二十一世紀評論

評中國式的「新左派」與「後學」

淮橘為枳　出局者迷

卞悟

一　「有中國特色的」新左派？

「左派復興」到了中國，就好比「橘越淮而為枳」，如今我們又看到了「有中國特色的」若干「新左派」理論。「新左派」教人勿學東歐、勿學西方，甚至勿學亞洲「小龍」，而專學……毛澤東！

近年來，隨着蘇、東劇變之初的「右翼浪漫主義」的消退，全球政治鐘擺回盪，「左派復興」成為明顯趨勢。它的主流是社會民主主義的復興。在東歐（獨聯體當別論），對關心民主的人來說，這一趨勢意味着對反共歇斯底里與極右專政的擔心可以放下。右翼教權主義、國家主義與民族主義（而不是自由主義）的退潮和左翼民主派—社會黨（而不是正統共產黨）人的興起，使東歐更趨近於現代民主社會的典型格局：自由派與社會民主派的二元政治。而對關心人類未來的資本主義批判者來說，這一趨勢更意味着「歷史終結」論的破產與人們重新開始探尋「後資本主義」理想社會。因此無論從哪一方面看，這種左派復興都是好事，至少決非壞事。

歐美學院裏的「西馬」與「新馬」儘管書卷氣濃，與那些政壇上混油了的、意識形態相當淡化了的社會黨政客往往話不投機，但在大尺度上看仍是民主社會主義者。他們批判資本主義，但決不會認為「古拉格」式的蘇聯社會比西方更好；他們批判赫魯曉夫，但決不會以為斯大林比赫翁更善，更不會因赫氏「發展了」斯大林的東西而對他大加恭維。事實上「西馬」當初正是東歐持不同政見運動的精神資源之一。而在前蘇、東各國的持不同政見者中，厭惡資本主義的人更決不在少數，包括許多並不自認是「西馬」或新左派的人：要求俄國人遠離歐洲跑到西伯利亞去復興東正教精神的索爾仁尼琴(Aleksandr Isaevich Solzhenitsyn)和抨擊「西方的經理與東方的官僚」為一丘之貉的哈維爾(Václav Havel)等等。他們可能在西方聽眾面前大罵資本主義，但決不會對自己的同胞宣稱：源自斯大林的「返祖現象」原來不僅是拯救你們，而且也是拯救人類的靈丹妙藥！

然而「左派復興」到了中國，就好比「橘越淮而為枳」，全然不是那麼回事了。正如過去多年來我們這裏出過「荊軻刺孔子」式的「激進主義」、出過「子路戰荊軻」式的「保守主義」一樣①，如今我們又看到了「有中國特色的」若干「新左派」理論。如果說不久前許多「保守主義」者強調的是變革的**速度**問題，基調是主張漸進而反對劇變的話②，那麼「新左派」強調的似乎是**方向**問題，它不但反對東歐式劇變，而且反對東歐路線的「漸進主義版本」③，尤其反對把今日中國的許多現狀視為「過渡的現象」。「保守主義」教人學慈禧新政而勿學康梁維新（當然更勿學孫黃革命），而「新左派」則教人勿學東歐、勿學西方，甚至勿學亞洲「小龍」，而專學……毛澤東！而且學毛澤東還不是學他較「溫和」的時期（比方說50年代初），而是集中在「大躍進」、「學大寨」、「文革」等他最為今人詬病之處去尋找「合理因素」，並力促其「在新的條件下重組而再現」④！

在經驗常識的層面上與這種言論進行爭辯其實再容易不過：如果僅以成敗論是非的話，那麼恐怕對東歐轉軌結果最悲觀的估計也不會比餓殍盈野的「大躍進」與遍地狼煙、冤魂塞路的「文革」更糟，憑甚麼斷言後者充滿「合理因素」而前者只堪「為鑒」？更何況前者究竟是成是敗以及在甚麼意義上可以僅以這幾年的經驗論成敗尚可商榷呢。而按照論者尋找「合理因素」的那種方式，我們又何難在納粹體制或其他更為不堪的體制中找到諸多「合理因素」呢⑤？至於說日本、西德的企業管理是學中國的《鞍鋼憲法》、「人民公社政社合一體制」是「村民民主自治」⑥、我國官場上的「文山會海」體現了「議事民主」⑦等等驚人之論，就真是不必煞有介事地逐一辯駁了吧。

讀完我們的「新左派」文章，你會得到個滑稽的印象：毛澤東時代的中國與斯大林治下的蘇聯東歐毫無相似之處，卻比如今已被西方「演變」過去的任何東歐國家都更像美國！說毛的中國比劇變後的東歐更像美國，恐怕毛澤東泉下有知，也未必同意吧？！

二　中國比東歐更像美國？

真正有趣的在於：我們的「新左派」生活在美國，他們雖號稱「新馬」或「分析的馬克思主義」，但實際上很少提到馬克思。他們的文章通篇徵引美國學者的議論，而自己的話語系統也是十分美國化的，**這與目前正在東歐復興的左派全然不同**。這些文章的論述模式一般是：稱引中國改革中的若干現狀，說明其源蓋出自毛澤東，然後指出美國社會中的若干優秀事物與之如何契合，同時斥責東歐國家把一切都搞壞了。讀完這些文章，你會得到個滑稽的印象：毛澤東時代的中國與斯大林治下的蘇聯東歐毫無相似之處，卻比如今已被西方「演變」過去的任何東歐國家都更像美國！據說：「在美國，市場主要不是由價格來調節的」⑧，中國當然也是如此，而東歐如今則完全相反！美國的產權已經「被分解給不同的持權人」；中國也一樣，早在毛時代的「所謂『國營企業』事實上是處於中央政府、地方政府以及企業職工的多重所有權之下」⑨；而東歐呢？不幸得很，她的產權讓資本家完全壟斷了！美國的ESOP（Employee Stock Ownership Plan，「僱員股權計劃」）企業「越來越多」，它與中國鄉鎮企業的股份合作制是一回事，而鄉鎮企業又是毛澤東在1958年首創的；與此相反，東歐人

則決不讓勞動者得到任何股權！中國的經濟管理「即使在毛澤東時代」也「和今日美國商學院中所謂『矩陣管理』有很多相似之處」，而「很不同於蘇式中央計劃」⑩和現在東歐人搞的那一套。毛澤東的「政社合一體制」為經濟民主與政治民主「奠定了重要基礎」，日本與德國也「受到《鞍鋼憲法》的啟發」而推進了這兩項「民主」⑪，美國則在工人階級推動下於1935年「通過允許自由組織工會的《瓦格納法案》」而擴大了民主(中國工人也有這項「自由」嗎？——卞案)：「相比之下，今日俄國和東歐卻沒有群眾民主運動去抑制大規模的『自發私有化』，可見那裏的……『民主』是多麼微弱了」。

如此等等。這裏我們且把對中、美、東歐現實的價值判斷放下不談，只就最簡單的事實判斷而言：說毛的中國比劇變後的東歐更像美國，恐怕毛澤東泉下有知，也未必同意吧？！

其實即使我們認同「新左派」價值觀，這個事實也是明擺着的：崔之元先生所津津樂道的那些美國優秀事物，如果說在今日東歐尚未凸顯，在中國就更談不上；如果說在中國已有萌芽，則在今日東歐更顯而易見。相反地，崔先生所痛恨的美國罪孽，在今日中國卻往往不僅甚於東歐，甚或超乎美國。當然這倒不是說中國事事皆非，你甚至也可以說中國遠勝於東歐以至美國，並以上述事實為根據。只不過這時你就要換一種價值觀，別以「新左派」自詡了！

三 「產權分解」與「婆婆多」

以產權「分解」而論，它本是公民社會中契約關係深度發展、權利—義務關係進一步解析化的結果。在這一發展中，所有者權利(right)從整體讓渡的對象與契約標的，深化為可以多層次讓渡、每一層次都能分別成為契約標的的複合權利。這的確是一種消解「寡頭產權」之弊、增進社會文明的進步，說它向「資本社會化」邁進、體現了社會主義成分的萌芽也是可以的。事實上東歐的轉軌也正是以這樣一種現代的複合產權為目標，否則我們何以理解在「大眾私有化」進行得最為「激進」的捷克，失業率竟為全歐最低之一⑫，又何以理解東歐的許多產權轉移往往只收取象徵性價格(如1馬克)，但卻要求賣主對職工就業權利作出承諾，如此等等。你可以說東歐的轉軌不順利，說它的操作考慮不周，甚至過於浪漫，但卻很難說這一轉軌的「方向」與所謂的「批判法學」有甚麼了不得的牴牾之處。

崔之元先生彷彿根本不知「權力」與「權利」是兩個概念，也不明白作為一種自由人權利的「所有權」是甚麼意思。於是，他把我國企業「婆婆多」這樣一種人所共知的積弊當作重大發現並將其宣布為西方最「新潮」的「產權分解」，也就不奇怪了。

相反地，由於公民社會中契約關係的深化必須首先以**公民社會**取代**臣民社會**、**契約關係**戰勝**人身依附關係**為前提，**權利**的「分解」必須首先以**權力**(power)壟斷的消除為前提，而目前的(更不用說毛澤東時代的)中國還遠不具備這樣的前提，又何談美國式的或批判法學式的「產權分解」？應當指出，**中國的傳統觀念中「權力」與「權利」常常被混為一談**⑬，人們很難理解不掌握「權力」的人會有甚麼「權利」可言。令人驚詫的是：久居美國並以傳西學(「新馬」)於中

土為己任的崔先生在似乎對中國的現實相當隔膜的同時，典型的中國傳統思維卻完全支配着他的「權利」觀，以至於他彷彿根本不知power與right是兩個概念，也不明白作為一種自由人權利的「所有權」是甚麼意思。於是在行文中他一會兒是「財產權利」，一會兒是「財產權力束」。而他把我國企業「婆婆多」這樣一種人所共知的積弊當作重大發現並將其宣布為西方最「新潮」的「產權分解」，也就不奇怪了。然而無需詳加解釋：即使在古代的某一地盤上，皇帝、諸侯與其他諸種豪強的權勢皆能染指其間，這與現代企業中董事會、經理、持股人代表與勞工代表間的權利平衡仍是風馬牛不相及的。「所謂『國營企業』事實上是處於中央政府、地方政府、以及」條條塊塊上的各路神仙的「多重」掣肘之下，這恰恰是「國企」沉痾難癒的大咎之一！馬克思在談到中世紀時指出：那是個「權力統治着財產」，「通過任意徵稅、沒收、特權、官僚制度、加於工商業的干擾等辦法來捉弄財產」⑭的時代。實際上，那也就是個「權力」捉弄「權利」的時代。不幸的是，這個時代似乎並沒有完全過去。權利的主體不存，何談權利的「分解」！權力的一元化不破，何談權利的多元化！我們的「新馬克思主義者」對此難道竟一無所感嗎？

四 「後市場機制」與「前市場機制」

說到「在美國，市場主要不是由價格來調節的」，這在一定範圍內確是事實。筆者曾撰文指出：尤其在農產品這樣一類長周期離散性供給，而且需求彈性往往小於供給彈性的市場中，單靠價格信號不僅無法實現均衡，而且往往會破壞均衡。因此美國的PSP（「價格支持計劃」）對美國的現代化農業實有不可或缺的重要性⑮。然而這並不意味着可以把不管甚麼樣的「非市場機制」都混為一談並奉為妙藥。相對於以「即時修錯」為準則的市場機制而言，「預先修錯」的「後市場機制」只能建立在契約型的現代公民社會的基礎上，而與建立在依附型社會的權力經濟或命令經濟基礎上、「拖延修錯」或「拒絕修錯」的「前市場機制」是對立的。毛澤東時代壓倒一切的（如今也並未消失的），恰恰是後者而非前者。以PSP機制與我國農業中的「國家調節」為例，雖然都是「非市場」的，但運作方式卻截然相反：前者以農民利益為本位，在農產品過剩時進行干預以維持有利於農民的價格，同時防止下一生產周期發生蛛網循環式的供給不足。而後者以「人格化的國家」利益為本位，在供給過剩時對「賣糧難」無所作為，在供給不足時壓價統購、強制種植。如目前棉花生產中的三個「決不放開」對棉農傷害至深，據說一些「老區」棉農甚至聲言「要像當年保護紅軍那樣保護（私）棉販」。而河南的棉農出於「對『公家』的滿腹憤恨」，已經出現了棄田不種、外出謀生的趨勢⑯。顯然，今天的農民在無須找「市長」的場合，「市長」卻往往拂袖不管，還振振有詞地要人們「不找市長找市場」！這與發達國家對農業的保護性干預全然相反。因此，決不是任何形式的兩種「非市場機制」都「有很多相似之處」的。

PSP機制與我國農業中的「國家調節」，雖然都是「非市場」的，但前者以農民利益為本位，而後者以「人格化的國家」利益為本位。因此，決不是任何形式的兩種「非市場機制」都「有很多相似之處」的。

而「前市場機制」與「後市場機制」之間的距離，實比所謂純粹市場機制與後者的距離大得多。

東歐目前的宏觀經濟調節機制的確問題不少，國家調控乏力也是其一。然而這有複雜的原因，並不都是意識形態上的「市場崇拜」造成的。右派執政時「並沒有採納『大爆炸』方案」⑰的匈牙利，在左派「復出」執政後反而搞起了「休克補課」，是很能說明問題的⑱。這些國家目前的調節機制自然有異於美國的PSP，但若說毛澤東式的「調節」比他們更接近於美國，那就真叫人不知所云了。

五　誰實現了「僱員股權計劃」？

我們的「新左派」對美國的ESOP模式評價極高，卻對東歐的「大眾私有化」抨擊甚厲，這又是一個令人莫名其妙之處。須知：「大眾私有化」的思想本來在很大程度上就是直接受西方ESOP實踐的啟示而來。波蘭團結工會政府早期關於私有化的文章，就是言必稱ESOP的。當時在關於私有化方式的爭論中，議會中的團結工會人士希望實行「以ESOP為基礎的私有化」，而政府則希望採用「英國式」的私有化原則⑲，這也就是後來私有化方式上的無償（證券分配式）與有償（拍賣式）兩大基本類型的由來。匈牙利安托爾政府則表示：私有化應通過三個渠道進行，即股份交易、ESOP與信貸⑳。羅馬尼亞1991年私有化立法中則出現過全球最「激進」的ESOP式主張：該國阿爾法工會主張全部(100%)的國有資產都應折股無償平分給全體公民。實際上，我國公眾關於「伊索普方式」的較早知識也正是通過轉軌中的東歐傳來的㉑。

我們的「新左派」對美國的ESOP模式評價極高，卻對東歐的「大眾私有化」抨擊甚厲，須知「大眾私有化」的思想本來在很大程度上就是直接受西方ESOP實踐的啟示而來。實際上，我國公眾關於「伊索普方式」的較早知識也正是通過轉軌中的東歐傳來的。

在東歐私有化的實際操作中，狹義的ESOP方式在各國都佔有一定比重：各國都曾把擬改造的國有企業的一定比例的股份用於在本企業員工中分配（或優惠購買），這就是所謂「內部私有化」。但它的比重不可能很大，其道理顯而易見：西方的企業是私人的，其資本靠本企業員工的勞動積累起來，因而在本企業職工中分配股權是合理的。然而東歐國有企業是全民的積累，其產權只在本企業職工中分配就不公平了。「企業資產歸企業員工所有」的ESOP原則用到國有資產上，就應當是全民資產歸所有公民分享。因此東歐轉軌中出現的「證券私有化」實際上可視為廣義化的ESOP。當然，這種辦法的操作難度很大，就實際效果而言它在捷克搞得很成功，在俄羅斯則產生了不少問題㉒。對此，評論者盡可見仁見智。然而若說東歐根本沒搞ESOP，而中國（甚至是毛澤東時代的中國）反而搞了，那就如同說西方沒搞多黨制而斯大林反而搞了一般地滑稽了。須知即使在目前關於國企改革的討論中，中國政策研究部門關注的也根本不是職工股權問題而是「社會保障」基金問題。通俗地說，就是「掌勺者私佔大飯鍋」之後可以把工人一腳踢出去了事呢，還是應當給點退休金和失業救濟？至於說工人要當股東，做你的夢去吧㉓！

六 「證券社會主義」與「證券私有化」

西方國家ESOP現在只是一種微觀經濟現象，倘若普及於全社會將形成一種怎樣的宏觀格局？局部可行之制普及後是否仍有可行性？對此，國外的「新馬」是作了研究的。其代表就是崔之元先生稱引其言最多的美國「分析的馬克思主義」大家羅默(John E. Roemer)。羅默批評東歐改革的言論是我們的「新左派」樂於稱引的，然而在我看來羅默關於社會主義設計的最重要的創意——「證券社會主義」(Coupon Socialism)，不知為何他們卻吝於介紹。羅默於1994年在《社會主義之未來》(*The Future of Socialism*)一書中提出這一模式後引起熱烈討論，他經過修改後又於1995年在《社會主義再思考》(*Rethinking of Socialism*)一書中再申其說。其要義為：

在經濟中設立兩種貨幣：**商品貨幣與證券貨幣**。前者就是可用以購買消費品的一般貨幣，後者則只能用在股市上購買企業股票。兩種貨幣不能互兑。國家把全部社會資產扣除公益性資產後，將全部生產性資產的價值以證券貨幣形式無償地平均分發給每個達到法定年齡的公民。公民可以用它購買企業股票，並因此獲得股東的權益，包括企業利潤分紅權、對董事會某些成員的選舉權等。股票只能用證券貨幣購買，不能用商品貨幣購買：股票與證券貨幣不能轉讓，也不能饋贈，股票只能以市場上的證券價出售；股票與證券貨幣也不能繼承，持有者死後將上交國家重新分配。持有者可以用他的證券貨幣直接投資於股票，即在股市上買賣，也可以通過互助基金會進行信託投資以減少風險。在股市交易中不可避免地會產生盈虧，造成股票所有權方面的不平等和股權相對集中的趨勢。但由於股權只一代有效而不能繼承，這種不平等的程度也就會受到很大限制。此外，按羅默的設計，證券社會主義允許小私有企業(小飯店、小商店與小製造業等)繼續存在，不對它們實行折股均分。

羅默認為，這樣的體制保留了相對自由運行的市場機制，又實現了公平的產權分配，消滅了資本家階級。由於禁止股權繼承與證券貨幣在兩代人之間的代際轉讓，個人積累資本財富的可能性很小。因此證券社會主義可以視為「人民資本主義」或曰「無資本家的資本主義」㉔。

證券社會主義保留了相對自由運行的市場機制，又實現了公平的產權分配，消滅了資本家階級；再加上禁止股權繼承與證券貨幣在兩代人之間的代際轉讓，個人積累資本財富的可能性很小。因此證券社會主義可以視為「人民資本主義」或曰「無資本家的資本主義」。

把這種真正「新」左派(而不是斯大林主義的老「左派」)的「證券社會主義」設計與東歐轉軌中的「證券私有化」設計相比較㉕，其基本點的相似是一望可知的：它們都是一種「人民資本主義」模式，都強調起點平等與規則平等，而容忍一定程度的結果不平等：都以把社會資產按價折股、公民無償平分股權認購資本(不是直接平分股票)的思路作為設計的主線；都允許證券資本之外仍保留若干其他私有成分；都設計了證券貨幣、股市和投資中介(基金會)等一系列運作環節；都承認股市中的盈虧、競爭、風險與公民最後得到的股票價值不相等，等等。毫無疑問，分析馬克思主義者的這些構想肯定包含了來自東歐轉軌實踐的啟示。

當然這兩者之間也有許多區別，使羅默等人仍可以對東歐的證券私有化進行批評：

第一，「證券社會主義」設想的證券資本覆蓋面比「證券私有化」更大，它雖也允許保留小私有企業而不納入證券平分範圍內，但對社會資本的主體是要囊括無餘的。換句話說，在這點上它與東歐最「激進」的「純粹證券私有化」主張（如前述羅馬尼亞工會的「100%平均分配」方案與蘇聯解體前夕皮亞舍娃等提出的「雪崩式私有化」）相似，不承認社會資本主體中保留有不以證券方式進行平分的成分。而東歐各國實施的「證券私有化」則只是諸種私有化手段之一，即它只把社會資本（在轉軌之前實際上即國有資本）中的一部分（其比例各國不同）拿出來以證券方式平分給全體公民，其他部分則以拍賣、折抵債務、狹義的ESOP方式（「企業內部私有化」）或退賠等辦法來私有化。而這部分資產在社會上的分配自然是不會平均的。換言之，羅默方案與東歐方案有「全部平分」與「部分平分」之別。

不過這裏要指出幾點：首先，羅默的「全部平分」也是相對的，因為如前所述，他也允許小私有成分存在。其次，「全部平分」在技術上是否可行實堪質疑，考慮到目前東歐從效率角度對證券私有化結果提出的批評，這樣的平分很可能不現實㉖。再者，證券私有化雖然決非如某些論者所言是甚麼只有「右派」才歡迎的反共性質的方案㉗，但在某些東歐國家如羅馬尼亞，主張「全部平分」或大部平分國有資產的的確是右翼政黨，因而縮小平分比例在這種情況下實際上恰恰是左派——社會民主派的勝利。

捷克人需支付一筆登記費後才能領到證券，這一設計要比羅默的無償分發方案更合理，因為收取少量費用一方面可以淘汰那些對持券完全無興趣的公民，另一方面可以培養公民的投資意識，提醒他們把它看作一次參與競爭的平等機會，而不是把它看作社會福利性分配。

第二，羅默方案要求割斷商品貨幣與證券貨幣間的聯繫，不允許兩者互兌，以免一部分人為換取現金把自己的證券賣給另一部分人，從而破壞證券分配的平均。而東歐方案沒有做到這一點。

然而實際上，東歐各國的方案也是力圖阻止私有化證券買賣的。如捷克的證券採用記名支票形式，而且不以貨幣單位而用「投資點」計值：俄羅斯私有化證券雖採用貨幣單位計值，但也是記名使用的。問題在於：既然「證券貨幣」是貨幣並具有價值，在市場條件下就很難以行政手段「禁止」其交換，正如中國過去的外匯黑市與糧票交易也難以禁止一樣。實際上真正能減少證券易手的並非一紙禁令，而是持有者對證券的信心。俄羅斯的證券易手率比捷克高許多，主要原因還不在於它以盧布計值，而在於俄國政治、經濟形勢不穩，政策多變，因而影響了人們的持券信心，刺激起投機心理。不過，即使按羅默方案，證券不能兌錢，卻可以兌成股票後上市流通，因而「證券平等」也只具有起點意義而無法維持不變。所以這個區別實際上也是很相對的。

第三，羅默方案規定證券貨幣完全是無償分發的。東歐各國的方案則不一樣：俄羅斯是無償分發，捷克人則需支付一筆登記費後才能領到證券。不過登記費僅為證券價值的幾十分之一，純屬象徵性，並不影響證券的「分配」性質，對國家財政沒有甚麼意義。而事實證明這一設計要比羅默的無償分發方案更合理，因為收取少量費用一方面可以淘汰那些對持券完全無興趣的公民（他們通

常很快把證券廉價賣掉，從而引起不正常的投機），另一方面可以培養公民的投資意識，提醒他們把它看作一次參與競爭的平等機會，而不是把它看作社會福利性分配。捷克的證券私有化效果要比俄羅斯好，與此不無關係。也正因為如此，後來一些東歐國家才效法捷克對無償分配制作了改動。如波蘭是最早制定無償分配私有化證券的國家，然而由於種種原因遲遲未付諸實施。後經多次修改，於1993年確定按全國職工平均月薪的1/10收取領證手續費。保加利亞則於1994年規定按證券價值的1/50收取。

第四，兩種方案中真正本質性的區別在於：為了維護「結果平等」，羅默方案規定公民分得證券貨幣兑成的股票可終身持有，但不能傳給子孫，即它並非完全的私有財產。而東歐各國的證券私有化目的只在於從起點平等出發、在規則平等的條件下實行競爭，競爭結果的不平均是受到承認的。因此公民分得的股票即為完全的私有財產，可以繼承。正如捷克總理克勞斯所說：證券私有化是要以起點平等產生出「最初的所有者」，然後以競爭中的規則平等產生出「最終的所有者」。然而，這一區別雖然在理論上很重要，實際的差異卻要在一代人之後才有意義。

總之，「證券社會主義」雖然不同於「證券私有化」，並且「證券社會主義者」也因此而批判證券私有化，但兩者的區別其實並沒有那麼大。

而中國呢？在引述了「證券社會主義」的主要內容後，我們很想聽聽中國的「新馬」們是怎樣證明「中國模式」與這種新「社會主義」「有很多相似之處」的。

為甚麼只有反「私有化」的「群眾運動」才意味着民主？反對「官有化」、「命令經濟」與權貴壟斷經濟的「群眾運動」就不叫民主？然而更重要的是，今天「沒有群眾民主運動去抑制大規模『自發私有化』」的地方究竟在哪裏？

七 「自發私有化」發生在哪裏？

我們的「新左派」在大談一通《鞍鋼憲法》「就是經濟民主」之後接着說：民主正是「保證公有資產不被少數人『自發私有化』的必要條件」。中國如此民主，自然絕無「自發私有化」之虞。而美國也有「轟轟烈烈的」民主運動來「制止」「自發私有化」。相比之下，今日俄國和東歐卻沒有群眾民主運動去抑制大規模的「自發私有化」，「可見」那裏連「資本主義民主」也「多麼微弱」呀！總之，美國和毛澤東以來的中國都是民主國家，而東歐則不是！——當然，在斯大林時代或許曾經是的。

我看不必在此討論甚麼「民主」定義問題了。僅就邏輯而言，此文中的道理就難得「可見」：為甚麼只有反「私有化」的「群眾運動」才意味着民主？反對「官有化」、「命令經濟」與權貴壟斷經濟的「群眾運動」就不叫民主，甚至不是「資本主義民主」嗎？當年那反抗「鐵路國有化」的清末保路運動，不是連共產黨的教科書都列之於「資產階級民主革命」範圍內嗎？

然而更重要的是，今天「沒有群眾民主運動去抑制大規模『自發私有化』」的地方究竟在哪裏？我們知道所謂「自發私有化」在東歐與西方都已成為約定俗成的概念，特指在無規範競爭條件下由權貴倚仗權勢化公為私的「秘密私有化」、

「權貴資本主義」與「掌勺者私佔大飯鍋」一類行為。應當指出的是，前蘇聯東歐地區在舊體制末期已經在名為「市場社會主義」、實為官僚資本主義的道路上走得很遠。在波蘭，1985年的梅斯內爾政府已提出要搞雙軌制。而1988年的最後一屆舊政府——拉科夫斯基政府則「超越了梅斯內爾的雙軌制概念，要求將大量公共企業轉變為其他所有制形式」㉘。匈牙利的內梅特政府、前蘇聯的戈爾巴喬夫政府也出現了類似趨勢。當時的波蘭已經有了「私有化」的提法，《經理任期實驗法》允許國企經理「為本廠利益在主要生產活動之外從事**任何形式**的經濟活動」。而匈牙利這一時期的有關法律則允許經理擁有企業。在這種情況下，國有資產大量流失，出現了所謂「拉科夫斯基私有化」與「政治資本主義」(指資本的比例在很大程度上由掌握權力的多少來確定)的態勢。為了搞活經濟，同時也為了使黨任命的經理獲得工廠老闆的地位以「取消(團結工會的)工人委員會在1981年取得的權利」，當局空前地擴大了企業(經理)自主權，「許多企業經理可以利用其政治關係為自己和家人獲得有關企業最優厚的『部分』」。通過壓低報價後的「自購自」和藉「企業辦企業」來轉移資金，「官僚私有」企業在蠶食國有成分的基礎上紛紛湧現㉙。

在這種情況下，導致東歐變革的「群眾民主運動」就不僅具有新、舊體制衝突的性質，而且還具有兩種轉軌方式，即「權貴資本主義」與「人民資本主義」衝突的性質。打個比方說，就好像一個宗法式大家族在末期不僅發生了「要不要分家」之爭，而且更發生了「如何分家」，即爭奪「家產」之爭。**「抑制大規模『自發私有化』的群眾民主運動」因此便成為導致東歐變革的強大動力。**以包括ESOP方式在內的「民主私有化」反對掌勺者私佔大飯鍋式的「權貴私有化」，曾是團結工會中的主流觀點。值得指出的是，波蘭劇變後第一屆政府成立後的第一個決定並不是放開物價、出售國企之類，而是禁止建立「化公為私的官僚企業」㉚，並廢除了變革前的《經理任期實驗法》。此後兩年內波蘭一直存在着「反『經理私有化』運動」，並對舊體制下出現的約40個官倒型的聯合股份公司進行了清理。儘管由於政府採取向前看的態度而不想讓清查運動過於激進影響社會安定，因此「在取締官辦企業的實際行動中小心謹慎」，上述公司中最後被解散的只有三、四家，但變革前官僚資本的發展勢頭被遏制了。而「公平的」私有化由於設計、立法與操作都十分複雜，在民主制下要協調各方利益，以至築室道謀，久議不決。因此便出現了具有諷刺意味的現象：「第一屆非共產黨政府執政時期，波蘭國營企業私有化進程與其說是加快了還不如說是放慢了。最重要的原因是：新出現的政治家認為『自發』私有化或企業經理享有任免權，這在政治上以及道德上是無法接受的，必須停下來。」㉛

對於「新左派」而言，我想說的是：中國與東歐之別既不是前者走新式社會主義、後者走資本主義，也不是前者「漸進」而後者「激進」，而是前者以「自發私有化(權貴私有化)」為主，而後者以法理型私有化為主。

事實上，許多東歐國家的轉軌進程之所以比預計的拖得更長也更困難，除了轉軌本身的艱巨性外，一個重要原因就在於民主與公眾監督下的轉軌不能不兼顧公平與效率這兩個目標。「權貴私有化」被禁止，「人民私有化」難操作，以至於中道徬徨，舊已破而新難立，反不如鐵腕之下「掌勺者私佔大飯鍋」來得乾脆！因此，倘若崔之元先生改從「保守主義」角度批評東歐，認為那裏

「抑制大規模『自發私有化』的群眾民主運動」過於浪漫與激進，倒還離事實更近一些。

至於說到中國，則恰恰是託了毛澤東留下體制的福，誰敢妄想以「群眾民主運動去抑制大規模『自發私有化』」？如今中國並不允許有「民主私有化」或全民分配股權(無論是按羅默方案還是東歐方案)之類的議論。公開場合能見到的最「進步」的言論也不過是替工人爭取社會保障基金(而不是爭取資本金——股權)。至於被「新左派」捧為人類希望的鄉鎮企業，據說其最大的優越性就在於它根本無須考慮社會保障問題：農民有份地，讓你出來做工是對你的恩賜，不需要你了攆你回去種地就是，哪有甚麼失業救濟一說㉜？

然而中國的「自發私有性」規模卻恐怕是全世界最大的。按通行的說法，自1982年以來，國有資產已流失5,000多億元，平均每年流失500多億，每天流失1.4億元㉝。近來國內流傳的一份未正式發表的「左派」文章，甚至估計國有資產年流失額達千億之巨㉞，即每天3億元！又據最近統計，國有資產存量為46,000億元，內負債率為75%，只有25%即約10,000億元是實存量。而由於我國勞動者幾十年來以低工資形式為國家創造的積累中除生產性資本外實際上還包括社會保障基金，其比率約25%，即相當於目前國有資產扣除債務後的實存量！換句話說，我國國有資產中真正的資本部分實際上已然流失完畢，目前貌似龐大的國有經濟實際上是靠挪用勞動者歷史上存放於國有資產中的退休金和銀行中的居民儲蓄存款維持運行的㉟。

中國的「自發私有性」規模卻恐怕是全世界最大的。自1982年以來，我國國有資產中真正的資本部分實際上已然流失完畢，目前貌似龐大的國有經濟是靠挪用勞動者歷史上存放於國有資產中的退休金和銀行中的居民儲蓄存款維持的。

這些數字意味着「保守主義」者所謂中國搞的是「漸進改革」之說是令人懷疑的。實際上中國的「私有化」已經達到令人瞠目的程度，以至於國有資產(**就資本部分而言**)幾乎已100%地完成了「私有化」。目前仍在進行中的「國有資產流失」本質上已經不是少數人在瓜分「**國有資本**」，而是在通過國家這個中介瓜分工人群眾的養老金和居民存款！而目前有人預計，這樣一種性質的「國有資產」也將在大約4-5年之內全部流失完畢。到時不要說國有生產性資本中勞動者應得的股份被盜竊淨盡，他們作為消費保障的養老金與存款也被偷走。一旦泡沫破滅，他們不但無法成為ESOP中的「工人股東」，連生存也成問題。那時如果發生「民主私有化」的話，就非得對「少數人」實行總清算不可了(否則人們能「平分」的將只有債務)。

筆者當然不希望看到這樣的動盪發生，這就是筆者雖非所謂「革命崇拜者」但也難以苟同「保守主義」的理由。但這是另話。對於「新左派」而言，我想說的是：哪怕上述估計者有所誇大，中國的「自發私有化」也實在觸目驚心，這是國人憑感性經驗也可有所知的。須知號稱發生了「激進」改革的東歐，除前東德已完成私有化進程外，走得最快的捷克也只實現了70%國有資本的私有化！可見，中國與東歐之別既不是前者走新式社會主義、後者走資本主義，也不是前者「漸進」而後者「激進」，而是前者以「自發私有化(權貴私有化)」為主，而後者以法理型私有化為主㊱。「沒有群眾民主運動去抑制大規模『自發私有化』」的地方在哪裏，不是一清二楚了嗎？

八　中國「新左派」是烏托邦？

曾有人批評我們的「新左派」為烏托邦㊲。我倒覺得，如果它僅是個「烏托邦」的話倒沒甚麼不好。「烏托邦」本意為「無法實現」，但「無法實現」不等於沒有意義，更不等於「災難」。「取法乎上，僅得乎中；取法乎中，僅得乎下」，人類總是在追求盡善盡美之中走向較善較美的。如果有人刻意求「盡」而不能自拔，那末他或許會以身殉教而完成個人的悲劇，但不至於給別人與社會造成悲劇。如果號稱「追求盡善盡美」而竟造成盡惡盡醜之局，則其原因必不在於盡善盡美本身。從這點上講，我並不贊成那種把舊體制下的種種災難都歸咎於「烏托邦」的流行看法。

因此，對於當前世界上出現的新左派（如果是「真左派」即真理想主義者，而不是假「理想」之名而另有形而下考慮者的話）筆者是心懷敬意的，即使筆者並不認為他們的設計可行。

就以分析的馬克思主義者而論，他們身處資本主義文明最發達的國家，對此文明之弊有深切體會（而對我們的體制之弊當然不能要求他們有同樣體會）。當東歐劇變、舉世「向右轉」之際，他們不信「歷史終結」的邪，堅持思考人類未來，並從歐洲「西馬」的哲學—美學象牙塔中走下來，進行更為實際的經濟、政治、社會研究。在一個崇尚思想自由的社會裏，他們的探索應當受到尊敬。

分析馬克思主義者譴責自己所在的社會，也批評東歐人效法這種社會的企圖，但他們從未向別人推薦過向斯大林學習的「返祖現象」。而我國的「新左派」則反其道而行，實令人費解。

分析馬克思主義的「烏托邦」（如果可以這麼說的話）中，也包含了許多真知灼見。如前所述，他們的「證券社會主義」設計對前命令經濟國家的改革是富有啟發性的（反過來說也如此，儘管羅默並未明說他受到了東歐啟發）。他們從「新馬」的角度對斯大林體制的批判也很有特色。吉登斯(Anthony Giddens)關於「政治剝削」的見解，羅默關於「無勞動市場條件下的剝削」理論以及「地位剝削」的概念，賴曼(Jeffrey Reiman)的「平等主權觀」，埃爾斯特(Jon Elster)的「權力階級」說，賴特(Erik Wright)的「組織的不平等」、「等級制計劃」與「國家官僚社會主義」理論等等，都對所謂公有制下傳統體制的剝削、階級、非正義、非倫理性質作出了相當深刻的分析。而埃爾斯特與羅默倡導的「方法論的個人主義」，則有助於在否定整體主義極權制度的基礎上把自由主義價值與社會主義價值相結合而建立新的人類理想。分析馬克思主義者譴責自己所在的社會，也批評東歐人效法這種社會的企圖，但他們從未向別人推薦過向斯大林學習的「返祖現象」。

正在東歐復興的「左派」也是如此，他們以及（應當說更為典型的是）非「左」的烏托邦思想家如索爾仁尼琴等在美國罵資本主義，在國內是反對派，而決不會一方面言必稱美國人如何說，一方面文必論本國的體制如何好，只把抨擊指向別人進行的艱巨探索，指向本國遭受壓制的（而不是劇變後牛起來的）「自由主義知識份子」。

但我國的「新左派」則有些令人費解。他們或許有些烏托邦，這應受尊敬，但怪的是：

對美國「社會主義萌芽」的推崇可能有些烏托邦，但如果真推崇它，怎麼會對那連當局有時也稱為「封建法西斯專政」的體制比對「資本主義」更有好感呢？

對「產權分解」的解釋似乎有些烏托邦，但如果真信這解釋，怎麼會對「權力捉弄財產」持有比契約性產權更佳的印象呢？

對「後市場機制」的傾心也許有些烏托邦，但若真傾心於它，怎麼會對「前市場機制」比對經典市場機制更為看好呢？

ESOP普及論也許是一種烏托邦，但若真想普及它，怎麼會認為「大眾股權制」反不如國家壟斷財產？

「鄉土重建」論也許有些烏托邦，但若真為「鄉親們」着想，怎麼會主張把他們束縛於身分制中而不給他們「離鄉」的權利？

絕對消除「自發私有化」也許也是烏托邦，但若真想消除它，怎麼會連「自發私有化」膨脹於何處也不知道呢？……

最近，哈佛教授、東歐自由主義改革最有名的理論顧問薩克斯與捷克總理、東歐自由主義改革最有名的實踐者克勞斯有過一場有趣的爭論：薩克斯建議克勞斯學習「亞洲虎」，削減社會保障開支並以國家資本主義促使經濟起飛。而克勞斯則斷然拒絕這種「亞洲思想」，聲稱對那種想用「大規模國家干預追求超常的經濟成就」的企圖他只能說「不」！他還認為社會黨式的高稅收、高福利政策體現了「歐洲文明」，改變這種社會政策並使之「降低到那些亞洲國家的水平」是不能允許的㊳。

這場爭論表明：常被批評為過份偏激的自由主義——**民主資本主義**其實相當「中庸」，它似乎並不絕對排斥其左邊的歐洲式**民主社會主義**與其右邊的「亞洲虎」式的**專制資本主義**。倒是**民主社會主義和專制資本主義構成水火不相容的兩個極端**。然而滑稽的是：如今「亞洲虎」與「歐美左派」卻常常互相認同，或都自命為「漸進」者而一起抨擊中庸派的「激進」錯誤，或者自命為不同於中庸派的「另一條道路」。這一現象洋人中有，而國人中則更尤為極盛。

常被批評為過份偏激的自由主義其實相當「中庸」，它似乎並不絕對排斥其左邊的歐洲式民主社會主義與其右邊的「亞洲虎」式的專制資本主義。倒是民主社會主義和專制資本主義構成水火不相容的兩個極端。

因此，說新左派在中國有淮橘為枳之勢並非無據。語云：當局者迷，旁觀者清。我們的新左派既已不是當局者（他們於國情已無切膚之感），卻也不是如同美國左派那樣的旁觀者（他們仍需凸顯自己與中國的聯繫以證明自己在西方學界的價值，並充當西學東漸、東學西漸的使者），但是，他們會不會更「迷」呢？

註釋

① 參見卞悟：〈世說新語補〉，《東方》，1994年第1期，頁42。

② 這只是較流行的一種解釋。實際上現在某些「保守主義」的論點與最「革命」的某些「左派」論點頗為相近，這也反映了「保守」與「激進」、「左」與「右」這類概念在今日中國的混亂。但本文無法作進一步清理了。

③ 昂格、崔之元：〈以俄為鑒看中國〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1994年8月號，頁25。按：論者多強調「以俄為鑒」而不說以東歐為鑒，大概是因為目前東歐轉軌的效果比俄差強，但在方向上他們顯然不認為二者有何區別。

④ 崔之元：〈制度創新與第二次思想解放〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1994年8月號，頁7。

⑤ 論者多次提到東歐轉軌導致的「魏瑪化」惡果(見崔之元：〈中國實踐對新古典主義政治經濟學的挑戰〉，《香港社會科學學報》，1995年7月號，頁24、30)，而納粹體制比亂糟糟的魏瑪共和國更「合理」，大概是不難證明的。

⑥ 而且這裏說的還不是「隊為基礎」的那種，而是「1958年後建立的」即徐水、嵫岈山式的那種「公社」！連毛澤東後來都指責它刮「五風」，其中就有「瞎指揮風」、「命令風」和「幹部特殊風」。據說毛甚至講過大社容易出「秦始皇」(見薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》，下卷(中央黨校出版社，1993)，頁749)，崔之元先生居然把這樣的體制稱為「村民民主自治」，這想像力也未免太豐富了。

⑦ 「在中國，工作會議多得很。……官員約65%的工作天花在參加各種會議上」，在崔先生看來這就是「議事民主」了，儘管他知道這種「議事」、「犧牲了一些政治平等」。見註⑤崔之元，頁22、29。

⑧⑩ 同註⑤，頁8；23。

⑨ 同註④，頁11；註⑤，頁20。

⑪ 同註④，頁15、10。崔之元對日本「企業民主」的解釋十分混亂，他一會兒說這是學中國的，一會兒又說是美國羅斯福新政擁護者通過戰後美駐日佔領軍推行的。但他的一個說法我很贊同，即他認為「文化傳統在這裏並不重要」，日本當代的終身僱傭制等「進步的勞工改革」並非「儒家資本主義」，而是來自西方的社會福利政策。見註⑤，頁30。

⑫㉒ 參見蘇文：〈捷克模式：公平與效率的協奏曲〉，《東方》，1994年第6期，頁18–21。

⑬ 古漢語中的「權利」一詞，如《荀子·君道》：「接之以聲色、權利、憤怒、患險」、《史記》卷106：「宗族賓客為權利，橫於潁川」等語，皆「因權勢以求利」(《鹽鐵論·刺權九》)之謂，與西語中同義務相對的「權利」全然不同。在近代日本人用「權利」一語譯right並傳入我國之前，漢語中似無與英文right含義相當的詞彙。

⑭ 《馬克思恩格斯全集》中文版，第4卷，頁330。

⑮ 卞悟：〈中國農業發展的困境〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1994年6月號，頁4–13。

⑯ 參見〈河南太康棉區徒步考察記〉，《中國經濟時報》1995年12月26日頭版特稿。

⑰ 《香港社會科學學報》，1995年7月號，頁112。我國一些學者對此大加肯定，封匈牙利為東歐「經濟上最成功的國家」(見同上)，然而匈今天的日子恰恰比波、捷都要難過得多。

⑱ 參見蘇文：〈「左派復興」以後〉，《東方》，1995年第2期，頁70–73。

⑲㉛ K. Mizsei: "Privatisation in Eastern Europe: A Comparative Study of Poland and Hungary", *Soviet Studies* (1992), 44: 2, pp. 283–96; 285–90.

⑳ B. Dallago: "Hungary and Poland: The Non-Socialized Sector and Privatization", *Osteuropa Wirtschaft*. (1991), 2, pp. 130–153.

㉑ 參見秦暉：〈「葉啟明現象」辨析——國有資產產權改革中的「自購自」問題〉，《東方》，1993年創刊號，頁78。

㉓ 目前討論集中在舊體制下職工的低工資意味着「國家」已扣除了社會保障金與住房基金，現在是否要認這個賬？主流的看法似乎是不認這個賬，而另從職工現行工資中扣下社會保障費用！至於職工以低工資的形式為企業積累的資本金，這個賬就更不可能認了。

㉔ 參見E. Wright: "Coupon Socialism and Socialist Value", *New Left Review*, 1995:3–4.

㉕ 之所以只比較「設計」，是因為羅默模式並沒有付諸實踐過，所以無從把它的實踐**結果**與別人的實踐**結果**相比較，能夠比較的只是兩種「設計」。事實上，這裏涉及了一個重要的方法論原則。我以為現在許多「新左派」、「新儒學」論著的最大問題就在於：他們往往只拿「東方」的「**聖賢之言**」或者理論設計去與「西方」的**社會現實**相比較，從而得出諸如西方貪富對立，不如東方的仁義道德之類的結論。而既不願以雙方的「聖賢之言」、也不願以雙方的社會現實作對比。這種風氣非止一日，而以現在的「新左派」為尤甚。

㉖ 包括崔之元在內的新左派人士對「證券私有化」的批評主要在公正方面，即認為這種「平分」不可能持久，由於股權可以買賣，股份的重新集中勢不可免。然而事實上目前東歐對「證券私有化」結果的批評主要卻來自相反的理由：由於股權極度分散，實際上無法形成對企業資產有能力負責的控股階層，致使企業管理機制難以改善，影響效率的提高。筆者認為：股權細分是否必然影響管理，尚可研究，但這類批評的盛行卻表明「證券私有化」後股權「重新集中」的速度與程度遠沒有那麼高。至少在捷克，情況的確如此。俄羅斯則有所不同，她的證券私有化並未實現部分地「起點平等」目標，但其原因主要不在於證券私有化的原則與方案設計問題，而在於因俄政局不穩、政策多變而引起的非理性投機風潮，以及因宏觀經濟與貨幣尺度不穩定導致的企業資產估價失真等等。參見蘇文：〈捷克模式〉，《東方》，1994年第6期，頁18–21。

㉗ 從意識形態上說，「證券私有化」的思想是從「起點平等、自由競爭」的中派立場（即介乎右翼國家主義與左翼社會主義主間的自由民主主義價值）中導出的。而在現實政治中，它既可能為左派支持、右派反對（如在保加利亞），或右派支持、左派反對（如羅馬尼亞），或中派支持、左右兩翼皆反對（如1991–1993年間的波蘭），也可能各派對此均無興趣（如匈牙利）。因此過分強調其意識形識色彩並不足取。

㉘㉙㉚ K.Z. Poznanski: "Privatisation of the Polish Economy: Problems of Transition", *Soviet Studies* (1992) 44:4, pp. 641–664; 648–51; 648–51.

㉜ 參見李培林：〈離土再離鄉：中國現代化的可行之路——與秦暉先生就「鄉土中國重建」問題商榷〉，《東方》，1994年第3期，頁20。按：此文認為「農民的職業是既予的，無須選擇的，（因此）沒有真正意義上的失業」。換句話說：農民的「種姓」是命定的（「既予的」），本無擇業的權利，因此也沒有資格談甚麼「失業」！

㉝ 1994年1月21日《科技日報》。

㉞ 《影響我國安全的若干因素》（打字稿，未署作者、日期），頁3。

㉟ 揚帆：〈誰來為國有企業解除負擔？〉，《東方》，1995年第6期，頁27。

㊱ 筆者曾把這二者分別稱之為「普魯士—沙俄道路」與「美國式道路」。見拙文：〈危險的第一級火箭〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1993年8月號，頁138–48。

㊲ 季衡東：〈第二次思想解放還是新烏托邦？〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1994年10月號。

㊳ *Lidové Noviny* (Prague), 20/10/1995.

多元社會中的文化批評

張隆溪

1995年2月號《二十一世紀》在「評九十年代中國文學批評」的題目下，發表了趙毅衡和徐賁討論中國文學批評與西方當代理論之間關係的文章，接着又在4月、6月和10月各期發表了張頤武、鄭敏、吳炫、許紀霖、萬之等人回應和繼續討論的文章，12月號更有一組劉東、雷頤、崔之元、甘陽針鋒相對的論辯。這些討論，作者見解各不相同，有時候辯論的語氣也頗為激烈，但我認為他們討論的問題十分重要，值得更多人注意。如果大家都來關心當代文學和文化的問題，使這場討論深入下去，豈不更有意義？我因此不揣冒昧，也來參加這場討論。但我希望大家都能以冷靜理性的態度來討論問題，因為儘管我們各人的認識和見解有所不同，最終的目的卻應當是一致的，那就是有利於中國文化和中國文學在未來的發展。

由於東西方在歷史、文化和政治制度上的不同，西方學者對西方傳統所作的自我批判，很容易變成東方人維護自己傳統和本民族利益的口實。難怪趙毅衡要問，西方的「後學」是否「本身具有某些特點，使它在中國的具體情境中自然趨向保守」？

一　如何在當代中國背景上理解後現代？

實現現代化可以說是近代中國走向自強之路，也可以說是自五四以來大多數中國人的共識。現代化的內容，從科學技術的更新到社會制度的改革，尤其是自由、民主和進步的觀念，都以西方啟蒙時代以來的思想為基礎。然而自60年代以來，在西方哲學、文學和文化理論各個領域中，又出現了對啟蒙時代以來的現代思想作全面反思和批判的後現代主義。如何在中國社會、政治和文化的背景之上理解後現代主義思潮，的確是值得我們討論的問題。

趙毅衡的〈「後學」與中國新保守主義〉，對近年來中國文學和文化討論中出現的後現代主義熱潮作了尖銳的批評，儘管這篇文章過於簡短，也不免有失諸粗略的地方，但在傳統、現代與後現代這一基本輪廓中看來，我認為作者有明確的立場和堅定的信念，有十分敏銳的眼光，在文章裏提出了值得大家注意的問題。我可以坦率地說，我十分贊同這篇文章的基本觀點。趙毅衡明白表示，

無論在文學或文化上，他都「堅持精英主義的立場」，這就是文化批判的立場，而這批判不是民族主義式的中西對立，而是「以本國的體制文化（官方文化、俗文化、國粹文化）」為對象①。他在〈文化批判與後現代主義理論〉一文中，把這一層意思講得更顯豁，認為「文化可以變遷，萬象或能更新，批判的鋒利卻是永在的，甚至可以說批判本身即目的。這是知識份子區別於傳統中國的讀書士子，或宗教社會經學家的根本特徵」。又說「傳統文化與大眾文化本身並不是文化批判的對象，文化批判的對象是體制化，是現存文化秩序的理論化、合理化」。他把文化批判視為知識份子當仁不讓的根本職責，而批判的對象是現存秩序以及為之辯護或順應其意旨的理論。這種批判是現代的、理性的，其根源是近代西方的民主思想和科學精神，顯然繼承了五四新文化的批判傳統。趙毅衡在90年代國內熱衷於談論後現代、後殖民等等他稱之為「後學」的理論中，敏銳地見出對五四和80年代文化批判的否定和背叛，同時又是以東西方的對立代替了「以本國的體制文化」為對象的文化批判。從文化批判的立場看來，這種傾向無論在政治或在文化上都是對現存秩序的妥協，所以他稱之為「新保守主義」。這種新保守主義的特點在於一方面宣稱代表「第三世界」中國的利益而反對西方的霸權，另一方面又以西方當代最新最流行的後現代主義、後殖民主義理論為依據，從概念、方法、術語到句法和詞彙，其整個「話語」都是最時髦的西式。

這種對外不對內、放棄知識份子文化批判責任或根本否認知識份子獨立存在意義的「後學」和「第三世界批評」，在中國近代歷史的大背景上看來，是否有利於中國的現代化，尤其是中國的民主化？

後現代主義對啟蒙時代以來的現代思想文化作全面批判，在西方是否有激進意義，在此姑且存而不論。但由於東西方在歷史、文化和尤其是政治制度上的不同，西方學者對西方傳統所作的自我批判，很容易變成東方人維護自己傳統和本民族利益的口實。對西方傳統持激烈批判態度的西方後現代主義，是否也會為中國知識份子放棄自身文化批判的責任而轉向民族主義立場提供方便的理論依據呢？難怪趙毅衡要問，西方的「後學」是否「本身具有某些特點，使它在中國的具體情境中自然趨向保守」？

徐賁的〈「第三世界批評」在當今中國的處境〉一文，可以說對這個問題作出了簡明扼要的回答。所謂「第三世界批評」和趙毅衡所說的「後學」一樣，都是避開對本國現存文化秩序的批判，在東西方對立的觀念中，把反對西方「第一世界」的文化霸權和控制作為首要任務。這種批評和官方政治宣傳中反帝、反殖的說法以及對集體統一和民族主義的強調有頗為驚人的相似之處，或至少兩者之間有異曲同工之妙。徐賁指出「中國第三世界批評的核心是『本土性』，而不是反壓迫。儘管它也談反壓迫，但那是指第一世界對第三世界的話語壓迫。它脫離中國實情，把這種話語壓迫上升為當今中國所面臨的主要壓迫形式，從而有意無意地掩飾和迴避了那些存在於本土社會現實生活中的暴力和壓迫」。所以徐賁認為中國這種第三世界批評的基本傾向是「捨近求遠、避實就虛」。值得深思的是，「作為民族『當然代表』的官方文化機器和意識形態是不是一定代表本土人民呢？本土文化機器的歷史敘述是不是一定與人民記憶相一致的呢？」以「人民」的名義壓制實際生活中每一個具體的人，在把集體抽象的「人民」偶像

化、神聖化並盡量抬高的同時，又把每一個具體的人壓縮到幾乎等於零的渺小，這是專制極權制度慣用的手法。何以90年代某些批評家們也來奢談「人民」，而且與官方宣傳的口氣如此相似呢？正是這樣的疑問使我們不能不對中國的「後學」和「第三世界批評」提出質疑。而說到底，這質疑的根本問題就是：這種對外不對內、放棄知識份子文化批判責任或根本否認知識份子獨立存在意義的「後學」和「第三世界批評」，在中國近代歷史的大背景上看來，是否有利於中國的現代化，尤其是中國的民主化？

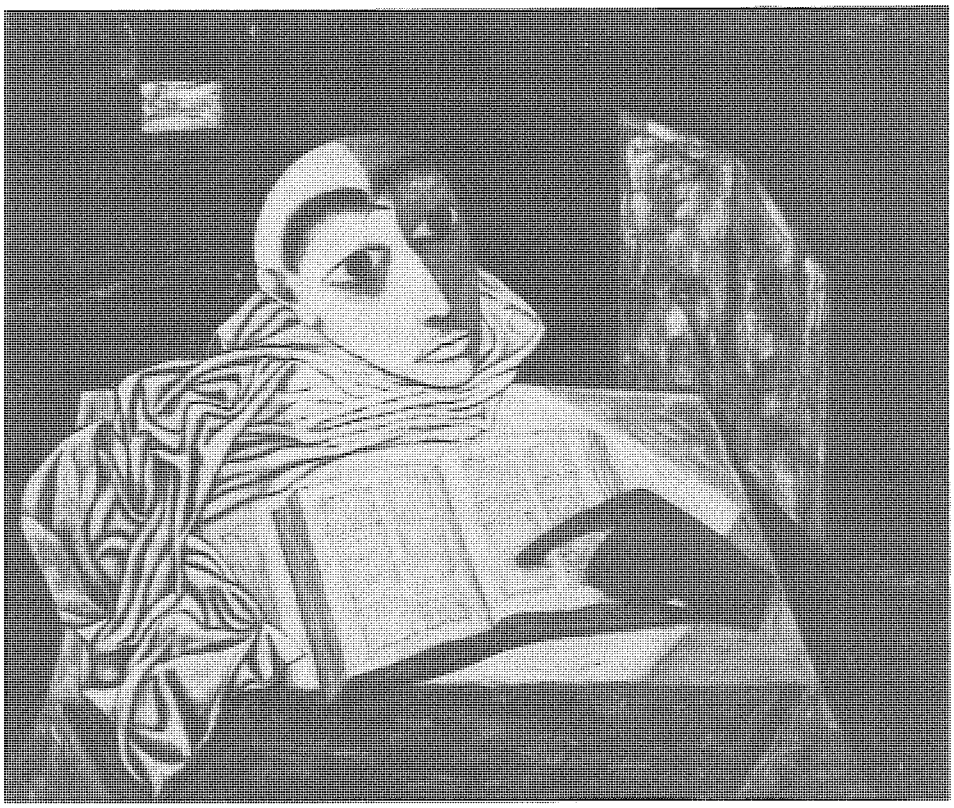
以敏銳的眼光見出90年代中國文學和文化批評中這些問題，又以明確的形式提出質疑和尖銳的批評，這是趙毅衡和徐賁兩篇文章的主要價值。這兩篇文章當然不是無懈可擊，許多人在對趙毅衡的回應和批評中，已經指出了他的某些失誤，但是我希望我們在爭辯中不要只是情緒激化，熱度升高，卻失去冷靜思考的頭腦和公平省視的目光，以至於看不到他們文章的主要價值，聽不到他們提出的根本問題，甚至把這場有意義的討論引入無意義的歧途，變成無聊的個人意氣之爭。

二　中國「後學」的困境

張頤武作為中國90年代「後新時期」鼓動後現代、後殖民理論最活躍、最有影響的批評家之一，理所當然對趙毅衡和徐賁的文章作出了反批評。這篇反批評的文章也自有它的價值，因為它不是從批評者的立場，而是從主張者的立場對「後學」作了正面的表述。儘管這表述是在反駁和辯難當中作出，不那麼全面，卻至少可以讓我們從主張者的口中聽到「後學」的聲音，見出其中的問題。換句話說，這篇文章的正面論述和反面批評，包括其中的自相矛盾之處，都可以視為「後學」的典型，其難以避免的毛病是自相矛盾，而這正是「後學」內在的困境。這首先表現在張頤武文章的標題、開頭和結尾上：標題是〈闡釋「中國」的焦慮〉，在文章開頭及全文大部，作者都儼然以整個中國或中國大陸批評界發言人的口氣說話，可是到結尾處卻突然一轉，承認這只是「個人的若干觀點」，並沒有「代表其他人或任何群體」。既然如此，何必一開頭要打出「中國」的旗號，至少代表「中國大陸理論批評」的全部或主流呢？原來第三世界批評家的路數，是以第三世界中國反第一世界西方為立言之本，而且以中國發言人自居，就可以使一切批評者閉口，誰批評他，誰就是以「西方中心的文化霸權」去壓制第三世界的中國，去把中國「再度變為一個馴服的『他者』」。「後學」不是一貫講「全球性後殖民語境所構成的權力關係」和「西方『現代性』話語的文化霸權」嗎？「後學」批評家把自己等同於「中國」，正是使「個人的若干觀點」變成全中國統一思想的妙法，由此而獲得無限的「權力」和大得可怕的「話語霸權」。

張頤武儼然以整個中國或中國大陸批評界發言人的口氣說話，大有將趙、徐革出教門，不認其為炎黃子孫的架勢。這樣一來，就可以方便地把趙、徐作為西方第一世界的代表，而自己則安居第三世界中國代言人之位，照着中西、內外對立的套數一路打下去。

張頤武特別點出趙、徐二人是「來自中國大陸，並任教於西方學院體制中的學者」，而且反覆指出他們已經有「對西方的主流話語和意識形態的強烈認



「後學」批評家指責別人步西方人後塵，他們自己卻又比任何人更徹底地接受當代西方的一套理論、方法、概念和術語，弄得他們自己的「話語系統」先就「被『後殖民』得難以卒讀」。

同」，甚至更進一步說是「對西方白人中產階級的主流意識形態的強烈認同」。言下之意，大有將此二人革出教門，不認其為炎黃子孫的架勢。這樣一來，就可以方便地把趙、徐作為西方第一世界的代表，而自己則安居第三世界中國代言人之位，於是「後學」和「第三世界批評」又有了立言之本，可以照着中西、內外對立的套數一路打下去。然而對「後學」說來不妙的是，中國大陸的理論批評不止一條言路，對「後學」的批判不僅來自海外，也來自海內。例如葉秀山一面對後現代思潮作詳細介紹，一面又對其否定一切意義和價值深表懷疑，認為這「沒有時尚」和「沒有大氣候」的後現代，「未必是好的時代。」②王岳川也在對後現代主義文化作多方面介紹之後問道，這「指向世紀末的極點，並映照出世紀末意緒」的後現代主義，「到底標示了二十世紀文化和價值的出路還是末路」？他最後更明確說，即使「在思維論層面上」，我們可以肯定後現代主義的懷疑精神和多元論，但「在價值論層面上」，我們卻必須「批判其喪失生命精神超越之維的虛無觀念和與生活原則同格的『零度』藝術觀」③。許紀霖批評趙毅衡用「後學」概括國內後現代主義研究過於籠統，也以葉、王等學者為例，說明他們「對後現代哲學顯然保持一種冷靜的、批判的、反思的知識距離」。在我看來，雷頤發表在《讀書》上的一篇短文〈背景與錯位〉，對「後學」的批判最為精闢，可謂入木三分。他指出在中國的具體背景上看來，後現代、後殖民理論給人有錯位的感覺，更有無可避免的內在矛盾。「後學」批評家指責別人步西方人後塵，他們自己卻又比任何人更徹底地接受當代西方的一套理論、方法、概念和術語，

弄得他們自己的「話語系統」先就「被『後殖民』得難以卒讀」。他們宣稱後殖民、後現代在西方是「弱勢集團的代言人，對社會主流文化持批評態度」，可他們就是不肯在中國做同樣的事情。於是雷頤質問他們，「為何不用以對中國語境中的『主流』、『中心』、『大一統』、『傳統』作一番深刻的解釋、解構、消解和知識考古呢？而偏偏要拋其神髓，不期而然地加入到『主流』對『支流』的衝擊、『主調』對『雜音』的淹蓋、『中心』對『邊緣』的擴張、『整體』對『片段』的吞噬、『強勢』對『弱勢』的擠壓中去呢？」④雷頤發表在《二十一世紀》上的〈「洋涇浜學風」舉凡〉，也指出大陸學術界出現的後現代、後殖民理論，是「脱離具體社會、歷史內容的『新趨勢』」，其危險正在於「加強權勢、中心、主流對弱勢、邊緣、支流的統治、擴張和衝擊」。最能發人深省的是他從抗日戰爭時期一本漢奸文人的《論文集》摘引的例子，這些人明明做了日本「皇軍」的走狗和奴隸，寫起賣國文章來卻理直氣壯、振振有辭，原來他們「都是以『大東亞戰爭』是黃種人反對白種人數百年殖民統治的解放戰這一冠冕堂皇的『反對殖民主義』為其『理論基礎』的」。當年日本帝國主義宣揚的「大東亞共榮圈」，不正是以黃種人「同文同種」作侵略別國的藉口嗎？這歷史的例證提醒我們，以種族作是非標準是何等荒謬而危險，而這正是在中國機械搬用後殖民、後現代理論的危險，正是中國「後學」和「第三世界批評」的危險。

三　多元是否意味着無正義、無普遍價值？

張頤武文章無法避免的另一個矛盾，是既以「中國」代言人自居，又以西方當代理論為立言之本。他指出90年代「最為尖刻的『歷史的諷刺』在於，中國政治／文化／經濟的進程完全脱離了昔日居於話語中心的『知識份子』的把握，也完全脱離了在海外或中國本土所產生的既定話語及闡釋模式的把握。中國似乎已變成了一個無法加以馴服的『他者』。」真是如此麼？且慢！且看西方理論家們提供「後學」闡釋模式來馴服和把握中國這「他者」。這才是「後學」最為尖刻的歷史的諷刺。僅就張頤武文章所舉者，就有荷米·巴巴(Homi Bhabha)、「一位印度學者」、博得里亞(Jean Baudrillard)、斯皮瓦克(Gayatri C. Spivak)、葛蘭西(Antonio Gramsci)，還有一位是對中國人的民主自由要求嗤之以鼻的周蕾。誠然，這當中有幾位以種族而論不是西方的白種人，但卻都是「任教於西方學院體制中的學者」，而在他們背後的是從尼采、海德格爾(Martin Heidegger)到福柯(Michel Foucault)、德里達(Jacques Derrida)等諸多理論權威。同樣的矛盾在鄭敏回應趙毅衡的文章裏，也表露得很明顯。據鄭敏説，她在〈世紀末的回顧〉一文裏否定五四、新詩和白話文，以及「近年關於文化傳統的討論，……其動力還真是來自世紀末自我審視，是純本土的」。可怎麼這「純本土的」自我審視又全依賴於西方的「當代結構—解構語言觀」，發源於索緒爾(Ferdinand de Saussure)、拉康(Jacques Lacan)、海德格爾、弗洛伊德和

德里達等西方的「經典著作」？「後學」可以為否定五四以來的現代中國文化提供依據，這算得一個明顯的例子。

研究傳統文化，提倡繼承章太炎、王國維、陳寅恪的國學研究，甚至呼籲重視文字的考據訓詁，並不能一概目為保守。在大多數情況下，這種國學研究也和西方後現代、後殖民理論全然不相干。張頤武就以鄙夷的口氣談論這種傳統文化研究，並在「國學」的名稱前冠以一個「後」字。像鄭敏那樣把西方後現代理論和文言文及古詩扯在一起，實在不多見，也和實際上的國學研究沒有關係。在這一點上，趙毅衡沒有作細緻區分，把「新國學」與「後學」混為一談，的確太粗疏籠統，反而誇大了「後學」的學術視野和能力。許紀霖在此點上對趙毅衡的批評，我認為是有道理的。萬之在〈「後學」批判的批判〉一文中轉述汪暉對這一問題的闡述，也頗有說服力。不過許紀霖的文章也引起我一點疑問，那就是他在批評趙毅衡的同時，是否完全忽略了趙毅衡提出的主要問題，即「後學」在中國具體的社會文化背景上，是否會導致與現存文化秩序妥協，甚至把它理論化、合理化，從而引向保守？許紀霖明確指出，「後學」的興起與1989年天安門事件之後的社會環境有直接聯繫，而據說人們在這一環境中思考的是這樣一些問題：「為甚麼89年事件中對立的雙方都表現出一種同構性的思維邏輯，都自以為真理在握，代表着正義，掌握着道德的制高點？為甚麼現代中國知識份子往往不自覺地以一種一元化的、獨斷論的整體主義思維方式思考問題？中國的政治專制主義又以甚麼樣的話語霸權作為自己學理上的合法性依據？進而，所有整體性的宏大敍事對價值、意義的烏托邦承諾是否從根底上來說是虛妄的，是現代悲劇的思想淵源所在？」毫無疑問，這些是十分嚴肅的問題和十分認真的思考，不過問題在於，取消二元對立是否意味着世界上根本就無真理、無正義、無價值、無意義、無是非、也就毫無價值判斷的可能？是否一切都不過是權力關係，是「話語」敍述，是表象而非真實，於是任何真理、正義都不過掩蓋着權力和意識形態，也就和它們的對立面沒有兩樣，是「同構性的」？這種取消一切對立、根本否認有甚麼真理的「後學」理論，相比於對真理的執着，哪怕只是執着於局部而非絕對的真理，究竟何者為虛妄？中國早有成者為王、敗者為寇的說法，莫非「後學」提供給我們的，也就是這樣的歷史觀麼？秦二世時指鹿為馬的趙高，莫非就是今日「後學」權力關係理論的實踐者和「後學話語」的先驅麼？

哲學相對論的後現代主義加上「第三世界批評」的後殖民主義，就使中國的「後學」有相當明確的取捨，即只消解五四和80年代從近代西方文化中吸取的現代性價值，而不消解本土現存文化秩序及其價值。

問題又還在於中國的「後學」並不僅僅只是抱一種哲學上的相對主義而毫無取捨，無可無不可。哲學相對論的後現代主義加上「第三世界批評」的後殖民主義，就使中國的「後學」有相當明確的取捨，即只消解五四和80年代從近代西方文化中吸取的現代性價值，而不消解本土現存文化秩序及其價值。張頤武說：「『現代化』或『現代性』絕不是一種超越歷史和文化限制的絕對真理，絕不是一種在意識形態之外的純潔的烏托邦，而是深深地捲入了全球性的權力話語之中的壓抑性的關係。」如果您覺得這句話的意思還不大清楚，請把「現代性」換成具體的現代價值觀念，如人權、民主、自由等，看張頤武又是怎麼說的：

「『人權』早已變作了對中國市場進行調控及對於貿易進行控制的籌碼，變成了對『中國』的他性進行定位的最後幻影。正如周蕾指明，由自由女神所代表的民主，只是『以白人女性代表美式民主的理想得天真的喧鬧』。」這是文學批評家在說話呢，還是外交部發言人在作政府聲明？「後學」的特點，正在於消除這樣的二元對立，而代之以第一世界西方和第三世界中國的對立。我想問的是，除「後學」批評家認可的西方後現代、後殖民理論之外，是否凡是西方的東西，就都不符合中國的特殊國情，中國人就都不能有？人權、民主、自由固然是源於西方的價值觀念，汽車、飛機、電燈、電話也都是西方的發明，何以「後學」不把後面這類東西也反掉而代之以木牛流馬之類第三世界中國本土的發明呢？為甚麼中國人可以有汽車、飛機、電燈、電話之類源自西方的「奇技淫巧」，卻不可以有或者不配有人權、民主、自由呢？我認為這就是五四和80年代文化批判與今日「後學」的根本分歧，只要關心中國和中國文化的人，都需要在這裏作出明確的選擇和回答。

四　明確是非的界限

「後學」和現代性之間的分歧，絕不是以黃種人和白種人的種族差別為界限，也不是以海內和海外、第三世界中國和第一世界西方為界限。不明白這簡單的道理，就很容易受「後學話語」的蒙蔽。「後學」不代表中國，上面已經論及，「後學」本身也正以西方後現代理論為精神資源，而且「後學」批評家不僅在中國大陸有，在海外也不乏其人。批評「後學」並不是批評它研究後現代、後殖民理論（研究一種理論並不等於認同那種理論），而是批評它脫離中國的歷史和現狀，機械搬用西方當代理論，在中國的實際環境裏形成一種維護現存秩序的保守理論，成為中國實現現代化和民主化的障礙。在這個意義上，我很贊成劉東對中國本土經驗和實際情形的強調，而且正如他所說，「似乎人們所想要採納的理論框架越是新穎獨特，就越難以把它們原樣照搬到中國的經驗材料當中，否則便會有跟中國的原有事實越隔越遠的危險」。用這句話來描述「後學」的困境和毛病，可以說十分妥帖。把脫離中國實際、違背中國生活經驗，而且充滿生硬的外來名詞和過分歐化的句法、讀起來像拙劣翻譯的「後學」文字，戲稱為「洋涇浜」也可以說別緻而恰當。

劉東只看見海外有「洋涇浜」，對海內的「洋涇浜」則幾乎完全視而不見。於是對脫離實際、故弄玄虛的空論本來很有針對性的「洋涇浜」概念，就變成一個毫無理論意義的貶詞，成為海內學者壓倒海外學人的一個法寶。

然而可惜的是，劉東自己對「洋涇浜學風」的理解卻狹隘得令人失望，因為他以海內、海外作分界，只看見海外有「洋涇浜」，對海內的「洋涇浜」則好像眼睛裏有一個盲點，幾乎完全視而不見。趙毅衡對「後學」的批評，正在於大陸的「後學」脫離中國實際，在故意誇大的中西對立中迴避面對中國現實的問題。可是因為趙毅衡身在海外而批評的是國內學者，在劉東眼裏竟也成了「洋涇浜學風」之一例。這樣一來，所謂「洋涇浜學風」豈不成了海外學人的通病？而只要在國內，就可以有一種天然免疫力，絕不會受到傳染？如果真是這樣，「洋涇

浜學風」之產生就不是因為在「援西入中」的過程中生搬硬套，脫離中國本土經驗和實際情形，而只是由於人到海外就必然失去對中國「完備的直覺把握」，到頭來全視人在甚麼地方而定，跟這具體的人有怎樣的思想感情、觀念意識倒沒有甚麼關係了。於是對脫離實際、故弄玄虛的空論本來很有針對性的「洋涇浜」概念，就變成一個毫無理論意義的貶詞，成為海內學者壓倒海外學人的一個法寶。在這一點上，劉東和「後學」以第一世界西方和第三世界中國為分野的路子竟然不約而同，殊途同歸了。但是正如「後學」不能等同於中國一樣，身在國內也不等於就能獨佔有關中國的發言權。在這一點上，甘陽對劉東的反駁就很有說服力。然而把有關「後學」及「洋涇浜學風」的討論變成誰在中國研究中最有發言權的爭執，實在無聊得很。因為在正常的學術論爭中，大家都應當有平等的發言權，這本來不成其為問題。重要的不是誰有發言權，而是發的言有沒有道理，能否深化大家對所討論問題的認識，而這和發言者在海內還是在海外毫不相干。我希望這場有關中國文學和文化批評及其與西方當代理論關係的重要討論，不要因此而偏離了主要的方向，變成海內海外誰有發言權，誰是原味正宗的無聊論爭。在這裏我希望再一次籲請讀者和參加討論的諸位，不要忽略了趙毅衡和徐賁最先提出的問題，不要在情緒化的爭辯中失去理性和邏輯，不要輕易放棄了是非標準和價值判斷的責任。據說後現代主義否認理性和邏輯，否認有大家可以普遍接受的真理和是非標準，一切只是權力和「話語」控制，不過「後學」家們既然也著書立說，便總也以為別人應當以他們的所說為是，以「後學」所反對者為非。這是否是「後學」無法避免的又一個矛盾呢？此一問題值得探討，我極願就教於海內、海外的方家，在互相切磋中獲得共識。

註釋

① 本文引用的文章大都出自《二十一世紀》1995年各期，包括趙毅衡：〈「後學」與中國新保守主義〉(2月號)，〈文化批判與後現代主義理論〉(10月號)；徐賁：〈「第三世界批評」在當今中國的處境〉(2月號)；張頤武：〈闡釋「中國」的焦慮〉(4月號)；鄭敏：〈文化、政治、語言三者關係之我見〉(6月號)；吳炫：〈批評的癥結在哪裏？〉(6月號)；許紀霖：〈比批評更重要的是理解〉(6月號)；萬之：〈「後學」批判的批判〉(10月號)；劉東：〈警惕人為的「洋涇浜學風」〉(12月號)；雷頤：〈「洋涇浜學風」舉凡〉(12月號)；崔之元：〈反對「認識論特權」：中國研究的世界視角〉(12月號)；甘陽：〈誰是中國研究中的「我們」？〉(12月號)。為節省篇幅起見，以下引用這些文章不再一一註明出處頁碼。

② 葉秀山：〈沒有時尚的時代？論「後現代」思潮〉，《讀書》(1994年2月號)，頁11。

③ 王岳川：《後現代主義文化研究》(北京：北京大學出版社，1992)，頁404、405。

④ 雷頤：〈背景與錯位：也談中國的「後殖民」與「後現代」〉，《讀書》(1995年4月號)，頁18、20。

張隆溪 現任美國加州大學河濱校區比較文學副教授

編者按

本期三篇思想史研究論文的議題互不相關，但卻有着共同的關切。這就是：近百年來具有強大深厚傳統資源的中華文化如何接受外來文化，並在社會鉅變中建構本民族文化的新傳統。

葛兆光的文章，生動細緻地勾劃出近代中國佛學復興的過程。一方面，日本明治時代的佛學界有意促進中國佛學復興，以聯手對抗西洋文明，特別是基督教東進的大潮；另一方面，追求富強的中國士人也「誤讀」了日本明治維新，以為「日本勃興，實佛教為原動力」，從而造成「種瓜得豆」的現象。中日佛學交流互動的結果是唯識學興起，它提供了從科學、哲學解釋佛學，又從佛學理解和接受科學的基礎，成為中國近代思想轉化的重要資源。

另外兩篇是去年「中國近代歷史的社會學闡釋」會議論文。雷頤的文章詳盡地分析了30年代中國農村社會性質論戰中，一批受過現代西方學術訓練、信仰馬克思主義的社會學家，用「科學」方法做農村調查，論證中國社會的「半殖民地半封建」性質，為40年代新民主主義理論的形成奠定基礎。金觀濤的文章，則質疑以往過份誇大科學主義是五四知識份子接受唯物史觀思想基礎的論述。他認為，除外來思想以外，晚清以來的近代傳統——即從儒學內部來批判並超越宋明理學的思潮，才是促使中國知識份子接受唯物史觀的內在原因。

日本東本願寺與中國近代佛學的因緣

● 葛兆光

日本的明治九年(1876)，也就是中國的光緒二年，曾經在北京學過一年中國話和喇嘛教的日本淨土真宗大谷派僧人小栗栖香頂向他所屬的東本願寺提出到中國開教的申請，經石川舜台同意後，到上海創建了傳播真宗思想的寺院，這是中國內地所建的第一所日本寺廟的別院，屬於東本願寺①。一千多年來，總是從「唐土」學習佛教新經驗的日本，憑着國力的增強，反過來向中國輸出佛教，這種被稱為「返恩」的現象，就開始了日中近代佛教交流史上新的一頁。

幾乎同時，被後人稱為中國「昌明佛法第一導師」的楊文會從上海的日本僧人松本那裏聽説，在遙遠的英吉利有日本的「真宗高士」在那裏追尋佛教經典的本源，當時他就曾寫信探問。不久，他有了一個出訪英國的機會。光緒四年(1878)，他到了倫敦，就再次寫信到牛津詢問，一個叫南條文雄的日本人很熱情地回信解答了他所提出的問題②，從此開始了這兩個中國和日本佛學界重要人物長達數十年的交往，南條文雄也是東本願寺的門下。

本來，小栗栖香頂有意要傳到中國來的是東洋的佛教，可是，楊文會在南條文雄那裏無意中學到的卻是西洋的方法。種豆得瓜，拾貝獲珠。所以，儘管百年以前的日本佛教徒與中國文化人之間想的做的可能都不大一樣，但晚清兩國佛教界的密切交流，卻促成了晚清中國佛學的復興。

明治九年，日本僧人小栗栖香頂到上海創建了傳播真宗思想的寺院，這是中國內地所建的第一所日本寺廟的別院，屬於東本願寺。這種被稱為「返恩」的現象，開始了日中近代佛教交流史上新的一頁。

一

小栗栖香頂到中國開教傳宗，表面上説來，是為了挽救中國佛教的衰落局面。據説明治六年(1873)他第一次到北京，在龍泉寺學習時就寫過題為《北京護法論》的論文共一卷十七章，其中曾在最末一章即第十七章〈護法策〉裏對

上世紀末的京都東本願寺

中國佛教界的情形有所批評。他提出了三條建議，第一條是整肅紀律，令不學無術公然犯戒的僧侶還俗：第二條是端正方向，改變寺廟經營圖利而不學佛法的習慣：第三條是重視教育，建立佛教的學校並與儒道協力抵抗西方宗教。在這三條建議的背後，當然是暗示中國佛教界已經紀律鬆懈、貪圖利益、佛理不通、愈趨衰敗、不能自拔，不得不由日本僧侶來拯救。這原本倒不僅僅是日本人的偏見，中國文人也這麼看，宋恕在寫給他的老師俞樾的信裏就曾感慨，日本佛教「分宗十四，論師輩出，依然蕭李時代」，比起中國來，好像是要強得多③。

隔霧看花的中國人並不清楚，明治時代的日本佛教其實正處在基督教、儒學、神道教的夾擊和新思潮的排擠之下，陷於岌岌可危的境地。於是才開始了海外交流、思想革新、紀律整肅等活動，以自振自救的方式，來求得生存的空間。

不過隔霧看花的中國人並不清楚，在日本包括東本願寺淨土真宗大谷派在內的佛教，其實那時並不像宋恕所想像的那麼興盛，還「依然蕭李時代」，卻倒是在走下坡路，頗有些不景氣的樣子。他們到中國傳教的意思，也並不像他們自己講的，完全是為了拯救中國佛教之衰落，其實，也有自我拯救的意味。日本佛教史研究者指出，早在江戶時代，作為國教的佛教雖然有權力和金錢的支持，但也由於權力和金錢的腐蝕，導致了僧侶的腐敗、思想的僵化、宗派的矛盾，「新鮮而有生氣的思想絕迹，轉而熱烈趨於古代咒術一類信仰，寺院的功能成了葬式、追善、盂蘭盆等儀式性的」④。到了明治時代，情況又反過來，雖然出現了一大批在外學習新思想的僧侶和一大批在內倡導新思想的信徒，卻失去了倚仗權力與金錢充當國教的支配地位。明治元年(1868)三月頒布的〈祭政一致〉布告，將佛教革出國家神權之外，而由神道教充當國家宗教的職責。半個月後，又頒布了〈神佛判然〉令，宣布廢除對佛教系的菩薩神靈的崇敬，將原來兩部神社(兼奉神佛的神社)內的佛像移出。明治三年(1870)一月，

又一次頒布的〈大教詔〉則再次重複了這一旨意，三月，以神道中人兼任全國藩縣知事參事，五月，天皇將宮中的佛像佛具移出，放置在泉湧寺……⑤。在日本崛起的明治時代，佛教其實正處在基督教、儒學、神道教的夾擊和新思潮的排擠之下，陷於岌岌可危的境地。也正是在這種岌岌可危的境地中，佛教才開始了海外交流、思想革新、紀律整肅等活動，以自振自救的方式，來求得生存的空間。按照櫻井匡氏的說法，海外交流就是宗教振興的一部分，「各宗觀察形勢，考慮將來，作為振興宗教學的急務，不能枯守國內，應謀求海外發展，故派有為之學僧，赴外國留學，調查海外宗教情況」⑥。在日本一些佛教徒的心目中，日本、中國乃至印度都是東方的佛教國家，一榮俱榮一損俱損：中國佛教興盛，可以協力攜手以對抗西洋尤其是基督教東進的大潮。小栗栖香頂在《護法論》的末尾說的儒道協力、日中印聯手，向世界推廣佛教，其實是以攻為守，既為建立一個大佛教聯盟，又為守住自家地盤，其底蘊蓋在於此。

但是當時中國的觀察者卻並不去注意這一點。西洋思想的入侵過於使人擔憂，明治維新的成功過於眩人眼目，跌足痛恨本國頹唐衰落的文人士大夫常常感到，自己一向倚仗的儒學在這種時代裏越來越無能為力，於是，他們總是在思索一個問題，究竟甚麼東西才能使中國與西洋東瀛相頡頏？「士」的習慣使他們特別關心思想或人文的層面，關心左右西洋東瀛的歷史和現狀。在看到強大的西方有宗教維繫人心時，就以為「地球各國，皆以宗教維持世道人心」⑦，「近來國家之禍，實由全民太不明宗教之理之故所致，非宗教之理大明，必不足以圖治也」⑧。在看到東鄰興旺發達時，就以為佛教是可以興國安邦的思想資源。1898年，孫寶瑄在讀《明治新史》後寫的日記裏就已經含含糊糊地表露了他的一個見解，即日本的經驗說明佛教能成為維新的思想資源⑨，後來的太虛等人更把這一想法明確地說出來。太虛在其著名文章〈中興佛教寄禪和尚傳〉裏說道，「日本勃興，實佛教為原動力」⑩，雪竚的《廣州佛教閱經社宣言》更以日本和印度為例，痛說佛教的意義，「日本以崇信佛教而勃興，印度以轉尚外道而淪滅，其（佛教）關係國運之隆替有如此者」⑪，民國年間昆山縣教育局長潘吟閣到過日本進行考察，回國後曾寫了一篇文章說，「日本勤勞儉苦之美風，與宗教大有關係，蓋國人皆受佛教之陶鑄，其教義安於儉約故也」⑫。所以在中國近代的轉型初期，各種人物都不約而同地鼓吹宗教特別是佛教的意義，如章太炎、如梁啟超、如譚嗣同、如蔡元培。正如甘蟄仙在〈最近二十年來中國學術蠡測〉中所說的「晚清思想界，泰半喜研究佛學」⑬。

晚清士人是透過強大起來的日本看日本的佛教，不免誤讀了日本明治維新時代的思想史，錯以為日本的佛教促成了一個嶄新的日本，中國像日本一樣提倡佛教也可以塑造出一個強大的中國來。讀當時人的日記筆記遊記，我們發現，一個又一個的文人到東鄰時，都要問一問佛教的事情。他們一半是在那裏尋一尋失落的舊夢，追憶往時的「蕭李時代」，一半是在那裏探一探新興的風向，覓一個復興的途徑。不過，他們心裏想的和日本人並不一樣。當他們滿懷希望地向東鄰挪借佛教的思想武器時，日本僧侶則懷着另一番心思與中國人交往。雖然大家的動機不同，卻促成了共同的話題，於是，便有了近代中日佛教交往的這一段「因緣」。

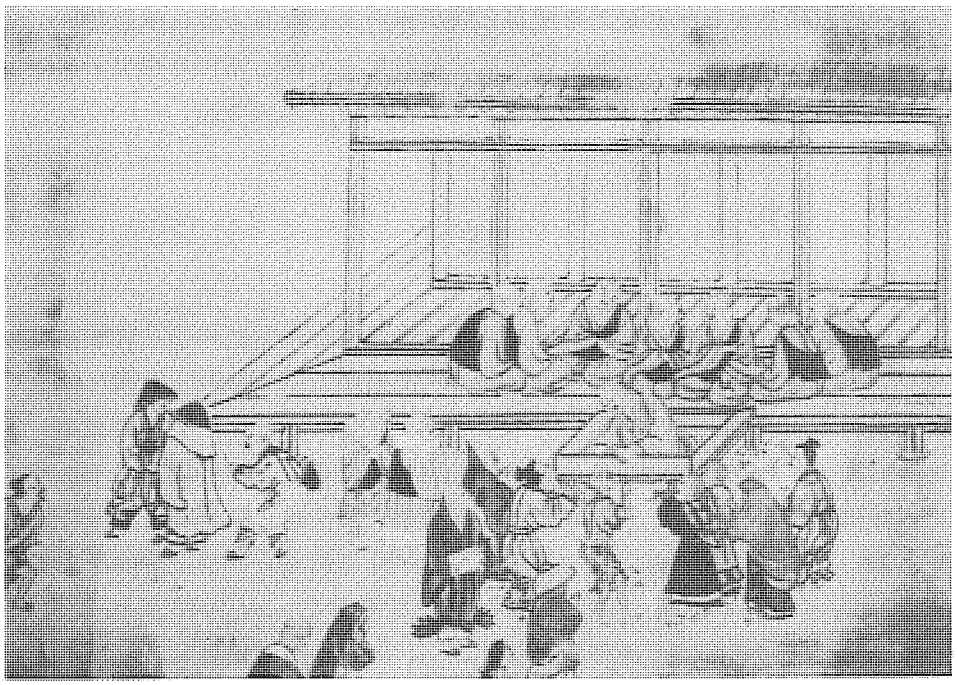
晚清士人是透過強大起來的日本看日本的佛教，不免誤讀了日本明治維新時代的思想史，錯以為日本的佛教促成了一個嶄新的日本。當他們滿懷希望地向東鄰挪借佛教的思想武器時，首先看到找到的是佛教的入世性；其次，是佛教的科學哲學解釋和科學哲學的佛教理解。

二

滿懷希望地尋找治國興邦良策的中國知識階層，在日本佛教中看到找到的是甚麼？首先，當然是佛教收拾人心的作用。最早意識到這一點的楊文會曾在〈觀未來〉裏痛說「支那之衰壞極矣，有志之士，熱腸百轉，痛其江河日下，不能振興」，那時他就認定「欲醒此夢，非學佛不為功」⑭，後來的陳三立、沈曾植、章太炎、梁啟超都有這一看法。只是有的人看到的是它在社會改革時期的倫理規範作用，有的人看到的是它在國家衰落時期的精神振興意義，有的人看到的是它在無序失範時代的秩序恢復功能，但他們都在東瀛的佛教大變革中一眼看到了佛教的入世性；其次，是佛教的科學哲學解釋和科學哲學的佛教理解。覺得西洋科學哲理有用又覺得東方佛教偉大的中國文化人，認為應當用西洋之「器」以補東方之「道」，以佛教之「理」涵蓋西洋科、哲之「學」。於是在日本的佛教新思想裏一眼看到的是佛法與科學哲學的互通性，即對佛教的科學哲學化解釋和對科學哲學的佛教化理解；再次，是佛學的科學研究方法。一些深入佛學研究的人，希望在佛教研究裏發掘出更多的學理，認為這樣不僅能抵敵耶教，還能反過來用佛教征服西方。於是，他們千方百計地按照科學的作法為佛教的思想尋找依據。正如楊文會所想的那樣，找出漢譯佛典的梵本，譯作英文，讓西方人學習，「此亦歐人入道之勝緣也」⑮，於是在日本佛教近代的研究動向中，一眼就看到了他們的新式研究方法。前引甘蟄仙文中說到，譚嗣同學佛「最能赴以積極精神」，梁啟超立論「往往推挹佛教」，章太炎解讀傳統則「運用唯識以釋先秦諸子」。其實不止如此，在晚清以來的中國思想界中，佛教既是多種思想的資源，也是理解各種思想的基礎，各種人對佛教都有自己的理解，所以，那些了解日本佛教的中國文化人常常憑着自己的需要，在日本佛教中各自尋取自己所看中的內容。

1900年，蔡元培讀了井上圓了的著作後大受啟發，寫下了有名的〈佛教護國論〉。我想，無論是當時所謂「以佛教發起民眾信心」、「以佛教教育民眾」，還是20年代所謂「新佛教運動」、佛化社會主義、整理僧伽制度等等，基本上都是從這裏發端的。

十九世紀末，日本佛教對於中國文化人的直接啟發，是佛教不能只是一味追求出世間理想，而應該在社會事務上有自己的聲音。本來，中國佛教在「士」這一階層的影響，常常是在教人遠離世塵、追求超越的一面，特別是中國佛教並不擁有意識形態的地位，在上層人士裏多只是起着一種生活情趣方面的作用，在社會建設上常無發言權，甚至被當作政治和經濟方面的「蠹蟲」。但是明治時代的日本佛教卻不同，它試圖在國家事務上擁有自己的聲音，其代表人物之一即東本願寺一系的井上圓了(1858–1919)。明治十八年至二十三年(1885–1890)之間，井上氏陸續發表《真理金針》、《佛教活論》等著作，其著名口號即「護國愛理」。「護國」是指佛教弘揚國家至上主義，「愛理」是指維護和信仰佛教的真理。他認為佛教敗退固然有佛教自身墮落的內在原因和西洋哲學勃興的外在原因，但也應該看到，國家衰弱也是重要的因素，國衰則教衰，所以「欲興佛教，先盛此國」，「若宗教之隆替與國家之盛衰相伴隨，則吾人必應為國家改良佛教期望其隆昌」⑯。如果佛教把自己與國家的命運捆綁在一起，不再僅僅是民間社會設齋念經的低級迷信，也不僅僅是上流社會吟風嘯月的思想點綴，而是使人民自覺覺悟的教育基地，是真理的思想淵源，這樣，佛教就有了意識形態的意義。如果佛教承擔着如此重大的責任，就必須改革佛教組織，根治佛



十九世紀末，日本佛教對於中國文化人的直接啟發，是佛教不能只一味追求出世間理想，而應該在社會事務上有自己的聲音。

教的各種弊端。這樣，佛教有了「入世」的實用意味，不再可有可無⑰。十幾年之後，井上氏的著作傳入中國，1900年，蔡元培讀了他的著作之後大受啟發：「吾讀日本哲學家井上氏之書而始悟，井上氏曰：佛教者，真理也，所以護國者。又曰：佛教者，因理學、哲學以為宗教者也」，於是寫下了有名的〈佛教護國論〉。在這篇文章中他一方面以佛教為護國興邦的意識形態，說「學者而有志護國焉者，舍佛教而何藉乎」；一方面對中國佛教提出要求，說佛教應該「仿日本本願寺章程，設溥通學堂及專門學堂」，並應仿效日本僧人，可以食肉以增強體質，可以娶妻以通心理⑱。這篇論文實際上就是井上氏理論的中文版。當時井上氏的著作曾大量譯成中文，受這種影響的當然並不只是一個蔡元培⑲。我想，後世中國佛教中的入世間化、意識形態化的趨向和自我整肅改良的動力，很可能就是從這裏發端。無論是當時所謂「以佛教發起民眾信心」、「以佛教教育民眾」，還是20年代所謂「新佛教運動」、佛化社會主義、整理僧伽制度等等，基本上都是這一趨向的自然延續和這一動力的必然結果，可以說從這裏開始出現了近代中國佛教史上的一個變化。

不過，這種變化雖然對佛教的影響很大，但它只是刺激了佛教歷來有之的充當意識形態的欲望，最終並不成功，只是在二十世紀初的思想史上留下了一段令人回憶的故事。日本近代佛教在中國影響深遠的是佛教思想從內省和封閉向邏輯和開放的方向轉化。人們都會注意到，中國近代佛教一個很引人注意的現象是唯識學的復興。唯識學復興當然與東本願寺有關，因為正是南條文雄給楊文會提供大量早已散逸的唯識學著作。不過，探究更深層的原因，則要說到中國和日本兩國佛教當時所面臨的共同困境，即自身的思想怎樣配合能為國家帶來財富的、有實用價值的科學與技術？用傳統的「道」、「器」概念來說，就是西人之「器」無疑比自家的好，這已經是不得不承認的事情了，但是如果因為「器」的引進得把西人的「道」也接受下來，那麼佛教就不再有存在的意義了。所

以，佛教就必須拿出一些足以證明自己既比西方文化更適合於科學與技術、政治與經濟的發展，又比西方基督教更適合拯救東方人的心靈的思想來。這時以日本東本願寺為主的佛教學者的思想，又一次啟發了中國佛教。

三

這裏說的就是近代佛教向科學、哲學的開放和近代對於科學、哲學的佛教理解。一方面，由於明治維新與「脱亞入歐」的思潮，日本佛教比中國佛教更早面對西方話語中所謂的「科學」的衝擊而進入困境，更早地向科學開放⑳。例如，前述井上氏在批判耶教時，就將佛教與科學相連，在《破邪新論》中，即以近代物理學之「日心説」、人類發展史之歷史觀、進化論之道德觀批評基督教的宇宙論、上帝造物論、意志論等等㉑，為的是要證明東方的佛教與科學並不矛盾，而西方和科學混在一道的基督教倒是反科學的。而他的《妖怪玄談》及《妖怪學講義錄》也是為了破除迷信而著述的。同時，日本佛教尤其是東本願寺真宗大谷派一改過去自我封閉、劃地為牢的態度，向海外派出大量留學僧，就像唐代向中國派出留學僧人一樣。通過他們帶來很多西洋的思想或印度的知識，以補充佛教的理論、經典，改變過去只從中國轉手學習第二手知識的舊習。事實上，這些留學僧回國後的確都成了佛教新思想和新方法的開創者。

日本佛教比中國佛教更早地向科學開放。例如，井上氏在批判耶教時，即以日心説、進化論批評基督教的宇宙論、上帝造物論、意志論等等，為的是要證明東方的佛教與科學並不矛盾，而西方和科學混在一道的基督教倒是反科學的。

另一方面，和科學一樣對東方宗教構成威脅的，是西洋以邏輯學為基礎的條分縷析的哲學，作為科學的理論解説和思想的邏輯表述。善於吸收的日本佛教很快就接過了西洋哲學的招數，把它算在自己的名下。井上圓了很早就指出，佛教之所以抵擋不住西潮，是因為基督教借了「理化學」的力量來衝擊，為了對應理化學，排擊基督教，佛教就必須要哲學來闡明，「以學理排耶為哲學，對理化學保護佛教需哲學」㉒。因此他著有《哲學要領》、《哲學微言》等著作以詮釋西洋哲學，並且給在東京大學校長加藤弘之、東本願寺著名僧人清澤滿之支持下建立起來的佛教學校命名為「哲學館」。當時在哲學館任講師的另一個與東本願寺有很深關係的佛學家村上專精(1851–1929)，還提出了一個著名的論斷：「佛教乃哲學、又乃宗教」的説法。井上氏關於哲學的著作在中國曾有多種譯本，被認為是中國學習西洋哲學的啟蒙讀物㉓，村上氏關於佛教既是宗教又是哲學的這一理論在二十世紀初傳到中國，給中國佛教界提供了自信的依據，也給中國知識界提供了思考的線索，很多中國文化人都相信佛教的確又是宗教又是哲學。一些思想家就沿着這一思路討論佛教的宗教性和哲學性，像章太炎、像孫寶瑄。前者強調佛教作為宗教是説它的信仰自心而不是崇拜鬼神，作為哲學是因為「釋迦牟尼的本意只是求智，所以要發明一種最高的哲理出來」；後者則説哲學以「察理」為主，宗教以「敬神」為主，而佛教思想則以「止觀」來涵括宗教與哲學，因為「敬神，止也；察理，觀也」，所以佛教既是宗教又是哲學㉔，這一説法影響深遠，甚至直到20年代蔡元培在廈門、李隱塵在中華大學的講演中還在老調重彈㉕。

《獅子吼》第三回裏中學總教習文明種本來專講「漢學」，但到了日本一趟，

回來就「逢人便講新學」，所以當時人說，「現在求學一定非出洋不可，若論路近費省，少不得要到日本」，正如梁啟超說的「日本以接境故，赴者尤眾」㉖。的確，在十九世紀末二十世紀初，日本在不少中國人的心目中不是一個「東洋」的國家而常常是一個「新學」的中轉站。很多日本的思想動向都被中國人仿效，這種使佛教向科學和哲學開放，又將科學與哲學用佛教理解的趨向，也被一些開明的中國人看作是一種極為明智的東西方融合方式。宋恕曾說，「國粹」和「歐化」是日本的名詞，也是日本兩大派的口號，「彼國自尊攘後，教育學家分為國粹主義、歐化主義兩派，……其始兩派競爭極烈，能調和者最居少數，乃俄而居多數焉」㉗，他認為，這種「調和」就是日本成功的關鍵之一。佛教不再死守舊的營壘，與科學、哲學聯姻，也許就是一種「調和」，於是日本佛教的這一趨向很快就通過一些到過日本或讀過日本著作的中國文化人傳到了中國㉘，在十九世紀末二十世紀初的那幾年裏，很多懂得佛教的中國文化人都開始談論起佛教思想與科學、哲學的關係來了。如光緒二十四年(1898)，孫寶瑄用天文學的星系理論、生物學的細菌學說、地質學的地殼觀念來比附佛教風輪水輪地輪說、微塵世界說、一滴水三萬六千蟲說、地獄極熱說㉙。又如和東本願寺大內青巒、南條文雄都有過交往的文廷式，於光緒二十六年(1900)在日本勸南條文雄「著一書，以唯識宗遍攝近日哲學各派宗旨」，從日本回來後又在日記裏寫下了「獨逸哲學與佛學之比較」十二則，以「不拉度」(柏拉圖)、「士批諾捺」(斯賓諾沙)、「堪度」(康德)、「來普尼仔」(萊布尼茲)和佛陀、馬鳴、世親、龍樹比較㉚。再如光緒二十九年(1903)在日本流亡的梁啟超用佛教學說解釋康德思想，稱「康氏哲學大近佛學」，尤其是可以與「唯識之義相映證者」㉛。而宋恕在光緒二十九年(1903)訪問日本時，特意拜訪了南條文雄，談話中他提到了佛教因明法和希臘三段論的異同，並得到了南條的首肯，南條並向他介紹了前田慧雲、村上專精和東京著名的哲學家井上巽軒(哲次郎)㉜。就連佛教中人寄禪在光緒三十年(1904)〈致師範學校監督書〉中都會說，「今時(讀)《天演論》則從《唯識》、《楞伽》入手」㉝。可見當時關心佛學的文化人，多多少少都會受到日本匯通佛教與科學、哲學的風氣影響。

宋恕給南條文雄寫信時曾經感激涕零地說㉞：

> 理想之高，持論之通，至華嚴、法相諸宗之書而極矣，禹域佛學久絕，幸得貴土名師相續至今，一線光明，今漸大放，上人及諸同志之功，真恕等所五體投地者矣。

他之以有這種感慨，就是因為在這個時候，以南條文雄寄來的唯識學佚著為契機，被中國人在一千多年前冷落的唯識學成了當時中國佛學界最熱衷的話題㉟，而唯識學在中國捲土重來，使得中國人既有理解或對抗西洋思想的利器，也擁有面對西洋科學、哲學時的平靜心態，因為唯識學的複雜概念、嚴密邏輯與精緻分析足可以與西洋的科學、哲學相頡頏，而西洋的科學和哲學又反過來說明了自己古已有之的佛法的超絕精密㊱。「以唯識宗遍攝近日哲學各派宗旨」，這是文廷式的想法：「參以康德、蕭賓柯爾之書，益信玄理無過

由於「科學之反激」與「哲學之旁助」使得被中國人在一千多年前冷落的唯識學在近代中國成了「顯學」。於是，近代中國以科學、哲學解釋佛教，以佛教理解科學、哲學擁有了堅實的基礎。後來的歐陽漸、太虛、化聲乃至熊十力都沿着這一趨向走，使得中國佛教思想在二十世紀出現了現代的轉化。

村上專精(圖)提出了「佛教乃哲學、又乃宗教」的說法，這一理論影響深遠，甚至到20年代蔡元培在廈門、李隱塵在中華大學的講演中還在老調重彈。

《楞伽》、《瑜伽》者」，這是章太炎的經驗㊲。本來，人們以為中國佛教的思想過於含混籠統而不合符近代科學的趨勢，必須加以改變㊳，這時，由於「科學之反激」與「哲學之旁助」使得唯識學在近代中國成了「顯學」㊴，佛教思想在人們心目中不再是玄妙的機鋒和籠統的體驗，而是科學的寶庫和哲學的理論。於是，近代中國以科學、哲學解釋佛教，以佛教理解科學、哲學既擁有了堅實的基礎，也形成了一種趨向。後來的歐陽漸、太虛、化聲乃至熊十力都應該說是沿着這一趨向走的，這使得中國佛教思想在二十世紀出現了現代的轉化。

四

還應該提到的是，佛學研究也在這種向科學、哲學開放的氛圍中，從宗派的、籠統的傳統方式向客觀的、精細的近代方式轉化，這種轉化並不是楊文會的初衷。最初，楊文會致信南條文雄是問他自己關心的問題，諸如英國人有沒有信仰佛教的，現在所誦梵文是不是三藏教典，大乘經論在印度還有多少流傳等等㊵。他的本意是找一找可以反過來影響西方人的東方資源，他說：「願持迦文遺教，闡揚於泰西諸國。」㊶所以他起勁地為《大乘起信論》找梵文本，又要將其譯成英文，可以使英國乃至西洋人很快入佛門。

南條文雄在給楊文會的信中一再介紹西洋宗教學尤其是東方學的成就，這使楊文會眼界大開。在中國佛學史上，正是他大量搜羅唯識佚書、注意天竺梵文、探求佛典原貌、強調語言文獻，為後來一批中國佛教研究者開了先河。

但是，南條氏坦率地回答他，沒有發現《大乘起信論》的梵文本，也沒有多少洋人信仰佛教，這也許使他很沮喪。不過，無心插柳柳成蔭，倒是不曾想到的一些西洋學術方法卻在他和南條氏的往復通信中傳到了中國。南條是繆勒(Friedrich Max Müller)的學生，學到不少比較宗教學的思路，於是特別強調語言學、文獻學。他在給楊氏的信中一再介紹西洋宗教學尤其是東方學的成就，說「泰西學術進步，熟讀梵文三藏教典，從事譯出者，固不為少矣」，又說「晚近到歐人，遂有吠陀及文典並詩篇等刊行之舉」，再一次說到歐洲學界發現

多種阿輪迦時代石刻，「其文中述佛教精義簡而明矣」。這使楊文會眼界大開。在南條氏不斷來信及不斷寄書之後，楊文會顯然受到很大影響，在中國佛學史上，正是他最早開始研習梵文、搜求梵典，並一再提出佛學研究應該「以英文而貫通華梵」㊷，佛教精舍應該學三門，「一者佛法、二者漢文、三者英文」，「俟英語純熟，方能赴印度學梵文」㊸，因為他已經悟出：「地球各國，於世間法日求進益，出世法門，亦當講求進步。」㊹

就是在這一「進步」的後面，隱含着佛學研究的大變化。我們知道，繆勒是西方第一個提出「宗教學」(Science of Religion) 概念的學者，他的宗教學改變了傳統的宗教研究的立場，擺脱了神學的籠罩，拓寬了宗教研究的空間，開創了比較的方法，運用了語言學等手段，而他的學生南條文雄則是日本近代佛教研究的奠基者。櫻部建在《懷舊錄》的「解説」裏曾説到南條氏所奠基的近代佛學與傳統佛學的差別在於：第一，在資料上在過去的漢譯佛典之上加上了梵文、巴利文、藏文佛典；第二，在方法上改變了過去圍繞「宗義」、各護宗派的信仰主義而採取自由的批評態度與客觀的歷史學、文獻學、教理學研究方法；第三，在意圖上則從過去內在的宗教的求信仰變成學術的客觀的求真實㊺。

楊文會雖然尚未像他們一樣有明確的現代宗教學理論，但是他大量搜羅唯識佚書、注意天竺梵文、探求佛典原貌、強調語言文獻，也已經為後來一批中國佛教研究者開了先河。與他同時代或稍晚時代的人如沈曾植(1850–1922)、歐陽漸(1871–1944)、夏曾佑(1863–1924)，就使佛教學理與佛教歷史的研究都出現了現代的轉型趨向㊻。中國最早注意佛學研究新方法，如運用早期佛教資料重建佛教信史、注意利用梵文、巴利文資料對佛經進行對勘、注意使用邏輯的方法總結佛理系統的人，基本上都是受到楊氏的啟發或看到日本佛教研究著作的介紹的㊼。可見繆勒的宗教學思想經南條文雄這個日本東本願寺的學者再透過楊文會傳到中國，並開始改變了中國佛學研究的路向。

在日本僧人向中國大舉滲透時，一種天朝大國的自大使得中國文化人不甘當日本僧人的學生。對於來自日本的東西，他們總是用其言而不宣其名，這種拒斥情緒最終擴張為一種敵意。

五

從一開始就敞着口子吸收東洋來的佛教思想的中國文化人，在日本僧人向中國大舉滲透時，就不免生出一些疑慮：他們究竟來幹甚麼？一種天朝大國的自大使得這些文化人不甘當日本僧人的學生，儘管他們真心實意地在那裏學習日本佛教的新經驗新理論，從那裏轉手接納來自西洋的新思想新方法，但是，他們不太好意思承認先生已經淪落到了學生的地位。對於來自日本的東西，他們總是用其言而不宣其名，像日本流行的《八宗綱要》、《十二宗綱要》、《佛教各宗綱領》等等，都曾被中國人反覆借用，但都幾乎不曾明言。他們也義無反顧地拒斥日本僧人在中國布教開法，因為他們覺得這太丟面子，特別是當兩個文化的國家處在彼此警惕的時代。久而久之，這種拒斥情緒又會擴張為一種敵意。

舉兩個例子。最早向日本佛教虛心請教的楊文會，當他看到東本願寺的真

宗一派在金陵設分院，幻人法師又在江南講經時，就有些不是滋味。他在〈與南條文雄書〉第二十二中說[48]：

> 弟與閣下交，近二十年，於佛教宗趣未嘗講論，今因貴宗將遍傳於地球，深願傳法高賢酌古準今，期與如來教意毫不相違，則淨土真宗普度群生無量無邊矣。

這裏話中有話，楊文會和南條文雄相交二十年，同是研究佛教的人，書信往來為甚麼不談佛教宗旨？其實，在楊氏的心裏，日本佛教或者說淨土真宗的宗趣並不太「正宗」，與日本佛教交往的原因是他們保存了中國文獻。在楊文會心目中，佛教的正宗還在中國。所以，他給釋幻人寫信，對他的《法華經性理會解》和《或問》提出質疑，甚至為了質疑而不惜維護佛經中神話比喻的所謂真實性，反對幻人把「六種震動」、「劫日長短」當做比喻看待，硬要說這是「通人乃能得知，世俗之人不知不覺也」的真實。在給夏曾佑的信裏，他還用了極其嚴肅的口氣說，中國佛教衰於禪宗，但「日本(佛教)則衰於淨土真宗」，而在《送日本得大上人之武林》中更直截了當地說日本東本願寺的和尚們，「格於門戶，未能融入大同見解，不無差池」[49]。其實在這種固執後面，隱藏的是一種民族主義的情緒。另一個例子是汪康年。汪氏可能是當時中國最開明的知識人之一，也是最了解外國情況的報人，他可以用激烈的口吻批評中國人「無恆」、「罔公」的毛病，說「根本之亡，未有如今日之甚者也」[50]，但是，一旦有日本僧人來上海開東本願寺分院，在中國開教講經，以「挽救」中國人心，他也同樣激烈地反對。在光緒三十三年(1907)他寫下〈論日本僧人至中國傳教之非〉一文，尖銳說道：「嘻，吾不知日本屢以在吾國宣播佛教為要求，果何意也？」他說，如果說他們要以日本佛教傳到中國，那麼佛教並不是日本的發明，而是由中國傳過去的，根本不用日本人來傳播，如果說日本人是用佛教來啟發中國人的茫昧的，那麼中國人裏精通佛理的雖然不多，但佛寺很多，無須日本人來教育，他很懷疑日本人傳播佛教的動機。在這種警惕背後，隱藏的是一種對強勢的恐懼和敵意。

汪康年可能是當時最了解外國情況的報人，他可以用激烈的口吻批評中國人「無恆」、「罔公」的毛病，但是，一旦有日本僧人來上海開東本願寺分院，在中國開教講經，以「挽救」中國人心，他也同樣激烈地反對。

不過，這種民族的情緒畢竟阻止不了文化的傳播。而晚清，談西學的文化人大有人在，理解西學必須憑藉某種知識基礎，而佛學是他們可以與西學對話的主要傳統資源之一。於是很大的一批開明知識人都在談佛學，可是，談佛學又少不了涉及日本新傳進來的唯識佚著和佛學新說，特別是日本因為其迅速強大的經驗及語言和地理的近似和便利，它的佛學與西學都正好給中國使用，是中國知識界接納外在世界經驗的主要源頭。不過，楊文會曾一再強調佛教不是哲學，並批評「近時講求心理學者，每以佛法與哲學相提並論」[51]，這種說法正好啟發了後來一些中國居士中的佛學研究者和佛教徒中的佛學闡揚者，像同出楊氏門下的歐陽漸和太虛雖然見解不同，就都不約而同地極力倡導佛學「非宗教非哲學」說，雖然這一說法在他們兩個人那裏可能各自有其內涵，但用以代替和超越日本佛教界的「佛教乃宗教乃哲學」說，則是一致的[52]。在這種不免有些意氣用事或詞彙遊戲的概念之爭中，除了試圖給佛教尋找超越與涵蓋一切思想的理論之外，是否也有民族主義的情感在其中呢？

在日本以東本願寺一派為中心的佛教學者對中國的佛教傳播，和晚清以來中國最有思想的一批開明學者對日本佛教的學習中，我們看到了一種文化傳播史上經常出現的悖論，傳播者想種的是瓜，收穫的可能卻是豆，主觀願望並不一定是客觀的結果，歷史真是奇妙得很。日本人意在傳播的「淨土真宗妙旨」，終於沒有在中國生根；而在中國近代佛教史上影響甚深的，卻是另一些並不真正屬於真宗傳統的東西，比如說佛教的入世間化、意識形態化，特別是用西洋的科學與哲學解說佛教義理和以佛教義理理解西洋科學與哲學，以及用西洋的近代宗教學研究方法研究佛教歷史、文獻與思想等等，倒是從東本願寺的信眾那裏陸續傳到了中國。晚清的這一次佛學界的中日因緣，刺激了中國佛教復興，也給中國佛學研究帶來了新的文獻、新的思維、新的格局，還給中國思想提供了一種能夠理解新思潮的概念和邏輯基礎，儘管當初的結緣在中國知識界來說，可能並沒有這麼遙遠的期望，本來只是「病急求醫」，為了社會改革和民族自救尋找思想藥方而已。

註釋

① 《講座近代佛教》第五卷《生活編》所收道端良秀：〈日本佛教の海外布教——特に中國布教について〉，參見同上書第二卷《歷史編》所收多屋賴俊：〈石川舜台と東本願寺〉(京都：法藏館，1961)。

② 楊文會：《等不等觀雜錄》卷七，《楊仁山居士遺著》本第十冊(金陵刻經處)。南條文雄《懷舊錄》中有關於他們兩人交往的回憶，見《東洋文庫》本(東京：平凡社，1979)。

③ 宋恕：〈又上俞師書〉，載胡珠生編：《宋恕集》，上冊(北京：中華書局，1993)，頁588。

④ 家永三郎：《日本の近代化と佛教》，《講座近代佛教》，第二卷《歷史編》所收(京都：法藏館，1961)，頁10–11。又，關於日本佛教的近代衰落，可以參看辻善之助：《日本佛教史研究》，第四卷《日本佛教史の研究·續編下》(東京：岩波書店，1984)，頁26–51。他在第十六、十七、十八這三章中以〈民心之離叛〉、〈足利時代僧侶之墮落〉、〈江戶時代僧侶之墮落〉為題敘述了近代日本佛教的衰落過程，並分析了佛教衰落的內外原因。

⑤ 參見宮本正尊：《明治佛教の思潮》，第六章，〈井上圓了その思想その事業〉(東京：佼成出版社，1975)。

⑥ 櫻井匡：《明治宗教史研究》(東京：春秋社，1971)，頁89。當時除了東本願寺在中國建寺傳教之外，西本願寺也在美國傳教，見藪田宗惠：《米國開教日誌》(東京：法藏館，1975)。

⑦ 楊文會：〈南洋勸業會演說〉，《等不等觀雜錄》卷一，《楊仁山居士遺著》第七冊。

⑧ 夏曾佑：〈與楊文會書〉，《等不等觀雜錄》卷六附。就連蔡元培都有這一看法，在〈佛教護國論〉中他曾追溯歷史，認為中國之所以衰落，與「孔、佛並絕，而我國遂為無教之國，日近於禽獸」有關。參見《蔡元培全集》，第一卷(中華書局，1984)，頁105。

⑨㉙ 孫寶瑄：《忘山廬日記》，上冊(上海古籍出版社，1983)，頁278；182。

⑩ 見《海潮音文庫》丙編《佛學足論》第五種《佛教傳記》(上海佛學書局，1931)。

⑪ 同上丙編《佛學足論》第八種，《論文集》上。

⑫ 《曾寶蓀回憶錄》附錄曾紀芬《崇德老人自訂年譜》之聶其傑附識二(長沙：岳麓書社，1986)，頁70。

⑬ 載《東方雜誌》，民國十三年(1924)一月十日。

⑭ 《等不等觀雜錄》卷一。

⑮ 楊文會：〈南條文雄書二〉，《等不等觀雜錄》卷七，《楊仁山居士遺著》第十冊。

⑯㉒ 《教育宗教關係論》，明治二十六年(1893)，轉引自齋藤昭俊：《近代佛教教育史》第六《井上圓了と國家至上主義》(東京：國書刊行會，1975)。

⑰ 井上圓了曾於明治三十一年(1898)發表《僧弊改良論》。

⑱ 〈佛教護國論〉開篇說道：「國無教，則人近禽獸而國亡，是故教者無不以護教為宗旨也。」高平叔編：《蔡元培全集》，第一卷(北京：中華書局，1984)，頁105。

⑲ 如另一個著名的人物梁啟超在1902年所寫出有名的〈論佛教與群治之關係〉，其中有相當多的地方是受到日本當時佛學界著作的影響，而他在〈論支那宗教改革〉、〈與友人論保教書〉等論文中所說的「(宗教是)鑄造國民腦質之藥餌」、「天下無不教而治之民，故天下無無教而立之國」的想法，也很多與日本當時佛學界的思想有關。當時，梁氏寫的一些介紹西洋的論文很多都是從日本轉學來的，比如說《進化論革命者頡德之學說》對頡德(Benjamin Kidd)的介紹，就用了角田柳作的譯本《社會之進化》(1899，英文名為*Social Evolution*，出版於紐約，1994)，後來梁氏的《佛教心理學淺測》、《說無我》等論著，就更明顯地使用過井上圓了的《佛教心理學》第一講《總論》。此外，特別有意思的是，還有人從日本佛教中看到了佛教改革本身的社會意義，著名的小說《獅子吼》第五回中念祖關於「學日本的法子，許他們(和尚)討親，國家的義務要他一樣擔任，就是化無用為有用的善策」這一想法，當然就來自對日本佛教的觀察。參《晚清小說叢鈔》之《小說三卷》下冊(中華書局，1982)，頁616。

⑳ 有一個例子很能說明問題，一個叫艾約瑟(1823–1905)的傳教士寫了一本批判佛教的《釋教正謬》，在中國並沒有引起多少反映，但在日本卻引起軒然大波，從南溪和尚到右藤咄堂，共有五十多種激烈反駁的著作，成為幾十年間的大話題。其實，與科學的衝突程度並不在和基督教的衝突之下，日本佛教與中國佛教相比，由於它長期以來所承擔的世俗宗教活動大體上是儀式性的，因此在科學的衝擊之下就更有存在的問題。

㉑ 《破邪新論》，明治十八年(1885)刊本，大內青巒、南條文雄序。

㉓ 井上圓了之哲學著作譯成中文的有十幾種，影響頗大，詳目見譚汝謙編：《中國譯日本書綜合目錄》(香港：中文大學出版社，1980)。

㉔ 章太炎：〈論佛法與宗教、哲學以及現實之關係〉，這是他在日本的演講，題目是後來編者加上去的，載《中國哲學》，第六輯(北京：三聯書店，1981)，頁300。註⑨。孫寶瑄，頁425。

㉕ 關於佛教既是宗教又是哲學的言論，見記者滿智關於蔡氏在南普陀閩南佛學院講演的報導：〈蔡孑民先生講演佛法〉，稱「佛學即科學，佛教即宗教」，〈李隱塵居士在中華大學演說詞〉稱佛學是「究明之哲學，實驗之科學，惟以入世救世為事」，分別載《海潮音文庫》丙編《佛學足論》第七種《講演集》下冊、上冊。

㉖ 《梁啟超論清學史二種》，頁79。

㉗ 宋恕：〈上東撫請奏創粹化學堂議〉，載胡珠生編：《宋恕集》，上冊(北京：中華書局，1993)，頁372。

㉘ 文廷式、宋恕都曾了解過日本的佛教情況，而文廷式、宋恕與章太炎、沈曾植、夏曾佑、梁啟超、孫寶瑄等近代中國思想史上的重要人物在佛學上均有很多交往。見〈東遊日記〉，《文廷式集》，下冊，頁1165–73；〈日人筆談摘要〉，《宋恕集》，上冊，頁293。原無年代，整理者斷定為1899年。

㉚ 文廷式：〈知過軒日抄〉(作於光緒八至十二三年間)，《文廷式集》，下冊(中華書局，1993)，頁900、953–56。

㉛ 梁啟超：〈近世第一大哲康德之學說〉，《飲冰室合集》，文集之十三。

㉜ 宋恕：〈和南條文雄筆談記錄〉，載胡珠生編：《宋恕集》，上冊(北京：中華書局，1993)，頁360。

㉝ 梅季點輯：《八指頭陀詩文集》(長沙：岳麓書社，1984)，頁481。

㉞ 宋恕：〈致南條文雄書〉，載胡珠生編：《宋恕集》，上冊(北京：中華書局，1994)，頁616。

㉟ 夏曾佑在給汪康年的信裏曾說到，他當時與嚴復「衡宇相接，夜輒過談，談輒竟夜」，所談的內容再也不是風花雪月，而是《天演論》、《群靜重學》等西洋哲理社會之學，他又常常靜坐探研，「晨夕肆力」，所讀的內容也不再是禪理玄言，而是唯識之書，《汪康年師友書札》，第二冊（上海古籍出版社，1986，頁1325），因而當1901年孫寶瑄向他請教佛學時，他告訴孫氏「讀相宗之書」，而所開列的書如《俱舍論》、《唯識論述記》及《瑜珈師地論》，「皆購自日本」（見註⑫，孫寶瑄，頁304）。

㊱ 參看葛兆光：〈十年海潮音〉，《學人》，第二輯（南京：江蘇文藝出版社，1992）。

㊲ 章太炎：〈自述學術次第〉，引自湯志鈞編：《章太炎年譜長編》，上冊，卷二（北京：中華書局，1979），頁198。

㊳ 〈與桂伯華書〉，《等不等觀雜錄》卷六，《楊仁山居士遺著》第九冊；參看顯教《中國佛學界最近思潮之觀察》，《海潮音文庫》丙編《佛學足論》第八種《論文集》上冊（上海佛學書局，1931）所收。

㊴ 真常：〈中國唯識學興衰之面面觀〉，《海潮音文庫》丙編《佛學足論》第四種，《佛學歷史》所收。

㊵㊶ 楊文會：〈與日本笠原研壽條文雄書〉，《等不等觀雜錄》卷七，《楊仁山居士遺著》第十冊。

㊷ 同上卷一〈祇洹精舍開學記〉，《楊仁山居士遺著》第九冊。

㊸ 同上卷五〈與釋式海書〉。

㊹ 同上卷一〈般若波羅密多會演說〉四。

㊺ 南條文雄：《懷舊錄》末附（東京：平凡社，東洋文庫本，1979）。

㊻ 如沈曾植考《舍利弗問經》和《宗輪論》的差異等早期佛教史疑問，考證提出北宗及保唐宗、荷澤宗等禪宗史問題，都不再囿於傳統舊說，參《海日樓禮叢》卷五（中華書局，1962）。又如歐陽漸在〈談內學研究〉中所說的「四忌」（指望文生義、裂古刻新、蠻強會違、模糊真偽）、在〈今日之佛法研究〉中所說的「須明遞嬗之理」、「須知正期之事」，就頗有近代意味，參見《內學》第二輯。又如夏曾佑在〈與楊仁山居士〉中就根據繆勒譯《四書馱》（即《吠陀》）、英國學者研究早期印度佛教史的成果討論佛教前的印度思想流派，也已經與舊時的知識系統不同了，參見〈與夏穗卿書〉附，《等不等觀雜錄》卷六，《楊仁山居士遺著》第九冊。

㊼ 舉一個例子，比如光緒八至十二年（1882–1886），文廷式之注意公元前五、六世紀的耆那教、佛教興起情況，是讀姊崎正治：《上世印度宗教史》第七章；光緒二十六年(1900)以後，對佛教哲學發生興趣，是讀了高楠順次郎的著作。參見《文廷式集》，下冊（中華書局，1993），頁900、956。

㊽ 《等不等觀雜錄》卷七，《楊仁山居士遺著》第十冊。

㊾ 同上卷五〈與釋幻人書〉，卷六〈與夏穗卿書〉，均見《楊仁山居士遺著》第九冊；卷一〈送日本得大上人之武林〉，《楊仁山居士遺著》第七冊。

㊿ 光緒三十三年(1907)三月初八日，《京報》。《江標卿遺著》卷二，民初排印本，頁9下。

(51) 〈佛法大旨〉，《等不等觀雜錄》卷一，《楊仁山居士遺著》第七冊。

(52) 如楊文會的兩個著名的學生歐陽漸和太虛。歐陽漸的著名命題之一即「佛法非宗教非哲學」，參見盛成：〈歐陽竟無大師漸傳〉，《中國學人》，三期（香港新亞研究所，1971），頁186–187。太虛更是一再申明「佛法不是宗教不是哲學」，參見《佛陀學綱》、《與哲學博士希爾達論佛學》等，《海潮音文庫》丙編《佛學足論》第七種《講演集》下冊、第六種《討論集》下冊。

葛兆光 1982年北京大學畢業；1984年北京大學研究生畢業；現為清華大學中文系教授。著有《禪宗與中國文化》(1986，上海)、《道教與中國文化》(1987，上海)、《漢字的魔方》(1989，香港)、《中國經典十種》(1993，香港)等。

中國農村社會性質論戰與新民主主義理論的形成

◉雷　頤

新民主主義理論是中國共產黨在奪取政權的長期過程中逐步形成的一套完備的理論體系，作為該黨在這一重要歷史階段的指導理論。這一理論體系主要有兩方面的內容：一是共產黨（無產階級）領導「人民大眾」進行反對「帝國主義、封建主義和官僚資本主義」的「革命的理論」；另一方面是有關革命成功後相當長一段時間內對中國社會如何建設的理論。由於後一方面在中共奪取政權之前只是一種尚不具實踐意義的理論設想，所以當時內容最豐富、最富創造性因而也最具理論吸引力和征服力的，還是它的第一個方面，即作為一種「革命的理論」。它之所以能提出要把「帝、官、封」這「三座大山」作為革命對象，是以它對中國社會性質是「半殖民地、半封建社會」的理論闡釋和界定為基礎的。無疑，這種闡釋和界定取得了巨大的成功。而它之所以成功，是與一大批信仰馬克思主義（絕大多數是共產黨員）且受過良好現代社會學訓練的社會學家、經濟學家對中國農村所作的深入細緻的社會調查和研究分不開的。事實上，正是他們在30年代以現代社會學的「科學」語言和方法，向人們「證明」了中國社會的「半殖民地、半封建」性質。他們的努力，實際上成為40年代成熟的「新民主主義」理論的重要內容和基礎（但這一點一直未得到應有的重視與承認）。而從社會學在中國的發展這一角度來看，他們的努力也有着極為重要的地位和意義。

爆發於30年代中期的關於「中國農村社會性質論戰」，便是他們的努力和成就的集中體現。本文即以此次論戰為例，對中國社會的馬克思主義闡釋作一初步的研究和透視。

一　社會性質與中國革命

30年代中期關於中國農村社會性質的論戰，實際上是20年代和30年代初關於中國社會性質兩次劇烈論戰的延續和深化。而這次論戰雖然沒有前兩次論戰

那樣轟轟烈烈、那樣引人注目，但卻更加深刻。我們從中可以看到中國馬克思主義理論及其社會學的成熟，當然也能看到其他社會理論和社會學流派在中國的發展與成熟。

當20年代初馬克思主義在中國開始廣泛傳播時，便爆發了關於中國社會性質的首次論戰。1920年11月張東蓀發表〈由內地旅行而得之又一教訓〉的時評，認為中國的救國之道唯在開發實業，「而不是歐美現成的甚麼社會主義、甚麼國家主義、甚麼無政府主義多數派等等，所以我們的努力當在另一個地方」①。正是這篇短短的時評，觸發了關於社會主義、關於中國社會性質的首次論戰。

張文發表後，陳望道、李達、陳獨秀、蔡和森等馬克思主義者立即對此進行反駁，他們認為張東蓀提出以「發展實業」來反對各種主義的實質，是要以發展資本主義來反對社會主義。而張東蓀、梁啟超又發表了多篇文章詳論自己的觀點。大體說來，張、梁一方認為中國目前根本談不上資本主義的發展，因而更無從言及社會主義。所以，他們希望在發展資本主義的基礎上實行以階級調和、勞資合作為特色的「基爾特社會主義」。這種主張自然是中國的馬克思主義者所不能同意的，他們認為中國社會與歐美資本主義社會雖有不同，但中國已有一定程度的資本主義的發展，因此能夠走社會主義之路。但是，他們的論證方式尚極簡陋，遠談不上一種「社會學」的方法。如陳獨秀這樣「論證」：「請問中國無勞動者，先生吃的米、穿的衣、住的房、乘的車船，是何人做出來的？先生所辦的報，是何人排印出來的？」②蔡和森則斷定「全國人民除極少數的軍閥、財閥、資本家以外，其餘不是無產階級，就是小中階級，而小中階級就是無產階級的候補者」③。可以看出，他們的論斷還只限於一般性論述，只是套用一些馬克思主義的論斷，根本沒有以各種統計數字作為實證性分析的基礎，自然缺乏理論的說服力。對中共來說，中國社會性質是甚麼仍是一個沒有解決但卻無法迴避的理論問題。

在1927年以前，中共對中國社會的性質並無明確、統一的看法。有人認為中國資本主義已較為發達，所以國民革命成功後即是資本主義社會，要待資本主義進一步發展之後再進行無產階級革命；有的則認為中國資產階級直接間接都是帝國主義的買辦，均屬革命對象。1927年4月國共合作破裂，中共遭到巨大失敗。那麼，失敗的根本原因是甚麼？僅僅是一種策略上的失誤還是一種理論指導的錯誤？新成立的南京國民政府的性質是甚麼？中國的社會性質究竟又是甚麼？「革命實踐」把理論推到了必須解決的地步。1928年11月蔡和森在〈中國革命的性質及其前途〉一文中寫道④：

> 中國革命性質問題是一個舊問題同時又是一個新問題，因為這一問題還是在中國共產黨生長以前擺在我們面前，但在理論上從未獲得正確的解決。中國革命是資產階級革命呢？還是資產階級性的民權革命，或已轉變到無產階級社會革命？這一根本問題將決定今後革命之一切戰術與策略。

對此，已被免除總書記職務的陳獨秀，提出了自己的觀點。概括地說，他運用馬克思主義理論，認為商業資本的發展、帝國主義的侵略及南京國民政府的成

在1927年以前，中共對中國社會的性質並無明確、統一的看法。1927年國共合作破裂，中共遭到巨大失敗。那麼，失敗的原因是甚麼？新成立的南京國民政府的性質是甚麼？「革命實踐」把理論推到了必須解決的地步。

立，標誌着中國已進入資本主義社會。他的這一觀點，在〈中國革命與機會主義〉一文中作了十分系統的闡發⑤。這種觀點亦成為關於中國社會性質第二次論戰中「托派」的主要論點。國民黨理論家陶希聖則不斷在自己主辦的《新生命》雜誌上大量撰文，認為中國社會是「封建制度崩潰以後資本主義發達以前以士大夫身分及農民勢力關係為社會主義主要構造的社會」⑥。陶的觀點被稱之為「新生命」派。

陳獨秀認為商業資本的發展、帝國主義的侵略及南京國民政府的成立，標誌着中國已進入資本主義社會。他的這種觀點亦成為關於中國社會性質第二次論戰中「托派」的主要論點。

面對這些論點，中共理論家必須作出回答，這就開始了關於中國社會性質的第二次論戰。李立三撰寫了〈中國革命的根本問題〉這一長文，亦運用馬克思主義的理論論證「現在社會組織的經濟基礎是建築在城市的資本主義的生產方法，與鄉村封建生產方法上，而封建的剝削關係，仍然是佔優勢。所以上層的政治組織毫無疑問的是封建勢力與資產階級的統治即豪紳買辦資產階級的聯盟」。而陳獨秀等「否認封建勢力的存在，就是不願農民的革命的反動理論的根據」⑦。1929年1月，李達在《中國產業革命概觀》一書中開始運用一些統計資料，力圖論證自鴉片戰爭以來，中國便開始淪為半殖民地半封建社會。同年11月，共產黨在上海創辦了《新思潮》雜誌，並於翌年4月出版了「中國經濟研究專號」，發表了多篇共產黨理論家的文章。這些文章的共同特點之一是不僅運用馬克思主義的基本原理和方法，而且亦開始注重以各種數據和材料作為分析的基礎，並以之論證中國是半殖民地半封建社會。因他們以《新思潮》為主要陣地，所以被稱為「新思潮」派。

為了反駁中共的理論觀點，「托陳派」也組織力量進行反擊。其中以嚴靈峰和任曙的著述最具代表性。儘管他們二人的論點在某些方面或有不同，甚至互有攻擊，但其基本觀點卻是一致的。概言之：一，帝國主義的擴張「不但不保持封建勢力，而且更加速殖民地資本主義生產方法的發展」。他們並引用了更多的數據來論證此時「中國社會經濟資本主義化的過程，還是有蒸蒸日上之勢」。二，他們根據大量海關統計數字、帝國主義在華投資的增加及民族工業一定程度的發展，認為「我們很可以肯定的結論道：中國資本主義發展了；發展到壓倒封建經濟的程度」。三，他們認為商品化的發展和農機的使用，使「中國農村經濟完全不是自然的封建經濟而是處於商品經濟支配之下」。由此得出「原來自給自足的封建性的生產，便日益崩潰，以至到微不足稱的殘餘地位」⑧。如果說前此陳獨秀的著作尚屬一種抽象的泛論，僅提出了一般性的論點，那麼任、嚴的著述則引用了大量的數據以為陳的論據。

《新思潮》雜誌於1930年4月出版了「中國經濟研究專號」，發表了多篇共產黨理論家的文章。他們不僅運用馬克思主義的基本原理和方法，而且亦開始注重以各種數據和材料作為分析的基礎，並以之論證中國是半殖民地半封建社會。

這樣，中共理論家必須對這些數字與分析方法作出自己的解釋，因而提出「死的數目字與活的解釋」這一問題。他們認為「托陳派」只是玩弄數字遊戲，把「個別」當「一般」，只看到表面而未看到實質。如他們認為海關冊上外貿數字表明農產品出口的增加恰說明是「農村破產，生產力降低的結果。而不是資本主義農莊發展，即生產力發展的結果」。而進口的主要是工業品，恰恰表明「中國資本主義的不發展」。對土地的高度集中，他們也認為並不表明是地主拿來用農機僱用農民，而是仍將其分成小塊租給農民，所以仍是封建的剝削關係⑨。根據同樣的數據，雙方得出了完全不同的結論。

與第一次論戰相比，這次論戰表明中國的理論界在這短短的幾年間無疑有

了非常明顯的進步。但是，由於中國農村的社會狀況極其複雜，而這次論戰對決定中國社會性質的農村的論述卻依然有些籠統，這就很自然地要引起對中國農村社會性質進行更為深入、細緻的論戰。

二 實證分析與理論建構

農村問題是中國社會最重要、最根本的問題，但長期以來卻未得到理論界和社會科學界應有的重視，甚至中共中央此時也把工作重點放在城市，尤其注重「無產階級較為集中」的大中城市，因而對農村的實際和理論的調查研究亦不能說充分⑩。但是，有一批馬克思主義社會科學家幾年來卻一直作着雖不引人注意、但卻深入細緻的中國農村研究，在這次有關中國農村社會性質的論戰中，使他們的研究工作受到了廣泛的注意，而他們對中國農村社會性質的論斷所產生的巨大影響，意義則更為深遠。

在他們的工作中，曾在美、德兩國留學的陳翰笙起了重要的作用。陳氏於1915年赴美留學，於1921年以論文《茶葉出口與中國內地商業的發展》獲波莫納大學(Pomona College)碩士學位，畢業後又到哈佛大學進修訪問。不久又到德國柏林大學東歐史地研究所任研究員，並於1924年獲柏林大學博士學位，同年即應蔡元培之邀回國在北大任教。這些經歷，使他對西方現代社會科學的理論和方法有着頗為深入的了解和掌握。在北大期間，他因受李大釗影響而信仰馬克思主義，並於1926年經李大釗和蘇聯駐華大使加拉罕(Karakhan, Lev Mikhailovich)的介紹加入第三國際。1927年春，他來到莫斯科第三國際農民運動研究所任研究員，開始了對中國農民運動和農村問題的研究。在此間，他與國際的中國農村問題專家馬季亞爾(L. Madjar)就中國農村社會性質問題發生爭論。馬氏認為中國社會性質已是資本主義，而他則認為，「中國農業基本上是個自給自足的自然經濟，是封建社會性質。但是，由於我不了解中國農村的具體情況，因而拿不出更充分的理由、實例來駁倒馬季亞爾」，「因而決心返回祖國後，一定要對中國的社會作一番全面的調查研究」⑪。

嚴靈峰和任曙的著述引用了大量數據佐證了陳獨秀的觀點，中共理論家認為「托陳派」只是玩弄數字遊戲，把「個別」當「一般」，只看到表面而未看到實質，因而提出「死的數目字與活的解釋」這一問題。

陳翰笙回國不久，便於1929年春被時任中央研究院院長的蔡元培延至中研院社會科學研究所任副所長，實際主持所務，開展了廣泛細緻、現代社會學方法的中國農村社會調查。他聘用了王寅生、錢俊瑞、張錫昌、張稼夫、孫冶方、姜君辰、薛暮橋、秦柳方等多人參加調查工作，其中不少後來成為中共極有影響的經濟理論工作者。從1929年開始，他們先後在江蘇無錫、河北保定、廣東嶺南、廣西、河南、陝西等地選點進行詳細的調查。同時，他們又組織力量去營口、大連、長春、齊齊哈爾等地調查東北難民問題。為了了解國際資本對中國農村的具體影響，他們還對與國際資本聯繫較為密切的煙農狀況作了專門調查。他們的調查結果出版了《畝的差異》、《難民的東北流亡》、《黑龍江流域的農民和地主》、《封建社會的農村生產關係》、《中國農村經濟研究之發軔》、《東北的難民與土地問題》等許多專題論文或論著。許多調查報告由商務印書館出版，因其資料翔實而被納入南京國民政府行政院農復會的調查系列。而

陳翰笙(圖)於1929年春被延至中研院社會科學研究所任副所長，開展了廣泛細緻、現代社會學方法的中國農村社會調查。他聘用了許多後來成為中共極有影響的經濟理論工作者參加調查工作。

陳翰笙於1933年發表的英文著作《現今中國的土地問題》(不久即譯為中文)和1934年出版的《廣東農村生產關係和生產力》都獲得了極高的聲譽，前者被太平洋國際學會認為是關於中國土地問題的權威之作。陳氏的指導思想是：「一切生產關係的總和，造成社會的基礎結構，這是真正社會學的研究的出發點，而在中國，大部分的生產關係是屬於農村的。」「農村諸問題的中心在哪裏呢？它們是集中在土地之佔有與利用，以及其他的農業生產手段上：從這些問題，產生了各種不同的農村生產關係，因而產生了各種不同的社會組織和社會意識。」對於各種非馬克思主義的農村調查，他批評說：「它們都自封於社會現象的一種表列，不會企圖去了解社會結構的本身。大多數的調查側重於生產力而忽視了生產關係。它們無非表現調查人的觀察之膚淺和方法之誤用罷了。」⑫而這也就是他們調查研究的理論指導。所以有人說⑬：

> 現階段的中國農村研究直到1928年以後，才算是具備了微弱的基礎。這種研究有別於前階段的農村研究者三：第一，它的出發點是農村生產關係的徹底改造；而後者乃從舊秩序的持續和局部改良出發。第二，現階段研究的現象是農村社會的生產關係，而前階段則着重於生產力的技術分析(並非生產力發展的社會形態)。第三，現階段的研究方法，是從農村生產關係與生產力相互適應和矛盾的過程中，全面地把握其本質與歸趨；而前此的研究則把事物的片段，孤立起來，僅僅從事於靜止的觀察。

另外，令人驚訝的是中共黨員、歷史學家和經濟學家李平心（李於1927年參加共產黨，1932年參加「社會科學家聯盟」，1936年參加陳翰笙發起成立的「中國農村研究會」）在1932年6月寫就的〈研究中國農村經濟的方法論〉一文，已用非常成熟的「辯證法」語言——通常認為這種語言成熟於延安時期——提綱挈領地結合中國實際，闡明了農村經濟研究的方法論，使人印象尤為深刻。但遺憾的是，該文對中國共產黨的理論建設的意義後來遠未得到應有的重視與承認。限於篇幅，本文僅能概述其要點：他認為形式邏輯與形而上學的機械「均勢論」都不能正確了解認識中國農村，「形式邏輯不承認事物的矛盾性之存在，完全建築於陳死的、凝固的、空虛的概念之上」，「只能認識事物的靜態」，「不能從事物的矛盾中，在流動發展中，與事物聯繫和互動中去把握實際，即是不能捉住諸事物的過程與動態以及它們內部對立性的統一和相互轉變」。而且，「機械的均勢論不了解對立的統一法則……」「抹殺質與量的差異性，企圖將一切高級的複雜的運動還原為單純的機械運動，否認高級形態的事物之特殊性」，「把個別的運動所表現出來的暫時的相對的均衡普遍化、絕對化，而由此來確立事物存在之一般的基礎」。所以說，「唯物辯證法是最正確的認識論與方法論」，其第一個規律就是事物的矛盾性，「因此在研究中國農村經濟中的第一步就是要注意這些矛盾的關係之發生與轉化。要考察各種矛盾的實質與內容是甚麼」。要看到中國與世界聯繫（殖民地）的普遍性，又要看到特殊性，「我們必須認識這種普遍性和特殊性的統一——這種辯證法的統一」。最後，還要注意「數量和質量的互相轉變法則」。但是，「唯物辯證法決不是一種抽象的形式的理論，在研究的過程中，不能一刻使它和具體的現實的情境失了聯絡，因此實際的調查和統計以及搜集材料的工作（這些工作本身亦須以辯證法為基礎），仍然成為目前第一等的任務」⑭。

令人驚訝的是中共黨員、歷史學家和經濟學家李平心在1932年6月寫就的〈研究中國農村經濟的方法論〉一文，已用非常成熟的「辯證法」語言提綱挈領地結合中國實際，闡明了農村經濟研究的方法論，使人印象尤為深刻。

正是這種指導思想和廣泛深入的農村調查，為他們在「中國農村社會性質論戰」中提供了基本的論點和論據。

三　三個「方向轉換」

1933年，在農村社會調查的基礎上，陳翰笙同吳覺衣、孫曉村、王寅生、張稼夫、錢俊瑞、張錫昌、薛暮橋、孫冶方、馮和法等共同發起成立了「中國農村經濟研究會」，由陳擔任理事會主席直到1951年該會解散。1934年他們創辦了《中國農村》月刊公開出版，登載大量調查報告和論文，公開宣傳馬克思主義，並對各種非馬克思主義的農村研究進行了廣泛的批評。他們的理論自然也遭到其他派別批評反對，而對他們的批評最為激烈、最為全面的卻是中國馬克思主義的另一流派，即中國「托派」。這樣，論戰雙方實際是用同一種語言進行「對話」。

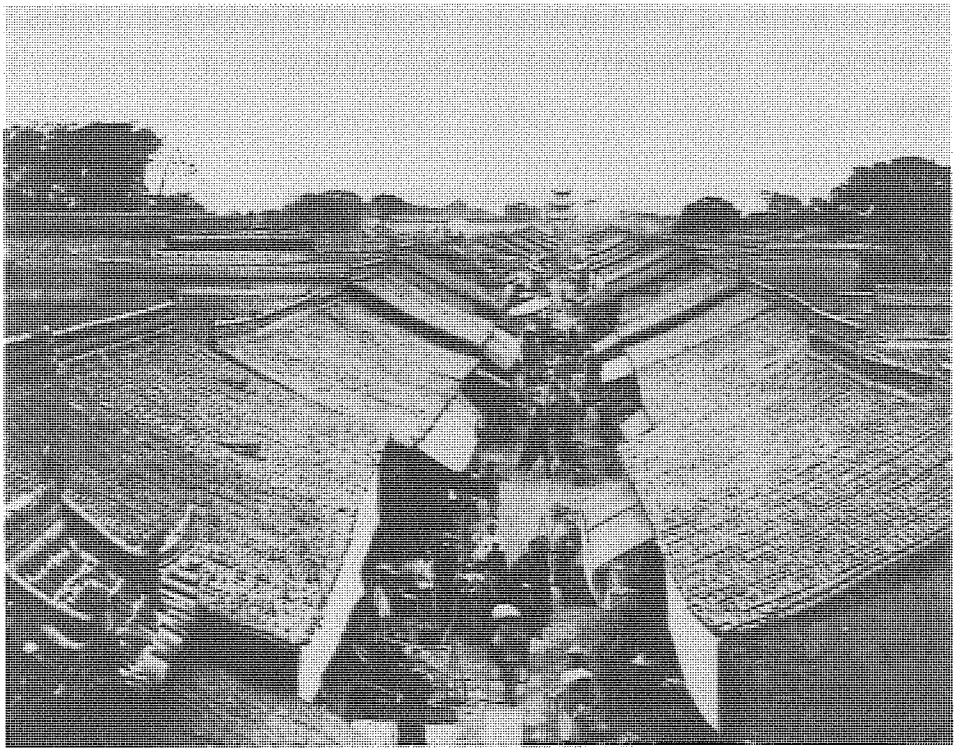
論戰的導火線是經濟學家王宜昌於1935年1月26日在天津《益世報》的《農村周刊》上發表的〈農村經濟統計應有的方向轉換〉一文（由於此派論點後來經常發表於「中國經濟研究會」主辦的《中國經濟》雜誌上，故被稱為「中國經濟派」，而

另一派則被稱為「中國農村派」)。他在文中對「中國農村派」所主張的以生產關係的總和作為社會學的研究對象和出發點表示不滿，認為是單「注意社會條件及人對人關係」而忽視了人與自然的關係，即忽視了生產力的因素。對「中國農村派」認為土地問題是農村的中心問題，他也表示異議。所以，他認為應實現三個十分重要的方向轉換：「中國農村研究的第一方向轉換，便是在人和人的關係底注意之外，更要充分注意人和自然的關係。」第二方向轉換「便是注意農業生產內部的分析，從技術上來決定生產經營規模的大小，從農業生產勞動上來決定僱農底質與量，從而決定區別出農村的階級及其社會屬性」。第三方向轉換「是在注意農業經營收支的情形，資本運用的情形和其利潤分剖的情形。這裏，不僅要注意到農業主要業務，而又要注意到副業的作用」⑮。在後來的答辯文章中，王宜昌對自己的觀點又作了進一步的說明和發揮：「第一方向轉換」是其理論的「骨幹」，由此生出「第二方向轉換」即「關於農業生產上的資本制生產過程」和「第三方向轉換」即「關於農業生產上的資本制流通過程」⑯。很明顯，他所主張的「農村經濟統計應有的方向轉換」實質上並不只是主張一種技術性或方法論的轉換，而是提出了一種新的理論解釋(但也是以馬克思和列寧的思想為依據)，目的是為了說明中國農村已是帝國主義殖民體系中的一部分，因而其性質已是資本主義社會。

王宜昌主張的「農村經濟統計應有的方向轉換」，實質上並不只是主張一種技術性或方法論的轉換，而是提出了一種新的理論解釋，目的是為了說明中國農村的性質已是資本主義社會。不過，他並未列出起碼的資料數據。

因此，他自然要認為中國農村的中心問題不是土地問題而是資本問題：「中國現階段農村經濟問題的核心，仍是土地分配問題嗎？這是很成問題的。據我的意見，資本分配問題才是重要的，土地分配問題在1927年大革命以後便過去了。」「據我的研究，今日中國農村經濟，已是商品經濟，而且資本主義已佔優勢，土地所有形態已經被資本制生產屈服了。所以『問題的中心』並不再是土地所有形態、地權、租佃關係等等，而是資本制的農業生產過程的分析。」⑰不過，他並未列出起碼的資料數據，而是大段地摘引列寧關於俄國農村資本主義發展的論述作為自己的論據，不能不給人一種牽強附會之感。同樣，在論述生產力的重要性時，他也未能以實證性資料來說明中國農村社會生產力的變化或發展，而是以十分抽象、艱澀的長篇大論來說明農村研究應注重生產力。他概括自己與「中國農村派」關於生產力的爭論主要有三方面，「一點是生產力的技術性，二是生產力決定生產關係和社會，三是技術的生產力又表現為社會的歷史的生產力」。而「社會的進步發展，是人類和自然的矛盾中，人類更服從而更征服自然。人類征服自然的程度，以技術或生產力表現出來」⑱。在他的理論中，人與自然的關係／技術／生產力實際上是等同的。其目的依然是要說明中國農村「僱傭勞動者」的增加和「新式生產技術」的結合產生了「資本主義的農村生產力」，由此決定了生產關係／社會的資本主義性質。

王宜昌的觀點得到了張志澄、王毓銓、張志敏、王景波等人的響應，但王景波的論證方法和角度與他們略有不同。王景波以列寧的帝國主義／殖民地理論為根據，認為「中國是一個殖民地，殖民地就是世界資本主義的一個鄉村」。因此「外國資本的支配必然要在中國造成以它為主體的商品生產的體系」，「資本主義商品經濟之發展不僅加重剝削，並且要改變中國國民經濟的構成」，所以「中國的一般的經濟關係，無論在城市或鄉村，都是資本主義的」。這樣，



「為爭得民族的經濟之自由發展，所要推翻的生產關係，不是『封建剝削』，而是外國資本的統治。」「中國的土地問題之解決(即為充分發展民族生產力，消除土地的壟斷)，無論在經濟或政治的觀點上，只有在推翻外國資本支配之下，才可思議」，所以「中國民族取得獨立後，土地的改革將採取何種的形式，這是屬於將來的事，今天且慢些講」⑲。與王宜昌一樣，他也是反覆引用馬克思和列寧的著作，而缺乏有關中國農村的必要的實際資料。

四 「革命」與「科學」

對於「中國經濟派」的批評，「中國農村派」立即從以下幾個主要方面作出大量反駁。

首先，他們認為農村經濟學的研究對象「應當是農業生產過程中人與人的關係(農業生產中的社會生產關係)，而不是人與自然界(人與土地、機械、肥料等)的關係」，亦即「地主與農民的關係」、農業資本家與僱農的關係，「農村與都市經濟以至於國際市場(對殖民地而言為國際帝國主義)的關係」。農村經濟學要解決的具體問題是地主、資本家是如何剝削農民、僱工的，農民是如何分化的，工業資本、城市、國際資本帝國主義是如何剝削、壓榨農村並使農村破產的。而人與自然的關係等種種技術性問題是農學家或農業經營學的對象，決非農業經濟學的對象。也就是說：「中國農業經濟研究的對象是中國農村的生產關係，或是農業生產，交換和分配過程之中人與人間的社會關係，而不是

別的。」⑳為甚麼一定要把生產關係而不是生產力作為研究對象呢？這實際有一種理論預設，即中國農村需要社會革命而不是點滴的改良。他們說得十分明確㉑：

> 假如我們研究的出發點是在舊秩序的持續和局部改良，那末我們一定會以片斷的，靜止的對於生產力的技術的考察，作為我們的主要任務。反之，假如我們的出發點是在求農業徹底的改造，那末我們一定會以對農村生產關係在其發生，成長和沒落的過程之中全面把握其本質與歸趨，作為我們的主要任務。

其次，對於生產力和生產關係的問題，他們認為生產力是生產資料與勞動力的總和，因為生產資料如不與勞動力結合，生產便無法實現。「但勞動力與生產資料相結合的社會條件卻因所處社會之不同而完全相違異」。所以問題不在於「有否注意生產力」，而在於「怎樣注意生產力」，因此應從研究社會經濟改造規律這一角度和出發點來注意、研究生產力㉒。當然，他們無法否認生產力決定生產關係這一馬克思主義的基本原理，但非常強調生產關係與生產力之間的互相作用，尤其是「生產關係對生產力的促進和制約作用」。因此「中國經濟派」的謬誤在於㉓：

為甚麼「中國農村派」一定要把生產關係而不是生產力作為研究對象呢？這實際有一種理論預設，即中國農村需要社會革命而不是點滴的改良。他們認為土地問題是農村的核心問題，因為土地是農業生產最主要的生產手段，而中國耕地的70%集中在佔農村人口10%的地主富農手中。

> (1) 他們只看到生產關係底被動性，而沒有看到它底能動性，即生產關係對於生產力的制約作用，因此也就不能理解生產關係同生產力的衝突。(2) 他們因從機械的觀點來理解運動(生產力推進生產關係)，不從矛盾的觀點來理解運動(生產力同生產關係的對立的統一)，因此也就不能理解運動中的飛躍過程，即生產關係底突變。(3) 這種機械的客觀主義在實踐方面，不是變成悲觀的宿命論者，就是變成樂觀的等待主義。

很明顯，他們對生產力／生產關係的論述已很成熟，幾近於日後的「標準論述」。

第三，他們認為土地問題是農村的核心問題，因為土地是農業生產最主要的生產手段，而中國耕地的70%集中在佔農村人口10%的地主富農手中。另外，農村商業資本的高利貸資本一般也是以地權為基礎的。而土地問題也就主要是指土地的分配，亦即現存各種土地所有形態的性質，研究土地問題的根本任務仍是闡明在土地所有形態之下隱藏的人與人之間的關係㉔。他們把土地問題作為農村中心問題，無疑比王宜昌等將農業資本作為中心問題更符合中國農村實際，當然就更具說服力。

第四，針對王宜昌認為他們的調查首先便以地主、富農、中農、貧農等劃分來進行農村調查研究，是在統計之前先定性、「以自己的主觀圖式來硬嵌社會事象」的批評，他們闡述了自己的分類理論。他們反覆強調除了土地等「物質的因素的基本尺度外，我們在農戶分類時必需更注意些社會生產關係作為參考。在這裏，最適當的生產關係便是僱傭關係」。正是這些社會關係在「統計」

之前已決定了各階級、階層間質的差異。這種「客觀的」統計，終將導致這種階級差別的抹殺和否定，結果反陷入主觀的錯誤中去。「這種『客觀的』統計法除了遮蔽客觀的事實以外，別無其他作用」㉕。

第五，他們認為帝國主義的侵略並未使中國農村資本主義化，將農民與帝國主義的對立視作為中國農村的主要社會矛盾，是簡化／單純化的帝國主義對中國社會的統治方式，忽視了農村內部的對立，即農業生產關係中的內在／主要矛盾。換句話說，帝國主義的統治是通過中國買辦性資本和封建勢力的結合來實現的。其結果「使中國農村直接間接地更隸屬於列強資本的支配，它使中國農村中半封建的剝削以更加尖銳的形式，起着更加酷烈的作用。同時，我們說，這種變化並沒有使農村結構起了質的變化；它只是使中國的殖民地性和半封建性格外尖銳罷了」㉖。

當將以上幾點作了詳細論述之後，自然就得出了中國農村社會性質是「半殖民地半封建」的結論。

這次論戰，無疑使「中國農村派」的觀點產生了相當大的影響，如非馬克思主義社會學家、長期在定縣作鄉村改良工作的李景漢在1937年出版的《中國農村問題》一書中也認為，「農村的主要問題是由社會生產關係而起的階級的衝突問題，或是在農業生產，交換和分配過程之中人與人間的社會關係問題。農業生產的根本工具是土地，因之土地問題可說是農村問題的基點。」「農村問題之解決的最大障礙是現有的土地制度。土地問題解決了以後，農村問題才有解決之可能。我們亦要認清土地問題之重心是土地制度，即生產關係而不是生產技術」㉗。

在論戰中，「中國農村派」毫不諱言自己「反帝反封」進行社會革命的目的，「我們對於中國農村社會性質問題的討論，目的不在學院式的爭辯，而在根據具體的事實跟經驗，決定目前中國農業改造運動或農民運動的任務與性質」。而這在「規定中國整個改造運動的任務與性質的時候，是有決定的作用的」㉘。當然，他們絲毫不認為這種目的和理論的預設會妨礙社會研究的「科學性」，因為他們認為只有馬克思主義／歷史唯物主義才是關於人類社會的唯一的科學理論，既是認識社會的工具，又是改造社會的武器：是理論與實踐的統一，方法與目的的統一，價值世界與客觀世界的統一，道德與科學的統一。所以，他們的理論中沒有包括韋伯在內的許多社會學家及社會學理論所感到的價值／事實間的矛盾。因為其理論的一個基本特徵是不僅要解釋世界，而更強調改造世界，即不僅「診斷」社會，而且要「醫治」社會。

但是，他們從1928年開始進行的一系列農村調查和研究，都是依嚴格的學術規範寫就的專業論著。在他們的研究中，社會學與經濟學密不可分，實證性研究與理論性研究緊密結合，因而對諸如社會性質這類「重大理論問題」具有較強的闡釋力。尤其值得注意的是，雖然他們建構理論的意圖非常明顯，但卻十分強調與中國社會現實的相適，努力把「馬列主義」中國化，與對手「中國經濟派」一味生搬硬套列寧關於資本主義在俄國農村發展的論證方法和結論適成鮮明對照。他們在這次論戰中的論述表明，中國共產黨關於中國革命的理論表述、理論建構，在1935年實際已經成熟、完成。

雖然「中國農村派」毫不諱言自己「反帝反封」進行社會革命的目的，但他們從1928年開始進行的一系列農村調查和研究，都是實證性與理論性並重的。與對手「中國經濟派」一味生搬硬套列寧關於資本主義在俄國農村發展的論證方法和結論適成鮮明對照。

註釋

① 張東蓀：〈由內地旅行而得之又一教訓〉，《時事新報》，1920年11月5日。
② 陳獨秀：〈獨秀覆東蓀先生底信〉，《新青年》，8卷4號（1920年12月）。
③ 蔡和森：〈馬克思學說與中國無產階級〉，《新青年》，9卷4號（1921年5月）。
④ 蔡和森：《蔡和森文集》（北京：人民出版社，1980），頁783。
⑤ 見〈中國革命與機會主義〉（1929年10月）。
⑥ 陶希聖：《中國社會之史的分析》（上海：新生命書局，1929），頁32。
⑦ 見高軍：《中國社會性質問題論戰（資料選輯）》，上（人民出版社，1984），頁146、163。
⑧ 嚴靈峰：〈「中國是資本主義的經濟，還是封建制度的經濟？」〉，《中國社會性質問題論戰（資料選編）》，上，頁344、350。任曙：〈中國經濟研究緒論〉，《中國社會性質問題論戰（資料選編）》，下，頁452、473、475。
⑨ 劉夢雲：〈中國經濟性質問題的研究〉，《中國社會性質問題論戰（資料選編）》，下，頁532–52。
⑩ 毛澤東無疑較早地認識到農村的重要性，因而在湖南和江西進行了一些農村社會調查工作。但其調查範圍較小，其方法、手段及細緻程度都與現代社會學十分不同，在當時並未引起中共領導人的重視，更未引起思想、理論、學術界的重視。
⑪ 陳翰笙：《四個時代的我》（北京：中國文史出版社，1988），頁40。
⑫ 陳翰笙：〈中國的農村研究〉，《勞動季刊》，第1卷，第1期（1931年9月）。
⑬ 錢俊瑞：〈評陳翰笙先生著《現今中國的土地問題》〉，《中國農村》，第1卷，第5期（1935年2月）。
⑭ 李鼎聲（即李平心）：〈研究中國農村經濟的方法論〉，《中國農村經濟論》（上海：黎明書局，1934），頁145–64。
⑮ 轉引自錢俊瑞：〈現階段中國農村經濟研究的任務〉，《中國農村》，第1卷，第6期（1935年3月）。
⑯⑰ 王宜昌：〈論現階段的中國農村經濟研究——答覆並批評薛暮橋錢俊瑞兩先生〉，《中國農村社會性質論戰》（上海：新知書店，1936），頁100；103–105。
⑱ 王宜昌：〈關於中國農村生產力與生產關係〉，《中國農村社會性質論戰》，頁113–14。
⑲ 王景波：〈關於中國農村問題的研究之試述〉，《中國農村社會性質論戰》，頁147–74。
⑳ 孫冶方：〈農村經濟學底對象〉，《中國農村》，第1卷，第10期（1935年7月）；錢俊瑞：〈現階段中國農村經濟研究的任務〉，《中國農村》，第1卷，第6期（1935年3月）。
㉑ 見註⑳，錢俊瑞。
㉒ 見註⑳，孫冶方。
㉓ 薛暮橋：〈研究中國農村經濟的方法問題——答覆王宜昌王毓銓張志澄諸先生〉，《中國農村》，第1卷，第11期（1935年8月）。
㉔ 見註⑳，錢俊瑞；見註㉓，薛暮橋。
㉕ 孫冶方：〈論農村調查中農戶分類方法〉，《中國農村》，第1卷，第10期。
㉖㉘ 陶直夫（即錢俊瑞）：〈中國農村社會性質與農業改造問題〉，《中國農村》，第1卷，第11期。
㉗ 李景漢：《中國農村問題》（上海：商務印書館，1937），頁23、127。

雷　頤　1956年生，現為中國社會科學院近代史研究所《近代史研究》副主編、副編審。

唯物史觀與中國近代傳統

● 金觀濤

一　唯物史觀是科學主義的衍生物嗎？

中國人理解歷史的模式，近百年來不斷變化，當中最重要的事件，莫如歷史唯物主義的傳入。今天的思想史學者在探討為何五四時期唯物史觀會風靡全社會時，無一不將其歸為科學主義的勝利。由於這種觀點被人們普遍接受，以致於每當人們反感意識形態的僵化和意識形態史觀對人思想禁錮時，便會痛斥科學主義。其實，很多人不了解，在新文化運動中，科學主義不僅是馬列主義的溫牀，還是中國知識份子接受自由主義的基礎。本文企圖通過中國知識份子為何認同唯物史觀為分析案例，以揭示馬列主義意識形態傳入中國的真正基礎，它主要不是西方的科學主義，而是中國近代傳統。

今天的思想史學者在探討為何五四時期唯物史觀會風靡全社會時，無一不將其歸為科學主義的勝利。其實，科學主義不僅是馬列主義的溫牀，還是中國知識份子接受自由主義的基礎。

為甚麼科學主義會被當作人們接受唯物史觀的基礎？這是因為十九世紀科學主義的重要特徵即為對唯物主義的信仰，而唯物史觀則被視作基於唯物論原則對歷史的解釋①。

眾所周知，唯物主義的基本信條為物質第一性，意識第二性。它通常有兩重含義：一為意識是大腦的功能，二為意識是大腦這種特殊物質對客觀存在之反映。根據這兩個前提自然得到無物質即無意識，只有客觀存在可以決定意識等結論。而唯物史觀的本質是經濟決定論。它把經濟看作社會生活之基礎，政治文化是建立在經濟基礎之上的上層建築；唯物史觀只強調經濟對政治文化的決定作用，否定上層建築可以規定經濟基礎。顯而易見，歷史唯物論的基本原理只是把唯物論中物質和意識之關係推廣到經濟和政治文化上。因此馬列主義者都把唯物史觀看成唯物論哲學在社會歷史研究中的一種運用。翻開蘇聯或中國歷史唯物論的教科書，我們幾乎毫無例外地看到，其上半部分都是討論辯證唯物主義哲學的，下半部分才是講如何把唯物主義原則落實到社會歷史中，演繹出唯物史觀②。

然而，一旦我們把推理嚴格化，便立即發現：把經濟等同於物質，政治文化等同於「意識」，實際上只是一種不嚴格的類比。從邏輯上講，經濟決定論是

不可能從唯物論原則中推導出來的。根據物質第一性的第一重含義，只能推出人類的存在是歷史基礎這一眾所周知的常識，或者說唯物論主張歷史發展必須用客觀原因來解釋，而不能訴諸於神或天命等其他神秘因素。如果進一步將「意識為大腦對客觀存在的反映」這一原則運用於社會歷史，則至多可以推出：人的各種觀念都是對存在（各種客觀的活動）的意識，而不是經濟決定政治和文化。因為把社會生活分成經濟、政治、文化幾方面，這只是對人類活動的分類。經濟決定論所討論的是人類不同類型活動之間的關係。它同物質和意識之間的關係屬於不同範疇。事實上，存在決定意識原則的運用只能證明：在經濟、政治、文化三類活動中，每一類活動內部物質的客觀存在（或活動的客觀存在）規定了相應意識的內容和性質，而不是經濟決定論。恩格斯在馬克思墓前演說中，把歷史唯物主義原理簡化為人類只有先解決吃飯問題，然後才能從事政治文化活動。有人據此把歷史唯物論通俗化為吃飯哲學，實際上這更和唯物論的運用南轅北轍。恩格斯所講的只是政治和文化活動對經濟活動的依存關係，依存可以是相互的，不存在誰決定誰的問題。我們同樣可以斷言，如果不存在某一政治秩序，就不能進行某一類經濟活動，它同人只有解決吃飯問題後才能從事政治經濟活動並不矛盾。馬克思在討論歷史唯物主義基礎時，似乎已經感到唯物論並不能導出經濟決定論：故馬克思只談存在決定意識，而很少像其他馬列主義者那樣熱衷於經濟決定論。

在中國近現代思想史上，科學主義雖是壓倒一切的主流，但並不是所有科學主義者都相信唯物史觀。充其量科學主義的唯物論只是接受唯物史觀的一個條件，我們必須去尋找中國知識份子認同唯物史觀其他更深的內在原因。

既然科學主義對唯物論的信仰不能邏輯地導出唯物史觀，那麼我們就不能簡單地把中國知識份子接受唯物史觀當作唯物論傳播的必然結果。事實上，在中國近現代思想史上，科學主義雖是壓倒一切的主流，但並不是所有科學主義者都相信唯物史觀。早在新文化運動中，馬列主義剛剛傳入中國時，就有相當一部分知識份子看到了唯物論和唯物史觀之間的邏輯斷裂。1923年胡適曾詳細論述了他不能同意陳獨秀推崇唯物史觀的理由，認為陳獨秀把「唯物的歷史觀」歸為「只有客觀的物質的原因可以變動社會，可以解釋歷史，可以支配人生觀」。陳獨秀同時也承認在社會歷史中，「人即是物之一種表現」，這樣「客觀物質原因」似乎應該包括一切「心的原因」了——即知識、思想、言論、教育等等。胡適一針見血地指出，「陳獨秀一面說『心即是物之一種表現』，一面又把『物質的』一字解成『經濟的』，這裏存在着推理的錯誤」③。這樣一來，為何陳獨秀、李大釗一定要把「物質」誤解為「經濟」，本身就成為一個有趣的思想史問題。

郭穎頤注意到並非所有中國的科學主義者都認同唯物史觀這一事實。他把中國的科學主義者分為唯物論科學主義和經驗論科學主義兩派，認為胡適、丁文江等人屬於經驗論科學主義派，他們比唯物論科學主義更注重科學方法，因而也就少一些僵化的教條④。似乎唯物論科學主義者對唯物論強有力的信仰使他們接受唯物史觀。事實上，我們很難用對唯物論的信仰程度和科學方法理解的差異來解釋中國科學主義者對唯物史觀的不同態度。胡適、丁文江同陳獨秀、李大釗一樣對唯物論堅信不移，並盡力將其推廣到一切領域甚至是人生觀中去。而且，他們同樣把歸納法當做科學方法的本質。其實，除了對唯物史觀所持的態度不同外，我們幾乎不能發現唯物論科學主義和經驗論科學主義的差異。令人驚奇不已的是，郭穎頤稱之為經驗論科學主義者的，竟全是自由主義

者。顯然，正是對待唯物史觀相反的態度使得中國的科學主義者分裂成自由主義和馬列主義兩種完全不同的營壘。這一事實表明，把唯物史觀的盛行僅僅歸為科學主義的傳播是不正確的。充其量科學主義的唯物論只是接受唯物史觀的一個條件，我們必須去尋找中國知識份子認同唯物史觀其他更深的內在原因。

二　兩種進化觀

如果我們翻閱早期中國馬列主義者介紹唯物史觀的文獻，會感到十分奇怪，他們居然把經濟決定論強調到不可思議的程度。例如李大釗在介紹唯物史觀基本原理時，便認為法律、政治不能對經濟發生任何影響⑤。我們知道，這種觀點是違反常識的。而李大釗之所以會不顧常識，堅持法律不能影響經濟，目的是為了推出生產力發展是推動社會進化的最終原因。在〈我的馬克思主義觀〉一文中他曾這樣論證：「唯物史觀……更認為經濟現象的進路，是有不可抗爭性的。……經濟現象只能由他一面與其他社會現象以影響，而不能與其他社會現象發生相互影響，或單受別的社會現象的影響。」接着他得到結論：「經濟構造是社會的基礎構造，全社會的表面構造，都依着他遷移變化。但這經濟構造的本身，又按他每個進化的程級，為他那最高動因的連續體式所決定，這最高動因，依其性質，必須不斷的變遷，必然的與社會的經濟的進化以誘導。」⑥李大釗講的最高動因的連續體，就是生產力的發展。顯而易見，經濟決定論背後是一種生產力（終極歷史動因）的直線型進化觀。

李大釗在介紹唯物史觀基本原理時，其經濟決定論背後是一種生產力（終極歷史動因）的直線型進化觀。耐人尋味的是，胡適不能接受唯物史觀的一個重要理由，也正是他不能認同這種單因素的直線型進化觀。因此，認同何種進化觀是決定中國知識份子是否接受唯物史觀的重要前提。

耐人尋味的是，胡適不能接受唯物史觀的一個重要理由，也正是他不能認同這種單因素的直線型進化觀。他認為馬克思的歷史唯物論基礎辯證法是一種進化論發現前的非科學進化觀，早已被進化論推翻。他曾這樣寫道⑦：

> 辯證法的哲學本來也是生物學發達以前的一種進化理論；依他本身的理論，這個一正一反相毀相成的階段應該永遠不斷的呈現。但狹義的共產主義者卻似乎忘記了這個原則，所以武斷的盡懸一個共產共有的理想境界，以為是可以用階級鬥爭的方法一蹴即到……這樣的化複雜為簡單，這樣的根本否定演變的繼續便是十足達爾文以前的武斷思想。

中國經驗論科學主義者的代表人物除胡適外，還有丁文江、任鴻雋和唐鉞，他們均是留學西方的科學家，在他們心目中，達爾文的進化論是科學最新成就，絕對優於達爾文主義前各種單因素進化觀。因此我認為，認同何種進化觀是決定中國知識份子是否接受唯物史觀的重要前提。

事實上，馬列主義在中國的傳播，直接和中國知識份子接受甚麼樣的進化模式有關。從甲午戰爭後一直到新文化運動，進化論是中國知識份子共同的信仰，但是對進化機制卻存在着兩種完全不同的理解模式。一種是單因素直線型進化論，它把進化看做某一因素（水平或標準）的不斷增長。隨着人們對標誌進化方向的單因素理解不同，出現了形形色色的直線型進化觀。例如，將進化標準定為道德，進化便意味着社會道德水平不斷提高。同樣，進化標準也可以是

科技或生產力。康有為在《大同書》中把進化定義為快樂的增加和痛苦的減少；他甚至認為在大同社會中，人除了鼻毛可予保留以外，頭髮、眉毛、五陰之毛應通通剃去，其原因也是出於單因素直線型進化觀，因為康有為把毛髮的多少視為進化標準⑧。另一種進化觀便是社會達爾文主義。社會達爾文主義不同於單因素直線型進化觀的本質在於：它十分強調造成進化之機制，這就是「物競天擇、適者生存」。根據社會達爾文主義，市場競爭是合理的，它是推動社會進步的動力。甚至民族國家間的武力抗爭、弱肉強食也是進化的必經之途。在這種進化觀的支配下，資本主義市場經濟、國家主義均屬合理。中國知識份子所理解的進化論中，本是上述兩種進化觀並存，哪一種進化觀佔優勢，卻取決於社會條件。從1895年到1925年這30年中，曾出現過兩次佔主流地位進化觀的轉變。1900年庚子事變後，清政府推行新政，進而宣布預備立憲，把西方資本主義國家模式作為模仿的榜樣，這時社會達爾文主義影響日益增大，壓倒了單因素直線型進化觀。用梁啟超的話講，就是社會達爾文主義成為中國思想界的霸王，無人敢質疑「物競天擇、適者生存」的合理性。胡適等經驗論科學主義者對社會達爾文主義堅信不移，並排斥各種達爾文以前就有的進化觀，實為這一思潮的代表性言論。

一次大戰後，無論中國和西方，對社會達爾文主義的態度都發生了逆變。「物競天擇、適者生存」被視為帝國主義的理論基礎。陳獨秀和胡適曾在亞東圖書館發生爭執，陳獨秀說：「適之，你連帝國主義都不承認嗎？」胡適生氣地回答道：「仲甫，哪有帝國主義！哪有帝國主義！」

但是，我們必須看到，1914年爆發了第一次世界大戰，西方文明受到戰火的洗劫。它對中國思想界第一個深層次衝擊就是進化觀的改變。在一次大戰前，社會達爾文主義同國家主義、民族主義一起興盛並行不悖。人們既然把「物競天擇、適者生存」當作進化之公理，那麼國與國之間的戰爭便不值得大驚小怪，強大民族壓迫弱小民族只是民族競爭，不能當作帝國主義行徑。1919年後，無論中國和西方，對社會達爾文主義的態度都發生了逆變。西方國際秩序因孕育了世界大戰而遭否定，中國知識份子也不再把市場經濟和西方國家社會模式作為自己學習榜樣。這一切表現在理論上，首當其衝的便是否定「物競天擇、適者生存」為宇宙公理；在國際關係上，它被視為帝國主義的理論基礎。陳獨秀和胡適曾在亞東圖書館發生爭執，陳獨秀說：「適之，你連帝國主義都不承認嗎？」胡適生氣地回答道：「仲甫，哪有帝國主義！哪有帝國主義！」⑨這類爭論正是從對社會達爾文主義態度分歧開始的。也就是說，相信社會達爾文主義的人是不會視西方為帝國主義的，而承認帝國主義則必須否定社會達爾文主義的進化觀。

在國內事務方面，「物競天擇、適者生存」是新政以來社會精英論證變法改革時最愛講的口號，隨着這些舊紳士轉化為商人、軍閥、政客，中國政治越搞越亂，人們也迅速將社會達爾文主義等同於軍閥、官僚及政客巧取豪奪、徇私作惡的根據。正如杜亞泉在一篇文章中所說⑩：

> 自十九世紀物競天擇之說興，而利己主義、重金主義、強權主義、軍國主義相繼迭起。於是，金權、兵權乃藉此學說，藉此時期，愈益猖獗，非復法律，道德所能遏制。

否定社會達爾文主義使大多數知識份子回到單因素直線型進化模式。對社會達爾文主義越反感，也就越推崇單因素直線型進化模式。代表進化觀急驟轉向的

典型例子是互助論的興起和衰落。互助論由克魯泡特金(Kropotkin)提出，其主要觀點是否定競爭，認為「無論是動物界還是在人類中，競爭都不是規律，只有『互助』才是進化的一條自然法則」⑪。1919年後由於人們普遍厭惡競爭，互助論曾經風行一時。但是互助論雖然把互助當作進化動力，其整個理論根據依然離不開自然選擇機制，仍然把競爭視作進化動力。只不過，競爭僅適用於不同物種間，而不適用於同一物種內部。而隨着「物競天擇、適者生存」遭全盤否定，達爾文主義再也不代表天道，互助論也只曇花一現，迅速讓位於單因素直線進化論，而五四運動後，唯物史觀正是單因素直線型進化觀中最具說服力的學說。因此，我們可以得到一個結論，促使中國知識份子接受唯物史觀的一個重要前提是他們所推崇的單因素直線型進化觀。

三　兩種科學人生觀

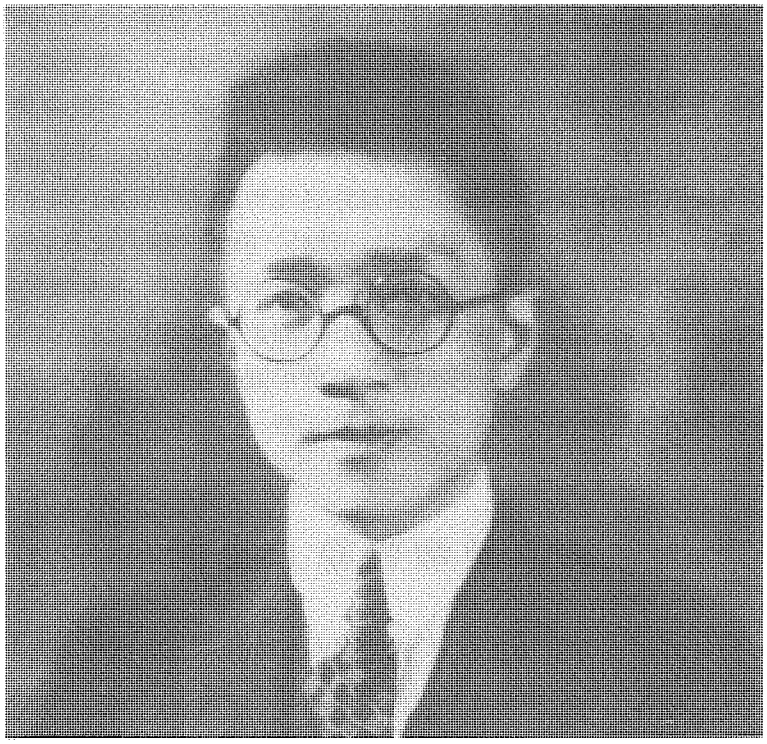
進一步考察胡適等自由主義者和陳獨秀等馬列主義者關於唯物史觀的爭論，我們可以發現一個奇怪的現象：辯論本屬於人生觀討論的一部分，雙方只是因為討論人生觀才涉及唯物史觀。科學人生觀爭論之後，中國思想界爆發了中國社會性質和社會史大論戰。對於這場專門討論歷史觀的論戰，中國自由主義者似乎沒有興趣參加，以至於有關中國歷史社會進化階段的大辯論完全變成一場唯物史觀者內部的爭論。事實上，1923年科學人生觀大討論是經驗論科學主義者同馬列主義者唯一的一次正面交鋒。從此中國科學主義者便明顯分為自由主義與馬列主義兩支，前者在社會歷史研究中繼續反傳統，支持古史辨運動，卻同唯物史觀沒有半點關係。為甚麼人生觀大討論會使自由主義者和馬列主義者在歷史觀問題上交鋒？它是不是表明：中國科學主義者接受唯物史觀，不僅和他們認同的進化模式有關，還取決於他們嚮往的人生觀呢？

為甚麼人生觀大討論會使自由主義者和馬列主義者在歷史觀問題上交鋒？它是不是表明：中國科學主義者接受唯物史觀，不僅和他們認同的進化模式有關，還取決於他們嚮往的人生觀呢？

如果看人生觀的基本取向，在反對玄學、主張存在着一個科學的人生觀這一基本立場上，胡適、丁文江同陳獨秀等馬列主義者完全一致。表面上，馬列主義者同自由主義者的差別十分微小，僅在於對科學萬能的信仰程度。胡適認為只要提出一種科學的人生觀就足夠駁倒玄學派；而陳獨秀則堅持必須去挖出玄學鬼所主張的人生觀背後之更深刻的社會根源。陳獨秀批評胡適對科學萬能的信仰不夠徹底。他這樣論證⑫：

> 適之只重在我們自己主觀的說明，而疏忽了社會一般客觀的說明，只說明了科學的人生觀自身之美滿，來說明科學對於一切人生觀之威權，不能證明科學萬能，使玄學鬼尚有四出的餘地；我則認為，固然在主觀上須建設科學的人生觀之信仰，而更須在客觀上對於一切超科學的人生觀加以科學的解釋，畢竟證明科學之威權是萬能的，方能使玄學鬼無路可走，無縫可鑽。

接着，陳獨秀就把經濟決定論擺出來，認為玄學鬼的人生觀無非是封建的、小農經濟的產物，它不是哲學家憑空可以發明的。如果只看上述文字的表面邏



胡適所提出的「科學人生觀」，實際上只是一個科學自然觀，其中根本沒有人生觀所必需的終極關懷和道德理想。

輯，很容易得到一個結論，陳獨秀在科學人生觀上是徹底的一元論者，將唯物論一元論貫徹到底而得到唯物史觀，而胡適對科學一元論人生觀的信仰不如陳獨秀徹底，他否定經濟對人生觀的決定作用，是一種變相的二元論或多元論⑬。其實胡適也是一元論者，在人生觀問題上，只有玄學派才是真正的二元論者，認為科學與人生觀之間無關。我們只有細心、全面地去檢視科學人生觀大論戰，才能發現胡適跟陳獨秀的根本差異。胡適由始至終都不曾提出一種明確的科學人生觀：陳獨秀背後卻有深刻的人生觀作支持，而這與他認同唯物史觀有着密切的關係。

我們幾乎可以說，所有以後成為馬列主義的知識份子在接受馬列主義之前，已或多或少把無政府主義作為人生觀。對於無政府主義者來說，只有唯物史觀才能把革命造反人生觀變成合理。這正是相當多五四青年認同唯物史觀的原因。

胡適在〈科學與人生觀序〉中提出十條科學人生觀的內容，並稱之為建築在二三百年科學常識之上的大假設，更冠以「自然主義人生觀」的名字。究其十條內容，我們可以看到只有第十條「小我要死、人類大我不死」和人生觀有點關係外，其餘九條無非是用唯物論和進化論解釋世界⑭，它們和人生觀毫無關係。胡適所提出的「科學人生觀」，實際上只是一個科學自然觀，充其量加上一些人生態度而已，其中根本沒有人生觀所必需的終極關懷和道德理想。而陳獨秀在科玄大論戰中雖沒有言明他所認同的人生觀，但唯物史觀所能導出的人生觀是眾所周知的，這就是共產主義理想和為這種理想奮鬥的「革命人生觀」。我認為，促使很多中國科學主義者接受唯物史觀的，正是一種力圖將革命人生觀合理化的要求。

早在馬列主義傳入中國之前，無政府主義者就把打碎一切規範制度的革命作為終極關懷。他們嚮往一個無國家、無家庭、無法律制度的理想社會，並把衝決一切羅網的造反行動視為道德實現。自1900年後無政府主義一直十分流行，甚至可以說是革命者普遍認同的人生觀。1919年巴黎和會後，中國知識份子不再把西方資本主義作為學習榜樣，當時曾出現過一個無政府主義思潮大泛

濫時期。康有為的《大同書》第一次全文發表，周作人把日本的新村介紹給知識界，無政府主義的「新村運動」同「工讀互助團」紅極一時。我們幾乎可以說，所有以後成為馬列主義的知識份子都支持過「新村運動」，他們接受馬列主義之前，已或多或少把無政府主義作為人生觀。也就是說，中國的馬列主義者，從無政府主義那裏接受革命人生觀在前，認同馬列主義在後。這一基本事實馬上能使我們看到唯物史觀和人生觀的關係：唯物史觀的最大功能是從宇宙規律推出共產主義理想。這樣，把推翻舊制度、衝決羅網以及打倒一切制度規範的行為視為道德，就得到了科學的支持。換言之，胡適等經驗論科學主義者雖力圖追求科學人生觀，但由於沒有樹立革命人生觀，因此唯物史觀對他們是不必要的。而對於無政府主義者，只有唯物史觀才能把革命造反人生觀變成合理。這正是相當多五四青年認同唯物史觀的原因。

毛澤東是一個典型例子。他在青年時代，就在日記上寫着：「與天奮鬥，其樂無窮！與地奮鬥，其樂無窮！與人奮鬥，其樂無窮！」⑮嚮往一種鬥爭造反的人生觀。1939年12月，在延安慶祝斯大林60壽辰大會上，毛澤東進一步把馬列主義基本精神歸為「造反有理」。他說⑯：

> 馬克思主義的道理千條萬緒，歸根結底，就是一句話：「造反有理」。幾千年來總是說：壓迫有理，剝削有理，造反無理。自從馬克思主義出來，就把這個舊案翻過來了。

毛澤東把馬列主義看做一種能推出造反有理的哲學，其實，毛澤東自青年時代起就一直把造反、階級鬥爭作為一種人生觀。他之所以接受唯物史觀，直接同唯物史觀支持推翻舊制度的階級鬥爭有關。毛澤東曾這樣描述他成為馬列主義者的過程⑰：

> 記得我在1920年，第一次看了考茨基著的《階級鬥爭》，陳望道翻譯的《共產黨宣言》，和一個英國人作的《社會主義史》，我才知道人類有史以來有階級鬥爭，階級鬥爭是社會發展的原動力，初步地得到認識問題的方法論。可是這些書上，並沒有中國的湖南、湖北，也沒有中國的蔣介石和陳獨秀。我只取它四個字「階級鬥爭」老老實實地來開始研究實際的階級鬥爭。

毛澤東直言不諱地承認「階級鬥爭」學說是他接受馬列主義的關鍵，而階級鬥爭正是唯物史觀和革命造反人生觀的聯接點。

正因為大多數馬列主義者早就具備革命人生觀，並把唯物史觀看作是革命人生觀同科學真理聯繫起來的紐帶，所以在他們看來，科學人生觀大論戰爭來爭去只在科學和人生觀是否有關這一點上，顯然是沒有進入問題的核心。故他們對胡適與張君勱的爭論不甚感興趣，認為整個討論走錯了方向，沒有找到問題的關鍵。瞿秋白在1923年曾這樣評價科學人生觀大論戰⑱：

> 今年春夏間，《努力周報》的丁文江、胡適之先生等與張君勱先生辯論科學與人生觀。我看他們對於自然科學與社會科學之爭辯實在打不着痛

因為大多數馬列主義者把唯物史觀看作是革命人生觀同科學真理聯繫起來的紐帶，所以在他們看來，科學人生觀大論戰爭來爭去只在科學和人生觀是否有關這一點上，顯然是沒有進入問題的核心。

處……。我只是說：「所論的問題，在於承認社會現象有因果律與否，承認意志自由與否」，別的都是枝節。所以我試一論「必然」與「自由」的意義。"That is the question."

接着瞿秋白大談人生觀不是由自由意志決定，認為科學不但足以解釋人生觀，而且足以變更人生觀：每一「時代的人生觀」為當代的科學知識所組成，而科學知識來自於經濟基礎裏的技術進步以及階級鬥爭裏的社會經驗。我們把瞿秋白的觀點同陳獨秀對胡適的批判作一比較，可以看出論述方式內在的一致性，表面上都是批判經驗論科學主義者不夠徹底，沒有看到人生觀是由經濟基礎規定，但其本質卻在於論證由科學規律指向革命人生觀的必然邏輯。

四　在各種因素的背後

綜上所述，我們可以得出一個結論。從思想文化領域來分析，唯物史觀在中國的傳播是出於三種因素的推動：一是人們對唯物論的信仰，二是認同直線式的進化論，三是以衝決羅網的革命精神為人生觀。而這三種因素是中國近現代思潮中十分基本的成分，它們都和中國知識份子力圖從中國傳統內部來批判超越理學有關。

從思想文化領域來分析，唯物史觀在中國的傳播是出於三種因素的推動：一是人們對唯物論的信仰，二是認同直線式的進化論，三是以衝決羅網的革命精神為人生觀。而這三種因素都和中國知識份子力圖從中國傳統內部來批判超越理學有關。

我們知道，早在西方科學主義的唯物論哲學傳入中國之前，王船山的唯氣論哲學已在士大夫中頗為流行。今天中國馬列主義者都把王船山哲學說成是唯物論。確實，唯物論把規律看成物質運動的規律，和王船山說「理寓於氣之中」相類似，這正是促進唯物論傳入的重要原因。王船山之所以提出類似於唯物論的觀念，目的是對程朱理學批判和超越。朱熹認為先有理後有氣，天理代表理想的人際關係和道德原則，氣則是實現理想的現實物質力量。王船山看到理學盛行後中國知識份子事功能力的減弱，因而將理和氣的關係倒置過來，認為先有氣才有理，理寓於氣中，目的是強化道德踐和事功。因此，唯物論作為中國近代思想的一個基本成分，先同清末經世致用思潮拉上關係，後又是一種尋求富強之哲學，它背後一直存在強化事功這一歷史需求在推動。

直線式的進化論雖盛行於1894年甲午中日戰爭以後，但它也是近代思想中根深蒂固的傳統。傳統儒學持一種退化史觀，把上古時代看作是黃金歲月。批判退化史觀最簡單的方法就是將其顛倒過來，認同一種直線式的進化論。早在嚴復翻譯《天演論》之前，直線型進化觀已在中國知識份子中流行。康有為為了推動變法，從《春秋·公羊傳》中引出三世說。它就是一種單因素直線式進化論。這種單因素直線式進化觀也是來自士大夫力圖超越理學的傳統。十九世紀初公羊學大師劉逢祿已經用公羊說五經來解《論語》，宋翔風也講到三世及太平，龔自珍開始把三世的理念模式化，魏源亦注意到董仲舒提倡政制變法⑲。從今文經學中蘊含的三世說到唯物史觀，只是直線型進化觀的不斷改變外表形態、壯大的歷程。

促使唯物史觀傳播的第三個因素——革命人生觀，在中國近代思想中最晚出。它最早的版本是譚嗣同的《仁學》，譚嗣同主張衝決一切羅網，摧毀一切

束縛和理學規定的綱常名教、人際關係，並將之視作人生最高境界和道德，提出一種烈士精神⑳。他自己在戊戌變法失敗後主動無畏地選擇死亡，成為中國近代史上為改革變法犧牲的第一名烈士。譚嗣同之後，烈士精神在中國改革者心中不斷強化，1900年前後它突出地表現為無政府主義者的人生理想，也成為革命黨人為革命獻身的豪言壯語，因此革命人生觀也可以看成是對理學道德理想之逆反。

唯物史觀順應唯物論、直線型進化論和革命人生觀之內在需求而被中國知識份子接受，這充分表明：一種外來思想傳入中國，需要以中國傳統內部變遷作為基礎。更重要的，唯物史觀的巨大影響，並不在於其本身，而是它如一條紅線，將唯物主義哲學、社會直線型進化模式和革命人生觀有效地貫穿起來，整合成某種整體性觀念系統。也就是說，它能令中國傳統中力圖從內部超越理學的那些觀念互相結合，變成一種強有力的意識形態。正因為如此，中國人接受的馬列主義，表面上是一種外來意識形態，但其內部結構與儒學內部批判理學、超越理學的近代思潮有關。因此，中國的馬列主義與蘇聯的馬列主義是不可能相同的。這就可以幫助我們了解，為何經濟決定論，特別是唯生產力論雖是唯物史觀的本質，但中國大多數馬列主義者，例如毛澤東就從不看重生產力決定論。中國知識份子所認同的馬列主義，其實質只是中國傳統的變構，它決定了以後馬列主義中國化和毛澤東思想發展的獨特歷程。

註釋

① 郭穎頤：《中國現代思想中的唯科學主義》(南京：江蘇人民出版社，1989)。

② 李達：〈社會學大綱〉，《民國叢書》，第一編(14)(上海：上海書店，1989)。

③ 胡適：〈答陳獨秀先生〉，《民國叢書》，第一編(3)(上海：上海書店，1989)，頁31–42。

④⑬ 郭穎頤，同註①，頁20–26；90。

⑤ 李大釗：〈唯物史觀在現代社會學上的價值〉，《李大釗史學論集》(石家莊：河北人民出版社，1984)。

⑥ 李大釗：〈我的馬克思主義觀〉(上)，《新青年》，6卷5期(1919年5月)。

⑦ 胡適：〈介紹我自己的思想〉，《胡適作品集》(台北：遠流出版社，1986)，頁18。

⑧ 康有為：《大同書》(上海：中華書局，1935)，頁441、448。

⑨ 汪原放：《回憶亞東圖書館》(上海：學林出版社，1983)，頁95。

⑩ 高勞(杜亞泉)：〈金權與兵權〉，《東方雜誌》，卷15第5號。

⑪ 丁曉強、徐梓：《五四與現代中國——五四新論》(太原：山西人民出版社，1989)，頁186。

⑫ 陳獨秀：〈答適之〉，《民國叢書》，第一編(8)(上海：上海書店，1989)，頁33–42。

⑭ 胡適：〈科學與人生觀序〉，同註⑫，頁24–29。

⑮⑯⑰ 李銳：《毛澤東的早年與晚年》(貴州：貴州人民出版社，1992)，頁110；118–19；114。

⑱ 瞿秋白：〈自由世界與必然世界〉，《瞿秋白選集》(北京：人民出版社，1985)，頁113。

⑲ 孫春在：《清末的公羊思想》(台北：商務印書館，1985)，頁247。

⑳ 張灝：《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》(台北：聯經出版公司，1988)。

讀《告別革命》
——致李澤厚、劉再復

● 鄒　讜

李澤厚、劉再復：《告別革命——回望二十世紀中國》（香港：天地圖書有限公司，1995）

澤厚、再復教授：

今承賜寄大作《告別革命》，仔細閱讀，此書雖以對話錄形式發表，但對中國二十世紀之文化、思想、政治、文藝有極深刻之分析，引起我深沉的思索。我的著作除《美國在華之失敗》（*America's Failure in China, 1941–50*）之外，都是隔「洋」觀火之作；你們的著作不僅是學術之探索，更是心靈上的反應。你們兩位都是早熟的天才，我是苦學磨練出來的學究，四十歲後方有成名之作，七十歲左右才開始重新整理思想體系。你們思索寫作以建國後之情況為主要對象，而我的親身經驗是30、40年代的革命時期。你們是哲學、美學、文學思想家，視野廣闊，思索深遠；我是政治學者，所受的訓練是鑽研個案與具體史實，並以此為專業。

*此文是鄒讜先生致李澤厚、劉再復二位的一封長信，由李、劉轉本刊。經鄒讜先生同意並審定，摘要刊出，謹致謝意。

我們的背景、經歷、專業與天份，雖然不同，但是對基本問題，特別是對中國問題的研究方法、歷史觀、價值觀等的看法，其實很接近；縱有不同，亦只是提法上的差異，並不是基本的矛盾。此外，你們對某些問題有明確的理論與觀點，而我則未能完全下結論。

我們研究的主題是中國二十世紀政治文化的複雜性、革命的持久性、源遠流長的傳統對現實所生發的影響。探索這些複雜無比的問題，我們固然要求助於各方面的思想、概念與論點，但對於以西方傳統與歷史經驗為基礎的學說必須有所選擇，並加以自己的闡釋，方能有助於我們對中國的了解從而總結自身的經驗。根據中國的歷史經驗而得的學理命題，才有它們的獨特性與創造性。

澤厚先生研讀、寫作、思想形成的時期都是在建國之後，選擇馬克思主義為研究中國問題的出發點是很自然的。但是在70年代，澤厚先生對馬克思主義的闡釋與當時官方的馬克思主義背道而馳，這就是再復先生所說的「即把生產力(科學技術)看作決定因素」①。這個闡釋與西方分析學派馬克思主義的大師、現任牛津大學講座教授柯文(Gerald A. Cohen)在他早年成名之作中的提法不約而同。在西方強調「經典馬克思主義」不難，而在中國提出回到「經典馬克思主義」，就是一個獨創的闡釋。鄧小平從自己的經驗反省中國建國後的歷史，也在1978年正式提出「科學技術是生產力，這是馬克思主義歷來的觀點」②。

你們不但以回到「經典馬克思主義」為出發點，並且用大量親身的經驗，論述「階級鬥爭」、「意識形態」和「國家」這些概念和理論在中國建國後的具體影響：並以「迷信意識形態」、「迷信戰爭經驗」來概括建國後一切錯誤的根源，敍說這些思路如何阻礙經濟發展、文化提高、社會進步和政治的常規化、程序化、制度化、法治化。戰爭時期的「黨的一元化領導」加強了一元化的政治，促使政治、文化、道德的一體化，置整個社會於國家絕對控制之下。你們對1949年以後出現的各種錯誤的分析，是在整個思想系統中上下相關、左右相連的議論。

在這裏我想補充一點，階級鬥爭以長期內戰的形式在中國出現，戰爭時期的經濟、戰略策略、組織與制度變成了毛澤東思想這個非常具體的意識形態的內容。在二十世紀，中國無論在政治、經濟、社會、文化都幾乎瀕於崩潰，整個社會的傳統道德價值標準大都失效，而新的標準又未能建立，因此思想、意識形態的正確性，制度、行為的正當性，完全決定於政治行動的成敗。毛澤東的措施，使中共「從零到有」、「從小到大」，最後取得勝利，因此毛澤東思想與毛本人在大多數人心目中不僅有無限的權威，也有道德上的正當性。但是毛澤東思想與毛從傳統帶來的治術和個人獨特的作風，不但不適合經濟發展、和平建國的需要，更導致「大躍進」與文革的巨大悲劇。而這兩個悲劇，就是「迷信意識形態」和「迷信戰爭經驗」的結果。

我們求助於西方的學說必須有所選擇，並加以自己的闡釋，方能有助於我們對中國的了解從而總結自身的經驗。根據中國的歷史經驗而得的學理命題，才有它們的獨特性與創造性。

這些結論與命題只能在中國的歷史與實際情況中找到，它們是研究中國問題的學者對世界社會科學、對現代馬克思主義批判的獨特貢獻。從西方理論出發，但根據中國的歷史經驗，作出西方學者所看不到的結論，這是中國學者對世界思想理論的貢獻。

這個研究中國問題方法的應用，更進一步的體現於你們「二律背反」的概念。它貫通全書，將個別結論與命題，連成一個完整的思想體系。澤厚先生從康德對「純粹理性的背反」的論述引伸出這個概念，然後用於他的美學，再復先生的主體論也源於康德主義。在《告別革命》中，這一概念轉變為你們的歷史觀、認識論，並據之作為分析中國實際政治與人類行為的理論基礎。甚至你們提出的主張與目前的現實，也屬於「二律背反」的範圍。「歷史主義」與「道德主義」的「二律背反」就是一個實例。

現代政治學理性選擇論中，社會結構決定人類有效的行動的範圍。但是可行的選擇不只一種，而這些選擇又可以改變以後的歷史，因此歷史就沒有必然的規律。准此，人的選擇也是歷史偶然性的根源。

更重要的是，你們從討論康德的學說中，提出了歷史必然性與偶然性這兩個既是在學術上又是在政治行動上的最基本問題。澤厚先生在《批判哲學的批判》中指出：「必須極大注意到偶然性、多樣的可能性和選擇性。」③你們在《告別革命》中又強調「一個歷史人物的出現，就是一種偶然因素」；又說「個人的偶然因素可以在歷史上起很大作用，並不一定是必然結果，也不是必然律能預計到的」④。

和必然性與偶然性的論說密切相關的，是結構決定論與個人選擇的功能的問題。澤厚先生在《批判哲學的批判》上說：「因果不是線性的機械決定論，系統的複雜結構形成了多元和網狀的因果，可能性選擇的數字極大，而任一選擇對整體系統和結構均將產生影響。」⑤這個提法與現代政治學中理性選擇論的看法相同。一般來說，社會結構決定人類有效的行動的範圍。但是在社會結構劃定的範圍之中，可行的途徑不只一種。其中有些事半功倍，有些是代價大而成效小。政治行動者可以從中選擇其一，而政治家亦可以發現、創造並實行一種新的可行途徑。這在歷史轉變的時期有決定性的作用。根據這個理論和中國革命建國的歷史，我們可以提出一個新命題：「理性選擇的創新性，系統性和戰略互動性就是宏觀歷史變化包括政治社會系統轉型最直接的微觀機制。」⑥人類既然可以在一定範圍內對自己的前途作出選擇，而這些選擇又可以改變以後的歷史，因此歷史就沒有必然的規律。准此，人的選擇也是歷史偶然性的根源。

在方法上有一點很重要的，也要在這裏提出。你們兩位對西方的理論經過思索後既有選擇，又有摒棄。澤厚先生說「告別現代，回歸古典，重新確立人的價值」，要求「少來點海德格爾，多來點波佩爾」，「我們現在更需要的仍然是科學理性，而不是海德格爾和德里達、富柯那一套」。我完全贊成這個看法，我有時也想到你們提出的問題：「把理性否定了怎樣辦？」⑦再復先生在另一次對話中說明了科學與理性的關係，這也是否定方勵之全盤西化或全方向西化的理論根據，因為「精神層面上，各國各民

族各種人要求很不一樣……精神層面的現代化不是科學化，而是尊重精神需求的多元化，即主體價值需求的多樣化」⑧。

讓我談一些比較實在的問題。我們要用「實用理性」去追求社會理想，它必須是以追求多元化、多體化的社會為目標的，這是因為人的性格愛好生來不同，成長的環境亦大有差異，只有多元化的社會、文化方能適應各人不同的需求、偏好、欲望和理想，而多元化社會與文化的前提是國家與社會分離。多元化社會最基本的原則是「人是最高的價值」。這些思想你們都已說得很清楚，這也是我提出「全能主義」的動機。國內很多人接受這個詞，以為它不過是比較「好聽」的「極權主義」的代名詞，但它其實是用來專指國家—社會關係的一種極端形式。在全能主義社會中，國家可以佔領社會所有空間、控制所有社會領域和人的各方面生活，而不受道德、宗教、法律的限制。中國建國以後，就是一個全能主義的國家社會，在文革時臻至極端，比蘇聯更徹底。

但是「全能主義」這個概念與「極權主義」有基本不同之處。在「極權主義」的概念中，國家—社會關係與權力結構（個人獨裁、無產階級專政、一黨統治）不能分開，有其一必有其二，並且兩者同步增長。我覺得需要用「全能主義」一詞專指國家—社會關係的一種形式，而不涉及政權性質。這樣我們就可以提出一個新的、有現實意義的問題：國家—社會關係的變化是否會影響政權性質的變化？我的答案是肯定的。中國的變化將以國家—社會關係變遷開始，最終將會引起政權性質的變化，但是這個過程不是必然的。人的選擇與政治行動者的戰略、策略，可以影響這個過程的速度，以及多種可能的前進與倒退的形式，甚至過程的終點。這是「全能主義」與「極權主義」根本不同的涵義。

國家、社會、意識形態、文化一體化的根源是政治的一元化，其基本觀念是：最高權力是單一的、不可分割的。但是，多元主義政治應是社會理想的核心。多元主義不但應在政治領域、文化領域被應用，在經濟領域也如是。澤厚先生說：「『走自己的路』，就包括創造經濟上和所有制方面的新形式在內。我現在倒願意強調目前要保持一定的國有資產，否則政府權威和宏觀調控就會失去足夠的基礎和必要的力量。」⑨這個看法，我可以同意。尤其是在目前國際環境中，國內私人資源缺乏的情況下，中國國防工業，只能是國有企業。但這看法與很多經濟學者的主張背道而馳，他們從美國新古典經濟學說學到了「產權必須落實到人」的命題，認為中國亦應如此。

你們有關「二律背反」的想法，最初在澤厚先生的《中國現代思想史》中以「啟蒙與救亡雙重變奏」的提法出現，我在拙著*Cultural Revolution and Post-Mao Reforms*中也提到相似的概括。我認為中國要在二十世紀重建政治社會，有兩個衝突的作法或構想：一個是重建權力集中的、強有力的政治權力，統一中國維持政治社會穩定，佔領

「全能主義」與「極權主義」有基本不同之處。在「極權主義」的概念中，國家—社會關係與權力結構（個人獨裁、無產階級專政、一黨統治）不能分開，有其一必有其二，並且兩者同步增長。「全能主義」一詞則專指國家—社會關係的一種形式，而不涉及政權性質。

控制社會與經濟各領域；另一個是發展與動員人民的精力、才能與創造力。結果是第一個作法壓倒第二個⑩。我研究的着重點是，革命的過程如何引導到建國後的發展。

澤厚先生提到「倫理主義與歷史主義的二律背反」和「道德主義」與「歷史主義」的優先次序的問題⑪。澤厚先生所講的「歷史主義」就是你們所說的「經典馬克思主義」，是指經濟發展優先，「人的吃飯」問題是其他一切問題的先決條件；而在中國「倫理主義」、「道德主義」就是毛澤東思想、他的意識形態的一個中心部分。雖然毛也要發展經濟，但是他的「倫理主義」、「道德主義」既是經濟發展的目的，又是經濟發展的手段；既是國家社會的目的，又是穩定和建設國家社會的手段。毛也是馬克思主義者，但他對馬克思—恩格斯的思想作了一個非常重要的修正。

我認為中國要在二十世紀重建政治社會，有兩個衝突的作法或構想：一個是重建權力集中的、強有力的政治權力，統一中國維持政治社會穩定，佔領控制社會與經濟各領域；另一個是發展與動員人民的精力、才能與創造力。結果是第一個作法壓倒第二個。

中國「二律背反」所產生的結果，是一律壓倒另一律。在政治上，「二律背反」表現於兩極分化、敵我分明、全贏全輸的結果，這就是他們屢次提到的「你死我活」、「互相廝殺」。

最後讓我提出兩個不能完全同意你們的提法：

第一是否定革命的問題。我完全同意改良優於革命，我多年前和中國同學閒談中，也說過一些否定中國二十世紀以來的革命的話。在歷史實際政治上告別革命的觀點可以上連英國改良主義政治與法國革命的對比：下連蘇聯的崩潰，中國的嚴重災難。在思想上可以接連柏克(Edmund Burke)以來的保守主義思想，一直到最近幾年尤其美國共和黨1994年選舉勝利的政治潮流。此外，從改良主義、自由主義的立場也可以引出告別革命的論點。但是我始終對這個問題不能下結論，也許辛亥革命、國民黨革命(北伐統一中國)、共產黨革命的「歷史沉澱」不是完全消極的。

幾年前我曾提出一個分析革命的方法，說明不是所有革命都是「全贏全輸」的鬥爭。例如近年東歐的波蘭、捷克、匈牙利等國的革命，就不是「全贏全輸」、「你死我活」。一般的說，民主主義的革命都不是「全贏全輸」的鬥爭，羅斯福新政是改良性的「革命」，東歐某些國家出現的是革命性的改良。我認為中國二十世紀的悲劇根源不一定是革命，而是「全贏全輸」的鬥爭形式。革命有一定功能，革命以後可以建立民主政治，美國革命、東歐一些國家的革命都是實例。相反的，「全贏全輸」的國內鬥爭形式，和最高政治權力是單一的、不能分割的思想，總是以各種形式的專政為結果。

革命總是有不理性、非理性的成分，但是我以為中國革命過程中很多行動和政策、戰略與策略都是很「理性的」。中國革命比法國革命理性得多。中國革命過程中的理性行動與政策，不是來自革命本身，而是來自一個政治多元社會內的勢力對立的結果：是力量微弱一方在戰略上、策略上、政策上、制度上的反應(當時中國革命的對峙力量是軍事力量雄厚的國民黨)。建國後，政治趨於一元化，理性的成分逐漸減少，大躍進和文革是非理性

中國二十世紀的悲劇根源不一定是革命，而是「全贏全輸」的鬥爭形式。這種鬥爭形式和最高政治權力是單一的、不能分割的思想，總是以各種形式的專政為結果。

表現的最佳範例。我在想，中國革命中的理性行動與政策是否與儒家的「實用理性」的傳統有關？

第二點不能完全同意你們的，是有關「經濟發展——個人自由——社會正義——政治民主，既是大致的四個邏輯程序，也是大致的時間（歷史）順序」這個提法⑫。你們的見解若只應用於中國，我可以同意。不過我以為更妥當的提法是：「經濟發展＋社會正義＋個人自由→民主政治」。可是，這個時間的順序組合不是普遍的規律，也不是一個邏輯程序。這四種社會現象在不同的時間與具體情況下，就會有不同的排列和組合：它們之間是統計上的互相關係，是概率性關係。多半經濟發達的國家有穩定的民主政治、思想自由、龐大的中產階級，但是經濟不發達、沒有龐大中產階級的國家也可以有民主政治。例如，印度在獨立的時候經濟非常落後，但是在英國殖民地教育下，和在實際統治印度的制度和過程中，培養出一批思想界、學術界、法律界、公共行政領域（官僚機構、法律制度）的精英，他們全心全意的接受英國的政治制度（包括思想、言論自由的保障），還加上社會主義思想，所以建立了一個一黨獨大的民主制度。在歷史上、實際政治上，這四種社會現象的排列組合有很多偶然的因素，也就是說有政治行動者的選擇的因素。

我們應當在多種不同的「主義」中找到你們所提到的共識，學術建設是找到共識的一個基礎。我欣賞羅爾斯(John Rawls)的政治自由主義⑬，就是因為他提出了如何在多種互相衝突的「主義」、世界觀與宗教之中，尋找一個互相重疊的共識的大問題。一個多元主義的國家，也必須建立在一個共識之上。

冒昧披陳一些尚未完全成熟的意見，以就教於高明，希望我們大家共同努力促進二十一世紀「文藝復興」並「實用理性」社會的建設。

祝好

鄒讜　謹上

1995.8.9

註釋

①④⑦⑧⑨⑪⑫ 李澤厚、劉再復：《告別革命——回望二十世紀中國》（香港：天地圖書有限公司，1995），〈序〉頁2；頁36–38；53；85–86；42；22；24。

② 《鄧小平文選》，第2卷（北京：人民出版社，1994），頁87。

③⑤ 李澤厚：《批判哲學的批判》（北京：人民出版社，1984），頁234；234。

⑥ 參拙作：《二十世紀中國政治——從宏觀歷史與微觀行動的角度看》（香港：牛津大學出版社，1994），頁204、216–22。

⑩ Tang Tsou: *Cultural Revolution and Post-Mao Reforms: A Historical Perspective* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), pp. 221–60.

⑬ John Rawls: *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

鄒　讜　美國芝加哥大學政治學系利文思敦講座教授（榮休）。近著有《二十世紀中國政治》；*Cultural Revolution and Post-Mao Reforms*；*Crisis in China*；*America's Failure in China*；以及刊載於各學術雜誌的論文多種。

社會轉型期的一種文化現象
——評《告別革命》

● 長　江

李澤厚、劉再復：《告別革命——回望二十世紀中國》（香港：天地圖書有限公司，1995）

李澤厚、劉再復二位先生，是很有影響的著名知識份子。他們用對話形式，共同回望二十世紀中國，以「告別革命」為主題，成書公諸於世。這是很有意思的：記錄了一部分在中國大陸生活很長時間的知識份子的心迹。我把它當作社會轉型期的一種文化現象來閱讀、來思考。

近百年來，特別是近幾十年來的中國大陸，確實被頻繁的政治運動搞得大傷元氣。這些政治運動，都是用「革命」包裝起來的：「革命」的口號、「革命」的標語、「革命」的行動、「革命」的樣板、「革命」的司令部，實際上全都是災難。從這個層面看，提出「告別革命」是有根據的，事出有因。但是，這個層面不足以涵蓋近百年史的整體或主體，卻是顯而易見的。李、劉二位，當然也不會以這個浮在表皮的歷史泡沫作為立論的基礎。

那末，離開了上述層面，提出「告別革命」有根據嗎？思之再三，怕是查無實據。

一　關於要「告別」的「革命」

《告別革命》一書，講「革命」的地方多達數十處，通通應歸入「告別」之列。法國革命、辛亥革命、五四運動這些大題目不談了，讓歷史學家去爭論吧，這裏，僅列舉一些看得到的事例。

〈序〉中說：

「我們所說的革命，是指以群眾暴力等急劇方式推翻現有制度和現有權威的激烈行動（不包括反對侵略的所謂『民族革命』）。」這是全書對「革命」一詞最為規範的界定。但是，接着又說：「我們決心『告別革命』，既告別來自『左』的革命，

也告別來自『右』的革命。」(頁4)這句話叫人感到莫測高深。「革命」怎樣劃為「左」的和「右」的呢？從全書的前後文看，也許可以作這樣的猜測：「左」的大概指奪取政權的大革命，如法國革命、辛亥革命、新民主主義革命等；「右」的大概指反對政府的「動亂」，如「八九風波」等。但是，書中批評「一九八九年的天安門廣場」主張「革命到底」的學生們時，卻又說：「誰的革命口號越響亮，誰越左，就越容易煽動群眾。」(頁74)如果這是「左」的革命，那末，「右」的革命又是甚麼呢？

書中說：

「迷信文化批判到了極端，就發動文化大革命。」(頁18)

「所以毛澤東老說『氣可鼓而不可泄』，這也就是不斷革命的依據。」(頁79)

「上個世紀的下半葉，我國老打敗仗，……受了污辱，就會急着要洗去恥辱，急着要『翻身』」，「一急就想革命。」(頁74)

「一會是十年超英，一會是十五年超美。我們總是把賭注壓在『革命』上。」(頁74)

「進化論觀念造成二十世紀中國的心理緊張……自我恐慌，急得要命，完全失去一個民族的從容。」(頁75)

恕我直言，這許多對「革命」的闡釋，相當混亂。「文化革命」當然不是因為「迷信文化批判」而發動的。「不斷革命」，更不是以「一鼓作氣」為「依據」。10年、15年超英趕美，時間的估計固然不切合實際，但因為落伍而奮起直追的精神，對於一個求生存、求發展的民族，卻是不可缺少的，決不能當作「革命」的「賭博」而從容告別。

《告別革命》說：「作改良家不像作革命家，只要一腔熱血視死如歸就行了。」(頁72)對別人的「一腔熱血」，用「只要」和「就行了」這樣的字眼概括，是不是失於輕佻了？

〈序〉中說：「當然中國更不能冒充世界中心而向外輸出革命。」(頁4)我對這一點完全同意。但正如革命不能輸出、不能製造一樣，革命也不能告別。是革命還是改良，這是由歷史發展的各種因素綜合決定的。

近幾十年來的中國大陸被頻繁的政治運動搞得大傷元氣，從這個層面看，提出「告別革命」是有根據的。但正如革命不能輸出、不能製造一樣，革命也不能告別。是革命還是改良，這是由歷史發展的各種因素綜合決定的。

二　關於要「遵循」的「歷史」

對當前中國社會發展，《告別革命》提出了一個「四步順序」論：

「發展經濟是第一步」，「第二步將是在經濟發展的基礎上增多個人自由」，「達到這一步之後，才應較響亮地提出『社會正義』問題，而最後才是『政治民主』問題」。「所以我說的經濟發展→個人自由→社會正義→政治民主，既是大致的四個邏輯程序，也是大致的時間（歷史）順序。」儘管書中提及這個順序「當然不一定那麼死，因為它們經常滲透交織在一起，互為因果」（頁23、24）。但是，這樣一個十分重要的補充說明，在論述中基本上被遺忘了。

《告別革命》批評了過於強調歷史必然性、忽略歷史偶然性的「歷史宿命論」，認為這是「歷史意志」；可是它提出的「四步論」，為當代中國史安排了一個具體時間表，給人有一種從計劃經濟步入「計劃歷史」的感覺。

書中強調：「政治民主是經濟發展、個人自由、社會正義的結果，像民選總統，反對黨（多黨）制度等政治民主的確重要，但遠不是當前中國現實所急需。現在如實行這些東西，反而會糟糕。」（頁24）

從這段論述來看，似乎還算實際。如果是「當前中國」，搞民選總統、反對黨制度等等，確實遠不是現實所急需。可是，《告別革命》所講的「政治民主」，並非僅僅指這些東西，書中寫道：「政治當然要改革，但要有改革的經濟基礎，政治才能改革好。」（頁33）這裏講的是政治改革，而且它也要按「四步論」運行，要等到政治改革的經濟基礎形成後才能進行。那末，這個經濟基礎的標準是甚麼呢？中國大陸的改革實踐已經非常明確地證明：經濟改革必須有政治改革與之配套才能健全進行。這是連鄧小平先生都有明確的論述的。

《告別革命》批評了過於強調歷史必然性、忽略歷史偶然性的「歷史宿命論」，認為這是「歷史意志」；可是它提出的「四步論」，為當代中國史安排了一個具體時間表，給人有一種從計劃經濟步入「計劃歷史」的感覺。

「四步論」，實質上是一步論：只搞經濟，不搞別的。如果現實真的如此，恐怕經濟也不能持續發展下去，結果是，連第一步也要成為泡影。

三　關於要「移動」的「位置」

《告別革命》提出：「知識份子要從中心位置向邊緣位置移動」，「完成不了這種移動，還想當中心，想負天下興亡之大任，就會在社會變化面前感到很痛苦，充滿失落感。」（頁56、57）

「知識份子有一點要充分意識到，就是走進現代社會之後，就不能再當英雄，再當歷史的主角出大風頭了。」（頁56）

據我所知，中國知識份子似乎從未有過佔據中心位置的時候，即使是極少數出名的大家，也不例外。如果一定要說知識份子曾扮演過「中心」的角色，那就是在每一場大批判運動中，他們倒是處在「中心位置」的，這個「中心位置」便是萬箭齊射的箭靶子。似乎一切壞事，都可以從知識份子身上找到源頭。

據我所知，中國知識份子似乎從未有過佔據中心位置的時候，如果一定要說知識份子曾扮演過「中心」的角色，那就是在每一場大批判運動中，他們倒是萬箭齊射的箭靶子。

《告別革命》警告說：知識份子要趕快從中心位置向邊緣位置轉移，否則「就會感到痛苦」。為甚麼痛苦呢？因為「想負天下興亡之大任」而不可得？因為「想大出風頭」

而不可得？這樣的論點，無論對中國知識份子還是對他們當前所處的中國的時代，都是不切合實際的。

今天的中國，正需要它的知識份子加強社會責任感，這不是因為「出大風頭」的念頭所驅使，而是出於知識份子的良心。

《告別革命》勸告說：「不當英雄，不當王者，不是沒有出路。出路是自己的專業。」(頁60)這是對的，只是還不是全部。知識份子除了要有自己的專業外，還要有社會的責任。這是因為，今天的中國，還沒有進入《告別革命》所描寫的黑格爾所說的「散文時代」。

四　關於要「加強」的「權威」

《告別革命》提出：「中央需要有權威、有權力，所以我重視中央以及各級政府的權威。現在已經很弱，再弱就會對社會失控，就很危險。」(頁24)這段論述，至少存在三個問題：第一、權威指甚麼樣的權威，權威從何而來，權威怎樣形成；第二、權力是誰給的，權力怎樣使用；第三、中央的權威現在已經很弱，是指那一方面很弱，為甚麼會弱，怎樣才算不弱。

對於上述問題，《告別革命》提供了部分回答：「我現在倒願意強調目前要保持一定的國有資產，否則政府權威和宏觀調控就會失去足夠的基礎和必要的力量。」(頁42)如果我沒有領會錯的話，《告別革命》要加強的中央權威和權力，是指經濟上宏觀調控，也就是現在大陸流行的所謂「強財政」的說法。宏觀調控是任何國家都需要的，更何況是社會主義國家。問題是用甚麼路子調控，怎樣調控。

書中有一段講袁世凱的論述，可以幫助讀者了解上述思想：「當時一些著名知識份子之所以支持他當皇帝，就是希望有一個絕對權威來制止分裂，以集中力量建設國家。」「但袁世凱卻根本無意於建設，只一心想當皇帝。」(頁70)

對於一個政權來說，經濟建設絕對不是孤立的功能。即使昏庸如袁世凱，照其初衷，恐怕也希望他的王朝是富裕而不是貧困的。他沒有搞好經濟，決不僅僅是他「無意」，而是因為決定經濟的還有經濟以外的東西。拿中國大陸來講吧，幾十年經濟沒有搞好，難道是因為領導人沒有經濟建設的意思嗎？是因為中央權威不夠嗎？恐怕恰恰相反，正因為權威太大了。

《告別革命》有一段善良的描述，中國「不斷調整、建設，不斷調和矛盾而不是激化矛盾，以追求人民富裕國家繁榮為目標，這自然就會好起來」(頁32–33)。

這真正是難以仿效的少女般的天真！

權威是要愛護的，愛護權威最好的、恐怕也是唯一正確的途徑就是監督！沒有監督的權威是危險的。

講加強權威，不一定不對，但必須是有條件的。這個條件便是人民的監督。不講條件而一味強調加強權威，會被理解為擁護專制。

中國大陸幾十年經濟沒有搞好，難道是因為中央權威不夠嗎？恐怕恰恰相反，正因為權威太大了。權威是要愛護的，但沒有監督的權威是危險的。不講條件而一味強調加強權威，會被理解為擁護專制。

1995藝術村大逃亡透視

• 金逸農

1995年11月，北京圓明園藝術村經受半年的大規模清理、收容後，終於被徹底取締了。藝術村從萌生到人為的消亡，經歷了不平靜的六個年頭，曾有約260位藝術家在這裏生活與創作①。現在，他們潰散了，留下一段供人回憶的歷史，也留下發人深思的社會和文化問題。

選擇流浪

1990年，大批藝術流浪者住進北京西北郊圓明園遺址的村落，他們在這裏生活和創作。這群青年跨越了由公職、戶籍、工資、口糧、公房所構成的「鐵飯碗」系統，選擇了其父輩們從未曾懂得的選擇——流浪。他們憑着前所未有的自由意志，創造了圓明園藝術家村。

早在80年代後期，就有21位藝術流浪者散居在海淀文化區②。1990年3月20日，其中幾位藝術家搬入了圓明園，開始了藝術村的歷史。據統計，1990年有16位藝術家住在這裏，1991年又加入18位，隨後幾年遷進的人數分別為1992年41位、1993年47位、1994年53位、1995年27位。直至1995年11月被遣散前，共有215位藝術家在這塊不存在文化人自由選擇的土壤上，強行生存下來。

中國藝術流浪的現象集中反映在圓明園藝術村中，不禁令人產生疑問：這些來自全國、不斷湧入的藝術流浪者到底在追尋甚麼？

職業的復歸

繪畫這個職業被公有制下的單位壟斷了近40多年，藝術成為傳達社會意識形態的重要工具③。由於政治職能的無限擴張、延伸，令藝術失去了獨立地位。時至今日，這種病結仍未消解。公有制下的職業劃定，仍然固守於民眾的意識和行為規範中，並且對改革中的人才流動、自由擇業形成巨大屏障。

表1 西村藝術家年齡表

藝術家出生年代	藝術家人數	藝術家平均年齡
1940–1949	6	26.75
1950–1959	16	
1960–1964	66	
1965–1969	68	
1970–1975	39	

表2 西村藝術家來自地區統計表

地 區	人 數	地 區	人 數	地 區	人 數
北京市	22	山東省	10	廣東省	3
上海市	2	內蒙古省	7	甘肅省	2
江蘇省	19	廣西省	7	寧夏	1
遼寧省	18	陝西省	7	江西省	2
黑龍江省	15	湖北省	7	河南省	2
貴州省	15	湖南省	5	山西省	0
河北省	11	青海省	5	福建省	1
四川省	11	新疆	4	西藏	0
浙江省	10	安徽省	7	海南省	0
雲南省	10	吉林省	4	台灣	0

*接受統計的人數為215人，其中8人情況不詳。

流浪的狀態雖然存在盲目、混亂的流向，然而如此大規模的藝術流浪現象，顯示出民眾對繪畫職業化的強烈要求。毫無疑問，現行藝術體制對於藝術青年已喪失了昔日的吸引力，其遲鈍的改革步調，磨蝕了新一輩的耐心。他們從現實中出走，目的是表達其極度絕望的情緒。官方學院集權式的中心藝術，在'85之後遭到了挑戰④，使人們有機會看到中心之外的藝術存在形式。當藝術觀念和職業觀念發生轉變，流浪成為必然的選擇。流浪開創了新生活的嘗試，成了群體共同生活的實踐。如果說流浪是藝術家解決自身在社會所面對的危機的一種方式，那麼職業化的創作方式便是文化得以再生的出路。所以，流浪現象其實是繪畫職業化的前兆；或者可以說，流浪狀態是走向合法化私有藝術體制的過渡階段。

因為有職業繪畫的邊緣存在，才使中心／邊緣各自獨立的現代藝術體系得以出現，亦使我們有機會在集權的中心藝術之外，獲得徹底獨立的思想和行為。

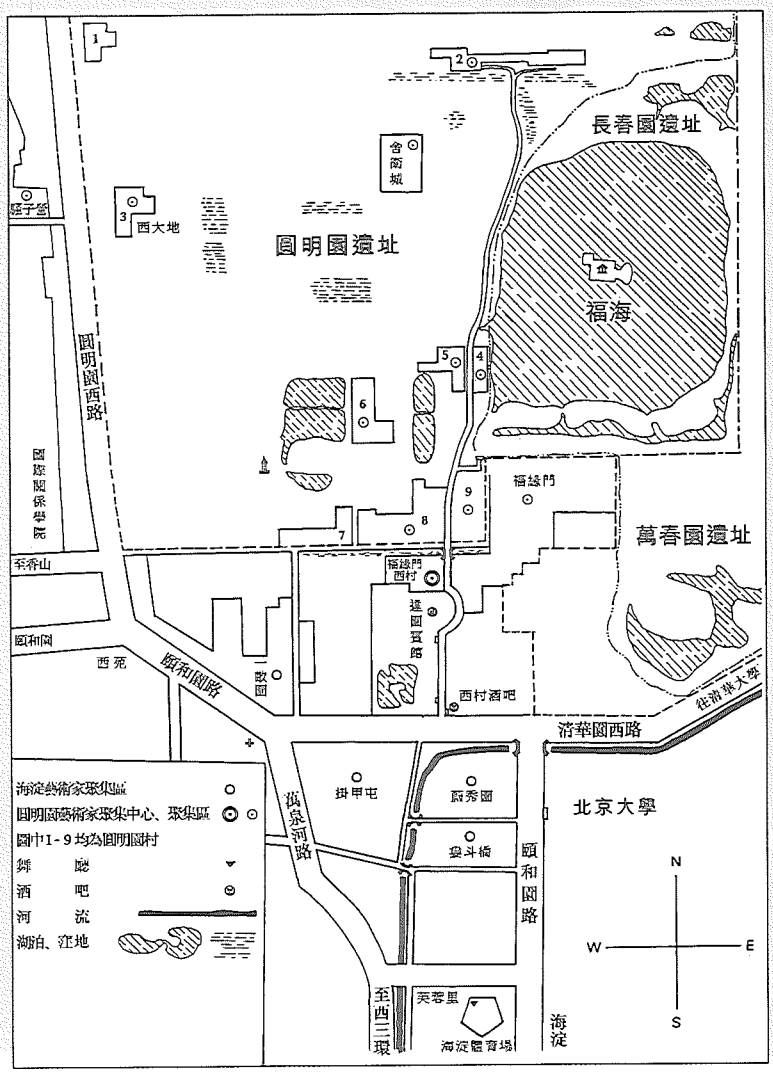
從任何意義上講，流浪這種職業繪畫的趨勢，不是「潮流」、「革命」這些詞彙所能涵括的。它急切而溫和的

行為只有在「中國形式」的文化、政治現象裏才以脫離的態度顯示出其急進、激烈的色彩。準確地說，它是一種職業回歸。

另一脈絡

這些藝術家立足本土文化，尋求獨立於現存文化體制的另一脈絡。由於在藝術、生存上放棄一切世俗概念，令其在遵循中庸的社會中成為眾矢之靶。

圓明園藝術家村位置示意圖



他們在藝術上延續'85新潮美術的前衛傾向，被官方學院藝術視為對抗的力量，彼此水火不容；然而在帶有使命感的'85藝術家眼中，他們卻又成為功利、投機份子。故此，他們是藝術界的「孤島」。在生存上，他們的行為表現了對社會理念的背叛、行政制度的漠視、行為規範的脫離，被公眾劃為另一類人。

在職業化秩序的探索中，這群藝術家並非一帆風順。然而，隨着「玩世」、「政治波普」藝術形成影響，一批人脫穎而出⑤。92、93年間，這批藝術家被畫商代理，首次進入職業化的系統。藝術水平和市場價值的對位，為多數處於盲目、浮躁狀態中的藝術家設定前衛的藝術發展模式。有個別人為了追逐純商業利益而放棄藝術追求，但這種態度為大多數人所排斥。圓明園藝術家似乎在捍衛一個無言的宣言：用自己的繪畫(純藝術)獲得生存的重建。這也是藝術村在任何艱難的情形下，仍然沒有為投合市場而滑入商業軌道之故。可以說，這群藝術家對職業化的追求，是以藝術、商業共同成功為前提的。

然而，成功只屬於少數人。對大部分藝術家來說，尋找足夠的金錢來支持這種成本高昂的嘗試，成為最急切的問題。他們在商業、藝術的天秤上選擇了對藝術的偏側，加重了自身在現實生活的艱難。為了養活自己並能繼續從事藝術創作，有人去公園為遊人畫像，也有人在春節前去賣對聯；更多人是依靠朋友、家人的資助，或者尋求企業的贊助。節衣縮食幾乎是這群藝術家的共同境遇。

在北京，幾乎沒有畫廊可以供這

表3 西村藝術家代理、合作情況統計表

被代理藝術家	合作及代理的畫廊	代理人	市場價位
方力鈞	漢雅軒畫廊	張頌仁	
岳敏君*	香港Schoeni畫廊	文少勵	4,000–10,000美元
楊少斌	香港Schoeni畫廊	文少勵	4,000–10,000美元
祁志龍	香港Schoeni畫廊	文少勵	4,000–10,000美元
丁 方	台灣隨緣藝術基金會	王文紀	10,000–20,000美元
摩 根	台灣新墨色藝術公司	許志平	10,000美元
鹿 林	台灣八大畫廊	許東榮	3,000–10,000人民幣
王秋人	台灣八大畫廊	許東榮	3,000–10,000人民幣
劉惠君	台灣八大畫廊	許東榮	3,000–10,000人民幣
遲 耐	北京紅門畫廊	華萊士·布朗	1,000–3,000美元
劉 彥	東西藝術公司		

*詳見《時尚》第三期、第六期；張曉軍：〈誰是中國最走紅的畫家〉，載卡塞爾丹藝術公司：《信箱與咨詢手冊》，1995年第一期。此文數據非準確統計。

群前衛的藝術家選擇或合作。畫廊的民俗商品化導向及港台市民趣味，只能投合工匠畫家、學院畫家的口味。'85新潮美術之後，中國的前衛藝術、實驗藝術與國內畫廊出現了一種「絕緣」狀態，在價值取向的差異和分離中，新藝術無法進入畫廊的經營體制。

中國至今仍未形成藝術品購買階層，造成藝術市場依賴海外的現實，結果是窒礙了新藝術的發展。這些藝術家在沒有任何藝術基金、收藏體制的投資和扶持下，形成了自謀出路的浮游狀態。於是，圓明園藝術家只能利用畫家村集結的優勢和影響，吸引一部分客商。他們開放畫室，供國內外人士參觀、交流，以一種直接而透明的方式展示他們的生存及工作成果。畫家村這時成了一個新藝術的展銷窗口，一個供購買者自由選擇的藝術市場。在這裏，文化人呼吸到自由、新鮮的空氣，正像當年紐約的格林威治村。在新興而活躍的文化氛圍中，新音樂、搖滾、行為藝術、繪畫、電影、詩歌在這兒聚合。一股不可忽視的新生力量在這個自由藝術圈悄然形成。

或許人們可以忽視他們的存在，然而卻不能否認，邊緣力量在藝術繁榮過程中，往往是唯一足以抗衡甚至取代中心力量的存在。

在地下生存

這些脫離公有制的職業藝術家，由於缺少與之相接的私有化運行機制和職業化軌道，使得他們所呈現的前衛生存方式與藝術傾向，不能被現存藝術體制所接受。雖然，不少藝術家

「流浪」到底是圓明園藝術家自覺選擇的生存方式，抑或只是他們無奈的宿命？

的影響已擺脫了地下狀態，但始終無法被納入當代的藝術體制中。他們仍處在邊緣的放逐狀態，甚至可能永遠被排除在體制之外而得不到明確的生存關係。他們是「地下的黑戶」。

近年來，由於改革開放而出現了公有化、私有化並存的雙軌體制，經濟上呈現着無比的活力和繁榮景象。反觀藝術體制，則仍保持着集權的權威形式，排斥一切自由機制的效能。藝術的私有化形式（自由、流浪、職業藝術家）被有意的抑壓，在生存的夾縫中成為「棄兒」。這種在改革過程中出現的怪異現象，與經濟繁榮的景象形成巨大反差。現行藝術體制的導向，不僅沒有呈現新文化的發展迹象，反而對當前的現代藝術改造運動表現得消極和不適，最終是用行政手段來扼制某些藝術傳播和展示活動，亦對某些存在形式加以取締。事實上，任何文化體制的改造，幾乎無一例外地以挑戰舊有機制的權威作開始，並進而尋求一種能夠適應當下文化運行的自由機制。

目前，藝術創作慢慢地從意識形態的附屬地位中分化出來，它在沒有取得合法地位以前便逐步走向私有化。在這種處境下，藝術家的生存面對着幾個困難：意識形態的壓力、現存藝術體制的排擠和公眾的冷漠。在1995年10月的一次收容中，執法者問圓明園的藝術家：「你們是畫家？有營業執照嗎？有機關發的證明嗎？沒有就屬非法。」沒有單位的藝術家、沒有個體經營許可的藝術家是否非法？他們該如何管理？這實在是改革中面臨的嶄新問題。

職業藝術家社群的挫敗

圓明園畫家在1995年5月至11月間不斷地被驅趕和收容⑥，他們的創作不斷被中止和擾亂，對於一個畫家來

說，他所經受的損失是無法估量的。當局將當代文化環節的職業化大趨勢當作一次簡單的人員清理，從某種意義來說，反映了體制的不完善。

圓明園藝術家的生存形式在種種壓力下頓挫，雖然揭露了藝術家社群內部的各種問題，但我們仍然可以將之看作是私有化下職業藝術家與現存藝術體制、官方藝術對壘中的挫敗。藝術村作為中國個體化藝術發展總趨勢下最集中的樣板模式，實質上是藝術家企圖掙脫公有制的束縛，轉向追求藝術職業回歸的縮影：它同時亦表徵着中國藝術家發展中國新藝術的努力。

如果圓明園藝術村不是地處在北京這個複雜而敏感的中心，或許就沒有人會把這種現象看成是非法的、不安定的因素，而只會將它當作一種普通的文化現象來加以解決。任何意識形態的「取締」措施，只會令積壓的文化問題轉換成社會危機：它非但不能結束這類藝術流浪和職業化趨勢，更無法中止現行藝術體制的失效狀態和「昏着」的機制。相反，這類干預行動只會促成更大規模、更大範圍的藝術流浪。

流浪的屬性

就反叛國家體制而言，圓明園藝術家與蘇聯的先鋒藝術家、70年代的星星畫會藝術家⑦的步伐是一致的。但不同的是，他們的叛逆行為並不存在政治情結，即不存在意識形態下「持不同政見」的精神內容。星星畫會的藝術家針對當時的社會問題，始終懷有改造的意圖，其藝術具有某種政治使命感。相反，圓明園藝術家缺乏意識形態的針對性，所追求的亦不是文化上的發泄，而是建立新文化體制下個人化的藝術。兩者的真正區別在於：星星藝術家是民主、自由的吶喊者(政治、文化的激進主義)；圓明園藝術家則是多元化新秩序的實踐者(職業藝術基礎)。

圓明園藝術家用實踐來獲取自由的職業藝術，並將藝術視作「非政治化」的獨立生存形式。他們用無聲無息的流浪行為而非激進文化的思想來改變原有的社會基本結構，最終是要指向一種多元化的新秩序。

他們處於中國私有化藝術機制的萌芽階段，也是中國社會中職業觀和失業問題產生的時期。藝術流浪不再單純表現為文化激進的對抗，而是在社會結構的深層，進行着獨立於「政治秩序」的、基礎性的「文化秩序」鋪墊工作。

圓明園藝術家以流浪作為獲得再生的出路——職業化嘗試的開始，他們那種純粹的反叛，終究要被秩序化系統所吸收。因為任何個人反叛的精神力度，最終是以自我解救和獲得藝術自由機制為鵠的。無論是「政治干預藝術」還是「藝術擺脫政治」，實際上都無法解決藝術是否完備、獨立機制是否建立的問題，因為它們並不屬於正常化藝術秩序的一部分。

在藝術秩序化的良性循環中，藝術家、藝評家、經紀人、投資者、收藏家和公眾都應該找到自己的位置並確定自己的方向，他們有各自不同的學科、專業職能。這種有序的狀態和健全的運轉機制，使得在規範化規則

表4 失業人數與藝術村流浪人數增減對照表

	1990	1991	1992	1993	1994	1995
城鎮失業人數*		18萬	30萬	90萬	2,000萬	
進入圓明園流浪藝術家人數	16	34	75	122	175	202

*1994年中國首次使用「失業率」這個概念，國家勞動部門公布了以上的失業率。1995年1月1日頒布《中華人民共和國勞動法》，對失業率作出了法律規定，失業問題不再被迴避。

表5 西村藝術家所受教育狀況調查表

	音樂	詩歌	繪畫	文學	攝影	戲劇	電影	總計
碩士研究生			1		1	1		3
大學大專	7	3	97	3	2	1	2	115
進修生			18					18
中專	1		15					16
自學	7	4	21					32
不詳	5	2	24					31
(教師)*	(1)		(27)	(1)				(29)
各門藝術人數總計	20	9	176	3	3	2	2	215

*教師一項屬職業，人數應在大中專之內，不單計算人數。

中的平等競爭成為可能。市場機制作為藝術社會化的必然產物，是以職業藝術為前提的。所以，無論語言修辭上對流浪、自由、職業藝術家身分怎樣區別，其實都只有一個職業屬性，它們都是社會新機制的組成部分。

由於這些藝術家大多數來自中、高等學府(學院畢業生、進修生、教師)，受過良好的藝術教育(見表5)，具有現代藝術、現代職業的觀念，他們其實是推動改革現行藝術體制和引導藝術走向職業化的最佳人選。可是，圓明園藝術村表面的混亂和盲目狀態，似乎將藝術家所擁有的這些條件掩蓋了，致使人們無法真正去認知他們，亦不能認知流浪的屬性。

前衛的意義

圓明園藝術村從開始到結束，整個過程充滿着文化對抗力量，是青年一代職業隊伍與現存藝術體制抗爭的前沿陣地。藝術家大逃亡的結果是令他們轉入地下，從某種意義上說，這是值得慶幸的。他們沒有像星星畫會藝術家、海淀聚集區⑧的藝術家流亡海外，或被商業社會吸收而成為失去

反抗意識的存在。他們的逃亡表明了從學院派和官方那兒爭取藝術自由的渴求，亦充分發揮了由下層知識份子所形成的反抗力量。他們種種脫離當前緩慢、遲鈍的運轉機制的行為，表現出對當代藝術機制的質疑，這一切都成為青年藝術家相互仿效的模式。

今天，這個有生命力的集結地在悄然消失，但它最初的影響仍起着作用。藝術村自由、開放的氣氛，曾經不斷地吸收和排放來自四方的藝術家，成為中國自由藝術家最大的集結地與集散地。它培育、壯大了中國新藝術機體中職業畫家的隊伍，同時亦展示了新文化現象中的生存模式。在尋找藝術、商業雙重的新路時，他們經歷了流浪身分的心理重塑，割絕了傳統文人的文化心理，基奠起職業繪畫的基本素質。在藝術、經濟的同步探索中，有效地形成了適合自身藝術發展的藝術家—藝評家—經紀人、畫廊—展示—收藏的完整體制，使藝術創作進入自律的職業化系統。從盲目的文化需要，轉向藝術的選擇與市場自身的調節發展藝術。這種與改革同步的探索，無疑豐富和發展了中國藝術的現代體制。

自由的限制

我們回過頭來看圓明園藝術村的這段歷史，仍不能沒有悲哀。藝術村被清理和藝術家逃亡的整個過程孤立無援，使人不能不質疑他們獨立存在的價值。

六年來，藝術村無疑產生了廣泛的影響，可惜這種影響力並非來自他們的藝術創作。實際上，這群藝術家缺乏深層的藝術理論基礎，致令他們與社會疏離，亦使他們在藝術界被孤立。流浪者身分和叛逆者形象在平等交流中所造成的阻礙，加上藝術村的封閉、孤立與盲目，很大程度上成為這些自由藝術家的限制。

他們作為藝術集結，雖然與學院派、官方藝術形成了抗衡之勢，但卻捨棄了社會「公共領域」，終究無法從藝術上形成不可替代、不可動搖的藝術勢力和地位。同時，他們表現在藝術中的意志和精神，仍浮游在流浪的表層，只能導致藝術上的泛化。流浪行為那股拋棄一般世俗概念的動力，並沒有使他們免除在藝術上與主流學院藝術同流合污。

在群體的生存形式上，圓明園藝術村也暴露出諸多的問題。群體生存形式雖然是這些失去公有制保護的流浪者面對各種壓力的最有效生存保護形式，但也同時成為遊手好閒者放縱的場所。酗酒生事、動武毆鬥、流氓、調戲等行為，間接或直接傷害了這群藝術家的名聲。同時，集體化的盲目熱情，又將藝術村置於一個類似「公社化」的狀態中。這種熱情表現為：熱衷於新聞曝光、過「共產主義」生活和盲目的樂觀主義，他們將公有制單位裏的散漫、惰性、依賴、浮躁、投機態度結合成一體，構成一種潛在的危機。

此外，在尋求藝術秩序的過程中，藝術家對於流浪心態的調整和轉向職業化的心態，也成為程序化的自由藝術機制的障礙。浮躁、功利、自我放逐、精神意志潰散，必然使他們在功利投機的商業化取向中失去

藝術的純粹性，而浮於藝術的表層。

在公共關係中，他們又表現出保守、缺乏主動的姿態，只會採用「守株待兔」的方式。藝術和經濟上缺少社會集團的扶持，必然使職業化萌芽之路處於停滯狀態。藝術品不能進入市場機制運轉，藝術家生存上出現惡性循環，從而失去公平競爭和正常的機會。藝術家—經紀人—畫廊—收藏者體制成為私下的交易形式，只屬於個別人的救命稻草。

任憑職業自發狀態散亂、無序地生長，加上缺乏機制和程序，以及來自商業、文化集團的扶持，藝術村的消亡是必然的。或許我們可以從圓明園藝術家的大逃亡中得到啟示，在更大範圍裏接受世俗的同化、淘汰或錘煉，結束封閉、孤立和混亂的局面，以新的存在方式根植於北京深層文化的土壤。我們企盼着職業藝術能以更自由、更徹底、不可取代的形式發展。

註釋

① 《西村藝術家》畫冊收錄215位藝術家之外，尚有一部分從事行畫的畫家、繪畫初學者及一些離群索居者。260左右人數仍是一個相對保守的數字。順便作個說明：《西村藝術家》畫冊於1995年11月20日編著完成，目前尚在尋求合作出版。這是一部反映流浪藝術家村——圓明園畫家村（藝術界稱之西村）十年歷程的畫冊。分上部：攝影集。收錄圖片500餘幅、文字10餘萬字。其中有〈西村藝術家年譜〉、〈西村藝術家展覽史〉、〈西村藝術家名錄〉構成的資料庫。下部：作品集。收錄藝術家每個時主要作品300餘幅，文字部分有〈西村藝術家簡史〉、〈藝術筆記〉，全面介紹藝術村的發展趨勢、藝術上探索及主要藝術家藝術小傳。

②⑥ 〈西村藝術家年譜〉，參看即將出版之《西村藝術家》。

③ 見1985年出版《新華辭典》中藝術一詞的定義：藝術包括音樂、舞蹈、美術、雕塑、文學、曲藝、戲劇、電影等。藝術是階級鬥爭的重要武器，是為一定的階級，一定的政治路線服務的。

④ '85新潮美術，是80年代中期一場自下而上的現代藝術運動。89「中國現代藝術展」標誌着'85新潮運動的高潮和終結。

⑤ 「玩世」、「藝術波普」，是指89年後中國藝術中出現一種無奈、玩世、調侃情緒的繪畫。前者以現實主義方式表現周圍無聊的現實；後者多以調侃方式表現政治形象、政治事件。共稱為「'89新藝術」。參見栗憲庭：〈思想迭起的中國現代藝術〉，載《中國前衛藝術》（香港：牛津大學出版社）；栗憲庭：〈當前中國藝術的「無聊感」——析玩世現實主義潮流〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1992年2月，總第九期。

⑦ 1979年11月「星星畫會」在北京北海公園展出了25位畫家163幅作品。之後畫展被關閉，參展畫家被無限期禁止參加任何畫展及發表作品。此後幾年內，大多數「星星畫會」成員漂洋過海。其主要成員：王克平、曲磊磊、馬德升、艾未未、朱金石、趙剛、嚴力、黃銳、李爽等。

⑧ 〈西村藝術家簡史〉，參看即將出版之《西村藝術家》。1985--1989年間生活在北京海淀大學區、圓明園附近的藝術家，後被藝術村尊為先驅者。這些藝術家在1989年前後相繼出國。簡史中稱為「海淀聚集區」藝術家。

金逸農 大陸藝術工作者

科技訊息

人體基因總譜鳥瞰

人體總共有24對染色體，其上基因數目達數百萬，而基對(base pair, bp)則有30億之多。因此，「人體基因譜計劃」(The Human Genome Project, 即HGP)，即將這30億基對的次序、結構、功能全部確定的國際合作計劃，委實是一個龐大得令人有點難以置信的宏偉構想，甚至是夢想。但以麻省理工學院「懷赫德(Whitehead)基因譜中心」為主的一個美、法、加合作研究組(共50餘人)經過三年努力，現在終於製成一個人體基因總譜的「鳥瞰圖」(top-down map)①。因此，實現將「總譜」解碼的夢想，又已經推進一大步。

所謂「鳥瞰圖」，是以兩種資料為基礎的：(甲) 15,086個「標誌」，即是已經完全「定序」，而且十分獨特、容易識別的DNA短片段(長僅200–500bp)，它們稱為STS (sequence-tagged sites)，也就是「序別位置」，作用相當於大地上的山峰、河流、乃至大教堂等地貌定點；(乙) 上述標誌在那一條染色體，以及在染色體上的順序和位置，也就是離該染色體兩端以及彼此間的距離。

這鳥瞰圖有兩個重要特點。第一，它是「圖」而並非模型或實物(在這以前一個主要「DNA庫」就是30,000條經由「克隆」程序複製然後冷藏的人體DNA片段，所謂的人造酵母染色體YAC)，所以是可以輕易抄、傳、處理的資訊——事實上，這一鳥瞰圖早已放在電腦資訊網絡上(地址是 http://www-genome.wi.mit.edu)了。第二，它是相當平均而又密緻地覆蓋整個基因譜(超過它的95%)的「全圖」。因此，對分子生物學家來說，這不啻是在人體基因浩如煙海的30億基對中航行、探索時所不可或缺的一本指南。它的出現，顯示人類的「內向」探索無論在規模或資訊處理水平上，都已達到一個新階段了。

① Thomas J. Hudson *et al.*, *Science* **270**, 1945 (December 22, 1995).

左圖：人體基因鳥瞰圖局部(染色體14q)。最左和最右的縱黑線上是大體上已經順序排列的STS「標誌」名稱(它們的序列另貯電腦資料庫中)，中央的藍線和紅線則分別代表以兩種不同方法測定的這些標誌在染色體上的實際順序和位置。

Reprinted with permission from *Science* 270, 1950.
Copyright 1995 American Association for the Advancement of Science.

愛滋病毒抑制因子的發現

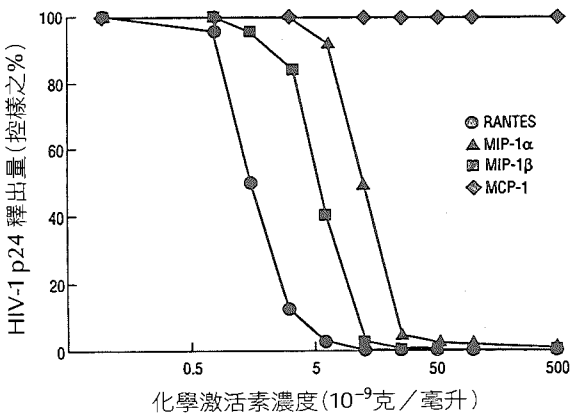
自從80年代初期愛滋病蔓延以來，對這種可能威脅人類生存的可怕疾病的研究，已經成為許多病毒和分子生物學實驗室的中心課題。這些研究的第一個重大突破，是導致愛滋病(AIDS)病毒，所謂「人體免疫缺陷病毒」(human immunodeficiency virus，即HIV)在80年代中期的發現，這是美國的加羅(Robert Gallo)和法國的蒙特尼爾(Luc Montagnier)所同時作出的巨大貢獻。

然而HIV病毒雖然猛烈，受傳染的人卻往往在很長期間不會發病。根據這一線索，以拉維(Jay Levy)為首的一組病毒學家在1986–1989年間發現最易受HIV病毒攻擊的一種白血球CD8其實對HIV的分裂和增殖有強大抑制能力，而這種能力是通過釋放某種未明的可溶因子(即所謂「拉維因子」)發揮的。可惜，由於AZT和其他似乎有希望減輕愛滋病症狀藥物的出現，這個發現多年未受重視。

現在第三個重要突破出現了①。在去年底加羅和呂素(Paolo Lusso)在《科學》雜誌發表論文②宣布：拉維因子已經找到了，就是名為RANTES，MIP-1α 和MIP-1β 這三種已知的

化學激活素(chemokines)。這一突破和這研究組的兩項長期工作有密切關係：那就是他們在人體外培養了一種特別易受愛滋病患者體內HIV感染的CD4白血球，以及一種「長生」(immortalised)而活力特強的CD8白血球，由是獲得大量濃縮的拉維因子，使其氨基酸分子序列(即其結構次序)得以確定。

成分確定之後，他們還做了兩個關鍵性試驗：即(甲)利用大腸桿菌複製的上述三種激活素來抑制HIV(包括HIV-1，HIV-2以及SIV等三種病毒)的增殖(見下圖)；(乙)把CD8白血球所分泌的這些激活素用抗體加以中和，以阻隔CD8白血球的HIV抑制作用(但須把三種激活素都中和之後才能達到全面阻隔的效應)。這樣，就相當強力地證明，這三種激活素的確是CD8白血球作用的關鍵。



Reprinted with permission from *Science* 270, 1814.
Copyright 1995 American Association for the Advancement of Science.

受HIV-1病毒感之細胞分別置於含有不同濃度之三種化學激活素溶液中培養對HIV增殖之抑制作用。縱軸所示為實驗開始5至7日後所測得之HIV-1病毒相對數目(以在無激活素溶液中培養者為控樣)。自圖可見RANTES的作用最強，MIP-1β次之，MIP1-1α又次之；MCP-1是和以上三者相類的激活素，但完全沒有效果。

這一突破自然十分令人興奮，但這離找到能治愛滋病的靈丹卻還有相當距離，因為這些激活素到底如何產生抑制作用還不清楚，而且，這些只在試管中證驗過的效應能否同樣在人體內發揮出來，也還未清楚。但無論如何，過去15年人類對愛滋病的長期抗戰似乎已露出一絲曙光了。

① 本報導主要根據*Science* **270**, 1560 (December 8, 1995)。
② F. Cocchi *et. al.*: *Science* **270**, 1811 (December 15, 1995).

黑洞，黑洞，再一個黑洞！

在過去短短兩年間，我們已先後三次報導在星雲核心位置發現巨型和超巨型黑洞(質量從10^7到10^9太陽質量)的訊息①。現在霍金斯大學的福特(Holland Ford)又再次利用哈勃太空望遠鏡作精確觀測，在NGC4261星雲中央發現了第四個超巨黑洞②，從而為「活躍星雲」(即由於中央有巨型黑洞吞噬其四周物質而具有異常高亮度的星雲)增添一個實例。

以往三次發現所用的觀測手段各不相同：有用哈勃光學望遠鏡，有用射電望遠鏡陣，也有用X-光太空探測器的，所涉及的電磁波頻率彼此相差達一億倍左右。這次觀測在技術上雖然沒有創新，然而卻帶來了一個完全意想不到的發現：NGC4261黑洞集積碟的位置並非在星雲正中心，而略有偏離：更重要的是：兩者的旋轉軸是成直角的！這強烈顯示，黑洞並非在星雲內部形成，而很可能是由於某種外來因素——例如星雲「捕獲」另一個小星雲——而產生的。看來，星雲核心黑洞與不同星雲之間的互動作用，可能有密切關係，而一個廣闊的新領域正在打開。

① 本刊 **24**, 63 (1994); **28**, 100 (1995)及**30**, 109 (1995)。
② *Science* **270**, 1759 (December 15, 1995).

探索決定生命節奏的機制

時鐘是近代文明的產物，鐘擺、發條、齒輪、擒縱器乃至不斷在電壓驅使下震動的石英晶體都是我們這個高度人工化的機械世界的典型部件。它們和大自然，特別是生命本身，好像是毫不相干的。雖然人和昆蟲都依日夜作息，候鳥和花草依四季時序而有南征北返和榮枯——這就是所謂生物的晝夜節律(circadian rhythm)和季節規律(circannual rhythm)，但這些似乎只是對外界明暗寒暑變化的自然生理反應，和獨立計時的能力是完全不一樣的。

其實，生命的結構比我們一般想像的要奧妙、精巧和複雜得多。生物學家早就已經知道，所有高等的真核細胞生物(eukaryotic organism)和大部分較低等的原核細胞生物(prokaryotic organism)，都具有獨立計時的能力。也就是說，它們的生理節奏(例如作息進食的時刻)雖然也受外界刺激影響，但在某一段時間內卻又頗為獨立和固定，似乎是由一個內在時鐘決定。問題是：這內在時鐘的生理基礎是甚麼？特別是：它核心的定頻器(pacemaker，例如鐘擺系統或石英振盪器)構造如何？是否一種十分精巧的大腦或神經器官？這問題的答案現在已逐漸露出端倪了。令人驚奇的是：生物的計時機制並非甚麼複雜器官，卻是由細胞核中某幾個特殊基因的作用造成。因此，它很可能是一種普遍性(universal)，在所有生物都大致相同的機制。

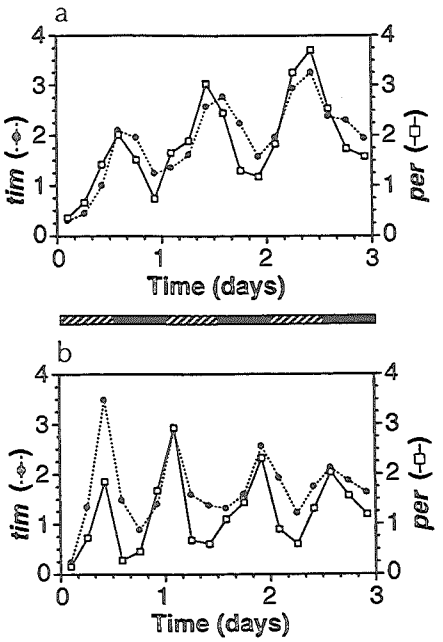
一　周期基因

這些基因最早發現的，是由加州理工學院的賓澤爾(Seymour Benzer)①和干奴卡(Ron Konopka)在果蠅(*Drosophila Melanogaster*)體中所找到的周期(period)基因(簡稱*per*)。從它所複製出來的PER蛋白質可以觀察到兩個現象：第一，細胞的PER含量(那也代表*per*的活動水平)有24小時周期變化；第二，*per*基因的變異會改變果蠅活動的周期，令其延長、縮短，甚至消失。這樣，就可以初步判定，*per*基因和計時機制密切相關。這一發現，已是1971年的事了。

但*per*基因究竟如何產生一個固定，可以用以計時的周期呢？這部分可能是由於它所產生的PER蛋白質的「負反饋」(negative feedback)作用造成，也就是說，PER在細胞質的濃度增加之後會反過來抑制*per*基因的產製作用：同時，PER並不穩定，*per*不活動的話，PER便會自動分解、消失，從而解除對*per*的抑制。但是雖然PER的確證明有負反饋現象，這卻還不足以造成它濃度的周期循環，因為用簡單數學可以證明，單純負反饋只會將PER濃度維持在一個穩定平衡點，而並不會令之不斷作周期性擺動。

二　搜尋恆定基因

這一困難直到90年代才由於另一個相關基因，即所謂恆定(timeless)基因(簡稱*tim*)的發現而大體得到解決②。這發現是三個研究小組共同努力的結果。首先，洛克菲勒大學楊格(M. Young)的小組通過研究行為節奏異常的果蠅找到*tim*基因的突變型，並且將之「克隆」(clone)和「定序」(sequence, 即決定其核酸及氨基酸序列結構)。同時，哈佛大學醫學院的韋茲(Charles Weitz)採用所謂「酵母雙雜交篩選法」(yeast two-hybrid screen)來尋找*tim*基因



Reprinted with permission from *Science* 270, 809.
Copyright 1995 American Association for the Advancement of Science.

圖1 果蠅頭部所含由*tim*和*per*基因所釋放的RNA分量(相對於試劑分量)的周期性變化。(a) 正常果蠅：周期為1日；(b) 基因為per^s的變異果蠅：周期為17–18小時(見下文)。兩圖間的白、黑橫分別表示日、夜。

本身。這方法的中心意念是既然已知的PER蛋白質和找尋中的TIM蛋白質(即*tim*基因的產物)都與「生物鐘」有密切關係，那麼兩者應該會結合，形成二聚複合體(dimer)。因此可以用已知的PER為「餌」，去「誘釣」未知的TIM。果然，韋茲小組在測試了果蠅體內約二千萬種不同mRNA(即信使核糖核酸，它是根據基因序列而產製蛋白質的關鍵中介生物分子)之後，發現其中只有48種蛋白產物能和PER形成二聚體。然而，這其中有那些的確和「生物鐘」有關呢？

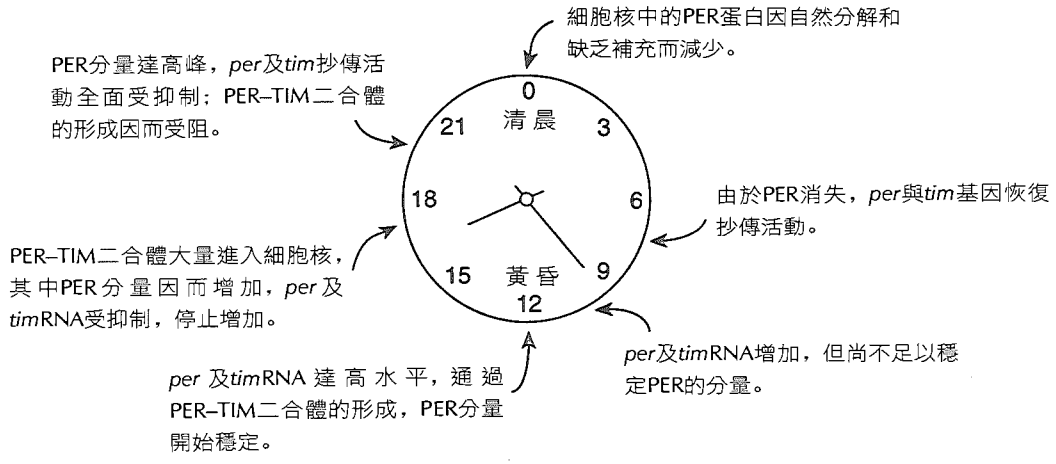
這時，楊格小組終於找到了一個特殊基因*x*，它比*tim*基因的突變型只多一個關鍵的產製段；而且，賓州大學的西加(Amita Sehgal)(她是楊格以前的「博士後」助手)更證明*x*所製的蛋白質和PER一樣，有24小時周期變化；還有，兩者的變化是緊密同步的(圖1)。因此*x*很可能就是*tim*。最後，韋茲小組把他們已經圈定的48種蛋白質與*x*的序列比較，發現其中有16種的確與*x*部分序列相同，這樣才終於通過近乎大海撈針式的搜索，把*tim*基因找到③。

三 生物定頻器模型

然而，找尋*tim*雖然困難，找尋的方法本身，卻為生物計時機制提供了重要線索：這線索就是PER和TIM蛋白質之能夠結合為二聚體。順着這線索，楊格、韋茲和西加提出了這樣一個生物定頻器模式的構想：PER和TIM蛋白都各自對本身的基因*per*和*tim*有抑制作用，也就是各自形成一個負反饋系統，這兩個系統之所以會產生周期性變化是由於它們有下列耦合(coupling)：PER不能單獨進入細胞核，而必須和TIM在細胞質中結合，成為二聚體之後，才能一同進入細胞核，各自抑制本身的基因。

這個耦合所產生的關鍵性改變是：在細胞質中PER和TIM這兩種蛋白質必須各自達到相當高濃度才有機會相遇和結合成二聚體，所以它們進入細胞核並抑制本身基因的時間延遲了，這樣就會在某一時段產生過量的PER，然後在下一時段形成過分抑制作用，從而產生周期性變化，成為一個生物定頻器(圖2)。用數學語言來說，原來PER和TIM的濃度所各自依循的是獨立的一階線性微分方程，各有常數解；二者耦合之後則成為高階非線性方程，那就有周期解了。

這個模式目前還只是一個假設，但也有若干支持的證據。其中最主要的是韋茲小組發現PER有一個變異形態PER^L(L指long，即「長周期」)，它和TIM的結合比較困難、緩慢，這正好可以解釋具per^l基因的變異果蠅有長於24小時(達到29小時)的晝夜周期。同樣，另一



Reprinted with permission from *Science* 270, 810. Copyright 1995 American Association for the Advancement of Science.

圖2　解釋 *per* 與 *tim* 基因的相互作用如何通過耦合負反饋產生晝夜周期的可能機制。

種變異PER^S蛋白質(S指short，即「短周期」)結合力比正常的更強，因而令果蠅的生理周期縮短到17–18小時。換而言之，PER和TIM這兩種蛋白的結合能力，是決定晝夜周期長度的一個關鍵因素。

四　展　望

當然，這一證據還不能確實證明生物定頻器的機制正如上述假設一樣。例如TIM蛋白質的各種性質、它與PER相互作用的細節、它在果蠅體內濃度的晝夜變化等等，都還有待測度和研究。從更廣角度來看，生物鐘應當是一個完整的系統：維持有固定周期的振動訊號是它作為生物時計的核心部分；除此之外，它還須要利用環境因素(例如光暗)令生物各部分細胞的生物鐘同步(synchronous)，並且要用這鐘的周期訊號對各種生理現象起調節作用。例如，就高等的哺乳類動物而言，生物鐘的主訊號是產生於丘腦下區中心(hypothalamic center)，而它振動的起點或相(phase)，則受眼目所感到的日照光暗影響。由於時差(jet lag)所引起的暫時生理紊亂，便反映了生物鐘的「相移」(phase shift)過程。至於植物和候鳥時鐘(它的周期長得多，所依循的是季節規律)的起點，則往往受日照長短影響④。

*per*和 *tim*這兩個可能對所有生物都有普遍意義的基因無疑是生物時鐘的基本部件，正如機械鐘的鐘擺或電子鐘的石英震盪器一樣。至於鐘的同步機制和調節機制如何，很可能因生物類別而異，那就都有待進一步深入研究了。

——麥繼強教授
香港中文大學生物系

① 賓澤爾在60年代以研究T4噬菌體的rII基因著名，跟着得到美國國家科學基金會的有力資助，轉向果蠅生物鐘系統的研究。經過五、六年努力，才找到*per*基因變異型系列。而這一成果的真正發展，卻要等到20年後。

② 本文主要取材於*Science* **270**, 732 (November 3, 1995) M. Baringnaa 的介紹以及 L. Wetterberg: *Light and Biological Rhythms in Man* (New York: Pergamon Press, 1993).

③ 報導上述發現的三篇論文分別刊載於*Science* **270**, 805; 808; 811 (November 3, 1995).

④ 關於候鳥生理的季節規律(circannual rhythms)研究，可參閱Eberhard Gwinner, *Scientific American* (April 1986), pp. 76–86.

華夏人本主義文化：淵源、特徵及意義（上）

• 何炳棣

按語：近年來，中國的考古及古文字研究已積累了豐富的成果。因此，探討中華文明起源和特點及其相關的大小問題，再次引起學界的關注與爭論。本刊將分兩期刊出何炳棣教授在這一領域的最新研究報告。今期刊出的部分，集中論述華夏文明起源的地理環境、生存聚落及生產方式，和與此相適應並不斷演進、強化和擴大的基於祖先崇拜的社會組織方式和氏族制度；而下期則將在以上論述基礎上，概括華夏文明在倫理和文化方面至今仍影響中國人民深層意識、思維、價值、觀念、行為的最基本特徵。

一　物質基礎：村落定居農業

華夏人本主義文化的發祥地是華北黃土高原與毗鄰平原的地區。產生這人本主義文化的物質基礎是自始即能自我延續的村落定居農業。為正確了解這一基本史實，我們必須首先澄清中外相關多學科的一個共同錯覺：原始農耕一般都是「游耕制」①。實際上這不過是一個假定，而且是以某類地區特殊的歷史經驗硬行作為普遍歷史經驗的大膽假定。他們共同的理由是：原始農夫不懂施肥，而土地的肥力因耕作而遞減，在當時土曠人稀的條件下，農人隨時都得實行休耕，並同時非開闢新耕地不可。他們認為開闢新耕地最直截了當的辦法是砍伐及焚燒地面上的植被，這就形成了所謂的「砍燒法」，也就是「游耕制」②。

最早討論黃土物理及化學性能與農作方式關係的，是本世紀初美國地質學家和中亞考古發掘者龐波里(Raphael Pumpelly)。針對着世界最大、最典型的黃土區，也就是華北黃土區，他曾作以下的觀察和綜述③：

> 它（黃土）的肥力似乎是無窮無竭。這種性能，正如著名德國地質學家李希特浩芬(Ferdinand Richthofen)所指明，一是由於它的深度和土質的均勻；一是由於土層中累年堆積、業已腐爛了的植物殘體，雨後通過毛細管作用，將土壤中的各種礦物質吸到地面；一是由於從〔亞歐大陸〕內地風沙不時仍在形成新的堆積。它「自我加肥」(self-fertilizing)的性能可從這一事實得到證明：在中國遼闊的黃土地

中外相關多學科共同認為，原始農耕一般都是「游耕制」。實際上這不過是以某類地區特殊的歷史經驗硬行作為普遍歷史經驗的大膽假定。筆者從60年代末即懷疑此說真能應用於中國黃土地帶。

帶，幾千年來農作物幾乎不靠人工施肥都可年復一年地種植。正是在這類土壤之上，稠密的人口往往繼續不斷地生長到它強大支持生命能力的極限。

筆者從60年代末即懷疑游耕制說真能應用於中國黃土地帶。為謹慎計，我於1970年夏天在電話中請美國國家科學院院士、舉世公認的大麥源流的權威伊利諾州立大學哈蘭(Jack R. Harlan)教授，根據他對華北古自然環境、各種農作物起源及地理分布的專識，再就比較原始農耕的觀點，坦白地對華北最早耕作方式作一臆測。他毫不遲疑地作了以下的答覆：(1) 華北地區最早的耕作方式決不是一般所謂的砍燒法或游耕制，因為經典的游耕制一般需要每年實耕八倍的土地；換言之，土地耕作一年之後要休耕七年之久，肥力才能恢復。(2) 華北遠古農夫大概最多需要每年實耕三倍的土地，內中有些可以一年耕作兩年休耕，有些可以連續兩年耕作一年休耕，性能較好的黃土可以連年耕作而不需要休耕。(3) 砍燒法或游耕制一般限於熱帶及多雨地帶，這類地區農業的樞紐問題是肥力遞減，而黃土地區農業的樞紐問題不是肥力遞減而是如何保持土壤中的水分。應該強調的是，哈蘭所提的第三點是他個人獨有的論斷，不是一般考古、人類、歷史、經濟學家們所能洞悉的。聽他講完之後，我才告訴他以上的臆測與中國古代文獻所述不謀而合。

兩三天後，我把哈蘭上述幾點推斷在電話中向畢都(George W. Beadle)博士(1958年諾貝爾獎得主、分子生物學家、芝加哥大學將退休的校長)作一簡報，並說明中國古代文獻確是反映出一個最多三年的輪耕週期，內中的確包括不須休耕、三年中休耕一年或兩年的土地，但第一年清理平整了的土地照例不馬上播種，要到次年才播種。

畢都博士立即作了科學解釋：由於初墾土地地表雜草等野生植物雖已經人工清除，土塊雖已經翻掘平整，但土壤內仍有大量植物殘體沒有腐爛，如立即播種收穫一定很少。這是因為土壤中植物殘體在逐步腐爛過程中所生的氮素，極大部分都被土壤中多種微生物所吸取，種籽所能得到的氮素非常有限。但是，如果第一年僅僅維持地面的平整而不立即播種，第二年開始播種的時候，土壤中原有的植物殘體已經徹底變成了富氮的腐質，此時微生物不但不再吸取氮素，並且放出大量的氮素來滋養種籽，因此第二年的單位產量必然很高。他笑着說他本是以小麥牛肉著名的內布拉斯加州(Nebraska)的「農夫」，深明此中道理。他相信聰明的遠古華北農夫從實際觀察和經驗中很自然地就會實施第一年平整土地暫緩播種的耕作體制。

以科學原理重建華北最早的農耕方式必須與我國古代文獻互相印證。古籍中所言耕作方式必須從「菑」、「新」、「畬」三個專詞意涵中去尋索。《爾雅·釋地》：

> 田，一歲曰菑，二歲曰新田，三歲曰畬。

這清楚地說明一、二、三歲的田各有其專名，專名合起來就已反映出一個三年輪流休耕制。此三詞中「新」和「畬」比較易解：「新田者，耕之二歲強壚剛土漸成柔壤……畬者，田和柔也。」④需要詳釋的是第一年的「菑」。「菑」的音和義都含有「殺」意。《尚書·

大誥》：「厥父菑」，孔穎達《正義》：「……謂殺草，故治田一歲曰菑，言其始殺草也。」《詩經·小雅·大田》鄭玄注：「反草曰菑。」《爾雅·釋地》郭璞注：「今江東呼初耕地反草曰菑。」「菑」的主要意義是使土壤中所有的植物殘體化為腐質。

「菑」是第一年待耕而未耕之田之義，在《尚書》及《詩經》中得到充分的證明。《尚書·大誥》：「厥父菑，厥子乃弗肯播」，明明指出「菑」在播先。《詩經·周頌·臣工》：「如何新畬？於皇來牟。」極其明顯，小麥大麥只種在第二年的新田和第三年的畬田。

此外，《周禮》也有兩處述及周代授田通則。〈大司徒〉：「不易之地家百晦；一易之地，家二百晦；再易之地家三百晦。」〈地官司徒·遂人〉：「上地，夫一廛，田百晦，萊五十晦……；中地，夫一廛，田百晦，萊百晦……；下地，夫一廛，田百晦，萊二百晦……」。兩種概述稍有不同。後者上中下三等授田正額雖同是百畝，但萊（備休耕輪作之地）的授予原則仍與前者同樣反映一個最多三年週期的輪耕制。

科學與訓詁互證密合有如此者！

惟有自始即是自我延續的村落定居農業，才能合理地解釋華夏文明起源的三個事實，即何以距今7,000多年前一些早期新石器文化聚落的農業生產已達遠較想像為高的水平⑤；何以渭水下游南岸與終南山麓間多條小河沿岸仰韶文化早期半坡類型文化聚落遺址——類皆具有房屋、窖穴、陶窯、墓地等組成部分——分布能如此密集；何以只有在累世生於茲、死於茲、葬於茲的最肥沃的黃土地帶才可能產生人類史上最高度發展的家（氏、宗）族制度和祖先崇拜。

二　氏族制度和祖先崇拜

構成華夏人本主義文化最主要的制度因素是氏族組織⑥，最主要的信仰因素是祖先崇拜。制度和信仰本是一事的兩面，二者間存在着千絲萬縷無法分割的關係。事實上，人類學理論也認為只有將二者一起研究才能收相得益彰之效⑦。

我國新石器時代以仰韶文化（公元前5000–3000年）分布最廣、延續最久、文化堆積最厚、已發現遺址最多。內中保存最好的是西安附近的半坡和臨潼姜寨等聚落遺址。對這類型聚落布局的中心意義，資深考古學家蘇秉琦有代表性的看法⑧：

> 半坡、姜寨那種環壕大型居址，其中以大房子為中心，小房子在其周圍所體現的氏族團結向心的精神，以及居址之外有排列較整齊的氏族墓地，……說明氏族制度發展到了頂點。

仰韶聚落布局中最能反映宗教信仰的是墓葬方式。誠如著名《西安半坡》專刊撰者石興邦所綜述，在已經系統發掘的仰韶遺址中，一般成人屍體有條不紊的排列方式反映每個家族或個人在氏族中最後都有應佔的歸宿和位置。屍體大都頭向西方或西北方。墓葬方向可以認為是「祖先崇拜和靈魂信仰的表現之一」，因為「墓葬方向的選擇和決定，在任何一個民族都是相當嚴肅而慎重的」⑨。數量上次於仰身葬的二次葬似乎也反映當時的信仰：要等到血肉腐朽屍骨正式埋葬之後，死者才能進入鬼魂世界。此外，更值得一提的是小孩死後一般都舉行所謂的「甕棺葬」，這類陶甕通常都放在居住區，不葬在墓地；甕頂留

惟有自始即是自我延續的村落定居農業，才能合理地解釋華夏文明起源的三個事實，即何以一些早期新石器文化聚落的農業生產已達遠較想像為高的水平；何以仰韶文化早期半坡類型文化聚落遺址分布能如此密集；何以只有最肥沃的黃土地帶才可能產生人類史上最高度發展的家（氏、宗）族制度和祖先崇拜。

一小圓孔以供靈魂出入，繼續承受母親關愛之用。

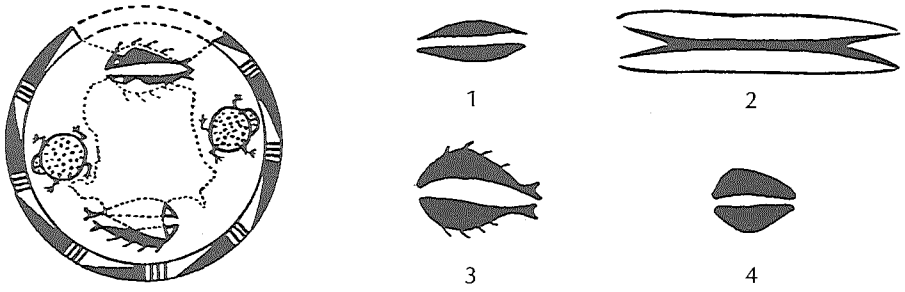
近年仰韶精神文化研究有多方面突破性的詮釋。首先，半坡彩陶中最重要的魚紋飾已不能再像60年代那樣釋為圖騰了。因為半坡和姜寨文化上確有血肉的聯繫，兩處彩陶中共有魚、蛙、鳥、鹿多種動物紋飾；此外，兩處遺址都發現大量多樣的捕魚工具，說明魚是當時人們經常的美食。這些都與圖騰理論衝突。比較合理的新解釋是：魚，特別是抽象的雙魚，是女陰崇拜的表現；而姜寨那種體內充滿卵子的蛙的圖案，也是象徵生殖能力的崇拜⑩。早在1946年，聞一多先生在遇難前數月撰就的〈說魚〉一文裏已經闡發魚在中國古代文學裏一向是「匹偶」、「情侶」的隱語，因為「在原始人類的觀念裏，婚姻是人生第一大事，而傳種是婚姻的唯一目的，……而魚是繁殖力最強的一種生物」⑪。

半坡彩陶中最重要的魚紋飾已不能再像60年代那樣釋為圖騰了。比較合理的新解釋是：魚是女陰崇拜的表現，也象徵生殖能力的崇拜。生殖能力的崇拜完成了祖先崇拜必具的三個時式：過去、現在、未來。

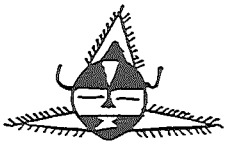
生殖能力的崇拜完成了祖先崇拜必具的三個時式：過去、現在、未來。

1987年河南濮陽西水坡仰韶早期45號墓發現三組以蚌殼擺塑的圖案。古文字和天文史家馮時具有說服力地說明第一組墓主人兩旁的龍虎圖案是後來發展完成的二十八宿「四陸」中的「二陸」——蒼龍和白虎；墓主屍體下邊移入的兩根脛骨代表「北斗」。墓形反映當時已有天圓地方的說法。總之，第一組蚌殼圖案可以認為是二十八宿宇宙觀的濫觴⑫。張光直先生提出第三組圖案中的龍虎鹿正符合《道藏》中保存下來的原始道士的「三蹻」——巫師騎乘上天下地與鬼神交通的媒介；並認為這樣早的巫覡宗教（或稱薩滿教Shamanism）證據，「對世界原始宗教史的研究上有無匹的重要性」⑬。

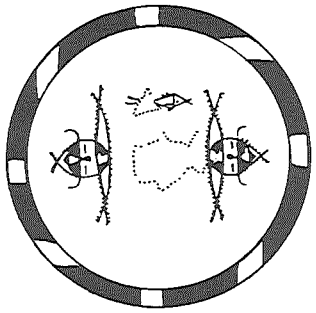
西水坡45號墓中驚人的天文知識和具有高度魔術幻想力巫覡宗教的結合，強有力地說明該墓的主人已不是平常的氏族長，甚至也不僅是張先生認為的巫師，而是一部落酋長般的人物了。夏代的建立者大禹不就是以「巫步」聞名於後世、三代權位最高的「王」還不一直兼有大巫或大司祭的職能嗎？西水坡的「三蹻」也正說明半坡、姜寨同期文化裏亦有巫覡的存在。那種由圓形黑白（陰陽）人面向頭頂、兩耳、兩頰外射的五條或三條三角形魚飾的神秘圖案，還不是巫師的有力證據嗎？半坡、姜寨相隔50公里，而半坡陶器上的字符卻出現於150公里外郃陽莘野村的同期仰韶文



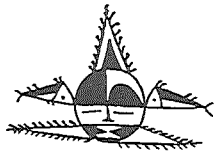
左 採自《姜寨》，頁114。 右 (1)(2) 採自《西安半坡》，(3)(4) 採自《姜寨》。雙魚圖案最系統的詮釋，請參看趙國華：〈生殖崇拜文化略論〉，《中國社會科學》，1984年第1期。



採自《西安半坡》，頁4。



採自《姜寨》，頁112。



採自《西安半坡》，頁166。

化遺址。這樣長的宗教、文化交流半徑似乎在說明這已不僅是氏族間，而是部落間的交流了。

仰韶人民雖然崇拜多種自然神祇，但由於聚落布局中居住區和墓地同是組成部分，生者累世相信不時可獲逝者靈魂的祐護，而逝者又需要生者不時祭薦，祖先崇拜很可能在整個宗教信仰中已佔相當大的比重。

上承仰韶、下啟三代的龍山時代（大約公元前3000–2000年），出現了一系列多姿多采的區域性文化。它們在經濟、社會、政治、宗教、意識形態等方面的發展雖各有各自的特色和步伐，而且華夏中原地區的文化在此時期並非處處領先，但各文化間千年之久的雙向吸收和反饋卻促使它們大致朝向同一方向演進：祖先的神靈隨着部落的擴展漸漸變成部族至高的保護神；政治權威和等級社會的出現加速了氏族制度的蛻變。

最能顯示龍山時代多方面演變的是玉器群和禮器群。良渚文化（公元前3300–2200年）的大本營遠在浙西太湖以南，其玉器群最有代表性。從公元前第三千紀前半即已有象徵軍事統轄權的玉鉞和宗教重器玉琮的出現。更值得注意的是玉製神獸、神鳥、獸面或獸身的「神人」和「神徽」。這些「神人獸面紋的普及和規範化，說明在其通行的地域內，良渚文化的社會結構和原始信仰，都具有相當程度的統一性，對至高無上的神人的崇拜，實際上是從信仰意識方面，統治者起到了維護獨尊地位的作用」⑭。稍後遼西紅山文化中也具有地域特色的玉器群，再稍遲山東海岱區系的玉業也開始形成獨特色格，「並給予三代玉器以深遠的具體的影響」⑮。

陶製禮器群以山西襄汾陶寺類型最富代表性。禮器中除為設奠用的桌子是木製的，其餘陶製的各種炊器、食器、酒器、樂器等類不但式樣功用各各不同，而且嚴格地反映這些隨葬品墓主人身分等級的不同。「從隨葬品組合的角度看，後來商周貴族使用的禮、樂器在公元前第三千紀中葉的陶寺早期已初具規模。……墓中的禮器和牲體已成為墓主身前權力和地位的標誌。……在形成三代禮制的過程中，中原處於核心地位」⑯。

山東龍山文化研究在80年代有重大的突破。壽光邊線王城發現邊長240米，面積57,000平方米的外城和配套較小的內城，並發現祭奠所用的豬牲、犬牲與人牲。而城子崖的城東西約430米，南北最長530米，面積大約200,000平方米（即1/5平方公里、50英畝、相當公元後十三世紀英國首都倫敦城的1/6）。高廣仁教授認為這已不是單純軍事防禦性的小城堡，而已是「具有永久性統治權力中心的都

大約公元前3000–2000年，出現了多姿多采的區域性文化。但它們大致朝向同一方向演進：祖先的神靈隨着部落的擴展變成部族至高的保護神；政治權威和等級社會的出現加速了氏族制度的蛻變。

邑性質」。這樣規模的城和十米寬夯築牆體，「除非靠大量的強制勞役，否則是難以完成的」。此外，泗水尹家城和臨朐朱封大墓內的隨葬品說明當時「社會上財富分配不均，出現了明顯的社會分層」⑰。

綜結以上，龍山時期的主要考古發現說明當時氏族內部已有社會分化，造成了貧富分配不均和等級化的身分制度萌芽：宗教方面，祖先崇拜已提升到以部族至高祖宗神為對象。這些現象與傳說中炎、黃大部族同盟，英雄魅力式領袖人物的出現是大體吻合的。

筆者此處必須指出，極大多數中國古代史專家和考古學家所借用的古代希臘「城邦」一詞甚不妥當。因為雅典的草根民主政治共同體的本質、精神、意識，與夏商周的家有世襲的邦邑制有着基本的不同。

有關夏代的考古資料仍在多方慎重鑒定中。從君主世襲的觀點看，夏不愧被稱為朝代。但「所謂的夏朝，實際上是以夏后氏為盟主，由眾多族邦組成的族邦聯盟」⑱。《左傳·哀公七年傳》：「禹合諸侯於塗山，執玉帛者萬國。」《呂氏春秋·用民》：「當禹之時，天下萬國。」古籍中所謂的諸侯和萬國，實際上是由眾多部族所構成的「邦邑」。筆者此處必須指出，極大多數中國古代史專家和考古學家所借用的古代希臘「城邦」(city states)一詞甚不妥當，容易引起錯覺。古代希臘polis一詞雖英譯作「城邦」，但柏拉圖、亞里斯多德原著的較慎重英譯往往作為community「(政治)社群」。公元前第五、第四世紀的希臘城邦，除了雅典和科林斯(Corinth)外，商業都不發達，都是以農立國的。其首都的主要部分是宗教及政府建築，所以全國連首都也不是具有複雜經濟活動的「城市」。這種政治社群的最大特色是遵守法律，保持極嚴格的公民籍，所有公民都是成年男子，都有直接選舉、參政、充陪審、服兵役的權利與義務。雅典豐富的碑刻資料證明，不但最高長官按期由公民選舉，而且一般公民一生之中至少有一、兩次輪充官吏的機會⑲。雅典這種草根民主政治共同體的本質、精神、意識，與夏商周的家有世襲的邦邑(patrimony)制確有基本的不同。

近年商周史研究的成果，糾正了王國維著名的看法——殷商沒有西周式的宗法制度。實際上，武丁以後王位傳子的原則已經確定，大宗、小宗之分已相當明顯，類似西周的宗法制已經存在。

商代武丁以後的大量卜辭也顯示氏族邦邑林立的情況。已故丁山教授於40年代中曾對甲骨骨面、骨臼、甲冉、背甲等部位非占卜的刻辭紀事做了原創性的考釋和統計。這類卜辭記事包括為商王侍夜之「婦」的「氏」名、王畿內外入都為王守夜氏族之名及其人數等等。這些記事雖屬片面性質，而氏族之可確定者已達二百左右。因此，丁山做了兩個綜述：(1)「殷商後半期國家組織確以氏族為基礎。」(2)「商代所封建的氏族，都就其采地中心建築城邑，也可名之曰『城主政治』。」⑳此說高明之處在用「城主」而不用「城邦」一詞，因為城邑及其郊野是「主」世襲私有的「產業」，「城主」就是諸侯，如果借用古代希臘城邦一詞就與「城主政治」實際的宗教、政治、制度、意識內涵大相逕庭了。

近年商周史研究方面可喜的成果之一是對有關商代姓、氏、宗族制度的一些錯覺的澄清。其中最重要的是糾正了王國維著名的「殷周制度論」的看法——殷周制度最基本的不同是殷商沒有西周式的宗法制度。實際上，武丁以後王位傳子的原則已經確定，大宗、小宗之分已相當明顯，類似西周的宗法制已經存在㉑。換言之，西周的宗法制對商代的姓、氏、宗族制不是革命性的改變，而是系統化、強化和大面的推廣與應用。

宗教方面，商王雖祭祀天神、大神、昊天、上帝及日、月、風、雲、雨、雪、土地山川等自然神祇，但祖

先崇拜在全部宗教信仰中確已取得壓倒的優勢。自然神祇的祭祀有一定的季節或日期，而商王室和王室貴族的「周祭」——由五種祀典組成的，輪番周而復始的對各世代祖妣的祭祀系統——卻是終年不斷地排滿了三十六旬，偶或還有必要排到三十七旬㉒。這是祖先——廣義的「人」——已成為宗教體系重心的鐵證。

此外需要一提的是商人邈遠的始祖(帝)譽隨着商部族力量的擴張和商王朝在中原威望的建立，已逐漸變成了人類的至上神。卜辭中稱之曰「帝」，但商人也稱之為「天」。據筆者年前的考證，海內外不少學人認為「帝」是商人的至上神，「天」是周人的至上神，「帝」與「天」對立的這種看法是錯誤的。事實上在周族文化落後、羽毛未豐、臣服事殷的期間已把商族的宗教、祖宗、至上神全部引進。這正說明何以周代文獻所述古代譜系裏商周兩族是同祖的㉓。

西周才開始有了文獻，兩周金文又可與文獻不時互證，因此我們對周代宗教及氏族制度所知較史前和夏商兩代更為深廣。茲摘要分述如下。

(1)《禮記·祭統》:「禮有五經、莫重於祭。」五經，是指吉、凶、賓、軍、嘉五類的禮，極大部分的祭祀都屬於吉禮，所以最為重要。近年一篇根據西周金文極具功力之作，一方面指出西周二十種祭禮之中，有十七種祭名與商代一致，這說明《論語·為政》:「周因於殷禮，其損益可知也」是大體正確的；但另方面證明西周祭祖禮的重點和精神與商代有重要的不同：西周王室特別注重「近祖」。金文中最重要的「禘」禮晚周皆釋作「追遠尊先」始祖之祭，事實上不免有儒家猜測成分，與西周史實不符。西周金文中除了康王祭文、武、成王三代以外，其餘諸王所祭俱以祖考兩代為對象，並無追祭三代者㉔。這種重心的轉移反映西周王室對祖先崇拜的想法越來越「現實」。

(2) 周王室和各級貴族祭祖的宗教儀節也反映同一趨勢。《禮記·禮器》:「夏立尸而卒祭；殷坐尸。」「尸」是受祭者的後嗣，在祭祀中扮演神(鬼，受祭者)的角色。由於周族的昭穆制，「尸」一般是受祭者的孫子。周初祭祀最主要的對象是文王，祭文王時嫡孫成王充「尸」。在全部儀節中，「尸」不但威儀棣棣地坐着受膜拜，並接受多道酒肉蔬穀的奉獻，「尸」還隨時都向與祭者招呼還禮，最後還通過專職通神司儀的「祝」，向子孫作以下這類嘏辭:「承致，多福無疆，於女(汝)孝孫，來女孝孫，使女受祿於天，宜稼於田，眉壽萬年，勿替引之。」㉕生性是浪漫詩人、藝術家，喜道家的超越、厭儒家的現實的聞一多先生，曾作以下的案語㉖:

> 所謂「祭如在，祭神如神在」之在，乃是物質的存在。惟怕其不能「如在」，所以要設「尸」，以保證那「如在」的最高度的真實性。這態度可算執着到萬分，實際到萬分，也平庸到萬分了。

究竟是平庸還是智慧，尚有待深究。從立尸之禮和聞先生的案語，我們可以肯定地說：人類史上從來沒有比古代華夏宗教更「人本」的了。

(3) 討論周代宗教，不能不涉及宗廟制度。晚周文獻所述周代宗廟制度甚詳。《禮記·王制》:「天子七廟，三昭三穆，與大祖之廟而七。諸侯五廟，二昭二穆，與大祖之廟而五。

金文中最重要的「禘」禮晚周皆釋作「追遠尊先」始祖之祭，事實上不免有儒家猜測成分，與西周史實不符。西周金文中除了康王祭文、武、成王三代以外，其餘諸王所祭俱以祖考兩代為對象，並無追祭三代者。

大夫三廟，一昭一穆，與大祖之廟而三。士一廟。庶人祭於寢。」而《禮記·喪服小記》卻說：「天子五廟。」徵以西周諸王禘祀限於兩代近祖，我們有理由相信〈王制〉之說可能代表戰國儒家對古制的誇張。至少我們可以肯定很多的士根本沒有經濟能力建造維修一廟。但對古制的誇張和整齊化並不影響我們對宗廟制度功用的了解。

值得注意的是周族遠祖古公亶父初建都城之時，最早動工的建築就是宮室和宗廟㉗。周族強大克殷前後所營建的幾個京城和別都的設計，無一不以宗廟宮室為核心。開國的諸侯，始封的大夫，營建都城時亦無不如此。廟與寢前後接連，廟是祖先神靈之所居，寢是今王的經常住處。廟也稱為室，既是祭祀系統的中樞，又是朝覲、聘、喪、射、獻俘、賞錫臣僚、會合四方諸侯等重要典禮舉行的場所。一切軍國要政必告於廟。生者與逝者之間世代永存一種雙向關係：生者經常以祭祀方式向祖先報恩，祖先經常對後代庇祐降福。人鬼之間關係密切的程度是其他任何宗教所不能比擬的。

(4) 周代宗廟制度，以至全部宗教、政治、社會體系，無一不是建築在宗法制度之上。周代宗廟制的淵源可以上溯到克商以前的遠祖公劉。《詩經·公劉》追述公劉率領部族遷居於豳，有「君之宗之」一語。《毛傳》曰：「為之君，為之大宗也」，是正確的解釋。但這雛形的大宗之制在克商以前頗有例外。武王克商以後，原自西土的周族不斷地向東發展，疆域和人民都有了革命性的擴張。但武王逝世後，成王幼，三監叛。各地區殷人勢力仍很強大。在嚴峻的情勢下，周族最高領袖周公急切需要一個對廣土眾民的高效統治網：組成每個商周貴族階層統治網的基本單位是宗法氏族，而樹立全域性宗法體制的先決條件是創建天子制度。雖然現存《尚書》自堯以降君主皆稱天子，筆者近年的考證，肯定了天子之稱始自成王。經過周公、召公周密的籌劃，在周公「保文武受命」的第七年春，在剛剛營建完成的洛邑舉行了一個重要的多民族大集會，充大司儀的召公重申商王紂失德遭天罰，天命轉移到成王。當這莊嚴儀式達到戲劇性的高峰時，召公才點出主題：「有王雖小，元子哉！」作為「天」之「元子」或嫡子，成王當然即是人間至尊的天子。

筆者近年的考證，肯定了天子之稱始自成王。天子制度之確定也就是周代宗法制度的確定。天子為天下之大宗，諸侯是小宗；在各邦國之內，諸侯為大宗，大夫為小宗。這大、小宗制一直達到最低「士」的層面，而且這種控制都具有血緣、政治、經濟、宗教、軍事的多重性。

天子制度成立的意義，筆者曾作以下的分析㉘：

(1) 成王是承繼祖德(廣義包括周民族的德)才被皇天指定為新的「元子」，元子就是嫡子，從此王位(諸侯、大夫等同此)承繼以嫡成為大綱大法。
(2) 天子為人間之至尊，其至尊的地位自此取得宗教及政治的雙重意義。
(3) 天子制度之確定也就是周代宗法制度的確定。天子為天下之大宗，當然是所有姬姓諸侯之大宗，姬姓諸侯對天子而言都是小宗。小宗對大宗必須無條件地臣服。據《荀子·儒效》，周初封建諸侯七十有一，其中五十三國的君主都是姬姓。所以宗法制度具有對周王室統治自征服得來的，大大擴充的疆土與人民控制網的功用。
(4) 在各邦國之內，諸侯為大宗，大夫為小宗。按嫡庶而分，層層推展下去，這大、小宗制一直達到統治階級最低「士」的層面。於是金字塔式的封建社會每層都由大宗控制小宗，這種控制都具有血緣、政治、經濟、宗教、軍事的多重性。

而對於異姓之國的統御，早在七十多年前王國維就指出㉙：

……異姓之國非宗法所能統者，以婚媾甥舅之誼通之，於是天下之國大都王之兄弟甥舅，而諸國之間亦皆有兄弟甥舅之親，周人一統之策實存於是。

宗法制度的宗教體現就是宗廟制度。宗子既是總攬大權的宗法氏族長，又是主持祭祀的「宗廟主」。其餘所有成員依長幼尊卑在宗法氏族中的「龕位」，也就是在宗廟祭祀系統裏的位置。此外，宗法制度與族墓制度又是牢不可分的。生者既然聚族而居，逝者當然是聚族而葬：埋葬的位置照例是取決於生前在全族裏輩份和等級的高下。

宗法制度雖是極高度發展的血緣組織，由於累世聚族居於采地，所以又具有頑強的地緣性。結合岐邑、周原、豐、鎬等都城附近的考古與西周金文資料，「這些世族的聚落包括族長和族人、家臣居住的村落及其周圍的土田、作坊和族墓地，這種以血緣關係為紐帶而形成的胞體，從本質上分析，非常類似史前社會的原始聚落。前者是由後者發展而來的，它是血緣胞體在商周社會更高的歷史階段上的再現」㉚。

這就無可避免地引起一個重要的理論問題：恩格斯著名的「家庭」、「私有制」、「國家」三大演進階段——事實上政治人類學用不同的術語也得到類似的看法——卻並不符合中國史前和有史早期的歷史經驗。結束本節之前，筆者認為對此理論問題有略加檢討的必要。

雖然當代西方一般政治人類學家諱言恩氏學說，筆者卻深深感到比較後起的政治人類學的主要研究成果之一，卻與恩氏三階段說大體上不謀而合。恩氏的「家庭」相當漢譯的「原始氏族公社」，亦即人類學家所謂的，以純血緣關係構成的、溫暖親切、幾乎沒有剝削的親屬制(kinship system)社會。恩氏「私有制」階段大體相當人類學家所謂的非親屬制度的、開始具有明顯政治性、剝削性的階級社會，大體上相當恩氏的部落聯盟階段。恩氏與人類學家的「國家」並無基本的不同，都是強制性更高、比較更廣土眾民的政治實體。至於促成由第一到第二階段間「量子式」跳躍的因素，政治人類學家認為是由於同一有限空間人口不斷繁衍使得親屬制無法解決部落間的人事糾紛和利害衝突：換言之，親屬制已喪失其原有的社會凝聚力(social cohesiveness)。用漢譯恩氏術語表達，這就是「原始氏族公社的瓦解」。儘管前者與後者術語及表達方式不同，這次跳躍的社會制度意涵是相同的：血緣的鏈環被政治性的地緣鏈鎖所代替㉛。

但在古代中國，血緣的鏈環始終未被政治性的地緣鏈環所代替。相反地，恩氏三大階段是通過血緣氏族本身的地緣化、氏族內部族長的集權化、氏族功能的多樣化和氏族內部及百百千千氏族之間權力名位的等級化等程序而完成的。武王克商之後，「封建親戚，以藩屏周」是姬姓宗法氏族大規模武裝拓殖性的遷徙，也是氏族血緣和地緣性的重新結合與強化。與這種制度方面的發展大體平行的是祖先崇拜的演化。這種最高度發展的父系親屬制度和祖先崇拜是華夏人本主義文化的最基本特徵之一。此義在本文結語中將再扼要發揮。

恩格斯著名的「家庭」、「私有制」、「國家」三大演進階段，並不符合中國史前和有史早期的歷史經驗。相反，在古代中國，血緣的鏈環始終未被政治性的地緣鏈環所代替。這種最高度發展的父系親屬制度和祖先崇拜是華夏人本主義文化的最基本特徵之一。

註釋

① 著名的《西安半坡》(北京：文物出版版，1963)，石興邦：《半坡氏族公社》(西安：陝西人民出版社，1979)，以及西安半坡博物館、陝西省考古研究所、臨潼縣博物館：《姜寨》(北京：文物出版社，1988)，就是主例。海外倡游耕制說者以張光直教授為領袖，有力支持者有植物分類學家李惠林教授，柏克萊加州大學歷史系David Keightley教授，加拿大人類學家Richard Pearson教授等多人。對上列海外四教授意見系統的批評，可參閱 Ping-ti Ho: "The Paleoenvironment of North China: A Review Article", *The Journal of Asian Studies*, vol. XLIV, No. 4, August, 1984.

② 「砍燒法」和「游耕制」的英文名詞是可以通用的："slash-and-burn"及"shifting agriculture"。有時亦可用"swidden"這形容詞。為輔助正文的討論，此註提供一重要史前及當代事實——渭水下游南岸、終南山麓間諸小河沿岸仰韶聚落遺址密集的程度即足以說明此一地區自始就不可能有足夠的空間施行游耕制。從半坡遺址分布的情況來看，它們所臨的滻河全長約50公里，除南北兩端外，在長度約40公里的兩岸已發現仰韶聚落遺址25處之多；全長40公里的澧河沿岸已發現的13處遺址完全集中於最肥沃的十多公里的中段。詳見西安半坡博物館：《西安半坡》，頁1–2。西北大學黃土研究室：《黃土高原地理研究》(陝西人民出版社，1981)，頁30：「秦嶺北麓及咸陽地區……大部分地方土質較好，保水能力強。」因此，有些地方已發現的仰韶遺址竟較今日村落還要密集！詳見嚴文明：《仰韶文化研究》(北京：文物出版社，1989)，頁225。這些仰韶遺址雖不可能全是同時的，但諸小河間的橫向距離或不足10公里或至多20公里。果真如一般考古、人類及其他學人所預設，當時確是施行游耕制的話，每個仰韶村落，除居住、日常活動、家畜、陶窯、墓地等所需空間之外，還需要至少八倍每年實耕的土地。這西安附近渭水終南山麓之間的羽狀地帶無論如何也安置不下如此密集的仰韶農村聚落點。基本上，密集就是游耕的有力反證。

③ Raphael Pumpelly ed.: *Explorations in Turkestau: Prehistoric Civilization of Anau*, 2 Vols.; 1908, vol. I, p. 7.

④ 郝懿行：《爾雅義疏》，嘉業堂本，〈釋地·五〉。

⑤ 佟偉華：〈磁山遺址的原始農業遺存及其相關問題〉，《農業考古》，1984，第1期(北京：農業出版社)；任式楠，〈公元前五千年中國新石器文化的幾項主要成就〉，《考古》，1995年第1期(北京：科學出版社)，頁39。前者說明7000年前有些磁山文化遺址窟穴總體積之大已足反映當時一個聚落存糧(華北粟、小米)超過十萬斤之多。後者指出屬於裴李崗文化的河南許昌丁莊文化遺址所發現炭化栽培小米品種的優良令人讚嘆。以千粒重量和顆粒大小估算，7000多年前的品種已可與今日佳質高產的春穀相比，已勝過今日質量較差的夏穀了。

⑥ 楊希枚：〈再論先秦姓族和氏族〉，《中國史研究》，1993年第1期，重新指出一般學人對先秦「姓族」(clan or gens)「氏族」二詞仍混淆不清。姓族是血緣親族團體，氏族是「邦國采邑之類的政治領域集團。」此說有其重要性，但西周有些氏族，雖是政治集團，卻具濃厚的血緣性和地緣性。由於西周以前，特別是史前時期「姓族」、「氏族」很難分辨，更由於「氏族」和「氏族公社」這類名詞通行已數十年之久，不能不繼續應用。《辭海》〈氏族〉條：「也叫『氏族公社』，以血緣關係結成的原始公社制和社會基本單位，產生於……舊石器時代的晚期。初為母權制，約當新石器末期開始過渡為父權制。……」

⑦ E. E. Evans-Pritchard: *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1965), p. 111.

⑧ 蘇秉琦：〈關於重建中國史前史的思考〉，中國社會科學院考古研究所編著：《中國考古學論叢》(北京：科學出版社，1993)，頁6。

⑨ 徵引自高煒：〈中原龍山文化葬制研究〉，同上書，頁97，是原則性的概論，並不專指中原龍山文化。

⑩ 趙國華：〈生殖崇拜文化略論〉，《中國社會科學》，1988年，第一期。

⑪ 聞一多：《神話與詩》(北京：

古籍出版社，1956），〈說魚〉，結語，頁134–35；及〈高唐神女傳說之分析〉，頁81–116。

⑫ 馮時：〈河南濮陽西水坡45號墓的天文學研究〉，《文物》，1990年第3期。

⑬ 張光直：〈仰韶文化的巫覡資料〉，《歷史語言研究所集刊》（台北：中央研究院），第64本第3分（1993年12月），徵引語在頁622及623。

⑭ 任式楠：〈中國史前玉器類型初析〉，同註⑧書，頁126–27。

⑮ 邵望平：〈海岱系古玉略說〉，同註⑧書，頁131。

⑯ 見註⑨高煒，100–102。

⑰ 高廣仁：〈山東史前考古的幾個新課題〉，同註⑧書，頁68–70。

⑱ 周蘇平：〈夏代族邦考〉，《中國史研究》，1993年第4期，頁131。

⑲ 根據大量碑刻研究古代雅典民主政制基層結構與運作最嚴謹的著作是：James S. Trail: *The Political Organization of Attica: A Study of the Demes, Trittyes, and Phylai, and their Representation in the Athenian Council* (Princeton: Princeton University Press, 1975); P.J. Rhodes: *The Athenian Boule* (Oxford: Oxford University Press, 1972).

⑳ 丁山：《甲骨文所見氏族及其制度》（北京：科學出版社，1956）全書，特別是頁32、44、54。

㉑ 裘錫圭：〈關於商代的宗族組織與貴族和平民兩個階級的初步研究〉，《古代文史研究新探》（南京：江蘇古籍出版社，1992）。特別是此文的前半，頁296–310。

㉒ 常玉芝：《商代周祭制度》（北京：中國社會科學出版社，1987）。

㉓ 詳見何炳棣：〈「天」及「天命」探原：古代史料甄別運用方法示例〉，《中國哲學史》，1995年第1期。

㉔ 劉雨：〈西周金文中的祭祖禮〉，《考古學報》，1989年，第4期，全文，特別是頁497。

㉕ 《儀禮注疏》，台北四庫全書薈要本，卷十五，頁958，鄭玄注中所擬的嘏辭；因其辭義部分根據《詩經·小雅·楚茨》），而此詩《毛傳》認為是刺幽王思古之作，可能與西周一般嘏辭同一情調。

㉖ 聞一多：〈道教的精神〉，《詩與神話》，頁149。

㉗ 〈作廟翼翼〉，《詩經·大雅·皇矣》。

㉘ 何炳棣：〈原禮〉，《二十一世紀》，1992年6月號（香港中文大學·中國文化研究所），頁106。

㉙ 王國維：〈洛誥解〉，《觀堂集林》卷一，頁33（上海古籍書店：《王國維遺書》，1983重印本）。

㉚ 盧連成：〈中國古代都城發展的早期階段——商代、西周都城形態的考察〉，同註⑧書，頁237。

㉛ 筆者近年撰文不時須聲明文章是在完全缺乏漢譯馬、恩著作的條件下完成的。這對筆者造成很大的不便。西方政治人類學著作的數量已相當可觀，此處僅提出兩部：一般理論方面，Georges Balandier: *Political Anthropology* (New York: Pantheon Books, 1970)。據筆者所知，這位法國學者可能是唯一政治人類家坦白承認恩格斯影響深遠的；特別是頁156–57。根據非洲及大洋洲近、現代較原始社會調查資料、可讀性較高的著作是Eli Sagan: *At the Dawn of Tyranny: The Origins of Individualism, Political Oppression, and the State* (New York: Knopf, 1993).

何炳棣 早年先後在清華大學和哥倫比亞大學攻讀英國及西歐史。自1963年起出任芝加哥大學歷史系湯普遜講座教授，1987年退休後又充任Irvine加州大學傑出訪問教授。他先後膺選中央研究院院士(1966)、首位亞裔美國亞洲學會會長(1975–76)以及美國藝文及科學學院士(1979)。何教授自50年代起發表七部重要專著，多篇論文刊於《美國人類學家》、《經濟史學報》、《社會與歷史的比較研究》、《美國歷史學報》等學刊。他近年對中國古代思想史中一系列基本課題的中文著述已開始逐步問世。

世界文化會演變至儒家化的文化嗎？

• 艾　愷 (Guy S. Alitto)

近年，福山(Francis Fukuyama)之「歷史的終結」和亨廷頓(Samuel P. Huntington)之「即將來臨的文化衝突」在全球引起了廣泛的討論。他們雖各自提出一套宏觀歷史理論，然而在哲理層面上並不見得深刻，但為何會引起這麼大的回響？實在值得深思。

依個人的看法，宏觀歷史理論往往產生於大變動之中或之後，大變動令人產生了解歷史發展趨勢的興趣。通過對歷史趨勢的了解，人們可以知道自己在歷史洪流中所處的地位，進而推演到將來的變化。

在歐洲歷史上，每一次的大變動都帶來一套新的宏觀歷史理論。最早提出宏觀歷史理論的人，是聖奧古斯丁(Augustine of Hippo)。他在《上帝之城》(*City of God*)中針對羅馬古城被劫，對羅馬帝國的滅亡作出深刻的分析。這種建基於神學的宏觀歷史理論，一直到十七世紀仍受歐洲人重視。例如在科學革命初期，法國神學家波舒哀(J-B. Bossuet)曾寫下巨著《世界史教程》，安定科學革命所引發人類心靈的震盪。十八世紀牛頓定律的發現改變了人類對歷史的看法。世界雖然仍是由神所造，但人類擁有決定世界發展的能力。哲學從而代替神學成為宏觀歷史理論的基礎。

在歐洲歷史上，每一次的大變動都帶來一套新的宏觀歷史理論。最早提出宏觀歷史理論的人，是聖奧古斯丁。這種建基於神學的宏觀歷史理論，一直到十七世紀仍受歐洲人重視。

面對法國大革命和拿破崙時代，一套以「進步」和「理性」為中心的宏觀歷史理論應運而生，其奠基者是黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel)。黑格爾融合了牛頓定律和基督教教義，發展出一套歷史哲學，提出人類的自由意志必須在困難考驗中鍛練出來。繼黑格爾之後的宏觀歷史理論家，他們不單只標榜哲學，同時也不遺餘力地把自己的理論科學化。如黑格爾哲學的傳人馬克思，他針對工業革命後所產生的社會情況，提出一套對二十世紀歷史學影響深遠的宏觀理論。

當我們把梁漱溟的《東西文化及其哲學》與斯賓格勒(Oswald Spengler)的《西方的沒落》(*The Decline of the West*)相比較，我們會發現兩者有三點相同之處。第一，兩本書的作者都是在比較不同文化體系的基礎之上，對未來作出預測。第二，兩本書的作者都是從精神文明的角度去探討文化問題。第三，兩本書的作者都要求自己的國人重振精神文明，發揚自己的文化。

當然，梁漱溟也有異於斯賓格勒的地方。最大的分別是，梁漱溟把歷史看成為直線式的不斷進化向前，而斯賓格勒則把歷史看成為週而復始的大循環。

英國史學家湯因比(Arnold Joseph Toynbee)繼承和發展斯賓格勒的理論。他的巨著《歷史研究》

(*A Study of History*)把人類六千年的文明史分成26個文明，並指出每個文明都會經歷興起、生長、衰落、解體和滅亡五個階段。他把這26個文明分成三種或數個時期：根源的、繼發的和後發的。在其中，又可概括為三個根源的文明：華夏的、印度的和邁諾斯的(指西方的)。他的根源文明分析法和梁漱溟的方法是一致的。但湯因比的歷史觀點還是歷史循環論。

此外，花了半生在中國進行考察研究的法國基督教哲學家、古生物學家德日進 (Pierre Teilhard de Chardin)，亦曾提出一種新的歷史觀點，具見於他最主要的作品《人的現象》(*The Phenomenon of Man*)。德日進神父的基督教式的宏觀歷史理論和湯因比或斯賓格勒相比，更接近於梁漱溟的觀點。依他的理論，全宇宙在向愈複雜的形態進化，物質從無機物演化到有機物：從物質到精神，從生命到意識，此過程是必然的。生命進化的頂點是人的精神、意識。進化過程有三個階段：首先是生命的出現；其次是人的出現，人成為各個文明的中心。人的意識與文明由愈來愈先進的交通和大眾傳播工具逐漸統一，使個別的自我意識結合成一體；最終結果必然是人類達到超意識的全球統一——終極目標(奧米加點)，也就是意識的最高點。德日進根據自己的宗教信仰，預言基督教精神的世界主義一定會實現。眼看這幾十年來，交通和大眾傳播工具的發展速度越來越快，人類的共同意識果然日益加強。這類似於各種印度宗教和佛學的宏觀歷史理論，得救的個別靈魂結合成真如一體；個人的最終目的是把自我認同和真如結合。

反觀中國，也曾出現這種觀點。古代中國陰陽五行說的盛行，就是其中一個明顯的例子。又如在二十世紀初期的中國，學者們竭力追求科學精神，對帶有科學色彩的宏觀歷史理論特別感興趣，因此馬克思主義被引進中國，並廣泛的流行起來。就是到了80年代，台灣以及大陸仍有不少知識份子被宏觀歷史理論所吸引，其中最明顯的例子就是最近流行的未來學，以托佛勒(Alvin Toffler)所著的《第三波》(*The Third Wave*)和《未來的衝擊》(*Future Shock*)為代表作品。

基於以上所論，「歷史的終結」和「即將來臨的文化衝突」之所以獲得如此大的共鳴，主要原因是他們對90年代世界的變動提出宏觀歷史式的解釋。不論福山和亨廷頓的解釋是否具有深度，他們或多或少對90年代世界的三大變動作出分析：(一)共產政權的全球性崩潰；(二)世界各地不斷出現的宗教、種族、血緣的紛爭；(三)「後現代」學術思潮對客觀真理存在的懷疑。

「歷史的終結」和「即將來臨的文化衝突」之所以獲得如此大的共鳴，主要原因是他們對90年代世界的變動提出宏觀歷史式的解釋。

在這一篇文章裏，我把梁漱溟的《東西文化及其哲學》與二十世紀西方幾種宏觀理論作一些比較。我的看法是，從今日世界種種變動顯示，中國的儒家文化將會取代西方的物質科技文化，成為未來的世界文化。這種看法，梁漱溟早已在70年前就提出來了，今日證明是確實不虛的金石良言。

梁漱溟以為，天地萬物都是大意欲的具體表現。大意欲的具體表現營造出一股無形力量，不斷推動人類進步向前。全部生命是這種力量的一種表現。正是這種意志——大意欲的個別具體化——和實現這種具體化時所遇到的障礙之間的爭鬥，形成了生命的歷程。精神，或未實現的意欲，在需要和反應的不斷相互作用中，造成了對外在環境的需求並克服其中的種種障礙。人們用這種文化即是生活的方式，解決意欲的需要和環境帶來的障礙之間的矛盾。文化的不

同可以歸結為「意欲方向」的不同，或是意欲據以處理環境中障礙的方式的不同。

梁漱溟先生提出了三種理想的文化類型——表現意欲三種不同的方向，亦即在面對環境問題時的三種不同反應方式(或者環境與大意欲牴觸時反應的不同類型)。人類對環境的這三種反應，彼此之間必須要有某種程度上的固定順序。第一種類型是以西方為代表的，它是意欲規則或標準的方向。它反映了將人視為動物性生存的取向：即對食物、住所、生殖等的需要。為了達到此類欲求(征服環境並滿足這些基本的欲求)，意欲是勇往直前的。西方文化的所有特徵和成果，如科學、民主、征服自然的力量等，都是自然地沿着意欲的這一方向發展起來的。

意欲的第二種基本方向是自我趨向於對環境的諧調，也就是在意欲本身的要求和環境之間取得一個平衡。這種文化類型涉及的問題是：追求感情上的滿足並從而獲得生活中極大的內在愜意感和快樂。這種類型以中國為代表。第三種類型是意欲回復到其自我的否定，其中以印度為代表。在第三種文化的最後階段，人類意識到世界不過是一種幻覺，因此要尋找絕對的覺悟。譬如說，當意欲產生蔽體的需要而現實環境中只有破舊不能蔽風雨的房屋時，西方人的辦法是徹底把房屋拆掉然後重新造一座新的，中國人則是把房屋修繕好，而印度人就試圖取消住房的要求。

每一種方向都應在人類進化的相應階段勝過其他方向。在人類生存的原始階段，人們用輕率的方式解決基本需要，他們企圖通過改變環境以滿足人類有機體的大部分基本欲求。當人們滿足了基本需要以後，開始意識到情感與愜意生活的重要，於是在真正享受已經獲得物質財富的同時，亦去發現生活本身的樂趣。當獲得了內心的滿足和外部的財富之後，他們面臨着要意識到生命的真正永恆的問題：意欲突破塵世的暫時性和死亡的必然性。在第三階段，人類從自身和外部世界的錯覺中解脫出來，嚮往最終獲得涅槃的絕對快樂。

為了解釋人類今日發展階段上中國和印度文化的確實存在，梁漱溟回顧了中國和印度文化之早期聖賢。這點與西方的同行只看到了人類面臨直接問題不同，印度和中國的哲人不可思議地在那些問題出現之前就預見到問題的第二、第三階段，他們對這些問題的關注使他們的文化在第一階段還沒有完結以前就定向在第二、第三階段上。

表面上，梁漱溟的進化史觀似乎與叔本華(Arthur Schopenhauer)的悲觀哲學南轅北轍。首先，叔本華反對啟蒙時期的進化論，而且他不相信人類有至善完美的可能。但我們不要忘記，梁漱溟的進化史觀，實蘊藏着一套與叔本華悲觀哲學相似的佛學宇宙觀，就是把世界看成為罪孽深重、人欲橫流的場所。人類生存在世上，目的是在劫難中明心見性，覺悟佛法真諦。「我很曉得人類是無論如何不能得救的，除非他自己解除了根本二執——我執法執……。」換言之，梁漱溟心目中的人類進化，並不是啟蒙時期的科學進化和理性進化，而是人類的自我覺醒，在重重考驗中一步步醒悟此生的虛假。

梁漱溟心目中的人類進化，並不是啟蒙時期的科學進化和理性進化，而是人類的自我覺醒，在重重考驗中一步步醒悟此生的虛假。

所以，梁一方面承認目前的世界文化基本上是西方文化，但另一方面又指出中國文化是其下一個發展階段。因為異化的西方文化顯然已經解決了第一階段的問題，所以「質言之，世界未來文化就是中國文化的復興」。西方文化已經完成它的歷史使命，解

決了第一階段的問題，而生存、基本需求、物質欲望這些在第二階段遇到的問題，只有憑中國文化才可以解決。西方將必然地也是自然地通過人類環境無情的進化過程把自身中國化。西方不是在「選擇」改變文化的方向，更確切地說，應是由於它目前文化所產生的問題而強迫它不得不如此。

當時梁漱溟勸中國人對西方文化要採取「全盤承受而根本改過」的態度，所以，他提倡自由主義民主與西方的科學技術。梁漱溟雖然主張一套佛學宇宙觀，但並不表示他完全沒有引進西方的思想。梁漱溟的進化史觀，並不是中國固有的觀念，而是吸收了達爾文和斯賓塞 (Herbert Spencer)學說後所建立的對歷史、對宇宙的新看法。

依我的觀察，今日的世界在經濟、交通、大眾傳播呈現整體化的表象之下，又深含着社會文化分崩離析的危機。

西方文明的技術成就並沒有在第三世界實現所期預的那幅物質昌盛的現代化藍圖，可是「西化」對其固有社會規範、道德倫理的侵蝕則一目了然。縱觀今日第三世界城市，多已淪為貧困的、罪惡的淵藪。作為社會穩定機制的家庭、宗教(或許個別伊斯蘭教派社會不在此例)紛紛瓦解。人們對生活的意義愈感迷惘，昔日的認同感一去不返。

其實，這也是西方社會的寫照。在西方社會裏，人們對生活愈不滿，就覺得生活愈不幸福。五花八門的古怪教派和「反文化」放縱享樂主義都出現了，社會愈來愈不能為人們提供生活的意義與認同感。各種宗教在現世主義衝擊之下，越來越沒有勢力，越來越無能。世界各社會一方面在經濟、金融、文化、甚至在語言上都愈來愈整體化、統一化：另一方面，道德標準、價值判斷標準卻愈來愈相對化。同一個西方文化，一邊產生自由主義的民主制度和人權觀念(福山所說的歷史的終結)，一邊產生極端的放縱的個人主義的趨勢，也產生了多元性的道德相對化，社會結構早晚會遭到破壞。換言之，福山所說的(也是德日進所預測的)世界文化愈趨整體化，其實也同時愈傾向於瓦解。

回頭看看受儒家文化影響較深的社會(如日本、台灣、南韓、香港、星加坡等，還有世界各地的華人)，我們會立刻發現，這些社會的現代化、工業化、都市化、經濟成長等過程的發展速度雖然比西方相應各階段高好幾倍，政治制度民主化的過程也更為迅速，但卻沒有出現西方因社會結合而衍生的衰弱現象。

假使東亞接受梁漱溟之吸收科學和民主的建議，它將會維持並且增強儒家文化的傳承。從心理結構與中國文化組成的基礎看，由西方民主理想所充實與滋養而產生的新儒家社會，仍然能夠維持着相對的、和諧的、並且構成真正的道德意識之共同體。

假使東亞吸收科學和民主，它將會維持並且增強儒家文化的傳承。由西方民主理想所充實與滋養而產生的新儒家社會，仍然能夠維持着相對的、和諧的、並且構成真正的道德意識之共同體。

總之，西方社會的種種問題，也許可能驅使他們發展像儒家主義所形成的儒家社會。這種儒家社會，不但不會傷害到個人，而且也不會阻礙社會的現代化和經濟的成長。縱觀以上的各種宏觀歷史學說，梁漱溟的理論，也許是最能預測二十一世紀如何展開的宏觀歷史學說。

艾　愷 (Guy S. Alitto)　哈佛大學哲學博士，現任芝加哥大學歷史教授。著有 *The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilema of Modernity; Cultural Conservatism and Rural Reconstruction: A Biography of Liang Shu-ming.*

糠　擺　渡

● 王振忠

西文中譯似乎最能體現中國人的聰明才智。譬如President譯作「普天錫爾德」，《公羊傳·莊公元年》：「王使榮叔來錫桓公命。錫者何？賜也。」也就是說，錫通賜——於是乎，普天之下莫非王土，率土之濱莫非王臣，烝烝眾民皆沐浴於王化的德政之下，西方民主制的總統，遂約略相當於人主有德、兆民賴之的中國專制君主。類似的「春秋筆法」，似亦顯見於「糠擺渡」譯例。

「糠擺渡」，是葡萄牙文Comprador的譯音。徐珂《清稗類鈔》曰①：

咸、同間，名人筆記不知譯音之本難索解，乃就「糠擺渡」三字以國文為之解釋。謂買辦介於華洋人之間以成交易，猶藉糠片為擺渡之用，既以居間業許之，而又含有輕誚之詞。

「買辦」一詞，昉自明代。在漢文典籍中，係指為官府、軍隊和富室採辦物品者；另一方面，葡人將受僱於葡商、為其採買伙食用品之華人稱為Comprador（意為採買者）。鑒於兩者職能大致相當，國人遂將Comprador意譯作「買辦」，而音譯則作「糠擺渡」。

儘管譯音「本難索解」，但私忖其意，居間交易謂之「擺渡」，而「糠」係微末之物，可見此輩「擺渡」的不過是些無關大雅的奇器淫巧。Comprador對應於「糠擺渡」，迻譯之間，中國傳統經濟制度框架下之「天朝心態」，於此昭然若揭！另外，所謂輕誚之詞，從Comprador的另一譯名「光白陀」中亦可窺其端倪。「光白」二字以其居間說合，如時下做無本生意之皮包公司；而Comprador的最後三個字母為dor，故此處之「陀」似不念tuó，而當通「墮」（讀作duò）。《淮南子·繆稱訓》有「岸崕者必陀」的記載，據高誘注稱：「崕，峭也；陀，落也。」此番索解倘若不誤，則「光白陀」一詞寓含着——此輩為人不足稱道，雖然「闊綽排場人盡慕，頻手獲利店紛開」，但下場卻是指日可待的！顯然，在西文中譯的字裏行間，處處閃爍着傳統文人狡黠的眼神。

有位西哲曾經說過：高山使人類阻隔，大海則讓人類接近。在大海兩端不同文化、語言背景下的交流，很大程度上也就端賴於Comprador們穿梭「擺渡」。

上文說過，「糠擺渡」是葡萄牙文的譯音。這是因為近世歐洲人之東來，始於葡萄牙。十五世紀末，西班牙與葡萄牙兩國競相拓展海上新航

路，從而揭開了東西交通史上嶄新的一頁。明嘉靖三十二年(1553)，葡萄牙殖民者藉口舟觸風濤，願借濠鏡曝曬水漬貨物，強行上岸，租佔了珠江口西側的香山澳(濠鏡澳)，遂形成中國早期的國際貿易中心之一——澳門②：

澳門為香邑一隅，其地孤縣(懸)海表，直接外洋，凡夷商海舶之來澳者，必經此而達。

「香邑」也就是廣東香山縣(今中山市)，因處濱海地區，自古以來絕大多數的當地人都從事海上貿易。晚明時人王士性曾敍及「天下馬頭物所出所聚處」十數個，「香山之番舶」便是其一。顯然，自從澳門成為海外貿易中心之後，香山百姓多倚番舶為生。與洋人接觸的機會既多，不少人也就自然而然地承充了買辦這一角色。

除了香山人外，南海、番禺(今廣州市)也是眾多廣東買辦的故鄉。這些買辦的崛起，則與公行制度有着密切的關係。公行亦稱「官行」，是鴉片戰爭前廣州經營對外貿易商人的同行組織。廣州因地近南洋，且為唐宋以來市舶司之所在，貿易歷千餘年不衰。特別是自乾隆二十三年(1758)以迄道光中葉，清廷嚴守一口通商政策，廣州成為對外通商之唯一口岸，公行行商遂得壟斷中外貿易。行商在廣州設立了「夷館」或「商館」，由洋行劃出部分房舍租與外商居住及貯貨。商館則僱用中國人為買辦、通事(Linguist)。後者儘管服務於洋人，但卻是清政府「層遞箝制」外商的一個環節，買辦的職責只局限於洋行的內務。

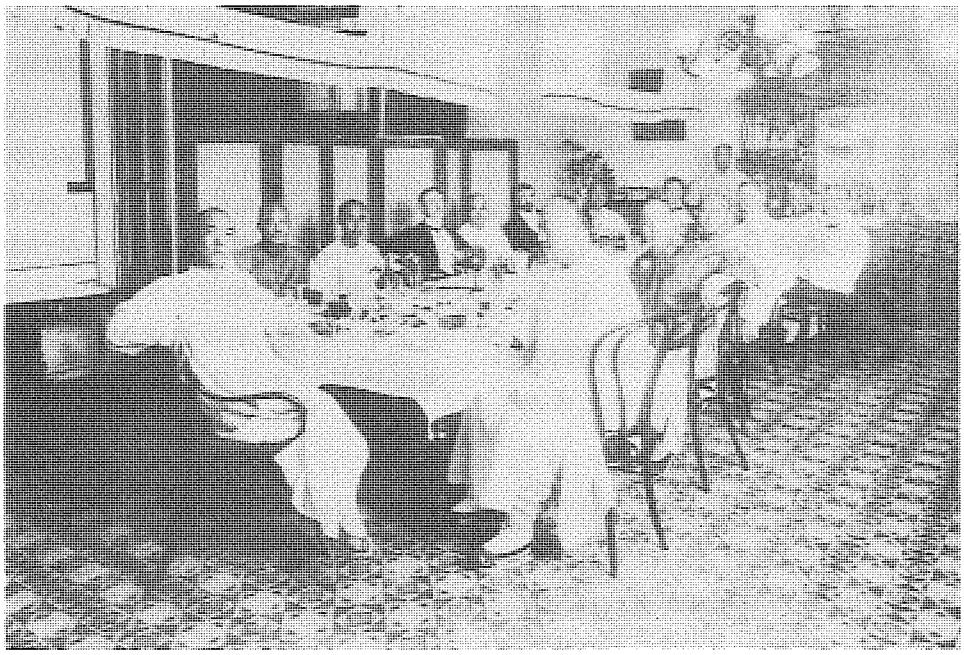
鴉片戰爭的瀰漫硝煙結束了公行時代，也使得廣州在中國對外貿易中的首要地位一去不復返，但廣東人畢竟因其天時地利而先聲奪人。開埠之後，粵籍買辦佔全國買辦的絕大多數，而香山則成為廣東買辦最多的縣份，以致於「香山人」這一名稱，後來幾乎成了買辦的代名詞。由於洋行新闢口岸接二連三地建立起新的分支機構，粵東買辦、通事也就如影隨形似地跟隨着外商四處拓展業務，如在上海③：

滬地百貨闐集，中外貿易，惟憑通事一言，事皆粵人為之，頃刻間千金赤手可致。

近代初期，在許多場合，買辦也被稱為「通事」。他們傳達語言、說合價值，集代理人、翻譯、掮客和顧問於一身。

現在的延安東路，在1915年前還是黃浦江的一條支流，名叫「洋涇浜」，「為西人通商總集」。1849年法租界開闢後，洋涇浜成為英法租界的界河，酒天花地，別一世界。「吳淞樓櫓達西洋，廿載華彝共一堂」，估舶商艘，羽萃鱗集。由於早期的買辦多是廣東人，所以粵東的服食器用、淫巧好尚也風靡一時。王韜就曾指出：「邇日闤闠間粵品紛陳，几無弗備，迥異向時矣。」④不僅是廣貨四出，而且，曲中諸姬也大多來自嶺南⑤：

洋涇橋畔，多粵東女子。靚妝炫服，窄袖革履，大足皆徑尺，或赤而不襪，膚圓光致，每曳綉花高屧，略似滿裝；挽椎髻，着羅褌，以錦帕裹首，其中妍媸不一，稍佳者膚白如雲，眼明於波。意即粵之蜑婦來滬牟利者，粵俗呼之為「鹹水妹」，謂其棲



清季的買辦不單為中國帶來貿易，亦引進了洋涇浜英文。

宿海中，以船為家也。滬人遂訛稱「鹹酸梅」，謂其別有風味，能領略於鹹酸之外。久之，滬上黠嫗賺貧家女，效其裝束以媚遠商，猝莫能辨也。粵女多能謳，急管繁弦，聲多噍殺。或謂其靡靡之音，足以動心蕩魄者，則別一調也。

在明清時期，廣東亦是「繁榮娼盛」之地，「潮嘉風月」極為著名。乾嘉時人俞蛟所著《夢厂雜著》，就列有〈潮嘉風月〉一卷，專門狀摹以脂粉為生的廣東真、假疍(蜑)民。據載，潮嘉曲部的紅裙翠袖、舞扇歌衫，其「繁華氣象」，一度曾「百倍秦淮」。而其間流行的民歌音調，正是疍民歌謠的一種——「鹹水歌」(亦稱「鹹水嘆」或「後船歌」)。近代開埠之後，音繁節促的「鹹水歌」也隨着廣東買辦的北徙而風靡一時——這可能是粵語的第一次北漸。

或許是一種巧合，粵語之北漸，總是與廣州作為最早「開放」的城市分不開的，它與流行歌曲的傳播更是難解難分。如今的粵語流行曲中是否尚留有「鹹水歌」的殘符餘韻？我們並不清楚。但想來——當初「鹹水歌」的魅力之不亞於時下的粵語歌曲，大概是沒有甚麼疑問的！而今，在顧影少年的悉心模仿中，伴隨着詰詘聱牙的粵語、動心蕩魄的靡靡節拍，粵語外來詞乘着「的士」、「巴士」明目張膽地蜂擁而至。回首當年「鹹水歌」流行的年代，廣東話和「廣東英語」亦何嘗不曾受到上海人的注目？

中西交通之初，葡萄牙語曾是東方商業中的通用語。及至明末，葡萄牙人在東方的商業霸權式微，英國人則伺機崛起。到十八世紀中葉，英國已居對華貿易首位。於是，英語取葡萄牙語而代之，並在廣州出現了一種同音異字而無文法的「廣東英語」。上海開埠後，西方洋行和公司紛紛在洋涇浜南北開設分行和子公司，這種「廣東英語」也隨着粵籍買辦的身影紛至沓來。與此同時，在洋涇浜附近，還有許多露天通事、華商、跑街與外商接洽生意、買賣貨物，他們使用一種半生不熟的英語與外商洽談。其間自然需輔以各種手勢比劃，方能將意

思表達清楚。久而久之，此種「夾生」的英語居然有了約定俗成的表達方式。於是，洋涇浜一帶出現了一種語法不準、帶有中國口音的英文，人們稱之為「洋涇浜英文」(Pidgin English)。Pidgin(洋涇浜)這個詞是Business(生意)的訛用，意為商業用的混合語，主要是用於口語而不是書寫。但後來為了便於成千上萬的華洋眾生學習，也有用漢語中的近音字來為英文單詞標音，使英語讀音漢語化。例如，同治年間的洋涇浜語就將26個字母標注為「灰」(a)、「彌」(b)、「西」(c)、「哩」(d)、「伊」(e)等。直到前不久，滬上報刊還披露在市區某處，仍有人兜售此類令人啼笑皆非的「三克油」(Thank You)、「踢死狗」(Disco)式的洋涇浜小冊子。

在清代，洋涇浜語也叫別琴語，同治時人楊少坪作有《別琴竹枝詞》百首，曰：

生意原來有別琴，洋場通事盡知音。不須另學英文字，的里、混、多值萬金。

的里、混、多即英語的three、one、two。「竹枝詞」是富於民歌色彩的詩體，語言通俗，音調輕快。與之相類的，還有流行於南方農村或山區的「山歌」，特別是在三吳地區，「一把芝麻撒上天，肚裏山歌萬萬千，南京唱到北京去，回來還好唱三年。」馮夢龍的《山歌》十卷，便是以吳地方言狀摹兒女之私情。

在馮夢龍生活的晚明時期，「鑽天洞庭遍地徽」的諺語在江南一帶廣為流傳，所謂鑽天洞庭，是指吳中洞庭東、西「兩山之人，善於貨殖，八方四路，去為商為賈，所以江湖上有個口號，叫做『鑽天洞庭』」⑥。作為一個地域商人集團，洞庭商幫於嘉靖、萬曆年間初步形成。歷涉江湖，驅馳南北。鴉片戰爭之後，上海被闢為商埠，外國資本蜂擁而入，滬上一躍而為全國最大的商業都市。洞庭商人得風氣之先，紛紛搶灘上海，他們中間湧現出了不少買辦人物，同寧波人一起與早先的粵籍買辦鼎足而三。就這樣，悠久的吳中風俗與新興的洋場文化逐漸雜糅，從而孕育出一首中西合璧的《洋涇浜山歌》：

來是「卡姆」(come)去是「個」(go)，廿四銅鈿「特萬體佛」(twenty-four)。是叫「也斯」(yes)勿叫「糯」(no)。如此如此「塞萬恩塞」(so and so)。

「西唐」(sit down)是請儂坐，烘山芋叫「伯達度」(potato)。紅頭阿三「開滋淘」(keep door)，自家兄弟「伯拉茶」(brother)。

爺要「發茶」(father)娘「賣茶」(mother)，丈人阿爸「發茶老」(father-in-law)。腳叫「伏特」(foot)鞋叫「休」(shoe)。洋行買辦「糉擺渡」(comprador)。

註釋

① 徐珂編撰：《清稗類鈔》，第五冊(北京：中華書局，1984)，頁2、319。
② 印光任、張汝霖：《澳門記略·序》(台北：廣文書局有限公司，1968)，頁1。
③④⑤ 王韜：《瀛壖雜誌》(上海：古籍出版社，1989)，頁8；23；11。
⑥ 馮夢龍：《醒世恒言》，卷七。

王振忠 上海復旦大學歷史地理研究所副教授

查嗣庭與日記罪

◉牧　惠

清代文字獄中有查嗣庭一案。查嗣庭之所以得罪，由試題的「問題」引起。《清鑒》說，「嗣庭主考江西，所出試題有『維民所止』句，訐者謂『維止』二字係取『雍正』二字而去其首，帝大怒」，於是把他抓起來審查。《清稗類鈔》和《清代野史》也有這麼一說。此說其實未必正確。查嗣庭出事，確由試題引發：但試題並沒有「維民所止」句，雍正發覺它們「顯露心懷怨望，譏刺時事之意」，大都是別的方面；同「去首」有點沾邊的是，經題中《易經》有「正大而天地之情可見矣」句，《詩經》題有「百室盈止，婦子寧止」句。雍正認為這是詛咒「雍正」年號不吉利，有「一止之象」。可見即使此題，也同去頭不去頭沒甚聯繫。也許這當中有個「正」字，有個「止」字，那時關於雍正的「政治謠言」特多。果子越傳越少，說話越傳越多。人們聽謠傳謠之時，往往難免添油加醋，從此生發出所謂「雍正殺頭」的政治謠言，不僅野史記了下來，連《清鑒》也那麼寫，於是弄假成真。

查嗣庭的罪名，主要是案發後照例派人搜查他寓所，起出兩本日記及請托營求、科場關節等書札文字，檢查結果，認為其中有很多「謗誹譏訕、幸災樂禍之語」。日記中的罪證列出不少，有很耐人深思的，如：

雍正元年元旦龍飛首紀，景運方新，是日雲爛日華，海內稱慶，而嗣庭揑記「大風」；

雍正元年以來，五行順序，七政呈祥，我皇上親詣壇廟，及凡吉禮之期，必風和日霽，倍於常時，而嗣庭每必記「大風」，「大霧」，「大雨」，「大雹」；

記內殿進見，乃敢謂「寂無一人」；

記候迎聖駕，乃自稱「是日用膳」；

繕寫上諭，即私志以為「己作」；

欽奉諭旨，敢私記以為「難行」；

殿試武舉，因嚴寒之時，聖恩體恤，先行賜食，待暄暖而後校射，乃記「皇上午刻始至」；

萬壽聖節，妄記「督、撫、提、鎮進獻甚多」，揑無為有，揑少為多；

……

從查案其他材料看，作為禮部侍郎的查嗣庭，根本談不上敢對皇上有甚麼意見，了不得只不過在考試、選拔人材和使用人材方面有一些想法，連「錯誤」也未必談得上：至於日記中如實記天氣「大風」、「大雨」之類也屬誣蔑大好形勢，更是匪夷所思。還有一條我沒抄上的，是康熙升遐即去世那天，日記裏有「痔瘡大發」，被判「褻漫不倫，不敬莫大」，也很不講理。但是，既然龍顏大怒，查嗣庭無

論如何也是罪人一名，終於死在獄中，仍然被戮屍梟示，籍沒財產，還連累了全家。在封建專制統制下，知識份子想平安無事，殊非易事。

少年時代，我們從長輩那裏聽來過「維民所止」寓「雍正殺頭」的故事。僅僅是當故事聽，絲毫也不曾從他們口裏聽到從此應當如何如何的教誨。至於日記有罪，更是後來讀雜書讀出來的知識。那時，大概一是為了練習寫作，二是為了了解學生思想吧，起碼從中學開始，我們的作業課就有日記一項，審讀的是班導師。初生之犢不畏虎，加上受了巴金、魯迅的影響，日記中頗有一些不軌言論。有一次，我竟對地方政府的苛捐雜稅大放厥詞，其中用上了「苛政猛如虎」這句話。校長兼導師路偉良為此特地找我談了一次話，告誡我有甚麼想法可以找他或老師談談，別亂寫。我知道自己闖了禍，奇怪的是校長談話嚴肅之中更多是出於好心的誠懇。解放後，我知道他早就是共產黨員，才理解和更尊敬他當時的態度和良苦用心。在當時我並不十分懂，根本沒有想過日記會帶給人甚麼禍害。也許是從中學就習慣那麼天天寫吧，打游擊時寫，解放後寫。只是寫寫丟丟，到「文革」時，只留下50年代末以後的幾年。

這些日記，所記的無非是到了哪裏，幹了甚麼，讀了何書，有何感想之類。那幾年我在農村跑來跑去的時間比較多。雖然自己也頭腦發熱，寫了不少歌頌大躍進之類的荒唐日記，但也記錄下目睹或聽聞的一些陰暗面，何處餓死人啦，甚麼人有冤無處訴啦，基層幹部如何胡作非為啦。這些，本來是無可厚非的如實記錄；但是，憑那時大批判的空氣我開始意識到，只要輪到抄家，有心人拿去一上綱，肯定會變成惡毒攻擊社會主義的變天帳。當有人給我貼出第一張「革命大字報」後，我馬上想到的是自己這些年來千不該萬不該留下那麼多文字。報紙上發表的，想賴也賴不掉。那麼，日記呢？幸虧那時革命群眾還沒想到抄家，只勒令我交出反動文章而沒提及日記。於是，我冒着極大的風險，花了不止一個晚上的時間，在簸箕上一頁一頁地燒掉那幾本日記，這才一塊石頭落地。

「文革」後，樂秀良一連寫了幾篇反對以日記定人罪的文章。頭兩篇文章陸續在《人民日報》發表後，激起讀者相當強烈的共鳴和反響，不少人乾脆找他幫忙平「日記罪」之反。後來，樂季良將有關資料編成一本小冊子《日記悲歡》，由湖南人民出版社作為駱駝叢書的一種出版。收到並拜讀秀良同志的贈書後，我頗受感動。我相信其中所記的都是事實。但是，我頗懷疑「日記無罪」一說在實際生活中是否能真正站得住。本來，按法律說，日記並未曾發表，即使謬到甚麼程度，也談不上罪；但是，如果不是三中全會這股東風，如果不是這些日記被羅織的「罪名」現在看來大部分都是正確的預見，個別確有錯誤的，了不得也只不過是對具體的人和事的看法，要不，「平反」談何容易！《日記悲歡》之所以有「歡」，原因是那「悲」的極端荒唐！打那時過來的人，此後仍然習慣記日記的，恐怕不能說絕無，至少也應當說已減少到極個別了吧？反正我是不費那個精神了。吳有恆、黃秋耘合編《中國新文藝大系(1949–1966年)散文卷》，〈序〉中感嘆於根本找不到一篇以日記為體裁的散文，是一個信號。

例外總是有的，而且就如馬克思講的那樣，不像過去那樣以悲劇的形式，而是以喜劇的形式出現。

好像是1987年吧？西北一位記者給我來信報告了他們的「本報內部消

息」：該報的總編輯一個本本，雖不是日記，卻又有類似日記的功能：其中記下某月某日某人以何種名目送（或「借」）給他×千元。這個本子，同幾千元現金都鎖在辦公室抽屜裏。一位小偷光顧了這個抽屜，不僅取去了現款而且把小本也偷走了。還惡作劇地寫了一封信給該報的群工部，聲稱在市裏他只偷三位官員的錢，這位總編輯是其中之一。他挑戰地摘抄了總編輯記下的帳目，說：如果總編輯能悉數公開到底收了誰誰多少錢，他馬上到公安局去自首。那結果，自然是這位日記的愛好者倒楣了：他沒法「悉數公開」。

記者信中說此總編輯在工作中屬草包型，因此才當此笨伯，幹此蠢事。我想也是。貪污受賄當然可惡，撤職、坐班房、槍斃都活該；但是，居然蠢得把收賄帳記下來，讓小偷當成把柄，還能不是弱智型草包？後來聽說，這類被小偷「將軍」得有口難言的人物並不是西北某地的土特產，慢慢地也就見怪不怪了。最近讀到一篇〈爸爸的記事本〉，說的是某人的爸爸原來是「請吃不到，送禮不要」的好人，可是，他放假回家後發現情況大異，而且發現爸爸的記事本分分明明地記錄着某月某日某某送來紅塔山兩條、某月某日某某送來古井貢酒兩瓶之類的帳目。這事惹得他很不高興，這時，媽媽的一番話讓他沉重得不敢流淚：「你爸爸剛從機關下來當書記時，就因為拒收禮得罪了不少人，人家背後罵他六親不認，說他可敬不可親，沒有人情味兒。現在人情重，得罪不得，今年再遇着送禮的，只得硬着頭皮陪着笑臉收下，過後再買了東西還人家的情。煙酒罐頭還能搭配着送出去，可水果隔天就不新鮮了，只能留下來自己吃。今年光還禮就花了二、三百塊錢。百家的禮一人還，累得你爸直犯急。你爸心裏窩着火，夜裏睡不着，躺在牀上直嘆氣……。」足見在日記（或帳本）裏記下收禮帳目的，並不全是笨人或壞人。

當然，像這位為準備還人情而如實記下帳目的爸爸，顯然是個小官，僅限於收到兩條香煙、兩瓶酒、五斤水果之類的小數目，一旦禮物變成首飾或支票、信用卡，就會連帳目也不曾留下。要不然，為了還人情（這種還人情還不是你送香煙我送酒之類）或別的原因需要記錄，大可以借鑒明朝太監李廣的經驗，以白米代表白銀，黃米代表黃金，讓小偷去翻騰他的米糧倉而不要去找金銀窖，即使檢查官查起來也弄得一頭霧水，切不可直書白銀、黃金之類留下禍根。

收賄記日記，送賄的呢？據傳也有記的。說得有鼻子有眼，說東窗事發的某某保險櫃裏有記事本詳細記下何年、月、日某某索取某物若干之類的帳目。除非這本子藏在外國的保險箱裏，否則，我頗懷疑這種做法是否明智：光光為了有這個本子，對於本子中人來說，其罪惡遠遠超過查嗣庭日記的「反動」內容，下場更不會比查嗣庭好。也許他壓根兒沒有想過有此硬後台仍然墮入法網吧？

看來，這類天知、地知、你知、我知的事，作為日記的一種分支，更難有存在的正當理由。查嗣庭的日記有罪是始所未料的，這類見不得人的帳目給人提供一見的機會，完全可以預料。曾經有一位皇帝被他的大臣進諫說：不可記者，不可為也。其實也可以反過來：不可為者，不可記也。

牧　惠　雜文家及古典文學評論家，著有《湖濱拾翠》、《金瓶風月話》等。

戀物慾·虛無主義及其他

◎ 屠友祥

一

照理，此文的題目宜為「巴特和尼采」。這一個「和」，便是表「互文」(intertexte)之意。既為互文，則標而出之，似也足夠了。又，既云互文，即無施主受主之分，無起源影響之論。

二

馬拉美(Stéphane Mallarmé)嘗有詩，云：「骰子一擲永遠取消不了偶然。」

時若我曾在地球之神桌上與天神們賭博，使地球也震動了、裂開了，噴出火焰的長川：因為地球是一神桌，因創造底新名辭與天神之投骰而戰動①。

我上面的蒼天喲，你純潔者！高尚者！我覺得這是你的純潔，蓋未有永久理智之蜘蛛與蛛網：蓋你不過為天神底偶然之跳舞地，為天神底骰子與賭徒的神桌而已！

「或然」——這是世間最古老的貴族，我將一切事物歸之者，也將其從「目的」的奴隸制度下贖回②。

倘若讀此句子、此故事或此辭語，我悅，則以其寫於悅中之故(這悅與作者的鬱結不平之氣不矛盾)。然則反過來呢？寫於悅中便確保了我的讀者的悅麼？並不。是確保了我、作者的悅。這讀者，我需去覓尋(需去「釣住」他)，尚不知他在何處。一個醉的空間便營造而出。我所必要者，非讀者「本人」，乃此空間也：慾的辯證法的可能性，醉的無以預見的潛在性：賭注尚未擲下，遊戲仍可進行③。

三

超自然的偶然造成美、震驚，然此有不可說處，因為已與經驗的環境脫了鈎，消失了歷史。所呈現者，便永遠是斷片式的，漂移而無中心，無目的，卻萬物業聚，新事疊出。覓尋，偶遇。(釣住，draguer，漁色。)

寫作，便是擲下骰子，語言之種種醉境不意之間均有可能倏忽而現，「噴出火焰的長川。」「文不再有可當作其模式的句子了：它常常是辭語的強烈噴射，一縷亞語言結構。」④醉的空間，幻變不定，可出之以任何外形，呈空、流轉、無以預見狀，如此，語言時而死去，時而容光煥發。

偶然無邏輯序列可求，與之相並相生的表達形態便是斷片。其中璀璨的辭語時不時飄然來至，乃至將有序的句子擊斷，令讀者一見鍾情，說道：就是它！或者說：恰是我心中所欲言而無以言者！尼采(Friedrich Nietzsche)、巴特(Roland Barthes)常將此以斜體字來表出，實在也轉出了戀物的風姿。

四

身體也是偶然的結果。這種偶然，使兩種力量相互勾連起來，造成令人驚異之物。「一切有機生命發展的最遙遠和最切近的過去靠了身體又恢復了生機，變得有血有肉。一條沒有邊際、悄無聲息的水流，似乎流經它，越過它，奔突而去」⑤。身體成了幻想之域。在法蘭西學院就職演講中，巴特提及自己1942年前後的兩次肺結核，過後曾重讀托馬斯·曼(Thomas Mann)的《魔山》(*The Magic Mountain*)，駭然察識到自己的身體是歷史性的，縈繞着三種時間：故事本身，閱讀之際，目下。尼采的脫穎超群，可以重估一切價值，緣由便是以為自身即沒落與新生這兩個方面，「假如我是我的父親，那早已死掉了：假如我是我的母親，那我仍然活着，並且一年老似一年。……從病人的角度去看較為健全的概念，反過來，從豐富生命的充盈和自信來俯視頹廢本能的隱蔽活動。……他懂得忘卻」⑥。巴特也將忘卻視作一切現存生命的力量，忘卻身體的歷史性，使之獲得新生，周而復始地新生。如此說來，忘卻便是將幻想的覆層，將文化及意識形態的覆層，蕩除了。身體永遠是目下的、年輕的而非歷史滄桑的身體，掙脫了虛構的整體性的羈束，回復為局部之物，為戀物，它能洞察虛無主義，它就是虛無主義。「身體這個現象乃是更豐富、更明晰、更確切的現象。因為，它按部就班、依次向前發展而不追究其最終的意義」⑦。

五

弗洛伊德(Sigmund Freud)〈戀物慾〉("Fetishism")一文，道戀物顯然相當於閹割的再現。中國的纏足，先使女性的腳受了殘損，而後待之若戀物，似乎是男人因女人忍從被閹而獻出的謝意⑧。巴特注意到閹歌手的嗓音，這閹割的直接產物，卻顯示了完滿，展現為一種性慾質體，性的密度彷彿樂於棄卻軀體的其餘部分而凝留在喉嚨內，因而使與之相連的所有器官漸形枯萎，於是，一被閹的身體播撒出洶湧狂亂的情慾，而此情慾又被送還那個身體中：閹歌手明星受到觀眾歇斯底里的喝采⑨。主語賓語的句子型態是形而上學的母細胞，行為者和行為，自我和存在，無處不有，且結合成一個整體。此整體是對變化、生成之中的碎散之物進行統一化的結果，將多元之物單一化了，也就是說，作了閹割，把對自我的信仰投射於萬物，以此創造了物這一概念，我

們於是進入了「赤裸裸的戀物慾」之中⑩。

六

巴特提出身體觀念，意在道說主體客體的渾然無分。「文的舞臺上，沒有腳光：文之後，無主動者（作者），文之前，無被動者（讀者）：無主體和客體。文使語法態度過了時：恰是這無差別之眼，一個走極端的作家（昂熱呂斯·西勒西於斯）描寫道：吾眼觀上帝，彼眼觀吾，眼，一也」⑪。主語賓語的信仰，或者說因果（行動者和行動）的信仰，隱藏於一切判斷之中，「因為有主語，所以正在發生的一切現象都以賓語的形式對待每個主體」⑫。前期巴特恰是以此信仰來收納一切敍事，將其視作一個大句子。這是典型的「語言的迷惑」⑬。語言將所有行動都理解為受制於一個行動着的「主體」，而實際上行動自身便是一切。巴特所謂的「文」(texte)、「悅」(plaisir)、「醉」(jouissance)自然也是如此，也處於生成的過程中，生成便是一切。他引用尼采道⑭：

我們無權提「到底誰是解釋者？」這樣的問題。恰是解釋本身，一種權力意志的形式，作為激情而存在着（不是一種「已然存在」，而是一種過程，一種生成）。

如此，約定俗成的社會慣例便被迴避了，或化解了，因為它總是由人們的常見凝結而成的，譬如批評或裁決便是。倘若依循「悅」來評判一文的話，就無法如是說：此文佳，彼文劣。也就是說，實現主語賓語信仰的謂語遊戲不再做了。那麼，文僅可自我處挖出這樣一句評語：就是它！或者說：這先獲我心！⑮尼采以為事實的造成，須首先植入一種意義，也就是說，回答「這是甚麼」須首先是「對我來說這是甚麼」，一事物的本質不過是關於此物的見解而已。但切不可將尼采此意理解作出於主觀或基於經驗，因為「這個所謂『它關係到』本來就是『它是』，這個唯一的『這是』」⑯。巴特讀到一篇舊文，司湯達的《一位旅行者的記憶》曾加以引述，其中出現了諸般食物的名稱：牛奶、黃油麵包、尚蒂伊奶油乾酪、狼鱸果醬、馬耳他柑、蜜汁草莓。巴特自問自答道⑰：

這是純粹表現的另一種悅嗎（因而也僅為喜美食的讀者經驗過的）？然而我不喜牛奶或如許多的甜食，我也就

不去設想自身處於這些杯盤之前的具體情形。

也就是說，這些物不是基於經驗，而是出自解釋本身，這個解釋本身本來就是「是」，就是處於生生不息之中的「存在」(而非已然存在)。換句話說，意義植入，事物產生。巴特想及了「表現」(représentation)一詞的別一種意義⑱：

爭論之際，某人向其對話者表現、描述某物，他只是援引真實體的終極狀態，它的不可改變性，僅此而已。

或許出於同一個路子，小說家藉着對食物作引述、命名，標而出之，將事物之終極狀態、無以超越或取消者塞給讀者。「就是它！」這一喊不可解作靈悟之光突閃，而應視為命名、想像恰搔到那癢處⑲：

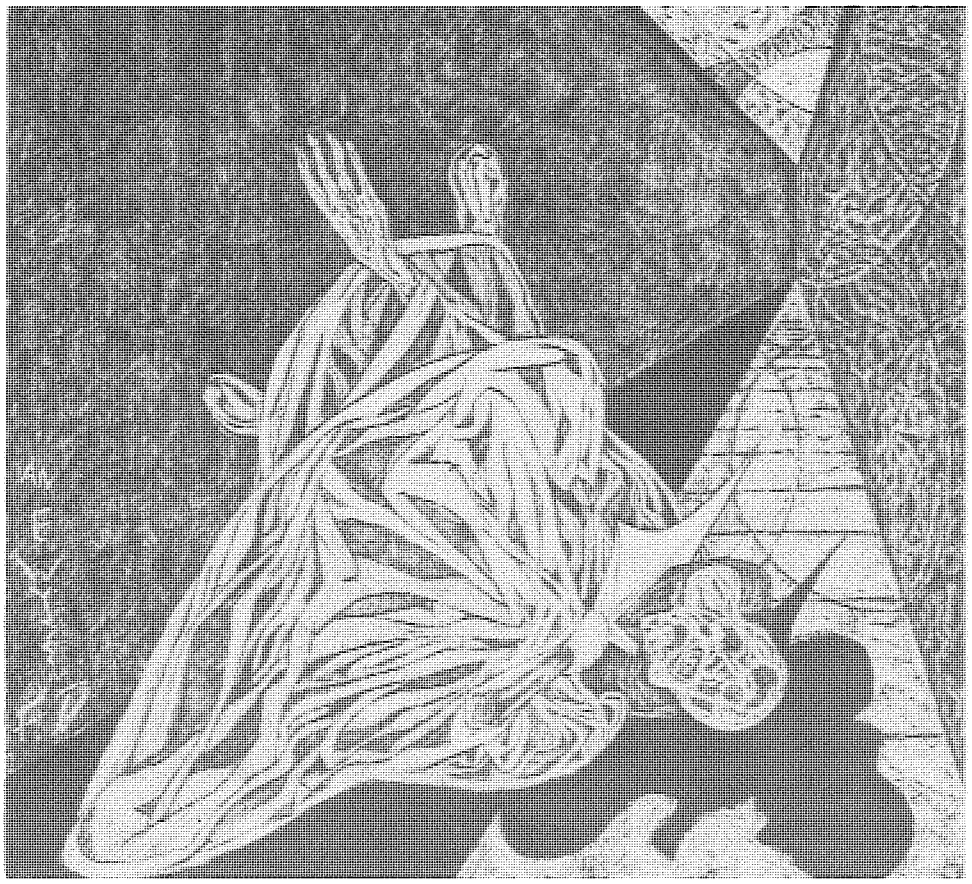
簡單地說，有兩種現實主義：一是破譯「真實」(réel)(說明之，卻不及見)；再是言說「真實體」(réalité)(見之，然無說明)；小說可將這兩種現實主義拌融了，把「真實體」的幻覺之尾添加到「真實」的純概念性上去：人們於1791年可吃到「朗姆酒拌柑桔的冷盤」，一如今日菜館內一般，真叫人詫異：初則出之以基於史實的概念，繼而呈之以物(柑桔，朗姆酒)就在那兒的拗勁。

七

「主體是一種虛構」⑳，以為最高現實感的一切不同要素存在着某種統一性，便虛構出了「真理」之類。這種統一性經由綜合而出現，「真理，即科學的方法」㉑。無比繁雜的綜合體借助於科學以統一體的面目裎露，這是因為我們尚缺少更靈敏的器官，便只得經由修辭性、語言性之物的依托。尼采注意到「真理」僅是諸多舊隱喻的凝結，詞語重複不已，最終出現的狀貌，彷彿是天然的一般。自50年代起，巴特即把這類構成方式揭示為意識形態的詭計。「意識形態的體(système)便是虛構」㉒，它仰賴着社會言語方式的支撐，一旦獲得了支配權力，便在社會生活的一般而日常的事件上處處瀰漫開來，成為常見，化作自然，隱入無意識。

這種無意識潛隱地滲透進了語言科學之中。語言科學不構織有意的幻象，僅僅表述有關語言的道理。恰是此類「無意識之無意識性」，巴特以為是「語言之想像體」的的詁。語言之想像體，便是將詞視作獨一體，將言語視作思想之工具或表述方式，將寫作視為言語之對譯，將句子視為合理而自足的計量單位。一切均具有着法則的特性，可以一一實證，所以語言學是嚴格意義上的科學。然而這種自足，這種完成，這種人工製品所呈現的天然狀貌(要人人遵守，一如真理)，恰是意識形態活動的赤裸裸展示。而倘若欲掙脫這般語言的想像體，首先便應寄寓於語言科學內，重建只被偶然而不屑地歸入此科學甚或常是被此科學拒於門外者：「符號學(風格學，修辭學，如尼采所說)，實踐，倫理行為，激情(還是尼采所言)。」繼而於科學之內恢復與此科學相反對者㉓：

在此，便是文。文是語言，卻無語言之想像體，文是語言科學不具其顯見之普遍重要性者。



這實在也是巴特本人平生的實踐，寄寓於語言結構進行寫作，而寫作實是一種擺脫，以此顛覆語言結構，進而顛覆藉此結構而活動着的資產階級意識形態。他始終自稱為實踐家、書寫者，而不是專家，因此實在也沒有前後期的截然區分。倘若要分的話，那麼前期的符號學、敍事學、結構語言學、精神分析、馬克思主義，便是寄寓於語言科學內的活動，分析着意識形態的運作。後期的「文論」(la théorie du texte)則是前期活動的自然流向。雖則操作方式有着變換，前期渴望於芥子內見須彌，將一切文置於波動之中，時起時伏，歷歷在目，藉着中立的科學，予以細察，使之均衡，繼而推顯至隱，迫其重返摹本，而一切文均將自摹本抽緒而出，推衍以生。這樣，元語言的特性自然是無可避免的。後期則力求清洗掉一切元語言，文由此而是文，沒有聲音(科學，原因，慣例)隱於它所言者之後。然而命名卻有着對抗：命名，便也是被命名。如此，總是有着虛構，有着元語言。況且一門真正的生成科學——「文論」，目下也還無法想像。

我們還不夠敏銳，不足以理解生成的或許是絕對的流動；永久之物存在，只得感謝我們的粗糙的器官，它們將萬物簡化為低級的共同緣起面，不然的話，無物能以這般形式存在，一棵樹在每一瞬間均為一件新物。我們斷言此形式，乃是因為我們無法把捉一絕對運動的精妙。(尼采語)

文也是這樣一棵樹。對其作(暫時的)命名，我們將此歸於我們的器官粗糙性之故。我們是科學的，因為我們缺乏敏銳㉔。

八

「閹割」一詞在尼采諸論中時有出現。戀物慾與閹割，相對為言。激情、慾望，均是強力意志的形式，續續不止地生成着，以巴特的言語說去，便是文，不停地編織着。這一過程，意義的生產過程，純是醉的不絕的位置，它阻卻了文回復至真理或中心處。倘若織構統一的整體的話，譬如形而上學的設立真理而後追求真理，便是截斷了編織，便是閹割。德里達(Jacques Derrida)的《Éperons: 尼采的風格》(*Éperons: les styles de Nietzsche*)即隱隱然推出如此等式來：女人＝閹割＝真理。巴特*S/Z*一書也是拈出了這樣一個寓言。巴爾扎克(Honoré de Balzac)筆下的薩拉辛，幼時常切削物事以自娛，這樣的毀滅整體物，也可看作是斷片的幻覺、戀物的尋求。成為雕塑家之後，所見的女性身體的完美都是星散於眾人的某一處，「碎散的女人，獻慾供愛，薩拉辛面對者，惟此」㉕。藝術家存在的意義便是將析離的身體重裝成完整的身體，此中戀物便蕩然無存。現實主義藝術家經由模仿而到達真理。而贊比內拉一開首展示與他的即是和融、完整，即是摹本的源頭、文化的起點，或者說，即是真理的直接反映。薩拉辛的戀物慾由此霍然而除。然而他不可避免地走向真相，贊比內拉是閹歌手，中心無有，他所愛上的恰是閹歌手特具的性狀，恰是那閹割的產物。整體之物的命運竟是如此。真理、中心、與表面，何其一致。意義由差異而產生。閹歌手，非男非女，無以分類，也就失卻了意義。巴特的*S/Z*及《文之悅》(*le plaisir du texte*)數處提及「中斷、懸止、未濟」(la suspension)一語，大抵是摹狀「悟」的境地，此際，非言非默。中性之物，泯滅了意義，也超越了語言，無以命名，將所有的認識價值都凝凍了，命名之力，嗒然而失。S和Z，初則相對，終則為現於鏡子內外的同一物，其間的斜線、區分物(/)，一無存在之理，便散逸，漂移。

九

如此，虛無主義便無可避免㉖：

> 虛無主義：「支配的目標貶值了。」這是個搖曳不定、岌岌可危的時刻，因為其他支配價值往往會在先前者遭受毀滅之前直接佔據優勢；辯證法只以相續的實在物為中介環節；由此，窒息狀態就處於無政府主義之中。如何安頓這般支配價值的全面缺失呢？以反諷麼？它總是出自一個確定的位置。用暴力麼？暴力也是一種支配價值，且是被編碼得最為精緻的。憑着醉麼？是的，倘若它不是口頭說說的、不是學理上的話。最徹底的虛無主義或許是潛伏着的：以某種方式隱於習俗、陳辭濫調、表面的終極性之內。

上面那一行關於虛無主義的引語出自尼采《權力意志》(*The Will to Power*)第2節，也就是上帝已死的意思，失卻了最高的目標。虛無主義總是處於未確定的狀態，中間狀態，無真理，無自在之物。倘若欲克服虛無主義，則出之以完成的形態即可。平常使用的語言自然而然地浸染了意識形態或者陳規舊套的迹象，因此，必須與這業已完成的語言作鬥爭。「我寫作，因為我不想要我所得到的詞

語：出於擺脫之因」㉗。巴特的估價不再如尼采一般直接依據於崇高與卑下的對立，而是依據於舊和新的對立。醉只可隨絕對之新一同而來，因為只有新才撼動了或者削弱了意識。此一時刻，亦即醉的時刻，卻易於倏忽而滅，巴特說是搖曳不定、岌岌可危，無非是由於新轉瞬間即成了舊，轉而以支配價值的面目佔據優勢之位。如何逃避這一局面呢？「先於此而撤」㉘。在每一種語言被重複之前，亦即成為舊語言之前，直接放棄這一種語言。如此，便保住了絕對之新，攫住了醉，因此，巴特以為憑着醉可安頓支配價值的全面缺失。

依尼采之見，辯證法無力創造思維和感覺的新徑路，他的「重估一切價值」自然針對着通常的價值，也與辯證法的虛幻的轉化相對為言。對已有之物，辯證法不作肯定，不生質變，「只以相續的實在物為中介環節」，無等級，無支配價值，處於虛無主義、無政府主義，所謂窒息狀態，即岌岌可危的時刻。反諷則往往充作路標之用，取消了多元復合性，將所有權歸於各個所有者，它是一個標誌，擁有一種本質、一個起源。而支配價值的全面缺失則撤去了起源，也就是避開了一切所有權的標誌，出之以不確定。如此，便進入了代表或等價交換的無限過程，無物可始終截之、究之、定之、律之㉙。這一缺失實在也是現代寫作的情狀。巴特自身的寫作，有着諸多框架，諸多二元對立，他稱之為寫作的修辭生產術，或者說，暴力。而《文之悅》則自二元對立外拈出第三項：偏離。這是不關注整體了而生的力，散逸，漂移，已不復是設立框架和進行命名的暴力。棄絕了暴力，便也棄絕了編碼行為本身，如此，文便與自身相適合，以創生自身，成了中性之物，也就是那醉的本狀。

尼采作為歐洲第一位徹底的虛無主義者，已完全體驗了虛無主義到底是怎麼一回事：虛無主義就在他的「身後、腳下、身外」㉚。若要重估一切價值，首先必須經歷或者出自虛無主義，那一切價值究竟有何價值，經此或由此方可得以確認。這一新的價值源於肯定，因為尚未知曉這一價值，需要進行引發或創造。也就是說，虛無主義呈現了支配價值的全面缺失，然而倘要實現此一境地，此一否定性的境地，則使之質變而轉入肯定的徑路便無以免卻。質變(transmutation)，將賤金屬煉成了金，與重估(transvaluation)，意義、作用均是等同的，均是基於肯定之舉。德里達一語破的：「解構之徑，即肯定之道。」㉛反過來講，自然也是如此。對於已有之物，斷然予以肯定。這已有之物，總是以「習俗、陳辭濫調、表面的終極性」這樣的處於權勢狀態的語言面目出現。肯定，即寓於其內，而事攻伐，或可臻毀滅語言本身的地步，使在陳規舊套或終極性壓制之下的醉倏然重現出來，如此，「語言」便誕生了。「這是借着質變(而不再只是借着轉換)從而涉及到的語言實質之新哲學狀態的問題：此聞所未聞的狀態，此燦爛已極的金屬，遠非源起或交換所能限，於是便成了語言，而不是一種語言」㉜。巴特《文之悅》開首的斷片的名目便是「肯定」，是對文之「悅」的肯定，其中不註出處地引用了尼采的《快樂的科學》(*The Gay Science*)的言語：「我顧左右而言他，如此方是我唯一的否定。」「顧左右而言他」，也就是「中斷」，

語言的中斷，將一貫而穩固的形式散逸了，因而是一種醉。悅轉生出了醉。這樣的「否定」便是創造、是喚醒，便也是肯定的一個基本方面。悅和醉的二元對立以此而生了偏離，偏離了中心的狀態、確定的狀態。尼采的重估，所以能重估，乃是肯定之故，「是對已到手之物的一種勇敢的意識化和肯定——是擺脫陳舊估價的老套，因為老框子拚命貶低既得的一切」㉝。愈是陳規舊套，其表面形式卻愈是令人應接不暇：總是「新」書，「新」節目，「新」電影，卻也總是一成不變的意思。重複，卻不鉤索重複自身潛隱着的醉，不喚出神奇之物來。然而重複的舊語言若欲創造醉，則須與新相並相生，且都以極端的形式出現，回復至碎散的邊緣境狀㉞：

> 簡單地說去，辭語可於兩種對立狀況中成為令人迷愛之物，此兩者均呈過度貌：若它被大肆重複，或則相反，若它出乎人們的意料，在其新這一面上分外鮮美多汁(在某些文內，辭語容光煥發，它們是奇景，令人目迷神離，且並不和諧如一——倘若它們學究氣濃重也無關緊要；如此，我個人自萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz)的這般句子裏獲取了悅：「……懷錶顯示時間彷彿借助於某類**直接指示時間的**技能，而毋需上發條似的，或磨坊碾碎穀物彷彿借助於一種**擠碎的**性能，而毋需甚麼磨石之類的物事似的」)。在兩種情形內，都是醉的同樣的物理過程，同樣的紋路、銘寫、切分法：挖掘成洞，夯實為地，或光彩奪目，色雜不諧。

極端。極端不停地變換：物極必反。空靈流走，無以執着。極端無終極性。極端確保了醉，以此。

註釋

①② 尼采著，徐梵澄譯：《蘇魯支語錄》(北京：商務印書館，1992)，頁234；164。

③④⑪⑮⑰⑱⑲㉒㉓㉔㉖㉗㉘㉜㉞ Roland Barthes: *Le plaisir du texte* (《文之悅》)(Paris: Éditions du Seuil, 1973), pp. 11; 16; 29; 24; 73; 73; 73–74; 46; 55; 96; 71; 65; 66; 51; 68.

⑤⑦⑫⑯㉑㉚㉝ 尼采著，張念東、凌素心譯：《權力意志》(北京：商務印書館，1991)，頁152；631；210；191；578；374；267。

⑥ 尼采：〈看哪這人〉，《權力意志》(北京：商務印書館，1991)，頁9、10、12。

⑧ Sigmund Freud: "Fetishism", in Angela Richards ed.: *The Pelican Freud Library* (New York: Harmondsworth, 1973–86), pp. vii, 356–57.

⑨ ㉕ ㉙ Roland Barthes: *S/Z* (Paris: Éditions du Seuil, 1970), pp. 116; 118; 47.

⑩ 尼采著，周國平譯：《偶像的黃昏》(湖南：人民出版社，1987)，頁26，譯文稍有更改。

⑬ 尼采著，周紅譯：《論道德的譜系》(北京：三聯書店，1992)，頁28。

⑭ 《文之悅》，頁97–98。也可參見《權力意志》，頁191–92。

⑳ 《權力意志》，頁366。也可參見《文之悅》，頁98。

㉛ Jacques Derrida: *Spurs: Nietzsche's Styles* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), p. 36.

屠友祥 1963年出生於浙江蕭山，現為復旦大學中國文學批評史專業博士生。曾譯羅蘭·巴特之《S/Z：閒墨錄》、《文之悅》，現正編纂《宋明清小品文集輯刊》。

再說文革中的造反派
——與華林山商榷

● 徐友漁

華林山先生的〈文革期間群眾性對立派系成因〉以詳盡、有力的論據證實了海外文革研究者對文革所持的「社會衝突論」的觀點。可惜的是，作者對於文革的基本事實和進程作了錯誤的描述和判斷。

《二十一世紀》1995年10月號刊登了華林山先生的〈文革期間群眾性對立派系成因〉(以下簡稱「華文」)，這是一篇頗有價值的文章。在我看來，此文的意義在於從某個角度以詳盡、有力的論據證實了海外文革研究者對文革所持的「社會衝突論」的觀點。持這種看法的人不是從上層的權力鬥爭或政策分歧方面研究文革，而是關注社會下層的大多數群眾，分析他們持不同態度、參加不同派別與自身利益、社會制度之間的關係。不論是提倡這種研究的視角，還是為這種觀點補充論據，「華文」都為還未成熟的文革研究作出了貢獻。可惜的是，作者對於文革的基本事實和進程作了錯誤的描述和判斷，如不加以糾正和澄清，將貽誤日後對於文革的研究。

「華文」的概括性結論是：「文革中出現的兩派對抗性群眾組織，基本上是以其對待1966–1968年間先後存在過的三套中共政權的態度來劃分的。這三套政權機構是：中共的原政權(1949–1967年1月)；由支左軍人組成的軍人政權(1967年2月之後)；文革後期先後成立的革命委員會三結合政權。總的來說，各地都有對這三套政權持反抗態度的群眾，在當時，他們被稱為『造反派』。相反，對這三套權力機構持維護態度的，則被稱為『保守派』。」我認為，這個論斷失之於粗率和任意。與上述結論有關，文中以下說法也是不對的：「在1966–1969年的文革期間，三套中共權力機構在不同的時期內，都曾對人民展開大規模的政治迫害：1966年6月至8月間的『橫掃一切牛鬼蛇神』運動，1967年2、3月間的『二月逆流』運動，1968年初的『反極左』運動。這些迫害運動都以有反抗情緒和家庭出身不好的人為壓迫對象。」限於篇幅，本文不能對全國各地情況、運動的全部過程以及造反群眾的動機作詳細分析，只能就「華文」的主要偏謬作簡明論列。

一　關於派別劃分及其成因

捲入運動的群眾形成對立的派別，是文革中最引人注目的現象。和

所有的海外研究一樣，「華文」只作出造反派和保守派的劃分，而不知造反派中還分裂成兩派(甚至繼續分化)，而且往往是一派較為溫和，另一派更為激進，這情況在全國呈現出較為明顯的規律性。一般而言，對文革中群眾派別鬥爭的研究不必要求深入到這一步，對造反派內兩派矛盾是否比造反派與保守派的矛盾更為基本和重要，還可以爭議。但是，「華文」看不到造反派的兩派鬥爭卻構成了研究的根本性缺失，因為在它對群眾組織的派別劃分的三項標準中，有兩項涉及群眾在1967年2月之後的態度和遭遇。其實，在這運動的中後期，造反派與保守派的矛盾已經解決或是變得不那麼重要，反而造反派兩派的區別與對立則上升到主要矛盾地位。

根據我的調查和研究，文革期間全國29個省級單位(省、直轄市、省級自治區)中，造反派和保守派的矛盾始終佔支配地位的共有6個，它們是：內蒙、江西、廣東、廣西、西藏、新疆。兩種矛盾難分高下的有兩個，即天津與寧夏。其他地區大致可以說先有造反派與保守派的矛盾，兩派矛盾解決(或大致解決)之後，持續不斷的鬥爭則表現在造反派內，以下試舉幾例。

北京：「聯動」等保守組織在1966年底或1967年初徹底垮台，以後是大學生中「天派」與「地派」、中學生中「四·三派」與「四·四派」的鬥爭。吉林：保守的「大廟總部」等在1966年12月失敗，從1967年1月起是「二總部」和「長春公社」的對立。湖南：保守的「紅色政權保衛軍」在1966年12月之前垮台，以後造反派不斷分化鬥爭，如「長沙高司」對「工聯」與「湘江風雷」，後兩派後來又互相對立，最後還有更激進的「省無聯」與之對立。安徽：保守派在1967年初毛澤東下令軍隊「支右」後迅速崩潰，造反派在「一月奪權」中分裂，以後是「八·二七」等「好派」和「紅革會」等「屁派」的鬥爭。四川：還在與保守派鬥爭時，1966年11月造反的「紅成」中就分裂出「八·二六」，兩派勢不兩立，直至1968年春「紅成」派被中央定為「右傾翻案」，不得已按對方條件實現聯合。

在許多地區，保守組織曾於1967年2、3月乘「復辟逆流」之機死灰復燃，但它們的活動大多較為短暫，反擊「二月逆流」宣告了它們的徹底失敗。

「華文」引證陳佩華等人的研究成果，說明保守派成員的家庭出身一般優於造反派，這確為事實。這似乎證實了「華文」的一個論點：造反派有反中共政權的動機，因為出身不好的人歷來受到壓制，是中共政權下的受害者而非獲利者。

以上論點可能含有部分真理，但立論者必須考慮另一種解釋：較多的出身不那麼好的人參加造反派，並不是因為他們對中共政權抱有敵意，而是由於文革事件和進程的結果。眾所周知，在1966年「紅八月」中，「老子英雄兒好漢，老子反動兒混蛋」的血統論極為猖獗，大多數人由於多年的教育和生活經驗，急欲表現出對各級黨組織的忠誠，但出身不好或不太好的人卻想當保皇派而不可得，因為他們沒有資格，遂被排斥於革命隊伍之外。在1966年10月批判血統論和「資產階級反動路線」之後，形勢已經較為明朗，到這些人可以參加組織時，選擇參加造反派既是較為容易，亦是較為自然的。事實上，最早、最自覺、最堅定的造反者往往是出身很好

較多的出身不那麼好的人參加造反派，並不是因為他們對中共政權抱有敵意，而是由於文革事件和進程的結果。事實上，最早、最自覺、最堅定的造反者往往是出身很好的人。

「社會衝突論」者的看法雖有洞見，但他們過份強調群眾捲入文革的利益因素，而較為忽視意識形態的作用。

的人。造成非紅五類多在造反派中的原因，是類似於阿Q的「不准革命」的遭遇，而不是他們對共產黨懷恨在心。

二　造反＝反共？

「華文」認為，造反派是反抗1949–1967年1月中共政權的群眾，而在1966年6月至8月期間，被壓迫的對象要麼是對共產黨有反抗情緒，要麼是出身不好。以上看法，除了最後一點較有根據外，其他並不符合事實。

海外「社會衝突論」者的看法雖有洞見，但他們過份強調群眾捲入文革的利益因素，而較為忽視意識形態的作用。我們不能忽視當時對毛澤東個人崇拜的作用，相信「防修反修」、「無產階級專政條件下繼續革命的理論」顯然是群眾起來造反的鼓動力量。造反派的領袖人物，如北京的「五大領袖」，西安的李世英，長春的姚美玲，江蘇的曾邦元、文風來，四川的江海雲、武陵江（更不用說陳永貴、李順達，以及某種程度上的李素文、尉鳳英、徐學惠等全國著名勞動模範），個個都是「根紅苗正」，其中多數人是黨團員、幹部、雷鋒式人物，他們造反屬於「聽黨的話，跟毛主席走」。這些人在造反組織中有職有權，威望崇高，就算造反的群眾思想上和他們有差異，在他們麾下也不可能幹出甚麼「反抗中共政權」的事。

與保守派相比，造反派確實不滿現狀，不滿很多當權者，甚至不滿現存體制。但要注意，不能把這種不滿形容為「反共情緒」。工作組壓制群眾，毛主席不是把這稱為「資產階級專政」、「白色恐怖」麼？官僚份子搞特權，毛主席不是把他們叫做「吸工人血的資產階級份子」麼？毛說：「總是一部分人覺得受壓，小官、學生、工、農、兵不喜歡大人物壓他們，所以他們要革命。」確實有人在壓制群眾、享受特權，但不正是毛在號召大家起來造反，亦親自領導大家革命麼？在群眾心目中，是毛象徵「中共

政權」，還是欺壓他們的支部書記、積極份子代表「中共政權」呢？

楊曦光在《牛鬼蛇神錄》一書中記載了幾個自覺地反中共政權、利用造反派達到自己目的的人。這種人是有的，但少如鳳毛麟角，而且無人能逃脫被鎮壓的命運。文革中群眾組織搞垮對立派最常用的方式，不是證明對方路線、政策有甚麼錯，而是揪對方組織的「壞人」。群眾組織為了自保，往往不辨青紅皂白，把出身、歷史有問題，或據稱對黨和社會主義懷有不滿情緒的人清洗出去。西方學者在開始研究文革時，親自接觸的往往是從廣東逃到香港去的前造反派，這些人在文革後期或多或少有反共情緒，他們逃離大陸後可能會誇大這種傾向。以他們的立場和感情來推知群眾造反的動機，是有偏差的。

1966年6月至8月被迫害的人要麼出身不好，要麼就是有反抗情緒嗎？我不知誰能舉出證明這一點的有意義的例證。如果被迫害的原因是因為想反抗，那麼這些受害者就不能被視為無辜，而是在正統的意義上罪有應得的了。我不知道親身經歷文革的人中，是否會有人同意這一點。文革初期的迫害，可以粗略地分為以下幾種情況：一、整出身或成分不好的人，主要由血統論紅衛兵幹這種事，他們靠「對敵人狠」來證明自己有接班的資格，也有鄰里、同事因平常利害關係、糾紛而乘機報復；二、整知識份子，各級黨的領導藉以證明自己堅決、「緊跟」，這是歷來政治運動的慣例；三、拋出下級、同僚，這是「捨車馬、保將帥」策略。總之，這是掌權者及其子女為了自身利益而犧牲無辜，決非對某種反抗或潛在反抗的撲滅。

「華文」引證楊曦光的〈中國向何處去〉中關於「財產和權力的再分配」以及「紅色資本家階級」的提法，以證明造反派的反體制傾向。但作者似乎不知道，大肆批判這篇文章的，不僅是保守派，而且更主要的是各造反派組織，因為保守派當時已經退下了政治舞台。另外兩篇文革中著名的、有異端色彩的文章〈出身論〉和〈論社會主義的民主與法制〉的命運亦如此。當然，擁護這些文章的人非常多，但他們未見得都參加了造反組織，或雖為造反組織成員，卻是以個人身分贊成它們。運動中，鮮有造反派組織以綱領或政策的形式接受和支持這些文章。

不可否認，文革後期或文革之後，群眾中滋生和瀰漫着程度不同的反體制情緒，更確切地說，是與文革前的意識形態隔膜了或決裂了。但有兩點必須表述清楚：一、並不僅是造反派才產生這種疏離，原保守派和一般群眾也有這種傾向；二、它產生於運動中看到太多的政治陰暗面，有上當受騙的感覺，但它是文革的結果，而不是造反派投身於文革的動因。

三　關於「二月逆流」和軍人政權

按照「華文」的說法，在1967年2月之後到建立革委會之間，全國各地存在軍人政權；軍人政權在全國各省鎮壓造反派，原因是發現造反派中混入了大量「成分不好的人」。這一表述含有多重錯誤。

第一，有好幾個地區到2月已經建成「三結合」革委會，這就不是由支左人員組成的軍人政權，比如黑龍

「華文」引證楊曦光的〈中國向何處去〉中關於「財產和權力的再分配」以及「紅色資本家階級」的提法，以證明造反派的反體制傾向。但作者似乎不知道，大肆批判這篇文章的主要是各造反派組織，因為保守派當時已經退下了政治舞台。

江、山東、上海、貴州。北京在中央直接控制之下，雖然到4月20日才成立革委會，但也不存在軍人政權。

第二，不少省份在2月至革委會成立期間，並沒有實行軍管，軍人專政表現在2、3月「復辟逆流」中，但絕大多數軍區從4月起就在中央的壓力和造反派的反擊下檢討「方向、路線錯誤」，其間由於權力真空，釀成「全面內戰」。因此，不能把這種極為動盪反覆局面中軍人的作用稱為軍人政權。處於這種難堪境地的省份大致有河北、山西、遼寧、吉林、安徽、湖南、四川、甘肅、青海等。此外，有若干省份雖然或遲或早宣布軍管，但群眾鬥爭激烈，軍管會並未支配局勢，如陝西、雲南、浙江等等。

第三，軍隊鎮壓造反派的原因並不是發現其中混入大量成分不好的人，而是因為造反派對軍區採取了遊行示威、靜坐、衝擊等行動。在相當多的情況下，這又是由於軍隊鎮壓了處於少數地位的軍內造反派所致。全國各地的造反派中激進的一派，幾乎無例外地在1967年1月底2月初攻擊當地軍區並引起極為嚴厲的反擊，使我認為這不是偶發事件，而是與中央層文革派與軍方爭奪有關，雖然，我至今仍無法對這推想提出直接的證據。

全國各地的造反派中激進的一派，幾乎無例外地在1967年1月底2月初攻擊當地軍區並引起極為嚴厲的反擊，使我認為這不是偶發事件，而是與中央層文革派與軍方爭奪有關。

第四，1967年間軍人與造反派的關係並不能用一個簡單的模式來說明：統一的軍人政權鎮壓統一的造反派別。在多數情況下，地方軍區鎮壓的是「內戰」打得不可開交的兩派造反組織中的一方，而另一方則協助鎮壓（保守派也在短期內復活協助鎮壓），以至於反擊「逆流」時，軍隊把協助鎮壓的一派封成「左派」，雙方都不肯給被鎮壓的一派徹底平反。而且幾乎無例外地，軍隊並不統一，有的鎮壓造反派，有的不鎮壓；有的支持這一派，有的支持那一派。有的地區是一派軍隊掌管軍管會，另一派成了在野派，有的地區是兩派組成軍管會，形成各自（程度不一定相等）支一派壓一派。

下面舉幾個省的例子，說明以上第三、第四點。

福建：1967年1月26日福州醫學院「東方紅」、福州軍區衛生系統造反派為軍內造反派受壓強行求見韓先楚，在軍區大院內發生衝突，更多的造反派組織衝擊軍區召開的學毛著積極份子代表大會（認為轉移鬥爭方向），從而遭鎮壓，而著名的造反派「八·二九」中許多組織則支持鎮壓。廣州：2月6日至7日，廣州軍區逮捕軍內造反派，軍內「千鈞棒」等組織在軍區司令部舉行抗議活動，「中大紅旗」等造反派於2月8日靜坐，衝擊軍區，導致軍隊鎮壓，而反對「省革聯」、「1·23奪權」的造反派，如「紅旗工人」等，則譴責對於軍區的衝擊。四川：2月11日，成都軍區逮捕空字028，軍區機關「紅旗」、「千鈞棒」，戰旗文工團「紅色造反團」造反派數十人，引起「八·二六」、「兵團」對軍區的包圍、靜坐抗議，從2月17日開始鎮壓，另一派造反派「紅成」等支持和協助鎮壓。後中央急調50軍入川支「八·二六」左，即支「八·二六」派，另一派則得到強大的54軍支持。雲南：造反的兩派「八·二三」和「炮兵團」於1月8日共同進駐軍區大院，下旬「炮兵團」撤出，未撤的「八·二三」遭軍區鎮壓，「炮兵團」站在軍區一邊。4月軍管會成立，支持「炮兵團」，但「八·二三」得到駐滇野戰軍13軍和14軍的支持。浙江：1月中旬「省聯總」和軍區文工團的造反派衝擊軍區，搞絕食、

文革中群眾組織搞垮對立派最常用的方式，不是證明對方路線、政策有甚麼錯，而是揪出對方組織的「壞人」。

靜坐，由於中央支持而未遭鎮壓。3月中旬軍管後，省軍區支持老造反「紅暴」，屬中央的20軍和空5軍支持「省聯總」。陝西：在「二月逆流」中軍區未鎮壓造反派，僅抓捕了西北光學儀器廠「2·10破壞事件」的幾個人(定為「反革命事件」)，各造反組織紛紛表態支持。支左委員會由軍隊的4家組成，意見不統一，陝西軍區壓制造反派中的西安交大、「工總司」等，成立省革委時，中央不讓軍人當一把手。寧夏：軍區支持並參與造反派的「1·27奪權」，但突然於2月11日撤回支持，轉而支持保守派，壓制造反派，中央派21軍62師等部隊到銀川，使局面大為改觀，致使軍區司令朱聲達說：「這是不相信我們，公開拆我們的台。」青海：軍區本來支持造反派，副司令員趙永夫奪了司令劉賢權的權，下令開槍鎮壓造反派，釀成震驚全國的血案。後趙被隔離複審，造反派得到軍隊的大力支持。

四　成立革委會之後

「華文」稱各地成立革委會後，對這種政權的反對或擁護，構成了造反派和保守派的分野，此話基本上不正確。

之所以說基本不正確而不是完全不正確，是因為大致說來，革委會的成立應當標誌運動的結束，或納入上面劃定的軌道，這與群眾組織發號司令、左右局面的傾向相衝突，有可能產生矛盾。但這種因素和另外兩種因素相比又是次要的。一、能夠進革委會的幹部和軍人多是接受了「繼續革命」理論，表明態度支持造反派的，他們必須靠「緊跟無產階級司令部」才能保住官位，或防備、清除現實的或潛在的權位挑戰者；二、在多數情況下，造反派兩派是共同進入革委會的，他們聯而不合，繼續進行派性鬥爭，而權力的天秤決不是平衡的，往

往是權重的一方(因為有軍隊、幹部更有力的支持)壓制勢弱的一方。

「華文」的觀點只在個別情況下適用，比如在廣東，造反的「紅旗」派和保守的「東風」派共進革委會，但軍方不願中央對造反派支持，故表面平等對待兩派，實則壓制造反派，引起造反派的抱怨和反抗。而在湖北，造反的兩派也共同進入革委會，「鋼派」和「新派」一方面繼續派性鬥爭(長期、廣泛的武鬥)，另一方面抵制和反抗革委會的「復舊傾向」，即不讓造反派真正掌握實權。但大多數情況不是這樣，試看以下幾個例證。

內蒙古：改組了鎮壓造反派的軍區後，轉向十分徹底，以至於一把手騰海清在一次講話中指出，本來中央從團結大多數出發，要物色一兩個保守派進革籌組，但一直沒有落實。黑龍江：保守派失敗得很慘(由軍隊鎮壓垮台)，但一部分造反派反對亮相幹部、一把手潘復生，而另一部分造反派則保他，形成了「炮轟派」(或「山下派」)與「山上派」的長期鬥爭。河南：造反的「二七公社」派和「河造總」派共進革委會，兩派的鬥爭拉鋸、反覆，一時這派整那派，一時又那派壓這派。上海：造反派徹底掌權，對保守派殘酷鎮壓，後來一小部分造反派兩次炮打張春橋，被市革委借助多數造反派壓下去。貴州：造反派不滿意革委會主任李再含(靠造反起家的幹部)的做法而發出挑戰，形成「四·一一」派和「支紅派」(均為造反派)的鬥爭。

「華文」在斷言造反派反抗革委會時，還斷言與此相聯繫的是1968年初的「反極左」運動，迫害有反抗中共情緒和出身不好的人。我對此感到莫名其妙，不知作者基於何種事實作此論說？1968年初最普遍和突出的傾向是全國各地在中央號召下反派性，要求盡快實現大聯合。造反的各派自以為自己正確，要求中央一如既往地「支左」，中央則答以「支左不支派」，此時談不上對有反抗情緒和出身不好的人的鎮壓。但緊接着，中央的文革派就發現這時的危險來自「右傾翻案」，因此把口號改成「對派性要進行階級分析」，由此引發下一輪鬥爭。

寫到此處，應該住筆，因為事實已經舉夠，道理也已講足，但尚有一點感慨不吐不快。第一，人們常說歷史要拉開相當距離才能看得清楚，但經歷文革的一代人尚在壯年，對文革的描述、理解和判斷就有太多離譜的東西，真不知後人會把這段歷史寫成甚麼模樣？第二，文革研究，說難也難，說易也易。說難，是由於它在大陸仍是學術研究禁區，很多初步的研究工作都難於開展(由於條件限制，本文就可能有一些錯誤)；而正因為如此，它在海外就顯得很容易，能夠提供不少博士或漢學家頭銜，尤其對華裔學者。我希望，大陸和海外的學者都要有責任心和使命感，大陸的學者應知難而上，並開擴眼界，海外的學者要有臨深履薄的精神，勿使肥沃的處女地良莠並發。其實，難和易兩方面歸結起來都是難，不知歷史和後人能否理解和諒解我們的難處？

文革研究，說難也難，說易也易。說難，是由於它在大陸仍是學術研究禁區。而正因為如此，它在海外就顯得很容易。希望大陸和海外的學者都要有責任心和使命感，勿使肥沃的處女地良莠並發。

徐友漁 1982年畢業於中國社會科學院哲學系，獲哲學碩士學位。一直在中國社會科學院哲學研究所工作，著作有《「哥白尼式」的革命》、《羅素》等，從1993年起發表有關中國文化大革命的論文及書評。

難作「公允」之論

• 朱正琳

《二十一世紀》1995年12月號同期刊出劉東、雷頤、甘陽、崔之元諸君帶有論戰性質的幾篇文章，讀後的總體感覺卻是針鋒不接。本期待能看到內與外(inside and outside)的對話從此展開，不料一開始就像是一場混戰。再往下會不會發展為互相謾罵，委實令人擔心(不是已有「黨棍」這樣的字眼出現了麼？)。經驗告訴我，爭論者一旦上了火，置喙其間的人便難免被指斥為「貌似公允」(讓你三緘其口)。但是，旁觀者又總是忍不住想插幾句嘴，於是常常會被捲入混戰之中，致使自己的立場也越來越偏於一極。要想避免這種局面，有一種辦法是：「我說幾句，聽不聽由你」——說完了走人。我今姑試之。還可以聲明的一點是，我想說的幾句主要是針對劉東與甘陽二位的文章而發，理由無他，只是因為我與二位更熟悉一些。

本來，劉東文作「誅心之論」，確有可斟酌處。無文本可依，結論往往容易流於揣度之辭。而矛頭直指個人，更容易冤枉了他人。不過，若要我為劉東辯護，也不是無理可據。從原則上說，對一種觀點或思潮的由來，原可以從三個層面加以分析，即：學理層面、社會歷史層面與心理層面。——「誅心之論」並非一概非法。在這方面，可援引的前例也不在少。馬克思的階級分析與弗洛伊德(Sigmund Freud)的心理分析在其理論的整體取向上便都是以揭示深層動機為鵠的的，況且也不乏個案分析，這且不論。當年胡適之先生「忽然『馬首』一掉」，從新文化「跑進故紙堆裏去了」，令人不得其解。他自己的解釋則是，「『整理國故』是走向『再造文明』的次一步，是件合乎邏輯、順理成章的事」。這是「夫子自道」，可他的學生唐德剛卻偏不信，說：「這分明是句自我解嘲的遁辭，是不能服人之口的。」於是，唐德剛對他的老師之「轉向」作了一番社會分析和心理分析，結論頗令人吃驚：「誓不下海、死守山林」立志要「做個『純學者』」的適之先生除了「『整理國故』去者」，其實是無他路可走，「這就是我們胡老師這位新文化運動的『逃將』，紙遁而去的全盤經緯」！然則如何解釋胡適先生的「夫子自道」？唐德剛引夏志清語作了回答：「被逼說謊。」接下來唐德剛又說：「這句話雖嫌重一點，它對今日文科的『留美學人』，也倒還適用，不只老輩胡適之先生一人。」因為「我輩後學，聰明才智雖不逮前賢之

劉東文作「誅心之論」，確有可斟酌處。無文本可依，結論往往容易流於揣度之辭。而矛頭直指個人，更容易冤枉了他人。不過，「誅心之論」有時候並非出於「大不敬」，而是出於學術研究的某種需要。

萬一，而文化環境倒是大同小異的」。說穿了，「今日學『文科』的千百位窮通各異，患得患失的所謂『留美學人』，試問咱們之間，哪一位不在開『文化土產店』，努力『整理國故』或『整理國新』呢？中國文化今日在美國尚且如此，遑論當年？」我這樣不厭其煩地引用唐德剛先生的言論，不是想借此攻擊「留美學人」（我不敢說「葡萄是酸的」！）我只是想說明，「誅心之論」有時候並非出於「大不敬」，而是出於學術研究的某種需要。順便也想說說，我認為唐德剛先生對「文化環境」的分析，不獨適用於「留美學人」，也適用於「中華學人」這一群體。語多警闢之句，值得一讀再讀①。

言歸正傳。甘陽文似乎採取了「以其人之道還治其人之身」的姿態，開宗明義地斷言劉東文反映了劉東及劉東「所欲代表的『我們』力圖佔有『中國研究』的強烈欲望」，是不是無形中也承認了「誅心之論」的合法性呢？也許正因為如此，進一步討論的題目才被設定為「是『人為的洋涇浜』還是『話語霸權』」的吧？問題於是也就變成：是哪一種「誅心之論」更接近事實，更沒有冤枉對方？或者：是劉東對甘陽的判斷正確，還是甘陽對劉東的判斷正確？可是，從邏輯上說，這個問題的答案並不是二者只能擇一的，有可能兩個判斷都對，也有可能兩個判斷都錯了。如果是前者，討論是不是會成為相互誹謗？如果是後者，討論是不是會成為相互揭短？事實上，這樣的討論是沒法進行下去的，事關事實判斷，雙方多半會一口咬定。而旁觀者看完了熱鬧，又多半會說一句「雙方都不是好東西」，然後便一哄而散。這樣的討論除了使爭論雙方彼此結怨在心，還能有甚麼積極成果？

這場討論之所以會變成一場混戰，首先恐怕在於甘陽誤讀了劉東所提的問題。甘陽認為劉東想提「如何才能了解中國」的問題，已是一誤。又說這問題被偷換成「誰才能了解中國」，就更是誤入歧途了。

所以，要想使討論得以正常進行，問題似乎須重新設定。我當然不是說，只允許一方作「誅心之論」，另一方就不可「以牙還牙」。我只是說，兩種「誅心之論」也許該分為兩個問題（如果它們的確提出了問題的話）來討論，不能用「是……還是……」的句式來結構成一個問題（在邏輯上不能成立，在事實上針鋒不接）。在我看來，進入討論的通常思路是這樣：先看看對方究竟提出了甚麼樣的問題，值不值得討論，再來看對方得出了甚麼樣的結論，應不應予以反駁。據此觀之，這場討論之所以會變成一場混戰（給人的印象彷彿是：你說我要流氓？我就說你偷東西，現在我們來討論是我要流氓還是你偷東西），首先恐怕在於甘陽誤讀了劉東所提的問題。按甘陽的說法，劉東的文章想重新提出「如何才能了解中國」的問題，實際上卻偷換成「誰才能了解中國」的問題。照我看，劉東所提的問題其實比這要小得多也具體得多，它生發於一種現象（而非學理）。簡單講是這樣：為甚麼有些學人出國留學幾年，再談起中國的事情來便顯得有如隔靴搔癢甚或憑空道來，彷彿他們從來就沒有在中國生活過？更有甚者，為甚麼有些學人在出國前和出國後的觀點竟會判若兩人？考慮到其中某些「同儕」在出國前的「文化背景和生活閱歷」（劉東語），這現象尤其令人驚疑，難免不引起種種猜測。產生這種驚疑的當然不只劉東一人，北京城裏可謂議論紛紛。劉東行文時卻過於小心，給自己的文章帶了一頂太大的帽子，費好大篇幅論述了「援西法入中學」的曲折路徑（這也許就是甘陽誤讀為「重新提出『如何才能了解中國』」的原因？），其意不過是說：海外「同儕」

分明在「援西法入中學」方面佔有了內外互補的優勢(避免了單一視角的不足),理當寄與厚望,可為甚麼某些人放言高論時竟離開他們原先幾十年的生活經驗那麼遠(彷彿他們現在只剩下一個「外」了)?

說老實話,劉東所提的問題我也是有同感的。他所列舉的那些「放言空論」的文章,我初讀時也覺驚詫不已,疑竇叢生,也曾有過「腹誹」。我承認,任何一種事物,從裏面看和從外面看必有差別,但差別不可能那麼大。單從裏面看的局限是很明顯的,「只緣身在廬山中」嘛。可是如果只從外面看呢?會不會只剩下一個投影?羅素 (Bertrand Russell) 曾經講到認識猶如看山,你要是先在山裏面鑽來鑽去,熟悉了山中的草木路徑,再出得山來遠遠觀望,就容易得到比較真切的了解。海外諸君所佔優勢不正在於此?然而,再打個比方說吧,呆在樹林子裏很容易犯見木不見林的錯誤,但如果有一個人剛才還和我在棵棵松樹之間穿行,猛然間他已走出樹林,回過身便對猶在林中的我大喊:「嘿,這是一個白樺林!」你說我能相信他麼?我當然會疑心頓起:這人要不是害了健忘症,就是因為某種原因「被逼說謊」或存心騙我。不要以為我這個比喻過於簡單,當我讀到那些「海外奇談」時真有這樣的感受。

話又說回來,劉東所提的問題有可能是一個假問題,盡可指出:劉東所作的結論有可能是一種謬論,盡可批駁。但首先須消除誤解,否則無法對話。甘陽認為劉東想提「如何才能了解中國」的問題,已是一誤。又說這問題被偷換成「誰才能了解中國」,就更是誤入歧途了。如果說前一誤還多少有些來由(前已指出)的話,這後一誤就差不多是生自烏有之鄉。前面講過,從「寄與厚望」生出「驚疑」,從「驚疑」生出憂慮和猜測,都不只劉東一人。從這一點上說,倒真像有一個「我們」。至於甘陽所問「誰是中國研究中的『我們』」,回答只能是:不存在這樣一個「我們」,不必多樹一個「假想敵」。觀劉東之行文,用「我們」二字作主語處固然甚多,但其實只有一處是特指(即:「才使我們得以在『海外中國研究叢書』的〈總序〉中這樣來平心而論」一句),其他都是泛指,僅屬行文的一種方式而已。此種行文方式很通行,無須舉例說明。

總而言之,無論就文章內容還是行文方式上說,從劉東文得不出劉東或「我們」在謀求話語霸權的結論。因此,如果認為劉東所提的問題還算一個真問題,那不妨就此問題展開討論(這問題還真需內外對話才可澄清)。如果認為它是一個假問題,那就束諸高閣,也犯不着扯到話語霸權那裏去。再者,要想討論倒不怕言辭激烈,但似乎應盡可能避免因「敵情觀念」過重而生許多誤解。倘若彼此總是心懷敵意,以打擊對方為快事,那還要討論幹甚麼?倒不如各自關上大門,「整理國故」或「整理國新」去者!

最後說一句,謀求學術霸權或話語霸權的人當然是有的(見得還少了?),不過我建議「另案處理」。

為甚麼有些學人出國留學幾年,再談起中國的事情來便顯得有如隔靴搔癢甚或憑空道來,彷彿他們從來就沒有在中國生活過?為甚麼有些學人在出國前和出國後的觀點竟會判若兩人?產生這種驚疑的不只劉東一人,北京城裏可謂議論紛紛。

註釋

① 我指的是唐德剛譯:《胡適口述自傳》(北京:華文出版社,1992),頁248–50,歸於〔註一〕的那一段文字。我所引者,均出於斯,不另加註。

朱正琳 《東方》雜誌副總編輯

「身分論」小議

● 趙毅衡

劉東認為，大陸學子到海外，由於「生存困境」，不得不「廉價販賣」「中國材料」，難以「感受到真正學術使命」，從而失去理解中國問題的資格。

他的指責無法反駁：暫居海外者若不同意，正被劉東說中，只能越抹越黑；暫居國內者若不同意，就是忘了自己是甚麼人。他談的不是問題，而是身分。

我是被劉東指責為用「臉譜化」和「戲劇腔」來「有意誤導和驚嚇海外輿論」的人，最好免開尊口。我在此只想說一下劉東指責的我那篇〈「後學」與中國新保守主義〉在海外的命運，以說明該文如何「遵命」而作，用來「專供西方老師獵奇」。

我的確用英文重寫了此文，投給一家中國研究刊物。

這家刊物花了較長時間，請了三位專家審定。按規定他們不會泄露審閱者的名字，所以審定意見直截了當說明了西方漢學界的口味。三篇評語幾乎看法完全一致：不能用。我在此摘幾句比較好聽的：「拐彎抹角，暗示過於曖昧」；「不清楚作者究竟指的是些甚麼事情」；「說了好多事，卻沒有具體解釋來龍去脈」；「如果要讀者自己研究一番才能弄懂，何必要此文？」；「只與中文刊物有關，無益於（西方的）中國研究」；「整個寫法不對頭」。

材料上既未討好，觀點呢，是否「誤導和驚嚇海外輿論」？評者說：「此文作者採取一種很遭忌諱的反大眾（文化）立場。」看來這些洋鬼子沒有那麼容易受驚。

得到如此評語，當然是退稿。這是我至今未能發表的唯一一篇英文論文。

我那篇文字以中文發表後，贊同少，反對多。贊同者有目前居國內的中國人，反對者也有暫居國外的中國人。沒有一個人認為我寫得糊塗，看不懂。

那些評語，不能說沒道理。我那篇札記式的文字，的確是寫給中國同

行看的，他們的關心面、了解面與西方漢學家很不相同。西方漢學界希望把問題介紹得清楚一些，材料周全一些。至於觀點，有也不要太多。我的寫法過於粗線條，他們不知所云。用此標準來看《二十一世紀》上發表的、劉東認為只是在迎合西方口味的那幾篇文章，若想要發表英文稿，怕是都得完全重寫。其實我那篇東西根本不適合寫成英文稿，「先意承旨」沒弄清楚。正是西方漢學家對我的文字中那種「歷史責任」造成的迫切心情感到不可理解。

回過頭來說，關於「身分」，有此看法的倒不只劉東一人。自從福柯(Michel Focault)的話語—權力論被發現可以用來支持「甚麼人說甚麼話」的老命題，學術的「部族化」越來越理由十足。有人說，暫居海外者由於未能身臨其境，不可能理解當前中國文化實情，他們說的至少是一種未經證明的認識論；有人說身在西方學院中，必是西方話語霸權的一部分，至少算是在用新殖民主義理論：劉東不同，他認為暫居海外者並不缺乏「對中國現狀的切身體驗」，但是必定為了「生存」，就是說，為了混飯吃，喪失了做研究的責任感。遠不如外國人、華裔、或港台華人，他們至少不是「人為洋涇浜」，只是本來就「講不好中文」，「學術動機」不太可疑。原因？這些人不會有「生存」困難，不需要賣學為生。

劉東認為阿拉伯人薩伊德(Edward W. Said)雖寓居美國，哪怕他的「預期讀者也仍然是西方同行」，不一定一開口就是「文化帝國主義」。以身分否定薩伊德，是他不能同意的「排外立場」；連直認自己是「經濟移民」的印度人斯比瓦克(Gayatri Chakravorty Spivak)，好像也沒有被劉東認為已經失去「學術使命感」。

回答可以很簡單：你們中間還沒有出現薩伊德或斯比瓦克。如果劉東如此討論，必將令人服氣，餘下的事是大家共同努力。但是劉東說的是身分，直白說，大陸人出國必是窮得以學術為「謀生手段」。因此，完全沒有必要討論具體的學術觀點。

我個人覺得劉東提的「動機」問題很有意義，每個治學者都應當自律自省。但這適用於一切人，無論居於何處，無論甚麼種族。

反過來，如果以集團身分判定集團動機，我們大家對此類「分析法」及其效果記憶猶新。

經濟與社會

韋伯社會學與中國社會經濟研究
——經濟社會學觀點

張維安

一 前 言

韋伯對中國歷史社會的分析，長時期以來在西方漢學界佔有重要地位，儒家倫理與東亞經濟的研究，是韋伯議題的延伸。對中國社會的分析，固然有許多不同的角度，但是不論同意還是不同意韋伯的看法，都無法忽略他分析中國社會的論述與觀點。

有關韋伯社會學說在詮釋中國社會歷史的正面意義和負面的缺失，討論已經很多①。韋伯論中國，所依靠的都是二手詮釋，所以在材料引用上難免有所疏失，這方面已有一些學者指出，不過即使指出這些資料的不正確，並不影響韋伯的洞見，有些學者在細緻的地方對韋伯的論述加以補正，例如強調中國人具有積極牟利態度、釐清儒家倫理對經濟活動正面之處是在家族倫理或成就動機，甚至強調儒家也有入世轉化的性格等等。這些資料上的駁斥與補正，不是打錯了問題，就是與重構韋伯議題的主張無關。

有關韋伯社會學說在詮釋中國社會歷史的正面意義和負面的缺失，討論已經很多，但這些資料上的駁斥與補正，不是打錯了問題，就是與重構韋伯議題的主張無關。

本文想就較根本的面相來探究韋伯社會學對中國歷史的詮釋所具有的意義。我採取的方式是，暫時先擱置韋伯論中國的實質內容，因為其方法論所帶來的啟示也值得重視。本文將不去重複關於韋伯對中國的實質分析，而從方法論的角度來思索。這個取徑是希望能夠把韋伯所設身處地的位置翻轉過來，誠如華盛頓大學的韓格理教授(Gary Hamilton)所言，韋伯研究中國是把中國當作其研究西方的一個反面案例②。他說因素之間的因果性對正面的事例有意義，卻不適用於反面的事例，經驗告訴我們英格蘭之所以成為英格蘭以及普魯士之所以成為普魯士，無法在有關法國的理論中獲得充分的了解；相同的，我們

* 本文初稿在香港中文大學當代中國文化研究中心舉辦的「中國近代歷史的社會學闡釋研討會」(1995.6)上發表。

無法從一個有關歐洲的理論中去了解中國何以成為中國。從這個分析來看，如果我們仍然跟着韋伯的腳印和問題意識，從韋伯的文本來了解中國，那麼他對中國社會詮釋的貢獻可能是相當有限的。因此，本文認為我們不要像韋伯那樣問「何以中國無資本主義」？這種問題忽略了對幾個問題的敏銳性：中國社會原來就努力往資本主義去發展的嗎？資本主義是所有人類社會必經的發展階段嗎？

本文認為韋伯社會學在詮釋中國社會的意義之一，是他對世界文明的論述方式，尤其是其歷史社會學方法論的洞見，例如對個體與結構關連的解釋、多元歷史因果的論述方式③、經濟行動作為一種社會行動等，使我們得以從在地的立場，來思考在地的問題。本文所採取的方式是，不是把韋伯的問題變成我們的問題，而是把中國社會的問題變成韋伯的問題，也就是說我們可以把自己變成中國的韋伯，來思考如果韋伯易地而處，他會如何看待中國社會？

雖然我們在觀點上作了定位，但中國社會的詮釋畢竟仍是一個複雜的議題，故本文只就經濟活動的面相，從經濟社會學的觀點加以論述，提出一個強調歷史脈絡與社會脈絡的角度，來建構從韋伯觀點分析中國社會經濟活動的架構，這個架構由歷史社會學的特性和經濟社會學的主張所構成，以期能對中國社會經濟活動的分析提供一種可能性。

二　社會與經濟

韋伯名著《經濟與社會》(*Economy and Society*)，討論的內容包羅萬象，政治、經濟、宗教、法律、城市無所不有。本文討論「社會與經濟」並不以該書做文本分析，而是以其「經濟社會學」概念之發展為線索，由此進一步發展韋伯經濟社會學概念與中國社會經濟研究的關聯性。

從社會學的觀點或經濟社會學的觀點來分析經濟活動，首先面對的挑戰是主流經濟學理論對經濟行動所採用的概念，一般都認為新古典經濟學理論，在消除所有非經濟的動機方面是走過頭了。在許多方面，經濟學的研究都是假定經濟行動是一個單向度的和封閉的世界，但這個觀點已經被誇張到不健康的程度，這方面已有許

韋伯給我們的啟示不只是他所建構的理念類型，更重要的是我們必需進入自己的歷史，才能說明自己的問題、建構自己的理念類型，也就是前面所說的，問中國人自己的問題，而不是問韋伯的問題。

多社會學的研究，並從社會學的觀點來補充經濟學對於經濟行動的理論與預設④。

從社會學的觀點來看，經濟行動就是一種社會行動，無法和社會地位及權力分開。這種把經濟行動作為一種社會行動的主張，可追到韋伯社會學的論述。韋伯在《經濟與社會》的第一章「基本社會學名詞」中，對社會學下定義時，便充分表達了這個主張，他指出⑤：

> 社會學(就某種意義而言這個字眼的意義是很不清楚的)是一個與「社會行動」的詮釋性理解本身有關的科學，因此也是與社會行動過程和結果的因果解釋有關的科學。我們所稱之「行動」(action)，是行動的個人將其主觀意義附加於其行為上，這個意義的賦予可以是明白的或隱含的，可以是省略的或默從的。若他的主觀意義考慮到他人的行為，並因而指點其行動方向，在這個範圍內，行動就是社會性的行動。

在許多方面，經濟學的研究都是假定經濟行動是一個單向度的和封閉的世界，但從社會學的觀點來看，經濟行動就是一種社會行動，無法和社會地位及權力分開。這種主張，可追到韋伯社會學的論述。

從通過社會建構的過程來解釋他人行動的觀點，韋伯認為社會學概念的經濟行動和經濟理論之經濟行動有兩點不同：第一點，行動總是受他人的行為所影響，在解釋他人的行為之下，採取自己的行動⑥。解釋的方式可以是用看的、用想的，以及與他人討論等等，強調的是行動者都是通過社會性建構的意義來解釋他人的行為。第二點與權力相關，如果經濟行動和「經濟構成一個社會中主要的權力這個理念」分離的話，經濟行動對社會學的意義不大。韋伯把經濟行動定義為：「一個行動者和平的行使控制資源，其主要推動力是指向經濟手段。」⑦ 和平這個字，說明了韋伯心目中特殊的權力形式。也就是控制與處置的法律之約束力。寬鬆一些，可以說成經濟的力量。從權力取向的經濟行動概念，韋伯分析了一系列重要的經濟事實。例如，交易，本質上應被理解為一種妥協，利益衝突的解決。市場，形式上是自由的，但經常受權力實際分布的影響。韋伯也擴大他的經濟權力的概念，用來分析價格和金錢⑧。金錢作為一種武器和金錢作為一種計算工具，其意義是不相同的。

如經濟社會學家斯威伯格(Richard Swedberg)所言，韋伯在建構一般社會學的同時，也努力創造經濟社會學(economic sociology)的領域⑨。在這方面，可從三方面來加以說明，首先是在方法論的重要著作〈客觀性〉一文中，韋伯說，就像馬克思和羅雪(W. Roscher)以來的「社會—經濟學的科學」，他所關心的社會—經濟學的科學，包括(1)「經濟的」事件，主要是包含經濟制度；(2)「與經濟相關」的現象，這些相關的現象可能不是經濟的，但有重要的經濟結果；(3) 受經濟制約的現象，是一些受到經濟因素影響的非經濟現象。這種主題很自然的需要通過整體的文化生活來分析。特別是經濟的動機，其影響不僅是文化的需求和偏好的滿足，甚至於改變其內容。受物質利益所支配的社會關係、制度和社會團體，無一例外的都受到間接影響，甚至於極細微的美學觀點和宗教感受也是其影響範圍⑩。由此可見，韋伯所研究的經濟現象包含面極廣。

「社會經濟學的科學」的分析，經常都需要經濟理論、經濟史與經濟社會學三者的結合。有關這方面的討

論，斯威伯格的觀點尤其有啟發性⑪，他認為韋伯是在「社會經濟學」的分析中，把社會學和經濟理論與經濟史融合在一起。斯威伯格與格雷維特(Mark Granovetter)認為韋伯在整個學術生涯都相當關心經濟社會學家與經濟理論家之溝通的改善⑫。針對方法論的論戰，他認為把經濟學分成「兩種科學」是不幸的⑬，他提出「社會經濟學」來解決。這種經濟分析所涉及的論域非常廣，包括了邊際效用理論、歷史的經濟學及經濟社會學。但是他並非要把它們放在一起成為內在一致、有邏輯的體系，而是讓他們在「社會經濟學」的大傘之下和平共存。這方面，韋伯是沿着下圖的社會經濟學脈絡，由上而下把經濟社會學和經濟理論與經濟史結合在一起(圖1)。

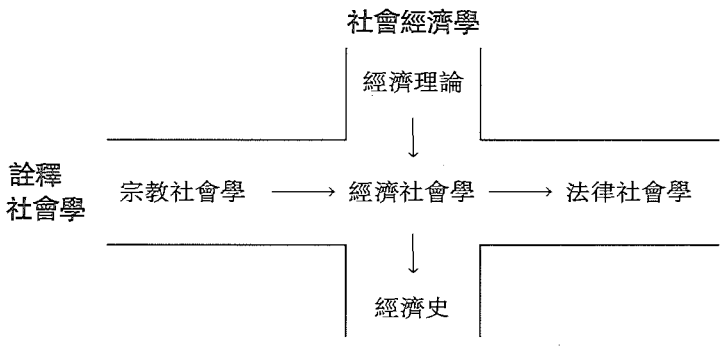
過去有太多的研究討論韋伯的《新教倫理與資本主義精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*)，但對他明顯可稱之為「經濟社會學」的努力卻注意得不夠。關於這個努力，帕森思(Talcott Parsons)做了這樣的描述⑭：

> 這章構成了現代經濟秩序獨特的分析架構⑮，它的獨特性在於從經濟科學中的一切事實的主要定義開始，但是帶來全然不同的觀點和全新的制度性分析。對於許多重要的經驗性問題，得到的結果和過去的文獻中所見的截然不同。尤其是和韋伯的其他作品關聯在一起，這可能是他還在努力的經濟社會學領域中被認為最成功和包羅最廣的部分。

在這裏，韋伯的論述不同於〈客觀性〉一文的看法。他有意去描繪社會學的特殊觀點，並發展一個特殊的「經濟社會學」——第一次在韋伯的作品中出現的名詞。在〈經濟行動的社會學範疇〉一章中，他沿着圖1中的垂直向度，在社會經濟學的大傘下，把經濟理論、經濟社會學與經濟史加以結合。但在《經濟與社會》的第一部分，他卻是沿着圖1中由左邊到右邊的脈絡，進行詮釋社會學取徑的分析。這個發展關係，有助於解釋韋伯如何發展其特殊的「經濟社會學」⑯。韋伯強調，他無意發展一套經濟理論，只希望定義一些經常被人們用來分析經濟領域中最簡單的社會學關係的概念⑰，其目標是發展一個「經濟的社會學理論」，並從社會學的角度來定義經濟行動。

斯威伯格認為韋伯是在「社會經濟學」的分析中，把社會學和經濟理論與經濟史融合在一起。這種經濟分析所涉及的論域非常廣，包括了邊際效用理論、歷史的經濟學及經濟社會學。

圖1　韋伯學說中的「社會經濟學」與「經濟社會學」



來源：Richard Swedberg: "Economic Sociology: Past and Present", *Current Sociology* (London: Sage Publications, 1987), p. 30.

三 經濟社會學：把社會基礎放回來

在分別「經濟社會學」與「經濟理論」的觀點方面，韋伯認為：「社會學的現象遵行它自己的法則。」「經濟社會學」與「新古典理論」，對經濟生活中權力的因素及合理性的概念持迥異的看法。權力方面，經濟行動的社會學概念中，包括控制與處置的權力判準。至於理性化，韋伯把它分成兩種，以複雜和矛盾的方式關連起來：經濟行動的形式理性與經濟行動的實質理性。前者和經濟學中所使用的理性的概念有許多相似之處，而實質理性則與「最終目標」相關，超出了傳統經濟學理論的關懷。韋伯的這項區別，把社會面加了進來。

詮釋社會學的取徑，主要是把宗教的、文化的、法律的等等因素收斂在行動詮釋上來解釋，經濟行動作為一種社會行動，無法獨立於社會關係、社會結構等等因素的影響，大致來說就是一種鑲嵌(embeddedness)的分析。鑲嵌的概念在經濟社會學中頗受重視。1960年代中期「新經濟社會學」提出之後，又像古典社會學時期那樣，把經濟議題放回社會學的分析裏，也可說是在經濟活動的分析中，把社會面相考慮進來，而重新建構經濟社會學，延續了古典經濟社會學如馬克思、韋伯等所留下的工作，並進一步從社會學觀點來解釋經濟活動。

除了詮釋社會學面相外，韋伯在歷史分析方面也和鑲嵌理論的主張相近。在歷史分析方面，韋伯給我們的啟示不只是他所建構的理念類型，更重要的是我們必需進入自己的歷史，才能說明自己的問題，建構自己的理念類型，也就是前面所說的，問中國人自己的問題，不是問韋伯的問題。把經濟活動放在社會脈絡中來分析，與經濟社會學的「鑲嵌」的概念有異曲同工之妙，韓格理就用「經濟活動的制度性鑲嵌」為標題來做分析⑱。雖然韋伯沒有像博蘭尼(Karl Polanyi)那樣的使用鑲嵌理論，但是他一再強調的歷史結構的脈絡和社會脈絡，都與鑲嵌理論具有相近的理論意義。

其中博蘭尼的鑲嵌概念對經濟社會學有重要的貢獻，他站在主流經濟學的形式主義觀點(formalistic viewpoint) 的對立面來形構其鑲嵌理論，認為前工業社會的經濟就是鑲嵌在社會、宗教與政治制度中，也就是說有一些經濟現象(如交易、市場)是受到和營利不同的動機所支配。這些社會的經濟生活由互惠或重新分配所主導，市場機制並不支配經濟生活，也就是說供、需並不決定價格，決定價格的是傳統與政治權威。博蘭尼的這些觀點是相當可貴的，但他對於現代社會的看法是相當經濟學的。他認為在工業社會中，新的邏輯支配了這個社會，新邏輯指揮了不必鑲嵌在社會的經濟行動。他甚至認為工業革命只是創造了傳統經濟理論所預設的社會⑲。本文認為這種看法是狹隘的，現代社會中，經濟行動仍然是鑲嵌在社會行動中的。社會結構、宗教理念、文化因素對經濟活動所發生的影響不比以前少。布羅代爾(Fernand Braudel)也認為博蘭尼主張在前工業社會中需求—供給對價格沒有影響，只在工業社會中才有影響並不正確⑳。「稱呼一個社會為交換經濟的形式，而另一個為社會的形式，這樣太輕鬆了。在真實的生活中，所有的

形式同時都是經濟的和社會的」。相對於古典經濟學的主張，經濟社會學對經濟活動的分析，主張把社會面放進來，經濟活動的社會基礎探討成了重要的切入點。於某種程度而言，就是要進入在地社會做研究，從文化、社會結構、政治經濟結構談起，而不是從西方的理論開始，尤其是要問屬於在地的問題，進入在地的田野做研究。

四　在地研究：台灣社會經濟研究舉例

進入在地社會做研究，就是一種紮根的研究，從泥土裏來培養理論，從資料中分析社會經濟的獨特性，這種注重社會經濟現象的社會基礎研究，最近在台灣社會學界漸漸的增多，甚至將出版專門的刊物㉑。以下四小節是一些相關研究的舉例。

(1) 文化鑲嵌

圖1中由左而右的取徑，所重視的詮釋社會學部分，牽涉到各種支配人們行為的文化因素，由於中、西文化的不同，因此支配行動的意義來源也可能不同，一樣是經濟行動，但它的動力與目標可能不同，其結果也可能不同：即使一樣的經濟目標，因社會制度不同，所使用的方式與動源也可能不同。韋伯這方面的分析相當複雜，最簡潔的說明可能是「理念與利益」的關係。其中，最常被引用的是㉒：

> 直接支配人們行為的是物質的利益和理念的意欲，不是「理念」。然而由「理念」所創造的「世界圖像」，卻像鐵路轉轍員一般，經常決定着由「利益」的動力所推動的行為去向。

從韋伯的「理念」與「利益」架構來看，長時期以來，中國的商業活動雖然相當活潑，但是在經濟利益、社會地位與政治權力三種資源之間，商人總是以經濟利益的富足為基礎，朝向社會地位與政治權力方面移動㉓。傳統中國輕商意理的長期持續，變成了社會的一種價值觀，對商人的社會地位產生了一種負面的評價，更加速推動商人往社會地位與政治權力方面移動。例如許多商業資本被用來買官，以獲取政治權力或社會地位㉔；或用來修祠堂、建園第以光宗耀祖；或用來修建牌樓、佛寺、道觀、修橋鋪路以取得社會地位；對下一代的教育也都以投入官場為第一志願。如此一來，無論是資本或經商的經驗都無法累積，有些甚至於棄絕原有的商業活動基礎。這可以說是謀利的驅力提供了活潑的商業活動力，但是抑商重士的理念，以及發乎於此的「理念所關心」，卻引導着進一步活動的方向，活潑的商業活動被當做朝向另外兩個社會資源的過渡與跳板㉕。在傳統中國社會中，商業活動雖然相當活躍，但在意理的層面上，謀利的活動與行為卻未得到正當性的基礎。用韋伯的方法做個思維實驗：如果商業謀利的活動與行為可以得到正當性的基礎，則中國商業是否可能較既有的成果更為豐富？即可明瞭㉖。

傳統中國輕商意理的長期持續，變成了社會的一種價值觀，對商人的社會地位產生了一種負面的評價，加速推動商人往社會地位與政治權力方面移動。

不同社會之間的社會習俗、道德對於企業組織、經濟行動者會有明顯的影響，文化理念、日常生活的偏好乃至於宗教信仰都相當重要，尤其是和廣泛的工作態度與信仰相關的部分

尤甚，這點韋伯在分析猶太人、新教徒和中國人的經濟行動時，曾有明顯的說明㉗。除了文化因素外，社會結構的差異及不同政治體系的運作，也會影響經濟行動、公司投資意願，而且做決策時的政治經濟環境以及所能使用的資源，也會影響所採行的「合理的」策略。

(2) 網絡關係

東亞華人經濟活動中的關係網絡與家族企業，是一種有別於西方形式理性的經濟活動方式。由於華人文化中家族成員的意義非常不同，個人權利與義務的角色也不同於西方，親族團體之間的合作與信賴模式，家族關係、擬似家族連帶的經濟活動運作方式，持續的在最近工業化社會中發生重要的影響㉘。人際網絡關係的研究，早已受到學者的重視，網絡研究，是一個進入具體事件分析的好策略點。1960年代人類學家狄高珀(Donald R. DeGlopper)在鹿港的研究，已經指出在生意來往中關係網絡的重要性㉙，近幾年在台灣的社會學家彭懷真、陳介玄、謝國雄都明白指出關係網絡與台灣企業活動的重要性㉚，甚至提出所謂的「關係研究法」，作為本土研究的方法論基礎㉛。當然，關係網絡的重要性不只限於台灣，日本也是一樣，有人甚至認為日本企業界緊密關係的性質，已經成為外國公司開拓日本市場挫折的來源，關稅障礙反而不是開發日本市場的最大阻力。謝國興教授對台南幫企業集團的研究也可說明這種現象，從企業主早期的拜師學藝，到後來的企業發展所牽涉到的政商關係，從傳統企業的資金籌措到現代銀行的認股，都可以發現人際網絡這條線索是千絲萬縷，細細的、密密的把他們結合在一起。這中間雖然有許多利益的計算，人情的冷暖，但都不離他們生活結構所編織的細密的人際網絡。以籌資為例，可以看出「台南幫」的家族性或擬似家族性的特質。以「新和興」的籌資來看，其資金主要來自吳修齊的父親，弟弟，堂姊妹夫，堂叔伯，岳父，妻子㉜。

1946–1949年是「新和興」的第二階段，其籌款方式已由家族擴大到宗族，並逐漸脫離原來的家族、姻親脈絡，而具有「鄉親資本」的特質。雖然也有員工入股規定，但這些員工入股的現象並不否定其所具有的鄉親性質，因為員工多數為宗族、戚誼、鄉親㉝。這種籌資的性格，在台南幫的其他公司成立之時，也表現出來，甚至一直到前幾年萬通銀行的籌設中，仍表現出這種性質㉞。

當然，關係網絡並不限於企業的籌資，在用人方面也很明顯。另外，政商關係更是典型。關係網絡在經濟活動中的重要性，在台南幫企業中如此，在其他中小企業中更是重要，在經濟活動中的各種網絡如交易網絡、生產網絡、流通網絡都顯現出關係網絡的重要性㉟。西方社會強調家計與生意需要分開，但是在中國社會中這兩者的界限模糊，甚至是把這些經濟活動建立在先天的關係連帶上，把工具性理性的活動建立在實質理性的基礎上，私人的連帶、信任格局(personal trust)種種非正式關係，成為經濟活動的重要社會基礎。甚至連像香港這樣在信任格局的背後，另有以法律為基礎的系統信任(system trust in law)也不顯著㊱。

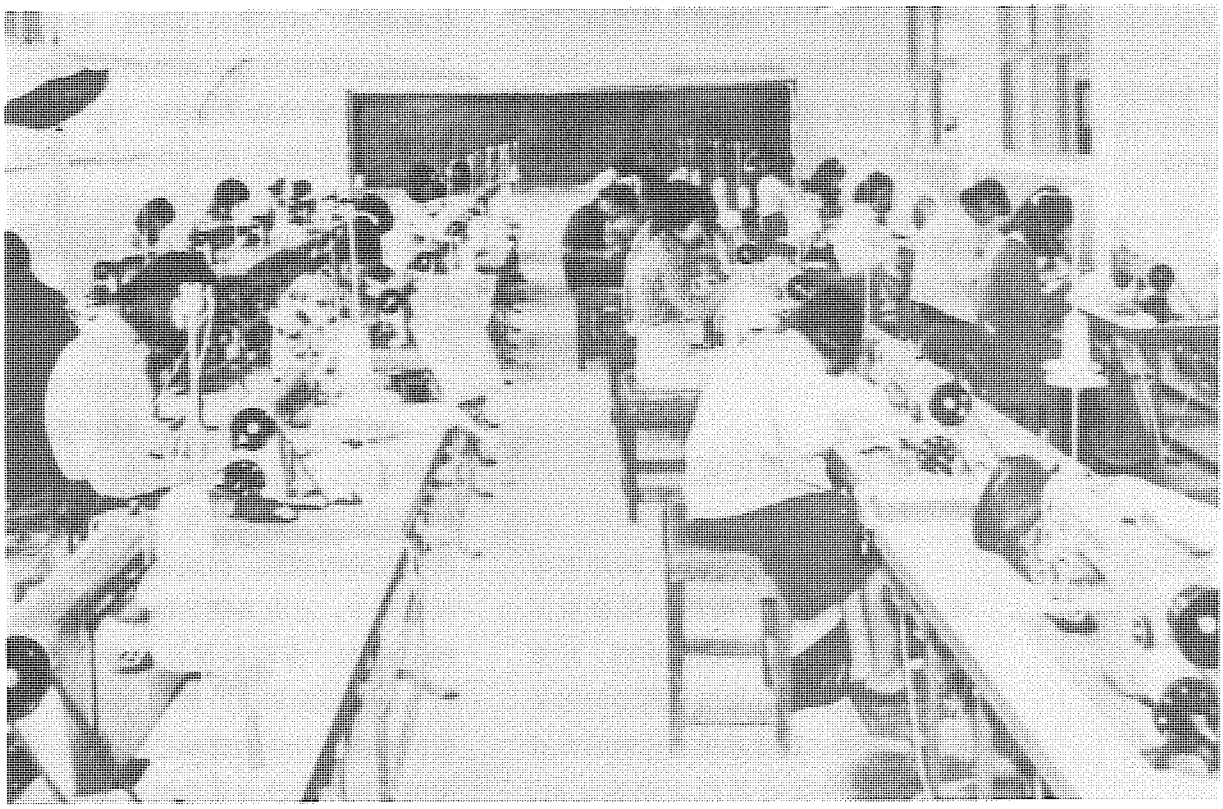
西方社會強調家計與生意需要分開，但是在中國社會中這兩者的界限模糊，甚至是把這些經濟活動建立在先天的關係連帶上。私人的連帶、信任格局種種非正式關係，成為經濟活動的重要社會基礎。

(3) 外包與代工制度

外包與代工制度的研究，可以說是一種社會基礎的研究，這個制度在所謂台灣「經濟奇迹」中扮演着重要的角色，也可以說是維持台灣過去這些年來，以中小企業為基礎的產業結構的基礎。從工作流程的角度來看，可以了解台灣外銷導向工業能夠發展、持續的機制。從資源動員的角度來看，可以看到其勞動力的特質，也可以看到前一節關係網絡的重要性，這一層解釋除了說明外包制度的特質外，也揭穿了經濟奇迹的秘密所在。透過這層關係的掌握，更能了解潛在勞動力動員的機制。以間接動員的例子來看，因發包者並不直接去招募家庭代工(許多是家庭主婦)，而是透過代工去動員他們，發包者只要把工作發到社區的外包點去，之後的動員則是經由其中一位代工與其他代工之間的關係網絡來進行。柯志明的研究視代工為新發展出來的勞力使用與動源機制[37]：謝國雄則認為這種間接動員的形式，是將代工關係架在既有的社區網絡之上[38]。

從中小企業創業的角度來看，「動員」還表現在運用外包制度創業的現象上，也就是說以和外包工的良好關係作為創業資源。例如「管理一條外包線(小代工廠及外包點)就是在和外包工培養感情。有一天你想換到另一家廠去的時候，這些外包工變成你的資源——他們可能和你一起走。」「這對想創業的受僱者而言也是一樣的。因此一個毛衣廠的外包管理人員跳出來自己創業，原有僱主的外包線就是她主要的勞動力來源。」[39]當然，作為創業基礎的關係不僅僅在和外包工之間，有些剛創業的小「頭家」為了有穩定的工作來源，亦需要和老闆或以前共事過的朋友保持良好的關係。

外包與代工制度在所謂台灣「經濟奇迹」中扮演着重要的角色，也可以說是維持台灣過去這些年來，以中小企業為基礎的產業結構的基礎。圖為70年代台灣的小型成衣加工廠。



小「頭家」的創業過程，也可以被鑲嵌在台灣的倚賴性資本主義所帶來的外銷產業特質裏面。有不少參與製造業的受僱者，藉着其中的機制與特質來創業，例如掌握外包線、運用家庭代工，使自己變成「頭家」。從外包網絡的探討中，一方面可以了解台灣經濟活動的特質，另一方面也提供了台灣中小「頭家」創業的可能性。從這個角度來看，台灣會有這麼多人「想」當「頭家」，或真正的「能」當「頭家」，外包制度特質的解釋提供了一定程度的答案。從小「頭家」們的親身經歷，從外包制度所提供的種種創業條件與經營基礎，一方面可以看出台灣經濟活動的一項特色，例如：規模都很小，容易學習到比較完整的經營知識，以至於進而自行創業。與外包制度相關的研究提供了台灣經濟活動的社會基礎解釋，也對台灣中小企業自行創業的結構性特質有一定的描繪。當然這並不是說過去三十年行得通的辦法，以後也可以繼續創造奇迹。近年來隨着外銷導向的工業化在台灣遭遇台幣升值、工資上揚、勞動力缺乏等問題，外包制度也面臨結構性的轉變。「聯合接單、分工生產」是其中的應對策略之一，另外一個策略則是到東南亞及大陸投資，這一策略也必然會對台灣的外包制度產生結構性的影響[40]。

我們沒有充分的理由拿一個所謂理性的原則來衡量不同地區的經濟活動的邏輯，這是由於不同的社會脈絡，其經濟行為的詮釋基礎相異，而與之相應的行動與策略也就不同。

(4) 歷史脈絡與比較分析

韋伯社會學重視歷史脈絡的分析[41]，不同意定命論的演化發展方略，他提出「類型概念」的建構、社會歷史的模型以及長期歷史轉型的世俗理論之建構，還透過歷史比較的方式與過往和現在的其他文明做比較。韋伯的歷史分析可分為三個層次，第一層是社會學的——是形態或模型建構以及經驗規則的分析層次；關於第二層，他則以加上括號的「歷史的」或「發展的」分析層次來稱呼，指涉對過去歷史事件的因果解釋；另外，他經常稱第三個層次為「一般社會與政治情境」的分析，大部分是在關於政治論述的發現，在這裏他有意提供「若干像他在晚期所使用的『歷史』的觀點」（此處韋伯所指的「歷史」意為「年代記」而不是因果解釋）。因此就他自己的措辭，或許可以正當的稱此第三個層次為「情境性分析」[42]。這三個層次均極為強調情境與脈絡的觀點，歷史的多因果概念使得歷史因果解釋更需要重視歷史的脈絡；情境性則說明了相同的原因未必造成相同的結果，或相同的結果不一定需要相同的原因。對歷史脈絡的重視，也可以說是對社會基礎的重視。

從社會經濟學的觀點論述不同的社會基礎、不同的時代環境，造就出不同經濟發展的方式和經濟活動的特質，所牽涉的範圍很廣。以台灣為例，我正在思考「鑲嵌模式與台灣社會經濟發展」的議題，例如60年代的加工出口區、70年代的科學園區、目前正在大力開展的亞太營運中心，可視為三種鑲嵌模式(modes of embeddedness)。用鑲嵌的角度來分析，和用世界體系理論、依賴理論來分析不同，鑲嵌模式較重視各別地區的歷史性和社會性，是一種相當強調歷史脈絡的觀點。而這種觀點在韋伯社會學中，已有具體的啟示。歷史結構的概念，有時候像是沿着舊路而行，路已經在那裏，長期的發展、累積的習慣、日常的經驗已然形成，後來的發展不是沒有創新的可能，但是

跟着舊有的腳印、歷史惰性卻是更接近於常情。從這裏來看，便具有最近社會科學界所強調的本土性研究的意涵。華人的經濟活動目的、方法未必與西方相同，歷史的、結構的鑲嵌、理念、文化、價值的影響不同，這種特質在比較研究中更能被彰顯出來。

我們沒有充分的理由拿一個所謂理性的原則來衡量不同地區的經濟活動的邏輯，這點從韋伯的行動理論可以理解。為了找出一個歷史因果的解釋，韋伯提出了歷史比較分析方法，以便於了解和掌握一個歷史現象的成因與機制。這個方法論的觀點，在了解中國社會經濟的特色時具有重要的啟發，由於不同的社會脈絡，所以經濟行為的詮釋基礎也相異，而與之相應的行動與策略也就不同。這不只說明東西方社會所採取的經濟行動可能不同，也說明了同屬東亞的日本、南韓與台灣，所採取的方式也不盡相同。

註釋

① 筆者曾就儒家倫理與東亞經濟活動的問題做過一些分析，針對學者們對韋伯的儒家觀點所做的補正與批評做過一些整理，並對正統之外的異端對台灣，乃至於對更寬廣的華人社會之經濟活動所發生的影響進行分析。請參考拙著：〈韋伯議題與東亞經濟活動的另一面相：民間文化與經濟活動〉，《清華學報》(新)，第23卷，第3期，頁227–52；〈韋伯議題與東亞經濟活動：補正及其反省〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第76期，頁137–67；《文化與經濟：韋伯社會學研究》(台北：巨流圖書公司，1995)。本文在某種程度上可視為前兩篇文章的續文。除了這兩篇文章所分析的文獻外，大陸學者杜恂誠也做過這方面的討論，見杜恂誠：《中國傳統倫理與近代資本主義——兼評韋伯「中國的宗教」》(上海社會科學院出版社，1993)。

② 韓格理著，張維安等譯：《中國社會與經濟》(台北：聯經出版公司，1990)。

③ Stephen Kalberg: *Max Weber's Comparative-Historical Sociology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979).

④ Richard Swedberg: "Economic Sociology: Past and Present", *Current Sociology*, Vol. 35, No. 1, (Spring 1987). Gary Gereffi and Gary Hamilton: "The Social Economy of Global Capitalism: Modes of Incorporation in An Industrial World", manuscript (1994). Mark Granovetter and Richard Swedberg eds.: *The Sociology of Economic Life* (Boulder: Westview Press, 1992).

⑤ Max Weber: *Economy and Society* (California: University of California Press, 1978), p. 4. 關於韋伯在宗教倫理和經濟行為之間的關係，馮耀明教授有精彩的分析值得參考。參見馮耀明：〈宗教倫理與經濟行為之關係——韋伯論旨的概念分析〉，《人文研究集刊》，第1期，頁169–89。

⑥⑦⑰㉓ 同註⑤，Max Weber, pp. 4; 63, 68; 63; 926–39.

⑧⑫⑲ 同註④，Swedberg, pp. 8; 29; 7.

⑨⑪⑭⑯ 同註④，Swedberg and Granovetter, pp. 28; 28; 27; 29.

⑩⑬ Max Weber: *The Methodology of the Social Sciences* (New York: The Free Press, 1949), pp. 64–66; 63.

⑮ 這章是《經濟與社會》的第二章。

⑱ Gary Hamilton: "Civilizations and Organization of Economies", in Nail J, Smelser and Richard Swedberg eds.: *The Handbook of Economic Sociology* (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp.183–205.

⑳ Fernand Braudel: *The Wheels of Commerence, Civilization and Capitalism, 15th–18th Century*, Vol. 2 (Harper & Row, 1982), p. 227.

㉑ 東海大學高承恕、陳介玄教授所領導的東海大學「東亞社會經濟研究中心」，最近將以《歷史、社會與經濟》為名，由聯經出版公司出版半年刊，這份刊物即將出版第一期，本人有幸參與該刊物的編輯。

㉒ Hans Heinrich Gerth, Charles Wright Mills ed.: *From Max Weber* (New York: Oxford University Press, 1946), p. 280.

㉔ 許大齡：《清代捐納制度》(香港：龍門書局, 1968)。

㉕ 中國商人謀取商業利益的動力，要到十九世紀初、二十世紀末，在重商理念與當時客觀條件相互配合之下，始漸漸獲得「正當性」的基礎，使「理念」與「實際」趨向於一致。參見張維安：《政治與經濟：中國近世兩個經濟組織之分析》(台北：桂冠圖書公司，1988)。

㉖ 張維安：〈韋伯論理念與利益：兼談東亞社會經濟的分析〉，《中山社會科學學報》，8(1)，1993，頁163–97。

㉗ 韋伯著，簡惠美譯：《宗教社會學》(台北：遠流出版公司, 1993)。

㉘ 陳介玄：《協力網絡與生活結構：台灣中小企業的社會經濟分析》(台北：聯經出版公司，1994)。

㉙ Donald R. DeGlopper: "Doing Business in Lukang", in Willmott W.E. ed.: *Economic Organization in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1972), pp. 297–326.

㉚ 彭懷真：《台灣企業業主的關係及其轉變：一個社會學的分析》(台中：東海大學社會學研究所博士論文，1994)；謝國雄：〈黑手變頭家——台灣製造業中的階級流動〉，《台灣社會研究季刊》，2(2)，1989，頁11–54；同註㉘，陳介玄。

㉛ 張維安、陳介玄：〈把生活結構放進來：三個台灣企業研究個案的比較分析〉(中央研究院民族學研究所，1994)，「社會科學研究方法檢討與前瞻」第二次科際研討會：「質化研究、次級分析與綜合方法研討會」論文。

㉜㉝㉞ 謝國興：〈從家族到鄉親：台南幫的資本累積〉，《思與言》，第29卷，第4期，1991，頁272；274–76；281–90。

㉟ 王志卿：《經濟活動的社會基礎：論台灣中小企業運作的網絡化》(新竹：國立清華大學社會人類學研究所碩士論文，1995)。

㊱ Wong Siu-lun: "Chinese Entrepreneurs and Business Trust", in Gary Hamilton ed.: *Business Networks and Economic Development in East and Southeast Asia* (Center of Asian Studies, University of Hong Kong, 1991).

㊲ 柯志明：《台灣都市小型製造業的創業、經營與生產組織》(台北：中央研究院民族學研究所，1993)。

㊳ 謝國雄：〈隱形工廠：台灣外包點與家庭代工〉，《台灣社會研究季刊》，1992，13，頁145。

㊴ 同註㉚，謝國雄，頁39。

㊵ 謝國雄：〈網絡式生產組織：台灣外銷工業中的外包制度〉，《民族學研究所集刊》，71，1991，頁177。

㊶ 高承恕：《理性化與資本主義：韋伯與韋伯之外》(台北：聯經出版公司，1988)。

㊷ Guenther Roth: "Weber's Vision of History", in Guenther Roth and Wolfgang Schluchter eds.: *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods* (California: University of California Press, 1979), pp. 195–206.

張維安　台灣東海大學社會學博士，現任台灣清華大學社會人類學研究所教授兼所長。出版著作有《文化與經濟：韋伯社會學研究》、《政治與經濟：中國近世兩個經濟組織之分析》等多種。

韋伯的比較宗教學：新教、儒教與資本主義

◉ 石元康

一

韋伯不是漢學家，他也不懂中文。他對中國的了解及知識都是透過第二手的資料得來的，其中有許多不正確甚至極為錯誤的地方。但是，一位漢學家卻指出：「韋伯對漢學做出了根本性的貢獻是不容爭辯的，特別是在對中國社會及社會建制的研究上。」①當然，對中國社會及宗教的研究只是韋伯整個研究計劃中的一部分，他的主要工作是對現代西方文明作一個全盤性的了解。1920年，在臨去世前幾個月，韋伯為他的《宗教社會學論文集》(*Collected Essays in the Sociology of Religion*)寫了一篇導言。這篇導言中道出了韋伯一生工作的線索，他清晰地指出了他的主要工作乃是：(1) 指出現代西方文明有別於其他一切文明之處，就是它顯現出了一種特別的理性主義：(2) 他工作的中心就是去了解及說明這種特別的理性主義②。為了完成他的目的，將西方這種特殊的文化與別的文化作一個比較，似乎更能夠突顯出它特別的地方。這就是為甚麼韋伯會對其他許多不同的文明作研究的理由。對於韋伯的這個比較研究，我們應該作一個交代。韋伯將他的比較宗教研究系列稱為「世界宗教的經濟倫理」(The Economic Ethic of the World Religions)。這個系列中的第一本書就是對中國宗教的研究，本名為《儒家與道家》(*Confucianism and Taoism*)。英文的譯本則將它名為 *The Religion of China*，出版於1951年③。

許路喀特(Wolfgang Schluchter)指出，研究文化的學者可以分為兩派，一派是演化論(Evolutionism)，而另一派則是比較論(Comparativism)④。演化論者的論旨是，人類的歷史發展是有階段性的，由一個階段，進入另一個階段。一般演化論者都會認為後一個階段比前一個階段進步。孔德(Auguste Comte)、黑格爾、

雖然韋伯對中國的知識都是第二手的，同時有許多錯誤，但是，他對中國的了解仍舊充滿了睿識。由於他有一套整全的理論架構，因此，他對中國文化的形態的勾劃也就比那些只具有枝節知識的人來得深刻得多。

* 本文初稿在香港中文大學當代中國文化研究中心舉辦的「中國近代歷史的社會學闡釋研討會」(1995.6)上發表。

馬克思都是演化論者。比較論者則認為不同的文明有它不同的形態。我們無法指出那些是必經的階段。許路喀特認為韋伯是一個比較論者。比較論者認為，對不同的文化作比較研究，可以使得我們對兩者都有更深入的了解。韋伯的比較宗教學也是抱着這種宗旨而開始的。我對韋伯的中國研究有興趣，也主要是由於他將中國與西方做比較以顯出兩者的特性而引起的。雖然上面我提到韋伯對中國的知識都是第二手的，同時有許多錯誤，但是，他對中國的了解仍舊充滿了睿識。由於他有一套整全的理論架構，因此，他對中國文化的形態的勾劃也就比那些只具有枝節知識的人來得深刻得多。

韋伯舉出了現代西方理性主義的文化所獨具的一些成就。這包括了科學的發展、理性法理學及形式法律的創制、現代式的科層組織、合理的和諧的音樂(rational harmonic music)、哥德式的拱頂作為分散壓力的建築以及現代的資本主義等⑤。接着韋伯就問：「為甚麼科學的、藝術的、政治的或經濟的發展沒有在印度、在中國也走上西方現今的特有的這條理性化道路呢？」⑥

當韋伯問為甚麼中國及印度沒有走上現代西方理性化的道路時，他心中所構想的正是由於這兩個文明中有些要素是與西方的理性主義不能相容的。

當然，韋伯的問題並非在西方以外的世界為甚麼沒有出現那種特殊的理性化，而是「要找尋並從發生學上說明西方理性主義的獨特性，並在這個基礎上找尋並說明近代西方形態的獨特性」⑦。對我們中國人而言，韋伯所最關心的問題並不是我們最切身的問題。對我們最切身的問題反而是：中國社會何以沒有走上西方現代社會那種模式的理性化的途徑？我這篇文章所要處理的，只是集中在經濟理性化的問題。因此，它的問題也就是：為甚麼中國沒有出現資本主義？

提出為甚麼某個文化沒有出現某種制度或宗教這一類的問題，是一個極為奇怪的提問方式。因為它的答案可以是極無意義的。例如，當有人問「為甚麼中國沒有出現回教？」這個問題時，我們可以給一個正確但是毫無意義的答案：因為莫罕默德不是在中國出生。假如莫罕默德是回教出現的不可缺少的條件之一的話，則上述的那個答案當然是對的。但是，沒有人會認為這是一個有意義的答案。也許對於這樣的一個問題，根本就沒有好的答案。但是，如果對於「為甚麼某種制度或宗教沒有出現在某種文化中？」這個問題，我們能夠提出一種答案，而這種答案所蘊涵的，是這個文化與該種制度或宗教互不相容時，則這個答案不僅是好的答案，它也使得這個問題本身變得有意義。當韋伯問為甚麼中國及印度沒有走上現代西方理性化的道路時，他心中所構想的正是由於這兩個文明中有些要素是與西方的理性主義不能相容的。而他所作的比較宗教學的工作也正是要指出，中國、印度等文明形態在甚麼地方與現代西方理性主義不相容。

二

韋伯的《新教倫理與資本主義精神》一書，一般被視為是對馬克思的歷史唯物論的一種反駁的唯心主義的歷史觀。這個對韋伯的解讀並不是沒有根據的。他自己就不只一次地說過唯物主義的錯誤。例如他說：「在這裏談論理想的上層建築中物質狀況的

反映顯得毫無意義。」⑧這個對韋伯解讀的一個有力的證據見諸他在1905年4月2日給李克特(Heinrich Rickert)的一封信中，韋伯說：「在6月或7月，你將會收到一篇談文化史的文章，它可能會使你感到興趣：新教的禁欲主義(Protestant asceticism)作為現代志業的文明(vocational civilization)的基礎——一種對現代經濟的精神主義式的築構。」⑨許路喀特也曾指出，照韋伯自己的想法，對於新教倫理的研究以及對比較宗教及經濟的研究是具有一種精神主義及反唯物論的色彩的⑩。

但是對於這種唯心主義的解釋，韋伯卻在《新教倫理與資本主義精神》一書的結尾中，提出了嚴重的警告。他說：「但是，以對文化和歷史所作的片面的唯靈論(Spiritualistic)因果解釋來替代同樣片面的唯物論解釋，當然也不是我的宗旨。每一種解釋都有同等的可能性，但是如果不是作作準備而已，而是作為一次調查探討所得出的結論，那麼，每一種解釋都不會揭示歷史的真理。」⑪從這段引文中我們可以看出，韋伯所要提倡的是一種多原因說法，以對抗馬克思的單因說。歷史事件的發生不單只是一個原因就能決定的，而是由多種不同的原因湊合起來才能促成該事件的發生。因此，唯心或唯物這種單因的理論都應該被摒棄。然而，《新教倫理與資本主義精神》一書所作的工作卻只是單方面的。它所要探究的是宗教對於經濟倫理以及精神的及物質的利益(ideal and material interests)的影響⑫：

……我只是試圖闡明宗教力量在我們這一仍在發展着的世俗近代文化之網的形成過程中，在無數不同的歷史因素的複雜的互相影響中所發揮的作用。從而，我們只是想問：在甚麼程度上，這種文化的某些特性可以歸因於宗教改革的影響。

由於採取了這種多因說的理論，韋伯當然反對唯物論者將一切上層建築視為經濟因素的反映。宗教、政治、道德、法律等上層建築的要素，有它們的獨立性，它們本身就有力量來影響經濟。

觀念有它獨立的存在，它可以影響人的行為，包括經濟行為。那麼宗教觀念究竟在那些方面可以構成一種力量，而影響經濟行為呢？韋伯認為在下列兩方面，觀念對於我們的行為有影響的力量。

(1) 在對於我們社會、經濟及政治制度的合法化(legitimation)的要求上，觀念是不可或缺的要素。由於人類的組織總是牽涉到權力的分配，在任何形態的人類組織中，總有一些人會擁有比別人多的政治、經濟等權力。如果這種權力的擁有者不能提供正當的理由來說明他為甚麼該擁有比別人多的權力時，這個社會中擁有較少權力的人，一定會認為他們社會中權力的分配是不合理的，因而也就不能被接受。要使一個社會中的制度合法化，該社會必須有一套大家都共同接受的理念。根據這套理念，該社會中權力的分配被認為是合理的。在資本主義的社會中，財富的分配是極為不平等的。有些人富可敵國，有些人卻貧無立錐之地。但是由於大家接受了自由主義哲學的緣故，所以這種不平等的權力分配也就被絕大多數的人所接受。如果沒有自由主義這套觀念，或者大家接受了另外一套觀念，

韋伯提倡的是一種多原因說法，以對抗馬克思的單因說。歷史事件的發生不單只是一個原因就能決定的，而是由多種不同的原因湊合起來才能促成該事件的發生。因此，他當然反對唯物論者將一切上層建築視為經濟因素的反映。

則資本主義的合法性就可能會受到挑戰，而它的穩定性也就不容易保住。因此，觀念的第一個力量是為社會提供合法性的基礎。其次，在各人的行為上，觀念也發生了同樣的效用。如果我們不接受某種觀念，則有些行為就會被視為是不正當的。例如中世紀天主教的教義中認為謀利是不道德的行為，因此，禁止人們收取利息。對於一個深信這種教義的人，他就很不可能去從事謀利的行為。但是在新教改革之後，基督教告訴人們謀利是完全正當的行為，接受了這種觀念的人，當然就不會像接受中世紀天主教教義的人那樣不去從事謀利。相反地，他在謀利時會感到心安理得。

(2) 觀念的第二個力量在於我們在謀利的行為中，必須依靠它們作導引。在一段有名的話中，韋伯說出了觀念與利益之間的關係⑬：

> 直接支配人類行為的是物質上與精神上的利益，而不是理念。但是由「理念」所創造出來的世界圖像，常如鐵道上的轉轍器，決定了軌道上的方向，在這軌道上，利益的動力推動着人類的行為。人們希望「自何處」被拯救出來，希望被解救到「何處去」，以及——讓我們也別忘了——「要如何」才能被拯救，這些問題的解答全在於個人的世界圖像。

利益固然決定我們行為的方向，但是利益本身卻沒有或不能告訴我們自己當下的處境是甚麼，以及怎樣才能夠獲得那些利益。這只能依靠理念才能提供給我們。

韋伯這段話非常清楚地說明了他認為理念或精神在人類行為中所扮演的角色。利益固然決定我們行為的方向，但是利益本身卻沒有或不能告訴我們自己當下的處境是甚麼，以及怎樣才能夠獲得那些利益。如果我們心中缺少對世界的圖像，則只有心中的利益並不能決定我們該怎麼做。世界圖像的第一個作用是告訴我們「自何處」出發，「自何處」所包含的是我們自己所具備的一切能力、性向、信仰等主觀因素，以及我們周遭環境所包含的客觀因素。例如我身處的是一個傳統式的社會或是自由主義式的社會。前者所包含的客觀因素與後者是有極大距離的。世界圖像所包含的第二個要素是「何處去」。雖然不同文化中的人都擁有一些共同的興趣及利益，例如大家都想要物質上的安全感、社會上的榮譽、得到靈魂上的安寧等，但這些要求及欲望本身都只是形式性的。怎麼樣叫做靈魂上得到安寧，以及甚麼可以給人們帶來社會上的榮譽，則因不同的社會及文化而有所不同。在基督教的文化及社會中，構成靈魂安寧的條件是得到上帝的恩寵，而在儒家文化中，一個人在能夠有好的人倫關係的境況下，他的靈魂就可以得到安寧。至於社會的榮譽，當然也因為不同的價值觀而會有極大的差異甚至相反的情況。

理念的最後的一個作用是指出被拯救的方法，如果我們知道自己的利益之所在，同時也知道了「自何處」及「何處去」這二項的具體內容，我們仍然須要知道如何才能達到目的。這也只能依靠理念才能提供給我們。新教徒認為被拯救之道是透過禁欲主義的辦法來宰制世界，而印度教則認為拯救之道必須透過冥想的方法才能達到。這兩種不同的達到拯救的途徑，並非由精神和物質的利益而來的，而是由我們的理念而來的。

由這些分析，我們可以了解到韋伯思想的複雜性。他既不是一個唯心論者，當然更不是一個唯物論者。但是我們所要討論的卻是他偏向觀念的重要性的一面。

三

資本主義是理性化在經濟領域中的表現。韋伯認為資本主義之所以會出現，其中一個主要的推動原因是資本主義精神。而資本主義精神本身與新教倫理之間有一種選擇的親和性(elective affinity)的關係⑭。楊慶堃將韋伯所勾劃的資本主義精神歸納為下列五點：

1. 追求金錢的活動本身就是目的，並非達到其他目的的手段，也不是一種罪惡；

2. 利潤的賺取是永無止境的，既不受生活水準之需求的限制，也不受限於傳統的滿足感受；

3. 用以追求的手段與傳統的運作模式二者皆不具絲毫神聖不可侵犯更動的性格，它們隨時可以被更改變革；

4. 努力工作被認為是一種責任，也是一種道德義務；

5. 強調紀律與控制，着重為經濟上的追求而奮加進取，並具有有系統且持續不斷的理性的忠誠工作態度⑮。

至於韋伯所了解的新教倫理，哈伯馬斯則將它歸納成下列幾點：

1. 徹底放棄巫術的方法及所有的聖禮作為追求得救的手段；

2. 在一個受物質性的偶像性崇拜之危險所威脅的世界中，個人信仰者的無情的被孤立，並且，在一個被拯救的社群中，否定任何被選者的可見的認同；

3. 建基在始於路德的天職或志業觀念之上，根據這點，信者通過他在世界中對他志業所帶來的責任的履行以證明他自己是上帝在這個世界中的工具；

4. 把猶太—基督教對於現世的拒絕作一種轉化，而成為一種對自己的天職無休止地盡力的內在於世界中的禁欲主義：現世的成功雖然不代表個人贖罪命運的基礎，但是它卻代表知道它的基礎；

5. 最後，方法上嚴格的一種依原則的、自我控制的、自律性的生活方式，它滲入生命中的每一個領域，因為它統屬於確定自己得救的想法之下⑯。

從這兩段對資本主義精神及新教倫理的描述，我們可以相當清楚地看出它們之間的相似性。尤其是天職的概念，內在於世界中的禁欲主義以及方法上的嚴格的生活方式這種倫理教條，幾乎與資本主義的精神完全是若合符節的。韋伯對於這兩種東西之間的因果關係的態度是極為曖昧的。一方面他一再指出他不願意說資本主義精神的出現是由宗教改革所引起的⑰，但是他又不斷地強調宗教信仰對於志業倫理的影響⑱。但是韋伯卻極為肯定地認為資本主義精神及新教倫理對於資本主義這種經濟制度的影響力。他指出在十四、十五世紀的佛羅倫斯已經有很興旺的貨幣及資本的市場。而這些東西在十八世紀的賓夕凡尼亞卻極為缺乏，因而不得不淪為以物易物，然而資本主義卻沒有在前者發展，反而在後者發展及茁壯成長。這完全是由於前者缺乏資本主義精神及新教倫理，而後者卻具有這兩者之故所引起的⑲。

由於韋伯有這種看法，因此，他希望透過比較宗教的研究，來對他的論旨做一個更加肯定的證實。他的目的是指出，中國、印度等文明之所以沒有出現資本主義，乃是由於它們沒有出現西方新教的那種倫理上的理性

內在於世界中的禁欲主義以及方法上的嚴格的生活方式這種倫理教條，幾乎與資本主義的精神完全是若合符節，但韋伯對於這兩種東西之間的因果關係的態度卻極為曖昧。

化。他提出的論旨甚至要比這個來得更強一點。他指出，中國及印度的宗教與西方那種理性化是不相容的。許多人把韋伯的比較宗教研究所用的方法視為是彌爾(J.S. Mill)所提出的差異法⑳。韋伯自己也談到了這種方法㉑，這個方法指出兩組現象在所有的先行條件中除了一個之外都是相同的，因此，造成這兩組現象不同的原因就是那個不同的先行條件。當然，中國與西方文化並非除了新教倫理之外其他的因素都是相同的，因此，嚴格地說，彌爾的差異法在這裏並不能被有效地使用。韋伯所作的事實上是指出，中西文化中各有許多有利及有礙資本主義發展的因素，但這些因素都不是決定性的。在西方對資本主義的發展有影響的乃是新教倫理及資本主義精神，中國不但沒有它們，而且中國宗教與它們有不相容處。因此，新教倫理及資本主義精神乃是資本主義發生的極為決定性的原因。

四

《中國的宗教》一書的最後一章是「儒教與清教」(Confucianism and Puritanism)。韋伯在這章中將這兩種宗教做了一個詳盡的對比，但是他的比較相當缺乏系統性。性質極為不相關的東西，穿插其間。我則希望能夠將這兩種宗教根據兩個範疇來作

神中心主義、拒世、禁欲主義以及入世天職並非邏輯上必然地連在一起的。但是，當這些新教中的主要因素連接在一起時，它就產生一種獨特的新教倫理精神，它與資本主義的精神有着選擇的親和性。

一個比較。這兩個範疇一個是形上學及宇宙論的，另一個則是倫理及社會的。當然，把這兩個範疇劃分開來並不表示它們是可以截然劃分的。事實上這是做不到的。它們之間也互相滲透。有些項目也很難劃定它屬於那一個範疇。比較的結果是希望能弄清楚韋伯的論旨：為甚麼資本主義與儒教是不相容的。

前面已提到過，韋伯認為資本主義是現代西方理性主義中的一個環節，是理性主義在經濟領域中的表現。但這種西方理性主義究竟具有甚麼內容呢？韋伯認為它的特性就是：世界的解咒 (the disenchantment of the world)。阿培爾(K. Apel)對於這種理性化作了極為精簡但卻是正確的描述㉒：

> 對於理性化(rationalization)這個概念，他(韋伯)的了解是把工具－目的的理性力量放入到社會文化系統中的每一個部門去所做成的進步。尤其是把科學與技術上的進步所做成的影響應用到經濟與科層行政(bureaucratic administration)上去。

然而，宗教的理性化又是以甚麼形態出現的呢？它有些甚麼標準？韋伯提出了兩個標準來判定一個宗教是否已經理性化了。

其一是：這個宗教對巫術斥逐的程度；其二則是它將上帝與世界之間的關係，及以此使它本身對應於世界的倫理關係，有系統地統一起來的程度㉓。

韋伯認為新教已經完全擺脫了巫術，而儒教則對巫術還採取容忍的態度。我們可以從「子不語怪力亂神」這句話以及《論語》中提到孔子對祭祀的態度——「祭如在，祭神如神在」來印證韋伯的這個看法。因此，就上述理性化的標準來看，新教是理性化了，而儒教則仍未達到這點㉔。

在對儒教與新教作比較之前，我首先要指出的是，韋伯認為宗教在各文化中之所以會發生是因為每個文化都面對了兩個相同的問題。第一個問題就是受苦(suffering)的問題。大家要探究受苦的意義究竟是甚麼㉕？與這個連帶的問題是世界上各人的命運的不平等。第二個問題宗教所要回答的是這個宇宙的意義問題。在談過了人們希望從許多不同種的人生的負面性中拯救出來後，韋伯說㉖：

> 凡此種種可能的背後，總有一面對現實世界——特別讓人感覺到「無意義」的——的態度；相應於此所隱涵的要求則是：世界秩序整體無論如何會是、可能是，也應該是個有意義的秩序界。

韋伯提出兩個標準來判定一個宗教是否已經理性化。其一是這個宗教對巫術斥逐的程度；其二則是它將上帝與世界之間的關係，及以此使它本身對應於世界的倫理關係，有系統地統一起來的程度。

一切宗教都是為了要建立一個意義的秩序而產生的。

現在我們就來看新教與儒教所建立起來的是怎麼樣的意義秩序？它們的差異何在？首先我要從形上學或是宇宙論的角度來對它們作比較：

(1) 哈伯馬斯在討論韋伯時，用了一對名詞來描繪東方與西方宗教的不同，這對名詞是「宇宙中心主義式的」(cosmocentric)與「神中心主義式的」(theocentric)㉗。韋伯一再地指出，西方的宗教，從猶太教到新教都是一種神中心主義式的宗教㉘。這種神中心主義式的宗教認為有一個超越的、至高無上的神是宇宙的主宰。世界是由祂所創造的，現世中的人只是神的工具，用來實現神的意旨。我們

也應該對自己與神的關係作這樣的理解。東方的宗教則不同，它的教義中最高的一點是一個神聖的宇宙秩序(cosmic order)，人是這秩序中的一部分，因此，不像西方宗教那樣，得到拯救並非由上帝的恩寵而來，而是由人溶入這個神聖的宇宙秩序之中而成㉙。西方式的神中心主義所表現的是行動之神(God of action)，耶和華是這種典型的代表。而東方式的則是秩序之神(God of order)，它在印度的婆羅門教中顯現得最清楚㉚。在神中心主義式的宗教中，由於至高無上的神是一切的主宰，人能否得救完全由祂而定，這在韋伯談喀爾文教派的教義時，表示得最為清楚，因此，這種宗教多為他力式的，而宇宙中心主義式的宗教則多為自力式的，因為得救所依憑的是自己在宇宙的秩序中找到自己的適當位置。其次，在神中心主義式的宗教中，由於信徒們希望得到的是上帝的恩寵，他必須有所表現才有可能達到他的目的。因此，這種宗教大多數是以行動來作為得救的途徑。而宇宙中心式的宗教由於是要探究宇宙的奧秘，因此冥想(contemplation)是一般所用的途徑。韋伯在談神中心主義式與宇宙中心主義式的宗教的差異時，印度教及佛教是他心目中的典型。儒教雖然也是宇宙中心式的，但是冥想似乎並非它主要的達到拯救之途。

西方的宗教是一種神中心主義式的宗教，東方的宗教則是一個神聖的宇宙秩序。前者所表現的是行動之神，耶和華是這種典型的代表，後者則是秩序之神，它在印度的婆羅門教中顯現得最清楚。

神中心主義式的宗教由於肯定有一個超越世俗的至尊之神為我們訂立做人處世的至高無上的標準，因此，它隨時表現出這個世界是一種不完美的處所，人們必須抗拒它。由於這種原因，神的要求與俗世生活之間就出現緊張(tension)。而在宇宙中心式的宗教中，由於並沒有一個至高無上的神對現世不斷地作出要求，因此，這種神界與自然界的緊張就不存在㉛。韋伯一再地指出在儒教中，這種緊張沒有它的位置㉜。同時，基督教更認為世界是充滿着根本惡(radical evil)，而儒家則認為這個世界是所有可能的世界中最好的世界㉝，因此，這種緊張更容易在基督教中出現而不會在儒教中出現。

(2) 肯定世界與拒絕世界：儒家由於認為這個世界是所有可能的世界中最好的世界，因此，對於世界的態度當然是肯定的，但是儒家對於世界的肯定的辦法並非去宰制它，而是去適應它㉞。這種去適應世界的想法正可以說明韋伯為甚麼會認為儒家還沒有像新教那樣理性化的原因。儒家之所以認為我們應該去適應世界，正是由於世界本身還沒有被解咒的緣故。沒有被解咒的世界是一個它本身就充滿着意義的世界。只有當世界被解咒變成了一個因果的關係網之後，意義才會從世界中消失。當意義從世界中消失之後，宇宙中心式的宗教也就很難能夠維持。因為在一個本身沒意義的世界中，人對世界所應該採取的態度是去宰制它及使用它。只有在一個本身就有意義的世界中，我們才會去適應它及找尋自己在其中的位置。在這樣的一個宇宙觀中，我們對知識、人與自然的關係都有與機械論的宇宙觀極為不同的看法。泰勒(Charles Taylor)對這種有機式的宇宙觀作了如下的描述㉟：

當我們不了解我們在萬物中的位置時，我們就不知道萬物的秩序，因為我們是這個秩序的一部分。並且我們不可能了解這個秩序以及我們在其中的位置而不喜愛它，看不到它的善，

這就是我所謂的與它適調了(being inattunement with it)。

泰勒的這段描述是對於適應世界這種宇宙觀極好的察照，中國人的與天地萬物為一體的思想，正是這種有機式的宇宙觀的表現。在這種宇宙觀的影響下，人們當然肯定世界，但是這種對世界的肯定所採取的是一種欣賞的態度，而不是想去把它變為工具，以供自己使用的宰制態度。資本主義對於自然顯然不是採取欣賞的態度，而是宰制的態度。

我前面提到過，新教的教義中具有世界是根本惡的想法。這種想法可能引導出兩種對付它的態度。一是征服及徹底改變它，另一種是逃離它。韋伯認為印度的宗教所採取的都是後一種態度。這種講法可能與宇宙中心主義式的看法是相違背的。但是，我無法在這裏討論這個問題。對付一個具有根本惡的世界的另一種辦法是去改變及宰制這個世界。新教徒認為在世界內勤奮地工作以宰制這個世界乃是上帝的命令。喀爾文教派的預定論(predestination)雖然認為，一個人是否得救完全在神的意旨，個人的任何行為對於神意也不能有任何影響，因為如果人能影響神的話，則神的行為就不是絕對自由的了。但是，在世上勤奮的工作乃是自己可能是被選中的得救者的一個標誌。同時，勤奮的工作的唯一目的只是希望可能瞥見一點自己可能是會得救的希望，而完全不是去享受工作後所能給我們帶來的滿足欲望的物質。工作正是消滅欲望的途徑。所以，新教雖然採取拒世的態度，但是它的其他因素使它對世界的態度變為是宰制世界的態度。二元論的宗教總是把對物質世界的欲望視為是負面的東西，基督教如此，佛教也是如此。甚至二元論色彩很淡的儒家也有這種傾向。宗教的目的是希望能夠超越或克服這種二元的世界。它們所採用的途徑有二種：一是禁欲主義，另一是神秘主義(mysticism)。禁欲主義用的辦法是禁欲以達到解脫，而神秘主義所用的辦法則是冥想。韋伯說東、西方的宗教都有這兩種達到解脫的途徑。但是在一神論的西方宗教中，禁欲是主要的途徑，而在宇宙中心主義式的東方宗教中，冥想則是主要的辦法[36]。對於這兩種途徑，韋伯作了下列的陳述[37]：

> 關於拒世，我們在〈導論〉中曾提示二種對立的形態。一是行動的禁欲，亦即身當神的工具者的一種合乎神意的作為；一是神秘論中冥思性的充滿聖靈。神秘論趨向一種救贖「擁有」的狀態，而非行動；個人並非神的工具，而是神的「容器」。以此，塵世中的行動，便顯然會危及絕對非理性的、彼世的宗教狀態。行動的禁欲則施展於塵世生活中，以成其為世界之理性的締造者，亦即是：試圖透過此世的「志業」之功，以馴化被造物的墮落狀態；此即入世的禁欲。與此恰成極端對比的是，以逃離現世為其徹底結論的神秘論；此即出世冥思。

這裏韋伯不僅提到禁欲這種辦法，他還提到行動的禁欲及入世的禁欲。但是禁欲並不一定採取入世的方式。如果不採取入世及行動的禁欲方式，則禁欲並不一定會轉化為宰制世界的形態。例如西方中世紀的修道院中也有禁欲的修行辦法，佛教的這種禁欲主義則更是我們耳熟能詳的。因此，要產生出宰制世界這種辦法，

二元論的宗教總是把對物質世界的欲望視為負面的東西，而宗教的目的是希望能夠超越或克服這種二元的世界。所採用的途徑有二：一是禁欲主義，另一是神秘主義。韋伯說東、西方都有這兩種達到解脫的途徑。

禁欲就不僅只能是向內地對自己的欲望作克制的工夫而已。它更必須入世地去勤奮的工作，藉着這點來消止自己的欲望。只有這種入世的禁欲才有可能造就新教徒以志業為本的倫理精神，這也正是韋伯所強調的。所以他接着就說㊴：

> 不過，兩者的對立也可以緩和下來。情形之一是，行動的禁欲僅限定於行動者本身抑制與克服被造物墮落狀態的問題。這時，對於確實合乎神意的、行動的救贖業績之專注會激越到避免在俗世生活秩序中採取任何行動的地步，此即出世的禁欲。就其表面的態度觀之，實接近於出世的冥思。

即使是神中心主義式的宗教與行動的禁欲主義也不是必然連接在一起的。韋伯說：「然而，超世俗上帝的概念與行動的禁欲思想之間——正如特洛爾奇(Ernst Troeltsch)一再確當明白指陳的——這層緊密的關係，並不是絕對的。」㊴

所以新教倫理中最重要的幾個要素，神中心主義、拒世、禁欲主義以及入世天職並非邏輯上必然地連在一起的。但是，它們之間的連接也並沒有違反任何邏輯。所以當這些新教中的主要因素連接在一起時，它就產生了一種獨特的倫理精神。這個獨特的倫理精神就是新教的倫理，這種入世的禁欲所產生的宰制世界的精神，正好與資本主義的精神有着選擇的親和性。但是，新教倫理的精神基本上是禁欲的、拒世的。如果它促成了資本主義的發展的話，那也是它的一個非有意圖的結果(unintended consequence)。

傳統的中國教育是一種陶冶人的品德的通識教育，而不是把人培養成某一種專才的教育。但這種理想是與資本主義分工細密的經濟制度、以生產為最主要目的的社會格格不入的。

五

上一節我從形上學及宇宙論這方面對於新教倫理與儒教的教義作了一個較詳細的比較。從這個比較中我們可以清楚地看出為甚麼新教與資本主義的精神之間具有選擇的親和性，而儒教與資本主義則不怎麼能夠相容。這節中，我要從倫理及社會方面的思想，來對兩者作一個比較。從這裏，我們也可以得出與上節中所得到的相同的結論。

(1) 首先，韋伯指出傳統的中國教育是一種通識教育 (general education)。它所屬的形態是一種陶冶人的品德的教育，而不是把人培養成某一種專才的教育。這從中國傳統教育的內容及方式都可以得到印證。古代教育的內容是禮、樂、射、御、書、數的六藝，到了漢朝以後則以五經取代六藝。無論是五經或六藝，它並非像現代的技術教育那樣要把人訓練成為一個專才。它的最後目的總是要人們在品格上有所進步，成為一個君子。漢朝以後直到滿清，儒家的這種教育方式基本上沒有甚麼改變。歷代科舉的內容縱有不同，但基本上教育的目的仍然是人格的培養而不是技術的訓練。在這點上，韋伯指出，「中國的考試是要測試考生的心靈是否完全浸淫於典籍之中，是否擁有在典籍的陶冶中才會得出的，並適合一個有教養的人的思考方式」㊵。

現代教育則是一種技術式的教育。韋伯把這種專才式的教育的根源上溯到柏拉圖。他說，「柏拉圖的理想奠立於城邦的沃土之上，並且以人能只因精通一藝而實現自我的信念為出發點」㊶。現代倫理是一種志業式

的倫理(vocational ethic)。這種志業式的倫理中的教育是培養一個人成為某一方面的專技人才。而他所學到的專技，是為了在現世上的俗務中能夠成就事功的一種技術。在資本主義分工細密的經濟制度下，只有具有專技的人才能夠在其中佔有一席之地。品格的陶冶，在以生產為最主要目的的社會中，是格格不入的。韋伯屢次提到儒家理想中的人格的君子是不能把自己做為一種工具這個想法，所謂「君子不器」㊷。而現代的技術教育正是要人們透過技術的訓練而成為一種工具。

雖然儒家的教義中並不反對人們去謀求財富，但是，謀求財富卻絕對不可能成為君子的人生目的。孔子所說的「君子喻於義，小人喻於利」以及孟子所說的「何必曰利，亦有仁、義而已矣」，都是儒家教義中很根本的要旨。由於儒家並不是一種禁欲主義式的宗教，因此，它並不認為牟利是一種罪惡。但是謀利是一種終日孜孜於計較之中的生活方式，這會使得君子喪失掉他的對於陶冶性情的追求；同時，牟利更不可避免會採取一些有風險的行為，這也會使得一個人靈魂的和諧受到莫大的影響。這些都是與儒家的人格理想不相容的。所以，就人生最終極的理想來看，雖然儒家不反對禁欲，也是一個入世的宗教，但是，它仍然是反對把攫取財富做為人生的目標，不僅如此，它甚至反對這種生活的方式。傳統中國文化中總是對商人的評價不好，就是由這種儒教的教義引發出來的。

(2) 孝順是儒家倫理中最重要的德性，中國人說「百善孝為先」。孝順是維繫家庭的德性，由此，家庭這種社會組織也就成為中國文化中最重要及最根本的組織。中國社會的其他組織基本上是採用家庭組織的形式而將之擴大。宗族的組織當然是家庭的擴大，行會的制度也是如此，甚至像《水滸傳》中那種強盜組織中的成員之間也是以兄弟相稱呼的。中國的政治組織更明顯地是家庭組織的擴大。天子為民之父母，縣官被叫做父母官。做官的要愛民如子，而在朝廷裏作官的也要移孝為忠。家庭是一種自然的組織，而這種自然組織是一種有等差性的組織。所謂自然的組織所指的當然就是它乃是一個血緣的團體。而在它之中有等差是自然不過的事情。每個人最親的是父母，其次是兄弟姊妹，再下來是叔伯等。這種有等差的關係所表現的倫理是一種特殊式(particularistic)的倫理，特殊式的倫理是一種人格化式(personal)的倫理。在特殊式的倫理中，由於每個人之間的關係親近度的差別，而會有不同的對待辦法。費孝通談到中國社會時所用的差序格局是一個很有識見的看法。

中國這種特殊式的倫理與西方奠基在對神的責任的倫理是截然不同的。清教徒的這種由對上帝的義務所產生出來的倫理是一種普遍式(universalistic)的倫理，在這種由對上帝義務所產生的普遍倫理中，人們將所有的人都一視同仁。大家都知道孔子的「子為父隱，父為子隱」的故事。在普遍式的倫理中，這種想法是不能被接受的。韋伯引用了耶穌那個有名的故事：「凡是未能與家族成員，與父親、母親為敵者，就無法成為耶穌的門徒。」㊸這種普遍式的倫理所面對的是對上帝的責任。在上帝面前人人都平等，因此人也不應該把他們當做有等差來對待。韋伯說㊹：

中國社會特殊式的倫理是一種人格化式的倫理，與西方奠基在對神的責任的倫理截然不同。基本上，後者是一種非人格化的倫理。儒教與新教這兩種不同形態的倫理，對於資本主義之是否能夠發生有着極為密切的關係。

倫理的宗教——尤其是基督新教的倫理的、禁欲的各宗派——之偉大的成就在於打斷氏族的紐帶。這些宗教建立起優越的信仰共同體(community of faith)，與一種共同的生活倫理，而對立於血緣的共同體(community of blood)，甚至在很大的程度上，與家庭對立。

很顯然的，在這種以信仰共同體為基礎的倫理中，行為的主要對象不是具體的個人，而是按照上帝所頒布的普遍法則去行事。這種倫理基本上是一種與血緣共同體那種人格化的倫理相對立的一種非人格化(impersonal)的倫理。

儒教與新教這兩種不同形態的倫理，對於資本主義之是否能夠發生很顯然有着極為密切的關係。商業行為是所有行為中最非人格化的行為。兩個從事交易的人不須要對對方有任何認識，就可以進行這項工作。而這項工作純粹是客觀性的。但是，在以血緣為基礎的社群中，這種客觀化不可能存在。與自己的兄弟做交易時與跟一個陌生人做交易不可能是一樣的。在前面的情況下，感情的因素不可能不滲透進去，而且可能佔了很重要的地位。但是，這就無法把交易行為視為純粹是謀利的行為了。只有在把一切感情因素都去除掉的情況下，純粹的商業行為才可能發生。這就是新教倫理那種普遍式的，非以具體的個人為對象的倫理之所以較為有利於資本主義之發生的道理了。

儒教與新教這兩種不同形態的倫理，對於資本主義之是否能夠發生很顯然有着極為密切的關係。最近，日本與亞洲四小龍在經濟上的巨大成就，使許多人對韋伯的儒教與資本主義不相容這個論旨提出質疑。但是，卻沒有人真正對這個論旨提出較為細密的論證。

韋伯在談到資本主義的特點時非常注重的一點是，在這種形態的經濟中，事業上的資產與家庭的財富是截然分開的[45]。中國的家族式的倫理，正好與這點是背道而馳的。

儒家倫理缺乏先知這個概念。因此，它基本上是一種傳統主義(traditionalism)。先知這個概念之重要在於它能夠對傳統提出挑戰。基督教裏的先知所帶來的訊息是上帝的訊息，上帝的訊息自然把傳統壓了下去。儒教卻沒有這個觀念，因此，它基本上所遵從的是傳統。但是傳統主義又正好是與資本相對反的東西。資本主義的特色之一，是它為了利潤就必須打破一切情感的、傳統的那些它認為是非理性的束縛。

以上對於儒教與新教倫理的比較所得出的結論與上節的結論是相同的，也就是說，就倫理與社會思想的層面來看，儒家也是極為不利於資本主義發展的，甚至兩者是不相容的。

六

究竟韋伯新教倫理與資本主義之間關係的論旨是否正確，是一個長期爭論不休的問題。最近佩利坎尼(Luciano Pellicani)寫了一篇文章題為〈韋伯與喀爾文主義的神話〉("Weber and the Myth of Calvinism")，在文章中他指出，資本主義的精神在新教出現以前早就存在了！其次，新教倫理公開地反對資本主義精神。歐克司(Guy Oakes)在反駁佩利坎尼的文章〈告別新教倫理〉("Farewell to the Protestant Ethic")中則指出，韋伯新教倫理的論旨並非認為新教倫理直接引出或造成資本主義，資本主義的發生只是新教倫理的一個非意圖性的後果。正如韋伯自己所說的[46]：

不過，弔詭的是：所有的理性禁欲本身無不創造出原加以拒斥的龐大財富，這種弔詭對不管是甚麼時代的修道僧說來都是一成不變的絆腳石。無論何處，寺院與修道院皆成理性經濟的居所。

最近，日本與亞洲四小龍在經濟上的巨大成就，使得許多人對於韋伯的儒教與資本主義不相容這個論旨提出質疑。有些人認為亞洲四小龍能夠在經濟上有這樣具大的發展所證明的是，儒家不但不會妨礙資本主義的發展，而且還有助於它的發展。這是一個很可以引起討論的講法。但是，卻沒有人真正提出較為細密的論證來支持這個論旨。有些人則認為亞洲四小龍之所以有這樣的經濟成就，乃是因為儒家的倫理在這些國家及地區中越來越沒有影響力了，它們已經接受了越來越多的西方的價值觀。

註釋

① O.B. Van der Sprenkel: "Max Weber On China," *History and Theory*, Vol. III, p. 38.

② Max Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans Talcott Parsons (New York: Scribner's, 1958), AI, p. 26. 這篇文章由Talcott Parsons所譯，一般將它稱為Author's Introduction，簡稱AI; Rogers Brubaker: *The Limits of Rationality* (London: George Allen and Unwin, 1984), p. 8.

③ 在1962年再版時，加上了楊慶堃寫的一篇長的導言。《中國的宗教》一書原來是在*Archiv für Sozialforschung*這份學報的九月號那期發表的。而在這篇文章之前，該期同時刊出了韋伯對「世界宗教的經濟倫理」這個系列的一篇導言。這篇導言被英譯為"The Social Psychology of the World Religions"(SPWR)，而收在葛斯(H.H. Gerth)與米爾斯(C. Wright Mills)所編譯的*From Max Weber*一書中。以後韋伯又寫了一篇文章作為他對印度宗教、猶太教、回教等研究的導論。這篇文章也被英譯而收在葛斯與米爾斯的選集中。它的英譯名為"Religious Rejections of the World and Their Directions"(RRW)。這些文章及書最後都被收集在上面所提過的《宗教社會學論文集》中。Stephen Molloy: "Max Weber and the Religions of China: Any Way Out of the Maze?", *British Journal of Sociology*, Vol. 31, No. 3, pp. 378–79.

④⑨⑩ Wolfgang Schluchter: *The Rise of Western Rationalism*, trans. G. Roth (Berkeley: University of California Press, 1981), pp. 1–2; 140–41; 141.

⑤㊺ 同註② Weber, AI, pp. 13–18; 21.

⑥ 同註② Weber, AI, p. 25。中文翻譯我所採用的是于曉、陳維綱等譯：《新教倫理與資本主義精神》(北京：三聯書店，1987)，頁15。

⑦ 同註② Weber, AI, p. 26; 註⑥于曉、陳維綱等，頁15。

⑧ ibid, p. 75; 頁55。

⑪ ibid, p. 183; 頁144。

⑫ ibid, p. 90; 頁67。

⑬ Max Weber: "The Social Psychology of the World Religions", *Essays in Sociology*, trans. and eds. Hans Heinrich Gerth and Charles Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946, p. 280). 中譯採用康樂及簡惠美譯：《宗教與世界》(台北：遠流出版事業股份有限公司)，頁71。

⑭ 同註② Weber, AI, p. 91; 註④

Schluchter, p. 142. Parsons把elective affinity譯為correlation.

⑮ Max Weber: *Religion of China*, trans. Hans H. Gerth (New York: Free Press, 1951); 中譯採用簡惠美譯:《中國的宗教: 儒教與道教》(台北: 遠流出版事業股份有限公司, 1989), 頁29–30。

⑯ ㉗ ㉚ Jürgen Habermas: *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), pp. 164–65; 202–203; 202.

⑰⑱⑲㉑ 同註② Weber, pp. 91; 27, 40; 90–91; 27.

⑳ Talcott Parsons: *The Structure of Social Action*, Vol. II (New York: Free Press, 1988), pp. 541–42; Alasdair MacIntyre: "A Mistake about Causality in Social Science", in Peter Laslett & W.G. Runciman ed.: *Philosophy, Politic and Social* (Oxford: Basil Blackwell, 1972), p. 49.

㉒ K. Apel: "The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology," in John Sallis ed.: *Studies in Phenomenology and the Human Science* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1979), p. 37.

㉓㊵㊶㊹ 同註⑮, p. 226, 頁293; p. 121, 頁187; pp. 160–61, 頁226; p. 237, 頁304.

㉔ 這並不表示儒教本身還沒有理性化。它所表示的是儒教的理性化與新教的理性化是不同性質的理性化, 韋伯常用儒教的理性主義(Confucian rationalism)一詞。見註⑮, pp. 226, 241ff. 參考註② Brubaker, pp. 46–47 note 13.

㉕ 同註⑬ Weber, p. 3.

㉖ 同註⑬ Weber, p. 281, 頁72.

㉘ Max Weber: "Religious Rejection of the World and Their Direction", *Essays in Sociology*, trans. and eds. H.H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946); 同註⑮ Weber, p. 228.

㉙㉜㉝㉞㊷ 同註⑮ Weber, pp. 228; 149, 228, 235–36; 227; 152, 228, 235, 240, 248; 160, 246.

㉛ 格蘭姆(A.C. Graham)指出, 中國並非沒有二元論的思想, 但是與西方的二元論的思想不同之處是, 西方的二元思想中的兩極的對立關係是一種衝突的對反(conflicting opposites), 例如真、假, 善、惡, 本體、現象, 神、魔。而中國的二元對立則是互補的對立(complementary polarities), 例如陰、陽, 動、靜, 天、地等。當然這並非說中國就沒有衝突的對反, 而西方就沒有互補的對立。問題只是那一種在各個文化中佔主要的地位。A.C. Graham: "Conceptual Schemes and Linguistic Relativism in Relation to Chinese", in Eliot Deutsch ed.: *Culture and Modernity* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1979), p. 197.

㉟ Charles Taylor: "Rationality", in Martin Hollis and Steven Lukes eds.: *Rationality and Relativism* (Cambridge: MIT Press, 1982), p. 95.

㊱ 同註㉘ Weber, pp. 324–25.

㊲㊳ 同註㉘ Weber, p. 326; 註⑬ 康樂、簡惠美, 頁106。

㊴ ㊸ ㊻ ibid, p. 325, 頁106; p. 329, 頁110; p. 323, 頁114。

石元康 台灣大學學士及碩士, 加拿大渥太華大學哲學博士。現任香港中文大學哲學系高級講師兼系主任。主要研究興趣為: 倫理學、社會及政治哲學、歷史哲學及中國政治理論。著有《洛爾斯》一書, 並曾發表〈自然權利、國家、與公正〉、〈二種道德觀——試論儒家倫理的形態〉及〈理性、傳統與相對主義——兼論我們當前該如何從事中國哲學〉等論文。

三邊互動
三邊互動
三邊互動

本刊去年12月號以「『洋涇浜學風』還是『認識論特權』？」為題的「二十一世紀評論」刊出後，很快引起海內外強烈反響，更成為北京知識圈子在1996年元旦前後議論最多的話題。我們希望，這次討論能夠避免情緒化，在學理上逐步深入，以利於海內外學人的溝通和共同的學術文化建設。

——編者

學術建設是個漫長的過程

很高興在歲末之際讀到12月號，覺得劉東打頭的一組「二十一世紀評論」，說得很中切。劉文提出的「洋涇浜」問題，尤其值得大陸中青年學者高度重視。在我的印象中，很多人都意識到90年代的大陸應該進行真正的學術建設，但未必都意識到這個學術的建設將是一個漫長的過程。結果，四、五年下來，扎扎實實的工作進行得不夠多，話題則像走馬燈似地出台。每一個話題似乎都大有手握根本的氣勢，而從不自省究竟是在文化時評範疇還是在學術範疇，並且多多少少帶點「洋涇浜」。這真讓人疑心百年思想史上那種浮泛躁進是否又開始了新的輪迴，同時也讓人憂心大陸學術何時才能以深思熟慮來確立自己的獨立品格。

毛丹　杭州

95.12.31

在歷史中闡釋，在闡釋中創新

劉東批評甘陽把學術這門「公共事業」當成了一項私人事業。換言之，他認為甘陽是從個人好惡與個人環境出發來議論中國社會變遷，非但是議論，而且以其影響力或「話語權利」在中國社會裏造成了「混亂」。甘陽的反批評則認為，對同一個歷史可以而且應當允許有多樣的「闡釋」。用崔之元的語言，這叫做「反對認識論特權」。於是這場論爭引出了一個在我看來相當重要的問題——分工社會中的「知識份子」作為歷史的闡釋者，他們在「鄉土中國」的現代化過程中可能發揮甚麼樣的作用。

「在歷史中闡釋，在闡釋中創新」，這是我一貫試圖實踐的原則，也是我們從現代哲學得到的最大啟示。從這個角度來看待這場爭論，劉東和雷頤兩位所堅持的是「在歷史中闡釋」；而甘陽和崔之元則強調「在闡釋中創新」。我的立場是偏向於前者的。因為沒有人能夠脫離了具體的歷史的存在而闡釋。

正是在這個意義上，我感到劉東對甘陽的批評是正確的。因為目前的中國社會並不是一個成熟穩定的社會，也不是一個向着各種社會思想完全開放的社會。因此，人們的思想和闡釋容易受到各種新思潮尤其是西方思潮的衝擊。另一方面，各種符合強勢集團利益的思潮容易被轉化成為「意識形態」（即把小集團利益闡釋為大眾利益）。因此，那些以「專家」身分傳授人文及社會科學知識的知識份子，他們的言論往往由於其權威性而左右人們的闡釋過程，從而會壓抑了國內或代表弱勢集團的思想。

如果把話說的再明白一些，不論我們是在國內還是在海外，只要我們的話語具有某種權威性，我們就應當注意它的負面影響。相比而言，在海外的人說話較容易脫離國內實際情況，尤其當中國社會處於不斷變化的階段時。所以，海外的學者總應當對國內的學者持一種非常尊重和謙虛的態度。記得1987年在北京遇到錢穎一，我問他這次回來「講甚麼」。他回答：「是學習甚麼，而不是講甚麼。」又有一次，1995年初，周其仁告訴我：了解中國的情況就好像打聽人家的隱私，你必須和人家是「一家人」。誰會向客人訴說自己家裏最苦惱、最隱私的事情

呢？崔之元很天真地認為他是站在中國勞苦人民立場上的，應當有資格了解人民的苦衷。可是在經濟學家看來，所謂「一家人」必須是利益相同才行。你再富於同情心，但你的「戶口」在海外，人家又怎麼能知道你能夠理解他們的利益呢？怎樣使你的話變成「可信」的呢？博奕論說，應當「燒鈔票」(burning the dollar)，例如把「戶口」遷到國內去。這叫做「投入角色」(commitment)。可見，「在歷史中闡釋」並非一件容易做到的事情。而一旦把生命融入於特定的歷史，闡釋則是比較容易的，這也算是「知易行難」吧？

汪丁丁　香港
95.12

言之無理、執之無故的學風不可長

讀完劉東的大作，不由人不對這位以「真正夠資格」自詡的「學者」大失所望。世界上也許並不存在劉東所謂「作為『天下公器』的學術規範」，但是，進行學術研究也罷、展開學術批評也罷，最起碼的準則應是胡適倡導的八個字：「言之有理、執之有故」。不客氣地說，劉文連這個最起碼的學術準則也夠不上。

劉文給令他「痛心疾首」的文章戴了許多帽子：「刻意聳人聽聞之『文化誤讀產品』」、「四不像的文章」、「走火入魔的奇談怪論」、「學術贋品」、「專供西方老師獵奇的論文」、「非驢非馬的滑稽之作」、「新一輪先意承旨的『遵命學問』」、「異想天開的作品」、「開玩笑式的作品」、「過眼煙雲的笑料」……，如果有人要在劉文尋找他作出這麼多嚇人斷語的依據，那只能是瞎子點燈——白費蠟。

人們也有理由進一步推測，劉某人不講道理是因為他沒道理好講，只會作「痛心疾首」狀。

劉文不僅不講道理，而且在毫無證據的情況下對其他學者的「寫作動機」肆意揣摩。他斷言他點名批判的作品是「成心的作僞」，是作者們「自己也不相信」的「想入非非的『肥皂泡』」。

這一番推測的證據呢？我敢打賭劉東拿不出任何證據來。從邏輯上講，如果劉東批評的那批人僅僅是為了在異國他鄉謀生不得不「迎合西方學術界的消費胃口」，那麼他們大可不必浪費時間和精力寫中文文章。另外，如是為了「迎合西方學術界的消費胃口」，劉東所批評的那批人應是千方百計地向西方主流思潮靠攏，加入「資本主義就是好」的大合唱。但情況恰恰相反，一些遭劉文抨擊的學者不僅與西方主流思潮背道而馳，而且對國內某些人信奉的「私有制至上」、「市場萬能」提出了挑戰，這大概是使劉東們終於坐不住了的主要原因。

「言之有理、執之有故」實在算不上甚麼很高的學術標準，但劉文置起碼的學術準則於不顧，有甚麼資格侈談甚麼「學術」？劉東號召人們「警惕人為的『洋涇浜學風』」，本意也許是不錯的，但由於他自己的文章言之無「理」、執之無「故」，其說服力自然大打折扣。如他果真對學術界的「有害逆流」「痛心疾首」，不妨往後從自身作起，與海內外學者一道為糾正種種學術歪風而努力。

王紹光　紐黑文(美國)
95.12.5

隨談書法

我非常欣賞95年10月號熊秉明先生的〈書法和中國文化〉一文，他說了許多我久已想說的話，現在忍不住要趁此發一些議論，或可作為熊文的一些補充吧。

熊先生說書法是「我們特有的藝術」，或者有人要質問：這話可能有毛病，因為書法藝術在日本不也很發達嗎？是的，中國的書法在日本得到了很大的流傳和發揚，並且直到現在還在提倡。但依據史實，中國是書法之「源」，而日本書法起步很晚，儘管十分重視，卻終究是「支流」。所以，說書法是「我們特有的藝術」並非不確，這種說法恐怕連日本人也願意接受。

但中國書法只流傳於東亞(如日本、朝鮮，以及後起的東南亞諸國，並且大都是中國的移民)，卻至今無法大量、深入地傳入西方各國。西方人除了少數漢學家之外，很少有人能夠真正理解書法。有些敏感的西方藝術家能欣賞書法的抽象的形式美，卻不解字義，這種欣賞終究是不全面的。書寫的既是文字，而文字本是「符號，是觀念的載體」，因而在中國只有具備一定文化程度的人才能真正欣賞書法：他們

一方面對書法的形體作視覺上的感官享受，同時也從「字」(符號)中思考哲理、品嚐文學意味。熊先生說：「西方人近年對中國書法也發生很大的興趣」，我很高興聽到這句話，但「發生興趣」與「真正理解」之間是有不小距離的。關鍵問題是漢字之難學。漢字領域是中國文盲和西方人很難進入的綠洲，而一旦進入就要被其中的美景迷住。說到這裏，我就想到怎樣使中國書法藝術以及玄奧的中國古代文化廣闊地傳播於全世界，這將是一項十分艱巨的歷史任務。

自從遠古時代的甲骨、鐘鼎文開始，中國書法的體式和風格之多，實在是美不勝收。我現在想略談一下我國的「書論」(書法理論)，藉以略論中國書法的抽象之美。「書論」是我國寶貴的文化遺產，名著將近百篇之多，值得深入研究。奇怪的是，這些「書論」中的內容專談書法中筆法、結構、動勢，即抽象形態之美與情感，而似乎忘掉書法是文字符號，是「觀念的載體」。現代西方抽象畫派鼻祖康定斯基(W. Kandinsky)，從1910年以來曾發表論文多篇，闡發抽象的形式之美可謂淋漓盡致，他卻沒有想到數百年以來中國的「書論」中早已有了這種探討抽象形態的理論。中國文字從「象形」開始，但正如宗白華先生所說：

> 中國文字的發展，由模寫形象裏的「文」到孳乳浸多的「字」，象形字在量的方面減少了，代替它的是抽象的點線筆畫所構成的字體。通過結構的疏密、點畫的輕重、行筆的緩急，表現作者對形象的情感，發抒自己的意境……。

絕大部分「書論」中的理論完全符合宗先生的論斷。

英國美學家貝爾(Clive Bell)提出「有意味的形式」(significant form)，即要重視畫中的「形式因素」，即點、線、面的構成與節奏、色彩的對比與和諧。朗格(Susanne K. Langer)也認為畫中的「有意味的形式」之所以動人情感，無非是其中具有「生命的內涵」(the vital import)，也就是一種「生命的擬態」(what life feels like)。此說與我國西漢揚雄所說「字為心畫」有異曲同工之妙。

以上所說並無深意，成此短文，願與熊先生作「心靈」上的一點交流。

吳甲豐　北京
95.11.25

我們的錯誤和道歉……

第31期唐少傑〈紅衛兵運動的喪鐘：清華大學百日大武鬥〉一文，頁71，第6段第7行「4派投入300餘人，亡2人」當為「亡1人」；另頁78，第2行「文革初期的群眾已經『過時』」應作「文革初期的群眾組織已經『過時』」。謹此更正，並向作者和讀者致歉。

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。
頁21　張曉剛：《手記(一號)》，1991。
頁26、27　劉小軍攝。
頁30、33、46、49、58、108、124、127、135、141、150　資料室圖片。
頁36　村上專精：《日本佛教史綱》(北京：商務印書館，1981)，插頁。
頁62　李澤厚、劉再復：《告別革命——回望二十世紀中國》(香港：天地圖書有限公司，1995)，封面。
頁69　Wilhelm Schnarrenberger: *Steigende Stadt 3*, 1919.
頁74　金逸農提供。
頁76、81(上、中)、82、83(上左、下)、封三　慕辰攝。
頁81下　黃少鵬：《演變之手·三》(局部)，1995。
頁83上右　邵振鵬：《紅色盲音》(局部)，1993。
頁86　*Science* 270, 1814 (December 15, 1995).
頁88　*Science* 270, 809 (November 3, 1995).
頁89　*Science* 270, 810 (November 3, 1995).
頁90　劉溢：《萬壽無疆》，1994。
頁94、95　何炳棣提供。
頁115　Wilhelm Geissler: *Gefesselter 2*, 1924.
頁117　Friedrich Dürrenmatt: *Scharfrichter*, 1943/1945.
頁133　Eddy Smith: Untitled (Five men), c. 1914.
封底　孫若琼：《風景之二》，1994。

編後語

本期「二十一世紀評論」的兩篇文章，承續上一期「『洋涇浜學風』還是『認識論特權』？」的激烈爭論，但又深入到引發這場爭論的兩個源頭，即90年代出現的中國式「新左派」與「後學」——也正是本刊最早引發了這兩個題目的討論。從1994年8月號開始，我們一連三期刊出以「經濟民主·政治民主與中國」為題的討論，崔之元在這個話題中脫穎而出，並被視為中國「新左派」代表人物。本期卞悟一文，就是對崔之元等提出的一系列觀點逐一反駁，並用「淮橘為枳」來比喻在西方和東歐具有積極批判意義的「新左派」觀點被移用於中國研究時，反而變成維護既得利益集團的工具。張隆溪一文則是接着本刊去年2月號趙毅衡、徐賁批評中國「後學」的新保守主義傾向而講下去，他呼籲不要以生活地域——大陸或海外的劃分來看待學人間的觀點差異。此外，本期「批評與回應」和「三邊互動」中，還有朱正琳、趙毅衡、汪丁丁和王紹光對上述爭論發表見解。

近百年來，每當中國社會急劇轉型的時候，知識份子就會為採用甚麼樣的西學來分析中國社會及文化的現狀，發生激烈的爭論。表面上，這些論辯的每一方都以當時最新潮的西方理論為依據，又都強調中國現狀的實際調查分析。其實，這些以西學為外衣的爭論，底子裏無不具有極強的本土性。姑不論這些爭論隱含的對中國未來發展的不同價值取向，即從文化傳播角度看，也與中國傳統文化資源對外來文化的選擇性吸收和轉化息息相關。本期「百年中國」葛兆光、雷頤和金觀濤三篇思想史文章，正就是有關上述思想文化現象的研究。如何運用西方學理的分析工具，又立足於本國的經驗事實和文化資源，總結出對中國文明的獨特解說呢？在此，我們特別向讀者推薦何炳棣教授的長文。該文綜合了中國考古及古文字研究積累的豐富成果，提出華夏文明起源和特徵的新見解，指出恩格斯及西方政治人類學家對人類文明起源及演化的普遍性論述，並不符合中國史前和有史早期的經驗。

本期其他佳作甚多，如鄒讜與長江對李澤厚、劉再復《告別革命》一書的不同評價；張維安、石元康兩篇韋伯社會學理論與中國研究的論文；金逸農對北京圓明園藝術群體所描繪的生動形象；乃至人體遺傳與生理研究三個重大突破的報導，都是值得讀者注意和咀嚼的。

二十一世紀評論

中國崛起對世界秩序的衝擊

中美關係與世界秩序

● 納　伊
(Joseph S. Nye, Jr.)

1995年12月中旬，美國著名政治學家約瑟夫·納伊辭去美國國防部主管國際安全事務的助理國防部長職務，就任哈佛大學肯尼迪政府學院院長。納伊在華盛頓任職期間，力主美國同中國對話以及建立廣泛的政治、軍事及戰略關係；鼓勵中國融入國際社會，在國際舞台上發揮更大的作用；主張兩岸和談解決統一問題。他亦是克林頓政府在東亞及太平洋安全戰略決策方面的主要決策者及推動者，曾數度訪問中國。

1996年初，本刊委託哈佛大學歷史系博士候選人徐國琦先生代表本雜誌採訪納伊博士，在此謹表謝意。以下為本刊編輯室提出的問題(▲)和納伊的回答(□)。

▲　在美國政府內，就如何同中國打交道一直有爭論，爭論的側重點是接觸還是圍堵問題，美國對華政策究竟是甚麼？

□　克林頓政府毫無疑問奉行同中國廣泛接觸的政策，否則，我們目前的對華政策就會完全兩樣。中美兩國關係的確存在許多問題，但這些問題和差異只能通過雙方的政治、軍事接觸與對話才能解決，並明白彼此真正在想甚麼。我們認為，全面接觸和對話是避免兩國關係惡化、並保證其健康發展的最佳政策。

▲　有一種觀點認為，美國所以未奉行圍堵中國政策，是因為她無法取得其

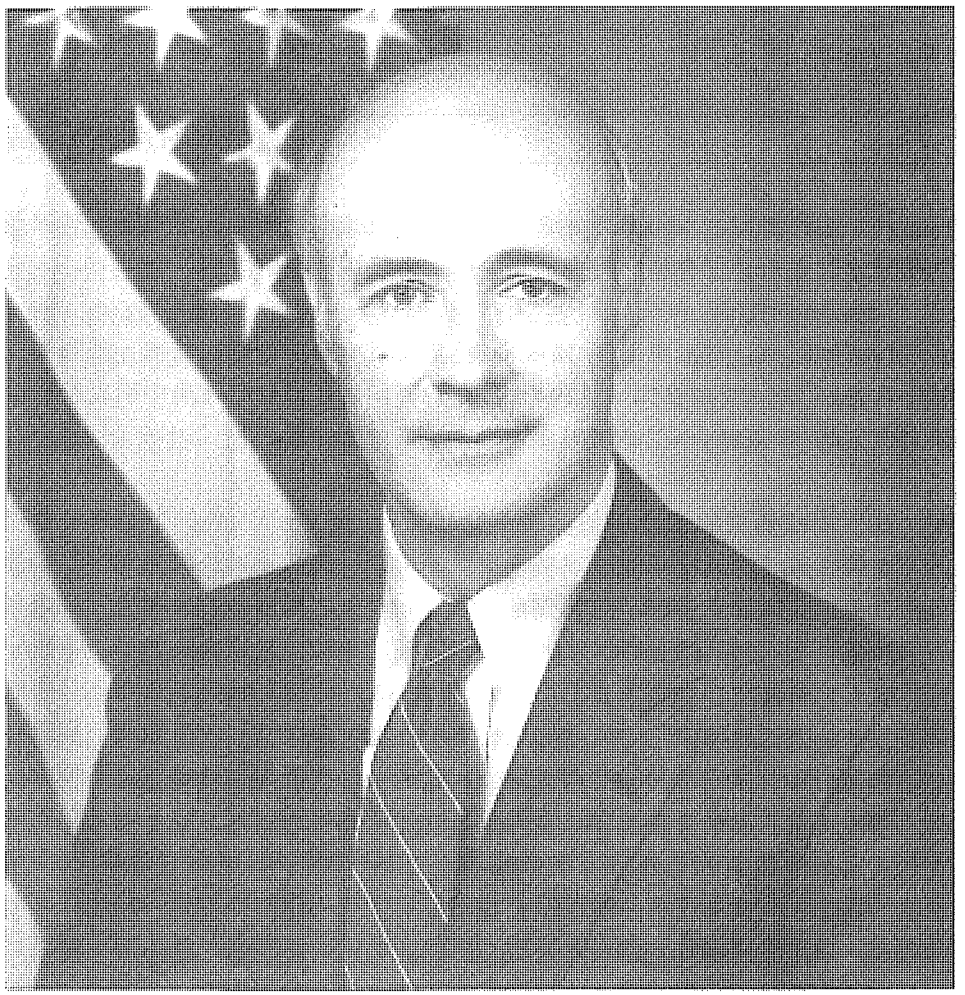


Photo by Scott Davis

納伊認為，視中國為敵人是錯誤的，中國現在不是敵人，也沒有理由認為她將來是敵人。中國並不是一個擴張的國家，她目前的主要集中點是發展經濟和改革開放。如果西方把中國看成敵人，無疑會得到敵人。這是極其危險的邏輯。

歐亞盟國的支持，如果美國一意孤行、單方面圍堵中國，其結果只能以失敗告終。因此，美國非不為，而是不能為。對此，您有何評論？

□ 這僅僅是一種推測而已。因為圍堵中國並不符合美國的利益，所以美國不會實施這個政策。實際上，唯一能促使圍堵政策出台的不是美國或其他因素，而是中國自己的對內和對外政策。如果中國採取務實、理性的內外政策，致力於改革民主化進程，對外奉行負責、合作的政策，沒有國家會對中國進行圍堵，也圍堵不了。

▲ 也許中國方面會質疑，如果美國真的不想圍堵中國，那又何以解釋其反對北京申辦2000年奧運會，以及反對中國加入世界貿易組織等事實？

□ 美國反對北京申辦2000年奧運會，主要由於六四事件，跟圍堵中國無關。而且，這一事件只是兩國關係中一個小插曲而已，不應影響中美關係大戰略的宏旨。至於反對中國加入世界貿易組織，是經濟而不是外交因素在起作用。美國不反對中國加入世界貿易組織，但希望她在承諾履行會員義務及條件後方可加入。

▲ 您是否認為美國對中國加入世界貿易組織的條件過苛，超過中國所能接受的限度，從而可能迫使中國在長達十年的追求中失望而退？

□ 我不這樣認為，中國最終會成為世界貿易組織成員的。我想中國、美國及其他發達國家，一定會替中國找到解決加入該組織問題的方法。

▲ 1995年以來，有關所謂「中國威脅論」及圍堵中國的論調在美國、英國等媒體中甚囂塵上。《美國新聞與世界報導》在1995年10月31日的社論中稱此反華現象為西方的「中國綜合症」。請問，您的看法如何？

□ 西方媒體過於誇大中國的威脅。從歷史上看，一個大國的興起總是會引起有關國家輿論的過份反應，這是很正常的現象；而且美國是民主國家，新聞學術自由，允許發表各種不同的聲音、觀點。在中國問題上，美國決策層內部尚有異見，不同的部門有時採取的對華方針亦不一樣，更遑論媒體了。但視中國為敵人是錯誤的。中國現在不是敵人，也沒有理由認為她將來是敵人。中國並不是一個擴張的國家，她目前的主要集中點是發展經濟和改革開放。儘管中國的軍事力量會隨着國力的提高而進一步壯大，但我不認為她會在短時間內成為美國的威脅。如果西方把中國看成敵人，無疑會得到敵人。這是極其危險的邏輯。因為中國將來是敵或友的機率頂多各佔一半，但「中國威脅論」及圍堵中國的論調無疑會加速其向敵方傾斜。如何正確對待像中國這樣一個正在興起的國家，對西方而言是一個巨大挑戰，其最大的危險是戰略判斷失誤。錯誤的估計中國會對西方構成威脅，並據此實行圍堵，是愚蠢的舉動。我認為，最好的策略是同中國廣泛接觸及交往，從而消除彼此的隔閡。

目前美國不願說明是否會軍事捲入台海危機，這種「不知道」的態度也是美國的策略。這個戰略的運用，可以同時取到威懾台海兩岸不要輕舉妄動、鋌而走險的作用。

▲ 前不久您在亞洲學會發表的演說中聲稱，台海危機可能危及美國安全利益，美國屆時是否軍事捲入，無人知曉。您並以朝鮮戰爭為例說明台海危機的嚴重性。無獨有偶，前國務卿貝克(James Baker)最近也公開撰文指出，台海危機對美國造成的危險比波希尼亞尤甚。現在的問題是，中美曾在朝鮮戰場兵戎相見，難道台灣對美國如此重要，以至非要跟中華人民共和國發生軍事衝突不可？

□ 美國處理台灣問題是以中美三個聯合公報為準則的，亦即美國希望台海兩岸以和平方式解決分歧，反對中國使用武力。我之所以援舉朝鮮戰爭為例，旨在表明各方不要誤判對方。當年美國忽視中國的多次信號，未能意識到中國政府一再警告勿將戰火燒到中朝邊境的嚴重性，結果誤判中國出兵朝鮮的可能性。朝鮮戰爭提供給我們的另一個可借鑒之處是，美國可隨時改變戰略、介入戰爭。在朝鮮戰爭爆發前，美國曾一度公開將台灣和朝鮮劃到美國保衛圈之外，但當朝鮮戰火燃起，美國便立即出兵朝鮮半島，第七艦隊亦迅速開赴台灣海峽，承擔起保衛台灣的責任。目前美國不願說明是否會軍事捲入台海危機，一是未能確實預知未來的政策，二是這種「不知道」的態度也是美國的策略。這個戰略的運用，可以取到威懾台海兩岸不要輕舉妄動、鋌而走險的作用。對中華人民共和國的威懾作用在於：美國的「不知道」策略可迫使中國擬憑藉武力解決台灣問題時，三思而後行，因為美國有可能軍事干涉；另一方面，對台灣的威懾作用在於：美國希望台灣積極同中共對話，並以務實的態度同中共談判解決

統一問題，不要一味同中共政權分道揚鑣、破壞現狀，結果刺激中國用非和平方式對付台灣。如果台灣以為美國在中國對台用武時會出兵保護，這是非常危險的一廂情願的想法。因為美國目前的「不知道」策略可能意味着，當兩岸一旦動武，美國也許只會袖手旁觀。

▲ 請問甚麼是中美關係中可能導致衝突的重要因素？

□ 主要有四大衝突因素：台灣問題、貿易糾紛、人權及核武器擴散問題。台灣問題的重要性主要在於，根據台灣關係法與美國安全戰略，台海之不穩定可視為對美國安全的威脅。中美之間的經濟聯繫越來越密切，問題也很多，例如保護知識產權、關稅問題等就是其中容易引起衝突的方面。對人權的尊重是一個文明社會的重要體現，中國的人權記錄是一個很容易引起美國人民普遍關注的問題。對美國來說，核武科技繁衍擴散問題，也是一個非常嚴重的戰略問題。如果中國對此不能妥善處理，很容易導致雙方關係的惡化。對上述四個方面，中美立場有嚴重分歧，雙方處理稍有不當，極可能引起衝突。

▲ 有一種觀點認為，決定中美未來衝突的因素不是政治、軍事及經濟因素，而是文明的差異。您的同事亨廷頓(Samuel P. Huntington)教授轟動一時的文明衝突論，即為此一觀點的主要代表。他認為未來世界的主要衝突源將是儒教(中國為代表)及伊斯蘭文明聯手同西方文明(美國為代表)的對抗。對此一觀點，您有何評論？

亨廷頓的文明衝突論是一個極其錯誤的理論。縱觀歷史和當今的各種國際衝突，大都發生在同一個文明內而不是相異的文明之間，我認為未來也將如此。

□ 文明衝突論是一個極其錯誤的理論。縱觀歷史和當今的各種國際衝突，大都發生在同一個文明內而不是相異的文明之間，我認為未來也將如此。

▲ 您認為未來的中美關係是可以駕馭還是容易失控，抑或會產生新的冷戰？

□ 我認為是可以駕馭的。只要雙方經常積極的交往對話，中美關係就很難偏入斜道而不可自拔。我認為這種建設性交往是會一直進行下去的，因為維持亞洲及世界的和平與繁榮是兩國長程的共同目標。因此，雙方有廣泛的合作對話的空間及動機。從長遠看，我對中美關係的前途充滿樂觀。

▲ 您在《註定領導》(*Bound to Lead*)一書中，曾以「硬力」(hard power)和「軟力」(soft power)兩概念來分析美國的國家實力。能不能請您用同樣的概念來分析中國國力中的「硬力」及「軟力」？

□ 中國的文化凝聚力及優良傳統，無疑是其「軟力」的重要組成部分。我要着重指出的是，有些人強調在中國貫徹西方的人權觀念，便會削弱這種「軟力」，因為這不是中國文化的一部分。我認為此看法是錯誤的。人權是適用於全世界的，它對中國國力的「軟力」有互補作用。所以，改善中國人權會提高而不是削

弱中國的「軟力」。至於「硬力」方面，中國今天的地位顯然跟過去已不可同日而語，如果中國的經濟以目前的幅度繼續增長下去，其「硬力」很快便會攀升至世界前列，並在不久的將來同美國並駕齊驅。西方應作好接受一個強大中國的心理準備。

中國的文化凝聚力及優良傳統，無疑是其「軟力」的重要組成部分。我認為人權是適用於全世界的，改善中國人權會提高而不是削弱中國的「軟力」。至於「硬力」方面，中國的「硬力」很快便會攀升至世界前列，西方應作好接受一個強大中國的心理準備。

▲ 您對未來的中美兩國領導人在如何正確處理中美關係方面有何忠告？

□ 永遠着眼於長遠目標(always think in long term)，認準兩國只有在合作及友好的關係下才能維持雙方基本利益，不要為出於外交和政治方面的需要或失算的短期衝突、磨擦而影響中美關係的長遠目標。雙方應不斷保持戰略對話。

▲ 您是國際關係專家，您覺得二十一世紀的國際關係大致如何？

□ 預測未來在學術上和政治上是危險的行為，因為影響未來國際關係的變數太多，加上本世紀80年代及90年代國際關係的巨變也是對未來學家的警鐘。無人料到：蘇聯竟會在頃刻間瓦解，德國迅速統一，西方如此快地取得冷戰的勝利，中東和平在短時間內出現如此巨大變化，等等。也許，未來可能有更多不可想像的事情發生。儘管有這些前提，我覺得可以有把握預測的是，美國在下一世紀應該還是國際關係中的主導國家，仍執國際關係的牛耳；中國的地位應該進一步上升，成為僅次於美國的強國；而歐洲及日本則仍舊會在國際關係中扮演重要角色。

約瑟夫·納伊(Joseph S. Nye, Jr.) 1937年1月19日生於美國新澤西州，1964年獲哈佛大學哲學博士，旋即留哈佛任教，並成為講座教授。他是美國諸多著名機構如「三邊委員會」、卡內基國際和平基金會、福特基金會、外交關係委員會等機構活躍成員，並獲選為美國藝術及科學院院士。歷任哈佛大學肯尼迪政府學院的科學與國際事務中心及哈佛大學國際事務中心主任之職。

納伊是美國傑出的國際關係專家。主要著作有：*Pan Africanism and East African Integration* (1965); *Peace in Parts: Integration and Conflict in Regional Organization* (1971); *Nuclear Ethics* (1986); *Bound to Lead: the Changing Nature of American Power* (1990); *Understanding International Conflicts* (1993)。

納伊也是在學術機構和政府部門輪流任職的兩棲學人。1977–1979年他曾任職卡特政府，負責安全援助事務的副次國務卿。克林頓入主白宮後，納伊又先後出任國家情報委員會主任及國防部主管國際安全事務的助理國防部長。1995年12月18日在複雜情感中辭去他很喜歡的政府職務，就任哈佛大學肯尼迪政府學院院長。他自述其作出這一人生重大決定的原因是，他在華盛頓期間，越來越深刻地意識到美國政府與美國公民之間的關係已經脫節，雙方的信任紐帶不復存在，這一局面將會嚴重影響美國的前途與國家命運。重建政府與公民之間的信任是他作為肯尼迪政府學院院長的重要使命。

中國的崛起與東亞安全

● 傅高義

當我們放眼展望二十一世紀，大概沒有甚麼變化對世界所造成的衝擊，可以和中國的崛起相比。可以預見，中國在今後一、二十年間，極可能出現空前的經濟增長和相應的國力擴張。因此，中國如何適應國際秩序，世界又如何調整其秩序以適應中國，就將成為人類所面臨的最重要問題。

在過去二十年間，日本和四小龍(南韓、台灣、香港和新加坡)以接近10%的年平均速率成長，改變了世界商貿和勢力的性質與面貌。歐美消費者購買亞洲工業製品數量之多是前所未有的，因而本國工業就只剩下空殼子。在西方羽翼下成長的東亞國家，現在反而成為國際援助和資金的供應者了。日本和四小龍的人口加起來不到兩億，大約只及中國的1/6。如果中國繼續以相類的速率增長，那麼我們就行將目睹前所未見的財富和勢力轉移。中國數千年的歷史和主宰鄰近地區達幾世紀之久的文化，賦予她與眾不同的信心，以及在世界事務扮演重要角色的期待。

中國在今後一、二十年間，極可能出現空前的經濟增長和相應的國力擴張。因此，中國如何適應國際秩序，世界又如何調整其秩序以適應中國，就將成為人類所面臨的最重要問題。

可以想像，內部動亂、貪污腐敗、通貨膨脹、經濟政治管理失當，或中央權力下放，都會阻礙快速成長。然而，大規模技術轉移、教育程度和技能提升、高儲蓄和投資率、嶄新物質和社會基礎設施的廣泛建立、現代生產設備的引進、進入世界市場、和5,000萬準備貢獻力量的華僑，這種種因素又可能令中國的高速成長持續數十年。

另一個共產大國蘇聯已經土崩瓦解，但蘇聯是在十九世紀才結合起來的，而中國早在兩千年之前已一統立國了。此外，少數民族佔蘇聯人口一半以上，在中國則約只有6%。中國共產黨也和蘇聯共產黨不同，前者在趕走外國勢力、取消外國租界、重振民族尊嚴和造就經濟成長各方面，是很得民心的。而且，許多中國人對於鴉片戰爭後130年的動亂苦難未嘗忘懷，在有機會改善生活的時候，他們是不會輕率提出可能破壞安定的政治要求的。

中國還不是經濟強國。誠然，倘若以購買力平價(purchasing power parity)為基準來計算中國的國民生產總值，並且對國產貨品的價值作某些估計，結果可能得出中國國民生產總值不久會超越日本的結論。但中國在現代科技、運輸通訊設施、國際投資和貿易、資本資產、對世界經濟趨勢的處理及反應等方面，還不能和日本同日而語。在未來幾十年中，即使中國國民生產總值在某些衡量標準下超過了日本，日本經濟多半仍會執亞洲牛耳。但中國的成長將是驅動轉變的力量，尤其是在亞洲。

一 中國對亞洲經濟的衝擊

(甲) 中國的增長模式

中國還不是經濟強國。倘若以購買力平價基準來計算中國的國民生產總值，可能中國國民生產總值不久會超越日本。在未來幾十年中，即使中國國民生產總值超過了日本，日本經濟多半仍會執亞洲牛耳，而中國的成長將是驅動轉變的力量，尤其是在亞洲。

鄧小平在1978年決定推行市場開放和制度改革，不單標誌放棄社會主義計劃經濟，也是告別帝制傳統上政府箝制私人經濟發展的分水嶺。取消了公社和集體農業制度之後，私人農業興起。廢除了配給制度和放寬遷居限制之後，大批人口流向城市和急速發展的沿海地區。物價漸漸受到市場調節，新興企業得以在城鄉蓬勃發展。控制重工業和大企業的國營機構，亦因逐漸受市場影響而被迫提高效率。

沿海是較便於國際市場進入中國的地區，因此也是經濟增長發軔之地。內陸企業受鼓勵在沿海地區設立工廠和公司，以求與世界經濟聯繫，在國際貿易中分一杯羹。然後，隨着現代道路、鐵路和機場日趨完善，工業急速向內陸遷移。數以千萬計的年輕工人在沿海地區工作幾年之後，帶着他們的積蓄、現代商業經驗和工業技術回到中國內陸。

但是，資金和人才仍然流向沿海地區，因此居住在沿海地區的2至3億人口，其現代化速度遠遠超過內陸。日本、南韓、台灣、香港和新加坡花了二、三十年完成突破，成為現代化國家，中國沿海地區大概也會在相若時間完成這一過程。但內陸要取得現代化突破，則可能要花上五、六十年。

(乙) 對四小龍的衝擊

對於四小龍的勞動密集型企業來說，中國在1978年的開放來得正是時候，情況一如日本在1960年代國內工資上漲，看上台灣和南韓作勞動密集型生產一樣。新工業轉移到華南始於1980年代，最早開闢的四個經濟特區中，有三個(深圳、珠海和汕頭)位於廣東省。其時，香港就在這裏設立生產紡織品、玩具、鞋子、電子產品的加工廠，其他輕工業也紛紛把生產線遷到中國。

其餘三小龍也受到同樣的經濟壓力，但為着政治原因，反應比較緩慢。台灣政府起初擔心在經濟上依賴中國大陸，會被大陸用作政治籌碼；但到了

1980年代後期，由於工業受到很大的競爭壓力，迫使台灣政府對於企業在大陸設廠寬鬆處理，1987年之後更容許人民到大陸旅遊和投資。南韓由於韓戰的歷史而對中國心懷顧忌，然而隨着冷戰逐漸緩和，以及1988年漢城奧運會的契機，兩國關係逐步改善，貿易和投資亦開始從南韓流向中國。至於擁有大量華人公民的新加坡，因為希望和各強大鄰邦保持良好關係，所以直至印尼和中國建立正常關係後，她的貿易和投資才蓬勃起來。到了1990年代，政治顧忌業已消除，三小龍的企業逐漸跟隨香港，把勞動密集型產業轉移到中國。十年之內，這些地區大部分輕工業都可能轉移到中國大陸去。

1970年代後期，日本經歷了石油危機和將生產遷到海外後，成長率急跌。而四小龍由於把大部分生產轉移到大陸，卻仍然能保持高成長率。這或許不單止因為她們覓得了新市場，也因為她們成功地擔當地區服務中心的角色，把中國和國際市場聯繫起來。同時，跨國公司也開始擴大在四小龍的業務以作為開拓中國市場的橋頭堡。

由於中國致力提高科技水平，以避免被地區中間人過份取利，四小龍因而承受很大壓力，被迫在科技和運用世界資訊的能力上力圖保持領先。中國目前還缺乏大量受過國際貿易訓練的人才和跟得上國際大勢的法律，且管理制度落後，因而給四小龍留下暫時繼續領先的機會。

有些觀察家估計在未來十年內，中國在基礎設施上的投資將高達一萬億美圓。這些資金大部分會在國內籌集，但亦會從國外籌集不少數目。因此，亞洲其他擁有大量廉價勞力的發展中國家，將和中國相爭吸引資金和工業投資。

（丙）對印尼、越南和南亞的衝擊

有些觀察家估計在未來十年(1995–2005)內，中國在基礎設施(包括發電廠、鐵路、道路、海港、通訊)上的投資將高達一萬億美圓。這些資金大部分會在國內籌集，但亦會從國外籌集不少數目。因此，亞洲其他擁有大量廉價勞力的發展中國家(例如印尼、越南、巴基斯坦、印度等)，將和中國相爭吸引資金和工業投資。同時，這些國家中較為先進的工業和服務企業，肯定也要找尋機會把服務銷售到中國去，但其政策仍會以和中國競爭吸引外資，從而促進本身建設為主。

印尼原本是東南亞國家聯盟(ASEAN)之中保護主義色彩最濃厚的，但1994年在茂物舉行的亞太經濟合作會議(APEC)上，蘇哈托(Suharto)大膽提出自由化計劃。這表示印尼已經明白到如果要繼續成長，就必須和中國競爭，吸引國外投資者。越南不管軍方和地方工業的反對，在推行自由化以吸引國外資金上，也已經走了很遠的路。其他情況類似國家的政治領袖亦開始醒覺，迅速朝同一方向邁進。

（丁）對日本的衝擊

日本是亞洲諸國中最全球化的經濟大國，因此她不那麼依賴中國，她是資金和技術的提供者而不是接受者。

日本公司普遍渴望能把產品向中國市場銷售。所以它們在中國各主要城市都設有辦事處，以蒐集有關資料，作為推擴業務策略的根據。雖然日本已逐步退出勞工密集工業，但日本在製造生產設備、高科技和高檔消費品方面的工業能力仍然驚人。因此日本賣到中國市場的貨品遠遠超過其他國家，同時又維持向世界其他地區的高額輸出。

對於投資中國市場，日本公司十分謹慎，對中國的高度混亂狀況尤其不放心。中國地方官員的慣於徵收「苛捐雜稅」和各種費用，以及如1980年代初期的寶山鋼鐵廠事件，在日本商界廣泛流傳，使他們對中國投資深懷戒心。中國政府的計劃者自然希望取得最先進的技術轉移，利用國外資金和科技生產出口貨，並把利潤留在中國。但日本公司比其他跨國公司有更長遠的眼光，它們絕不輕易提供技術轉移，惟恐中國會像幾十年前亞洲取得美國技術之後一樣，把出口貨運回技術來源地銷售。但到最後，日本人意識到中國市場的巨大發展潛力，因而忙於擴大他們的商業利益，雖然他們對於龐大的固定資產投資還是相當謹慎的。

對於投資中國市場，日本公司十分謹慎，它們絕不輕易提供技術轉移，惟恐中國會像幾十年前亞洲取得美國技術之後一樣，把出口貨運回技術來源地銷售。

二　經濟關係的政治後果

在殖民地時代，亞洲市場和原料供應由佔領當地的政府控制。現在不同了，各國不再用武力掠奪土地，誰擁有具競爭力的產品就可以進入市場，誰付得起價錢就可以得到原料。因此，對人口眾多的各亞洲國家來說，保持開放市場和穩定局面是利害攸關的。

（甲）資源問題

或許只有一個地方不在此例，那就是南中國海。假如能源供應變得非常緊張，疆界糾紛仍沒有解決，就難保軍事衝突一定不會發生。不過，中國已提議暫且擱置主權問題，共同開發南海的能源。雖然聲稱擁有主權的各國利益並不一致，但它們都有理由在不動干戈的情況下解決糾紛。

其實，在未來幾十年內，亞洲仍有充足能源來供應持續成長所需。區內各國正在大力開展核能發電；而中國不但煤蘊藏量足以供用好幾個世紀，而且除了塔里木盆地的石油之外，中東國家仍會有足夠的燃料供應中國經濟增長之用；俄羅斯也有豐富的礦物燃料可供開發，儘管成本可能不輕。

（乙）亞洲國家與中國的互動

四小龍和馬來西亞、泰國在經濟上將非常依賴中國，其中香港是最依賴的一員。雖然英國和中國的協議定明，香港的基本制度在2047年前會維持不變，

但香港回歸中國之後，政治的依賴程度會大幅增加。台灣和中國大陸之間的經濟聯繫急速發展，使得台灣商界向當局施加越來越大的壓力，要求實行三通。但由於台灣政府為了提高國際聲望和開拓國際政治空間，使得它和中國大陸之間關係日趨緊張，甚至可能會演變為武裝衝突。也許最好的可能局面是，海峽兩岸所受的經濟壓力引導出一個既確立中國對台灣的主權，同時又容許台灣至少於今後五十年內，維持政治和軍事上相當程度實質自主的政治方案。

南韓不像台灣那麼依賴中國市場，但貿易總額卻在1994年從接近零上升至120億美圓，在1995年達至170億，以此成長速度，在公元2000年就將超過其對美國的貿易額。這顯然會大大加強南韓和中國的政治關係。

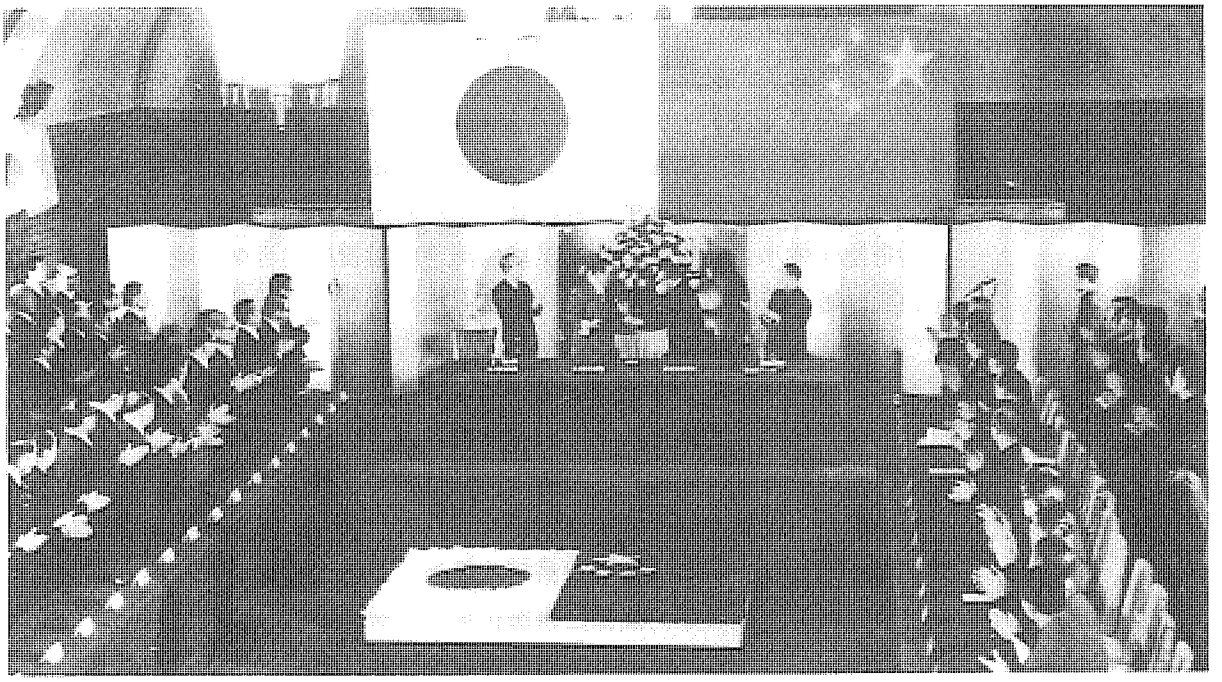
新加坡和中國距離較遠，對中國的依賴程度也低於其他小龍。但許多中國領導人很想尋找一種有秩序的政治控制領導模式，所以對新加坡的政治發展特別感興趣，因此新加坡與中國建立密切關係的可能性很高，只不過，新加坡尚要顧慮到這對她和鄰邦馬來西亞和印尼關係的影響。

其他人口眾多的發展中國家和中國的關係似乎是競爭多於互補，但這多半是從加強本國對國外投資者的吸引力着手，而不會演變為與中國直接衝突。但倘若美國從亞洲撤軍，那麼有些國家開始加強軍備，從而觸發軍備競賽，那是可能出現的後果。

（丙）中日關係

中日關係可能是最難處理的政治問題。這兩國在未來幾十年將會充當亞洲龍頭，並且爭奪亞洲地區的勢力和影響力。當中國逐漸取得高水平製造技術，

中日兩國在未來幾十年將會充當亞洲龍頭，並且爭奪亞洲地區的勢力和影響力。當中國逐漸取得高水平製造技術，造出堪與日本競爭的產品時，經濟競爭就會趨於白熱化。



造出堪與日本競爭的產品時，經濟競爭就會趨於白熱化。日本已經遇到在中國保障其知識產權的問題；中國向日本企業徵收「苛捐雜稅」引起的摩擦亦將越加嚴重。此外，日本政界仍諸多忌諱，不願為她在第二次世界大戰及此前的種種作為全面道歉，這就讓中國抓着把柄，和其他受過日本帝國主義蹂躪的國家聯合起來，限制日本在區內的政治企圖。

整體來說，中國領導人曾想運用經濟影響力（尤其是飛機、電訊網絡和設立主要工廠等大型項目上）達到政治目的。但經濟決定權下放給地方及市場後，國有企業和國家計劃掌控的經濟活動所佔的比例越來越小，所以中國運用經濟影響政治的能力將會持續減弱。

三　中國軍事現代化與亞洲安全

從70年代末期改革開始，中國領導人就一直推動國防、農業、工業和科技現代化，其間，兵員人數從500萬裁減到300多萬，軍備現代化計劃也在大力推行。若要判斷中國會否威脅到其他國家，則要同時分析中國的軍力和軍事目標。

中國領導人已清楚表明，他們的目標主要是推行現代化，所以她必須跟美國、日本和其他大國保持良好關係。因此，如果台灣不一意孤行宣布獨立的話，中國是不會採取大規模軍事行動的。

中國正在增加軍事開支，但很難估計她真正的軍事經費，因為解放軍有許多不同的收入來源，包括企業，而中國一直沒有公布這方面的詳細數據。無論如何，與其他先進國家比較，中國國防科技仍然落後。中國雖有核子武器、飛彈和大批常規武器，不過她的飛機船艦質素並不高。中國還沒有航空母艦，也不見得能在公元2005年之前造得出來。至於中國的通訊科技則更落後，所以軍事指揮和控制功能遠不如日本、北約和美國等現代國家。由於這方面的技術相當複雜，中國至少要花二十年以上功夫才能彌補這一大段差距。

中國決心維護對台灣的主權，如果台灣宣布獨立，中國將不惜動用武力。雖然中國有能力用飛彈摧毀台灣，但這會賠上她和日本、西方的關係，代價委實太高，除非中國被惹火了，否則當不至於動用這激烈手段。至於中國攻佔台灣的可能性更小，因為中國缺乏足夠的海、空力量橫越台灣海峽，勉強出動必定損失慘重，而且不一定能打贏。

中國領導人已清楚表明，在未來幾年中，他們的目標主要是推行現代化，以繼續獲取世界技術、市場和設備，所以她必須跟美國、日本和其他大國保持良好關係。因此，如果台灣不一意孤行宣布獨立的話，中國是不會採取大規模軍事行動的。況且，她還有很多手段可以選擇，例如已經實行的把飛彈演習擴大至台灣領土或其邊緣，這將嚴重阻礙台灣吸引投資，並導致資金外流。雖然過去幾十年前間，中國因邊界糾紛而與蘇聯、印度和越南交戰，但自從改革開放以來，她和這些國家的關係已恢復正常。考慮到中國非常在意國際市場，所以沒有理由認為在可預見的未來這些衝突會復甦。

四　安全聯盟的作用

二十一世紀之前，亞洲國家很難達成保障穩定和處理緊急事故的多邊安全協議。要為部隊提供共同訓練和裝備，各國之間必需先有相當的相互理解和合作，這是很難克服的障礙。亞洲以前也下過功夫處理安全問題，結果顯示發展集體安全是多麼緩慢和艱難。東南亞國家在1967年成立了東南亞國家聯盟，但成員之間為主權爭奪爆發了衝突，直至1992年才成立東盟區域論壇。反觀歐洲國家，她們面積相近，發展階段相若，同是源自希臘和羅馬傳統，亦有長時間的合作經驗。從她們的經驗看來，東盟國家最少必須花上幾十年才可能建立互信和共同作業的基礎，藉以達成能迅速處理緊急事故的集體安全協議。

至於非東盟國家在合作上的經驗更少。亞太經濟合作會議是唯一的全區性組織，但和東盟相比，它歷史更短、組成更龐雜。但即使是亞洲多邊安全協議的成功例子——澳洲、新西蘭和南韓，也都不寄望多邊協議能長期有效處理緊急事故。目前美國這唯一軍事超級大國和個別亞洲國家尤其是日本和南韓，還有程度較低的菲律賓、新加坡、泰國和澳洲的雙邊安全關係，是對緊急事故作出反應所必不可缺的機制。

大部分東亞國家人民享受了多年和平，對於冷戰結束甚感欣慰，他們希望能削減本國軍費和裁撤軍事設施，特別是那些由外國部隊駐防的基地。然而，防務專家和政治領袖對於邊界衝突、海盜劫掠和游擊隊活動仍憂心忡忡。北韓尤其難以令人放心，因為她奉行孤立政策，軍力強大，而且有敵意活動的先例。最近她的領導繼任情況不確，經濟又陷入絕境。防務專家亦擔心地位不穩的俄羅斯政府會被好戰派民族主義領袖取代，他們很可能恃強大武器耀武揚威。

二十一世紀之前，亞洲國家很難達成保障穩定和處理緊急事故的多邊安全協議。從東盟國家的經驗看來，她們最少必須花上幾十年才可能建立互信和共同作業的基礎，藉以達成能迅速處理緊急事故的集體安全協議。

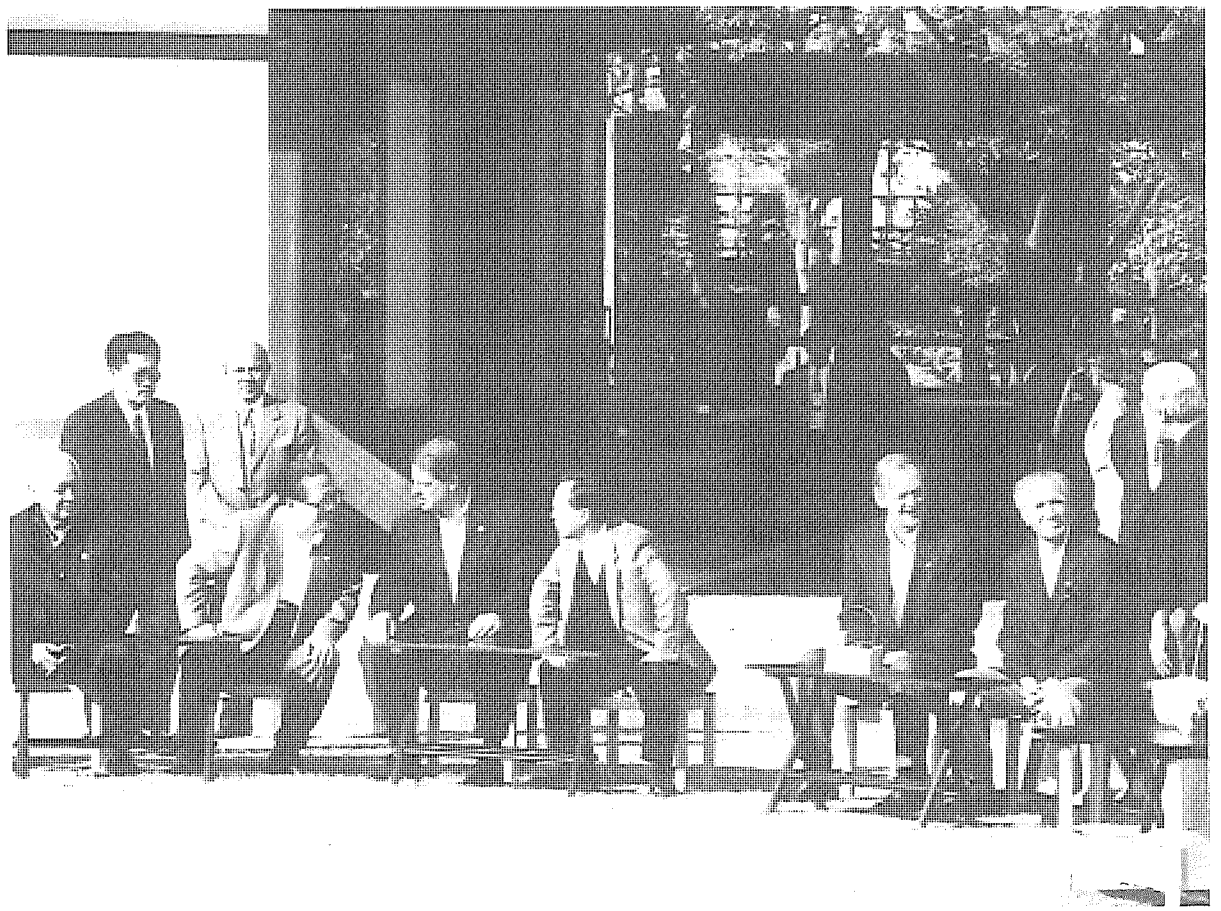
大多數亞洲國家已作好準備，歡迎中國在國際組織中擔當更重要的經濟和政治角色。短期內，那些亞洲防務專家在了解中國的軍力和目標後，沒有人會視中國為威脅。然而，在綜合中國軍事現代化，拒絕停止核試和透露軍力增長狀況、邊界戰爭紀錄、恫嚇台灣和其他聲稱擁有南海主權的國家等情況後，他們卻又很擔心中國在軍事現代化後會遙遙領先他國，並且在沒有強大力量對之加以制衡時，中國真的可能會成為威脅。為了這些原因，也因為東亞各國的防務專家很清楚美國沒有侵佔亞洲土地的野心，所以都希望美國能繼續在亞洲駐軍。否則，許多亞洲國家便會認為有必要加強軍備，使得軍備競賽可能一觸即發。

日本政治領袖和防務專家認為繼續和美國結盟對他們是有利的，他們相信自二次大戰以來的半個世紀，這項盟約帶給日本不少好處。否則，軍費必將激增，而經濟成長率則會放緩，由於面對人口老化問題，需要增加社會服務，因此他們預算限制很多。更重要的是，他們知道獨自加強軍力會激怒那些不曾忘記1945年之前日本種種作為的亞洲國家，這將帶來不利經濟和政治的後果。

在南韓，主要的計劃者以歷史視野預見一個可能來臨的年代，那就像1895年之前的幾百年，當時韓國只是個面向亞洲兩大政治和經濟巨人——中國和日本的小國。1884至1910年間，美國在亞洲尚不成氣候，不能支持韓國對抗崛起的日本。現在，深思熟慮的韓國專家則希望今天的美國在亞洲保持足夠利害關係，以維持韓國的獨立自主，使她毋須因為要靠向中國或日本，而觸怒另一方。

雖然美國政客忙於處理影響他們仕途的國內事務，但民眾對於長期維持美國在亞洲的駐軍是支持的。現在美國每年差不多要花40億美圓維持駐日部隊，另外由日本提供50億資助；此外她在南韓也要花30億，南韓則提供基地和每年付出3億，並逐年增加10%。美國國防預算每年超過2,500億，用在東北亞的費用只佔其中不足3%。美國在日本和南韓駐軍，使她能對區內緊急事故作出迅速反應，並為防範軍備競賽及可能危害鄰邦的強國威脅，維持必要的穩定局面。支持金里奇(Newt Gingrich)的共和黨國會議員，正發動新一輪迫使政府削減預算的行動，但即便如此，他們亦不會削減國防預算。美國政治領袖很清楚東亞是世界上成長最快的地區，美國對亞洲的貿易額已超過對歐洲，而美國在亞洲的投資成長速度亦比在歐洲快。為了保護在世界上成長最快地區的貿易和投資所帶來的龐大利益，付出國防預算中的3%不過是錙銖之數而已。

美國政治領袖很清楚東亞是世界上成長最快的地區，美國對亞洲的貿易額已超過對歐洲。為了保護在世界上成長最快地區的貿易和投資所帶來的龐大利益，付出國防預算中的3%不過是錙銖之數而已。



五　恰當的中國政策：協助中國參與國際事務

找任何一位安全分析家來問一問：「如果目前的趨勢持續二十年，哪一個亞洲國家會擁有威脅別國的軍力？」答案會是中國。但問題應該這樣問：「隨着中國成長和現代化，其他國家要怎樣做才能照顧本身安全，和減低中國成為安全威脅的機會？」

要是我們檢討一下，德國和日本這兩大新興經濟勢力為甚麼會在二十世紀前半葉走上軍事擴張的道路，就會得出兩大重要因素：第一，她們的軍事擴張主義在幾十年間沒有被認真制止；第二，其他國家和世界經濟沒有為德、日獲取天然資源和進入市場打開方便之門，因此她們只得訴諸軍事擴張政策。

中國領導人說他們並不想擺出超級大國的姿態，也沒有打算擴張到他們聲稱擁有主權以外的地方。事實上，也看不出他們在未來二十年間有能力和企圖走另一條路。然而，如果目前的趨勢持續下去，而鄰國又沒有組成防衛聯盟，中國很可能擁有從事軍事擴張的能力。也許，全球經濟活動促成的聯繫繼續增加，天然資源的只須透過市場力量而不必靠領土擴張獲取，還有具大規模毀滅力量武器的銷毀，可以降低大國選擇軍事擴張政策的機會。

中國的經濟成長將會勢不可擋地持續下去，所以世界其他主要勢力的明智政策是幫助中國進行內部制度改革：發展現代的銀行、課稅、通訊、法律和公共行政制度。中國加入聯合國、國際貨幣基金會、世界銀行等國際組織，和像亞太經濟合作會議等多邊組織後，就調整了行為來配合組織的宗旨，藉此鞏固該等組織，成為這些組織負責的會員。倘若中國加入世界貿易組織，相信也同樣會有良好效果。毫無疑問，國際組織維持某些整體原則是很重要的，但幫助中國準備在這些組織擔任更全面的角色，將對世界和平有莫大幫助。事實上，國際間為了控制核子和常規武器擴散、遏止國際恐怖主義和毒品買賣、保護環境、執行國際維持和平任務而作出的努力，如果沒有中國參與是難以成功的。因此，整體來說所有大國都應該奉行的政策，就是大力擴展和中國領導人的高層接觸，共同合作擴大中國在國際事務上的參與。

應該這樣問：「隨着中國成長和現代化，其他國家要怎樣做才能照顧本身安全，和減低中國成為安全威脅的機會？」所有大國都應該奉行的政策，就是大力擴展和中國領導人的高層接觸，共同合作擴大中國在國際事務上的參與。

林立偉　譯

傅高義(Ezra F. Vogel)　現任哈佛大學福特社會科學講座教授，費正清中國研究中心主任。傅高義教授曾對廣東省的社會與經濟發展作詳細的實地研究。但他最為人熟知的工作，是對日本企業文化的深入剖析，在1979年發表的《日本第一》(*Japan As Number One*)這本論著尤其膾炙人口。前兩年他一度告假離開哈佛大學，出任美國國家安全委員會的職位，直接參與外交國際事務的策略研究，直至去年才返回哈佛出掌費正清中心主任。

「中國威脅論」芻議

[illegible]

一　中國威脅有何現實基礎？

「中國威脅論」之出現，意味着國際間對中國的覺醒和興起的警惕。拿破崙所說的睡獅中國絕不構成威脅。東亞病夫倒是被列強瓜分欺凌的對象，對他國無甚威脅，有之，只是大量的逃難人入侵他國領域所造成的困擾。毛澤東時期的共產中國，在西方圍堵之下，也沒能真正威脅他國，對中國人民百姓的生命、人格、自由、財產倒是最主要、最最可怕的威脅。應該說，「中國威脅論」是鄧小平後期的產物，是中國開始面對世界，進行了改革開放，並與西方強國在國際市場上，在政治舞台上和區域戰場上平等競爭，展現了潛力以後，才引發的一種論說。

「中國威脅論」是鄧小平後期的產物，是中國開始面對世界，進行了改革開放，並與西方強國在國際市場上，在政治舞台上和區域戰場上平等競爭，展現了潛力以後，才引發的一種論說。

說透了，中國對他國的威脅，到目前為止主要來自她龐大的體積和橫硬的架勢。事實上，中國的力量和她的願望之間，仍有相當的差距。她給人擴張者的印象，有時聲色嚇唬人，但是，她還不可能與美國並比實力。嚴格地說，美國仍是超強，中國則只是諸強之一。中國霸氣夠，霸力則仍嫌遜，這是難爭的現實。

北京當局發言人說，國際間一直有希望藉「和平演變」以求顛覆中共政權的敵對勢力，提出「中國威脅論」者多別有用心①。這話並非全無根據。

最具體直接的，一般公認是軍事威脅。除了龐大的軍隊和武裝之外②，1989年以後，中國軍事預算連年大幅增加，軍方一直在現代化。海軍要提高遠洋作戰能力，陸軍要機動，空軍更要發展台海制空能力。中國對外軍售越來越多越大膽，美國認為中國還可能在向巴基斯坦和伊朗出售核子技術。中國部隊近年在南中國海耀武揚威，越南和菲律賓均嘗過它的鋒頭。1995年夏和1996年春，中國部隊在台海進行演習，台灣不說，東南亞各國、韓國和日本都十分

實際上，中國只可能威脅美國的某些經濟利益和美國的國際領導地位，不見得能威脅美國的國防安全。對東南亞國家而言，中國威脅，直接的軍事行動可能性少，間接透過華僑社會運作的可能性大。

關注，美國則擺出必要時就介入的姿態。英、美等國戰略專家多認為有必要設法把中國「綁下來」③。

可是，進一步觀察，中國軍力並不那麼實在。軍隊經商或從事經濟方面的謀利活動，大大影響其他專業能力。空軍飛機和海軍艦艇，有一大部分已經老邁，或有補給困難。近年還有兵員知識水準下降的問題。要之，中國對外軍事威脅大約比它的表面數字要小許多④。

在政治方面，中共的一黨專政始終是最為外人詬病的因素。中共以攻為守，公然批判西式民主和西方的人權觀，公然高倡「國情論」和亞洲式或有中國特色的民主法制和「集體人權」說⑤。對所有講求人權、自由、民主和法治的人和國家而言，北京似是而非、黑白難分的政治主張，自然是一種挑戰、一種威脅。

中國在不同年代以民族革命、階級革命或第三世界代言人角色出現，多半都是雄糾糾、氣昂昂的姿態。中共掌權者，只要不被鬥倒，在政治上永遠正確。這樣一個北京政權，統治全世界五分之一的人口，常常自認是未來的世界領導力量，慨嘆其地位和影響不如其所應有，別的國家因而對它不放心，是不難理解的。美、日等大國都不願意得罪中國，盡可能避免和中國交惡、敵對。

但是，各國內部反對中國的聲音總是不斷，新近尤其常有所聞。許多中國威脅論是源於政治反感的。相比之下，「美國威脅論」就沒有那麼多買家。

話雖如此，中國對外的政治威脅也是虛多於實的。蘇聯垮台後的共產世界已經不成氣候。論者指出，中國政權本身一直不敢進行政治體制改革，而政體之腐化則是人所共知的事。今日中共，除了鄧後繼承問題仍不明朗之外，黨政機關和幹部信仰破滅，效率不佳，中央與地方之間矛盾多，而全國上下交相爭利，社會民間道德敗壞。如此，內政問題層出，自顧尚且不暇，如何威脅他國。

中國對外的政治威脅是虛多於實的。論者指出，中國政權本身一直不敢進行政治體制改革，而政體之腐化則是人所共知的事。如此，內政問題層出，自顧尚且不暇，如何威脅他國。

「中國威脅論」的另一根源是近十年來的經濟快速成長。十餘年來平均每年百分之十左右的增長率，使中國變成了一個潛力特大的經濟力量。中國太大了，所以作為產品市場，投資對象或者競爭對手都有極大吸引力或壓迫力。各國都不願看到中國市場落入他國圈中，都要在中國經濟市場佔上一席之地，但又都希望中國不會成為他自己的競爭者。中國經濟崛起時期，正是「新經濟決定論」因冷戰結束而復生之時，也是各主要經濟體(如美、日、歐盟)的經濟陷入困苦之時，這使得中國作為一個經濟主體更加舉足輕重，更具將來的威脅性。這一因素更同時加深人們對中國軍事、政治等方面的威脅印象。

實際上，中國經濟底子薄、問題多，十多年的好光景不知還能繼續多久。農地的失減和農村的質的變化有不少隱憂，可能會導致鄉村的不安定。國營企業的連續大量虧損、三角債問題、失業大軍盲流等等更使城鎮問題重重。作為經濟主體的中國，一旦逆轉，開始下滑，則不會有多少能力去威脅他國⑥。

與軍、政、經等息息相關的是中國人口。12億人口是中國最大的資源，更是她最大的負累。誰統治中國都必須有此認識。

中共推行一胎化政策，多所違背西方的人權原則，但是，批評和反對聲音始終不太響亮。想70、80年代，只一個越南崩解，其難民潮就把亞洲多國搞得狼狽不堪。假如中國變成另一個越南，中國人也相繼「投奔怒海」，向其他國家尋求庇護，其將產生之壓力，簡直不堪設想。這種可能，是日本、英國、美國等最不願見到的。如果參照印度、孟加拉等國經驗，恐怕反對中國一胎化的聲音會更微小。如果參照今天的非洲，想像日後的南亞洲和中國情況下滑時，人類將須面對的，豈只是「威脅」兩字足可概括？

人口問題是較為特殊的。有一說認為中國人如果全部或一般地享受美國人的物質生活，世界資源將被快速耗盡，人類生態環境也將不可保。中國能照顧好中國人的生活就是對世界和平的貢獻。雖然，外人對中國人口壓力是很難安心的。

世人對一個可能由中國主宰的人類社會，一向有矛盾的想法。傳統中國人有較重的鄉土觀念，流落他國時也較少參與政治，更不像英國殖民主義者，每到一地，就建立起一個小英國或英國屬土。這是歷史，是「天朝」思想統馭下的傳統中國人的故事。這樣的老中國可能自大，卻應是崇尚和平，不會威脅他國的。及至中國現代化，中國人受過西方洗禮以後，中國僑民也已開始在各國經

營政治地盤。如果中國真正強大了，中國人在他國的影響也會增加。以中國人的才智，加上中國人的數目，中國人他日在世界各國政壇上的總力量會不會增加到任何民族均無法望其項背的程度？這種可能性，對其他民族是不是也構成一種抽象的威脅？

「大中國主義」基本上是外國人的用詞⑦，華人只有「大中華經濟圈」、「大中華文化」之類的說法。大陸開放後，港、台商貿界在大陸發展者眾，兩岸三地間的文化、科技、體育和旅遊探親交流頻繁。有鑒於大陸與港台間經濟之互補效應，華人便有中華經濟圈之說。這樣一點，立即引起許多「想當然」的聯想。華人、外人一律都大加發揮，只是華人看到的是合作的益處，外人想到的卻是「大中國」可能帶來的大威脅。

「大中國」多半也是夢。除了民族感情和共通文化會促成經濟合作之外，真正的政治整合，是極之不易的。港澳重歸中國是既定之事，但是台灣總不會很快就接受中共的統治。「一國兩制」對無其他選擇的港人澳人而言，是務必求其落實的較好安排，對台灣人而言，卻是務必力求避免的被「香港化」的命運。對於已經在手的港澳，北京也頗覺棘手，畢竟大陸和香港之間，政治體制和文化思想十分不同，統合起來，頗費周章。而台灣自1895年被清廷割讓給日本以後，離開中國半世紀，自有發展。中共政權則從未對台灣有過管轄，甚且是台灣唯一的假想敵。對台灣而言，國防安全的威脅就來自大陸。如此這般，談「大中國」，除非中國政府鋌而走險訴諸武力，自不現實。武力解決，最有可能的結果是台灣經濟崩潰，大陸元氣大傷，縱使台灣被收併，「大中國」也必須以很長一段期間療傷養氣。

總之，外國人說的「大中國」至今並不實在。

最後，我們不得不一提亨廷頓(Samuel P. Huntington)的文明衝突論⑧。亨氏此論是道地的西方中心主義者，對可能威脅西方文明的，東方儒、回兩大文明振興和聯合的疑懼的表現。以儒學為主流的中國傳統文明，在亨廷頓心目中，顯然是一種威脅。儒家其實有它「文化帝國主義」的一面，同化論就是它自傲不凡的一個面相。越南對中國文化帝國主義的反感十分明顯，韓國也多少抵制中華霸道文化，日本、新加坡基本接受，但仍不忘文化上獨立和自我認定的努力。中國人喜歡自吹說非漢民族自願漢化，其實是頗成問題的。

從批判的觀點看，儒家的大一統思想和尊王攘夷之說一向為統治階層所喜用，但是對少數民族很不公平，對所謂夷狄則屬侮辱，而漢本位沙文主義卻藉以抬頭。假如其他民族或國家也如法泡製，用於中國，中國就一定會抗拒，會喚起民族主義來對應。

共產黨人早就批孔貶儒，只是共產主義思想在實踐經驗中幾被淘汰後，中國專家又把儒家文明和中國文明等掛起來。事實上，經歷過共產主義浩劫後的中國，要回到儒家文明路上，已是困難重重。

至於儒回聯合，亨廷頓之說無多根據，只反映了西方的傲慢與偏見。在文化思想方面，「中國威脅論」的主要根源與其說是儒學儒教，不如說是中華民族

「大中國主義」基本上是外國人的用詞，華人只有「大中華經濟圈」、「大中華文化」之類的說法。這樣一點，立即引起華人、外人大加發揮。只是華人看到的是合作的益處，外人想到的卻是「大中國」可能帶來的大威脅。事實上，外國人說的「大中國」至今並不實在。

主義。「大中國主義」背後，就有中華民族主義。民族主義在主權國家體制中是建設國家的基石。治國者、愛國者動不動就搖動民族主義大旗。12億中國人之中有百分之九十四是漢民族，少數民族固然不免感受其威脅，其他國家也對任何中華民族主義有所敬畏。

不過中華或中國民族主義仍在形成過程中。陳方正已經提出過關於中華民族意識，多族融和和民族力量三個悖論，並點出中國人必須眼看世界，以更遠大胸懷參與建立國際秩序，力求擺脫狹隘的民族主義⑨。

以上，從軍事、政治、經濟、人口、「大中國主義」(或中華民族主義)以及文明(文化思想)等六方面簡單分析，初步看來，「中國威脅論」雖非空穴來風，卻是虛多於實。多虛多實，見仁見智，但是，北京當局對美國方面提出「中國威脅論」表示反感、反駁，有其必要。

二　中國對何處有「威脅」？

威脅感受本來是相對的。中國自己在韓戰時備感美國軍事威脅嚴重，不惜派遣「中國人民志願軍」介入；在珍寶島之役前後又感蘇聯威脅可怕，於是「深挖洞、廣積糧」，並與素敵美國結盟，共同對付蘇聯。鄧小平時期的中國，似乎暫無重要之外患，可是，北京政權卻對「和平演變」感到威脅，連小小香港，在1989年「六四」之後，也被說成是「顛覆基地」，對「中國」構成一種威脅。

在北京威脅之下，台灣居民聲音分化了：有人主張不可刺激中共，引火燒身；有人高叫台灣居民團結，同仇敵愾，共同抵禦外來威脅；有人趁機要求李登輝下台；也有人與中共隔海呼和。台灣只在姿態上有所緩和，並未在立場上真正讓步。

「中國威脅」美國人、日本人說得多些⑩，東南亞國家說得少些。她們似乎有所避忌。實際上，中國只可能威脅美國的某些經濟利益和美國的國際領導地位，不見得能威脅美國的國防安全。對東南亞國家而言，中國威脅，直接的軍事行動可能性少，間接透過華僑社會運作的可能性大。好在目前中國一直努力與亞太各國修好，南海島嶼之爭中，中國威脅也只屬外人筆下口中的中國聲勢。威脅云云，仍多捕風捉雲。

最實在的「中國威脅」，應該說是對台灣的威脅。在北京眼中口中，這是內政，說不上甚麼國際威脅。可是，對主張台獨者，或者支持台灣的國際人士，特別是美國保守議員來說，它和國際威脅無異。美國國會於1979年通過的《台灣關係法》基本上是把台海間的安全當作國際安全問題看待的。

1995年台灣有所謂閏八月T-Day之說給台灣居民帶來的震撼。很不幸地，這種震撼因為李登輝以私人身分訪問美國，北京強烈反應而更形加劇。台灣的股市、台幣匯率受到衝擊，台灣居民和他們的資金大量外移。為了對付台獨和李登輝，北京文攻加武嚇，1996年3月台灣直選總統之前，更在台灣南北耀武揚威恫嚇有加。

威脅的目的，在迫使對方讓步或投降。但台灣投降是會令人感到意外的，讓步也並不容易。在北京威脅之下，台灣居民聲音分化了：有人主張不可刺激中共，引火燒身：有人高叫台灣居民團結，同仇敵愾，共同抵禦外來威脅：有

人趁機要求李登輝下台；也有人與中共隔海呼和。台灣當局雖然調整了步伐，減少刺激中共的言行，並聲明談判之門敞開，交流仍然繼續，要為將來中國統一創造條件，但是實要求北京承認分治之現實，要在國際上進行務實外交，在聯合國申請入會的政策立場並未改變，而在3月23日的直選中，李登輝也已正式當選台灣首任民選總統。總之，台灣只在姿態上有所緩和，並未在立場上真正讓步，北京的軍事和政治威脅，未必能達其目的。

三　如何化解？

假如「中國威脅」是實在的，要如何對付它呢？台灣人多主張撐持，美國有人主張圍堵，我想最好是透過內部改革和兩岸談判，從中予以化解。長遠地看，中國宜建立聯邦。先邦聯，後聯邦，還是最值得推薦的中國憲政前途。

撐持是不錯的。若來者不善，自己得作有力有效的防衛。硬的是國防軍事，軟的是人民心防。能撐持過一段時期，威脅者就得在閉口或加劇之間作出選擇。更大威脅若不能收效，威脅者的行動代價便會不斷升高。當然，被威脅者如果強大，還有反擊的本事，撐持和反擊可以並用。不過，台灣對大陸反擊的可能性，看來不大。

圍堵是強者對較次者的長期戰略，目的在鎖死或削減威脅者的勢力，使其無從擴充發揮。冷戰時期，美國對中國的圍堵，工程浩大。間中有過局部熱戰，在越南，美國還吃了悶棍，但是，總的說來，圍堵應算成功。美國是冷戰的勝利者，因為共產世界已基本解體。可是，對於今日中國的可能威脅，圍堵恐怕再也行不通。吳國光在《中國時報周刊》為文指出，圍堵後鄧中國，可能弄巧反拙，引起中華民族主義的反彈，促使中共政權向更專政的、戰時的體制傾斜，甚且催生一個新的政治強人⑪。這是有見地的。再說，中國今日門戶已開，在世界各地設了據點，北京與絕大多數國家建交、貿易，欲加圍堵，談何容易。

為中國威脅對象着想，也為中國本身設計，能化解「中國威脅」，從根源除去其勢頭，當然最是上策。促使中國裁減軍備，政治民主化，經濟更加自由化，無論如何是較為可取的正途。中國人口應控制其增長，並設法提高其素質，不在話下。至於「大中國主義」和「大中華民族主義」，邦聯和聯邦或是對策。

邦聯是中國統一的較佳辦法，應比中共的「一國兩制」現實可行。但全中國的長遠體制設計仍應是聯邦。聯邦可能促使中國中央政府不再專制獨裁，中央地方各有發展，多元社會價值得以發揚。國家軍備、經濟力量乃至人口，都有可能經過重整而分治。最重要的是外人對「中國」的觀念會因之而有所修正，「中國」將不再是一個極其龐大而可怕的、可以由一集權專制的獨裁者宰制的超級大國。

邦聯是中國統一的較佳辦法，應比中共的「一國兩制」現實可行。但全中國的長遠體制設計仍應是聯邦。聯邦可能促使中國中央政府不再專制獨裁，中央地方各有發展，多元社會價值得以發揚。

關於邦聯、聯邦的設想，內容複雜，兩岸三地學者已連續三年在夏威夷、舊金山召開學術研討會，草擬並發表過一個《中華聯邦憲法》草案⑫。有識之士，盍興乎來，共襄盛舉。

註釋

① 參閱北里：〈「中國威脅論」毫無根據〉，《紫荊雜誌》(1993年9月)，頁43–45。近三年來，中國大陸官方半官方反駁「中國威脅論」之文章經常見於報刊上，論點大同小異。多說中國只是一發展中國家；中國從未進行軍事擴張；中國已裁減兵員百萬，多年來一直維持低水平國防預算，並嚴格管制軍事材料和裝備的轉讓；中國需要和平環境以利發展；「中國威脅論」主張者多屬「反中國」集團或軍火商。

② Michael Swaine: "Arms Races and Threats Across the Taiwan Straits", IISS/CAPS Conference Paper (July 1994).

③ 參看Gerald Segal: "Tying China In (and Down)", IISS/CAPS Conference Paper (July 1994).

④ 參看國務院新聞辦公室：〈中國的軍備控制與裁軍〉，《大公報》(香港)，1995年11月17日，頁A7。北京的看法，說法顯然有所不同。

⑤ 國務院新聞辦公室：《中國的人權狀況》(北京：中央文獻出版社，1991年10月)；國務院新聞辦公室：〈歪曲事實、顛倒是非的報告——評美國國務院1994年《人權報告》的中國部分〉，《文匯報》(香港)，1995年2月27日；國務院新聞辦公室：〈中國人權事業的進展〉，《人民日報》(海外版)，1995年12月28日。

⑥ 參閱華連文：〈中國大陸經濟實況調查報告〉，《九十年代》，第313期(1996年2月)，頁53–57。

⑦ 關於「大中國」的討論，近年來層出不窮，或稱"Greater China"，或稱"the China Circle"，或稱"Chinese National Economic Territories"，名目不少。倫敦之*China Quarterly*於1993年12月出專號第136號。美國加州聖地亞哥大學之環球衝突與合作研究所曾於1994年12月在香港召開"China Circle"研討會。還有華盛頓之AEI於1994年出版之專書*The Chinese and Their Future*, ed. by Zhiling Lin and Thomas W. Robinson，亦屬此類。

⑧ Samuel P. Huntington: "The Clash of Civilization?", *Foreign Affairs* (Summer 1993), pp. 22–49. 參閱該文之中文版及金觀濤、劉小楓、陳方正等人的討論文章，載《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1993年10月號；王緝思：〈「文明衝突」論戰評述〉，《太平洋學報》，1995年第1期，頁51–69；《世界知識》，1995年第9期，「文明衝突」評說諸文。

⑨ 陳方正：〈論中國民族主義與世界意識〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1993年10月號，頁28–35。

⑩ 參閱徐宗懋：〈威脅論、分裂論：日本人對中國的矛盾情結〉，《中國時報》(1995年12月20日，第十版)。

⑪ 吳國光：〈圍堵後鄧中國〉，《中國時報周刊》，第193期(1995年9月10–16日)，頁8–9。

⑫ 〈聯邦中國憲法建議性草案及說明〉，《中國憲政(研究通訊)》，第2期(1994年6月)，頁54–69；英文版，頁70–94。

翁松燃 香港中文大學政治及行政學系講座教授

以理性民族主義抗衡「圍堵中國」

王緝思

歷史的戲劇性和諷刺性常常是這樣的出人意外，「圍堵中國」在今日提出可能又是一個新的例證。在上世紀末本世紀初，當中國要向西方學習富國強兵之道的時候，西方列強反而來欺負和瓜分中國；而在本世紀70年代，當中國在毛主義熱潮之中實行「反帝反霸」的國際戰略時，頭號「帝國主義」美國卻要與中國修好，以共同對付蘇聯；現在，中國正在實行深刻的制度變革，廣泛對西方開放，然而，在美國甚至整個西方，卻又可能開始對中國採取新的「圍堵」(containment)戰略。

為甚麼歷史會出現這樣的戲劇轉折和政治諷刺呢？或者更加確切地提問：在今天的「後冷戰」時代，面對中國的改革開放，以美國為代表的西方國家為甚麼會把「圍堵中國」提到國際戰略的日程上來呢？本文認為，「圍堵中國」是美國在後冷戰時代維護自己的國際霸權(hegemony)的一個重要戰略，而中國的改革開放和相應的國力增長正是引起國際霸權可能變遷的重要因素。圍繞「圍堵中國」所產生的中美關係的波折，首先不是意識形態的對立，而主要是國家利益的摩擦。因此，中國抗衡「圍堵」的基本國際戰略，也主要應當是通過更加深刻的制度變革來進一步增強國力，並形成擺脫意識形態色彩的現實主義國際戰略。傳統的狹隘民族主義反彈和無視民族國家(nation states)之間利益衝突的理想主義政策，都是應當避免的文化和政策傾向。建設一種「理性民族主義」，才是抗衡「圍堵中國」戰略的正確選擇。

在70年代，中國實行「反帝反霸」的國際戰略時，頭號「帝國主義」美國卻要與中國修好，以共同對付蘇聯；現在，中國實行制度變革，廣泛對西方開放，然而，美國甚至整個西方，卻又可能開始對中國採取新的「圍堵」戰略。這實際反映了西方世界尋找其後冷戰時代新國際戰略的過程。

戰略圍堵和經濟捲入：美國對華的兩手策略

早在1990年前後，在蘇聯東歐的共產主義政權體系解體之際，全球「冷戰」的戰略格局隨之發生根本變化。當時，西方開始對中國的國力作出重新評判，

認為中國的綜合國力已攀升至世界的第二位或者第三位，有輿論開始談論所謂的「中國威脅論」。就目前有關後冷戰時代美國戰略的討論來看，輿論逐漸從「中國威脅論」發展到提出應對這一「威脅」的戰略，其中的一種戰略就是所謂「圍堵」。中國被視作對美國最具潛在威脅性的敵手，兩國之間在政治、軍事、乃至文化上的對立越來越被突出。半年以來，《紐約時報》、《華盛頓郵報》、《時代》等美國主要報刊均以相當的敵意來談論中國的人權問題、西藏問題、台灣問題和軍備問題等①。

從「中國威脅論」到「圍堵中國論」，實際反映了西方世界在尋找其後冷戰時代新國際戰略的過程。特別是美國，在逼垮蘇聯以後，成為唯一的世界霸權，同時又感覺到自己也在衰落。在後冷戰時代，美國應該採取甚麼樣的新世界戰略？從90年代初到現在，美國戰略界和輿論界一直在討論這個問題。在這個討論中，美國的對日關係、對歐關係、對俄關係、對東亞的關係和對第三世界的關係，都得到廣泛地重新考量。同時，在全球視野和抽象層次上，出現了像「文明衝突論」這樣的宏觀假設②，給「圍堵中國」的輿論提供了學術背景、刺激和支持。總的來說，從目前的輿論看，美國有關後冷戰時代的世界戰略的討論正向「圍堵中國」聚焦，「圍堵中國」的輿論已經形成。

「圍堵中國」尚未成為美國政府的明確戰略和政策，原因在於蓬勃發展中的中國經濟對美國資本很有誘惑力。對應這樣一種利益需求，美國輿論和戰略界同時也在談論所謂「捲入」和「接觸」。說到底，這兩種戰略都是要改變中國，以消除來自中國的威脅。

在政策層次上看，目前還不能說美國政府已經形成了「圍堵中國」的政策。因為，從戰略形成的過程來看，由問題的出現到對問題的認知，再到形成公眾輿論與政府的戰略政策，是需要時間的。以當年喬治·凱南(George F. Kennan)提出圍堵蘇聯的戰略為例，就有一個從輿論到戰略的形成過程。當時，最遲至1946年底，美國輿論已經廣泛地討論了蘇聯的可能威脅。同時，美蘇在德國、韓國和伊朗等問題上產生極大分歧，有些類似目前美國和中國之間的爭吵。但在馬歇爾(George C. Marshall)就任國務卿和喬治·凱南成為馬歇爾的國務院政策班子主導人物之前，美國政府並沒有形成和確定圍堵蘇聯的戰略③。

「圍堵中國」尚未成為美國政府的明確戰略和政策，另一個重要原因在於，蓬勃發展中的中國經濟對美國資本很有誘惑力，要放棄在經濟上進入中國的機會轉而實行完全的圍堵，會遭到經濟界的反對。對應這樣一種利益需求，美國輿論和戰略界同時也在談論所謂「捲入」(engagement)和「接觸」。這一戰略強調美國對中國內部發展的介入，希圖通過在經濟、文化、安全乃至政治上與中國接觸，來保持美國對中國的影響力，從而消弭中國對美國的可能威脅。

但是，無論是捲入或者介入，還是遏制或者圍堵，都有一個基本的前提：就是把中國作為一個對手、作為一個潛在的威脅。說到底，這兩種戰略都是要改變中國，以消除來自中國的威脅。在這個意義上，「圍堵」和「捲入」並不總是矛盾的。我想，西方特別是美國，有可能在喬治·凱南的經典樣式的圍堵戰略基礎上，發展出一套以「捲入」為上策、以「圍堵」為底線的新戰略來對待中國。在這種兩手並用的總體戰略中，「圍堵」依然是核心。

資本主義的邏輯：從制度轉型到「中國威脅」

那麼，為甚麼美國會把中國視為主要的潛在威脅呢？中美兩國在意識形態和政治制度上的對立，常常被看做是主因。但是，這一解說不能回答一個問題：在中國奉行毛主義的時代，中美兩國在意識形態和政治上的距離比今天更大，為甚麼美國可以和中國修好並結成一定程度上的戰略夥伴關係呢？在我看來，決定中美關係的根本因素，還是利益的衝突和實力的對比。究竟中國在甚麼意義上對美國的戰略利益構成了威脅呢？我想，美國輿論界和戰略界對中國的主要恐懼，與其說是來自意識形態，不如說是來自對未來霸權興衰交替的憂慮。

在美國的國際關係學界，一直存在兩派基本的戰略思想。一派是所謂現實主義(realism)戰略思想，講霸權之間的興衰交替，強調國家和國家之間的利益衝突，相信只有通過建立霸權體制才能使世界安寧④。另外一派是所謂自由主義(liberalism)理論，主張通過經濟互惠，也包括通過國際組織的干預等手段，不同國家之間有可能發展出合作體制乃至形成世界和平⑤。自由主義學者觀察到，在民主國家之間不會發生戰爭。他們根據康德(Immanuel Kant)關於永久和平的理論認為，民主可以成為和平的妙方⑥。這兩種對世界政治和國際關係持不同理解的理論，落在具體的戰略和政策問題上時，自然就會產生相異的主張。在目前的戰略討論中，主張「捲入」的學者，基本上屬於自由主義一派⑦，它希望通過和平演變的方式，把中國變為具有自由市場經濟和民主政治制度的國家，從而消除中國的可能威脅。但是，這種觀點仍要面對如下困難：第一，因為自由主義國際戰略思想強調意識形態和政治制度的因素，故此即使在這一派內部，也有不少學者提出強烈的疑問：為了甚麼目的而「捲入」(engage for what)？第二，採現實主義的一派擔心，哪怕中國的政治制度改變了，哪怕中國在意識形態上不再與美國相對立了，但中國的經濟力量和中國的可能擴張姿態，仍然會對美國的霸權形成挑戰。第三，從歷史上看，現實主義國際戰略思想一直是美國的主流⑧。上述三個因素決定了美國對付中國的基本趨向：無論是不是同時採取「捲入」的手段，「圍堵」都成為基本的戰略框架。

美國國際關係學界主張「捲入」的學者，基本上屬於自由主義一派，希望通過和平演變的方式，把中國變為具有自由市場經濟和民主政治制度的國家，從而消除中國的可能威脅。另一派則強調實際利益的衝突，認為國家之間實際利益的衝突很難通過一國的制度演變來解決。

當然，上述兩派都直言要維護美國的戰略利益。實際上，他們只是強調國家對立之中的不同因素：一派強調意識形態上的對立，認為解決了意識形態的分歧並最終表現到政治制度上來，兩國之間的對立就會化解；另一派則強調實際利益的衝突，認為國家之間實際利益的衝突很難通過一國的制度演變來解決。如果說，冷戰結束使中美關係在意識形態和政治上的對立變得突出，那麼，這只能得到一層結論：美國需要使用包括圍堵在內的戰略來改變中國。可是，在「圍堵中國」的戰略中，還有另一層結論：「圍堵中國」正成為美國在後冷戰時代的一個國際戰略軸心。只有中國地位的上升和實力的增加，只有美國對這種上升和增加所可能帶來的世界霸權之變遷的恐懼，才能解釋上述的結論。

換句話說，只有霸權之爭，也就是國家利益之爭，才能解釋為甚麼美國需要認真看待中國，並提出所謂「圍堵中國」的新戰略。雖然，意識形態對美國知識界和一般民眾，可能有某種喚起民族主義情緒的直接刺激作用；但對美國的決策者來說，中國經濟實力的增長卻是一個更重要的考量因素。在國際關係中和政治家那裏，意識形態也許不過是地緣政治競爭的一種工具而已。

不過，問題是：實力在不斷增長的中國，是否會威脅到美國的世界霸權？這顯然有待歷史的發展來判斷。但是，從國家利益和國際戰略的角度來說，一個國家顯然不能等到威脅已經實際出現的時候再來應對，而必須防患於未然。歷史地看，1949年以來，中國並沒有因為實行共產主義制度而增加她的對外擴張性。在冷戰時代，中國雖然有意要作第三世界的領袖，但卻從來沒有組織自己的盟國體系，亦沒有形成自己的勢力範圍。這是由中國的國力所決定的。到鄧小平時代，中國更是強調把自己的事情搞好，致力內部經濟建設，不去作國際上的領袖，不去干涉世界上更多的事情⑨。同時，在改革開放的過程中，中國的共產主義制度正在發生巨大而深刻的變化。歷史的弔詭在於：恰恰是在這個時候，恰恰是一個變革中的中國，被西方特別是美國，當成了一個巨大的潛在對手。產生這種結果的一個重要原因是，在美國人看來，恰恰是在中國進入了資本主義的邏輯之後，她的擴張性可能會加強。一方面，改革開放直接增加了中國的綜合國力，改變了中國在世界上的地位；另一方面，與改革開放相聯繫的中國的新發展戰略，要求中國採取外向型的態度。後一個方面尤其值得提出討論。

歷史地看，中國並沒有因為實行共產主義制度而增加她的對外擴張性。到鄧小平時代，更是強調致力內部經濟建設，不作國際的領袖。但在美國人看來，恰恰是在中國進入了資本主義的邏輯之後，她的擴張性可能會加強。

在毛澤東時代，中國實行「獨立自主、自力更生」的發展路線，經濟上是封閉的，因此不具備擴張的條件。現在，中國把民族的關注點放到經濟建設上，開始進行經濟制度和經濟發展路線的轉型。這麼大的一個國家，這麼多的人口，以如此有限的資源，要發展起來，一方面需要西方先進科技和管理；另一方面亦要開發資源，因為沒有資源為基礎，僅有技術和管理就不過是無米之炊。因此，在資源、市場、開放政策等壓力下，中國的發展越來越具有外向的特點，所以中國不能不實行對外開放。比如，像台灣、南海這樣一些地方，主權的問題現在就直接具有現實經濟和政治的含義，對於中國在下一個世紀的發展越來越具有生命線的意義。所以，我們可以說，恰恰是在中國進入了制度轉型的軌道和開始實行市場經濟之後，她的對外擴張性才不得不提上議事日程，中國的威脅對美國來說才變得越來越現實了。美國和西方應該完全明白市場經濟和資本主義的擴張邏輯，因而也會以這樣的認知來判定中國的客觀發展趨向。

今天美國戰略界所討論的「圍堵中國」，主要是着眼於中國的制度轉型所帶來的中國實力的崛起，也許，更多的是在用與西方相同的市場經濟邏輯，來觀察和推測中國的未來。

所以，我要強調的是：恰恰是中國的經濟變革和制度轉型，特別是市場化經濟變革所帶來的經濟後果，使得中國在西方世界中變得更具威脅性。如果喬治·凱南當年具有濃厚意識形態色彩的圍堵蘇聯策略，是着眼於蘇聯共產主義制度對西方的威脅⑩；那麼，今天美國戰略界所討論的「圍堵中國」，就主要是着眼於中國的制度轉型所帶來的中國實力的崛起，也許，更多的是在用與西方相同的市場經濟邏輯，來觀察和推測中國的未來。中國有中國的邏輯，不能不改革開放；西方有西方的邏輯，不能不維護自己的優勢地位。「圍堵中國」的問題，就是在這個歷史的骨節眼上被提出來的，就是在這樣兩種邏輯交叉的狀態下產生的。

對抗西方？狹隘民族主義的誤區

從中國與西方兩種邏輯交錯的背景來看，中國對美國和西方「圍堵」的反應可以有三個基本類型。

第一類，是狹隘民族主義的再度興起，其所帶來的可能結果，是在國際戰略中堅持與西方對抗；而在國內政治中，則不免反對所謂「和平演變」，排斥肇源於西方的現代化觀念和制度。這種思路要求中國放棄對外開放與制度變革，並通過加強中國獨特的意識形態與政治制度來與西方相抗衡。在實質上，它是要改變中國本身的發展邏輯。在我看來，中國一旦放棄了改革開放的基本國策，走回反對「和平演變」老路，則中國對世界的所謂「威脅」就成為一種純粹意識形態的神話。原因很簡單：從整體上來說，如果不進一步實行改革開放，則無論是從經濟實力、經濟發展的勢頭、科技水平、軍事能力、政權的合法性、政治體制的決策能力和決策效益等方面來衡量，中國都明顯地處於劣勢，並不構成對美國和西方的威脅，它至多只會成為西方主導的國際社會中的一個政治

異端和一種意識形態噪音。採用這樣的方式來應對美國的圍堵中國政策，將從根本上把問題取消，即取消中國的實力增長和外向發展，從而取消中國的競爭力和戰鬥力。這樣的中國，將是一個憤怒而弱小的中國，是一個戰鬥意願高於戰鬥能力的中國，是一個在意識形態和政治上足可自慰而大幅度犧牲民族的整體和實際利益的中國。

正是在這個意義上，我們把這種看起來十分有民族尊嚴、實際上卻犧牲民族利益的政策思想和文化體系叫作「狹隘民族主義」。或者說得好聽一點，可以叫做「激情民族主義」⑪。清末「義和團」是這類民族主義的典型。今天，這種狹隘民族主義在中國還有影響力和號召力。在中國有了一定的綜合國力、有了經濟上的長足發展之後，一種夜郎自大、盲目排外的情緒似乎尤其有足夠土壤而發展蔓延；在中國的官方意識形態和現行政治體制下，更難以避免種種充滿狹隘民族主義情結的政策思路會主導國家決策的悲劇。「中國威脅」也許最終被證明不過是一個虛構的神話，而這種證明並不是由於中國人對於國際社會的善意，亦不是出自「中國永遠不稱霸」的宣告，而是來自中國的狹隘民族主義：由於狹隘民族主義的作用，中國將失去繁榮富強的機會；而一個貧弱的中國，則無論其意識形態與政治制度與西方如何不同，都不會對美國和西方構成真正的威脅。

狹隘的民族主義要求中國放棄對外開放與制度變革，並通過加強中國獨特的意識形態與政治制度來與西方相抗衡。在我看來，這樣的中國是一個在意識形態和政治上足可自慰而大幅度犧牲民族的整體和實際利益的中國。

另外一類反應，從概念層次看，可以是完全拋棄民族主義。表現在對外政策上，可以是順從美國和西方的意志，按照美國和西方的標準，在中國的國家利益上作出讓步。直至泯滅中國的民族特性，解構中國的國家主權⑫。這同樣是犧牲中國的邏輯，只是表現不同而已。就國家利益而言，這種思路和文化可能比較難以在中國成為氣候。但問題在於，這樣的對外政策思路，常常與所謂「民主運動」或異議運動聯繫在一起，因此不僅增加了這一思路的迷惑性，也減弱了民主化變革的要求在中國土壤上的感召力。事實上，中國的改革開放也好，中國的自由化民主化也好，都應該是源自中國自身發展的邏輯，而不是西方的邏輯在中國的延伸。如果完全按照西方的邏輯來制定中國國策，不論是在中國現實的條件下，抑或是在國際社會依然以民族國家為結構主體的基本背景下，結果都可能是：中國將在另一種意義上滿足於自己的意識形態和政治制度，但是同時犧牲了國家民族的根本利益。這樣的中國，可能沒有憤怒，而是溫良謙讓，但卻是弱小的；她可能失去與西方對抗的意願，因此不會引起羞辱，但是同樣會在順從中受到羞辱。

建設『理性民族主義』，鑄造新型國際戰略

除了以上兩種類型外，我們還可以有第三種選擇：繼續中國的邏輯，正視西方的邏輯；不必有戰鬥的意願，但是有戰鬥的能力；並不尋求對抗，但是有實力進行對抗；學習西方的東西，但並不因此成為西方的附庸。一句話，我們

要堅持民族主義，但是這是理性的而非激情的民族主義，是開放的而非狹隘的民族主義，是以建設與變革本民族為核心的民族主義，而不是以排斥和凌辱他民族為目的的民族主義。

應該說，民族主義在歷史中常常是一種危險的東西，往往帶有強烈的情緒性。中國近代史上尤其長期充斥着一種狹隘的民族主義，對內是不同族群之間的敵視和仇恨，對外則有一種強烈的排外思想。自明末以來，由於中國的衰朽、滿清的入主和西方的入侵，中華民族在強烈反彈的情緒中促成了狹隘民族主義思潮的活躍。由於社會環境的、政治體制的其他各種原因，一種心胸開闊的、能夠溶入國際社會而又不失自己民族個性的民族主義長期無法形成⑬。現在，如前所述，在國際環境惡化的時候，狹隘民族主義又有抬頭的危險。怎樣使民族主義理性化，這是一個很大的課題。在相對務虛層次上，中國應該發展一種新的民族主義主文化，從而充實民族個性、強化民族認同(identity)，在空想的國際主義和狹隘的民族主義之間逐漸找到一種新的民族主義形態。

就更為深刻的層次而言，民族主義應該在「制度」(institution)層面上表現出來。政治學者經常會強調institution，這個概念譯作中文的「制度」並不是十分確切，姑且勉強沿用。這裏我要說的是兩層意思：第一，民族國家應該是在制度層面體現民族主義，否則難有精神凝聚，如果沒有制度層面上的體現、保障和制約，民族主義常常會走火入魔。第二，應該以本民族的、自己國家的制度建設來達到自強，才是開放、理性的民族主義的精魂。作為一個民族國家，中國還遠遠沒有完成自己的「國家建設」(state-building)的過程，在內部制度建設上還有很多的事要做，有很長的道路要走。能不能走好這段路，既是中國能否興旺發達的根本，也是中國能否與國際社會和睦相處的要害。

這就要求建設一種「理性民族主義」。所謂「理性民族主義」，就是承認民族特性的存在與民族利益的衝突，不以某種抽象價值否定民族特性與民族利益；反過來，也不以民族特性否定某種價值，而是主要以民族利益的實現為標尺來決定價值與特性的取捨，直至變革本民族以實現民族利益。近代民族國家，常常是民族主義理性化過程中的一種承載體⑭。但是，民族國家也有一個不斷理性化的發展過程。相對說來，集權政體的理性化程度較低，民族利益往往因集權政治的需要而被犧牲。而「理性民族主義」則要求以一具有合法性的機制來定義民族利益，繼而以民族利益為民族國家的行動準則。

「理性民族主義」要求一具有合法性的機制來定義民族利益，繼而以民族利益為民族國家的行動準則。中國人只能從中國自己的邏輯出發來看待世界。西方不可能因為中國的制度變革與對外開放就不對中國實行圍堵，中國也就不能因為西方的圍堵而放棄改革開放。中國應該更進一步推行變革，從而打破圍堵，走向世界。

在這樣的思路下，中國人只能從中國自己的邏輯出發來看待世界。無論誰人懷着甚麼樣的主觀目的，只要他做的事在客觀上能夠促進中國的現代化，對於中國的民族利益來說都並不是一件壞事。中國不應該由於非西方和西方的對抗而放棄吸收西方的價值和制度，亦不應放棄吸收西方的科學技術、經濟、政治和文化上的有益東西。在這個意義上，中國不可能也不應該由於西方要對中國採取「捲入」和「圍堵」的戰略而實行閉關自守。中國還是要開放門戶與變革體制。中國要實行改革和開放，西方要實行捲入與圍堵，各有各的邏輯：西方不可能因為中國的制度變革與對外開放就不對中國實行圍堵，中國也就不能因為

西方的圍堵而放棄改革開放。既然西方因為中國變革以及由此產生的國力增長而採取「圍堵」戰略，那麼中國就應該進一步推行變革以保證國家不斷繁榮昌盛，從而打破圍堵，走向世界。

這樣的所謂理性民族主義應該落實到具體的國際戰略上來。在中國與世界的聯繫愈發千絲萬縷的今天，有沒有一個正確有效的國際戰略來保證中國的民族利益，正在成為中國國家建設中的一個重大課題。在「圍堵中國」逐漸成形的情況下，在未來十年或更長時間內，中國在國際上會面臨巨大的政治、經濟、外交、軍事和輿論的壓力。這些壓力必定會在國內產生相應的後果。中國要應對這樣的危機，一方面必須在國內進一步加強經濟的變革，更好的做法是相應地進行比較穩妥的政治改革；另外一方面，就是要調整並重新形成中國的國際戰略。我認為，自90年代初以來，中國的國際環境進入了一個從70年代初期以來最差的時期。在70年代初中美戰略接近之後，中國的國際環境得到了基本的改善。而90年代初以來，由於冷戰的結束和中國的崛起，也由於中國內部的一些政治事件，比如1989年的北京事件，使得中國的國際環境急劇惡化。自此之後，儘管中國政府實行了多方面的努力，包括重新推行經濟市場化改革，也包括外交上的努力和成功，但是都無法從根本上改變國際環境不斷惡化的趨勢。面對一個比較惡質的國際環境，中國要想集中精力進行國內的經濟建設、保持對外開放，就必須有足夠的智慧和恰當的戰略。一個正確的、有效的對外戰略，不僅能夠保障中國自立自強，而且也能夠幫助她利用世界的物質資源和精神資源來自我建設，更重要的是使中華民族在世界上保持一個有尊嚴的地位。現在，狹隘民族主義抬頭，民族虛無主義也頗有影響。按照前者的路線，中國如果和西方實行強硬的對抗，國內政局就會變得更加集權與脆弱，經濟也不能走向世界化和市場化，整個國民經濟的增長就要衰退，中國社會因此將面臨巨大的危機。按照後者的路線，中國將不可能有積極進取而又強有力的對外戰略，亦因而不能分享世界資源，中國的經濟增長從長期來講也可能進入停滯狀態，也會面臨巨大的危機。中國要採取甚麼樣的策略才能達致既不對抗，又不封閉；既能學習西方而自強，又能不被西方牽着鼻子走？這似乎已成為一個巨大的挑戰：它在挑戰中國的決策制度和政治體系，也在挑戰中國人的智慧和能力。

在未來十年或更長時間內，中國在國際上會面臨巨大的政治、經濟、外交、軍事和輿論的壓力，要應對這樣的危機，一方面必須在國內進一步加強經濟的變革，更好的做法是相應地進行比較穩妥的政治改革；另外一方面，就是要調整並重新形成中國的國際戰略。

因此，在世界邁入二十一世紀之際，中國能不能形成新的正確應對世界環境的全球戰略，是對未來中國命運的一個很大的考驗；而中國下一代領導者的歷史使命和歷史機遇，可能就在於形成這樣的全球戰略。接受這一挑戰，調動智慧資源，推動制度變革，改善決策機制和提高決策能力，以形成新的國際戰略來面對後冷戰時代的國際社會，中華民族才可能有一個比較好的未來。我們也許可以做一個這樣的類比：在70年代末，中國推動了改革開放，以面向農村和土地的制度變革為突破口，比較正確地應對了當時發生和面臨的種種危機，使中國享有80年代以來的繁榮和穩定；在90年代末，我們需要推動民族國家的理性建設，以面向世界和海洋的戰略鑄造為突破口，來正確地應對今天

中華民族所面臨的內部轉型和外部「圍堵」的種種危機，為中國人在新世紀的國際地位開創道路。惟此，加強內部的制度性建設，創造適合自己的制度，落實自己的民族特點，把宗教式的、單純排外的民族主義熱情變成一種理性、強調制度變革的民族主義思考，就成了中國的民族命運所繫。

註釋

① 可參閱1995年的《紐約時報》、《華盛頓郵報》、《時代》等。例如羅滕紹(Lorthensal)在《紐約時報》的專欄。

② Samuel P. Huntington: "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* (Summer 1993), pp. 22–49.

③ Wilson D. Miscamble: *George F. Kennan and the Making of American Foreign Policy 1947–1950* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

④ 現實主義的觀點，可參閱 Hans J. Morgenthau: *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace* (New York: Knopf, 1948); Kenneth N. Waltz: *Man, the State, and War: A Theoretical Analysis* (New York: Columbia University Press, 1954); and Robert Gilpin: *War and Change in World Politics* (New York: Cambridge University Press, 1981).

⑤ 自由主義理論可參閱: Robert O. Keohane and Joseph S. Nye, Jr.: *Power and Interdependence* (New York: Harper Collins, 1989), second edition.

⑥ Michael W. Doyle: "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 12, Nos. 3 & 4 (1983); Bruce Russet: *Grasping the Democratic Peace: Principles for a Post-Cold War World* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

⑦ 可參閱 Joseph S. Nye, Jr.: *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power* (New York: Basic Books, 1990).

⑧ Richard Hofstadter: *The American Political Tradition: And the Men Who Made It* (New York: Vintage, 1973).

⑨ 關於這一時期的中美關係，參閱Harry Harding: *A Fragile Relationship: The United States and China since 1972* (Washington: The Brookings Institute, 1992).

⑩ John Lewis Gaddis: *Strategies of Containment: A Critical Appraisal of Postwar American National Security Policy* (New York: Oxford University Press, 1982).

⑪ 民族主義是一種複雜的政治和文化現象。比較系統的論述，參見Benedict Anderson: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1992), revised edition; Ernest Geller: *Nations and Nationalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1983); 劉青峰(編): 《民族主義與中國現代化》(香港: 中文大學出版社，1994)。

⑫ 見最近王若望等在西藏、台灣等問題上的言論。

⑬ 金觀濤: 〈創造與破壞的動力: 中國民族主義的結構及其演變〉，載劉青峰(編): 《民族主義與中國現代化》，頁127–41。

⑭ 參見上引文之相關論述。

吳國光 香港中文大學政治及行政學系講師

編者按

90年代以來，批判激進主義和從負面價值評價「五四」，成為大陸學術界「五四」研究中引人注目的新取向。這對於過去那種從單一革命史角度全盤肯定「五四」的僵化模式，無疑是一種突破。但是，這種作法同樣也不能真實地呈現「五四」多元、開放的內涵和精神。本期「五四回顧：人物與歷史」五篇文章，多少顯示了「五四」研究仍有待發掘的豐富內涵。

歐陽哲生疏理了胡適在不同時期評價「五四」的言論，發現胡適對新文化運動和「五四」有完全不同於革命話語和傳統主義的評價和闡釋。事實上，自由主義曾在新文化運動中起領導作用，只是在20、30年代以後才受到意識形態的壓制。此外，杜鋼建專題評介陳獨秀論集體人權觀和高力克論杜亞泉的中西文化觀兩篇文章，不僅使我們更深入了解陳獨秀、杜亞泉的觀點，而且讓我們看到在「五四」時代這兩位分別代表激進馬列主義和文化保守調合論的學者並非勢不兩立、水火不融；相反，他們都持開放式的學者立場。最後，周繼旨論「聖王合一」對馮友蘭的影響，以及呂文浩論議政型自由主義學者潘光旦，都很有意思。值得注意的是，「五四」時期馮、潘二人均為在校學生，又都是二十世紀開創中國新學科的重要學者，而以往的「五四」研究中，比較忽略那些在新文化運動時期尚在求學而後又與政治保持或遠或近距離的學者類型。

胡適在不同時期對「五四」的評價

• 歐陽哲生

「五四」運動之成為現代中國引人注目的重大事件，除了其本身所具有的震撼力外，還與現代中國激進主義所建構的強勢意識形態密切相關，這是不諱的事實。伴隨這種意識形態的解構，對「五四」運動的爭議、反思甚至批評，也就成為近年來學術界一件引人注目的事。然從歷史的角度去分析，「五四」運動與自由主義有着不可分割的關係，這亦是眾所周知的事實。關於自由主義在新文化運動中的領導作用，自由主義與「五四」運動的歷史關係，已有論者進行了詳盡的敍述。自由主義作為歷史見證人，如何闡釋「五四」運動，則鮮有人論及。本文試以胡適為例證，對自由主義與「五四」傳統的內在關聯作一疏導，通過這一論述，對於現代中國自由主義的思想特點和運作方式，我們也許能獲致更為深刻的認識。

「五四」運動實際上主要由激進主義和自由主義兩大思潮催化而成。這兩大思潮匯合的歷史緣由在於它們對反抗傳統的文化專制主義和致力於建設民主政治有着共同的興趣。但兩大思潮畢竟淵源各異、取向不同、個性迥異，這也就註定了它們分化、離散的結局。

一　「五四」話語與「五四」傳統

從廣義的角度來理解「五四」運動，即它不單指1919年的「五四」事件，還涵蓋前此的新文化運動，這場運動實際上主要由激進主義和自由主義兩大思潮催化而成。這兩大思潮匯合的歷史緣由在於它們對反抗傳統的文化專制主義和致力於建設民主政治有着共同的興趣。但兩大思潮畢竟淵源各異、取向不同、個性迥異，這也就註定了它們分化、離散的結局。

革命與民主是「五四」運動中真正具有影響並漸次上升為主流的兩大觀念。它們的突破得力於「五四」時期鼎盛一時的激進主義和自由主義的闡發。激進主義以「決不容他人匡正」的革命姿態推動文化革新，狂飆突進的新文化運動得力於這種精神的激勵。自由主義倡導思想自由、兼容並包、打破傳統的「道統」觀念、民族文化內在所蘊藏的能量從而得以進發。不過，無論是激進主義還是自由主義，在其思想性格形成中都存在內在矛盾和外在衝突。激進主義並不排斥民主，但由於對革命的熱情以及不擇手段，最終將它們推向了反民主的道路；

自由主義也不反對革命，但它們對純正民主生活方式的追求，使之不得不拋棄日漸暴力化的革命，走上了漸進之路。這兩大思想派別在以後的歷史進程中，不斷強化各自的思想定勢，構建各自的意識形態，從而形成了與「五四」既有聯繫，又有區別的兩大傳統：激進主義的革命傳統和自由主義的漸進傳統。

「五四」運動的雙重動力和覆蓋在它之上的雙重色彩，以及與它相聯結的兩大傳統，決定了詮釋這一運動的話語(discourse)的兩重性，亦即本文所欲提示的「五四話語」的兩重性。

激進主義在一浪高過一浪的革命運動中建立了自己的強勢意識形態，它所構築的話語系統因此也成為一套強勢話語。它對「五四」運動的歷史詮釋從陳獨秀開始，中經瞿秋白、新啟蒙運動，到毛澤東趨於成熟。陳獨秀高揚「五四」運動的革命精神，瞿秋白突現俄國十月革命影響，30年代中期的新啟蒙運動則構築了啟蒙與救亡兩大命題，毛澤東高屋建瓴，對「五四」運動的性質、意義及其歷史作用作出合乎新民主主義理論的解釋。隨着激進主義對「五四」運動這一具有關鍵意義的歷史題材的有力闡釋，「五四」話語權力也漸次被他們所掌控。半個世紀以來，由於馬克思列寧主義成為引導中國知識份子的思想主流，不難想像，進入「五四」運動這一研究領域的絕大多數學者自然也接受了革命話語的洗禮，在研究思路上表現出與這套話語系統的銜接。

革命話語系統對「五四」的掌控，產生了兩個消極後果：其一，「五四」傳統內含的豐富性被某種單一的話語所闡釋，革命、愛國主義、俄國十月革命的影響，被不成比例地擴大。相反，自由主義相關的思想，如個性主義、思想自由等，則被淡化甚至忽視；其二，絕大多數學者習慣於從反帝反封、或啟蒙與救亡的視角透視「五四」運動。

自由主義從20年代以後為追求自己的民主政治理想進行了艱苦的探索，然因種種歷史條件限制，它未能建構起成熟的思想體系，更不用說意識形態。因此，它構築的話語系統也只能是一種弱勢語言。從20年代末的人權論戰以後，自由主義似乎感到時代與其闡發的「五四」傳統愈來愈脫節。到了30年代中期，面對一股貶低「五四」、否定民主的潮流，那些曾在「五四」運動叱咤風雲的老將，除了表示辯駁和不滿，還有一種強烈的無力感①。這表明他們已從主流退居邊緣。

50年代以後，文化保守主義借「五四」這一話題不斷攻擊自由主義，逼使胡適從「五四」話語中淡出。他不僅稱「『五四』運動是一場不幸的政治干擾」，「它把一個文化運動轉變成一個政治運動」，而且在一次題為〈中國文藝復興運動〉的演講中，除了披露自己於「五四」運動爆發那一天不在北京這一事實外，還表示「我是的確不負領導五四責任的；說是我領導的五四，是沒有根據的」②。胡適的談話，除了悄悄地修改自己對「五四」運動的觀點外，還表明他開始從「五四」話語中淡出。胡適晚年的這一轉變，一方面是由於台港的文化氣氛向保守方向的急遽演變和當局的壓制，另一方面也是由於大陸的馬克思主義者支配了「五四」的話語權力。因此，「五四」研究在海峽兩岸一度出現了明顯反差：在大陸，由於強勢意識形態的參與，成為一門「顯學」；在台港，由於自由主義的淡化和周圍環境的壓制，而變成一種禁忌。

革命話語系統對「五四」話語權力的掌控，在文化思想領域產生了兩個消極後果：其一，「五四」傳統內含的豐富性被某種單一的話語所闡釋，其中某些成分和因素，諸如革命、愛國主義、俄國十月革命的影響等，被不成比例地擴大。相反，一些與自由主義相關的思想，如個性主義、思想自由等，則被淡化甚至忽視；其二，絕大多數學者由於接受了革命話語系統的思想熏陶和語言

胡適有一次說：「我是的確不負領導五四責任的；說是我領導的五四，是沒有根據的。」在這一次談話中，胡適除了悄悄地修改自己對「五四」運動的觀點外，還表明他開始從「五四」話語中淡出。

訓練，已形成了一種思維定勢，即習慣於從反帝反封、或啟蒙與救亡的視角透視「五四」運動，因此，如果不改換話語，研究思路很難有所改變。這也就是迄今為止的「五四」運動研究「山窮水盡」難以突破的深層原因。

二　胡適對「五四」運動看法的三階段

有關胡適與「五四」運動的關係以及他在運動中的表現，已有論者作了詳盡的研究③，我在《自由主義之累》一書中也涉及這一問題。比較一致的看法是，胡適是新文化運動的領袖人物，但並不是「五四」事件的策動者，他在「五四」發生以後，對學生運動持支持和贊助的態度，這是有據可查的事實。現在的問題是，胡適在以後的歷史時期如何解釋這場運動？大體來說，胡適對「五四」運動的看法可分為三個階段，每一階段的關注焦點略有差異，從中我們可以看出他的思想重心的變遷和轉移。

(一) 側重學運與政治的關係

第一階段從「五四」運動以後到「五卅」運動，這時期學生運動接連不斷，革命風潮洶湧澎湃，胡適關注的主題自然是學生運動與政治的關係。1920年「五四」一周年之際，胡適與蔣夢麟聯名發表〈我們對於學生的希望〉一文，一方面肯定「五四」以後一年來學生運動的五大成績，為學生運動辯護道：「在變態的社會國家裏，政府太腐敗了，國民又沒有正式的糾正機關(如代表民意的國會之類)。那時候，干涉政治的運動一定是從青年的學生界發生的。漢末的太學生、宋代的太學生、明末的結社、戊戌政變以前的公車上書、辛亥以前的留學生革命黨、德國革命前的學生運動、印度和朝鮮現在的運動、中國去年的

五四運動和六三運動，都是同一個道理，都是有發生的理由的。」另一方面，也指出學生運動「是非常的事，是變態的社會裏不得已的事，但是它又是很不經濟的不幸事」。因此，胡、蔣兩人希望學生「從今以後要注意課堂裏、操場上、課餘時間裏的學生生活：只有這種學生活動是能持久又最有功效的學生運動」④。

1921年5月2日，胡適為紀念「五四」兩周年，又發表了〈黃梨洲論學生運動〉一文，文中介紹了明末思想家黃宗羲對學生起事的看法，特別提到「理想的學校應該是一個造成天下公是公非的所在」。表示「我的意思只是因為黃梨洲少年時自己也曾做過一番轟轟烈烈的學生運動，他著書的時候已是近六十歲的人了，他不但不懺悔他少年時代的學生運動，他反正正經經的說這種活動是『三代遺風』，是保國的上策，是謀政治清明的唯一方法！這樣一個人的這番議論，在我們今日這樣的時代，難道沒有供我們紀念的價值嗎？」⑤顯然，這篇文章是胡適對學生運動的辯護詞。

1925年5月爆發了「五卅」運動，學潮又起。面對風起雲湧的學生運動，胡適又寫下了〈愛國運動與求學〉一文，文中特別提到「我們觀察這七年來的『學潮』，不能不算民國八年的『五四』事件與今年的『五卅』事件為最有價值。這兩次都不是有甚麼作用，事前預備好了然後發動的；這兩次都只是一般青年學生的愛國血誠，遇着國家的大恥辱，自然爆發；純然是爛漫的天真，不顧利害地幹下去，這種『無所為而為』的表示是真實的、可愛的」。在肯定學生的愛國熱情的前提下，又指出「群眾運動總是不能持久的。」「所謂『民氣』，所謂『群眾運動』，都只是一時的大問題刺激起來的一種感情上的反應。」「救國的事業須要各色各樣的人才，真正的救國的預備在於把自己造成一個有用的人才。」⑥

從「五四」運動以後到「五卅」運動，胡適對學生運動的觀點可歸納為兩點：一是肯定學生主持社會正義的熱情和學生運動的愛國性質，鼓勵學生有效地參與社會政治事務；二是他不希望濫用學生運動這種「很不經濟的事」。他對學生運動干預政治，政治反過來又操縱利用學生的循環有所警覺。

由上觀之，胡適這時期主要是從狹義的角度去闡釋「五四」運動。他對學生運動的觀點可歸納為兩點：一是肯定學生主持社會正義的熱情和學生運動的愛國性質，鼓勵學生有效地參與社會政治事務；這與胡適本人對政治的態度是一致的。他對政治有一種「不感興趣的興趣」，他受杜威的影響，認為知識份子對社會政治應有責任感，事實上胡適本人創辦《努力》，為《現代評論》寫政論，宣傳杜威的社會政治學說，也是希望在這方面有所作為。二是他對學生運動的發生和規模也作了有條件的限制，他不希望濫用學生運動這種「很不經濟的事」。這又使他對學生運動干預政治，政治反過來又操縱利用學生的循環有所警覺。蔣夢麟曾在《西潮》一書中回憶起20年代的學生運動，提到學生因「五四」運動的成功而漸漸失去理性的控制，濫用罷課這種極端的手段，不但向政府、外國列強示威，而且拿學校管理部門和教師「作為戰鬥的對象」⑦，這自然影響了學校的正常教學秩序。當時，部分在學校任職的自由主義知識份子對此感到不滿，蔡元培、蔣夢麟、胡適等人都曾出面疏導，胡適對學生運動的這種矛盾態度使他對「五四」運動的積極意義只能作有條件的發揮和說明。

（二）強調個人自由與社會進步

第二階段從20年代末到30年代中期。1927年，國民黨借國民革命之力建立了新的政權，但它上台後，就對異己力量表現出極不容忍的態度。無論是以

新文化運動領袖的資格，還是從自由主義的立場出發，胡適都無法接受這種以「革命」名義出現的新式獨裁。他先後創辦《新月》、《獨立評論》，倡言人權、民主和思想自由，並就新文化運動和「五四」運動的性質、意義重新作出創獲性的解釋。

1929年10月，胡適發表〈新文化運動與國民黨〉一文。文中就新文化運動提出了兩個重要論點：一是「新文化運動的一件大事業就是思想的解放。我們當日批評孔孟，彈劾程朱，否認上帝，為的是要打倒一尊的門戶，解放中國的思想，提倡懷疑的態度和批評的精神而已。但共產黨和國民黨合作的結果，造成了一個絕對專制的局面，思想言論完全失去了自由」⑧。胡適公開對大革命以後上升為主流的革命話語提出批評。二是「新文化運動的根本意義是承認中國舊文化不適應於現代的環境，而提倡充分接受世界的新文化」。而具有「極端民族主義傾向」的國民黨自始便含有保守的性質，亦含有擁護傳統文化的成分。「因為國民黨本身含有這保守性質，故起來了一些保守的理論。這種理論便是後來當國時種種反動行為和反動思想的根據了」。對國民黨在文化領域縱容保守的民族主義思潮，胡適給予了批駁。

國民黨借國民革命之力建立了新的政權，但它對異己力量表現出極不容忍的態度。1929年10月，胡適公開對大革命以後上升為主流的革命話語提出批評，並對國民黨在文化領域縱容保守的民族主義思潮給予批駁。

1935年5月，為紀念被時人冷淡的「五四」，胡適接連發表了〈紀念「五四」〉和〈個人自由與社會進步——再談「五四」運動〉兩文。在〈紀念「五四」〉一文中，他回顧了「五四」運動的經過，對新文化運動如何由文化思想層面衍及政治層面的原初動力作了解釋。結語說：「我們在這紀念『五四』的日子，不可不細細想今日是否還是必有『賴於思想的變化』，因為當年若沒有思想的變化，決不會有『五四運動』。」⑨

在〈個人自由與社會進步〉一文中，胡適除了再一次回顧「五四」運動的來龍去脈及其歷史意義外，又就自由主義與「五四」運動的關係作了說明。胡適重申：「我們在民國八、九年之間就感覺有仔細說明意義的必要。無疑的，民國六、七年北京大學所提倡的新文化運動，無論形式上如何五花八門，意義上只是思想的解放與個人的解放。」伴隨蘇聯社會主義制度的出現以及社會主義思潮流入中國，知識界出現了一股強勁的否定個人主義的潮流，對此胡適反駁道⑩：

> 平心說來，這種批評是不公道的，是根據於一種誤解的。他們說個人主義的人生觀是資本主義社會的人生觀。這是濫用名詞的大笑話。難道在社會主義的國家裏就可以不用充分發展個人的才能嗎？難道社會主義的國家裏就用不着有獨立自由思想的個人了嗎？難道當時辛苦奮鬥創立社會主義、共產主義的仁人志士都是資本主義的奴才嗎？

在這篇文字中，胡適還進一步探討了「五四」運動與「民國十五、六年的國民革命運動」的區別至少有兩點：「一是蘇聯輸入的黨紀律，一是那幾年的極端民族主義。」「蘇聯輸入的鐵的紀律含有絕大的『不容忍』(Intoleration)的態度，不容許異己的思想，這種態度是和我們『五四』前後提倡的自由主義很相反的。」「『五四』運動雖然是一個很純粹的愛國運動，但當時的文藝思想運動卻不是狹

義的民族主義運動。蔡元培先生的教育主張是顯然帶有『世界觀』的色彩的。《新青年》的同人也都很嚴厲的批評指斥中國舊文化。」「但孫中山先生屢次說起鮑洛庭同志勸他特別注重民族主義的策略，而民國十四、五年的遠東局勢又逼我們中國人不得不走上民族主義的路。十四年到十六年的國民革命的大勝利，不能不說是民族主義的旗幟的大成功。」據此，胡適認定「十五、十六年的國民革命運動是不完全和五四運動同一個方向的」。

胡適在1933年12月22日的日記中明白吐露了這種心情，當外人向他介紹受到「普羅」文學影響的作家老舍對「五四」以來中國現代思想的分期觀點，即：(1)浪漫主義時代(「五四」以後)，(2)愛國思想時代(北伐時期)，(3)幻滅時代(南京政府成立以後)，(4)潛伏思想時代(今日)。他不同意這種分期法，隨即提出：「(一)維多利亞思想時代，從梁任公到《新青年》，多是側重個人的解放。(二)集體主義(Collections)時代，1923年以後，其論為民族主義運動，共產革命運動，皆屬於這個反個人主義的傾向。」[11]胡適的分期不僅是觀點有別，更重要的是他所依據的標準迥異，即「個人主義」。潛意識中他流露出來的是對大革命以後歷史轉向的不滿，和對「五四」的民主傳統的失落的深深憂慮。

從胡適這一階段的文字中可以看出一個明顯的思想傾向，他將「五四」運動注入了強烈的自由主義色彩，並與後此的「國民革命」和國民黨新政權加以區分，強調它們之間的對立。而隱含在這些觀點之後，胡適實際上設定了對話對象——革命話語系統。他批評「鐵的紀律」，提倡思想自由；反對狹隘的民族主義，主張面向世界的開放意識，都是為了與革命話語爭奪話語權力。職是之故，胡適對新文化運動也好、「五四」運動也罷，都作了充分肯定。

(三) 中國文藝復興運動的文化視角

胡適晚年將新文化運動與「五四」運動區別開來。他稱新文化運動為「中國文藝復興運動」，「五四」則是學生自發的愛國運動。他說從文化運動的觀點來看，「五四」「實是這整個文化運動中的，一項歷史性的政治干擾。它把一個文化運動轉變成一個政治運動」。

第三階段是50年代以後，此時大陸易幟，毛澤東從建構新的意識形態出發，組織了「胡適大批判」運動，許多知識份子紛紛與胡適劃清界線；國民黨政權退居台灣後，對自由主義者也是或公開打壓，或幕後縱容攻訐，雙方的矛盾愈演愈烈。面對自由主義不得伸展的困境，胡適重新反省「五四」運動。

胡適晚年在口述自傳中用整整三章的篇幅敘述新文化運動和「五四」運動的歷史。與前兩個階段不同，在這裏他將新文化運動與「五四」運動區別開來。關於新文化運動，胡適稱之為「中國文藝復興運動」。這個名稱並非胡適的發明，「五四」時期《新潮》的英文刊名即為*Renaissance*(文藝復興)，胡適1933年在美國芝加哥大學演講介紹新文化運動，使用的英文題目也是"The Chinese Renaissance"(中國文藝復興運動)。胡適晚年之所以特別強調使用這個名稱，除了英文敘述的方便外，還有其特殊的意義：其一，人們通常受激進主義的反傳統主義影響來理解新文化運動，往往容易強調其與中國傳統文化對立的一面，而忽略其與歷史聯繫的一面。胡適使用這個詞彙，是為便於從中國人文傳統自身演變的視角理解新文化運動，這一點在他以〈中國文藝復興運動〉、〈中國傳統與將來〉為題的兩次演講中得以充分展現。其二，人們往往局限從政治文化的角度理解新文化運動的意義，結果導致一種新的意識形態的重構，這與

新文化運動的初衷並不相符。胡適指出它的深層意義是追尋人文主義、人道主義、人本主義，故他重申新文學是「人的文學」、「自由的文學」。其三，新文化運動在其發展過程中，陳獨秀「必以吾主張者為絕對之是」，胡適以為這種「啟蒙的敲詐」是激進主義那種極不容忍的革命精神的典型表現。他堅持自己當初的主張，即新文化的發展只能是自由討論、循序漸進。因而他力避使用為法國大革命開路的「啟蒙運動」這一字眼，後者更具有革命的氣質。關於「五四」運動，胡適雖然肯定了「這項學生自發的愛國運動的成功」完成了兩項偉大的政治收穫，但從他所說的「中國文藝復興運動」這個文化運動的觀點來看，「實是這整個文化運動中的，一項歷史性的政治干擾。它把一個文化運動轉變成一個政治運動」⑫。胡適第一次提及「五四」時期他與李大釗之間的「問題與主義」之爭，是他與馬克思主義者衝突的「第一個回合」。他還談及「五四」時期提出的「民主」與「科學」兩大口號，對從蘇俄輸入的新式「民主」不以為然，認為民主在中國被人曲解，因此他又特加說明「『民主』是一種生活方式；是一種習慣性的行為。『科學』則是一種思想和知識的法則。科學和民主兩者都牽涉到一種心理狀態和一種行為的習慣、一種生活方式」⑬。他從中國文化史的範疇論述了科學精神和科學法則的真實內涵。在〈中國文化裏的自由傳統〉、〈中國古代政治思想史的一個新看法〉、〈中國哲學精神裏的科學精神與科學方法〉等文中，他甚至試圖說明中國人文傳統與現代意義的民主、科學並不衝突⑭。

綜上所述，胡適對「五四」運動在不同階段透視的側重面不同，陳述的觀點也略有差異，但貫穿於其中的基本立場並沒改變，這就是自由主義的立場。同時，從胡適的觀點表述中，我們可以看出，他都設置了一個或明或暗的對話對象——革命話語系統。這與他在其他文化論戰的主要對象似有差異，他在文化方面的論敵主要是文化保守主義，後者建構了一個反「五四」話語系統。保守主義雖在文化方面仍有一定市場，但政治上卻失去了感召力。在現代中國，政治上真正得勢的是激進主義，隨之出現的革命話語也成為一種更具誘惑力的話語。因此，由於「五四」運動本身就是一次政治運動，新文化運動也有其政治文化的內容，「五四」運動這一歷史題材所具備的政治意義就不顯自明了。胡適把革命話語作為自己的對話對象的理由也在此。革命話語系統在大革命以後上升為主流地位而成為一種強勢話語，它不但不否定「五四」，反而強化「五四」運動的革命性色彩。對此，胡適始終存有一種戒慎謹懼的心理。他理解「五四」，也認同「五四」，但他深知如不把「五四」的意義從理性化的角度加以適當的解釋，對新文化運動的歷史意義和真實內含予以深刻挖掘，「五四」運動的內在局限就會放大，它本應有的歷史里程碑意義也終將喪失。正因為如此，胡適才不得不一次又一次就「五四」運動的現代意義作出詮釋。

從胡適的觀點表述中，我們可以看出，他把革命話語作為自己的對話對象，理由是革命話語系統在大革命以後上升為主流地位而成為一種強勢話語，它不但不否定「五四」，反而強化「五四」運動的革命性色彩。對此，胡適始終存有一種戒慎謹懼的心理。

三　胡適對『五四』闡釋的基本特點及局限

不管是從廣義還是狹義的角度去理解「五四」運動，它都包含了複雜的、甚至相互矛盾的因素，其中的局限自然也不可避免。「五四」運動本身內在的這一

複雜情形，決定了闡釋它的話語的多樣性。激進主義可以緊扣「五四」特有的反叛精神，構造自己的革命話語；民族主義可以利用它高漲的愛國情緒，為推動新的民族主義運動提供思想資源；自由主義自然也可以它表現的自由、解放精神，形成自己具有民主氣質的漸進話語系統；保守主義則抓住其某些對民族文化的虛無主義言詞和推崇西方文化的形式主義傾向，製造了一個反「五四」話語系統。以「五四」運動為源頭的各大思想流派在構建自己的「五四」話語中，都與現實的社會政治鬥爭、文化思想爭辯交織在一起，因而所謂「五四」話語和「五四」傳統不僅是對歷史的敍述，亦是參與現實的實踐。面對「五四」話語的這種複雜情形，胡適潛意識中有一種「戒慎恐懼」的心理。他一方面希望繼承「五四」運動的自由、解放精神，一方面又憂慮青年學生的政治熱情泛濫，形成一種「不容忍」的革命浪潮；他肯定「五四」運動的愛國性質，讚揚學生的愛國激情，但又害怕學生的愛國熱情膨脹，成為新排外主義運動或狹隘的民族主義運動的思想資源。我們可以從他最初對學生運動提出理性化的要求，到他強調「五四」運動的自由主義性質，再到他晚年反省「五四」運動稱它是「一項不幸的政治干擾」看出，胡適始終將「五四」運動作低調處理。這與激進主義的革命話語的高調處理形成對比。

激進主義、民族主義、自由主義、保守主義，在構建自己的「五四」話語中，都與現實的社會政治鬥爭、文化思想爭辯交織在一起，因而所謂「五四」話語和「五四」傳統不僅是對歷史的敍述，亦是參與現實的實踐。

胡適對「五四」運動的歷史詮釋，是自由主義漸進話語系統的一個典型文本。通過解剖這個文本的敍事方式，我們可以了解自由主義的漸進話語系統有別於激進主義的革命話語系統的基本特點。

一是自由意識。胡適始終取自由主義的立場闡釋「五四」運動，他對運動的認同和肯定主要也是因其所標舉的個性解放、思想自由。胡適不可更改的立場，使他不願也不贊成對「五四」運動作他種處理。當張熙若這樣一位自由主義學者，由於不自覺地受到三民主義的影響而將「五四」運動與後來的「國民革命」相提並論時，胡適立即表示了反感和否認，指出兩者之間的兩點區別。

與胡適為代表的自由主義話語相區別，「啟蒙」、「救亡」、「民主主義革命」這些語彙都是伴隨激進主義的革命話語系統的形成和逐漸成熟而出現的。這套語彙和與之相關的理論表述在30年代中期的新啟蒙運動中得到較為系統的展現，它的形成與當時的語境(即30年代的歷史情境)密切相關。張申府、陳伯達、艾思奇、何幹之等是新啟蒙運動的主要理論發言人，他們的理論研究，尤其是陳伯達和艾思奇兩位的著作，對毛澤東有很大的影響。毛澤東在30、40年代有關「五四」運動的論述，基本上沿承了他們的觀點。從這個意義上說，新啟蒙運動是形成革命話語系統的「五四」文本的重要基礎。如果要研究革命話語的「五四」運動史的話，陳獨秀不過是最初的環節，新啟蒙運動應處於更為關鍵的地位。

二是開放意識。「五四」運動是一次愛國運動，但胡適沒有局限於從民族主義的角度來理解它。在考慮「五四」事件的歷史背景時，胡適特別指出第一次世界大戰以後出現的新形勢對中國知識份子的鼓動作用。在引伸近代民族主義典範時，他喜歡徵引德國學者費希特(Johann Gottlieb Fichte)創辦柏林大學、發表〈告德意志民族書〉的事例，而對義和團式的排外則持拒斥的態度。

國民黨的「黨化教育」的主要內容是三民主義。三民主義的第一項主張就是

民族主義。在〈新文化運動與國民黨〉一文中，胡適回顧了近代中國民族主義的發展，對國民黨三民主義中保守的一面提出了尖銳批評。他說⑮：

> 中國的民族主義的運動所以含有誇大舊文化和反抗新文化的態度，其根本原因也是因為在外力壓迫下，總有點不甘心承認這種外力背後的文化。這裏面含有很強的感情作用，故偏向理智的新文化運動往往抵不住這種感情的保守態度。國民黨裏便含有這種根據於民族感情的保守態度，這是不可諱也不必諱的事實。國民黨的力量在此，他的弱點也在此。

孫中山先生本來是一個基督徒、是一位世界主義者，「但他的民族思想很強，到了晚年更認定民族主義是俄國革命成功的要素，故在他的《三民主義》第四第六講裏很有許多誇大中國古文化的話」。不料孫中山先生當時隨便說出的話，包括一些批評新文化運動的議論，後來被人整理成國民黨的「聖經」，結果「這種一時的議論便很可以助長頑固思想，養成誇大狂的心理，而阻礙新思想的傳播」⑯。

現代中國歷史的實際情形是激進主義的革命話語系統上升為主流地位，從而使各大流派之間的文化制衡格局被破壞，而且使革命話語本身也失去了理性的控制。因此，所謂「救亡壓倒啟蒙」與其說是「五四」運動所致，不如說是革命話語系統內部出現的一種偏頗。

民族主義畢竟是近代中國救國強國不可或缺的思想資源，所以如何從現代的意義高度去昇華民族主義，是務必思考和解決的問題。胡適區分了民族主義的三種形式：「最淺的是排外，其次是本國固有的文化，最高又最艱難的是努力建立一個民族的國家。因為最後一步是最艱難的，所以一切民族主義運動往往最容易先走上前面的兩步。」⑰「五四」運動的現代意義在於它不是重複傳統的排外主義，而是重建一個現代的民族國家。胡適還特別點明大革命的民族主義性質，指出「濟南滲案以後，『九一八』以後，極端的叫囂的排外主義稍稍減低了，然而擁護舊文化的喊聲又四面八方的熱鬧起來了。這裏面容易包藏守舊開倒車的趨勢，所以也是很不幸的」⑱。從胡適的這些議論中，可以看出他並不反對民族主義，但他對狹隘的排外主義卻保持警醒態度。

胡適對「五四」運動的歷史詮釋所呈現的上述特點，使其形成了一套與激進主義相別的話語系統。但從另一方面看，自由主義的「五四」話語並不成熟。在現代中國，自由主義對自由與秩序的關係欠缺有力的闡釋，它與民族主義始終存在一種內在緊張，這在一個外有列強壓迫內又渴望國家強大的時代來說，不能不說是自由主義的內在限制。以胡適的「五四」話語為例，他雖然突顯了思想自由的現代意義，但卻忽略了政治啟蒙的社會功用，以至具有社會政治意義的自由、民主等範疇，在文化、思想以外的領域，得不到廣泛的認同。「五四」運動是一次空前的民族覺悟，胡適對其中所包含的豐富的民族主義資源不僅未能加以開掘和利用，反而嚴加限制，這實際上只能讓其流失到激進主義的洶濤駭浪去。自由主義的這些弱點，後來被激進主義毫不猶豫的利用了，這也可以說是自由主義的「五四」話語處於弱勢話語的一個重要原因。

80年代，在大陸學術界研究「五四」運動史的過程中，曾經流行一種觀點：即「五四」以後出現了「救亡壓倒啟蒙」的情勢，或者直白地說是反帝代替了反封。這種觀點一方面力圖在可能的範圍內揭示激進主義的「五四」傳統的內在局限，一方面在學術語言上又表現出與革命話語相銜接的矛盾。現在，這個問題

的癥結終於得以解開。如我們對「五四」話語的構成作全面分析，顯而易見，自由主義的漸進話語也構成「五四」話語系統的一部分。現代中國歷史的實際情形是激進主義的革命話語系統上升為主流地位，從而排擠甚至是吞噬了包括自由主義在內的其他流派。一邊倒的情形不僅使各大流派之間的文化制衡格局被破壞，而且使革命話語本身也失去了理性的控制。因此，所謂「救亡壓倒啟蒙」與其說是「五四」運動所致，不如說是革命話語系統內部出現的一種偏頗。從這個意義上說，站在今天的歷史高度重新反省「五四」運動，除了對「五四」運動本身應作歷史的客觀敍述外，更重要的是對鋪蓋在「五四」運動之上的話語系統予以細緻的清理，撥開歷史的迷霧，消除以往激進主義話語的偏見，對包括自由主義在內的「五四」話語的合理內核予以開掘和闡釋。如此，以民主科學為內涵的「五四」傳統才會真正發揚光大。

註釋

① 有關這方面的例證，參見胡適：〈個人自由與社會進步——再談「五四」運動〉，原載《獨立評論》，1935年5月12日，第150號；陳獨秀：〈「五四」運動時代過去了嗎？〉，《陳獨秀文章選編》，下冊（北京：三聯書店，1984），頁597；傅斯年：〈「五四」偶談〉，原載《中央日報》，1943年5月4日。

② 胡適：〈中國文藝復興運動〉，收入《胡適演講集（一）》，《胡適作品集》，第24冊（台北：遠流出版事業股份有限公司，1988），頁178。

③ 參見耿雲志：〈胡適與五四時期的新文化運動〉；張昌熙、史若平：〈論五四新文學運動中胡適的歷史作用〉；胡曲園：〈論五四運動時期的胡適〉。三文均收入中國社會科學院近代史研究所編：《紀念五四運動六十周年學術討論會論文選》（二）（北京：中國社會科學出版社，1980）。

④ 胡適、蔣夢麟：〈我們對於學生的希望〉，原載《晨報副刊》，1920年5月4日。

⑤ 胡適：〈黃梨洲論學生運動〉，《我們的政治主張》，《胡適作品集》，第9冊（台北：遠流出版事業股份有限公司，1988），頁10–12。

⑥ 胡適：〈愛國運動與求學〉，原載《現代評論》，第2卷，第39期，1925年9月5日。

⑦ 參見蔣夢麟：《西潮》（台北：晨星出版社，1994），頁170–85。

⑧⑮⑯ 胡適：〈新文化運動與國民黨〉，原載《新月》，第2卷，第6、7號合刊，1929年9月10日。

⑨⑰⑱ 胡適：〈紀念「五四」〉，原載1935年4月29日《獨立評論》，第129號。

⑩ 胡適：〈個人自由與社會進步——再談「五四」運動〉，同註①。

⑪ 《胡適的日記》（手稿本），第11冊（台北：遠流出版事業股份有限公司，1990）。

⑫⑬ 參見唐德剛譯註：《胡適口述自傳》，第9章：〈「五四運動」——一場不幸的政治干擾〉（台北：傳記文學出版社，1986），頁189；193。

⑭ 有關這方面的論述，參見拙作《自由主義之累》（上海：上海人民出版社，1993），頁309–20。

歐陽哲生 1962年生於長沙市，歷史學博士。現為北京大學歷史系副教授。著有：《新文化的源流與趨向》、《自由主義之累——胡適思想的現代闡釋》、《嚴復評傳》等。

自決權與自治權
——陳獨秀論集體人權

● 杜鋼建

在人權的諸形態中，陳獨秀不僅深入論述了個人人權，而且還論及集體人權。在集體人權中，他對自決權和自治權的論述尤為深刻，充分表現出其對愛國主義和民主主義的追求。

愛國應愛可愛之國

陳獨秀的民族自決權思想也是其抵抗權思想的一個組成部分。面對帝國主義列強的侵略，任何一個具有愛國主義和民主主義思想的人都會同陳獨秀一樣，由憤恨起而號召抵抗。特別是當政府對外賣國求榮斷送國民的生存權利，對內專制無道非法侵害國民的自由權利時，由對外抵抗會自然進而對內抵抗，由倡導自決權會自然進而倡導自治權。陳獨秀的民族自決權思想，是針對帝國主義和殖民主義統治而發的；而其人民自治權思想則主要是針對專制主義和官僚政治而發的。不過，這兩方面思想在內容和邏輯上都有密不可分的聯繫。

陳獨秀的民族自決權思想，是針對帝國主義和殖民主義統治而發的；而其人民自治權思想則主要是針對專制主義和官僚政治而發的。這兩方面的思想，在內容和邏輯上都有密不可分的必然聯繫。

陳獨秀認為可以從三方面來看國民覺悟程度：一是愛國心之覺悟；二是政治不良之覺悟；三是社會組織不良之覺悟。其中，愛國心之覺悟也就是「國民自保及民族自決之精神」。此種覺悟，一般國民都在不同程度上具備。愛國心常人皆有，但有關愛國的具體內容，則涉及到如何理解愛國的問題。陳獨秀關於民族自決權的愛國主義思想，有着更為深刻的含義。為了闡明自己的愛國主義思想的精神，他提出了「應當不應當愛國」的問題。他說①：

> 要問我們應當不應當愛國，先要問國家是甚麼。原來國家不過是人民集合對外抵抗別人壓迫的組織，對內調和人民紛爭的機關。善人利用他可以

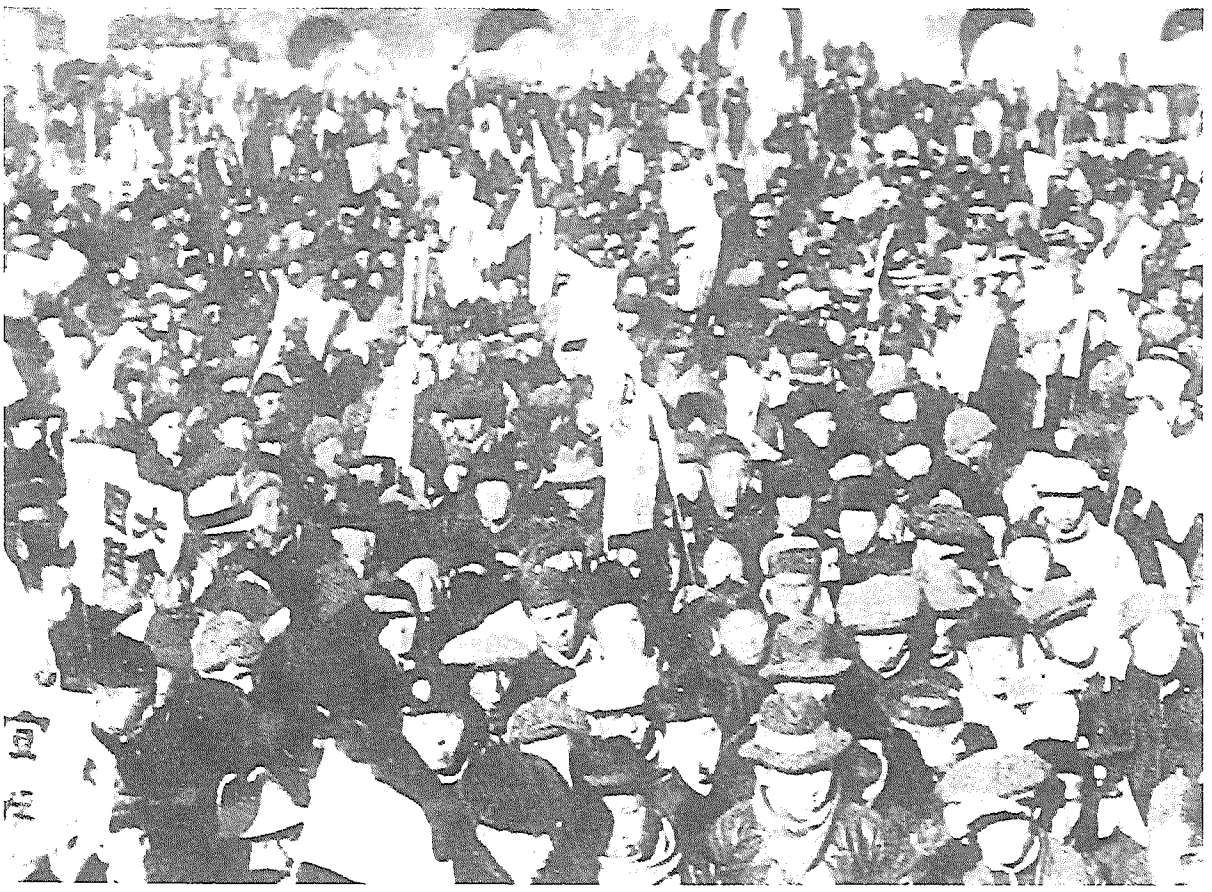
抵抗異族壓迫，調和國內紛爭；惡人利用他可以外而壓迫異族，內而壓迫人民。

這裏提出了一個愛甚麼國家的問題。愛國必然涉及到一定的對象。作為所愛對象的國家究竟是否值得愛，這是愛國主義所應該弄清楚的問題。一般來說，愛國心或民族自愛心無可非議。在陳獨秀看來，民族自愛心同個人自愛心具有相同的性質。個人自愛心無論如何發達，只要不傷害他人生存，便沒有甚麼罪惡。民族自愛心無論如何發達，只要不傷害他族生存，也沒有甚麼罪惡。但愛國不能盲目。所愛國家對外不應壓迫他國，對內不應壓迫人民。如果沒有這一界限，愛國心就是盲目的，甚至是有害的。對於究竟應當不應當愛國的問題，陳獨秀的回答是明確的：「我們愛的是人民拿出愛國心抵抗被人壓迫的國家，不是政府利用人民愛國心壓迫別人的國家。」「我們愛的是國家為人謀幸福的國家，不是人民為國家做犧牲的國家。」

在陳獨秀看來，愛國不能盲目。他說：「我們愛的是人民拿出愛國心抵抗被人壓迫的國家，不是政府利用人民愛國心壓迫別人的國家。」五四運動時期，日本侵佔山東，激起中國人救亡圖存的抗議運動。陳獨秀以民族自衛主義號召國民起而抵抗。

從民族自衛到民族自決

民族自衛主義是陳獨秀關於民族自決權思想的基本精神。他的民族自決權主張，是反對外國侵略的主張。這一點在五四運動時期表現得較為突出。當時日本侵佔山東，激起中國人救亡圖存的抗議運動。陳獨秀以民族自衛主義號召



國民起而抵抗，他表示：「但是『民族自衛主義』(就是在國土以內不受他民族侵害的主義)，我們是絕對贊成的。若因民族自衛，就是起了黑暗無人道的戰爭，我們都不反對。」②他呼籲社會各界聯合起來發揮「民族自衛的精神」。此時，他對民族自決權的理解主要還是停留在民族自衛權上。民族自決與民族自衛仍沒有具體地區別開來。至於在沒有外國侵略的情況下，有沒有民族自決權的問題，陳獨秀則沒有作深入考慮。

在成為共產黨領袖以後，陳獨秀對民族自決權的認識進一步深化。他逐漸接受了馬克思主義關於民族自決權的觀點，開始主張無產階級的民族主義。1924年9月他在〈我們的回答〉一文中指出，無產階級的民族主義與資產階級的民族主義有重要的區別。資產階級的民族主義只提倡自我解放，卻不主張解放隸屬自己的民族，但這種民族自決權思想包含着不可克服的矛盾，陳獨秀稱之為「矛盾的民族主義」。無產階級的民族主義則既反對他族壓迫，也反對壓迫隸屬於自己的弱小民族。陳獨秀倡導的無產階級民族主義，主張一切民族皆有自決權，任何一個民族都有權利決定自己的命運，決定自己是否獨立，他稱這種民族自決權思想為「平等的民族主義」。這一點明確的反映在陳獨秀對蒙古獨立問題的看法上。當時，國民黨和共產黨在蒙古獨立問題上持有不同的態度。陳代表共產黨表示③：

> 蒙古人願意脫離中國與否，我們應該尊重他們的自決權，用不着鼓動，我們也並不曾鼓動這個，我們只反對一班人否認蒙古民族的自決權：硬說蒙古是中國的藩屬，主張軍閥政府出兵收蒙，因此我們主張蒙古人根據民族自決權，有獨立反抗的權利。

陳獨秀倡導的無產階級民族主義，主張一切民族皆有自決權，任何一個民族都有權利決定自己的命運，決定自己是否獨立，他稱這種民族自決權思想為「平等的民族主義」。這一點明確的反映在陳獨秀對蒙古獨立問題的看法上。

在蒙古獨立問題上，陳獨秀所代表的是當時中國共產黨人的主張。而當時國民黨雖然在口頭上「承認中國以內各民族之自決權」，但具體到蒙古獨立問題上，則又否認蒙古人的民族自決權。在民族自決權問題上，各國當權派都是口是心非的。在沒有掌權的時候，大談尊重各民族自決權，一旦成為執政黨後，就否認本國各民族的自決權。統治者的心態恐怕在任何國家和任何時期都是如此。人們只有站在被統治者的立場，才會有徹底的民族自決權思想。

從民族自決到人民自治

民族自決權，是人民自主權的一種表現形式。自決權的基本精神，是人民有決定自己命運和事務的權利。基於同樣的精神，自治權也是人民自主權的重要內容。陳獨秀關於自治權的主張如同其民族自決權主張一樣，充滿了強烈的民主主義精神。

陳獨秀對自治權概念的理解，是有多層次的。首先，他將自治權理解為人民自治權。這種意義上的自治，是與官治相對應的。對於人民來說，官治是被動的，民治則是主動的。陳獨秀將民治視為直接民主制，也即人民直接的、實際

的自治與聯合。在官治中，憲法是由代表議定的；在民治中，憲法是由人民直接議定的。其次，人民自治權有不同的表現形式。陳獨秀所主張的民治包括地方自治和同業聯合自治。他認為，地方自治和同業聯合自治才能充分體現民治的精神，才是人民直接的、實際的聯合。「這種聯合自治的精神：就是要人人直接的，不是用代表間接的；是要實際去做公共生活需要的事務，不是掛起招牌就算完事」④。再次，陳獨秀主張地方自治和同業聯合自治必須從「最小範圍的組織」着手。具體地說，農村地方自治應該從一村一鎮着手，不可急於辦鄉自治；城市地方自治應該從街道自治着手，不可急於辦市自治；同業聯合會也應從基層着手，從各行各業着手，只有在形成眾多的自治組織以後，才有可能實現地方自治和同業聯合自治。

陳獨秀關於自治權思想的特點，在於高度重視直接議決權。他倡導在國家生活中，公民直接議決憲法；在團體生活中，自治體成員直接議決團體事務。在議事方面，無須採用代表制度，每個成員都有直接參與的權利。直接議決權的行使，在消極方面可以避免少數人利用、把持和腐敗；在積極方面可以培養多數人的組織能力，培養大家的公共心，起到民主教育的作用。為保證直接議決權的實效，議決事務的執行機構的職務不宜專權久任。執行者的人數宜少，任期宜短。

陳獨秀所主張的民治包括地方自治和同業聯合自治。他認為「這種聯合自治的精神：就是要人人直接的，不是用代表間接的；是要實際去做公共生活需要的事務，不是掛起招牌就算完事」。陳獨秀關於自治權思想的特點，在於高度重視直接議決權。

聯省自治與武人割據

20年代中國政治發展中一個突出的現象，就是聯省自治或聯邦制問題。這是一個至今仍然沒有得到充分認識和正確評價的問題。這個問題不僅對陳獨秀時代的人來說是一個爭論紛紜的難題，它對於今後中國政治體制改革來說也是一個尚未展開的重大課題。陳獨秀當時在這個問題上的主張和認識，對於今人推進中國實行聯邦制來說，仍然不乏值得我們認真反思和借鑒之處。

本世紀中國聯省自治或聯邦制問題的產生，源於清王朝的覆亡和各省軍政府的成立。1911年11月武昌軍政府成立後，各省紛紛響應，陸續宣布獨立，成立軍政府，主張實行共和。有些省份宣布獨立，而且制定了省憲法或約法。當時比較著名的省憲法有：《鄂州臨時約法》、《江蘇軍政府臨時約法》、《浙江省約法》、《江西省臨時約法》、《貴州憲法大綱》等。這些憲法的一個共同特點，就是規定中華民國為聯邦共和國，省為省級邦國。如貴州省軍政府不僅強調貴州為省級邦國，而且規定貴州國由十三府組成。聯邦憲法被稱為「共定憲法」，各省邦國的憲法被稱為「特定憲法」。從民國建立之初，要求實行聯邦制和省自治的運動便一直沒有中斷過。隨着軍閥戰爭的爆發和軍閥勢力割據的發展，要求實行聯邦制的民主運動與軍閥爭霸地盤的鬥爭交織在一起，此起彼伏，一浪高於一浪。到1922年，許多省份，如廣東、湖南、雲南、四川、貴州等，都已經實行了自治或正在經營自治。自治政治與督軍政治攙在一起，反映出當時中國政治的複雜性。民國初期的聯省自治運動和聯邦制運動，對於發展和鞏固南方的革命力量以及增強國人的民主自治意識，起到了積極的促進作用。同時，

南方各軍政府以省自治為滿足，妨礙了同北洋軍閥控制的北京政權作積極的軍事鬥爭，北伐事業受到影響。

1923年直系軍閥控制北京政權後，曹錕賄選總統成功，引起全國的憤怒反對。為了平息民憤，安撫各方，曹錕政府決定制憲，將十幾年爭議不休的中華民國憲法草案付諸議院表決。中華民國憲法（賄選憲法）公布後，雖未真正實行，但卻推進了聯邦制的發展。依此憲法，各省實行自治，省得制定省自治法。中華民國憲法關於中央和地方關係的規定，實際上是對當時政治形勢和各省自治現狀的承認。就當時的政治形勢而言，各省軍政府為反對直系軍閥武力統一的政策，紛紛提出聯省自治的主張。當時的聯省自治有兩層內容：一是各省自治，省自定憲法；二是各省召開聯合會議，制定聯省憲法，實現全國聯省自治權。聯省自治主張的中心，是實行省自治和聯邦制。中華民國憲法規定的省自治制度，是以國是會議憲法草案為藍本的。1922年5月在上海召開的國是會議是由全國商會聯合會和全國教育聯合會發起的，會議提出了分別由張君勱和章太炎起草的兩個憲法草案，它們的共同點是實行以省自治為基礎的聯邦制，也稱省共和制。後來北京國會憲法起草委員會在擬定中華民國憲法時，參考了國是會議的憲法草案。

有關聯邦制的爭論

在主張聯邦制的憲法運動中，許多學者從建立民主憲政的角度積極參與和表示支持。1922年，胡適和陳達材等人在《努力周報》上撰文贊成聯省自治。胡適認為收軍權於國的前提是實行省自治，因為不實行省自治，各省軍政府不會把軍權交還中央。由此可見，胡適把省自治當作收回各省軍權的代價。陳達材則認為中國因為交通不便以及人民組織能力薄弱，單一制不如聯邦制更符合中國國情。

1922年，胡適和陳達材等人在《努力周報》上撰文贊成聯省自治。而在陳獨秀看來，各省自治制度在當時只會不利於全國走向民主統一，聯省自治的現實只會加強武人割據。陳獨秀贊成聯邦制應為中國未來的政治制度，但他認為當時的中國根本就欠缺實現真正聯邦制的條件。

在一片聯邦制的呼聲中，陳獨秀則持不同見解。從原則上講，陳獨秀並不反對聯省自治即聯邦制。但他指出，當時的聯省自治論不是出於人民的要求，而是出於湖南、廣東、雲南等省的軍閥首領，而各省自治的結果只會助長督軍政治，鞏固武人割據。陳獨秀在〈聯省自治與中國政象〉（1922年9月）一文中曾明確表示：「聯省制即聯邦制的理想，固然是我們所不反對的，自治更是我們所贊成的，但是我以為我們人民的政治能力，才發達到都市自治的程度，若說已能勉強運用省自治制，此則為常識所不許。」在陳獨秀看來，各省自治制度在當時只會不利於全國走向民主統一，聯省自治的現實只會加強武人割據。

陳獨秀同胡適等人之間關於聯邦制問題的爭論，是一場未有結局的論戰。他們的爭論焦點不在於對聯邦制本身有不同看法，而在於判斷當時中國是否有條件實行聯邦制。作為理想原則，陳獨秀贊成聯邦制應為中國未來的政治制度，但他認為當時的中國根本就欠缺實現真正聯邦制的條件。

關於20年代中國是否有條件實行聯省自治或聯邦制的問題，這裏不作判斷。但是有一點可以肯定，當時聯省自治或聯邦制問題的提出，對增強國人的

憲政自治意識的確起到了重要的推動作用。如果說20年代中國沒有條件實行聯邦制的話，那麼處於二十世紀末的中國則必須重新考慮實行聯邦制了。陳獨秀當時反對實行聯省自治的主要理由，是認為人民自治的要求和能力才達到都市自治的程度，還沒能達到聯省自治的程度。陳獨秀的看法至少有一點是正確的：人民自治能力的提高和自治制度的擴大，需要有一個過程。筆者主張在中國推行聯邦制宜分幾個階段。首先是實現普通地方自治。中共統一大陸後，至今連普通地方自治制度還未建立，而作為特殊地方自治制度的少數民族自治區制度不過是有名無實。筆者近年不斷呼籲，應將實行普通縣級自治納入政改日程⑤。其次是在普通地方自治制度建立後，逐步實行擴大特區制，將東南沿海發達省份和現存少數民族區域建成政治特區，並賦以省自治權。再次，在部分省自治推行一段時間後，實行全面省自治和聯邦制。如果縣級地方自治和部分省自治分別需要十年建設的，那麼在中國實現聯邦制至少應是二十年以後的事情。這需要從現在做起，以和平變革的方式逐漸推行。希望陳獨秀贊成的聯邦制和自治制的理想，能於下個世紀上半葉在中國實現。實行聯邦制和地方自治，也是筆者提倡的新憲政主義的重要主張，而陳獨秀的有關論述應有重要的參考價值⑥。

註釋

① 陳獨秀：〈我們究竟應當不應當愛國？〉，《陳獨秀文章選編》(上)(北京：三聯書店，1984)，頁419。

② 陳獨秀：〈為山東問題敬告各方面〉，同註①，頁402。

③ 陳獨秀：〈我們的回答〉，《陳獨秀文章選編》(中)(北京：三聯書店，1984)，頁578。

④ 陳獨秀：〈實行民治的基礎〉，同註①，頁433。

⑤ 關於推行縣級自治問題，請參閱拙文〈簡論加強縣級自主權〉，載於中國行政管理學會編：《縣級行政管理理論與實踐》(北京出版社，1991)。另參閱《人權新論》(中國青年出版社，1993)中筆者撰寫的有關部分。

⑥ 關於聯邦制與新憲政主義，請參閱拙文〈聯邦制與未來中國〉，《當代學術信息》，1994年第4期；〈20世紀中國憲政思潮的回顧與展望——新憲政主義首倡者杜鋼建答本刊記者問〉，《當代學術信息》，1994年第1期；〈新憲政主義與政治體制改革〉，《浙江學刊》，1993年第1期；陳欣新：〈論新憲政思路——兼與杜鋼建先生商榷〉，《當代學術信息》，1993年第2期。

杜鋼建 1982年於中國人民大學法律系獲法學碩士學位後留校任教，歷任助教、講師、副教授。主要著作有《中國近百年人權思想論》、《憲法思想史》(主編)、《人權新論》(副主編)、《法學基礎理論》(合著)、《西方政治法律思想史》(合著)等。

杜亞泉的中西文化觀

• 高力克

杜亞泉(1873–1933)為近代中國著名的科學教育家和啟蒙學者，長期供職商務印書館，曾任商務編譯所理化部主任和《東方雜誌》主編，於自然科學和人文社會科學的介紹研究貢獻甚偉，為世紀初中國一位百科全書式的啟蒙學者。五四時代，杜主持《東方》筆政期間，因倡導溫和的文化調和論而與新文化運動發生牴牾，隨之為急進的時代潮流所湮沒。在世紀交替的90年代，學界開始重新檢省啟蒙時代的文化運動，並進而總結中國文化轉型的世紀歷程，杜的思想價值方始重新凸顯，成為啟蒙時代一份有待發掘的思想遺產。

一　動靜說：中西文化的特質

動靜說是杜亞泉比較文化論的一個基本觀點。在中西文化問題上，五四思想界流行的是文化進化論。杜的動靜說提出了一種不同於進化論文化觀的文化多元論。

杜亞泉認為，中西文化的差異為「性質之異」，而非「程度之差」。杜更以中國哲學的「動靜」概念來概括中西文化的總體特徵，而將其歸結為「靜的文明」和「動的文明」。兩者各有其價值，也互有其偏弊。

與文化進化論之「古代／現代」的比較文化範式不同，杜亞泉的比較文化論更強調東西文化之社會歷史傳統與文化價值特質的差異。杜認為，中西文化的差異為「性質之異」，而非「程度之差」。文化為社會歷史演化的產物，中西文化的差異源於各自不同的社會歷史傳統。西洋社會古來由相互對抗紛爭的諸多異民族混合而成，故演變成今日民族國家爭鬥之局；中國社會歷史則有着與西方社會迥異的國家一統和民族同化局面。西方社會的商業文明源於交通便利的地中海環境；中國社會的農業文明則發達於土地沃衍的內陸黃河流域。西方社會的民族紛爭和商業競爭造就了西方人的競爭精神；中國社會的民族和平及鄉土和諧則形成了中國人的和平精神。這裏，杜以比較文化的社會學和歷史學分析，揭示了中西文化的不同社會歷史背景和演化類型。

杜亞泉進而認為，正是中西社會歷史的這種基本歧異，導致了中西文化一系列深刻的差異：西方文化是人為而反自然的，中國文化則為順自然的；西方人的生活為向外的，中國人的生活則為向內的；西方社會由競爭而發達種種具有法權主體的人格化團體，中國社會則除自然人以外別無法定人格和團體；西方社會崇尚競爭勝利，中國社會則注重道德修身；西方社會多戰爭，中國社會則貴和平。而中西文化的上述差異，皆源於「競爭存在」和「自然存在」兩種文化精神的歧異①。最後，杜以中國哲學的「動靜」概念來概括中西文化的總體特徵，而將其歸結為「靜的文明」和「動的文明」。在他看來，西方「動的文明」具都市景趣和繁複色彩，而中國「靜的文明」則具田野景趣和恬淡色彩②。

在中西文化問題上，杜亞泉堅持辯證理性的批判態度。他認為，中西文化各有其價值，也互有其偏弊。動的社會其個人富於冒險進取，注重外向發展，故其生活日益豐裕；靜的社會專注於內部之節約，而不向外部發展，故其生活日益貧嗇。身心忙碌者以生活之豐裕酬之；生活貧嗇者以身心之安閒償之。豐裕和安閒於人的幸福皆有價值，唯二者不可得兼，其中常需平衡調劑③。在杜看來，人生終不免與苦痛相伴，自然之苦痛烈則人為之苦痛少，自然之苦痛減則人為之苦痛多。故而中西文明各有其弊，中國社會之弊若貧血症，西方社會之失則若充血症。總體而論，「西洋文明，濃郁如酒，吾國文明，淡泊如水，西洋文明，腴美如肉，吾國文明，粗糲如蔬」④，中西文明各有長短，相輔相成，二者適可互為調劑補正。

杜亞泉的多元論文化觀，提出了一個被五四主流思想界輕忽的重要課題：文化的民族性，以及現代化中的文化認同問題。杜強調的文化的民族性問題，後來成為文化保守主義抗衡西化思潮的中心主題。直至30年代，它才被思想界所普遍認識。

杜亞泉的多元論文化觀，提出了一個被五四主流思想界輕忽的重要課題：文化的民族性，以及現代化中的文化認同問題。文化既有體現人類文化「共相」的時代性內容，又有表徵民族文化「殊相」的民族性特質。文化的發展既有時間性的進化趨勢，又有空間性的多元進路。杜的文化多元論和新青年派的文化進化論，分別揭示了文化的民族性和時代性兩個基本屬性。杜強調中國文化之東方特質的多元論文化觀，應是對五四主流思想界單線的進化論文化觀的補正。為新文化運動所輕忽的文化的民族性問題，後來成為文化保守主義抗衡西化思潮的中心主題。直至30年代，文化的時代性與民族性的辯證關係，方為思想界所普遍認識。

杜亞泉關於中西文化的「動靜說」，不失為比較文化的一個富有原創性的深刻見解，它不僅影響了五四思想界(李大釗)，而且與其後的斯賓格勒(Oswald Spengler)、湯因比(Arnold Joseph Toynbee)、泰戈爾(Rabindranath Tagore)等人的東西文化觀相映成趣。1921年，泰戈爾在紐約接受馮友蘭採訪時亦有動靜說⑤：

> 有靜無動，則成為「惰性」(Inertia)，有動無靜，則如建樓閣於沙上，東方所能濟西方的是「智慧」(Wisdom)，西方所能濟東方的是「活動」(Activity)。

泰、杜的動靜說如出一轍。湯因比晚年以「活躍進取性」與「安定性」來概括近代西歐文化與中國傳統文化，並期待中國在會通東西的基礎上創造一種綜合的新文化模式⑥。此可謂西方版的動靜說。杜的動靜說的深刻之處，在於其以「動」

與「靜」這對簡明而富有辯證張力的中國哲學範疇，揭示了西方「浮士德文化」之「自由」精神與中國審美型文化之「和諧」精神，且其動靜辯證法還蘊含着中西文化相輔相成而功能互補的思想邏輯，這較之進化論文化觀之「傳統／現代」二分法，顯然更為深刻。杜的動靜說關於中西文化比較的一系列具體結論，亦不乏獨到深刻之處，並且對思想界產生了深刻影響。如其關於中國文化順自然、西方文化反自然之說，即與韋伯(Max Weber)的中國文化重適應自然、西方文化尚征服自然之說不謀而合；其關於中西文化內向外向之辯，對梁漱溟、張君勱等現代新儒家深具影響，可謂「內在超越／外在超越」論的理論源頭；其關於西方社會以法權型「團體」為特色的觀點，我們也不難從梁漱溟的文化理論中找到回響。

杜亞泉的「以西評中」和「以中衡西」並重的文化對話，是一種「以現代化批判傳統，以傳統批判現代化」(張灝語)的理性價值評估，超越了傳統主義的偏狹墨守和啟蒙主義的廉價樂觀。

在中西文化評判上，杜亞泉反對激進的西方中心主義取向，而取價值中立的批判態度。如果說新文化運動的「價值重估」實則不過是單維的以西方現代性衡估中國文化，那麼杜則堅持同時對西方文化進行反向的價值評判。這種「以西評中」和「以中衡西」並重的文化對話，是一種「以現代化批判傳統，以傳統批判現代化」(張灝語)的理性價值評估，它使杜超越了傳統主義的偏狹墨守和啟蒙主義的廉價樂觀，而深刻洞見了東方古典文明之精神和諧與西方現代文明之物質豐裕不可得兼的人類文化困境。

二　調和論：中西綜合的新文化圖景

調和論是杜亞泉關於社會文化問題的一個基本觀點，它貫穿於其關於宇宙、社會、人生等問題的一系列看法中。在杜看來，矛盾的調和是宇宙演化的基本法則，「進化論謂世界進化，嘗賴矛盾之兩力，對抗進行，此實為矛盾協進最大之顯例」⑦。社會之進化亦然，「有衝突而後有調和，進步之機括，實在於此」⑧。矛盾的「對抗調和之理」，為宇宙與社會運演的普遍法則。據此，杜在思想上主張開放的多元主義哲學。杜強調，兩種對立的學說往往各足成立，互相補救。世界事理，如環無端，無往不復，東行至西，西行至東，寒往暑來，否極泰生。故而國民宜持開放心態，廣博其思想，勿專主一說，勿輕易排斥異己思想，勿極端主張自己思想⑨。杜的文化調和論，正是其多元主義和調和論哲學理念的產物。

杜亞泉文化調和論的要旨，在於反對不加分析地襲取西方文化和蔑棄中國文化，而主張中西文化在理性評估的基礎上進行辯證的綜合創新。杜認為，一切文化不獨各有特性，而且互有長短，故而文化交通必須取長補短。同時，文化為歷史演化的產物，其無不兼具人類共同和民族獨異的因子。「故吾人現今所宜致力者，當採世界文明之所同，而去其一二端之所獨，復以吾國性之所獨，融合乎世界之所同」⑩。文化的衝突調和是文化進化的法則，輸入之西方新文化還須與東土舊文化調和而融會貫通，方能形成新型的中國現代文化。故當下中國的問題，「非輸入新文明之為患，乃不能調和舊文明之為患」。而調和新舊，去其眇睦，祛其扞格，以陶鑄中國新文化，為中國文化建設之要務⑪。

杜亞泉文化調和論的要旨，在於反對不加分析地襲取西方文化和蔑棄中國文化，而主張中西文化在理性評估的基礎上進行辯證的綜合創新。

質言之，對中西文化取長補短，趨同融獨，調和新舊，是杜文化調和論的基本方針。

在文化建設問題上，杜亞泉主張對中西文化在批判的基礎上綜合而創新。在他看來，歐戰已暴露了西方文化的破綻，對西方文化也應像對東方文化一樣進行重新評判。東西文明皆非人類圓滿的「模範文明」，因而戰後新文明應是東西文明的改造、更新、調和。新文明的創造應「以適於人類生活者為歸」。人類生活最重要的領域為經濟和道德，兩者為人生之物質和精神依憑，而不可或缺。「故既富加教，實為人類保持生活之大綱。文明之定義，本為生活之總稱，即合社會之經濟狀態與道德狀態而言之。經濟道德俱發達者為文明」⑫。以此文明標準衡之，今日之東西文明皆不免其病態。就經濟而言，西方文明失在「充血症」，其科學的經濟手段誠然發達，但卻為其追逐欲望的錯誤經濟目的所濫用；而中國文明則害在「貧血症」，其經濟目的雖僅在滿足人生所需之生活資料，惜乎缺乏有效的經濟手段。就道德而論，東西道德互以良知的「理性」和實踐的「力行」見長，但西方人之「重力行而蔑視理性」和中國人之「講理性而不能力行」，適成反對。西方道德源於希臘和希伯來文化，其千百年來幾經衝突融合，在現代科學文化和物質文明的衝擊下陷於淪落，宗教本位的希伯來思想與理性本位的希臘思想並遭毀棄，現代道德則淪為權力本位、意志本位，因而現代西方文化已陷入嚴重的道德危機。相比較，中國道德則未陷於西方那樣的價值衝突。就東西道德總體而論，東方社會失之於精神薄弱的麻痹狀態，而西方社會則病在精神錯亂的狂躁狀態。展望戰後文明演化趨勢，杜認為將出現「世界潮流逆轉」，而趨於東西文明的調和。他預言，大戰以後西方社會經濟之演變，「必趨向於社會主義」。而未來西方道德之變遷，將在源於希臘文化的近代科技文化趨於極端而陷於窮境之時，復趨於「希伯來思想復興時代」，而達致

希臘文化和希伯來文化的調和。在杜看來，社會主義為中國固有的人文理想，西方文明的社會主義趨勢，將使中國人獲得實現千年大同理想的途徑。而希臘希伯來思想文化，本與中國傳統道德若合符節，因而兩希文化調和以後，與中國道德必大有趨近之觀。值此世界潮流轉換之時，國人在文化問題上應有所自覺自信。對輸入之西方文化，必審其價值，取長棄短。對中國傳統道德，當確信其為「最純粹最中正者」，同時研究世界各國優秀道德遺產以資借鑒。質言之，東西文化的調和，在於「以彼之長，補我之短。」「吾人之天職，在實現吾人之理想生活，即以科學的手段，實現吾人經濟的目的；以力行的精神，實現吾人理性的道德。」⑬

杜亞泉的文化調和論，以其對中西文化問題的開放心態、辯證分析和理性思考，在五四思想界獨樹一幟。杜的思想敏銳之處，在於其對西方歷史文化演化趨勢的深刻把握，他是最早從歐洲大戰中預見西方文化之困境及其思潮流轉趨向的思想家，他先於梁啟超和李大釗，而早在新文化運動之初，已預言了西方文明的危機和社會主義運動的興起⑭。杜的文化調和論的深刻之處，在於其以開放的文化視界，提出了一個既不同於思想界主流激進派的西化主義、又有別於保守派的傳統主義的文化綜合主義範式。這一新文化範式以「人類生活」為標的，從物質文明(經濟)和精神文明(道德)雙重維度，以東方傳統、西方現代性和社會主義為精神文化資源，提出了整合「東西新舊」，而構建「既富加教」、科技經濟與道德相統一的新文明模式。應該說，杜之新文明藍圖所強調的「經濟」和「道德」問題，適為新文化運動中被「德先生」和「賽先生」所遮蔽的重要啟蒙主題。五四後期知識界已有「莫小姐」(道德)的呼喚；而關於啟蒙運動對經濟問題的輕忽，馮友蘭在30年代則有精當的評論。杜的文化調和論提出了一個文化綜合的命題。誠如希爾斯(Edward Shils)所言，文化擴張的極限是文化融合，「除了科學知識之外，相互融合是傳統流傳所達到的最遠極點」⑮。日本和東亞「四小龍」現代化的歷史經驗證明，東方民族的現代化決不是一個必須以毀棄傳統為代價的「西化」過程，而是一個東西文化從衝突走向融合的文化綜合創新過程。顯然，杜的文化調和論無論從學理邏輯或歷史經驗而論，都符合二十世紀學術和社會發展的趨勢。

杜亞泉是最早從歐洲大戰中預見西方文化之困境及其思潮流轉趨向的思想家，他先於梁啟超和李大釗，而早在新文化運動之初，已預言了西方文明的危機和社會主義運動的興起。

關於杜亞泉的調和論思想，蔡元培曾有精當的評價⑯：

> 先生既以科學方法研求哲理，故周詳審慎，力避偏宕，對於各種學說，往往執兩端而取其中為，〔如〕惟物與惟心，個人與社會，歐化與國粹，國粹中之漢學與宋學，動機論與功利論，樂天觀與厭世觀，種種相對的主張，無不以折衷之法，兼取其長而調和之。

杜思想「周詳審慎，力避偏宕」的穩健，實與蔡氏思想多有相通之趣。需要指出的是，杜的調和論思想是盎格魯撒克遜自由主義精神與儒家中庸之道的結晶，其思維形式具有中庸之道「執兩用中」的折衷取向，而其精神底蘊則是西方的多元主義。多元主義的精髓在於尋求矛盾對抗調和的「對立的和諧」，也即亞里士多德所謂「最高度的和諧產生於對立」的哲理。杜的調和論，旨在以中庸的折衷

之法，求中西文化之和諧對立的「調劑平衡之道」。杜有一段話，頗能表達其調和論的多元主義底蘊：「天下事理，決非一種主義所能包涵盡淨。」「雖極鑿枘之數種主義，亦可同時並存，且於不知不覺之間，收交互提攜之效。」⑰杜關於中西文化之「動靜」調和論，即旨在於中西文化的矛盾衝突中求其良性互補的辯證張力，綜合中西而陶鑄中華新文化。應該說，杜的多元主義的調和論思想，在意識形態情結和一元論整體主義思維模式佔主導地位的五四思想界可謂慧眼獨具，這使其文化理論超越了激進保守的意識形態教條和浪漫主義情緒，而獨具理性的思想價值。

三　演化論：漸進的文化改良主義

作為世紀初啟蒙思潮的延續，杜亞泉思想大體屬於上承嚴復傳統的英倫式自由主義一脈。在文化建設問題上，杜持穩健溫和的漸進改良方針。

杜亞泉的文化改良主義，是其自由主義政治觀的延展。關於辛亥後民國政治現代化問題，杜主張變革與保守相調和的「接續主義」。他認為⑱：

> 國家之接續主義，一方面含有開進之意味，一方面又含有保守之意味。蓋接續云者，以舊業與新業相接續之謂。有保守而無開進，則拘墟舊業，……反之，有開進而無保守，使新舊間之接續，截然中斷，則國家之基礎，必為之動搖。

杜亞泉認為，社會政治文明的演進是一個新舊接續的漸進歷史過程。據此，他對新文化運動之「推倒一切舊習慣」的激進反傳統態度提出批評。針對新青年派「破」字當頭的反傳統主義，杜提出了「以立代破」的文化漸進主義方針。

在杜看來，社會政治文明的演進是一個新舊接續的漸進歷史過程，因而健全的政治是「開進而兼能保守」，進步與保守互相對峙，各保平衡。英國模式為杜所傾慕的接續主義的典範。

關於文化發展的途徑，杜亞泉亦持漸進的演化論觀點。在新舊文化問題上，杜堅持認為，二者僅有進化程度之差，而非價值正負之異。新與舊，並非新者固善而舊者固惡，一切事物經歲月遷移，在由新變舊的演化中必有腐敗頹廢因子積於其中。故舊常與惡相緣。但舊者雖為惡之所積，又常為習之所安。而習慣之難移，不但守舊者、而且革新者亦在所難免。革新之難正在此。因而文化的更新決非人為急進的革命所能奏效，而必須經歷一個長時漸進的自然歷史過程。杜強調指出⑲：

> 西人謂歲月為最大之革新家，謂革新事業，經過歲月，則自然成功。予謂歲月非能使舊者變新，不過能使新者變舊，新者既舊，則其習自成，惟其習既成，則其惡亦積，不可不以更新者代之。而社會之日趨於新，乃亦如歲月之進行，未常停滯；沒此機能而偶有停滯焉，則其社會必至於沉衰而覆滅。

此即社會和文化之新陳代謝的理法。據此，杜對新文化運動之「推倒一切舊

習慣」的激進反傳統態度提出批評。針對新青年派「破」字當頭的反傳統主義，杜提出了其「以立代破」的文化漸進主義方針。他指出⑳：

> 吾以為彼之主張，決不能達其目的，蓋舊習慣之破壞，乃新思想成立後自然之結果。新屋既築，舊屋自廢，新衣既製，舊衣自棄。

在杜看來，文化的進化既然是一個需假以時日而潛移默化的自然歷史過程，那麼布新的建設之意義應大於除舊的破壞。而新文化運動之不務建設而專事破壞，只能欲速不達，而加劇新舊文化之矛盾衝突，從而阻礙新文化的生長。

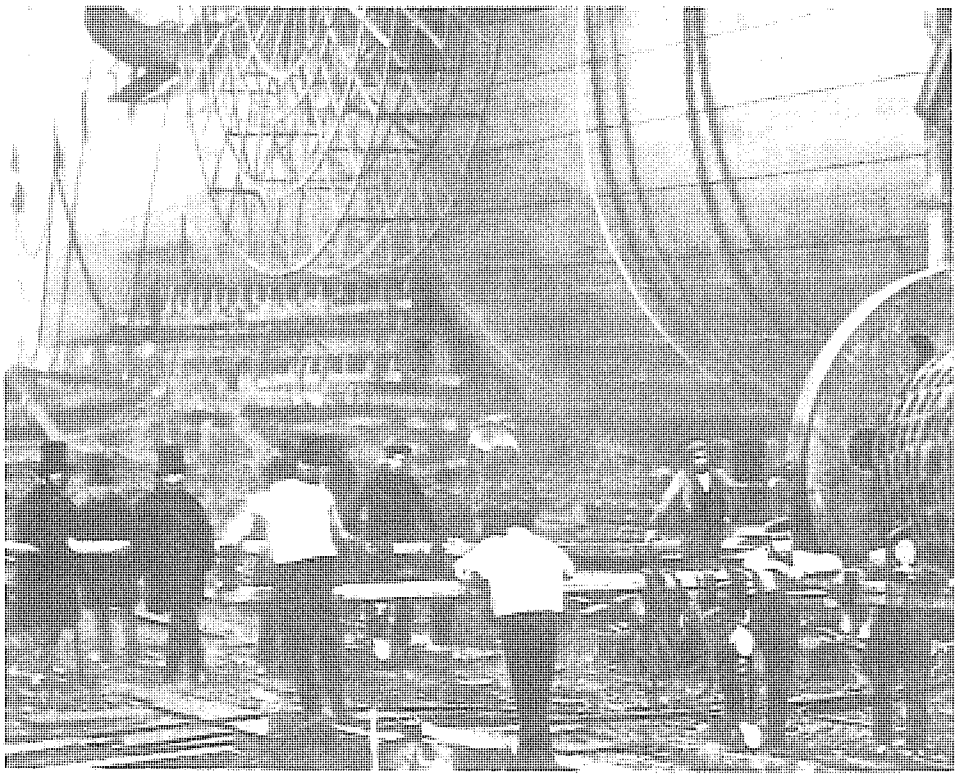
杜亞泉所倡導的接續主義，強調社會文化進化中開新與保守的對立平衡、功能互補，這揭示了社會文化進化的一個重要法則。美國文化人類學家哈定(Thomas G. Harding)認為，文化進化是由「創造」和「保守」這兩個文化適應過程的特性所構成的㉑。杜的文化改良論即立基於對文化進化之變革和保守的辯證特性的深刻把握，它超越了啟蒙時代激進保守各執一端的片面性，而具有更為開放宏遠的歷史眼光。

杜亞泉之漸進文化觀的最為深刻之處，在於其文化演化的理念。杜堅持認為，「文明之發生，常由於因襲而不由於創作」㉒。因而在文化發展問題上，杜主張「以立代破」的文化漸進論，反對新青年派「推翻一切舊習慣」的激進反傳統主義，而將新舊看作一個不可分割的歷史連續體，將文化的發展視為一個傳統之潛移默化的漸進演化過程，並且主張文化運動重在建設，以避免摧破傳統的秩序和生機，彌合新舊文化的牴牾衝突，在輸入新文化、調和舊文化的過程中，使中西新舊文化由衝突走向融會、調劑、整合。值得注意的是，杜關於文化進化由於「因襲」而非「創作」的觀點，揭示了西方近代思想史上經驗主義與唯理主義文化觀的重要分野。波普(Karl Popper)曾以「漸進方法／整體主義」、「漸進社會工程／烏托邦社會工程」，來概括英國經驗主義與歐陸唯理主義社會思想㉓。海耶克(Friedrich A. von Hayek)則將英國思潮與歐陸思潮歸為「進化論理性主義」與「構造論理性主義」。海氏指出，在歷史哲學上，進化論理性主義相信社會、語言和法律是以一種「演化」的漸進方式發展起來的；而構造論理性主義則將文明進化歸為人的理性「設計」的產物，相信理性可以指導人們徹底改造舊制度和建構新制度㉔。杜的文化觀顯然屬於英倫經驗主義的文化演化論傳統。而新青年派與傳統徹底決裂的激進主義，則更多帶有歐陸唯理主義之「建構理性主義」的烏托邦色彩。杜的經驗主義文化演化觀，以其理性、開放、穩健的智慧和品格，在瀰漫歐陸唯理主義式激進浪漫氣氛的五四思想界獨具一格。

杜亞泉之漸進文化觀的最為深刻之處，在於其堅持認為，「文明之發生，常由於因襲而不由於創作」。值得注意的是，這種觀點揭示了西方近代思想史上經驗主義與唯理主義文化觀的重要分野。

四　統整說：中國人文價值的重建

五四啟蒙之「打倒孔家店」的反傳統運動，在陷中國文化於深刻的意義危機和認同危機的同時，也為其自身的文化重建理路設置了陷阱。新文化運動之拒



杜亞泉指出，陷於分裂衝突而匱乏統整功能的西方文化，不足以救治中國人的意義迷失。但他仍主張對西方文化以理性開放的精神兼容並蓄。他相信，中國文化若能融合西洋思想以統整世界文化，那麼中國和世界文化都可得以救濟。後來唐君毅亦有中國文化的整合性之說。

斥基督教的世俗方維的「半盤西化」，和其引鑒之多元衝突的西方價值理念，使其不能不面臨深刻的價值整合困局。對上述問題，杜亞泉即以文化統整說作回應。

杜亞泉認為，以儒學為幹的傳統文化，為中國社會統整價值和維繫人心的「國是」，其為先民的精神遺產和中國文化的結晶。現代思想文化由「分化」與「統整」二者互相調劑而成，文化之分化的發展和統整的連續，二者不可或缺。杜的「分化」與「統整」概念採自斯賓塞(Herbert Spencer)社會學範疇，「統整」(integration)現通譯為「整合」。在杜看來，中國文化長於統整，幾千年來演變成以儒家為主幹而整合道釋的中國精神文化之結晶體。相反，源於希臘和希伯來文化的西方文化則自古以來多元分殊而難以統合，文藝復興以還更是眾說紛雜，盧梭(Jean Jacques Rousseau)、達爾文(Charles Darwin)、叔本華(Arthur Schopenhauer)等代有其人，各種學說對立矛盾，衝突迭生。新文化運動迎西學而棄傳統，復對紛雜斷裂之近代西方文化忽迎忽棄，改宗倏忽而無所適從。這種傳統毀棄而西學又恍惚無所守的局面，可謂「精神界之破產」。杜指出㉕：

> 譬有一人，其始以祖宗之產業，易他人之證券，既而所持證券忽失其價值，而祖宗之產業已不能回復矣。吾人精神界破產之情狀，蓋亦猶是。破產而後，吾人之精神的生活，既無所憑依，僅餘此塊然之軀體、蠢然之生命，以求物質的生活，故除競爭權利、尋求奢侈以外，無復有生活的意義。

這種「精神破產」實為中國社會價值失範的意義危機。

杜亞泉進而指出，陷於分裂衝突而匱乏統整功能的西方文化，不足以救治中國人的意義迷失。由希臘和希伯來文化雜合而成的西方文化，自古紛爭衝突，一部西方文化史即兩希文化交相衝突更替的歷史。文藝復興以後，代中古希伯來文化而復興的希臘文化，復被近代科學和啟蒙文化所破壞，故西方現代文化實為破壞以後之斷片，其彼此矛盾衝突而難以統一。而中國文化的危機，即在於西學東漸中傳統遭破壞之後的價值整合危機。新文化運動為尋求富強而片面輸入西方世俗方維之彼此衝突的思想文化，這對於社會失範後虛弱和缺乏免疫力的中國文化來說，後果只能是破壞性的。

儘管杜亞泉對激進的西化主義持批評態度，但他仍主張對西方文化以理性開放的精神兼容並蓄。杜強調，世界各國的優秀思想文化皆當研究之，西方學說如競爭論和意志論等，皆當視之與諸子百家相等，而不可奉為信條。杜將多元的西方文化視為促進中國文化更新的有效外域精神資源，在他看來，克服中國意義危機，「救濟之道，在統整吾固有之文明，其本有系統者則明瞭之，其間有錯出者則修整之。一方面盡力輸入西洋學說，使其融合於吾固有文明之中。西洋之斷片的文明，如滿地散錢，以吾固有文明為繩索，一以貫之」㉘。在杜看來，中國文化之所以具有文化統整的可能性，在於其素以統整見長，並有數千年文化統合的歷史經驗，而中西文化亦多有相通之因素。他相信，中國文化若能融合西洋思想以統整世界文化，那麼中國和世界文化都可得以救濟。

杜亞泉文化思想中最遭人非議的文化統整說，曾引發了一場《新青年》與《東方雜誌》之間的文化論戰，被陳獨秀斥之為「復辟」理論的觀點。

文化統整說是杜亞泉文化思想中最遭人非議的觀點，其時曾引發了一場《新青年》與《東方雜誌》之間的文化論戰。然而這一當年被陳獨秀斥之為「復辟」理論的觀點，今天卻值得我們重新評價。杜的文化統整說立基於其關於中西文化結構特性的獨特分析。他關於中國文化長於統整、西方文化重在分化的觀點，深刻揭示了中國文化「凡聖合一」的一統性結構與西方文化「凡聖分殊」的多元性結構之差異，此不失為五四比較文化理論的一個獨到而深刻的觀點。後來唐君毅亦有中國文化的整合性之說。杜關於中西文化史演化之「統整」與「分化」趨勢的動態性結構分析，深刻揭示了近代中國之中西文化衝突的結構性原因，和新文化運動之「斷片西化」與「全盤反傳統」所導引的價值整合困局。源於希臘和希伯來傳統的西方文化是一個凡聖二元的動態平衡結構，文藝復興以來的西方啟蒙雖有反宗教的運動，但其並未改變西方文化之世俗性與超越性層面多元分殊的結構特性。新文化運動激於「富強」的現代化宗旨，片面輸入啟蒙以來的西方世俗文化以摧破儒家倫理，這種拒斥基督教的「斷片西化」所導致的新文化之超越性價值空缺的結構失衡，以及西化之啟蒙理性主義與非理性主義多元分裂的斷片之間的價值緊張，不能不造成傳統之價值統整失範，而西學之分化價值又難以建構新意義結構的價值整合危機。由此觀之，杜的統整說可謂切中了新文化運動的要害。

杜亞泉統整說的另一深刻之處，在於其以文化之「分化」與「統整」的辯證法，揭示了在中西會通基礎上陶鑄中國新文化的文化重建主題。杜關於以中國文化之「繩索」一以貫之西方文化之「散錢」的比喻，概括了其關於中國文化重建的總體方針：多元迎受西方文化，以中國文化為主體融會貫通之，而實現中國文化傳統的重整更新。這裏尤值得重視的，是杜關於中國文化現代化中本土傳

統之主體地位的強調。實際上，杜的統整說在中國文化建設上提出了一個既有別於西化論、也不同於體用論的新思想範式。杜並不認為中國文化的現代化是一個簡單襲取模擬西方文化、以歐化取代傳統的文化移植過程，而是將其視為一個傳統在西學的激活下光大更新的文化復興過程。另一方面，統整說之強調以中國文化為主體而融會整合西方文化，又不同於清末體用論的偏狹保守，其主張文化開放而並不以西學器物之「用」為限，而對西學價值之「體」，亦主張「盡力輸入西洋學說」。杜的統整說超越了西化與保守的對立，提出了中西新舊綜合創新的文化整合課題，以此揭示了中國文化現代化之由中西衝突走向融會、整合的辯證「合」題。誠然，「統整」與「分化」是文化進化辯證法之兩個相互調劑、功能互補的環節，兩者各有其獨立的價值。我們固然不必以肯定杜的「統整」說來否定新文化運動之「分化」的批判性思想價值。「分化」的變革與「統整」的建構，本屬文化進化的兩個不同的邏輯層面。

杜亞泉以文化之「分化」與「統整」的辯證法，概括了其關於中國文化重建的總體方針：多元迎受西方文化，以中國文化為主體融會貫通之，而實現中國文化傳統的重整更新。這裏尤值得重視的，是杜關於中國文化現代化中本土傳統之主體地位的強調。

需要進一步指出的是，杜亞泉的文化統整並非定於一尊的「思想統一」之意，時人如陳獨秀等啟蒙知識份子對此多有誤解。杜的「統整」意謂對「分化」的文化價值融合會通，「集眾說之長，立群倫之鵠」的價值整合㉗，它與杜的多元主義價值觀並無扞格。統整說的另一遭人非議之處，在於杜對儒家倫理的保守態度。杜不以「禮教必與共和不相容」之激進論為然，而認為儒家倫理即為君道臣節亦仍具有與西方現代價值融會調和之處。參照杜關於道德變遷之體常用變（如「忠」之由「忠君」到「忠國」的現代轉義）的道德改良主義觀點，其統整說的倫理「保守」，亦並非難以理喻的。

註釋

①②③④⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑰⑱⑲⑳㉒㉕㉖㉗ 田建業等編：《杜亞泉文選》（上海：華東師範大學出版社，1993），頁243–45；245；245；242；302；214；169；86；86；267；271；266–71；300；131；213；421；266；308；312；308。

⑤ 馮友蘭：《三松堂學術文集》（北京：北京大學出版社，1984），頁13。

⑥ 〔日〕山本新、秀村欣二編，周頌倫等譯：《中國文明與世界——湯因比的中國觀》（北京：東方出版社，1988），頁214。

⑮ 〔美〕希爾斯著，傅鏗、呂樂譯：《論傳統》（上海：上海人民出版社，1991），頁337。

⑯ 高平叔編：《蔡元培全集》，第六卷（北京：中華書局，1988），頁361。

㉑ 〔美〕托馬斯·哈定：《文化與進化》（浙江：浙江人民出版社，1987），頁54。

㉓ 〔英〕卡爾·波普：《歷史決定論的貧困》（華夏出版社，1991）。

㉔ 〔美〕霍伊：《自由主義政治哲學》（三聯書店，1992），頁4–6。

高力克 北京師範大學法學博士，現任浙江大學政治學系副教授。

馮友蘭與「聖王合一」傳統

• 周繼旨

一　馮友蘭的「聖王合一」理想

馮友蘭先生的《中國哲學史新編》第七卷在幾經拖延後，以《中國現代哲學史》的書名在香港出版。在最後的總結中，馮先生再次引用著名的「橫渠四句」：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」而後，馮先生加了自己的一句話：「雖不能及，心嚮往之。」這段話在公開發表前，曾在1991年南京大學召開的「中國傳統文化與二十一世紀國際學術討論會」上作為會議文件散發。馮先生本擬參加這次會議，但卻在會前不久病逝。因此，這段話可以看作是馮先生一生從事中國哲學研究的「絕筆」，也是他的內心精神境界的表白。這段話表明了經過「五四」洗禮、嚮往「科學」、「民主」的馮先生在政治思想上始終沒有擺脫儒家傳統的「聖王合一」觀的影響，從「憂患」意識、「明道」、「濟世」觀念出發而形成了某種作「帝王師」的「情結」。馮先生是否屬於「現代新儒家」，可另作別論，但在把「儒道」(以至全部中國傳統哲學)的核心要義歸結為「聖王合一」這一點上則是和其他「現代新儒家」相同和相通的①。「聖」與「王」能否「合一」，「內聖」能否「開出」「外王」？這不是一個單純的學術理論問題，而是直接關係到知識份子人生道路的選擇。古人和馮先生這一代人對「聖王合一」的道理都深信不疑，可是我們今天對之卻應當加以認真的「反思」。

時人對馮友蘭先生學術思想評論上的分歧，主要集中在馮先生在1949年後的「轉變」和晚年的「回歸」上。對此，我個人認為必須把馮先生的個人思想演變過程放到中國儒家士大夫傳統的「聖王合一」觀的大文化背景下剖析，才能獲得比較合理的解釋。

馮先生在哲學上的代表作應是「貞元六書」之一的《新理學》，他的同代人在評論此書時曾指出，這是試圖用新實在論的觀點來重新解釋程朱理學，馮先生也自認為是「接着(程朱)講」。無論如何，這本著作不單確立了馮友蘭先生在中國當代思想史上的獨立地位，亦確立了他在闡述中國哲學歷史並將之介紹到世界學術界的哲學史家的地位。這些在學術界可以說都是不爭之論。時人對馮友蘭先生學術思想評論上的分歧，主要集中在馮先生在1949年後的「轉變」和晚年(文革後)的「回歸」上。對此，我個人認為必須把馮先生的個人思想演變過程放到中國儒家士大夫傳統的「聖王合一」觀中，以及放到他們如何從「憂患」意識、

「明道濟世」觀念出發而形成做「帝王師」的「情結」的大文化背景下剖析，才能獲得比較合理的解釋，也才能揭示出「馮友蘭現象」所蘊含的深層文化歷史意義和與其相關的現代政治意義。

從歷史淵源上來考察，馮先生和其他「當代新儒家」所推崇的「聖王合一」，確是儒家思想體系中具有永恆魅力的「光環」，但卻也是一個極大的認識誤區，陷入誤區的儒生士大夫幾千年來從原本極其善良美好的願望出發，結果卻釀出了無數的人生悲劇，這種悲劇比較典型而集中地映射了整個中華民族曲折坎坷的歷史發展道路。

二 「聖王合一」與為「帝王師」

「聖王合一」作為政治上的追求目標，是儒家自創立時就產生的。儒家創始人孔子是既「祖述堯舜」又「憲章文武」的②，儒家學說也相應地以「崇仁」、「尚禮」為核心要義。而「仁」與「禮」的實現首先離不開「王」，如孔子所說，「如有王者，必世而後仁」③。在孔子眼裏，「聖」與「仁」密不可分，「仁」與「禮」又相輔而行，兩者的統一是以「聖」與「王」的「合一」為前提的。

從最廣泛的意義上講，「聖」代表着一種道德境界、理想人格，以至成為整個社會思想崇尚的指向，而「聖人」也就是意識形態領域內最高權威的化身。而「王」則是政治首領，是現實政治結構中最高統治權力的代表。自秦漢實現了大一統後，先秦「百家爭鳴」的局面隨之結束，基於經濟結構和政治體制運行的需要和選擇，儒家思想體系受到「獨尊」。從此，「聖王合一」的學說不僅是儒生士大夫上說下教的理論基礎，也是他們入仕為官的進身之階。因而這套理論就不斷得到發展和強化，形成一個龐大的體系，牢居儒家政治思想的主流地位。這種學說的遺風流緒陳陳相因綿延至今，現代新儒家以「內聖」開「外王」之論、馮友蘭先生的某種類似作「帝王師」的心態「情結」，都是其具體顯現。這種心態以至「情結」，既是中國社會歷史特殊的政治結構及其運行機制強大的歷史惰性的產物，同時又返過來加強了這種歷史惰性的延續，其具體特徵有以下幾點：

「聖王合一」的學說不僅是儒生士大夫上說下教的理論基礎，也是他們入仕為官的進身之階。這種學說的遺風流緒陳陳相因綿延至今，現代新儒家以「內聖」開「外王」之論、馮友蘭先生的某種類似作「帝王師」的心態「情結」，都是其具體顯現。

(1) 倫理化的政治模式不斷的綿延與重演。中國歷史從周人代殷之後，就用宗法制的原則來組織國家政治生活，「君父」、「子民」成為固定不移的鐵則。淵源於西周禮樂文化傳統的儒家思想，把「親親」與「尊尊」相結合的宗法制原則發展為一套系統的倫理化政治思想，並在中國歷史中固定為唯一的政治模式，因而阻礙了中國社會的發展。這種倫理化的政治模式往往以一次又一次的慘絕人寰的歷史悲劇為其終局。

(2)「聖王合一」光環的魅力在於它突出了「聖」的一面。中國文化中的「聖」雖蘊含着「神」的因素，所謂「聖而不可知之之謂神」④，但是，「人皆可以為堯舜」⑤、「塗之人可以為禹」⑥的議論又說明儒家的「聖人」主要是「人」而不是「神」。「聖」作為人生高懸的目標既是崇高的，卻又不是高不可攀的，「聖」「凡」之間並無鴻溝。從這點說，馮友蘭先生引《莊子·天下》的觀點，認為「內聖外王之道」是最高的學問，也是中國哲學的精神，這種說法當不無道理。

(3)「聖王合一」模式的實質，是最高統治者兼有思想和政治的雙重權威。皇帝的意見被稱為「聖旨」，它既是「聖」(明)的、(神)「聖」的，又具有國家法令的至上的強制性。「聖王合一」也就是「政教合一」而且往往是「教」合於「政」，即「教化」以「政治」的需要為前提。在中國現代哲學家當中，熊十力先生、馮友蘭先生(以及不少「現代新儒家」)都曾經接着傳統講「聖王合一」，但將之作為政治方向實在是不可取的。

(4)「聖王合一」雖是儒家的政治理想，然而儒家本身的社會角色自我定位最高卻只在作「帝王師」上。儒家認為「王」應當是「聖人」，卻從來沒有提倡儒者自己作「王」。從這個意義上說，中國儒家和古希臘哲學家柏拉圖有相似的理想，但卻缺乏自己為「王」的氣魄，世世代代的儒生士大夫都十分「本分」地安於追求作「帝王師」的角色。在馮友蘭先生反覆引用的「橫渠四句」中，前三句可以靠儒生士大夫的自我努力來實現，只有「為萬世開太平」一句的如何「開法」，卻始終是個難題。馮先生並未明白表示自己要作「帝王師」，但從某些言行迹象表明，他確是「心嚮往之」。

熊十力、馮友蘭以及不少「現代新儒家」都曾經接着傳統講「聖王合一」，但將之作為政治方向實在是不可取的。馮友蘭反覆引用的「橫渠四句」中，「為萬世開太平」一句的如何「開法」，卻始終是個難題。馮先生並未明白表示自己要作「帝王師」，但他確是「心嚮往之」。

三　馮友蘭的『帝王師』情結：上書蔣介石、毛澤東

「聖王合一」雖是儒家一貫的政治理想，但在不同歷史時期中卻有不同的表現形式。先秦儒家所主張的「聖王合一」的內涵主要還是勸說為「君」者以「古之聖王」為楷模，實行「仁政」與「德治」，「聖」與「王」的關係還只是應當「合一」而未必「合一」。而漢儒就完全是另一種格局，其「聖王合一」觀進入一個「王者必聖」、「今王即聖」的新階段。這種「聖王合一」觀成為漢以後中國封建社會政治結構正常運轉和破裂後恢復重建的一個重要精神支柱，積澱成為政治結構的一個基本特徵。以董仲舒為代表的漢儒突出「天」的原本用意是想「屈君以伸天」⑦，即以掌握對「災異」的解釋來「正君心」，借「天」的「譴告」來「警示」君主，結果是幾乎遭到殺身之禍。

儒學到了魏晉時代受玄學的衝擊，玄學在「聖人」和「聖王」的觀點都和漢儒有所區別，但卻沒有從根本改變漢儒「聖王合一」的趨向。從王弼、郭象的言論看，玄學家也是主張「聖王合一」的，只不過他們比漢儒更重視「合一」的哲學基礎和聖人的精神境界問題，這就為宋儒的「聖人氣象」說鋪墊了理論基礎。玄學家儘管用道家的「真人」、「神人」來改造儒家的「聖人」，但在「名教」與「自然」的關係上還是達到兩者的統一。有了這種統一，在政治思想上認同儒家的「聖王合一」就是題中應有之義。

宋儒的「聖王合一」論的新格局，是代表「聖」的「道統」和代表「王」的「政統」的合一基礎不單純是「天命」，而是「天理」與「人心」的統一。因之，體現「道統」的未必是「今王」，而是當代的「大儒」，這就加強了儒生士大夫的歷史使命感和意識形態的自覺性。於是，「正君心」就成了宋儒從政入仕的首要話題，而能擔當「正君心」大任者當然就是「帝王師」的角色。事實上不少宋代儒者的代表人物正是這樣為自己的社會角色來定位的。借帝王的「權、位、勢」來實現自己

「治平天下」的理想，同時展現個人的「德、才、識」，這就是儒生士大夫的「帝王師」「情結」的實質。

這個「情結」是文化心理上的「遺傳基因」，在中國知識份子中一代代的流傳不絕，在哲學上「接着程、朱講」的馮友蘭先生也難免受到它的影響。這可以從1943年秋馮友蘭先生以國民黨西南聯大區黨部名義起草向蔣介石的上書中⑧，和1949年10月5日致毛澤東信函中略見端倪⑨。對蔣的上書的「大概的意思是說，照國內的形勢看，人心所向似乎不在國民黨；要收拾人心，必須開放政權，實行立憲；清朝末年，清室不肯實行立憲，使國民黨革命得以成功，可為殷鑒」⑩。所謂「開放政權、實行立憲」，說的是涉及取消國民黨的「一黨專政」、改變政治體制和運行機制的大問題。向蔣上書，當然是寄望於蔣，想藉其權、位、勢達到「明道濟世」的目的。就其思想行為模式而言，這仍屬於傳統儒生士大夫作「帝王師」的「情結」的範疇。給毛澤東的信函是表態性的，之所以如此，按馮先生自己的話是：「很多熟人在報上表態，擁護黨，我想我以前沒有表過態，現在應該有所表示。」⑪這個「致函」的內容大意說：「我在過去講封建哲學，幫了國民黨的忙，現在我決心改造思想，學習馬克思主義，準備在五年之內用馬克思主義的立場、觀點、方法，重新寫一部中國哲學史。」⑫寫中國哲學史，這本是學術活動的一種打算，而馮先生卻向政治領導人毛澤東「報告」一番，顯然把毛澤東看成是意識形態的權威(即「聖」)，同時又是向新政權的政治權威(即「王」)的表態。馮先生的這些言行，其動機是出於「明道濟世」的善良願望，其態度的真誠也無可懷疑。然而，和歷史上儒生士大夫的言行一對照，就不難發現其思想仍屬於傳統的「聖王合一」的模式，其行為仍不免滯留於作「帝王師」的「情結」窠臼中。傳統的惰性和習慣勢力的強大於此可見一斑。

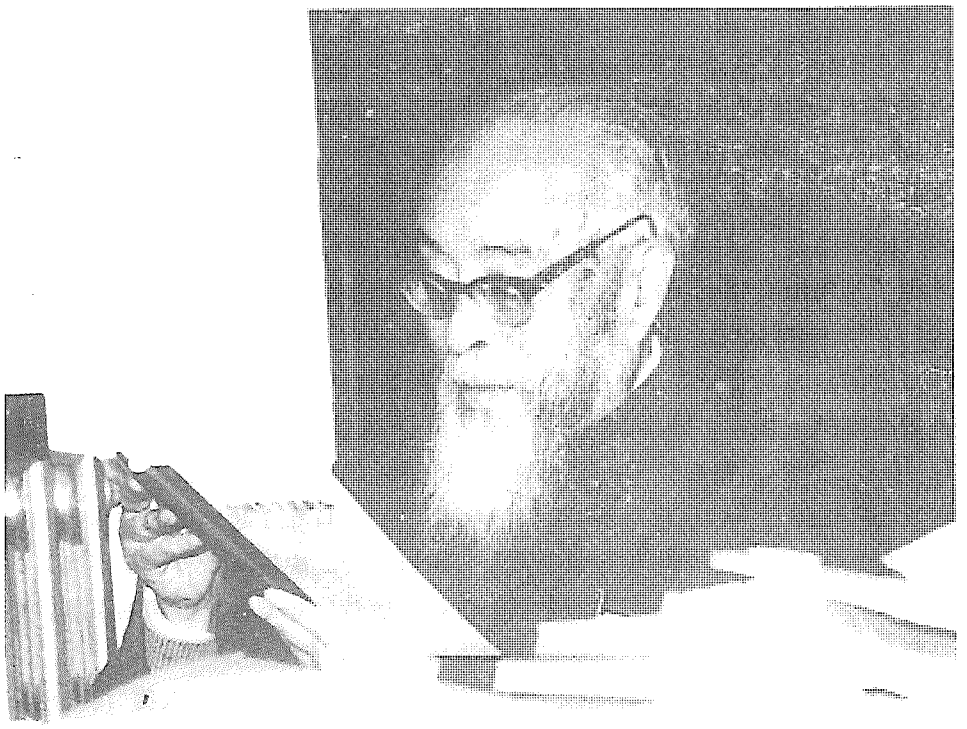
1943年秋馮友蘭以國民黨西南聯大區黨部名義起草向蔣介石的上書，當然是寄望於蔣，想藉其權、位、勢達到「明道濟世」的目的；1949年10月5日他又致函毛澤東，顯然把毛澤東看成是意識形態的權威，同時又是向新政權的政治權威的表態。

應當指出的是，像馮友蘭先生這樣的第一代中國現代知識份子，雖然受過西方的現代教育，但其文化心理的深層結構仍是承續了屬於中世紀型式的意識形態——宋明理學。

四　文革中作〈論孔丘〉是個人的、也是時代的悲劇

在中國這個有悠久文化傳統的國度裏，「師」總是和「知識份子」、「文化人」相聯繫的。自從先秦荀子提出「禮有三本」說之後⑬，「天、地、君、親、師」就成了中國封建社會意識形態體系的五個支撐點。在「師」的隊伍中，「帝王師」是最高貴的「極品」，因此，歷代的士大夫以作「帝王師」為追求目標也是很自然的事。在中國現代的老一輩知識份子中，馮友蘭先生可以說是有代表性的人物。總其一生，雖然只是個書齋型學者，但卻始終沒有放棄其「明道濟世」的追求，這原本是個良好的願望，在中國當代現行政治結構和運行機制的強大外力的影響(扭曲)下，馮先生在「學術」與「政治」關係的處理和選擇上，確曾出現了這樣和那樣的「失誤」，留下為人詬病的把柄。

和生活在港、台和海外的「現代新儒家」不同的是，馮友蘭先生經歷了1949年後的多次政治運動，特別是「文化大革命」這樣為禍酷烈的「十年浩劫」。他雖然



港、台和部分海外學者對馮友蘭先生的人格作十分激烈的、過份貶低的評論。可是，如果我們冷靜公平的回顧思考一下，在多年來意識形態領域內的極「左」傾向不斷升級加碼的情況下，學者隊伍中「曲學以阿世」的又何止馮先生一人？

受到不同程度的衝擊，總算是「平安渡過」，在完成《中國哲學史新編》之後，以95歲高齡壽終正寢。比起不少當代遭遇更為悲慘的知識份子來說，還算是「幸運」的。不過，就大的歷史尺度而言，馮先生的這種「幸運」仍是傳統儒生士大夫人生悲劇的延續。用傳統語言來說，這種悲劇可稱之為既「畏大人」又「應帝王」的悲劇，即在兩種傾向之間走鋼絲。由於「畏大人」，整天像個小童養媳那樣謹小慎微；由於「應帝王」，又對「婆婆」「察言觀色」，投其所好。這也是社會歷史政治結構使然，不能完全由個人負責。

即以馮先生而言，也只是在粉碎「四人幫」之後，經過「斬名關、破利索」的「反思」，打消種種顧慮擔憂之後，才獲得「海闊天空我自飛」的感受⑭。在此之前，無論是在解放前寫「貞元六書」的時代，或在解放後至粉碎「四人幫」之前的歲月裏，馮先生在政治表態或學術著作中，都很少有真正意義上的自由。而在作「違心之言」的時候，其思想動機則不外乎是被迫的「畏大人」，或自覺的「應帝王」，或兼而有之。遠的不說，即以馮先生從事的中國哲學史研究領域中的對孔子的評論而言，先後就曾幾易其論。他在文革十年浩劫後期寫的〈論孔丘〉一文，就曾在「批林批孔」運動中被中共中央指定為第一號的學習文件。據我所知，1949年以後，沒有那一個學者曾獲此「殊榮」，這和當時廣大儒學研究者被戴上「孔老二的孝子賢孫」的帽子挨鬥受批的處境形成鮮明的對照。

對馮先生的這個表現，許多人都頗有微辭，特別是港、台和部分海外學者更據此對馮先生的人格作十分激烈的、過份貶低的評論。我認為這種評斷不夠公允、失諸苛求，是缺乏設身處地從大文化背景下作全面分析和同情理解所致。無庸諱言，馮先生的〈論孔丘〉之作，確是自覺「應帝王」的產物，屬於通常所說的「曲學以阿世」的範疇。可是，如果冷靜公平的回顧思考一下，我們就應當承認，在多年來意識形態領域內的極「左」傾向不斷升級加碼的情況下，學者

隊伍中「曲學以阿世」的又何止馮友蘭先生一人？既然是一種歷史現象，就應當從歷史的分析中找到其產生的根源，從社會結構和運行機制上尋求其杜絕和克服的方法。因為馮先生雖是當代一流的學者，也不過是當代知識份子群體悲劇中的一員，只是個聽任導演隨意指揮擺布的角色。凡是經過「十年浩劫」的人都不會忘記，當時國法黨紀都蕩然無存，唯一有權威的是領袖的「最高指示」。而「批林批孔」正是「最高指示」之一。歷史上和國民黨有些瓜葛，當時又具有「資產階級反動學術權威」帽子的馮先生跳出來響應「最高指示」的號召，迎合需要投其所好的撰寫批孔文章，自有其必然性。因為當時以神化領袖為基本特徵的現代迷信已達到登峰造極的程度，領袖已是「君師合一，言出為經」⑮，既集權力與思想於一身，又是現實生活中「聖王合一」的化身。在一般人都對領袖「緊跟」唯恐不及的客觀形勢下，怎麼能要求馮先生這樣的人去頂風逆浪而行呢？何況馮先生還有着儒家傳統的「聖王合一」觀的認識盲點在起作用。在內因和外因的相互作用下，馮先生就半推半就的在「批林批孔」中扮演了一個很不光彩的角色。這既是馮友蘭先生個人的悲劇，也是整個時代知識份子群體的悲劇，更是歷史無數悲劇在新時代特殊條件下的重演！

馮友蘭在文革十年浩劫後期寫的〈論孔丘〉一文，曾在「批林批孔」運動中被中共中央指定為第一號的學習文件，這和當時廣大儒學研究者被戴上「孔老二的孝子賢孫」的帽子挨鬥受批的處境形成鮮明的對照。

馮先生晚年以為在擺脫名繮利索、放下擔憂顧慮之後就會取得「海闊任魚躍、天空任鳥飛」的自由，實際上卻沒有他設想的那樣簡單。只要傳統以「聖王合一」為特徵的社會政治結構模式和運行方式不發生根本性的變革，歷史的慣性就不會停止，悲劇就會繼續重演。這就是筆者之所以要大聲疾呼，希望糾正誤區、結束悲劇的原因所在。

註釋

① 對此，可從幾乎所有「現代新儒家」都鼓吹「以內聖開外王」一點得到證明。
② 《禮記·中庸》。
③ 《論語·子路》。
④ 《孟子·盡心下》。
⑤ 《孟子·告子下》。
⑥ 《荀子·性惡》。
⑦ 《舉賢良對策》，見《漢書·董仲舒》。
⑧⑩ 馮友蘭：〈三松堂自序〉，《三松堂全集》，第一冊（河南：河南人民出版社，1985），頁106。
⑨⑪⑫ 蔡仲德：《馮友蘭先生年譜初編》（河南：河南人民出版社，1994），頁351。
⑬ 《荀子·禮論》。
⑭ 《中國哲學史新編》（《中國現代哲學史》），第七卷，〈自序〉。
⑮ 章士釗：〈柳文指要跋〉，《柳文指要》（北京：中華書局，1972）。

周繼旨 1932年出生於安徽亳州市。1958年畢業於北京大學哲學系，歷任講師、副教授、教授。現為南京大學哲學系教授。主要著作有《墨翟評傳》、《論中國古代社會與傳統哲學》，以及論文數十篇。

議政型自由主義一例：潘光旦

• 呂文浩

引子

從自由主義者與政治、政權距離遠近看，中國現代自由主義者不外三種類型：參政型、避政型、議政型。一、參政型：這批人在行動上與專制權威妥協，在感情和理性上認同自由主義。如蔣廷黻、丁文江、王世杰等參與政府，胡適在1938–1942年出任駐美大使，1946年張君勱脫離民盟組織國家社會黨、加入國大等①。二、避政型：這批人對現實政治不滿，潛心學術研究，不談政治，有深沉的自由主義氣質，多抱學術救國、教育救國立場。如陳寅恪、金岳霖等②。三、議政型：如胡適、羅隆基、儲安平、張季鸞、潘光旦等。胡適在《新月》和《獨立評論》時期對國民黨政府的抗議，實質上並未脫離「個人諫諍」的底色，抗戰以後乃至整個40年代對國民黨政府的辯護並不意味着他喪失了自由主義立場，只不過是抗議精神的由強轉弱，容忍精神的逐漸加多罷了。儲安平主編《觀察》、張季鸞任《大公報》總編輯，均是以職業報人的身分不左袒不右袒的議政。雖然張季鸞曾力主「國家中心論」，但他一直沒有依附政黨，總是竭力維護新聞自由與客觀。潘光旦長期在大學任教，學問淵博，他出於對思想自由的追求和對國家民族的使命感而議政。潘光旦的議政型自由主義集中表現在政學關係上。本文試圖以潘光旦在政學關係上的經歷與在政學關係問題上的三種有代表性的觀點為例，具體剖析潘光旦的心靈歷程與歷史命運。

從與政治、政權距離遠近看，中國現代自由主義者不外三種類型：參政型、避政型、議政型。參政型在行動上與專制權威妥協。避政型對現實政治不滿，多抱學術救國、教育救國立場。議政型如潘光旦長期在大學任教，學問淵博，他出於對思想自由的追求和對國家民族的使命感而議政。

一　潘光旦政學關係的歷史考察

潘光旦於1913–1922年在清華學校求學。那時他不僅以愛讀書出名，還積極參加學校的各種社團活動，很關心社會政治問題。1921年他曾參加抗議北洋政府對教員欠薪的同情罷課，在校內的罷考中不畏威逼利誘，寧肯犧牲出洋機

會也不妥協，這使他的同學聞一多佩服不已。1923年，潘光旦參加了羅隆基等發起的國家主義團體「大江學社」。該社鼓吹「對內實行改造運動，對外反對列強侵略」。儘管大江社不贊同共產主義的主張，但其初衷卻是以關注國家民族命運的深厚感情來呼籲人們爭取國家民族獨立，這無疑屬於本世紀先進的中國人探索救國之道的一種努力。1925年，孫中山先生去世後，留美學生在紐約舉行紀念會，潘光旦與聞一多等一起參加了這一活動。潘光旦為紀念會翻譯了孫中山的遺囑，還和另一位朋友合譯了《中國國民黨第一次全國代表大會宣言》③。

1926年潘光旦學成回國。此後的七、八年間一直在上海地區各大學任教，教讀之餘，還參加了《中國評論周報》、《時事新報》的副刊「學燈」、「書報春秋」、《新月》等報刊的部分編輯工作，主編《優生》月刊、《華年》周刊。這一時期，潘光旦除了撰寫學術論著外，還寫下了一些關於青年、思想、文化、教育方面的時評。這些時評均極少直接涉及政治問題。

《新月》的主要負責人先後是徐志摩、梁實秋、羅隆基④，刊物周圍聚集了一批自由主義者。《新月》同人並不是一個學術思想高度一致的團體。刊物一再聲明，他們在許多具體問題上意見不一致，但是他們有幾個共同的理想，如思想自由、保持容忍的態度(對不願容忍、不能容忍者除外)等⑤。潘光旦參加了《新月》第2、4卷的部分編務，他在《新月》上發表的10篇文章均是有關社會、民族問題的學術論文或短評。他不像梁實秋發表了大量的文藝稿和時論稿(共38篇)，大力呼籲思想自由，還和魯迅打了一場有名的筆仗；比起胡適、羅隆基一篇又一篇尖銳批評國民黨當局的政論，特別是「人權問題」所掀起的軒然大波，潘光旦的確顯得十分沉默。他在《新月》上發表的社會科學論文或短評，從思想史的角度看，主要是對當時激進思潮的批評，強調以冷靜、嚴肅的態度來研究社會問題，以及恪守學術的自由與獨立，是從另一側面昭示出《新月》同人的共同理想。

40年代，潘光旦先後擔任民盟的要職。正如當時許多參加民盟的知識份子一樣，潘光旦希望民盟的出現能夠調解國共雙方的對峙，造成一種多黨政治的局面，從而達到建設民主政治的目的。

潘光旦主編的《華年》周刊羅列了12條「本刊的態度」，如「不懂得甚麼是『時代的動向』——卻甚相信循序改進的道理」、「不會唱徹雲霄的高調——但求腳踏實地的走去」、「不借重黨政要人的題贊——卻歡迎一般讀者的獎勵與規正」⑥。這些話所透露出來的冷靜、超然的態度，「經驗主義的觀察方法和對於成套頭的哲學系統的鄙視」⑦，都與他在《新月》中的態度息息相關。

抗戰時期，在深重的國難刺激下，潘光旦的政治態度日趨積極(思想傾向與以前一脈相承)。他寫下了大量思維縝密、文筆犀利的政論文，這些文章大量引經據典，有濃厚的書卷氣，表現了作者融會古今、貫通中西、打通文理的淵博學識。從思想史的角度看，這些政論主要是對國民黨黨化教育、壓制思想自由的抗議，對知識份子關心國事的呼籲。自由主義的時代強音在潘光旦這裏集中在教育思想文化方面，無疑是得其所長，格外的震聾發聵。

40年代初，羅隆基受中國民主政團同盟的委托，將西南聯大和雲南大學的許多教授吸收入民盟。潘光旦、吳晗、楚圖南、費孝通、聞一多等先後加入，使民主同盟在各界特別是知識份子中的聲望大大提高。潘光旦先後擔任民盟的昆明支部主任、雲南省支部財務委員、中央常委等職⑧。正如當時許多參加

民盟的知識份子一樣，潘光旦希望民盟的出現能夠調解國共雙方的對峙，造成一種多黨政治的局面，從而達到建設民主政治的目的。潘光旦身居民盟要職，卻對實際政治活動沒有直接的興趣。在政學關係上，他走了一條以議政為主的道路。

抗戰時期，潘光旦加入民盟以及寫下大量精彩的政論，無疑起因於時代思潮的重大衝擊。在此之前，他主要是一個固守書齋的自由主義者，此後便是一個比較典型的議政型自由主義者了。抗戰時期是他一生政學關係上的分水嶺。

聞一多遇害後，潘光旦、費孝通等躲進美國領事館避難，一時成為各報刊的頭版頭條人物。這時期他寫了一首長詩，表達了對摯友聞一多遇害的無比憤怒和對國民黨政府的極大失望。詩中寫到：「含悲莫訴幾覆盆，天涯累累涕泗痕。伊誰發願此平反，富強長策且勿論。治國總由治人始，良相功同古所擬。顛而不扶焉用彼，何況殘民溝壑委。」⑨

此後，潘光旦同以前一樣，繼續站在自由主義的立場上不斷議政，依然是書生氣十足。潘光旦是著名的自由主義刊物《觀察》最受歡迎的四、五個撰稿人之一。他在《觀察》上發表的大量文章多屬學術專論，這些嚴謹的學術探討寄託了他對社會政治問題的關注，特別是對時局的種種看法，更是溢於言表。他所關心的問題多屬關乎根本的思想認識問題，極少涉及具體操作。在《世紀評論》、《新路》等自由主義刊物上發表的文章也多為此類。

1949年以前，特別是在抗戰以後，潘光旦是公認的自由主義左派，是當局的眼中釘。1949年以後，以潘光旦的自由主義信念和耿直的性格⑩，在歷次政治運動中自然免不了厄運。他很早就被批判，思想改造的檢討好幾次沒通過。再以後就是因被劃為羅章同盟的核心人物之一而戴上了右派的黑帽子。1949年後的潘光旦再也不像過去那樣大膽的議政，卻仍然免不了橫遭迫害的命運。以潘光旦對學術研究的興味之深，不難想像，他會對那沒完沒了的政治運動何等的厭惡。事實上，他一等政治局面稍稍平靜下來，便抓緊時間投入到學術研究中去。

抗戰時期，潘光旦加入民盟以及寫下大量精彩的政論。在此之前，他固守書齋，此後便是一個比較典型的議政型自由主義者了。抗戰以後，潘光旦是公認的自由主義左派，是當局的眼中釘。1949年以後，以潘光旦的自由主義信念和耿直的性格，在歷次政治運動中自然免不了厄運。

二　觀點之一：「宣傳不是教育」

1927年，潘光旦在〈孔門社會哲學的又一方面〉這篇學術論文中，從社會生物學的角度來揭示孟子人性論的內在矛盾。他認為孟子「是一個學者，他更是一個改革者」，改革者在學說之外，還要宣傳主義。主義在改革中固然少不得，但主義蘊含有許多危機，其一是易流於武斷、抹殺常識與事實，其二是感情用事。這是在純粹的學術研究中分清主義與宣傳，尚不涉及對時局的批評⑪。在我所接觸的材料中，潘光旦最早是在《蘇俄之真相》一書的書評(1929)中表達了對當時「宣傳即教育」、「我統即道統」的批評⑫。「宣傳即教育」是國民黨推行黨化教育的結果。這一做法在抗戰時期得到加強，「宣傳」聲浪一時甚囂塵上。潘光旦連續寫下了〈論宣傳不是教育〉(1940)、〈再論宣傳不是教育〉(1940)等一系列文章，詳細闡發了自己的看法。

宣傳與教育的關係，是20、30年代歐美思想家、社會學者、心理學者，尤其是社會心理學者致力研究的問題。潘光旦所主張的「宣傳不是教育」這一看法即從這些成果中借鑒而來，特別是美國學者拉姆利(F.E. Lumley)著的*The Propaganda Mena*和英國教育家赫胥黎(Aldous Huxley)的*Ends and Means*。潘光旦在1943年看到赫氏的書，感到這本書「大而至於一般的自由教育的見解，小而至於宣傳足以為自由教育的一大障礙的看法，赫氏的話真是每一句『實獲吾心』」⑬。他翻譯了書中關於自由教育的部分，題之為「赫胥黎自由教育論」，交商務印書館出版。

「宣傳不是教育」既是自由教育論(liberal education)觀點，也是自由主義題中的應有之義。以自由教育論的角度看，宣傳猶如商業廣告，把本來不相關聯的意象牽強附會的聯繫起來，目的只是企圖讓人信服宣傳者的主張。所以，教師應對報刊、電台上流行的名詞逐一解釋，讓學生看到這些名詞的本來面目。這就是「意念的解釋」。從自由主義的角度看，宣傳本身並不改變宣傳的性質與效用，問題是一切宣傳都為同一目標服務——把所有宣傳工具都協調起來朝一個方向影響個人，並產生出特有的全體人民的思想「統一性」。正如米哈依洛·尤里奇指出，宣傳是政治用來實現其目標的形式之一，為了盡可能使人們牢記一種社會改革方案的基本要求，他成為那些陳舊的口號和簡化了的公式的一種有條理的、系統的傳播。它更多地訴諸情感而不是理性，淡化、減弱和窒息着批判思維⑭。總之，宣傳足以成為自由教育的障礙，足以為自由主義的障礙。

「宣傳即教育」是國民黨推行黨化教育的結果。潘光旦連續寫下了〈論宣傳不是教育〉等一系列文章。他認為，宣傳的方式是灌輸，教育的方式是啟發；宣傳的目的是使人信服自己的主張，教育的目的是啟發人「自得」。

潘光旦認為，宣傳的方式是灌輸，教育的方式是啟發；宣傳的目的是使人信服自己的主張，教育的目的是啟發人「自得」。因此，二者實在不是同一回事。宣傳固為政治侵入學術，其害處還在於它同識字運動、專門技術教育結合起來。識字只能教人讀而不能教他讀甚麼(即沒有教他理智的判斷力)，其結果是使大批民眾成為政治宣傳的魚與雀。專門技術教育不重視通識教育(general education)，使專家囿限在自己的行業內，當他們一跨出行業半步，稍一涉獵社會政治問題，便成為政治宣傳的獵物。「他一些海闊天空的議論，往往一大部分是有意無意間從宣傳方面拾的牙慧」⑮。

當〈宣傳不是教育〉發表後，昆明版的《中央日報》馬上發表題為〈教育家的大責重任〉的社論，不點名的批評了潘光旦。潘光旦看到這篇社論後，很快又撰寫了一篇〈再論宣傳不是教育〉，一開頭就說：「從表面上看，它是和我的文字沒有甚麼關係的，實際上卻是針對着我的一個答覆。」⑯還說：「我說宣傳不是教育，多少還說了一些為甚麼不是。那篇社論說宣傳就是教育，卻沒有說為甚麼是。」⑰這些言論表現出一位正直剛強學人的過人膽識。

潘光旦針對國民黨中央宣傳部部長潘公展在〈教育上兩個迫切問題〉一文對進步教授思想問題的指責，發表了〈異哉所謂教師思想問題者〉(1940)，有力的駁斥了反動當局。他在分析了教自然科學的大學教師沒有「思想問題」後，着重論述了教人文科學和社會科學的大學教師與三民主義的關係。他指出，這部分大學教師儘管和三民主義比較有關係，但並不像潘公展所期望的那麼密切。他們對各派理論持客觀態度，只予以介紹與評論，而決不用宣傳與灌輸的方法。

他們對三民主義的貢獻是充分肯定的，對三民主義也沒有甚麼成見。這種自由主義的態度與國民黨政府所期望的顯然不同，潘光旦說：「不過就研究與教學的方法與態度說，我們也不妨坦白的說，便絕不是一般信仰三民主義的人所有的或所期望於它的人的了。」⑱他還提出，三民主義目前走在一個路口，一條路是宗教化，一條路是真正的思想化。前者是絕路，後者是活路。

潘光旦對國民黨政府壓制言論，以主義妨害學術自由的批評是很深刻的。他反對把三民主義定於一尊，主張各種學說並存，這裏自由主義的觀念昭然若揭。海耶克(F.A. von Hayek)說：「使思想獲得生命的，是具有不同的知識和不同的見解的個人之間的相互作用。理智的成長就是一個以這種分歧的存在為基礎的社會過程。」⑲潘光旦所追求的，正是這樣的境界。「教育領導政治，還是政治控制教育，這是一個頗有爭論的問題」，自由主義者均選擇前者。如楊人梗在1948年指責黨化教育禁錮思想，認為「教育的功用在於延續及增進人類的文化，政治是被包含在文化裏面的，甚麼樣的文化產生甚麼樣的政治；文化領導政治，故教育亦當領導政治」⑳。學者和政治家各有各的考慮，從政治家的方面看，學者的主張不切實際、書生氣十足，根本不可能進入政治運行中發揮作用。

潘光旦不僅反對學生在校內從事政治活動，亦不贊成大規模的學生運動。他所希冀的，是把大學辦成能超脫各黨派、各種政治主義紛爭的一塊淨土，把學生培養成對政治採取超然態度的士人。這種態度不僅開罪了國民黨當局，也受到共產黨的攻擊。

三　觀點之二：「學生不宜加入政黨」

潘光旦是最早提出這一主張的人。早在20年代末，他就在《時事新報》的副刊「學燈」上寫過〈釋「讀書不忘政治」〉一文。他認為，一般有生計業務的人不宜都往政治這條路上擠，對於尚在預備時期和培植時期的學生，社會不宜責成太深，只須指望他們能對當代的政治狀況加以精密的觀察。雖然並非人人都是「政治動物……卻都是政治社會的一份子，多少休戚相關的」㉑。1930、1931年間，潘光旦和朋友們在《中國評論周報》、《新月》上再次討論到這個題目。

潘光旦在光華大學任文學院院長時，曾遇到在校學生以區黨部的身分到教授家裏搜查反動書籍，並且對副校長拍桌子的事情。此事對他觸動很深，當時他在《華年》周刊上發表了一篇措辭很嚴厲的批評(1932)，多年以後還一再在著作中提及此事。沉默了幾年以後，他又在《今日評論》上發表〈學生入黨問題〉一文(1940)，致使該刊被查封。再以後，他在其他文章中也不時提到這個觀點。

潘光旦這一觀點主要針對國民黨的黨化教育政策，也有反對其他政黨包括共產黨在大學裏爭取青年的用意。他不僅反對學生在校內從事政治活動，在一定程度上亦不贊成大規模的學生運動。他所希冀的，是把大學辦成能超脫各黨派、各種政治主義紛爭的一塊淨土，把學生培養成對政治採取超然態度的士人。在當時，持這種自由主義立場的不乏其人。如馮友蘭主張在學校內「學術空氣與政治空氣不能並存」，勸學生「奉公守法」，不要「作大規模的政治與社會運動」㉒。這種態度不僅開罪了國民黨當局，也受到共產黨的攻擊。

潘光旦之所以主張「學生不宜加入政黨」，反對政治勢力侵入教育領域，是

由於他認為青年學生對政治問題缺乏成熟的判斷力，特別容易被形形色色的「宣傳」蠱惑。至於教師則有一個重要任務，就是從志、情、意三方面把學生培養成一個能夠獨立思考、判斷政治問題且不被「宣傳」左右的士人。

潘光旦希望學生與政黨政術絕緣，而絕不是與政治絕緣。他說㉓：

> 學生應當注意政治，研究政治，密切的觀察政治，以至於對當前的政治措施作公開討論、鄭重的批評、和嚴正的主張——這些都是他的本分……。

不僅如此，抗戰期間，他經常出席聯大師生舉辦的各種時事問題座談會，還應邀為學生作政治問題的報告。

把政黨與政治分開是潘光旦這一主張的關鍵。他認為，從廣義上講，政治是群居生活的全部，其目的是在統治者和被統治者之間取得調和。「近來有人替政治給一個最簡單的定義，說政治就是一種業務，一種管理眾人的業務，好好的做這業務就是了，於主義乎何有？」㉔他還說：「民主政治是不言主義的，是搬不出成套的教條而責人非一體信守不可的。」㉕民主的實質是以科學的、客觀的精神來處理事務。政黨是言主義的，一言主義，就充滿了「我執」的偏見。當時國民黨政府實行思想統一，把三民主義抬到至高無上的地位，強人信仰。所以，潘光旦認為學生加入政黨，不僅僅是政治勢力侵入教育領域，而且還會養成偏蔽的思想習慣。

只有在學習期間養成健全的思想習慣，對自由主義有深徹的理解，以後才能不被各種流行的浮泛政治主張牽着鼻子走。從某種意義上來說，這是為學生成長為自由主義者培植深厚的根基，與胡適所強調的不迷信各種主義、形成獨立的判斷能力，在方向上如出一轍。

潘光旦對政治的理解是理想化的，企圖消弭政黨作為特定利益代表者的作用，即去掉「我執」。在國共內戰前夕的政治協商會議召開時，潘光旦曾呼籲各黨黨員不要只站在本黨利益的立場上講話，要「毋我」，但這只能是他一廂情願的想法。

不難看出，潘光旦對政治的理解是理想化的，對政黨有着自由主義學者本能的排斥。在近代政治的發展過程中我們會發現，政黨作為特定階級、階層的利益代表者，往往能夠更有效的展開政治鬥爭。企圖消弭政黨作為特定利益代表者的作用，即去掉「我執」，是辦不到的，只能是潘光旦一廂情願的想法。在國共內戰前夕的政治協商會議召開時，潘光旦曾呼籲各黨黨員不要只站在本黨利益的立場上講話，要「毋我」。其實質是以個人思想自由、以代表全民利益來肢解實體意義上存在的政黨。潘光旦主張的「學生不宜加入政黨」，只有微弱的回響。

四　觀點之三：『學人論政』

胡適曾說，知識份子對政治要有一種不感興趣的興趣(disinterested-interest)。他自稱除了任駐美大使四年外，一生甚少從事實際政治活動。他認為這是知識份子對社會的一種應有的責任㉖。這句話很有代表性，恰切的說明了中國現代自由主義者在政學關係上的一種態度。潘光旦在〈一封給大學生的

公開信〉(1934)中提出 disinterestedness、detached interest 兩個詞，他譯為「超然的興趣」㉗。這個提法明顯是為學生而提的，但何嘗不是他自身的寫照呢？他對政治沒有直接的興趣，故選擇了議政的道路。

潘光旦認為學人對政治不聞不問，只逃避到自己的專業領域裏去，是以「專責對通識」，是自甘於做新式的隱士。「學人與藝人但知他們是學藝之人，而忘卻他們是人，是興亡有責的匹夫，但知他們有學藝的專責，而忘卻他們更有國民與論政治的通識」㉘，而且學人之隱，是明知故犯，比起其他各界來最不能讓人原諒。潘光旦還特別提到當時大學教師對政治的冷漠，與學生的熱心形成鮮明的對比。他認為教師在這方面失去了督導之責。

在1944年七七紀念會上，雲南大學校長熊慶來說他之所以參加紀念會，是因為他以為這個會是學術性的。他認為大學師生應該堅守學術崗位，不應該問政。當時潘光旦、聞一多均在座，聞一多在會上很憤激的批評了熊慶來的觀點。潘光旦表示熊慶來的觀點令他「大惑不解」，會後他寫下了〈說學人論政〉一文。他認為學人論政是中國文化的一大傳統，孔孟以降的先哲之所以值得景仰，決不僅僅在他們是學術家，而在他們是政論家，不議論即不足以收輔導與督責之效。他尤其欣賞顧亭林對外甥的教導：有體國經野之心，而後可以登臨山水；有濟世安民之志，而後可以考古論今。

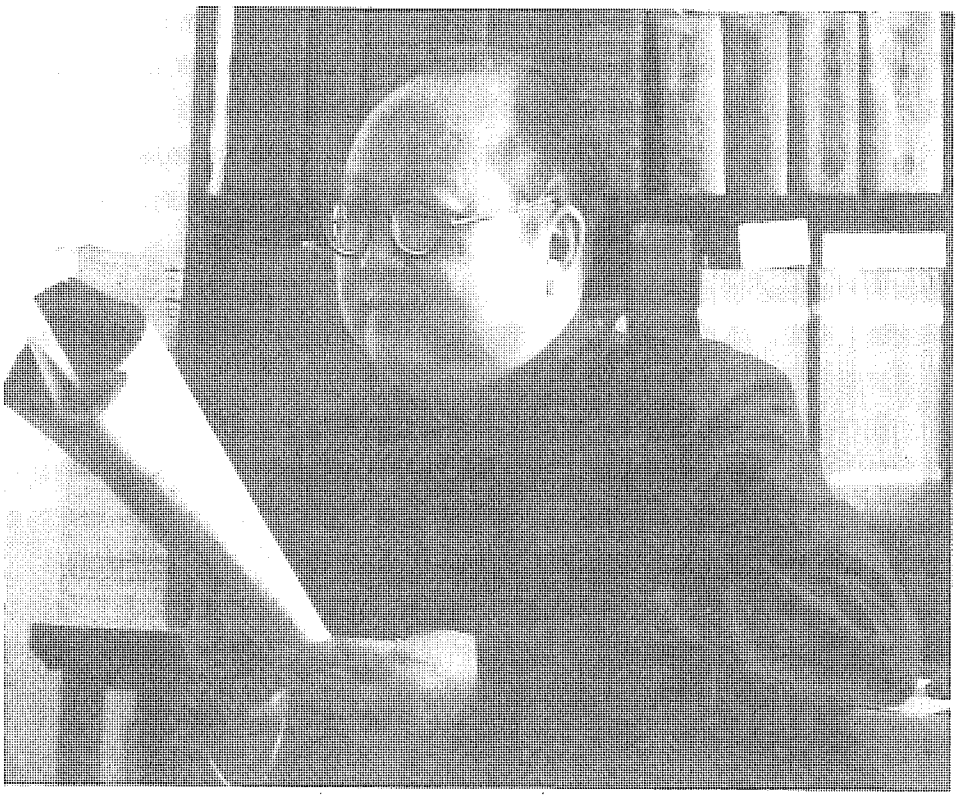
在1944年七七紀念會上，雲南大學校長熊慶來表達了大學師生應該堅守學術崗位，不應該問政的看法。當時潘光旦、聞一多均在座，聞一多在會上很憤激的批評了熊慶來的觀點。潘光旦亦表示，熊慶來的觀點令他「大惑不解」。

但問題是，潘光旦為甚麼獨獨拈出論政的傳統而排斥隱士的傳統呢？這恐怕一方面是性情所致。潘光旦生性活潑、開朗，屬於入世者流，缺乏感傷飄逸或恬淡無爭的氣質。以這樣的性情，大概很難選擇隱士傳統。另一方面，也與他的自由教育論立場有關。自由教育論強調教育應重視通識，注重社會人生的經驗，而不僅僅是課堂的知識傳授。受教育者要成為一個對世界文化大勢有所了解，關心國事，知書達禮的士人。潘光旦站在自由教育論的立場上，得出批評性的結論㉙：

> 沒有做一個完整的人的意識的專家，無論他的專業如何精深，他終究是一個匠人，學術家也罷，泥水匠也罷。沒有政治意識的專門人才，可以加入偽北京大學，可以到淪陷區做順民，而無害其為專門人才，學術家也罷，泥水匠也罷。

從積極的方面來說，學府是輿論清議所從出的最好機構；清明的政治以學術為張本，學人不議政，誰還更有資格來議政呢？

潘光旦對中國傳統士人精神有深徹的認識，在學人論政這點上，他是傳統精神的傳承者。他與傳統士大夫的不同處在於，他還是一個生活在大城市中的自由流動職業的現代知識份子。按照思想史家張灝的看法，中國現代知識份子產生於戊戌維新時期。儘管傳統士大夫同國家經常存在着緊張矛盾，但是由於兩者的利益和思想信仰的牢固聯繫，常使士大夫依附於國家，所以他們未必是政府的批評者。而現代知識份子本身所代表的，有可能是超脫一己階層利益的對全社會自由、公正的追求。他們對政府提出的要求往往比傳統士大夫多，但他們的政治支持遠不如士大夫可靠。因此，他們同國家之間是一種緊張而不是



潘光旦的政論和專業結合得特別緊密，可說是其學術思想的延伸。與胡適、羅隆基相比，他的書生氣更濃。他所談論的多是一些思想認識問題，關乎根本，難怪研究中國現代自由主義思潮的學者很少提到他。

同命運的關係[30]。潘光旦是一個承襲傳統士人某些精神的現代知識份子，他之所以議政，正是由這兩種精神相混雜產生的社會責任感所引發的。

五　對潘光旦議政型自由主義的評論

議政型自由主義者多是觀念人物，鮮有表現出很強的政治行動才幹。胡適、羅隆基等對具體政治問題很感興趣，提出的措施也較具體，但是卻脫不出知識份子的理想設計狀態，表現出很強的書生意氣。誠如唐德剛所說，適之先生在理論上無一不對，在實踐上無一不錯。潘光旦連具體的政治問題都很少涉及，常常以一個政治問題為引子，大事闡發其學術思想，到頭來也不提具體措施。他的政論和專業結合得特別緊密，可說是其學術思想的延伸。與胡、羅相比，他的書生氣更濃。他所談論的多是一些思想認識問題，關乎根本，難怪研究中國現代自由主義思潮的學者很少提到他。從書面上看潘光旦對現實政治問題所提的某些方案很能兼籌並顧，亦能注意到配合本土情形，而且循序漸進。但是，歷史的進程往往受時代思潮的鼓盪，因而展現出不盡合理而且是快刀斬亂麻的方式。所以，從學理上講，潘光旦的主張不乏合理性，可以作為解決問題的張本，值得認真吸取。但他的主張之所以被現實冷落，是由它本身的特徵決定的。

從嚴格的自由主義理論來看，潘光旦自由主義方面的著述基本上局限在教育思想文化領域（上文提到潘光旦的三個代表性觀點即是顯例），極少涉及到政治經濟方面。雖然他在思想文化方面的自由主義著述得其所長，有一定深度，

但仍不夠全面和系統化，沒有很強的理論自覺。這是由於中國自由主義的「先天不足，後天失調」的大環境所致。殷海光曾經深刻的指出㉛：

> 中國的自由主義者之所以發出了一些動能，一方面是由於受了時代思潮的重大衝擊，另一方面是因為受了愛國熱情的鼓舞。

潘光旦一直站在書生的位置上議政，他並不想介入現實政治，議政的同時還在留戀着自己那一方正在耕耘的學術田地。我們在前面已經提到，潘光旦在抗戰以後才成為一個比較典型的議政型自由主義者，此前，他主要是一個固守書齋的自由主義者。

議政型自由主義者與參政型和避政型的自由主義者相比，對現實政治似乎還要積極些，卻始終沒有組織起一個地道的「自由黨」(民盟只是一個缺乏自由主義者熱情支持的鬆散聯盟而已)。潘光旦始終甘居於議政而且主要是思想文化方面的議政的地位。這種文化自由主義——容忍的精神與批評的自由——誠然是思想文化發展的生命線，卻根本無力處在左右夾攻之中而應付自如，更無力承擔起建設民主自由國家的使命。胡適曾被認為是組織自由黨的合適人選，但胡適更適合於當學者而不是政治組織者，而且他與蔣介石的親密友誼也妨礙了他扮演這樣一個角色㉜。不過，從根本上說還是殷海光的「先天不足，後天失調」八個字來得深刻。當時中國沒有成為一個自由民主的國家，專責自由主義者是不公平的。換個角度來看，自由主義者的言論在當時雖然不可能實現，但其中所蘊涵的合理性因素卻是有價值的，值得後人繼承發揚。另外，議政型的自由主義者在政治與學術之間保持一定距離的心態，使他們在學術上有頗多創穫，在學術史上也是值得肯定的。對潘光旦的政學觀，也應作如是觀。

議政型自由主義者與參政型和避政型的自由主義者相比，對現實政治似乎還要積極些，卻始終沒有組織起一個地道的「自由黨」。胡適曾被認為是組織自由黨的合適人選，但他與蔣介石的親密友誼妨礙了他扮演這樣一個角色。

註釋

① 關於張君勱的「組黨介入型」，詳見陳儀深：〈國共鬥爭下的自由主義(1941–1949)〉，見《中央研究院近代史所集刊》，第23卷下(台北：中央研究院，1994)。

② 關於避政型自由主義的觀點，乃是受我的導師胡偉希教授啟發所得。

③ 1940年，潘光旦在〈異哉所謂教師思想問題者〉一文文末還提到這件事。他說：「作者追提到這一點，無非要表示他對國民黨和黨義並無成見，以前如此，現在還是如此，也因為沒有成見，才有興趣提出這樣一篇文字來。」這個說法應是可靠的，並不是潘光旦怕國民黨政府追查而作的表白。引述這句話還表明，潘光旦對政治的興趣確實是超然的，態度是一貫的，這一點將在下文詳細論述。

④ 這是我對《新月》各卷版權頁上列的編輯者進行查閱，再根據刊物上的重要文章推論的結果。

⑤ 詳見《新月》創刊號上的〈新月的態度〉，以及第2卷，6、7號的〈敬告讀者〉。

⑥ 見《圖書評論》，第2卷，第6期(南京國立編譯館，1934)的介紹。

⑦ 這句話出自卡瑞爾(A. Carrel)之口，潘光旦對這句話加了註釋，表示贊同。見潘光旦著：《自由之路》(上海：商務印書館，1946)，頁88–89、93。

⑧ 民盟中央文史委員會：《中國民主同盟簡史：1941–1949》(北京：群言出版社，1991)，頁14。

⑨ 全慰天：〈潘光旦先生的一首遺詩〉，《校友文稿資料選編》，第2輯(北京：清華大學出版社，1993)。

⑩ 梁實秋說潘光旦性格「外圓內方，人皆樂與之游」。見梁實秋：〈清華七十〉，載《傳記文學》，第39卷，第2期(台北：傳記文學出版社，1981)。從潘光旦的生平事迹來看，他很講原則，厭惡趨時附勢。在1949年後寫的文章中，他沒有輕易否定自己以往的學術觀點，沒有無原則的引用馬列主義詞句來亂比附。我歷來主張在思想史研究中注重人物的性格分析。我以為，潘光旦性格的「內方」是他不肯輕易放棄自己主張的內在原因，因此潘光旦的檢討總是不痛不癢。難獲通過，正是意中之事。他不像羅隆基、梁漱溟、儲安平等採取激烈的反抗，也許與他性格中「外圓」的一面不無關係。潘光旦在1949年後主要從事民族學研究和翻譯，這一時期的主要著作是《蘇南土地改革訪問記》(三聯書店，1952)、《湘西北的土家與古代的巴人》(中央民族學院民族學研究集刊，1955)、《開封境內的猶太人及其歷史問題》(北京：北京大學出版社，1980)。譯著有恩格斯的《瑪爾克》(《新建設》1952、1953)、萊納斯·保林的《不再要有戰爭》(上海：上海人民出版社，1965)。〔本書為《資產階級社會學論著選》第3輯，署名閔淵。這個歷史事實已鮮為人知。承蒙當時曾參預其事的現北京大學歷史系劉桂生教授告知，特此致謝〕、達爾文的《人類的由來》(與胡壽文合譯，商務印書館，1983)。由此可以看出，潘光旦自1949年後已在一定程度上「向內轉」，其心境如何大概要從他晚年的日記中才能了解，在此只好暫付闕如。值得玩味的是潘光旦在1949年以後已不復有機會談他鍾愛的優生學、生物學方面的主張，卻選擇了翻譯《人類的由來》。據費孝通先生的「書後」，潘光旦譯《人類的由來》大概是不滿當時的專才教育，希望中國能夠出現像達爾文一樣學識淵博的一代大師。

⑪ 見《留美學生季報》，第11卷，第4期(1927)。

⑫ 《人文月刊》，第2卷，第7期(上海，1931)。

⑬⑮⑱⑰⑱㉘㉙ 見註⑦，《自由之路》，頁228；236；229；229；103；355；364。

⑭ 參見徐崇温主編：《國外馬克思主義和社會主義》(重慶：重慶出版社，1994)。

⑲ 〔奧〕海耶克著，藤維藻、朱宗風譯：《通向奴役的道路》(北京：商務印書館，1962)，頁158。

⑳ 楊人梗：〈教育的濫用〉，載《新路》，第2卷，第3期(北京，1948)。

㉑ 此文現被收入《潘光旦文集》，第2卷(北京：北京大學出版社，1994)，頁31–33。

㉒ 參見清華大學校史編輯委員會編：《清華大學校史》(送審稿)(北京：清華大學，1963)，頁117。

㉓㉔㉕㉗ 潘光旦：《政學罪言》(上海：觀察社，1948)，頁203–204；228；229；181。

㉖ 唐德剛：《胡適口述自傳》(北京：華文出版社，1989)，頁40。

㉚ 參見費正清、劉廣京編，中國社會科學院歷史研究所譯：《劍橋中國晚清史》(下)(北京：中國社會科學出版社，1993)，頁390–91。

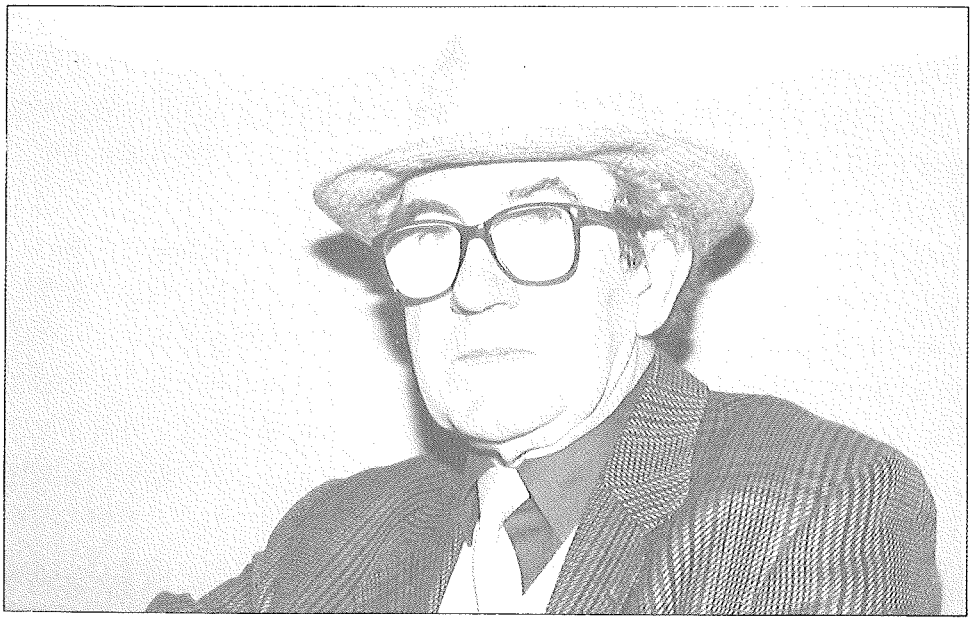
㉛ 殷海光：〈自由主義的趨向〉，《近代中國思想人物論——自由主義》(台北：時報出版公司，1985)，頁19。

㉜ 參見Young-Tsu Wong: "The Fate Of Chinese Liberalism—Chu Anping And His Circle, 1946–1950", *Modern China*, vol. 19, no. 4 (1993).

呂文浩 1971年生，北京清華大學思想文化研究所1993級碩士研究生。

人的主題

● 雷蒙·馬松 (Raymond Mason)



雷蒙·馬松

1996年3月的一天，本刊編輯部代表訪問了當代最著名的雕塑家雷蒙·馬松。近幾十年來，當西方藝術主流在後現代主義和波普大潮中翻騰之際，雷蒙·馬松卻堅持實現藝術創作中的「人的主題」，他的作品也具有震撼人心的魅力。馬松的工作室座落於巴黎拉丁區太子街。這裏從來是巴黎最熱鬧的商業區和大學區，曾經是1968年法國學生運動的中心。馬松稱此地為「人群的舞台」，他的許多重要作品正取材於此。進入他的工作室，滿地石膏屑，四處堆滿草圖，未完成的石膏像蒙上一層灰白的粉末。我們就在這裏，針對當代藝術面臨的危機和何去何從的徬徨狀態，展開了下面的訪談。以下「**問**」代表本刊編輯部，「**馬松**」是雷蒙·馬松的回答。

問：你和你的朋友賈克梅第(Alberto Giacometti)的雕塑，表現了我們時代人的形象，在賈氏的雕塑，甚至那些群像雕塑中，人的形象總是孤獨存在的個人。而你的作品，例如安置在羅浮宮Tuileries公園裏的那座大型雕塑《人群》(*La Foule*)，以及你為紀念巴黎中心市場拆遷，為法國北方煤礦一次悲劇事件，為華盛頓、蒙特利爾、伯明翰等大城市製作的紀念碑式的大型雕塑……等，明確地表現了一個共同的主題——人群。讓我們從這裏談起吧！

馬松：我小時候患慢性咳嗽病，長期在家休養，常坐在窗前呼吸新鮮

空氣。那時候，我開始注意到街上匆匆忙忙走過的人們的臉孔和運動。1946年，我來到巴黎，沒有工作室，十分簡單，只能到街上工作。街道就是人群上演的舞台，突然間，下班的人們從辦公大樓如海潮般湧出來，然後是散亂的人海。毫無疑義，這是一個世界。甚麼是人群？人群就是人的倍數，他們自己的倍數。我感到自己被推入人群之中，人們感到自己是這運動的一部分。當人群走向你時，變得越來越大，離開你時又很快地縮小，那些不同的性別、年齡、身材、衣着、表情……。我想你能夠在自然世界中找到相同的景象，就好像一片片浮雲飄過，或者是海浪在遊戲，火焰在舞蹈……。試想一下，這是很具爆炸性的題材！如果這裏沒有藝術，哪兒還有藝術？然而，值得注意的是，此刻在街上流動的人群，意味着個人的消失，代之而起的是群體的特性、盲從的特性、時裝與流行樣式……。當我們回顧十五、十六世紀的畫時，我們會發現那裏有着最奇妙的個體的集中。每一個個體！

問：文藝復興的人文主義精神，把人從神的世界拉回到現實，帶來了藝術的世俗化，並由此創造了新的表現體系和寓意學。在我們的時代，賈克梅第、培根(Francis Bacon)、巴爾蒂斯(Balthus)、弗洛伊德 (Lucian Freud)，當然還有你，都是當代「人類見證」的傑出藝術家，這裏要問的是，當代藝術家對人的主題的表現與傳統有何不同呢？

馬松：文藝復興時期的藝術家誠然比十五世紀前的藝術家更非宗教化，但他們仍然要根據教皇和君主確定的主題來創作。十九世紀教堂和皇族萎縮(collapaus)之後，藝術家便失去了普遍性的主題(該主題在印象派時期轉為自然景物，但我不能滿足於自然景物，因為我更熱愛人類)。與文藝復興時期的藝術家相比，二十世紀藝術家的困難及不同之處，正在於如何尋找到能使大多數人都感興趣的主題。

問：死亡是每一個人都必然面對的公共性主題，你的幾件悲劇性的雕塑已經接觸到這個主題。但死亡究其底是一種腐蝕實存的虛無力量，對於充滿着物質實在的雕塑來說，如何表現這種虛無呢？另外，波普藝術作為流行大眾藝術，表現的都是大多數人熟悉的事物，你對此有何看法？

馬松：我感興趣的只是生活。我試圖在雕塑中捕捉生命，靜止的形象必須跳躍着生命的火花。雕塑是很難表現死亡的，它必須抵抗這一非生命的虛無。我之所以選擇雕塑，毫無疑問是出於對真實的渴望。

我那些悲劇性的作品，描繪的只是死亡對活人產生的效果。如果作品中的人物此時此刻在其憂傷及彼此間的關係中表現出一種強烈感，那麼，作品就會流動着某種非物質性的情感，從而成為悲劇的精華。

波普藝術主要受廣告影響。廣告向公眾傳達的是清楚而簡短的信息。波普藝術容易讓人明瞭，但不能給人滿足感，觀眾無法從中吸取精神內涵。

問：你似乎很強調藝術的內涵？

馬松：這大概是想彌補別人再不談它。你不覺得奇怪嗎？在這幾十年來，藝術的問題只關注「怎麼說」，而不問「說甚麼」。我懷疑此一現代藝術運動的現象——一件作品依靠的是外在形式而非內在思想，這是一種逃避藝術的藝術。

對我來說，藝術家的行動必需指向生活、指向別人。我追求表現、歌頌我們周圍的世界，以及我所認識的形象和這些形象的因果。但是，世紀初始，求新的藝術家只追求形式，卻根本不了解它們的內涵以及它們存在的理由，以致無法正確對待黑人藝術、原始藝術、亞洲的書法與藝術等。他們被外在形式所吸引，但錯誤就在這裏。今天美國藝術完全外在化了，我們到了這樣一個荒謬的狀況，把裝飾與繪畫混淆，把一些普通物品看作雕塑。裝置藝術誠然可以從哲學、社會學、政治學中得到印證，然而這些堆砌的物品永遠不會流動着偉大的藝術血液。物品將終歸是物品。繪畫和雕塑不是物品，它們是傳達人類思想的載體，是由內涵決定的形式，如同交響樂，它們敍述着人類的命運。

實際上，藝術品的內涵應是如何？在這簡單化的時代，他們會回答：「越少越好」；在「極少派」藝術佔上風的時期尤其如此。無論怎樣，當代藝術顯得極為貧乏。藝術品的重要性不是它們的存在，而是它們所要表達的主題內涵。當有人把繪畫和雕塑看成是飄渺與自由的事物時，我表示懷疑。我無法認同現代藝術是一不斷進步的永恆運動，也不能接受藝術家必須緊隨其後否則會被拋棄的觀點。我的看法剛好相反，藝術必需是凝住運動，思想必需逼進物質，從而提升物質的意義；也就是說，藝術家不應隨大流而應耐心地把自己的感覺與看法凝結到作品中。優秀的作品需要涵納所有，讓所有人對它感興趣，這是清楚和明確的。相反，在我們這個信仰失落、到處鼓吹區域性和差異性的時代，藝術家卻不知道選擇具普遍性的主題來感動大眾和世界。因此，在這個「極少」的時代，我主張的是「極多」的藝術(Art Maximaliste)。

問：這就是你在創作中強調「總體表現」(la complexité)的原因嗎？

馬松：因為藝術作品若要面對廣大觀眾，就必須有寬闊的視野，使不同年齡、文化水平的人都能從中獲得樂趣。有人將此定為大眾化。如果把大眾化這個概念歸為讓大家易懂而有意使作品簡單化，這是我絕不同意的。恰好相反，作品要感動群眾，就必須具有一定的複雜性，也就是說讓作品盡量豐富起來——荷加斯(Hogarth)已經這樣做過，稱此為"intricacy"——la complexité。他希望群眾能夠在他的作品中不斷發現新的東西。這種表現也能在布格爾(Pieter Bruegel)的作品中找到。這對於藝術家而非對於觀眾來說，是帶有一定困難的。但所有稱得上大師的藝術家都完成了這一使命，我們將永遠喜歡他們的作品。

事實上，這裏強調的已經不只是主題內涵的問題，也是觀眾對它的理解與溝通。今天的藝術家逃避這個問題，但它是藝術品不可缺少的尺度，亦是藝術家一開始就應思考的基本問題。

問：你的作品總是能夠一下子抓住我們，讓我們從中感受到強大的活力。

馬松：在人群之中，活力是一種不可思議的生命現象，藝術家應該抓住它。雕塑和繪畫的材料都是一些全無生氣的物質，我的願望就是令它們具有生氣；因為我想讓它們令人滿意或者令有生氣的人滿意。試想一下甚麼是藝術？難道真的希望從神那裏偷火不成？

問：那你是如何抓住這種奇妙的活力？

馬松：首先是通過素描。我是可視世界的愛好者，理所當然，我是一個具像表現的藝術家。當然，除了外在世界，還有內在思想。我認為素描就像思想，對我來說，在白紙上的一條黑線，其實就代表了思想中的一個基本定義，代表着一種良知。這黑線本身具有白色的純潔，以及一種閃閃發光的性質，就像閃電一般……這是我抓住火花的方式。

問：如果畫一條黑線於紙上，它本身已具有意義，這不正說明了抽象藝術？

馬松：不要忘記我曾經是抽象藝術家。把抽象和具像分開來是愚蠢的。真正的藝術，既抽象也具像。這正是一切困難所在之處。對於我來說，組織一種內涵的形式結構是很重要的，這大概就是我作為一個藝術家對今天藝術的最好貢獻。

問：你為甚麼在雕塑上着色呢？

馬松：中國廟宇裏的雕塑不都是着色的嗎？為甚麼來問我？古代希臘神廟裏的雕塑原先不是也有顏色嗎？我想我應用顏色始於繪畫，我所有的雕塑都是用畫家的立體眼光來處理的。開始時，我的雕塑立足於素描，將素描立體化，將完成的石膏加上對空間挑戰的欲望化為活的元素，於是有了顏色。一件着了色的雕塑比一件銅製或石膏製的雕塑更具人性。

我以為一件藝術作品，應該是美的。主題確立作品在世界與歷史中的位置，美則給予主題以超越：正好帶給我們所需要的，這就是幸福。

問：海灣戰爭之後，熱鬧了差不多一個世紀的西方畫壇似乎再沒有甚麼新潮流，時間和運動彷彿停止了，在這個似乎甚麼都道盡了的時代，畫甚麼？如何畫？如何畫下去？已經成為一連串問題，你對此有何想法？

馬松：錄像和電子藝術只不過是機器的勝利而非藝術家的勝利，它既不能表達我們對周圍世界的感覺，也不能表現唯有藝術家才能深化的樸素而實在的美。因此，經由藝術家親手直接創作的繪畫和雕塑是任何東西也無法替代的。

雷蒙·馬松(Raymond Mason) 當代著名雕塑家，生於英國伯明翰，1942年肄業於倫敦皇家藝術學院，後定居巴黎從事創作。1978年馬松因其在藝術上的成就，獲頒法國藝術及文學騎士勳章，他的作品曾於世界著名畫廊展出，並多次應邀參加威尼斯雙年展。

華夏人本主義文化：淵源、特徵及意義（下）

• 何炳棣

三　特殊倫理：興滅繼絕

所有原始文化無不崇拜生殖能力，無不具有對傳種接代的基本關懷；這種生物意義的自我延續可認為是人類普遍的願望，不是任何民族所獨有的。但是，舉世主要文化之中，以子孫世代繁衍為「焦點（或中心）價值」(focal value)的，恐怕只有古代中國文化。如《詩經·大雅·既醉》：「威儀孔時，君子有孝子，孝子不匱，永錫爾類。其類維何，室家之壺（束），君子萬年，永錫祚胤。」《詩經·大雅·假樂》：「受祿於天，保右命之，自天申之。干祿百福，子孫千億。」《毛傳》認為這類詩是祭宴後對成王的祝頌詩。西周青銅器銘文中「子孫永寶」、「其子子孫孫萬年永寶用」之類之辭甚多，不必詳細列舉。對宗族綿延昌盛懷有如此強烈願望的文字表現，在人類史上是罕見的。但「興滅國、繼絕世」更不能不認為是華夏人本主義所獨有的倫理觀念與制度。觀念上，興滅國繼絕世是生命延續的願望從「我」到「彼」的延伸；制度上，興滅國繼絕世是新興王朝保證先朝聖王永不絕祀的一套措施。儘管遠古政治和武力鬥爭的實況不容過份美化，興滅國繼絕世在一定程度上確實反映華夏文化的一系列奠基者的寬宏氣度和高尚情操。

興滅國繼絕世制度化最早的追敍是《史記·五帝本紀》：「……禹踐天子位。堯子丹朱，舜子商均，皆有疆土，以奉先祀。服其服，禮樂如之，以客見天子，天子弗臣，示不敢專也。」《史記·夏本紀》：「〔禹〕封皋陶之後於英、六。」皋陶原是東夷之人，可見立嗣封典自始即是超種族的。夏亡，湯封夏後，商亡，周封紂兄微子於宋以奉商祀都是人所熟知的史實。《史記·周本紀》追敍克殷之後「武王追思先聖王，乃褒封神農之後於焦，黃帝之後於祝，帝堯之後於薊，帝舜之後於陳，大禹之後於杞」。其中黃帝、堯、舜之後就是鄭國著名政治家子產在公元前548年所說的「三恪」[32]。恪是尊敬的意思，三恪的地位「尊於諸

舉世主要文化之中，以子孫世代繁衍為「焦點（或中心）價值」的，恐怕只有古代中國文化。西周青銅器銘文中「子孫永寶」、「其子子孫孫萬年永寶用」之類之辭甚多，不必詳細列舉。

侯，卑於二王之後」㉝。因為夏商兩代與周時代接近。

形成這種制度背後的觀念值得追溯。其中最早、最基本的是原始人類相信死者和生者一樣，都需要經常的飲食。《禮記·禮運》：「夫禮之初，始諸飲食」，無疑是正確的概述。隨着祖先崇拜的升級，祭享之物標準越來越高，注重牲祭，於是便產生祖宗之靈必須「血食」的信念。血食在周代文獻裏可上溯到舜。《禮記·郊特牲》：「有虞氏之祭也，尚用氣。血腥爓祭，用氣也。」意思是越類似最原始的茹毛飲血、保持牲肉血腥的氣味，就越表示對神的尊敬，因為如《禮記·禮器》所說：「禮也者，反本脩古，不忘其初者也。」近年考古發現山西陶寺早期遺址（大約公元前2500年左右）祭祖用牲已經等級化㉞。山東龍山文化中晚期（大約公元前第三千紀後半）壽光王城遺址也發現了「奠基用的豬、犬、人牲」㉟。這些發現較舜略早，證明《禮記》所保留的遠古史實的可信。盤庚以後，商王祭祖有時用牲數量大得驚人。到了周代，祭牲儀節更隨着主祭者身分及祭祀對象而等級制度化。血食實際上變成貴族宗廟祭祀權力系統的象徵詞；最大的不孝和不幸就是子孫由於行為過失或政治鬥爭失敗而「滅宗廢祀」，使祖宗不得血食。興滅國繼絕世的原則不但應用於遠古和夏商二代，並且在春秋時代還應用到邢、曹、陳、蔡等中小型邦國短期滅亡後政治和宗教地位的恢復。

另一更重要的「彼、我」觀念的演化也值得追溯。彼、我觀念不但是人類自古至今所共有的，遠在智人出現之前，靈長目動物及熊虎等猛獸從本能上就用種種方法標誌出自己必須獨佔的生存空間，同類的動物本能上一般也不得不遵守互不侵犯的「默契」，否則不是兩敗俱傷就是同歸於盡㊱。新石器時代的人群，尤其是有了定居農業之後，各氏族、部落之間從生存邏輯上就非互相尊重「地盤原則」(territoriality)不可。誠然，正如《左傳·僖公十年傳》「神不歆非類，民不祀非族」所反映，遠古之人所關懷的是完全基於血緣近親極小的「我」群，其餘全屬於「彼」群。可是，渭水下游南岸諸小河沿岸仰韶早期聚落星羅棋布、雞犬相聞的景象，有理由使我們相信當時的人們（甚至他們若干世代的祖先）已有必要的智慧了解避免暴力衝突、培養相互容忍、尊重彼此生活空間是共存共榮的先決條件。頻繁的接觸、知識和技藝的交換互利，再加上同語（文）同種這重要因素，使得仰韶先民我群意識的擴大和彼群意識的相應縮小。考古發現的舉舉大端——仰韶文化遺址多而且密、文化延續最久、文化堆積最厚、文化傳播最廣——似乎都在支持以上的臆測。

龍山時代已進入國史中的傳說時代。有幸地，留法深通史學方法、30、40年代主持北平研究院歷史方面研究的徐旭生（炳昶）教授，在其力作《中國古史的傳說時代》中，大體已經層層剝出龐雜傳說中的史實內核。至晚在公元前第三千紀的前半，發源於陝西渭水上游姜水附近的姜姓炎帝部族和發源於陝北姬水附近姬姓黃帝部族已很強大；二族雖累世通婚，似曾發生過武力衝突，不久即言歸於好。徐旭生曾作極簡要的敍述㊲：

> 大約華夏〔筆者案：即炎黃〕集團從陝西、甘肅一帶的黃土原上，陸續東遷，走到現在河南、山東、河北連界的大平原上，首先同土著的東夷集團

渭水下游南岸諸小河沿岸仰韶早期聚落星羅棋布、雞犬相聞的景象，有理由使我們相信當時的人們已有必要的智慧了解避免暴力衝突、培養相互容忍、尊重彼此生活空間是共存共榮的先決條件。考古發現的仰韶文化遺址似乎都在支持以上的臆測。

相接觸。始而相爭，繼而相安，血統與文化逐漸交互錯雜。

這個綜結在《左傳》中得到充分證明。《左傳·僖公二十一年傳》(公元前639)最後一項紀事有關東夷太皞之後子爵小國須句的亡國與復國。敍事開頭對古史有所追述：「任、宿、須句、顓臾，風姓也，實司太皞與有濟〔濟水〕之祀，以服事諸夏。」須句子逃到魯國請僖公出兵為他復國、延續祀典，主要理由是保衞寡民的小國、崇尚太皞和有濟的祭祀，既是完全合乎「周禮」，又是華夏文化國家義不容辭的責任。結果魯僖公次年春出兵「伐邾，取須句，反其君焉」。《左傳》的作者加了「禮也」二字的讚揚。可見興滅國繼絕世的原則至少自夏禹到春秋一千多年間，是應用到華夏及非華夏先朝先王和邦國諸侯的。

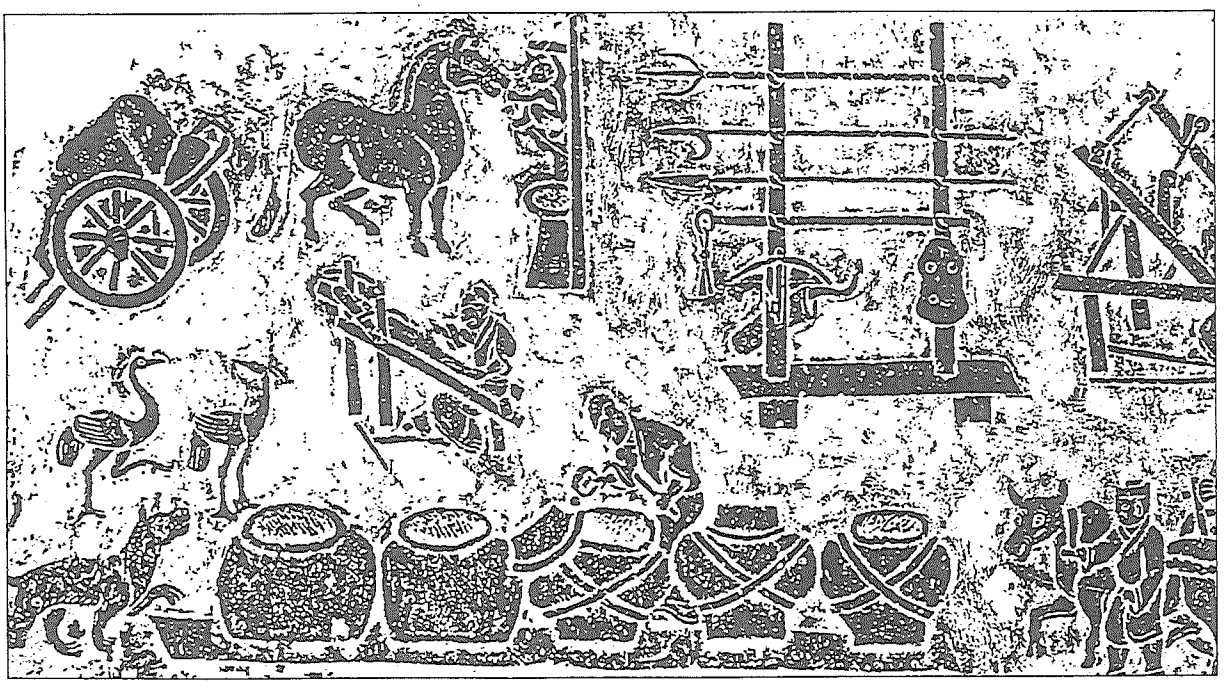
古代華夏先民所獨有的興滅繼絕的倫理觀念和制度，很早即能將生命延續的願望從「我」族延伸到「他」族，「華夏」這個種族文化圈子就越來越大，幾千年間就容納進越來越多本來「非我族類」的人群與文化。

古代華夏先民所獨有的興滅繼絕的倫理觀念和制度，對我國以後兩種平行的歷史發展影響至為深遠。因為從很早即能將生命延續的願望從「我」族延伸到「他」族，「華夏」這個種族文化圈子就越來越大，幾千年間就容納進越來越多本來「非我族類」的人群與文化。《孟子·離婁下》：

舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也，千有餘里，世之相後也，千有餘歲，得志乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。

從最早窄狹的「華夏」觀點看，舜是東夷之人，文王是西夷之人；可是從不斷擴大的「華夏」種族文化圈着眼，舜和文王都已變成對華夏文化做出過重要貢獻的聖王了。今日中國之所以是一個具有共同文化和政治意識的、由57個民族構成的國家，正是興滅繼絕優良傳統從未間斷的歷史體現。

與多民族國家的歷史發展相平行的，是原本表現於貴族階級的中心價值觀念的逐步滲透民間。孟子另一名



言正是我們討論的理想起點。《孟子·離婁上》:「不孝有三,無後為大。舜不告而娶,為無後也。」趙岐注:「於禮不孝者三事:阿意曲從,陷親於不義,一也;家貧親老,不為祿仕,二也;不娶無子,絕先祖祀,三也。三者中,無後為大。」《孟子》原文是為傳說中古聖王娶妻不告父母辯護,第二種不孝反映自春秋以降不少低層貴族經濟狀況的困難,所以三不孝之說全是針對貴族而言的。可是,隨着春秋戰國政治、經濟、社會、軍事、思想、意識的巨變和秦漢大一統郡縣制帝國的形成,特別是由於宗法制度(除皇室外)和多階層封建世襲貴族已不存生,孟子的名言失去了它原來的階級性,逐漸取得了全民性。當中古門第早已消融,范〔仲淹〕氏義莊(北宋1050年創建)式「近代型」家族組織開始興旺以後,簡化了的孟子名言對全部中國社會影響之大是不難「計量」的。雖然近千年來中國人口(除短期戰亂和蒙古統治期間以外)持續增長的經濟及制度因素很多㊳,今日中國人口之所以能佔全人類五分之一以上,是與「不孝有三、無後為大」的長期社會實踐牢不可分的。

四 人本主義哲學的形成:周公、孔子

研究哲學思想,商代卜辭用途不大。誠如前輩思想史家侯外廬所指出:「卜辭沒有發現一個抽象的詞,更沒有關於道德智慧的術語。」㊴因此,筆者二十五年前即注意最古文獻的史料價值,去年秋冬之際對《尚書·盤庚》上中下三篇的〈商書〉再度做了認真的外證內證工作,說明它除了小處難免周初史官潤色之外,應可確認為商代傳世最重要的文獻。由於〈盤庚〉歷史真實性的肯定,所以我們可以較有信心地說,前此海外漢學界的看法——「帝」是商人的至上神,「天」是周人獨有的至上神,「天命」的理論是周人所創建,與商代的宗教觀念大相逕庭——是錯誤的。事實上至晚從盤庚起(遷殷是在公元前1300年),帝與天已是同義詞,周人的宗教是由商引進的。〈盤庚〉篇中已有雛形片段的天命、勤政、去奢、卹民等觀念的存在,但就觀念的深度和理論體系而言,與周公所闡發的天命論是無法比擬的。

研究周公思想的寶貴原料是《尚書》中〈周誥〉諸篇。天命論有三個組成部分:商代享國五百年,最後墜失天命之故;周以蕞爾小邦數世即能承受天命代商稱王之故;和周公一再對周人的警戒,天命難恃,一切還是要靠人的努力。理論精華在第三部分。

周公所闡發的天命論有三個組成部分:商代享國五百年,最後墜失天命之故;周以蕞爾小邦數世即能承受天命代商稱王之故;和周公一再對周人的警戒,天命難恃,一切還是要靠人的努力。理論精華在第三部分。

商代之所以能享國久長主要是因為一系列先王「罔不明德慎刑」、「不敢荒寧」、「能保惠於庶民,不敢侮鰥寡」等美德。墜失天命是由於商末諸王耽於逸樂,荒政失德。周族之所以能代商承受天命為天下主大都由於文王敬天、卹民、勤政、恭儉等等美德。這些都是學人所熟知的,毋庸贅述。

周公對周人諄諄訓誡之語是古今中外研究天命論者所特別注意的,倒有較詳列舉的必要。為便於參考,以下也選錄《詩經》中周初類似的箴言。

天棐忱辭,其考我民。《尚書·大誥》

迪知上帝命,越天棐忱。《尚書·大誥》

惟〔天〕命不于常。《尚書·康誥》

不知天命不易、天難諶。《尚書·君奭》

天不可信。《尚書·君奭》

侯服于周，天命靡常。《詩經·大雅·文王》

宜鑒于殷，駿命不易。《詩經·大雅·文王》

命之不易，無遏爾躬。《詩經·大雅·文王》

天難忱斯，不易維王。《詩經·大雅·大明》

天生烝民，其命匪諶。靡不有初，鮮克有終。《詩經·大雅·蕩》

敬之敬之！天維顯思，命不易哉！《詩經·周頌·敬之》

前輩學人中，周公天命論的重要詮釋者是郭沫若和傅斯年。先引郭說㊵：

……周人一面在懷疑天，一面又在倣效着殷人極端地尊崇天，這在表面上很像是一個矛盾，但在事實上一點也不矛盾的。請把周初的幾篇文章拿來細細地讀，凡是極端尊崇天的說話是對待着殷人或殷的舊時的屬國說的，而有懷疑天的說話是周人對自己說的。這是很重要的一個關鍵。這就表明周人……是把宗教思想視為了愚民政策。……自然發生的原始宗教成為了有目的意識的一個騙局。所以《〔禮記〕表記》上所說的「周人事鬼敬神而遠之」是道破了這個實際的。

另引傅說㊶：

〔周公〕一切固保天命之方案，皆明言在人事之中。凡求固守天命者，在敬，在明明德，在保乂民，在慎刑，在勤治，在無忘前人艱難，在有賢輔，在遠憸人，在秉遺訓，在察有司；毋康逸，毋酣於酒。事事託命於天，而無一事舍人事而言天，「祈天永命」，而以為「惟德之用」。如是之天道即人道論，……周初人能認識人定勝天之道理，是其思想敏銳處，是由於世間知識飽滿之故，若以為因此必遽然喪其畏天敬天之心，必遽然以為帝天並無作用，則非特無此必然性，且無此可然性，蓋古人自信每等於信天，信天即是自信，一面知識發達，一面存心虔敬，信人是其心知，信天是其血氣，心知充者，血氣亦每旺也。

如果僅就〈大誥〉及專對殷人講話的〈多士〉、〈多方〉三篇而言，郭沫若對周公權術玩弄面的剖析無疑義是犀利而又正確的。古今研究《尚書》史實功力最深的顧頡剛先生即指出，文王和〈大誥〉中的周公都曾「為了籠絡人心，……裝神作鬼，說是在占卜上承受了天命……」㊷。傅斯年認為這是次要的，他得出周公對天命虔誠的結論，也正是郭氏所譏諷的。筆者認為人類史上自始信仰的強弱即與事態發展結果的吉凶分不開的。〈大誥〉前後的周公處境殆危，除背水一戰外，別無良策以保文、武造成的基業。發動東征的前夕，周公對天命之兆內心未嘗不是疑信參半的。經過「破斧」、「缺斨」三年鏖戰險勝之後㊸，對天命在周的信心雖然加強，而對生死鬥爭不斷反思之後，益覺勝利得來之不易，因此才屢度訓誡周人天命靡常，天不可信，天難諶等言，並一再強調政治軍事的成功，無一不靠舉族上下，戮力同心，竭盡所能，保持高度的警惕與努力。「周公事事託命於天，而無一事舍人而言天」正是傅說肯切

深刻之處。但他對周人成功的總釋——心知血氣兩旺——似乎有點神秘。事實上，天命和人事本是從一系列鬥爭之中才能溶為一體的。

對〈周誥〉諸篇一再細嚼反思之後，筆者覺得〈君奭〉篇有特殊的重要性。因為在這篇裏，周公不但最坦誠無隱地道出「不知天命不易，天難諶，……天不可信」等語，而且開頭第二段的談話最中肯要：

君！已曰時我。我亦不敢寧于上帝命，弗永遠念天威，越我民；罔尤違；惟人。

權衡中外各家之說，試以白話力求把原義解釋明白㊹：

你已經對我說過：〔凡事要〕靠我們自己。我對天命不敢十分放心，也不敢不從長遠處去觀測天的威嚴和我們人民〔的意願〕；〔人民之所以〕沒有抱怨和不服從，〔正是由於你我了解關鍵〕在人〔不在天〕。

公元前第二千紀的最後三十年中，全人類第一次出現人神關係裏關鍵性的改變——人的理性和政治實踐使天秤傾向人方。

從以上的分析，我們可以得到一個歷史透視：周公把上古中國思想引進了人本理性的新天地；後繼者終於替他脫去宗教的外衣。歷史的公道正在不斷篩去糟粕，保留弘揚精華。更須一提的是：周人是在周公領導艱苦鬥爭中才培養出勤樸武健、果毅敢為、居安思危、慎始慎終等後代可望而不可及的美德。

周公至孔子五百年間文獻有闕，但人本（較小範圍是「民本」）理性思想的發展可由當時智者之言窺測梗概。為便於參考，早於周公的名言也按時代先後並加號碼徵引如下。

(1)《尚書·酒誥》：「古人有言曰：人無於水監，當於民監。」案：周公、成王等所謂之「古人」至晚亦應係商代哲人。《史記·殷本紀》：「湯曰：予有言：人視水見形，視民知治不。」可見歷史上極少有百分之百的神權國家，商國祚能維持五百年之久，立國必有其「民本」理性的內核。

(2)《孟子·萬章上》引《尚書·泰誓》佚文：「天視自我民視，天聽自我民聽。」據《書序》，應係武王伐紂誓師之辭。

(3)《國語·鄭語》：「〈泰誓〉曰：民之所欲，天必從之。」

(4)《左傳·僖公五年傳》引《尚書·周書》佚文：「皇天無親，惟德是輔。」

(5)《詩經·大雅·文王》：「上天之載，無聲無臭。」

(6)《左傳·桓公六年傳》（公元前706）：「夫民，神之主也，是以聖王先成民而後致力於神。」

(7)《左傳·莊公三十二年傳》（公元前661）：「國將興，聽於民；將亡，聽於神。神，聰明正直而壹者也，依人而行。」

(8)《左傳·僖公十九年傳》（公元前641）：「祭祀以為人也，民，神之主也。」

(9)《左傳·昭公十八年傳》（公元前524）：「子產曰：天道遠，人道邇。」

以上所引諸語皆出自政治領袖或高級知識份子。最足以反映當時這種人本理性思想已深入民間的，莫如《左傳》所記成公五年（公元前586）晉國一個押送載重大車的「重人」的言論

公元前第二千紀的最後三十年中，人類第一次出現人神關係裏關鍵性的改變——人的理性和政治實踐使天秤傾向人方。這就是周公把上古中國思想引進了人本理性的新天地；後繼者終於替他脫去宗教的外衣。

和見解。此年晉國發生梁山崩的「災異」，國君召大夫伯宗回京都絳城商討處理辦法。伯宗所乘的傳車與一載重大車狹路相逢，交談如何讓路時發現重人是絳人，伯宗故裝不知，問他京城有何大事。重人說：「梁山崩，將召伯宗謀之。」伯宗問他應如何處理，重人回答：

山有朽壞而崩，可若何？國主山川，故山崩川竭，君為之不舉、降服、乘縵、徹樂、出次、祝幣、史辭以禮焉，其如此而已。雖伯宗，若之何？

開頭說山崩是由於岩土鬆「朽」，是自然現象，人又有何辦法？原辭中「不舉」就是食不殺牲，菜殽從簡之意，「降服」就是不穿邦君平常的華麗衣服，「乘縵」就是所乘的馬車上去掉裝飾品，「徹樂」是不奏音樂，「出次」是離開宮室暫去郊野小住，「祝幣」是由專管通神司祭儀的祝去陳列獻神的禮物，「史辭」是由史官撰擬朗誦祭神文辭。在遵守當時禮制與無法確知人神之間是否真有交互感應的前提下，國君所應做而又能做的也只有表示自省的誠心和對神的敬意而已。孔子誕生前三十五年，平民中居然能產生連子產和孔子都無法超過的理性和智慧！

一般對中國哲學的研究照例以孔子為起點，本節的討論卻以孔子為終點。孔子的哲學體系是中外治中國思想史者所熟知的。本節收尾部分只扼要討論孔子的宗教觀、道德觀、社會觀中甚有意義而又似未曾受到普遍注意的幾點。

先談孔子的宗教觀。第一應指出的是孔子對天與天命的看法。《論語》中天凡十七見，內中有幾次是出於他弟子的談話；但帝字卻僅出現三次，而且都在全書之末〈堯曰〉篇所徵引的成湯的古話。這似乎反映自西周開國至孔子的半個千紀間，天、帝混一近祖文王式「具體」的至上神已演變成代表抽象至高的道德裁判者。如：

獲罪於天，無所禱也。《論語·八佾》
天生德於予，桓魋其如予何。《論語·述而》
天之將喪斯文也，……天之未喪斯文也。《論語·子罕》
五十而知天命。《論語·為政》
君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。《論語·季氏》

對中國影響最大、最能引起西方人文主義者讚揚的是孔子對鬼神的態度與處理原則：

祭如在，祭神如神在。……吾不與祭，如不祭。《論語·八佾》
樊遲問知(智)。子曰：務民之義，敬鬼神而遠之。《論語·先進》
子不語怪、力、亂、神。《論語·述而》

大多數中外學人都認為以上保留在《論語》裏的話代表孔子高度的理性、智慧和他「不可知論」的基本立場。

筆者認為當代多數學人的意見頗值得商榷。主要是因為他們事先並未把孔子及其他智者(如子產等人)所受西周開國以來禮制的影響及其全部宗教觀加以深廣的探索，並且在解釋《論語》中極為簡略的原辭時，不知不覺地就把近代的觀念注射進去。最懂「祭神如神在」的真義的是《禮記·祭義》。此篇開頭就說祭祀先人之前齋沐期間即須「思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜」。

當代多數學人讚揚孔子對鬼神持理性的態度與處理原則的意見頗值得商榷，這主要是因為他們事先並未把孔子及其他智者所受西周開國以來禮制的影響及其全部宗教觀加以深廣的探索，並且在解釋《論語》中極為簡略的原辭時，不知不覺地就把近代的觀念注射進去。

這樣致齋三日之後，才能把受祭親人生前的容貌衣着、言行舉止活現在心裏。祭的時候，更須盡量使自己進入恍惚的境界「以與神明交」，這樣才能在廟室中彷彿能看見親人「入室」的模樣，祭終「周還出戶，肅然必有聞乎其容聲，出戶而聽，愾然必有聞乎其嘆息之聲……」。這樣從幾天前就開始逐漸把自己「催眠」到祭祀時候的半迷惑的狀態，才配稱為孔子所說的「與祭」的情感狀態和心靈境界。孔子如果不能把自己引進到這種意境，就不如根本不參與祭祀，這才是「吾不與祭，如不祭」的真義。「與祭」與宗教心靈境界實在是非常接近的。

孔子所說的「敬鬼神而遠之」和「未知生，焉知死」這類話雖然代表了他高度理性的一面，但其真正意涵遠較近代多數學人所詮釋的要複雜得多。如《論語·述而》[45]：

子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之。《誄》曰：『禱爾於上下神祇。』」子曰：「丘之禱久矣。」

可見師生都不以禱告為迷信。知道子路已經按照禮俗為他曾向「上下神祇」祈禱之後，孔子馬上就坦白自招已經自行禱告好久了。當然，孔子曾經按照禮俗做過祈禱決不能過於簡單地被釋為迷信鬼神者，但他顯然也不是《天演論》作者赫胥黎(Thomas H. Huxley, 1825–1895)首創自稱的「不可知論(agnosticism)」者[46]。

此外，孔子也不是如弟子們所說完全不談「怪、力、亂、神」中之「怪」與「神」的。由於華夏宗教從很早就有神之人化與人之神化的雙向發展，所以內容複雜的周王室與列國的祀典一向雜糅神話、傳說、史實於一爐。這些都是博聞強記如孔子者必備的知識的一部分，也是各國當政者不時要向孔子請教的歷史掌故。孔子既以盡力恢復周初禮制為一生最大使命，祀典既是禮制的主要部分，所以孔子有正面憶述回答有關祀典掌故的義務，而並無辨析掌故的理性和歷史真實性的意願和責任。祀典內外的種種掌故當然含有不少非理性怪異的成分[47]。

孔子一生言行都說明他對周代(特別是周初)文化、制度、以祖先崇拜為重心的宗教都有極大的敬意。他對生死鬼神的幾句所謂的「懷疑主義」的名言，是出自他絕對誠實的認識論(詳下文)，並不足以證明他對宗教本身的懷疑。相反地，他對宗教的社會教育功能有深刻的了解。《孔子家語·觀思第八》保存了以下的故事[48]：

子貢問於孔子曰：「死者有知乎？將無知乎？」子曰：「吾欲言死者之有知，將恐孝子順孫妨生以送死；吾欲言死之無知，將恐不孝之子棄其親而不葬。賜〔子貢之名〕欲知死者有知與無知，非今之急，後自知之。」

孔子一生言行都說明他對周代(特別是周初)文化、制度、以祖先崇拜為重心的宗教都有極大的敬意。他對生死鬼神的幾句所謂的「懷疑主義」的名言，是出自他絕對誠實的認識論，並不足以證明他對宗教本身的懷疑。

死者有知無知是認識論中無法回答的問題，但為社群、國家的安定着想，祭祀祖先以延孝道是人人必須遵守的，因為這是社會人倫教育的起點[49]。所以在《孝經》開首，孔子就對曾子說：「夫孝，德之本也，教之所由生也。……夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。」孔子死後2080年在北京開始定居的耶穌會士利瑪竇(Matteo Ricci)所洞悉的祭祀祖先的真正用意——不是相信祖先之靈真需要食享，而是為了後嗣的基本人倫教育——與孔子初衷正相符合[50]。

正確了解孔子的宗教觀就勢必涉及孔子的認識論。《論語·季氏》言及知識之來源：

生而知之者上也；學而知之者次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯為下矣。

初看之下，「生而知之」與「學而知之」在認識論上是一種矛盾，而且《論語》中對前者毫無例證。根據古文字家裘錫圭教授最近極富原創性的〈說「格物」〉[51]，遠自傳說時代很多部族都相信他們始祖是上帝派到人間「生而知之」的聖王。如《史記·五帝本紀》所說，黃帝「生而神靈，弱而能言」，其曾孫帝嚳「生而神靈，自言其名」，帝堯「其仁如天，其知如神」，帝舜生而精於製「陶」和「什器」。《史記·周本紀》中言及周族始祖後稷自幼即知稼穡。其他先秦典籍又述及只有像黃帝和禹這類聖王才能為萬物命名，並能以德致物。如舜「致異物，鳳皇來翔」。由於「生而知之者」既能知物、名物、致物，而致和「格」古義相通，所以最後構成《大學》中最重要的語句之一：「致知在格物」，以格字代致，完全是由於修詞方面需要避免在一句中重複兩個致字。所以本世紀三代新儒家認為程朱等理學家「格物致知」含有科學精神的說法，是與「格物致知」最初的意義恰恰相反的。

根據裘錫圭最近極富原創性的〈說「格物」〉，遠自傳說時代很多部族都相信他們始祖是上帝派到人間「生而知之」的聖王。孔子接受「生而知之」的說法與他對整個傳統文化的尊敬是一致的，但他認識論的精華正在「學而知之」這方面。

孔子接受「生而知之」的說法與他對整個傳統文化的尊敬是一致的，並不代表他自己的認識論的重心。孔子認識論的精華正在「學而知之」這方面。在《論語·為政》篇中，孔子自己回憶「吾十有五而志於學」，終身學習不斷。同篇中更說明「學而不思則罔，思而不學則殆」，學習和反思的同等重要。在《論語·述而》又指出：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」同篇「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，擇其善者而從之；多見而識之，知之次也」。孔子自己承認不是「生而知之者」，而是不斷從盡可能廣博的聞見之中評價和吸取知識者，而且決不是強不知以為知、不真懂卻憑空造作之人。所以孔子認識論的中心就是《論語·為政》篇中「知之為知之，不知為不知，是知（智）也」這句名言。此中真義，《荀子·儒效》略有闡發：「知之曰知之，不知曰不知，內不自以誣，外不自以欺。」換言之，其中永恆的價值就在內不自欺、外不欺人這種絕對的誠實。同樣可貴的是在絕對誠實的原則下，只有經得起事物、理性檢核徵驗的才能被認為是知識。這正解釋了何以孔子對祭祀的心理、政治、社會、教育的功能雖具深刻的了解，但仍是對弟子們做出「未知生，焉知死」的結語。

處理了孔子的宗教觀及認識論之後，他其餘的主要貢獻就可極簡括地說明了。如果說周公把古代中國哲人的思維引進了人本理性的新天地，並且已經對「德」的意義做了較深刻的闡發，那麼孔子就是全部人倫關係價值及理論體系的建立者。把人群所有的社會及政治關係「一以貫之」的就是一個「仁」字。孔子「仁」說決不是自始即系統化的，而是逐漸積累不斷闡發而成的。早在30年代初，馮友蘭先師在《中國哲學史》上冊第四章中即講得很清楚，「仁」幾乎包括所有的「道德」，如禮、義、忠、恕、恭、寬、信、敏、惠、直、孝、勇等，是一切內在道德動力的總匯。三十年後馮先生把孔子的「仁」視為孔子的「精神世界」[52]。重

要性僅次於「仁」的「禮」，則居於從屬地位。但筆者覺得「仁」和「禮」這對整體與部分的哲學範疇應該加以深索。「仁」作為一個整體是至高至大；「禮」僅僅是「仁」的一個部分。但最堪注意的是就二者關係而論，部分的重要性決不亞於整體，有時還高於整體。如《論語·顏淵》篇，顏淵問如何實踐「克己復禮為仁」的「仁」的具體細目時，孔子回答：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」視、聽、言、動既囊括了人類社會生活的全部，「禮」作為「仁」的一個部分，竟能控制、界定「仁」這個整體實踐的範圍。這是由於「禮」的最原始意義是祭祀的儀節，宗教儀節照例是具有頑強保守性的。但「禮」是多維度的，自始即具有維繫穩定政治及社會秩序的功能。隨着氏族、部落、部落聯盟、多方邦國，夏、商、周三代王國的演進，這些由小而大的政治單位不得不愈來愈縝密地發展政治組織、社會階級等分，物資分配制度、習慣法、行為規範、雛形成文法，以及早期零散、後期逐漸系統美化的禮論，以為意識形態的重心。孔子建立「仁」說時，廣義的「禮」已經存在、發展、演變了好幾千年了。由於孔子的經驗世界無法超越廣義的「禮」，所以「仁」的施行對象處處必須受「禮」的限界。這正說明何以作為「仁」這整體的一部分的「禮」，竟不時居於主宰的地位[53]。

除了構成以「仁」與「禮」為重心的道德哲學體系以外，孔子還是國史上第一位人文大師，以類似小組研究班(seminar)的方式來討論知識、修養、政治、倫理等問題，以「六藝」為基本教材。案：六藝有兩說。一是指六種著作：《禮》、《樂》、《書》、《詩》、《易》、《春秋》。一是孔子自述「遊於藝」的六藝，是指消遣、練習、實踐性的「禮、樂、射、御、書、數」[54]。這種人文教育的性質與內容，足堪媲美古代希臘和羅馬，要比中古歐洲豐富多采。

孔子以「仁」與「禮」為重心的道德哲學在過去兩千年的人倫社會實踐上的影響深而且巨，有如摩西十誡和《新約》之在歐西。此外，孔子又為兩千年人文教育奠下深厚的基礎。孔子代表淵源悠古的人本宗教、思想、文化及政治社會制度意識形態化的綜合與結晶。

五 結 語

遠自新石器時代，今日中國宇內就已經出現了一系列多姿多采的區域性文化。各文化間雖然經過幾千年的相互吸收和反饋，遲至西漢，誠如《漢書·地理誌下》所述，楚國故地江南「民食魚稻……信巫鬼，重淫祀」，其宗教信仰與風俗與華北迥異。本文之所以專論源自華北黃土區域的華夏文化，是因為它對以後中國歷史及文化發展影響之深遠，決非其他古代區域性文化所能望其項背。

受了黃土特殊物理化學性能之賜，華夏人民的遠祖自始即能成功地從事於「自我延續」的村落定居農業。由於長期定居，聚落設計例皆考慮到生者居住的各式房屋和逝者安息的墓群。生者和逝者世世代代異常密切的「交道」(特別是與世界其他史前狩獵、畜牧、遊耕的人群相比)很早就產生了以祖先崇拜為重心的原始宗教。自仰韶，經龍山，至商周，宗教的重心無疑義地是人類史上最高度發展的祖先崇拜，而祖先崇拜的現世基

孔子建立「仁」說時，廣義的「禮」已經存在、發展、演變了好幾千年了。由於孔子的經驗世界無法超越廣義的「禮」，所以「仁」的施行對象處處必須受「禮」的限界。這正說明何以作為「仁」這整體的一部分的「禮」，竟不時居於主宰的地位。

礎是人類史上最高度發展的宗法親屬制度。

最有資格估計祖先崇拜的長期歷史意義的應推雷海宗先師，因為他不但是虔誠的基督徒和精通歐洲中古史和宗教哲學者，又是具有高尚「儒家」情操的熱血愛國者。抗戰期間，他曾綜述[55]：

所謂拜祖，並非拜祖，而是拜祖先所象徵的過去現在與未來的整個家族，就是「拜子孫」也無不可。……個人之前有無窮世代的祖先，個人之後有無窮世代的子孫，個人只是個無窮之間的一個小點，個人的使命不是自己的發展，而是維持無窮的長線於不墜；有助於維持此線的個人發展，才是有意義有價值的發展。人生不能專為自己，必須有大於自己的理想目標，作為自己追求的最高目的。這是古今中外一切宗教的共同點。中國自四千年前文化初開起，就選擇了家族生命與家族發展為人生最高目標，四千年來並無根本的變化。

這正說明何以任何自外引進的宗教，如出世、反家族的佛教，都不得不「華夏化」；本來在佛教中地位不高的觀音菩薩在中國的知名度最高，因為她（原來是他）在通俗宗教中變成了「送子觀音」。一位當代宗教史家綜結：「儒、釋、道三教血管裏都流着中國原始宗教祖先崇拜的血液，三教之所以得以融合，也主要依靠祖先崇拜這一極富生命力的『融合劑』，祖先崇拜是中華傳統文化最大特色之一。」它甚至「又是民族意識的形成基礎」[56]。

歷史對周公和孔子同樣地篩去他們思想中的宗教成分，保留和弘揚其中的人本理性成分。周、孔對後代最大的影響是他們積極入世的人生觀——「聽天命，盡人事」。事實上，「聽天命」不過是預設的自解和自慰，人生真正的指導原則只有「盡人事」而已。至於人生觀中不可避免的「不朽」問題，早在孔子出世後的第二年，魯大夫叔孫豹已經綜結了前人的看法[57]：

豹聞之：「大上有立德，其次有立功，其次有立言。」雖久不廢，此之謂不朽。若夫保姓受氏，以守宗祊，世不絕祀，無國無之。祿之大者，不可謂不朽。

這種完全脫離宗教，全憑理性，全以對人類貢獻為衡量標準的不朽論，即使在科學如此發達的今天，仍足代表人類最高的智慧。

孔子於認識論中堅持絕對誠實的原則和知識之必具可徵實性(verifiability)，如用近代術語，他是樸素的實證主義者。先秦思想家中荀子最忠實於孔子認識論的原則。此外，歷代儒家自子思、孟子、董仲舒，以至程、朱、陸、王，都不能遵守孔子絕對內不自欺、外不欺人的信條，都強不知以為知地任情臆造物質現象界背後的目的論或本體論。他們「這種做法，從人類認識的發展來看，較之停留在現象的、經驗的認識是進步了，但從思維的反映正確與否看，是退步了」[58]。因此，宋明「存天理、滅人欲」、重修行的理學家和心學家，雖能建成完整的本體論，基本上是反科學的，應對近數百年來中國科學之落後負責的。相反地，孔子「知之為知之，不知為不知，是知也」，有如一塊璞玉，隨着人類對自然知識的增

歷代儒家自子思、孟子、董仲舒，以至程、朱、陸、王，都不能遵守孔子絕對內不自欺、外不欺人的信條，都強不知以為知地任情臆造物質現象界背後的目的論或本體論。因此，宋明的理學家和心學家雖能建成完整的本體論，但基本上是反科學的，應對近數百年來中國科學之落後負責的。

長而不斷地接受有益的磨琢，可望終成美器。孔子如生於二十世紀，想來他一定會在接受現代物理、天算的前提下，去從事倫理、社會、正義以及終極性問題的研討。從認識論的觀點看，孔子遠較宋明和當代新儒家容易與現代合拍。

華夏人本主義當然也有它的缺點。由於祖先崇拜、宗法制度和「禮」的深層頑強保守性，華夏人本主義是人類史上生命力最強、最持久、最崇古取向的文化。近百餘年，炎黃子孫已經為它付出不可計量的代價。

在此理應順便一提的是：孔子「禮」論的目的和功用雖在維護當時金字塔式不平等的階級制度，先秦哲人中只有孔子提出一個長期有效的改革方案——「有教無類」。換言之，不論生在貴族或平民家庭，原則上人人應享有平等的教育機會。三十多年前筆者曾用大量多樣的明清史料證明「有教無類」確曾在國史上發生過積極的作用[59]。

本文第二節末曾指出，古代中國制度方面與其餘古代世界及近、現代較原始文化人群主要的不同在於中國的血緣鏈環，它不但始終未被政治性地緣鏈環所代替，反而變成與地緣密切結合的、具有多功能的、宗子族長獨裁的男系宗法親屬制度。本文第三節末曾指出隨着春秋戰國政治、經濟、社會、軍事、思想、意識的巨變和秦漢大一統郡縣制帝國的形成，西周式的宗法親屬組織在社會上已經消滅。魏晉南北朝的士族和北宋范仲淹以後的宗族組織，都與西周式的宗法制度不同。從嚴格的歷史、社會觀點，秦漢以降的中國社會已不應稱為宗法社會了。

但是，作為周代宗法核心的天子名號及其理論意識卻全部延續而又演化於秦漢的皇帝制度之中。周人最高統治者正式的名號是王，自成王起又被稱為天子——天的元(嫡)子。天子名號即源於天命論，更源於宗法最基本的原則——嫡庶、大宗、小宗的嚴格分別，天子直系，至少在理論上是全天下所有各階層宗族的共同的大宗，而天子是這個至高大宗的宗子和主人。秦漢大一統帝國最高統治者正式的稱號改為更具半神性的皇帝，但承襲了與皇帝平行的舊稱號天子，也就保留下宗法尖端層的樞紐原則與意識。

秦祚甚短，姑可不論。西漢大一統郡縣制帝國創立之後，皇帝制度有進一步向專制集權演化的需要。因為周代封建社會中與周王共享天下的很多階層的貴族都已消滅，皇帝之下，只有平民；平民之中雖可產生文武官吏，但官吏已不具有封建時代卿、大夫、士的尊嚴，已完全是皇帝的臣僕。「漢承秦法，群臣上書皆言昧死言」或「言臣某誠惶誠恐，頓首頓首，死罪死罪」[60]。這不過是專制深刻化的表現之一。政治大一統需要新的意識形態來統一思想。武帝登極之後，除了採納董仲舒所建議的罷黜百家，獨尊儒術之外，還利用董仲舒的政治理論強化專制政體。「唯天子受命於天，天下受命於天子」，「君人者，國之元，發言動作，萬物之樞機」，這種君權天授論便成了新的意識形態體系的重心[61]。

此外，自高祖起，皇帝的「神化」工作即開始進行；皇帝以至后妃都立廟祭祀，直至元帝永光四年(公元前40)才罷廢郡國的祖宗廟[62]。西漢國家財政(大司農)與皇帝私人財庫(少府)在制度上的區別雖然存在，但開

由於祖先崇拜、宗法制度和「禮」的深層頑強保守性，華夏人本主義是人類史上生命力最強、最持久、最崇古取向的文化。近百餘年，炎黃子孫已經為它付出不可計量的代價。

國不久，漢高祖大朝群臣為太上皇祝壽時戲言以天下為產業，大臣們不但不以為異，反而「皆呼萬歲，大笑為樂」㊸。難怪後世人民都以漢、唐、宋、明為劉、李、趙、朱家的天下。即使辛亥革命結束了兩千年的帝制，袁家天下雖未實現，蔣家天下卻在台灣傳了第二代。

在華夏人本主義文化發祥的祖國大地，現代化的真正障礙並不是科學和經濟，而是本文所鑒定的「宗法基因」。試讀鄧小平在「六四」後十二天的內部講話㊹：

任何一個領導集體都要有一個核心，沒有核心的領導是靠不住的。第一代領導集體的核心是毛主席。因為有毛主席作領導核心，「文化大革命」就沒有把共產黨打倒。第二代實際上我是核心。因為有這個核心，即使發生了兩個領導人的變動，都沒有影響我們黨的領導，黨的領導始終是穩定的。……現在看起來，我的分量太重，對國家和黨不利，有一天就會很危險。……一個國家的命運建立在一兩個人的聲望上面，是很不健康的，是很危險的。……

在華夏人本主義文化發祥的祖國大地，現代化的真正障礙並不是科學和經濟，而是本文所鑒定的「宗法基因」。值得注意的是，「宗法基因」在當代中國政治文化中仍起着作用；更啟人深思的是，「宗法基因」是一種危險急待醫治的症候的根源。

值得注意的是他對「宗法基因」在傳統和當代中國政治文化所起的作用有無比深刻的體會。更啟人深思的是他那樣坦白地承認「宗法基因」畢竟是一種危險急待醫治的症候的根源。

總結全文，直至今日，中國人民的深層意識、思維、價值、觀念、行為在相當大的程度之內似乎仍受華夏人本主義傳統的主宰。希望這篇苦思困撰文化尋根之作，能引起讀者廣泛的回應和嚴肅的評正。

註釋

㉜ 《左傳·襄公二十五年》，鄭玄註較杜預註正確。鄭注及《禮記·樂記》都說武王封黃帝之後於薊，封堯之後於祝，與《史記》小有不同，但《史記》言封後事較詳。

㉝ 竹添光鴻：《在氏會箋》，襄公二十五年「箋」。

㉞ 見註⑨高煒，頁100。

㉟ 高廣仁：〈山東史前考古的幾個新課題〉，同註⑧書，頁69。

㊱ Henri P. Hediger: "The Evolution of Territorial Behavior", in Sherwood L. Washburn ed.: *Social Life of Early Man* (Chicago: Aldine, 1961), pp. 34–57.

㊲ 徐旭生：《中國古史的傳說時代》（北京：科學出版社，1962），頁86。

㊳ 詳見Ping-ti Ho: *Studies on the Population of China, 1368–1953*, (Cambridge: Harvard University Press, 1959) and later printings.

㊴ 任繼愈主編：《中國哲學發展史》，第一冊，《先秦》（北京：人民出版社，1982），頁79–80。

㊵ 郭沫若：《青銅時代》（北京：科學出版社，1956），頁20。

㊶ 傅斯年：《傅斯年全集》，第二冊（台北：聯經出版事業公司，1993），頁287–93。

㊷ 顧頡剛：〈《尚書·大誥》今譯（摘要）〉，《歷史研究》，第4期（1962），頁49–50。

㊸ 《詩經·豳風·破斧》，此詩之前的〈東山〉述及東征戰士終於回家，說明：「自我不見，於今三年。」

㊹ 譯文大體根據理雅各（James Legge）的英譯與底註。參閱 *The Chinese Classics*, vol. 3, *The Shoo King*, 原序1865，台北翻印本，頁175。案：理氏從事中國經典漢譯工作自始即與王韜合作，《尚書》為最早英譯對象。詳見汪榮祖：《晚清變法思想論叢》（台北：聯經出版事業公司，1983），頁142–44。筆者對理氏相關譯文僅作一必要的句標糾正。

㊺ 楊伯峻：《論語譯注》（北京：中華書局，1965），頁82，註釋：「誄，本應作讄，祈禱文。和哀悼死者的『誄』不同。」

㊻ 參看 Bernard Lightman: *The Origins of Agnosticism: Victorian Unbelief and the Limits of Knowledge* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987); 亦可參考以下幾種百科全書中Agnosticism專文: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1961; *The Encyclopedia of Philosophy*, 1969; *The New Catholic Encyclopedia*, 1968.

㊼ 《國語·魯語上》，柳下惠(展禽)於魯文公二年(公元前624)談制祀原則：「……夫聖王之制祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能扞大患則祀之……。」凡有大功大德者，死後皆應被祀為神。〈魯語下〉即保留下孔子所憶述的三個古代掌故和怪異，原文長，茲不贅。但我們應附帶一提，一再拒絕為火災和不平常天象而舉行祭祀的，能講出高度理性「天道遠，人道邇」的子產，還是相信「鬼有所歸，乃不為厲」的。見《左傳·昭公七年》(公元前535)。

㊽ 劉向：《說苑·辨物》亦有此故事，文詞有修飾，不如《家語》文詞近古。R.P. Kramers: *K'ung Tzu Chia Yü: The School Sayings of Confucius* (Leiden: Brill, 1950)，對版本源流考證甚詳。結論：書內雖有若干部分經王肅修改以為批駁鄭玄之用，其書大部分應是傳自閥里，保存不少孔子弟子所記孔子軼事及談話。考證較《四庫全書提要》為精審。

㊾ 《禮記·祭統》：「祭者，教之本也已。夫祭有十倫焉。」十倫包括鬼神、君臣、父子、貴賤、親疏、爵賞、夫婦、政事、長幼、上下。所以祭祀涉及全部宗教、政治、社會、人倫關係。

㊿ Louis J. Gallagher trans.: *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583–1610* (New York: Random House, 1953), p. 96.

(51) 裘錫圭：〈說「格物」——以先秦認識論的發展過程為背景〉，《學術集林》(上海：遠東出版社)，卷一，1994年8月。此文簡要，但極富衝擊力，對今後研究宋代理學家「格物致知」真諦及其可應用的範疇，大有裨益。

(52) 馮友蘭：《中國哲學史》，上冊(上海：商務印書館，1934)；《中國哲學史新編》，第一冊(北京：人民出版社，1964)。

(53) 參閱何炳棣：〈原禮〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1992年6月號，頁102–110。關於《論語》仁、禮關係中禮限界仁或在理論層次上高於仁的詞句及其詮釋，請參閱何炳棣：〈答孫國棟教授「克己復禮為仁」爭論平議〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1992年10月號，特別是頁132。

(54) 《國語·楚語上》，楚莊王(公元前613–591)大夫申叔時所述太子應該學習的是以天時紀人事的「春秋」、記先王之世繫的「世」、「詩」、「樂」、先王官法時令的「令」、治國足供參考之「語」、記前世成敗的「故誌」和遠古記述族類的「訓典」。內容與孔子的六藝很相近，代表春秋貴族所受的是當之無愧的人文教育。

(55) 雷海宗、林同濟：《文化形態史觀》(台北：業強出版社，1988)，頁170。

(56) 于錦繡：〈從中國考古發現看原始宗教對中國傳統文化的影響〉，《世界宗教研究》，1994年第1期，頁57。

(57) 「豹聞之」，《左傳·襄公二十四年》(公元前549)，足見此種不朽論在此以前已有。

(58) 張立文：《中國哲學範疇發展史(天道篇)》(北京：中國人民大學出版社，1985)，頁247。

(59) 詳見Ping-ti Ho: *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368–1911* (New York: Columbia University Press, 1962).

(60) 蔡邕：《獨斷》，《百川學海》本，卷上，頁4下。

(61) 周桂鈿：《董學探微》(北京：北京師範大學出版社，1989)，頁321。

(62)(63) 雷海宗：〈中國的元首〉，《中國文化與中國的兵》(香港：龍門書店重刊，1968)，特別是頁111–16；111。

(64) 鄧小平：《鄧小平文選》，第三卷(北京：人民出版社，1993)，頁310–11。

紀念世界著名神經生物學家馮德培

● 饒 毅

差不多一年前，也即1995年4月10日，馮德培先生於上海逝世。在當時的報導中，逝去的是一位美國科學院外籍院士、中央研究院第一屆院士、中國科學院副院長、上海生理所名譽所長，似乎並沒有引起人們足夠關注。但對國際科學界來說，失去的卻是一位主要工作在中國進行卻又影響了世界科學發展的神經生物學家。馮先生在長達60多年的研究生涯中所取得的成果，已經成為世界科學的有機組成部分；他亦是中國生理學、神經生物學發展的主要推動者之一。

迅速進入科學研究領域

馮德培生於1907年，他的求學過程頗為順利。他15歲就讀復旦大學生物系，19歲畢業後留校任生理學前輩蔡翹教授的助教，20歲到北平協和醫學院，追隨另一位中國生理學先驅林可勝教授，開始接觸研究工作。在協和的第二年，馮先生廣泛閱讀科學文獻，幾乎涉獵當時生理學的所有領域。他早期養成的這個習慣，使他一生都能掌握學科的進展狀況。馮德培22歲時考取清華留美生，已經想好要去芝加哥大學生理系師從理萊(Ralph Lillie)教授，因為理萊的論著早就吸引着他。這顯示出馮先生在早年就對科研有實質性的鑒賞能力。這種不可多得的能力驅使他在一生中不斷探索科學裏有趣味、有意義、令人興奮、漂亮的領域和課題。

馮德培到芝加哥大學一年後，決定不師理萊而轉從傑拉得(Ralph Gerard)。因為理萊當時在用鐵絲的氧化去氧化作神經傳導的模型，而傑拉得

則研究神經的代謝。馮先生之所以轉換研究課題，實緣於他的科學品味。他說鐵絲模型不夠味道：與其做神經的模型，不如研究真的神經！由此顯示他很早就開始獨立思考科研方向。這與一些只知道跟着老師做，或隨某個時期的熱門走的科學工作者有很大不同。

馮先生在芝加哥研習兩年並獲得碩士學位後，在業師林可勝教授安排下，他於1930年轉到當時的科學中心——英國，到倫敦大學學院師從諾貝爾獎得主希爾(A.V. Hill)教授。在英國的三年裏，馮先生發表了9篇文章，其中5篇是獨力寫就的。他的主要工作是研究神經和肌肉的產熱問題。希爾是這個領域的權威，並藉此獲得諾貝爾獎。馮在希爾實驗室的工作深得希爾讚賞。希爾把馮發現的肌拉長所出現的靜息產熱代謝變化稱為「馮氏效應」。1936年，一本雜誌請希爾綜述其工作領域時，他轉請馮先生代其執筆。其實這時馮先生已經回中國3年，也不再做神經肌肉產熱的研究，但由此可見希爾對他的重視。

馮先生於1933年獲得博士學位，年方26歲。他在留英期間除了師從希爾外，還跟隨另外兩位諾貝爾獎得主——劍橋大學的艾德里安(E.D. Adrian)和牛津大學的埃科斯(J.C. Eccles)各工作約兩個月。他到牛津本是要到諾貝爾得獎者謝靈頓(C.S. Sherrington)的實驗室工作，但謝因喪妻之故而讓馮去跟埃科斯。埃氏當時還很年輕，他得諾貝爾獎是後來的事。馮先生在英期間，跟不同年齡層的一流科學家開始了科學的交流和友誼。

馮先生畢業後到美國費城的一所醫學物理學研究所待了一年。這裏聚集了一批研究生物物理的年青人，包括以後因研究視網膜電生理得獎的哈特林(K. Hartline)。馮先生的時間主要花在學做電子儀器上，為回中國做準備。

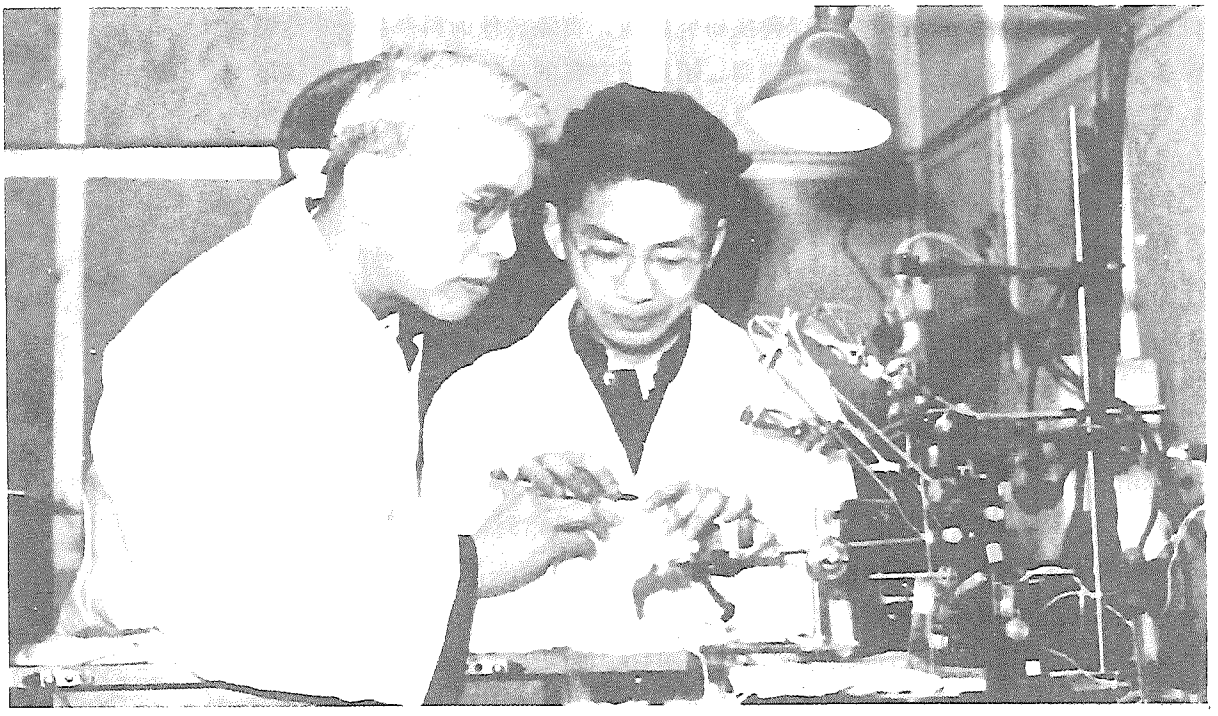
馮先生在英美5年(1929–1934)，很快就進入了科研的前沿，並有新的發現，與一流學者建立良好的關係，同時也為他日後回國設立自己的實驗室做好理論、實踐、設備等各方面的準備。

科學前沿的自由探索者

馮先生的獨立工作生涯自1934年開始至1995年逝世時結束，長達61年。其間，他除了幾番出訪外，大部分時間都留在中國。馮先生的工作領域主要在三個方面：神經肌接頭的信號傳遞，神經肌肉間的營養性作用，腦中海馬的長期性增強。對一般研究者來說，能做以上三個領域的其中一個部分的工作，就已很不錯了。

1934年夏天馮先生回到北平協和醫學院生理系。系主任林可勝教授給了他一間沒有窗戶的地下室。就在他自己的第一個實驗室裏，馮先生不再做師輩們的工作，開始自己探索新的領域和課題。

神經肌接頭是神經信息傳到肌肉的關節點，神經肌接頭的研究至今仍為研究神經信號傳遞的重要範式。在30年代，有關領域還處於萌芽狀態，馮先生在



馮德培(左)在指導學生做家兔大腦解剖研究。

很短時間內就發現了神經肌接頭電生理的新特性。從1936年至1941年，他領導的實驗室共發表了26篇文章，可以說是大豐收。他們的一部分工作為當時正在形成的化學傳遞學說提供了證據，有些實驗結果更直接彌補、推廣了英國科學家戴爾(H.H. Dale)的理論(戴爾後因化學傳遞學說獲諾貝爾獎)。馮實驗室的這些工作，直接支持了當時國際上正在形成的新理論。同一期間，實驗室亦發現了鈣離子對神經肌接頭信號傳遞起着重要作用，他們提出了鈣是影響神經遞質釋放的見解，這一部分工作，與英國科學家克茨(B. Katz)的結論一致。克茨後來因為神經肌接頭遞質釋放的一系列工作而得諾貝爾獎。馮德培實驗室在協和時期的另一重要發現，是第一次觀察到強直刺激後增強效應(PTP)，這是一個開創性的發現。這類現象表明了突觸的可塑性，它是神經系統可塑性的基礎，對神經生長和高級功能(如學習記憶)都有意義。突觸可塑性到了80年代仍是重要的研究課題。馮先生發現強直後增強這一事實，為主要教科書所記載。

馮先生和他的同事正在科學領域中不斷取得豐碩成果時，其研究工作卻被日本侵華戰爭所中斷。1941年「太平洋戰爭」爆發後，馮先生離開北平協和醫院。他先到內遷重慶的上海醫學院生理系任教授，再任中央研究院醫學研究所籌備處研究員兼代理主任，1946年又到美國採購儀器和書籍。在美一年中，他在紐約的洛克菲勒研究所(現為大學)與洛倫特(Lorente de No)教授共事。洛氏是有很強己見的人，常與人爭論問題。他和馮先生曾就結締組織能否作擴散的屏障發生爭論。馮先生不與他作口頭之爭，而以實驗結果支持自己的論點。40年代末至50年代初，他回國後就以這個問題作為研究工作重心，最後表明馮的觀點是對的。除此以外，馮氏實驗室在50年代還做了鉀對神經去極化方面的研究。

在「大躍進」後，馮先生開始尋找新的課題。30年代他曾參與開闢的神經肌接頭電生理這一領域，到了60年代業已成熟，而馮先生這時卻另闢新路。1961年至1965年，馮先生和他的同事們開始了神經肌肉間營養性相互作用的研究，這是與神經肌接頭信號傳遞頗不一樣的領域。信號傳遞是在毫秒時程範圍發生的快速作用，而營養性作用則是可以月計的緩慢過程。從今天的了解來說，其分子機理也大不一樣。值得指出的是，當時信號傳遞已成熱門，而營養性作用卻很少人重視，直到70、80、90年代才蓬勃發展。馮先生以其獨到的眼光，開始了新的課題。

神經肌肉間營養性作用，對外周神經、肌肉本身都有重要意義。有關研究對中樞神經細胞間營養性相互作用、可塑性提供了典範，最終對神經的發育、衰老、腦的高級功能和一系列疾病，包括神經的各種退行性病變，都有指導意義。馮和同事們開始研究這一課題後，很快就發現快肌和慢肌對神經的依賴是很不一樣的。沒有神經支配後，快肌萎縮，而慢肌卻肥大。去神經後肌萎縮，是前人已知也容易想像的；而慢肌肥大的現象，卻是沒有料到的新發現。遺憾的是，馮先生這一系列工作後來又為「文化大革命」所中斷。

1988年美國權威性的學術年刊《神經科學年評》請馮先生寫自傳性文章，馮先生以〈回顧過去、展望未來〉為題目。這是很不尋常的，因為在《年評》寫這類文章的，多是過去在科研方面卓然有成的已退出研究行列的學者，對這些人來說，似乎沒有甚麼再可展望的了。但往後的事實告訴我們，馮先生之所以取這樣的題目是有其深意的。因為在90年代，馮先生仍然憑着他的識見，再次帶領他的學生進入神經生物最活躍的領域——神經可塑性，而且他們更直攻最活躍的課題：腦中海馬的長期性增強作用。由於長期性增強是學習記憶的基礎，所以在80和90年代很多著名的實驗室投入大量人力、物力做這方面的研究。馮先生不僅能以80高齡把握這個尖端領域的最新動態，而且成功地指導他的學生取得新發現：在鈣離子造成的長期性增強過程中，突觸前的蛋白激酶C起了重要作用。在這一領域裏，長期性增強主要是突觸前還是突觸後機理，是一個很有爭議的問題。馮氏實驗室在1994年的《美國科學院報》上發表的研究結果，對這一關鍵問題提供了重要信息。

純粹的科學家

科學家中，有些是熱愛科學，一心只問科學；有些是既愛科學，又有多種興趣。馮德培教授，是一位純粹的科學家。

馮先生從協和學生時代即大量閱讀科學文獻，到80高齡仍會為新領域、新課題所激動，可見馮先生一生酷愛科學，被科學中的美吸引。馮德培的研究，不是簡單地為了功利主義的「成功」，而是為一個新奇的發現、一個美妙的實驗、一個圓滿的答案。跟馮先生通訊，總是有實質性內容、有科學相關情況的

交流。馮先生唯一託過我的事是幫他湊齊《神經元》雜誌。上海第一醫學院張安中教授還告訴過我這樣一個故事：文革中，馮先生一出「牛棚」做的第一件事，就是跑到圖書館去找《自然》等科學期刊，看看科學界在他隔離期間又有甚麼新發現。

馮德培一生的主要精力都用在科學上。雖然歷史無情地一次又一次中止他的研究工作，可是只要一有機會，他就回到實驗室開始做研究。馮先生擔任過好些行政職務和各式非實質性的社會義務工作，但是他始終以科學研究為第一要務。馮先生的一生，真正做到了「一輩子不能離開實驗室」。他活躍在科學最前沿60多年，不斷開創、進入新領域，獲得了載入科學史冊的成果。馮先生的成就，對任何時間、地點的科學家都是值得自豪的。而他能在所處的環境和歷史背景下做出這樣的工作，更是令人敬佩。

馮先生獲得到很多榮譽，實至名歸。但馮先生一生不尚虛名，很多人請他寫自傳、回憶錄都被他謝絕，他唯一的自傳性文章，就是前述應美國《神經科學年評》所邀而寫的。幾十年來，在中國接受這項殊榮者，可能只有馮先生一人。此外，馮先生在科學研究中所取得的成就，例如他在30年代所從事的肌肉產熱工作被希爾稱為「馮氏效應」；又如30年代中所做的神經肌接頭電生理工作，就連後來因同類工作而獲諾貝爾獎的克茨也認為得獎的應是馮先生。馮德培是以其長期的科學工作，受到他的前輩(如希爾)、同輩(如埃科斯、克茨、庫夫勒(Kuffler))和後輩所尊重。就以美國為例，在我接觸過的幾個現代神經生物學中心的主要人士，每當他們談到馮德培，敬佩之情皆溢於言表。但馮先生從不將這些炫耀於人前。

馮先生堅持以科學態度對待科學問題的討論和爭議，他在洛克菲勒研究所與洛倫特所展開的爭論就是最好的證明。他們兩人在40年代末50年代初在雜誌上發表不同意見的文章，卻無損二人之關係。事實上，1981年馮先生去洛杉磯加州大學做了一年校董教授，就是由幾十年前與他有過爭議的洛倫特教授極力推薦的。

馮先生是一位活躍的科學家。他酷愛科學，但又不是一位走路碰牆的書呆子。在國際科學場合，他是一位活躍的、自如的參加者。1992年他來訪哈佛時已80多歲，我見他體力雖然有限，但仍然有清晰的科學思維，與他談話、討論科學是一種享受。馮先生的談吐、舉止，是一位理想中的老科學家。

中國神經生物學的奠基者

神經生物學是一門研究腦和神經的綜合學科。來源於生理、生物物理、生物化學、藥理學、解剖學、胚胎學、細胞生物學、分子生物學、行為、認知、心理、計算網絡等多個學科。神經生物在60年代開始作為獨立學科，一般認為哈佛醫學院神經生物學系的設立是一標誌。一手設立此系的是庫夫勒教授，也

是馮先生所熟識的一位同輩。70年代初，美國神經學會成立時會員只有幾百人。以後幾乎呈指數型發展，到80年代中就有20,000多會員，每年參加年會的達10,000多人。

馮德培先生和中國神經生物學的另一位奠基者、中科院上海腦研究所的張香桐教授，在中國建立了神經生物學的研究梯隊。他們以自己的科學研究工作與生化所、藥物所、細胞所、植生所的科學家，在中科院上海分院營造了濃厚的學術氣氛，使它成為中國的生物學中心。他們通過直接的和間接的教學，培養了幾代神經生物學家。

馮先生是從生理學進入神經生理學，繼而進入神經生物學的。他受教於生理學前輩林可勝，後又薪火相傳，培育後輩。他的學生有很多活躍於生理學、神經生物學等領域，其中有活躍於中國生理學界和神經生物學界的中堅人物，也有活躍於海外的科學家。

馮先生以88歲高齡逝世，已可蓋棺定論。我們雖無法說馮德培先生是一位完美的人，但毫無疑問，他是一位傑出的中國科學家。我們不能說科學技術工作者都要像馮德培那樣，但在他漫長的一生中，在科學研究過程中一直保持了青年人的活力、進取和不斷探索，他這種精神和科學家品質是值得當代和將來的科技、教育，以至非科學界人士敬重和學習的。

參考資料

(1) T.P. Feng: "Looking back, looking forward", *Annual Review of Neuroscience*, vol. 11 (California, Palo Atto: Annual Reviews Inc., 1988), pp. 1–12.

(2) 「沉痛哀悼馮德培院士逝世」一組文章，《生理學報》，第47卷，第6期（北京：科學出版社，1995年12月），頁522–34。

(3) Personal correspondence between the author and T.P. Feng. Dec. 3, 1984–Dec. 18, 1991.

饒　毅　三藩市加州大學生理系神經科學博士，在哈佛大學生物化學和分子生物學系做博士後，現任華盛頓大學解剖和神經生物系神經生物學助理教授。

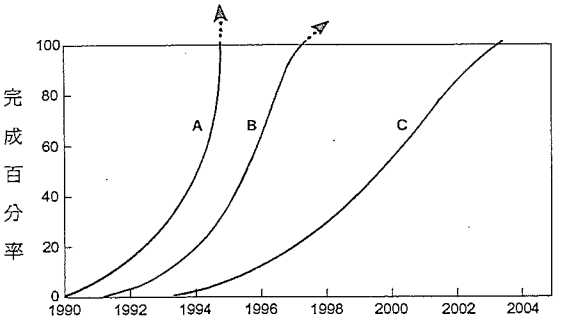
科技訊息

生命規律全面揭露的期待

自從去年底以來，基因譜的研究就已經進入一個特別活躍的時期——更應當說，在這方面進行已久的許多工作、研究，不約而同都成熟，結出纍纍果實來了。在這方面，我們最先在去年10月報導的，是基因譜研究所樊特(C. Venter)和霍金斯大學史密夫(H. Smith)首先用所謂粉碎法(shotgun approach)完全「解碼」的感冒菌(*Haemophilus Influenzae*)基因譜①。跟着，在《科學》期刊的「基因譜專號」中，這兩位學者又宣布用同樣方法，確立了另一種簡單生物(也許是能獨立繁殖的最簡單生物)，即生殖道黴漿菌(*Mycoplasma Genitalium*)的基因譜②。雖然這些是最簡單的基因譜，只包含580–1,800kb(千核苷酸對)，但由於它們各成獨立完整的生命體系，所以其基因譜的確定還是具有創時代意義的。

到今年2月，進展的方向陡然從最簡單生物轉到最高等生物：以麻省理工學院「懷赫德(Whitehead)基因譜中心」為首的國際研究組經過三年努力，終於宣布製成了一個以15,000餘個(已定序的)DNA短片段為標誌的人體基因譜鳥瞰圖(top-down map)，它已相當平均而又密緻地覆蓋了整個基因譜的95%，這也已經在本刊上一期報導了③。

令人驚訝的是，僅僅三個月之後，在高等生物基因譜的研製方面，又達到了嶄新的里程碑。在今年3月的《自然》期刊，法國的韋辛巴赫(Jean Weissenbach)④和麻省理工學院的蘭德(Eric Lander)與底特利治(William Dietrich)⑤所領導的研究組又分別發表了人體的和老鼠的詳盡基因關連圖譜(genetic linkage map)。這樣，龐大的人體基因譜計劃(Human Genome Project)的兩項重要準備工作可說已經實際完成，而人體DNA定序(即基因譜本身的解碼)的工作也可望在七、八年內甚至更早提前完成了。那也就是說，在二十一世紀之初，控制整個人體出生、發育、生長、繁殖、衰老的30億對核苷酸分子的次序將會大白於世，由此而產生的結構、作用、功能也將會逐步得到闡明。



Reprinted with permission from *Nature* 380, 111.
Copyright 1996 Macmillan Magazines Limited.

人體基因圖譜計劃的進展：A, 遺傳連鎖圖；B, 實測圖；C, 基因譜本身，包括所有DNA的定序。

回想整整一個世紀之前，也同樣是在世紀之交行將來臨的時刻，X–光、電子、放射性元素，以及宇宙射線相繼被發現，最原始的量子理論也剛剛被提出來(1895–1900)。它們預示了一、二十年內即將被發現的嶄新的微觀世界和高能量世界規律，即量子力學、狹義與廣義相對論，和量子場論；五、六十年後對這些規律的了解就為世界帶來了翻天覆地的大變化。而現在，這些在生物基因圖譜研究上的驚人的進展，恐怕也同樣預示今後一、二十年間生命規律將會得到全面揭露，而由此也會引起另一場翻天覆地的變化吧。就對生命奧秘的了解而言，從本世紀中以來的DNA研究顯然僅僅只是序幕，真正令人激動、目眩，真正改變社會、世界和人類本身的大發現當是在二十一世紀吧！

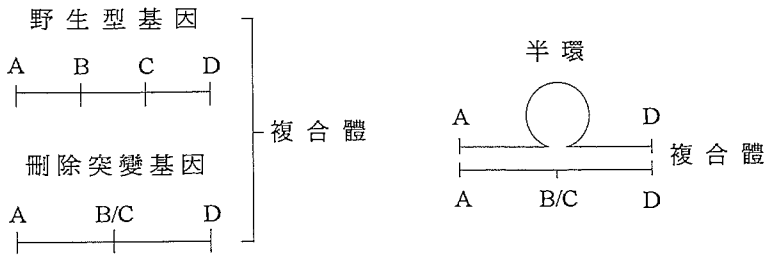
① 麥繼強：〈生命的解碼〉，《二十一世紀》**31**，117(香港中文大學·中國文化研究所，1995年10月)。
② Claire M. Fraser *et. al.*, *Science* **270**, 397 (October 20, 1995).
③ 《二十一世紀》**33**，85(香港中文大學·中國文化研究所，1996年2月)。
④ Colette Dib *et. al.*, *Nature* **380**, 152 (March 14, 1996).
⑤ William Dietrich *et. al.*, *Nature* **380**, 149 (March 14, 1996).

遺傳連鎖圖(Genetic Linkage Map)、實測圖(Physical Map)和基因譜(Genome)

基因譜是一個生物全部DNA遺傳分子的詳盡紀錄，其中包括它所有染色體上的基因和其他相關結構的核苷酸對(base pair, 即bp)序列。這樣一個紀錄是非常之龐大的，所牽涉的達到數千萬乃至數十億bp的次序。因此在確定基因譜之前，需要先藉若干容易辨認的標誌(marker)把它清楚分開段落，以便大量的研究者協同工作。這些標誌點本身的序列、順序，以及它們彼此之間的距離便是所謂基因圖(genetic map)。它有遺傳連鎖圖和實測圖兩種。

所謂遺傳連鎖圖是以分子生物學方式繪製的。它用的標誌是染色體上某特定基因的突變型(mutant)，而不同標誌之間的距離則以下列間接方法測定：將帶有不同標誌點A和B的兩條染色體複合(recombine)，由是產生的染色體可能是包含A和B的雙突變型，但也可能是失去突變的野生型(wild type)，而後者出現的機率是與A、B之間的距離成比例的。因此，從複合之後野生型出現的頻率便可以間接測定標誌間的距離；以同樣方法施之於多對突變型基因，就能確定它們的順序和相對位置。這樣所得的就是一個基因之間的連鎖圖(linkage map)。令人感到迷惑，但由於習慣而無法完全避免的是，連鎖圖有時亦被簡稱為基因圖。

至於實測圖，則是通過直接測定基因之間距離來繪製的。在最初，這是利用刪除突變(deletion mutation)後的DNA與野生型DNA的複合體(hybrid)做的：在電子顯微鏡下，可以見到在複合體中，這兩條不同的DNA單鏈之間的相差部分(即刪除突變後所失去的DNA片斷)，會形成一個半環，那也就是可以直接用電子顯微鏡觀測的標誌。



在電子顯微鏡下所見的野生型與刪除突變型複合體半環

因此兩個刪除突變之間的實際距離可以用電子顯微鏡直接準確量度，並且根據固定比率換算成以bp為單位的DNA長度。到了近期，DNA定序迅速發展之後，兩個基因間的距離，已不一定需要用電子顯微鏡去量度有關刪除突變的距離，而可以用其他更直接的方法決定基因間的核酸基對的數目。因此，凡是用bp作為距離單位的基因圖，也都名為實測圖。

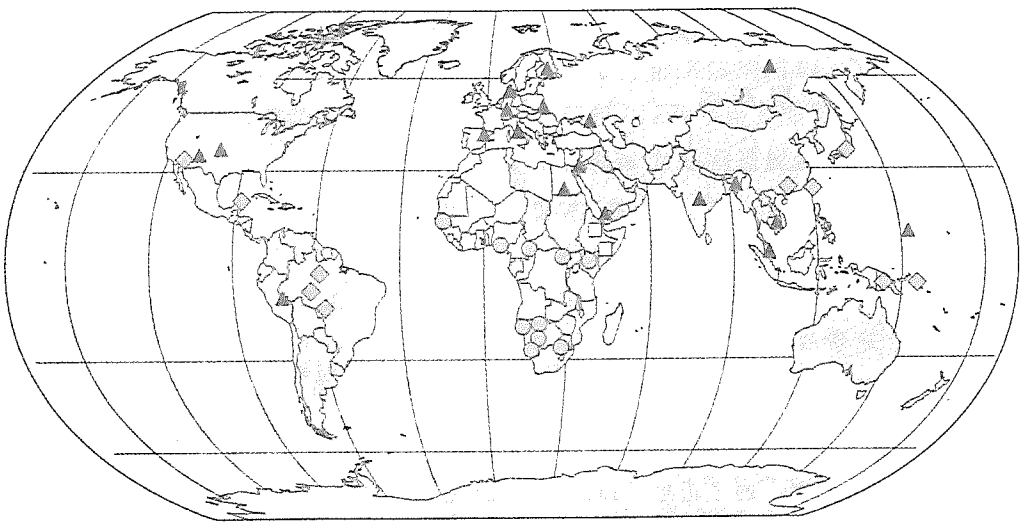
——麥繼強教授
香港中文大學生物系

「出於非洲」說的重要進展

兩年多之前，我們詳細介紹了加州大學柏克萊分校威爾遜(Allan C. Wilson)根據不同人種線粒體(mitochrondria)變異研究而得到的驚人結果，即現代智人(*Homo sapiens sapiens*)全部是東非洲某地一小群高度進化的智人在大約10–12萬年前向全世界擴散而來①；其後不久，我們又報導了耶魯大學的潔德(Kenneth K. Kidd)利用細胞核內第12號染色體中CD4基因座內的兩個非傳訊小段(即Alu段和相距不遠的所謂「短啣接重複多態段」STRP)所做的同類研究，和所得的相同結論②。

在上月的《科學》期刊，以潔德為首的一個15人國際研究組(其中包括南非、以色列和多個歐洲國家學者)，又再發表了以同樣方法對全世界42個不同地區(圖1)1,600個無血親關係個人所作的詳細研究的報告③。這次他們所得到的結論仍然相同：即非洲撒哈拉沙漠以南地區的人在這兩個非傳碼段所顯示的變異最多；東北非(埃及、埃塞俄比亞、索馬里)和中東地區的人變異就少得多；世界其他地區的人變異更少，幾乎只有一種類型，即所謂Alu(–) 和STRP90結合的類型(但也有些族群並沒有Alu(–)段，而只有原來未經變異的Alu(+)段)。由於非傳碼段並沒有實際的生理作用，所以它的變異不受進化過程中環境選擇的影響，而只是與發生變異的時間有關，所以從變異的多少，就可以估計人類族群形成的年代。從這估計，可以知道撒哈拉以南族群歷史最悠久，其中一小部分在大約在10萬年前經過非洲東北角向全球散播，從而形成世界其他智人族群。

這樣，人類「出於非洲」說又向前邁進了一大步。然而，潔德等的新研究雖然詳盡，所用的方法畢竟還是離不開染色體12的CD4基因座。所以，雖然大多數古人類學家都已趨向於接受他的結論，但爭論還未完全止息。看來這麼重要和驚人的一個發現，還是要等到人類基因整體許多不同段落的變異都經過詳盡研究之後，才可能完全證實的。不過，以今日科學研究的速度來看，這一日也許亦不遠了。



Reprinted with permission from *Science* 271, 1383. Copyright 1996 American Association for the Advancement of Science.

圖1 人類第12號染色體CD4 STRP-Alu變異類型研究的族群地區分布。Alu(–) 與STRP等位基因90結合系數 δ 的值是：◆，無Alu(–)型；▲，δ = 0.9–1.0；■，δ = 0.63–0.80；●，δ < 0.38。換而言之，在撒哈拉以南地區(●)變異類型很多，Alu (–) 不一定與STRP90結合；在東北非洲，結合可能性已大大提高；在世界其他地區，則幾乎只有Alu (–)—STRP90這一種特殊類型，顯示其人種起源十分晚近，而且很可能是從非洲東北角散播出去的。

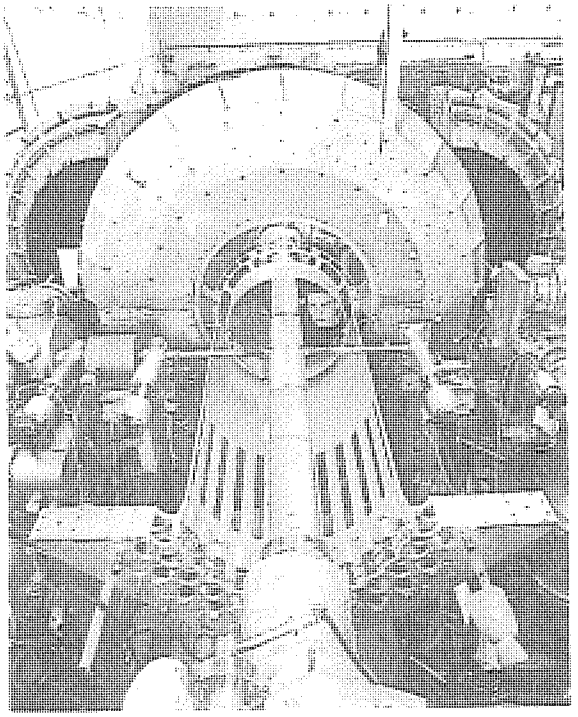
① 李逆熵：〈尋找夏娃〉，《二十一世紀》**19**，85（香港中文大學·中國文化研究所，1993年10月）。
② 《二十一世紀》**23**，96（香港中文大學·中國文化研究所，1994年6月）。
③ S.A. Tishkoff *et. al., Science* **271**, 1380 (March 1996).

第一顆反原子

自從30年代狄拉克提出正電子理論和正電子發現以來，反粒子(anti-particle)乃至一個「反世界」(anti-world)的存在就成為激發人類好奇和想像力的根源了。然而，在50年代中，雖然反質子和反中子相繼如物理學家所期望的那樣，通過粒子的高能撞擊而產生出來，而且其後陸續出現的多種粒子也都有對應的反粒子伴隨，但全然由反粒子組成的更高層結構（例如原子、分子）卻始終未曾「製成」。這其實並非有任何理論困難，而只是由於一些看似簡單但其實相當頑固的技術障礙：反粒子只能短期存在於高度真空的環境，否則就立即會和周圍的正物質相作用而「湮沒」(annihilate)；另一方面，兩顆反粒子又必須通過和其他物質的作用才能充分減速（它們通過衝擊而產生時一般帶有高能）、接近、形成低能的受束縛結構。這兩個互相矛盾的要求多年來一直阻止了反物質結構的出現。

現在歐洲核子研究中心(CERN)的學者終於獲得突破，在本年初正式宣布製成和探測到由正電子和反質子結合成的「反氫原子」了，雖然數目少得可憐，但卻標誌了數十年努力的成果，以及一個新時代的開始。

由奧勒爾(Walter Olert)所領導的德、意研究小組根據布洛斯基(Stan Brodsky)的建議所採用的辦法是這樣的：將一束氙氣(xenon)分子與CERN的低能反質子貯流圈(LEAR)中的反質子流相撞，這樣在撞擊過程中可能產生電子—正電子對，而在極少數情形反質子更會因為速度相近而捕獲所產生的正電子，從而



Reprinted with permission from *Nature* 379, 101.
Copyright 1996 Macmillan Magazines Limited.

歐洲核子研究中心低能反質子貯流圈(LEAR)的反應區部分，反質子與氙核的撞擊即在此進行。

形成中性的反氫原子，那可以由它其後的湮沒能量確定其存在。這個過程的效率是極低的：整個實驗僅僅產生了11顆反原子，卻總共需要5×10^{12}顆反質子！所以，要產生足夠的反原子來做實驗恐怕還需要更多的突破才成。

顯然，製造反原子是極端艱難和昂貴的事。它的意義到底何在？目前能提出來的，也許僅僅是：從反原子的光譜和其他精細結構性質可以證驗著名的電荷—宇稱—時間(CPT)對稱定理。根據這定理，由物質組成的物理界應當是和由反物質組成的「反世界」全然相同，即服從相同物理定律的。事實上，幾乎沒有任何人懷疑過這定理的正確性——但這就是科學精神：無論真理多麼確切，它的證驗（無論代價多高昂）總是必須，也是值得的，因為現實與我們所認識的真理之間，永遠有出現差異的可能性。這差異，往往就是科學進步的契機和動力。

從歷史看本土與『域外』的對話

● 章　清

由劉東〈警惕人為的「洋涇浜學風」〉一文引發的本土知識份子與海外中國學人的激烈論辯，或許可視作十九世紀以來本土與域外綿延對話歷程中極富象徵意味的事件。只是所謂的「域外」已有了階段性的差異：以往是來自域外而以本土為歸趨，此次則是立足域外。因之，對話的學術蘊涵也有了很大的不同。

應當承認，劉東忍不住「犯顏直諫」，相當程度上代表着國內不少學人的思想傾向。在兩年前引發「人文精神」討論的對話中，出於對「問題在大陸，提問在海外；現象在大陸，解釋在海外」的學術境況的憂慮，朱學勤也談到過類似的「地氣」問題①。儘管朱、劉各自指謂的對象不同，前者主要立足於大陸學者的自我反省，後者則藉此表達了對海外學人的尖銳批評，但無疑昭示了本土與域外新一輪對話的開始。這裏，筆者也希望能就此次對話所具有的學術象徵意義作一番評說。本文主要是通過對歷史的勾沉，檢討本土與域外對話的可能性基礎，並兼析邊緣人知識份子發言位置的轉換。

邊緣人知識份子的角色蘊涵

劉東文中特別所指的，即是被稱作「邊緣人知識份子」(marginalman intellectual)的留學海外的中國學人。其特別強調的又是該角色的負面意義，以為邊緣人無任何文化認同感足以使之感受到真正學術使命——既不會以負責任的態度去檢省和創化西方的思想方法，也不會以負責任的態度來歸納和驗證中國的經驗事實。劉東甚至說：「不言自明的是：在『援西入中』的持續實驗過程中，最犯忌的事情就莫過於出現了在大洋兩岸都無所歸依的『邊緣人』。」

只是，早已為社會學家與人類學家所關注、現被劉東負面定義的「邊緣人知識份子」並非空穴來風，它是十九世紀以來世界格局呈現為中心與邊陲社會的直接產物。並非留學生才

由劉東〈警惕人為的「洋涇浜學風」〉一文引發的本土知識份子與海外中國學人的激烈論辯，或許可視作十九世紀以來本土與域外綿延對話歷程中極富象徵意味的事件，它無疑昭示了本土與域外新一輪對話的開始。

是邊緣人，但邊陲社會向中心社會派遣留學生，卻是造就邊緣人知識份子的契機。因為到異域留學，首先意味着橫跨兩種文化，並參與了兩種文化的衝突與對立——既不能對其中任何一種文化群體的價值標準忠貞不渝，又不能被他所認同的任何一種文化群體充分接受，因之留學生也一向被視作在文化抉擇上陷於兩難境地的最典型的邊緣人知識份子。

因此，僅以負面意義來定義這一角色並不恰當。劉東在文中肯定了先賢大儒們接次進行的「援西入中」的學術活動，而其中的中間力量，無疑即是以留學生為主體的邊緣人知識份子。從某種意義上講，晚清以降的中國歷史可以被理解為由中心社會淪為邊陲社會的歷史，與此一過程相伴而生的便是造就了大批邊緣人知識份子。這批邊緣人知識份子如何化解由於同時參與兩種文化而塑造的緊張，進而再參與本土文化的創造，以及本土文化對他們的接納方式，也構成了近代中國思想學術演進極富特色的一幕。

回視百餘年來由邊緣人知識份子帶動的中西學術交流史，大致疏理不同階段留學生的特質所在，尤其是他們重返本土後所經歷的發言位置的轉換，再來審視這場關乎「洋涇浜學風」與「認識論特權」的爭議，或許就有了相關的背景。

容閎遣送120名幼童赴美留學，是他返國後期實現「西學東漸」最主要的圖謀。

近代中國邊緣人知識份子進入本土的不同管道

1855年，被視作留學生先驅者的容閎自美返國，揭開了留學海外的中國學人重返本土的序幕。容閎的留學在當時只能算是一個異數。除了「天朝上國」還未曾從一連串的挫敗中真正驚醒，還在於容閎自小就進入西塾，在初年的文化養成上已顯出與中國文化傳統的疏離。當容閎帶着「中國反倒像異鄉」的第一印象重返本土時，尋求進入本土文化的管道成為他迫在眉睫的頭等大事。但由於文化養成的緣故，容閎在與本土文化的融合上所能做的相當有限，只是全力補習因久居美國幾近忘之的漢文，以及在衣著與盡孝於親方面盡量保持國人本色②。

遣送120名幼童赴美留學，是容閎返國後期實現「西學東漸」最主要的圖謀。僅此事而言，就深刻揭示了早期的邊緣人知識份子還被視作「外人」。不用說，在當時以「外人」來辦理涉及「外夷」之事，作為代表本土文化的官方是顧慮重重的，因此在委派

全力推動此事的容閎為「選帶幼童出洋肄業局」副委員的同時，又選派了陳蘭彬為正委員。更耐人尋味的是，舉薦陳的是襄助此事最力、且為容閎知己的丁日昌。丁本人即被士大夫罵為「丁鬼奴」，顯然深諳本土之道，他對容閎說③：

君所主張，與中國舊學說顯然反對。舊政府又甚守舊，以個人身當其衝，恐不足以抵擋反動力，或竟事敗於垂成。故欲利用陳之翰林資格，得舊學派人共事，可以稍殺阻力也。

明確道出容閎的背景是不為本土文化接納的。後來派充正委員的還有區諤良、容增祥、吳嘉善，均為翰林出身，而容閎始終作為副職。但即便如此，官方還是頗擔心這些留美幼童將成「美化」(Americanized)之人，且將成「洋鬼」，結果於1881年將之全部撤回。所謂「美化」之「洋鬼」，也象徵性地說明了容閎在本土文化的角色定位所在。在經歷一系列的挫敗以後，容閎的結局是不得不「遠托異國」，直至埋骨異鄉。

洋務派派遣留學生到西洋各國學習，標誌着中西文化的交流進至一個初步自覺的年代。看這一時期歸國留學生的經歷，也充滿着一連串推推搡搡、遮遮掩掩的行為與用心。1879年，嚴復歸國。照理說，作為洋務派培養的人材，歸國後正是堪當大任的時機。表面上看，李鴻章也「偉先生能，闢總教習天津水師學堂」，但實際上嚴復始終只是「局外人」。其中的蹊蹺就在於，洋務派派遣留學生是將他們的所學範圍限定在「技藝」層面，歸國後也只是用其所長。而嚴復在外時就沒有局限於研讀既定專業，歸國後其心願也不在於此。這樣，當嚴復要對專業之外的事務表達自己的識見時，就不免遭到嫌忌。李鴻章便「患其激烈，不之近也」。無論如何，嚴復屈居北洋水師學堂長達30年之久，始終不被重用，後雖升任總辦，也只是「不預機要，奉職而已」④。

如論者所說的，「晚清時期，尤其是十九世紀末，留學生並不是一個閃光的名稱，在士大夫心中，留學生是與二毛子、崇洋媚外、品行惡劣、不學無術等惡名聯繫在一起的」⑤。居於文化主流位置的，仍是那些通過科舉入仕的傳統士大夫。嚴復經歷最初的挫折，對自己「仕途之不達」深致沮喪，也認為是緣於「出身不由科第，所言多不見重」⑥，以至有「當年誤習旁行書，舉世相視如髦蠻」的苦澀⑦。於是為化解作為外人的尷尬，他先是拜桐城派大師吳汝綸學習古文，「欲博一第，以與當事周旋」。在他看來，經由科舉，則「既已入其彀中，或者其言較易動聽，風氣漸可轉移」⑧。在寄望於科舉階梯躋身士大夫之列的努力不斷落空後，嚴復用文章和翻譯闡釋對中西文化的看法，而又採用投士大夫所好的文字。在吳汝綸為《天演論》作序時，我們就再次看到如丁日昌般的用心。文中全然不提嚴復的西學背景，而是極力強調嚴復的中學底子，「抑汝綸之深有取於是書，則又以嚴子之雄於文」，「今西書雖多新學，顧吾之士以其時文、公牘、說部之詞，譯而傳之，有識者方鄙夷而不知顧。民智之淪何由？此無他，文不足焉故也。文如幾道，可與言譯書矣」。其稱道吾國之譯西書未有能及嚴復者，似乎不在嚴復對西學了解更多，而在於其為文「駸駸與晚周諸子相上下」⑨，因而具備了發言的資格。

吳汝綸為《天演論》作序，文中全然不提嚴復的西學背景，而是極力強調嚴復的中學底子。其稱道吾國之譯西書未有能及嚴復者，似乎不在嚴復對西學了解更多，而在於其為文「駸駸與晚周諸子相上下」，因而具備了發言的資格。

嚴復對自己「仕途之不達」深致沮喪，認為是緣於「出身不由科第」，以至有「當年誤習旁行書，舉世相視如髦蠻」的苦澀。

對於嚴復何以用桐城氣十足的古文來介紹西方思想，魯迅在一篇文字中說得精到⑩：

那麼，他為甚麼要幹這一手把戲呢？答案是：那時的留學生沒有現在這麼闊氣，社會上大抵以為西洋人只會做機器——尤其是自鳴鐘——留學生只會講鬼子話，所以算不了「士」人的。因此他便來鏗鏘一下子，鏗鏘得吳汝綸也肯給他作序，這一序，別的生意也就源源而來了，於是有《名學》，有《法意》，有《原富》等等。

確實，嚴復始終感受到作為外人的壓力，不僅保守的士大夫視其為外人，而且他也不屬於同樣是通過科舉上來的康有為及其追隨者所構成的學術圈子⑪。終其一生，嚴復都在努力於擺脫這種令他深為不安的窘況。他的努力終於在晚年的時候有了結果，1909年他受賜文科進士出身；第二年還以「碩學通儒」徵為新設的資政院議員。或許我們尚不能據此而斷言嚴復由是結束了文化邊緣人的地位，但以近代中國精研西學第一人著稱的嚴復，在晚年卻以「碩學通儒」名於世，已足以說明其中的曖昧性。

光陰行至本世紀初，世道大變。五四表現出的朝向西方的激烈態勢，使得歸國留學生開始凸顯在中國社會裏的特殊地位，甚至還出現了非留學生不足以論政道學的輿論傾向⑫。但這並不意味着思想舞台自動讓位於新學之士，尤其是歸國的留學生。如余英時先生所言，當時中國學術界的主流仍是儒學，經學無疑仍高踞首座。章太炎、劉師培、康有為、梁啟超及王國維等學界泰斗儘管背景和專長各有不同，但他們的精神憑藉和價值系統基本上多來自儒家⑬。而在眾所矚目的學術重鎮北京大學，取代桐城派的古文大師劉師培與章太炎門下高第黃侃、馬裕藻、沈兼士、錢玄同諸人坐擁皋比，注重考據訓詁，以治學嚴謹著稱，蔚為斯時北大的學統正宗⑭。

作為五四時期留學生代表的胡適自1917年歸國後，他的自我意識以及學圈中人對他的審視，也同樣顯示出本土與域外的距離感以及留學生所具有的「外人」身分。林紓在反對白話文時就提出一個極有意思的見解⑮：

天下惟有真學術、真道德，始足獨樹一幟，使人景從。……若《水滸》、《紅樓》，皆白話之聖，並足為教科之書，不知《水滸》中辭吻多採岳珂之《金陀萃篇》，《紅樓》亦不止為一人手筆，作者均博極群書之人。總之，非讀破萬卷，不能為古文，亦並不能為白話。

暗諷胡適之輩乃以「白話藏拙」，所弄並非真學術。胡適在北大擔任「中國哲學史」課程時，許多學生也產生這

樣的疑問，「他是一個美國新回來的留學生，如何能到北京大學裏來講中國的東西？」⑯而胡適對於學術界也多少顯得有些中情怔怯。因為〈文學改良芻議〉深獲錢玄同賞識，他就被特別看作是國學大師章太炎門下高第對一位留學生的同情理解，並為此感到聲勢一振⑰。擔任北大教授初期，他也「常常提心吊膽，加倍用功」，以為像傅斯年、顧頡剛、毛子水等學生的學問並不讓於他⑱。

正是在這樣的背景中，胡適適時拿出了他的《中國哲學史大綱》。有意思的是，儼然當初丁日昌之於容閎、吳汝綸之於嚴復，蔡元培在向中國學界引介胡適時也同樣顯示了其中的用意所在，揭示出即便到了五四時期，邊緣人知識份子立足於中國學界仍需相應的精神憑藉。蔡在該書序言中這樣寫道⑲：

現在治過「漢學」的人雖還不少，但總是沒有治過西洋哲學史的。留學西洋的學生，治哲學的本沒有幾人，這幾人中能兼治「漢學」的更少了。適之先生生於世傳「漢學」的績溪胡氏，稟有「漢學」遺傳性，雖自幼進新式的學校，還能自修「漢學」，至今不輟。又在美國留學的時候，兼治文學、哲學，於西洋哲學史是很有心得的。所以編中國古代哲學史的難處，一到先生手裏，就比較容易多了。

特別強調了胡適與漢學的關係。而對於林紓的詰難，蔡元培更明確寫道⑳：

北京大學教員中，善作白話文者，為胡適之、錢玄同、周啓孟諸君。公何以證知為非博極群書，非能作古文，而僅以白話文藏拙者？胡君家世漢學，其舊作古文，雖不多見，然即其所作《中國哲學史大綱》言之，其了解古書之眼光，不讓於清代乾嘉學者。

胡適對於這種情勢也是了然於胸的，對於所謂生於世傳「漢學」的績溪胡氏的張冠李戴之訛，他並沒有及時公開辯明；也明了須在傳統學術領域內一顯身手，才能期望在主流文化領域獲得發言資格。他在書中花大量筆墨討論有關考證、訓詁、校勘的種種問題，恐怕就是希望與中國的考據學傳統建立某種聯繫。當然，如所周知，該書的出版，也意味着胡適的影響力由文學革命領域擴大到整個思想學術界，並為主流文化所接納。在《清代學術概論》中，梁啟超便將胡適與代表國學最高成就的章太炎相提並論，譽之為清代考據學正統之殿軍，「績溪諸胡之後有胡適者，亦用清儒方法治學，有正統派遺風」㉑。

僅以上面所討論的三位不同時代的邊緣人知識份子來說，我們便不難覺察近代以來本土與域外對話蘊涵的學術意義：一方面是本土文化所捍衛的基本價值的脈絡清晰可尋。容閎作為孤獨的先行者，在其歸國服務的年代，「華夏中心主義」營造的嚴夷夏之防還是本土文化的主流。嚴復作為洋務派培養的人材，其歸國時雖說本土文化在技藝層面缺口已開，但中學與西學的本末之分還是不二之論。而胡適歸國時，皇權已崩潰，本土文化儘管還捍衛着自身的思想學術，但唯我獨尊的精神訴求已如明日黃花。大致說來，相對於本土文化對於外來的西方文化「夷學」、「西學」、「新學」的不同體認階段㉒，本土文化所捍衛的也大致經歷着「華夏中心主義」、「中體西用」與單純的中國思想學術的過渡。

作為五四時期留學生代表的胡適自1917年歸國後，對於學術界多少顯得有些中情怔怯。他擔任北大教授初期，「常常提心吊膽，加倍用功」，以為像傅斯年、顧頡剛、毛子水等學生的學問並不讓於他。

近代以來本土與域外對話的歷史脈絡告訴我們，邊緣人知識份子獲得的發言位置主要取決於本土文化的價值歸趨。面對業已改變的時代環境與學術思想背景，邊緣人知識份子「援西入中」的發言位置也不斷進行着調整。

在新一輪本土與域外的對話中，身為邊緣人知識份子的留學生已不再像他們的前輩那樣依據本土文化的訴求調整自己的運思，相反是通過建構諸如世界性與多元性的理念，直接介入本土文化的創造。

在此基礎上，我們也不難理解，在不同階段本土文化對邊緣人知識份子的接納也有着階段性的差異。丁日昌、吳汝綸與蔡元培不管是出於有意識還是無意識，但他們之於容閎、嚴復與胡適，相當程度上可以視為本土文化接納邊緣人知識份子的階段性象徵。容閎不單受制於初年所學，在他生活的年代，所謂「美化」的「洋鬼」的出身背景，其實已決定了其發言位置必然處處受到箝制。對嚴復來說，由於本土文化對西方的反應大體還局限於傳統的框架內，因此所要求於他的則是需要經由本土的方式，這既包涵着身分的要求，也包涵着學術樣式的要求。而到胡適的階段，中西的分野不再有嚴格的道德與價值的判明，甚至新學還被賦予了褒揚之意，留學生的發言資格也建構於「舊學邃密」、「新知深沉」的基礎上。

因此，近代以來本土與域外對話的歷史脈絡告訴我們，邊緣人知識份子獲得的發言位置主要取決於本土文化的價值歸趨。面對業已改變的時代環境與學術思想背景，邊緣人知識份子「援西入中」的發言位置也不斷進行着調整。

本土與域外的新一輪對話的學術意義

在對本土與域外對話的歷史脈絡簡略勾沉之後，由劉東引發的這場爭辯的學術象徵意義也凸顯出來。不用說，劉東是代表本土立言，明確陳述了立足於本土的知識份子所捍衛的基本要點。簡言之，即是對中國文化環境的真實感受，以及由於體驗到多重困境而懷有的複雜多變的「問題意識」。他對留學生的尖銳批評，也基於這樣的立場。表明本土文化接納留學生邊緣人知識份子新的途徑所在。

而在新一輪本土與域外的對話中，身為邊緣人知識份子的留學生又是如何尋求進入本土文化的管道呢？單就此次的論辯也許不易看清問題之所在。不過他們以往的文字，以及此次文章的題目：〈反對「認識論特權」：中國研究的世界視角〉與〈誰是中國研究中的「我們」〉，倒是明確標識了他們的發言位置與問題結構。很顯然，他們已不再像他們的前輩那樣依據本土文化的訴求調整自己的運思，相反是通過建構諸如世界性與多元性的理念，直接介入本土文化的創造。

聯繫相關的歷史脈絡，我們也不難發現，新一輪對話較之以往任何一次對話，各自的立言基石都已發生了根本性的轉換：由晚清時代的「非我族類，其心必異」，到今天劉東所說的「對於中國現狀的切身經驗」，本土文化幾乎可以說一直處於防禦狀態，而且所能捍衛的基石已越來越勉強，勉強到也許只能以對方的「成心作僞」作為訴求。相反的，新一代邊緣人知識份子則由退縮式的反應——按照本土文化調整自己的發言位置，轉換為諸如多元性與世界性等積極性的訴求。不僅他們的思想資源基本上是西方的，而且還可以理直氣壯地以此介入本土的問題結構。

那麼，如何看待新一輪對話所顯示的學術象徵意義呢？顯然，問題並不只是單向的。近代以來，本土與域外對話的歷史脈絡顯示了留學生的發言位置與社會結構的轉型密切相關，而新一輪的本土與域外對話的立言基石已發生根本性的轉換，說到底也是社會結構轉型的結果。如葉啟政先生

所說的，從中心與邊陲文化的優勢標準的本質來看，邊陲社會的學術向中心社會的學術認同，並且產生幾近完全的移植依賴，是存在有其結構上的必然因子的。在此過程中，邊陲社會向中心社會派遣留學生，就不僅已內涵有改造既有文化和社會結構的意向，還使得留學生在使邊陲社會之學術具外傾依賴的過程中起到潛在的作用。但造成這種狀況的原因，除了留學生在認知模式上逐漸產生對中心社會的歸屬感，還在於推動邊陲社會學術發展的真正動力，就是移植中心社會的學術制度與採納中心社會的知識體系㉓。

確實，今天我們面對海外學人邊緣人知識份子發言位置的轉換，首先要看到這只不過是自十九世紀以來本土文化移植中心社會的學術建構與教育體制的結果，其中所蘊涵的問題則是立足於本土的學術建構也已具外傾依賴的性質。而在本土文化所捍衛的學術建制已漸漸地被西方化所吞噬的情形下，本土與域外的立言基石便不像以往那樣具明顯差異。即以這次論爭的背景來說，由於海外學人立足於域外，他們已不必刻意尋求進入本土文化的管道；相反，由於本土文化的學術建制已具外傾性質，他們只需在域外有相當的表現，似乎就無可非議地獲得了在本土的發言資格。而面對改變了的歷史環境，劉東所代表的堅持本土原則的知識份子所能捍衛的便相當有限。原因無他，對於以往來自域外而必須以本土文化為歸依的邊緣人知識份子，本土文化的價值歸趨能夠具有實質性意義；但當邊緣人知識份子立足於域外並產生對中心社會的歸屬感，本土文化又具有了外傾依賴性質，那本土的立言基石萎縮恐怕也就難以避免了。實際上，今日本土要求於海外學人的，幾乎無例外的是希望其學些「新」東西。

這種趨向是否意味着本土立場的完全喪失，並最終導致未來中國大陸的人文與社會科學的人材也如同今天港台那樣，大多依賴留學歐美培養，現在下結論為時尚早。分析這場論爭，也無意否認本土的訴求。作為在本土中成長的學人，筆者也同樣感受到劉東與朱學勤諸君所提出的問題。但我們必須正視所謂「洋涇浜學風」（也包括本土的學人）只是問題的表象，真正的問題還是西方化對本土意識的蠶食，以及現實社會錯綜複雜的力量遏制了本土問題意識的彰顯。換言之，新一輪對話由於海外學人邊緣人知識份子立足域外，實際上意味着對話已轉換為或形同於本土與西方的對話，產生對話的可能性基礎則有賴於本土被遮蔽的問題意識得以凸顯。

這樣，本土的學術性建制能不能突破對西方社會幾近完全的移植依賴，就成了問題的關鍵所在。而癥結便在於本土學術建構能否在「中國化」的訴求上有所建樹——不只是原則上捍衛本土的現實生活背景，更重要是建構真正的問題意識。劉東在文中着力闡述那些原本是從西方經驗中抽繹出來的理論模式，未必全都「普適於」對中國本土經驗的描述與清理，以及強調將自己的社會文化背景反映到研究活動中，指向的便是「中國化」的目標，其着眼點正類似於80年代初港台一些學者提出的關於「社會及行為科學研究的中國化」㉔。在我看來，由劉東文章所引起的這場爭論，或許更富意義的蘊涵就在於，經歷長期西方化的大陸學者也已產生了社會及行為科學研究的中國化的自覺。而立足

作為在本土中成長的學人，筆者也同樣感受到劉東與朱學勤諸君所提出的問題。但我們必須正視所謂「洋涇浜學風」只是問題的表象，真正的問題還是西方化對本土意識的蠶食，以及現實社會錯綜複雜的力量遏制了本土問題意識的彰顯。

本土與立足域外的中國學人的對話已充滿歧見，更預示在今日溝通中西的學術活動同樣充滿坎坷。

註釋

① 參見張汝倫、王曉明、朱學勤、陳思和：〈人文精神：是否可能和如何可能〉，《讀書》(北京：三聯書店)，1994年第3期，頁3–13。

②③ 容閎：《西學東漸記》，見鍾叔和主編：《走向世界叢書》(長沙：岳麓書社，1985)，頁66–68。

④⑥⑧ 王蘧常編著：《嚴幾道年譜》(上海：商務印書館，1936)，頁8、11；10；10。

⑤㉒ 熊月之：《西學東漸與晚清社會》(上海：人民出版社，1994)，頁699；729–31。

⑦ 嚴復：〈送陳彤卣歸閩〉，見王栻主編：《嚴復集》，第二冊(北京：中華書局，1986)，頁361。

⑨ 吳汝綸：〈吳序〉，《嚴復集》，第五冊(北京：中華書局，1986)，頁1317–19。

⑩ 魯迅：〈關於翻譯的通信〉，《魯迅全集》，第四集(北京：人民文學出版社，1989)，頁380–81。

⑪ 參見本傑明·史華茲著，葉鳳美譯：《尋求富強：嚴復與西方》(南京：江蘇人民出版社，1989)，頁76–77。

⑫ 周作人即曾談及學界內部存在的非外國留學生不足擔當大任的傾向。劉半農因為沒有正式學歷，經常受圈內人士的明嘲暗諷，使其難安於位，遂想到外國掙一個博士頭銜來，以出心頭的一股悶氣。見《知堂回想錄》(香港：三育圖書公司，1980)，頁358。

⑬ 余英時：〈中國近代思想史上的胡適〉，見胡頌平編著：《胡適之先生年譜長編初稿》，「序」，第一冊(台北：聯經出版事業公司，1984)，頁30。

⑭ 蕭超然等著：《北京大學校史》(上海：上海教育出版社，1981)，頁37。

⑮ 林紓：〈林琴南致蔡元培函〉，見高叔平編：《蔡元培全集》，第三卷(北京：中華書局，1984)，頁272–75。

⑯ 顧頡剛：〈古史辨第一冊自序〉，《古史辨》，第一冊(上海：上海古籍出版社，1982)，頁36。

⑰ 唐德剛譯註：《胡適的自傳》(上海：華東師範大學，1981)，頁162–63。

⑱ 羅家倫：〈元氣淋漓的傅孟真〉，前揭胡頌平書，頁296。

⑲ 蔡元培：〈《中國古代哲學史大綱》序〉，同註⑮書，頁187–89。

⑳ 蔡元培：〈致《公言報》函並答林琴南函〉，同註⑮書，頁267–72。

㉑ 梁啟超：《清代學術概論》，見朱維錚校注：《梁啟超論清學史二種》(上海：復旦大學，1985)，頁6。

㉓ 葉啟政：〈邊陲性與學術發展——再論科學中國化〉，見楊國樞等編著：《現代化與中國化論集》(台北：桂冠圖書股份有限公司，1990)，頁221–62。

㉔ 參見楊國樞、文崇一主編：《社會及行為科學研究的中國化》(台北：中央研究院民族所，1991)。

章　清　1964年生於四川，現任復旦大學歷史系講師，從事中國近現代思想文化史的教學研究工作。曾發表《亭子間：一群文化人和他們的事業》、〈實用主義哲學與近代中國啟蒙運動〉等論著。

再說「闡釋中國」的焦慮

● 張頤武

一

1995年，無論在中國大陸的或是大陸與海外的知識份子之間，均就當下中國的文化問題進行了廣泛而激烈的論爭，由此亦造成了異常深刻而巨大的分歧。這種論爭和分歧是在兩個領域中展開的：一是國內知識份子在面對中國因市場化進程而引發的一系列文化問題時，到底應如何回應與選擇的論爭。無論是對「人文精神」這一曖昧含混的概念的爭議，還是對「二張」(張承志、張煒)或「二王」(王蒙、王朔)的不同評價，都顯示了自70年代末期以來，在文化領域內維繫中國大陸知識份子的若干基本「共識」業已徹底破裂。這裏的論爭有十分濃厚的實踐性，它喻示了在「後新時期」文化轉折的關頭，選擇「位置」及「立場」的緊迫性，亦表徵着知識份子在「後殖民」語境下面對「後現代」問題的深刻分裂。二是由於中國在全球化進程中對自身造成了眾多的文化困擾，因而引發了在海外學者之間或海外學者與大陸學者之間的爭議。無論是有關「後殖民」、「第三世界」理論在中國的意義或是關於「新左派」的論爭，無不喻示着「闡釋中國」的理論框架正在發生前所未有的改變，亦說明了新話語的出現已衝擊着現存於海外和中國大陸的中國研究格局與範式。這一論爭具有較多的理論色彩，凸顯了不同話語在理論上的「共識」的破裂，它可以說是中國知識份子試圖在「後現代」的語境之中處理「後殖民」問題的努力。

在這兩個互有交叉、互相糾結的領域之中，知識份子所表現的意氣之爭以及其言辭激烈的情緒化表述，使我們感覺到一種前所未有的「闡釋中國」的焦慮①。這一方面是由於中國社會／文化的變化「速度」使人難以把握、「中國」在「冷戰後」世界格局中的位置變得複雜難解、「中國」內部隨着市場化而產生的問題對舊有闡釋模式提出的巨大的挑戰所致；另一方面，中國迅猛的變化使得關切中國命運的知識份子無法不重新審視和追問

當下中國的文化問題的激烈論爭，凸顯了不同話語在理論上的「共識」的破裂。這是由於中國迅猛的變化使得關切中國命運的知識份子無法不重新審視和追問自己的「位置」，擺在他們面前的是緊迫與嚴酷的選擇。

自己的「位置」，擺在他們面前的是緊迫與嚴酷的選擇。於是，無論是對自身立場的捍衛抑或是對「他者」的爭議或批判，都以一種異常強烈的戲劇化方式出現。1995年的文化論爭的意義，正在於知識份子在面對當下中國時的不同立場與位置業已十分清晰。這裏最為關鍵的分歧在於，作為關切當下中國的知識份子，究竟是以一種對話方式來為中國的變化作深入細緻的新解釋，還是執着於那業已被中國的變化所否定的舊框架？我們究竟是超越以往的二元對立從而靈活平和地面對「中國」，還是誇大並堅持那個舊的二元對立？問題不在於誰「有權」或「有幸」去「闡釋中國」，而在於每一個關切與承擔這問題的知識份子都必須面對中國出現的變化和發展。本文試圖對這場討論中所出現的問題作出新的反思。這種反思並不針對個別論者的論點，而是試圖指明討論中的一些盲點和困境，以期獲得更為開闊而明智的視野。

張隆溪似乎陷入了自我矛盾，他一方面指責我把「任教於西方學院體制中」作為「革出教門」的依據，但另一面卻又嘲笑我引證「任教於西方學院體制中的學者」的論點是「洋涇浜」學風。

二

張隆溪先生的〈多元社會中的文化批評〉一文對出現在中國的「後殖民」與「後現代」理論表達了強烈不滿②。作為一個較少對當代中國的文化問題發表意見的學者，張隆溪的論點無疑會引起我們的興趣。可惜的是，他僅以我的一篇帶論爭性的文章來了解這一理論，顯然有較大的局限③。但他指出中國「後殖民」與「後現代」理論的兩個矛盾有一定的代表性，值得加以分析。

張隆溪先生指認的第一個矛盾是：我的〈闡釋「中國」的焦慮〉一文「在文章開頭及全文大部，作者都儼然以整個中國或中國大陸批評界的發言人的口氣說話，可是到結尾處卻突然一轉，承認這只是『個人的若干觀點』，並沒有『代表其他人或任何群體』。……而且以中國發言人自居，就可以使一切批評者閉口」④。這一批評和指責確是令人驚訝的。我與趙毅衡及徐賁二先生的最大分歧，在於是否把中國大陸的理論批評發展看成是鐵板一塊的「新保守主義」或是「捨近求遠，避實就虛」。我文章的第三部分正是討論「整個中國或中國大陸批評界」的「交織雜糅」的複雜性。而且，我還舉出了三種不同的話語模式之間的「複雜互動」關係，也指出了「與趙毅衡的立場相當接近」的中國大陸的學術潮流⑤。而海外／本土之間的二元對立也正是徐賁與趙毅衡先生的基本理論預設，關於這一點他們的表述都十分清楚，我在文中均已做過分析。在這裏「以中國的發言人自居」的依據何在，的確令人不解；相反，倒是徐賁先生認定「1989年以後的中國文化及文學理論中……以張頤武的第三世界文化理論最有代表性」⑥。我的回應文章正是指明這種表述遠未確切地勾勒出中國當下批評理論的複雜情勢，而部分大陸學者對徐、趙二先生的不同回應也直接證實了這一點。從以上的舉證可知，張隆溪先生指我「把自己等同於『中國』」⑦之類的批評及由此引出的「矛盾」、「困境」，均只存在於他的想像之中。

至於我對徐、趙二先生的文章中表現出「對西方的主流話語和意識形態的強烈認同」的分析，並不是由他們「任教於西方學院體制中」的角色所推斷出來的，而是他們論文之中的文化邏輯所表現出來的，因而不存在「將

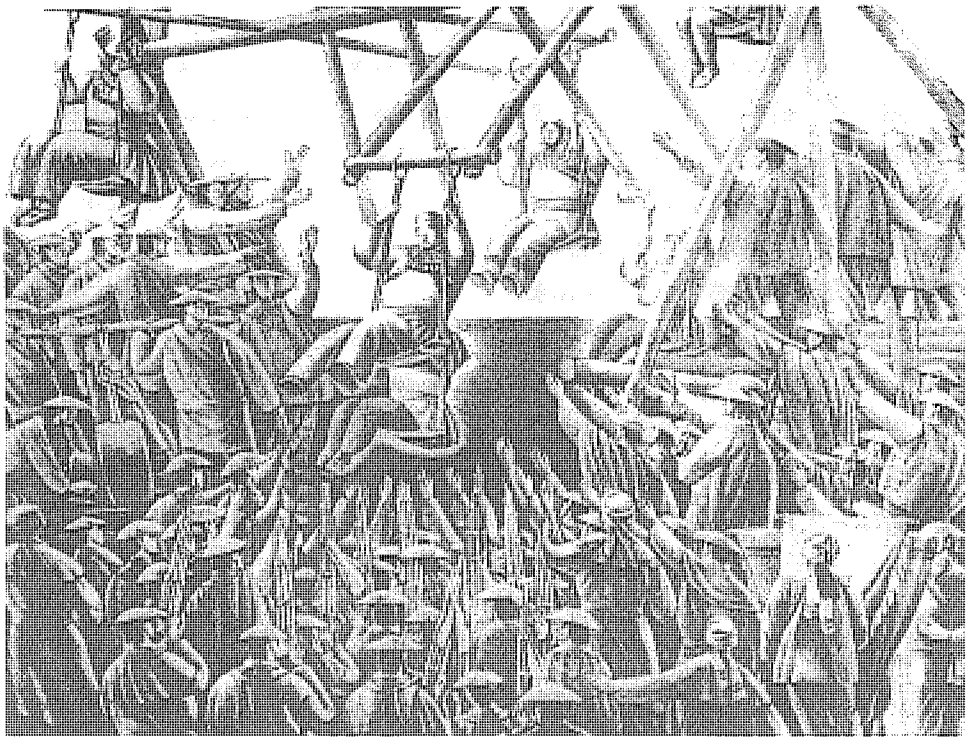
此二人革出教門」之類的誇張失度的論説⑧。我在提及他們任教於「西方學院體制中」時，正是點明了他們為我們「提供了新的思考與探索的視界」⑨。我絲毫沒有把任教於「西方學院體制中」作為「革出教門」的根據，也從來沒有想過要將任何人「革出教門」；相反，正像張隆溪先生本人指出的，我引證的許多學者「卻都是『任教於西方學院體制中的學者』」⑩。至此，張隆溪先生似乎陷入了自我矛盾，他一方面指責我把「任教於西方學院體制中」作為「革出教門」的依據，但另一面卻又嘲笑我引證「任教於西方學院體制中的學者」的論點是「洋涇浜」學風。在這裏，實際的情況是很簡單的，「任教於西方學院體制中的學者」不是一個未經分化的、鐵板一塊的整體，他們的立場和觀點互有不同，我們需要的不是簡單認定他們的角色，而是細心的思考和體察他們的論點。

至於張隆溪先生指出的第二個矛盾，是指我「既以『中國』代言人自居，又以西方當代理論為立言之本」⑪。這個「代言人」的身分本屬虛幻，對這個「矛盾」的表述本身也顯得極為矛盾。張隆溪先生無法認知中國當下的「交織雜糅」的複雜性，他仍然把中國／西方視為絕對的二元對立，因此，他從西方「現代性」思想所強調的絕對「普遍性」出發，並要求我們在西方的普遍性／中國的特殊性之間做一絕對的選擇。他提出了一個中國近代以來人們熟悉的、非常單純明快的問題⑫：

人權、民主、自由固然是源於西方的價值觀念，汽車、飛機、電燈、電話也都是西方的發明，何以「後學」不把後面這類東西也反掉而代之以木牛流馬之類第三世界中國本土的發明呢？為甚麼中國人可以有汽車、飛機、電燈、電話之類源於西方的「奇技淫巧」，卻不可以有或者不配有人權、民主和自由呢？

從來沒有人認定中國人「不可以有或者不配有人權、民主、自由」，但這並不意味着「中國人」就無權反思和追問這些價值觀念背後的意識形態與權力關係，也不意味着這些觀念是無限純潔的、美好的、絕對的價值而不必經過「中國人」的思考。其實，正像張隆溪所承認的，「後現代」與「後殖民」理論本身也來自西方。那我們也可以向張隆溪先生發問：為甚麼中國人可以有「人權、民主、自由」，卻「不可以有或者不配有」由「後現代」和「後殖民」話語出發的，對「人權、民主、自由」的反思呢？張隆溪的提問只能是一種自我矛盾的表徵，它顯示出張先生對於「汽車、飛機、電燈、電話」之外的西方話語也是有異常明確的選擇的。凡是與他的意識形態與價值觀一致的就是絕對的真理，而與之有「差異」的或者是「邊緣」的話語就會被指認為「脱離中國的歷史和現狀」⑬。他所認同的這種話語，的確至今還是「西方白人中產階級的主流意識形態」。在這裏，「中國的歷史和現狀」都恰好停在最適合用這種話語加以闡釋的「點」上。到底有甚麼根據可證明這種來自西方的「舊」理論就天然地適合「中國實際」和「中國生活經驗」呢？我們並不能從張隆溪先生的文章中看到這種對「中國實際」和「中國生活經驗」的具體分析，卻只能看到他對「人權、民主、自由」的絕對肯定。在這裏，「中國實際」或是「中國生活經驗」

從來沒有人認定中國人「不可以有或者不配有人權、民主、自由」，但這並不意味着「中國人」就無權反思和追問這些價值觀念背後的意識形態與權力關係，也不意味着這些觀念不必經過「中國人」的思考。



在「闡釋中國」的努力中，任何理論話語都不應該享有優先權；相反的，它們卻都必須經過「以中國的當下狀態反思理論，以理論切入中國的當下狀態」的「雙向闡釋」過程。

只不過是潛存在「人權、民主、自由」這些絕對價值之下的話語霸權的合法性論證而已。

周蕾曾論及「一位畢業於哈佛而現時在美國一所大學任教的人」由於知道「她是香港人」，因而充滿蔑視地談論她的論文。周蕾指出：「隱含在這種對我出生及成長地事實的陳述中，大概是這樣的質問：這個來自殖民地香港已西化了的中國女子，這個文化雜種又怎麼配代表中國和中國知識份子呢？」周蕾認為這種觀點「讓我們知曉一種固執而惡性的中心主義的存在」，而「這個攻擊我的人曾經歷過文化大革命時代，體制化教育過程完全破壞和癱瘓給中國青年帶來的艱苦。他應該比誰都更迅速地體會到自己話中所隱含的文化暴力」⑭。張隆溪先生以完全未經闡發的「中國實際」、「中國生活經驗」來熱切肯定西方的主流話語，並斥責中國大陸的「後現代」與「後殖民」理論，都說明了他的論述不過是這種「文化暴力」的又一表徵而已。任何與他立場不同的人都沒有資格進入「中國」的「經驗」和「實際」，這種獨斷的文化邏輯的確值得人們深思。

三

上面零散的討論所試圖說明的，其實是一個相當簡單的道理：就像不存在一個純粹的「西方」一樣，也沒有一個純粹的「中國」，中國與西方之間是如此複雜地「交織雜糅」在一起⑮。在當下中國處於全球化和市場化的極為複雜而多變的情勢之下，對於這種狀態的闡發就更為艱難。我以為在這種「闡釋中國」的努力中，任何理論話語都不應該享有優先權；相反的，它們卻都必須經過「以中國的當下狀態反思理論，以理論切入中國的當下狀態」的「雙向闡釋」過程。只有這樣，理論或當下狀態的複雜性及「闡釋中國」的可能性才得以彰顯。我並不認

為西方的「後現代」及「後殖民」理論能直接適用於當下的中國，但是在這種雙向闡釋中不斷地對理論進行重寫，一種切入當下中國的闡釋力是可以達致的。這不是唯一的理論，它不過是「闡釋中國」的諸多理論中的一種。但從張隆溪先生等人的文章中，我們卻可以明顯的讀出他們熱切肯定自身理論話語的合法「優先」性。然而，這種自我「優先」的盲信無助於加深我們對「中國」的學理認知的能力，也無助於當下所進行的文化討論的發展與深化。這種「優先」的話語欲望表現為兩種形態：

一是「政治優先」的話語欲望。在張隆溪及趙毅衡諸先生的論文中，均有將論敵變為政治上的敵人而加以漫畫式的勾勒的強烈欲望。在張隆溪的文章中，對西方「現代性」的質疑及對西方政府的「人權」話語的政治／經濟及意識形態含義的分析，卻被用來提出一個異常尖銳的問題：「這是文學批評家在說話呢，還是外交部發言人在作政府聲明？」⑯在「冷戰後」的全球格局之中，這樣的提問所隱含的意義是異常清晰的。特別是中國政府在人權、貿易等諸多領域中與西方之間發生複雜互動的今天，將與自己的選擇不同、學術觀點有分歧的「他者」指認為「外交部發言人」，其意義之所在自是不言自明的。於是，一切不同的理論與分析均變成了「順應」「體制」的無聊聲音，而不必予以重視。在這裏，理論選擇的不同變成了道德上的善／惡之間的搏鬥。張隆溪先生對於「外交部發言人」的斥責，自然是一個崇高的「自由知識份子」與卑劣的官方代言人之間為捍衛自由、民主、人權而進行的戰鬥。「政治優先」所產生的合法性也就轉化為道德優勝的證明。捍衛自由的天使好像在與惡魔的辯護士進行一場007式的傳奇般的鬥爭，一個「是非界限」分明的史詩劇就被創造出來了。這種「政治優先」在有關所謂「新左派」的討論中亦表現得非常清楚。「政治優先」者的理論不能被反思和追問，一切反思和追問都被指認為與「官方」之間的合作，尤其是在中國大陸進行這種反思和追問就更被明確地指認為某種政治投機或是良心喪失的結果。這種對於「非我」的思想及差異的漫畫式編碼，只能使爭論變為無聊的告發或揭露式的指認。我完全同意趙毅衡先生在與劉東先生商榷時的看法，他反對「以集團身分判定集團動機」⑰。但趙毅衡先生本人卻未能尊重這一原則，反而將對中國大眾文化的任何分析與讀解（這種分析與讀解只包含着若干具體分析而非一筆抹殺）指認為與官方和體制的「順應」⑱。這種「政治優先」的討論只會加劇我們對「闡釋中國」的焦慮。

二是「價值優先」的話語欲望。張隆溪及趙毅衡、徐賁諸先生均認定「現代性」價值的絕對性是無可爭議的，它是全人類的共同準則、是不能加以質疑的永恆的真理；它又是無需論證而先驗地符合於「中國實際」，任何與之不同的選擇都被認定是不良動機的表現。張隆溪先生引用了一篇雜文的見解，將「後現代」、「後殖民」理論與「漢奸文人」、「『皇軍』的走狗和奴隸」作類比，我以為這種作法是缺少對自己和他人的尊重。這說明一種絕對的、不必討論的「價值優先」論會把我們帶向怎樣的困境之中。這裏用得着錢鍾書先生的一個見解：「文人好名，爭風吃醋，歷來傳為笑柄，只要它不發展為無情、無義、無恥的傾軋與陷害，終還算得上『人間喜劇』裏

將與自己的選擇不同、學術觀點有分歧的「他者」指認為「外交部發言人」，這種「政治優先」在有關所謂「新左派」的討論中亦表現得非常清楚，一切反思和追問都被指認為與「官方」之間的合作，更被指認為某種政治投機或是良心喪失的結果。

一個情景輕鬆的場面。」⑲對於這些相當誇張離譜的見解，我們也應做如是觀。

總而言之，要在「闡釋中國」的過程中取得扎實的成果，首先就要超越這種「政治優先」／「價值優先」所構成的屏障，認真地、具體地面對「中國」的變化與發展。在這裏，我完全同意張隆溪先生發出的呼籲：「在正常的學術論爭中，大家都應當有平等的發言權，這本來不成其為問題。重要的不是誰有發言權，而是發的言有沒有道理，能否深化大家對所討論問題的認識。」⑳

要在「闡釋中國」的過程中取得扎實的成果，首先就要超越「政治優先」／「價值優先」所構成的屏障，認真地、具體地面對「中國」的變化與發展。

讓我們共同為達致這個理想的境界而作出真誠的努力。

註釋

① 參閱批作：〈闡釋「中國」的焦慮〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1995年4月號，頁128–35。

② 張隆溪：〈多元社會中的文化批評〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1996年2月號，頁18–25。

③ 張隆溪先生對國內有關「後殖民」及「後現代」理論討論的了解，似不如趙毅衡及徐賁二位先生。他引用的國內材料除了一本書之外，就是由發表書評及隨筆的《讀書》雜誌中摘出，這使他作出的結論受到了限制。我無意批評張隆溪先生「脫離中國實際，違背中國的生活經驗」，但他在進入這一涉及面甚廣、問題極複雜的論爭之前，似應對有關情況有更多的認知。這種認知對於超出情緒化的表述是至關重要的，且有關的材料並不難於檢索和查閱。

④⑦⑧⑪⑫⑬⑯⑳ 同註②，頁20；20；21；22；24；24；24；25。

⑤⑨⑩ 同註①，頁132–35；128；128。

⑥ 徐賁：〈「第三世界批評」在當今中國的處境〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1995年2月號，頁17。

⑭ 周蕾：《寫在家國以外》(香港：牛津大學出版社，1995)，頁37–38。

⑮ 這種「交織雜糅」的狀態可以以現代漢語的許多抽象名詞的來源為例。周祖謨指出：「十九世紀以來，西方資本主義國家的社會科學和自然科學陸續傳到中國，漢語裏也增加了許多新的外來詞。這種外來詞大半是從英語借來的。……我們直接從日本語汲取過來，沒有改譯。」見《漢語詞匯講話》(北京：人民教育出版社，1959)，頁65。而周在同頁引出的例子裏就有在張隆溪先生標題中的「文化」一詞，而這一標題的「批評」、「社會」二詞亦是來自日本的外來詞。見劉正琰等編：《漢語外來詞詞典》(上海：上海辭書出版社，1984)，頁272、310。指明這一點，只是為了提醒張隆溪先生在批評他人借用西方的「概念和術語」時不要太過自信，而「充滿生硬的外來名詞」現象的成因亦極為複雜，可參看〈論新學語之輸入〉，《王國維文學美學論著集》(太原：北岳文藝出版社，1987)，頁111–14)。

⑰ 趙毅衡：〈「身分論」小議〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1996年2月號，頁133。

⑱ 趙毅衡：〈文化批判與後現代主義理論〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1995年10月號，頁147。

⑲ 錢鍾書：〈林紓的翻譯〉，見舒展選編：《錢鍾書論學文選》，第六卷(廣州：花城出版社，1990)，頁131。

張頤武 1962年生於北京。現任北京大學中文系副教授，從事中國當代文學及文學理論的教學與研究。

三論制度創新與「第二次思想解放」——答卞悟

• 崔之元

拙作〈制度創新與第二次思想解放〉①和〈再論「第二次思想解放」與制度創新——兼答各位評論者〉②發表以來，引起了國內外中文學術界的爭論。這場爭論發生在人類步入二十一世紀、中國進行空前的社會變革之際，似乎具有特殊的意義。

我之所以提出「第二次思想解放」，顯然是相對於「第一次思想解放」而言的。我認為，1978年開始的「第一次思想解放」運動，為我國的「改革」、「開放」事業做出了重大的歷史貢獻。但是，近幾年來又開始出現了「新的思想僵化」。這一「新的思想僵化」的特點，可用芝加哥大學教授埃爾斯特(Jon Elster)的話概括為：「混淆內部否定與外部否定」。埃爾斯特用以下一個命題「所有S都是P」為例，說明其「外部否定」為「不是所有S都是P」，而其「內部否定」則為「所有S都不是P」③。埃爾斯特認為，蘇聯式國家中知識份子常犯的毛病即是「混淆內部否定與外部否定」。例如，對於命題「所有文章都要引用斯大林」而言，其「外部否定」是「不是所有文章都要引用斯大林」，這當然是合情合理的；但是，這一命題的「內部否定」則是「所有文章都不要引用斯大林」，這就恰恰成為一種「新的僵化」了。

近年來，我國理論界一部分人也出現了混淆「內部否定」與「外部否定」的傾向。例如，「中央宏觀經濟調控都是好的」這個命題的「外部否定」：「不是中央宏觀經濟調控都是好的」，往往被混同為其「內部否定」：「中央宏觀經濟調控都是不好的」。又如，「公有制就是好」這個命題的「外部否定」是：「不是公有制就是好」，若被混同為其「內部否定」，則變為：「公有制就是不好」。「第二次思想解放」的作用，就是突破「混淆內部否定與外部否定」所造成的「新的思想僵化」，建構促進中國制度創新的「公共哲學」。

卞悟先生最近批評我的文章，亦未能完全避免「內部否定」與「外部否定」的混淆。本文將從三個方面來回答卞悟的批評。首先，我指出他有不少批評意見其實是犯了「攻擊稻草人」的謬誤，即他所攻擊的觀點並不是我的看法。為甚麼會出現這種「誤讀」？

「第二次思想解放」就是要突破新的思想僵化。我與卞悟在「大方向」上一致，但在「經驗事實研究」上卻產生了分歧；而我們之間在政治哲學上的分歧是「財產權」是「權力」還是「權利」，以及如何理解「自由派」、「社會民主派」等問題。

我不想妄加猜度卞悟先生「形而下的動機」，因為這種猜度將使公共學術討論成為不可能。我只能試圖從思想方法上去尋找卞悟「誤讀」的原因，指出他實際上混淆了「內部否定」與「外部否定」。第二，我將討論我與卞悟在實質性問題上的「淺層分歧」。所謂「淺層分歧」，是指我們在「大方向」上一致，但在「經驗事實研究」上卻產生了分歧；最後，我將討論我們之間的「深層分歧」，即在政治哲學上的分歧，如「財產權」是「權力」(power)還是「權利」(right)，以及如何理解「自由派」、「社會民主派」等問題。

卞悟指責我「久居美國」還不知「財產權利」與「財產權力」之分別。殊不知大多數美國法學家(絕不僅僅是左翼的「批判法學運動」成員)都承認，「財產權」既是「權利」，又是「權力」。

「攻擊稻草人」與思想方法問題

卞悟先生的文章一開頭就給我帶上「新左派」的帽子，並振振有辭地批駁道④：

> 新左派則教人勿學東歐、勿學西方，甚至勿學亞洲「小龍」，而專學……毛澤東！而且學毛澤東還不是學他較「溫和」的時期(比方說50年代初)，而是集中在「大躍進」、「學大寨」、「文革」等他最為今人詬病之處去尋找「合理因素」，並力促其「在新的條件下重組而再現」。

這段話讓我感到莫名其妙。我原文明明寫着：「中國鄉鎮工業發展史，生動地說明了『大躍進』冒進的失敗，並不妨礙其中的合理因素(鄉鎮工業)，在新的條件下重組而再現。」⑤而鄉鎮工業在蘇南等地區的發展，起源於「大躍進」時期「人民公社大辦工業」，則是中、外學者公認的事實⑥。更何況，我原文明確指出了「『大躍進』冒進的失敗」。我所說「在新的條件下重組而再現」，指的是鄉鎮工業而不是「大躍進」的錯誤政策。卞悟先生的批駁，實在屬於「攻擊稻草人」。

更莫名其妙的是，卞悟說：「論者多次提到東歐轉軌導致的『魏瑪化』惡果，而納粹體制比亂糟糟的魏瑪共和國更『合理』，大概是不難證明的。」⑦這不僅是「攻擊稻草人」，而且是「張冠李帶」。我在文章中所引用的，是匈牙利經濟學家科爾內(János Kornai)對東歐「震盪療法」可能造成「魏瑪化」的擔心⑧。如果卞悟先生一定要實現「攻擊稻草人」的偏好，也應該把科爾內當做「稻草人」來攻擊，怎麼「張冠李帶」地攻擊起我來呢？

我本可以效法卞悟，猜度他「攻擊稻草人」的「形而下」的動機。但我不願去做這種猜度。正如羅爾斯(John Rawls)所說⑨：

> 我們不應該用偏見、私利和意識形態盲目性來輕易地互相指責。這種指責會激起憤怒和敵意，阻礙合理的同意之達成。習慣於無根據地做這種指責，是蠻不講理的，它常常是思想戰爭的宣戰。

羅爾斯是在討論「公共理性」(public reason)這一概念時講這番話的。而「第二次思想解放」正是旨在促進以「公共理性」為基礎的新的「公共哲學」的形成，故我不能重蹈卞悟妄加猜度討論對方「形而下」動機的覆轍。

既然如此，我就只能從思想方法上去尋找卞悟「攻擊稻草人」的原因了。他的攻擊很可能是出於真誠的「誤讀」：他把「內部否定」與「外部否定」混同了。我對命題「大躍進中一切

卞悟「攻擊稻草人」的原因，很可能是出於真誠的「誤讀」。我對命題「大躍進中一切政策都是壞的」所做的是「外部否定」，即「不是大躍進中一切政策都是壞的」；而卞悟卻誤認為我指的是「大躍進中一切政策都是不壞的」。

政策都是壞的」所做的是「外部否定」，即「不是大躍進中一切政策都是壞的」（如發展鄉鎮工業是對的）；而卞悟先生卻誤認為我做的是「內部否定」，即「大躍進中一切政策都是不壞的」。

雖然埃爾斯特認為混淆「內部否定」與「外部否定」是蘇聯式國家知識份子中突出的問題，但他同時指出，這一混淆在人類歷史中是相當常見的，著名例子是「上帝一定存在」的命題。「不可知論」(agnosticism)對這一命題採「外部否定」，即「不是上帝一定存在」；而「無神論」(atheism)則對該命題「內部否定」，即「上帝一定不存在」。埃爾斯特說，不區分「不可知論」與「無神論」，是西方宗教史上多次發生迫害事件的思想原因之一⑩。

我提到宗教迫害問題，並不是隨便的。因為卞悟先生自稱為「自由主義知識份子」⑪，理應了解宗教自由在西方自由主義發展史上的關鍵作用。如果宗教迫害是和混淆「內部否定」（無神論）與「外部否定」（不可知論）有關的，那麼「自由主義知識份子」就更應該格外注意避免這種混淆。否則，借用一句卞悟批駁我的話：「這時你就要換一種價值觀」，「別以」「自由主義知識份子」「自詡了」！

真正的自由主義知識份子，不應自設思想和研究的禁區。卞悟如果了解到《希特勒的社會革命》(*Hitler's Social Revolution*)是美國大學現代德國史專業的必讀書⑫，恐怕會大吃一驚。按照他的混淆「內部否定」與「外部否定」的「邏輯」，該書作者一定是為希特勒翻案。事實當然不是如此。《希特勒的社會革命》一書之所以受到廣泛重視，恰恰是因為「自由主義者」認識到，把「德國悲劇」僅僅推到希特勒一個人身上是不行的，因為這樣無法找到德國問題的根源，從而無法真正防止類似悲劇的再度發生。正如美國戰略家坎南(George Kennan)指出，第一次世界大戰後英、法對魏瑪共和國（其社會民主黨領導人對發動第一次大戰並無責任）的高壓政策，是希特勒得以經合法選舉程序上台的重要原因⑬。這當然不是為希特勒叫好，而是說：如果把一切責任都推到希特勒身上了事，我們就不可能真正了解二十世紀的德國以及全人類的基本問題。

我和甘陽、王紹光、何高潮等人所倡導的「第二次思想解放」，實際上包括對二十世紀中國歷史的全面新思考，而「大躍進」、「文化大革命」時期也不是不可研究的禁區。我認為，西方「自由主義」者對自身歷史的態度，值得我們中國知識界借鑒。近三十年來西方學術研究的成果發現，「自由主義」和「自然權利」思想與「奴隸制」、「奴隸貿易」之間有着深刻的歷史和邏輯關係⑭。簡言之，許多重要的「自然權利」派思想家以證明「自願當奴隸」(voluntary slavery)合法為己任，因為既然人是自身的所有者（而不是為上帝所有），就可以自願地放棄人身自由。這是美國憲法起草人將奴隸制和「自由」、「平等」都一起寫進憲法的重要思想根源之一。但是，今日西方自由主義者並沒有因與奴隸制的歷史牽連而放棄自由主義的合理因素，而是力促這些合理因素「在新的條件下重組而再現」⑮。

尼采在其著名論文〈歷史對於生活的利與弊〉中寫道：「『過去』總是預言家的身分說話，只有當你是『未來』建築師並了解『現在』時，才能懂得『過去』。」⑯這句話值得卞悟等「自由主義知識份子」反覆玩味。

我和甘陽、王紹光、何高潮等人所倡導的「第二次思想解放」，實際上包括對二十世紀中國歷史的全面新思考，而「大躍進」、「文化大革命」時期也不是不可研究的禁區。我認為，西方「自由主義」者對自身歷史的態度，值得我們中國知識界借鑒。

三個淺層分歧

我剛剛討論了卞悟「攻擊稻草人」在思想方法上的根源，現在我將討論我們之間的實質性分歧。從卞悟先生的文章上看，我們之間有三個「淺層分歧」，即我們在「大前提」、「大方向」上是一致的，但在「經驗事實」上存在不同的看法。

第一，卞悟先生與我都反對「自發私有化」，但分歧是在「經驗事實」上，即他認為中國的「自發私有化」比東歐、俄羅斯更嚴重。卞悟着重指出⑰：

> 中國的「私有化」已經達到令人瞠目的程度，以至於國有資產(就資本部分而言)幾乎已經100%地完成了「私有化」。目前仍在進行中的「國有資產流失」本質上已經不是少數人在瓜分「國有資本」，而是在通過國家這個中介瓜分工人群眾的養老金和居民存款！

我高度讚賞卞悟先生反對「我國勞動者幾十年來以低工資形式為國家創造的積累」被少數人「自發私有化」的立場，並呼籲一切關心中國命運的人去調查、研究卞悟指出的「瓜分工人群眾的養老金和居民存款」問題。但是，在看到系統的調查研究之前，我仍傾向於認為中國的「自發私有化」程度較東歐、俄國為低。原因有二。

首先，我同意美國經濟學家羅斯基(Thomas Rawski)最近接受中國記者採訪時提出的觀點，即中國國有企業的虧損面很可能被誇大了。羅斯基說⑱：

> 如果你看統計，你會發現黑龍江省國有工業的資金利稅率是全國最低的，可是，由於低價向國家銷售原油，僅大慶油田一家企業每年便虧損300億元，而假如計入這筆錢，那麼黑龍江很可能成為全國資金利稅率最高的省份之一。一家企業的政策性虧損達到300億元，這接近於1993年中國集體工業370億元的總利潤。

其次，也是更重要的，我認為目前國際上流行用「全要素生產率」(total

我高度讚賞卞悟反對「我國勞動者幾十年來以低工資形式為國家創造的積累」被少數人「自發私有化」的立場，但是，我仍傾向於認為中國的「自發私有化」程度較東歐、俄國為低。

factor productivity)來度量企業效率的方法，是大有問題的。該方法以新古典經濟學的「完全競爭」市場和要素之間的「替代性」為前提，根本忽視了經濟發展過程中的「不完全競爭」和要素之間的「互補性」。因此，依此方法計算出的國有企業「全要素生產率」的可信性，大可存疑⑲。

無論如何，我與卞悟先生在反對「自發私有化」的「大方向」是一致的。我們關於「經驗事實」的不同看法屬於「淺層分歧」。

第二，卞悟先生與我一樣，對羅默(John Roemer)探索「社會主義市場經濟」的制度創新的努力深表讚賞。但他認為我只引證羅默對東歐「證券私有化」的批評，而未介紹羅默的「證券社會主義」。然而，我的〈制度創新與第二次思想解放〉有一個特殊寫作背景：《二十一世紀》編輯部本擬同期刊出羅默等幾位西方學者的論文，但由於羅默等學者沒有時間另寫文章，所以沒達到原先的設想。而我寫作時，因考慮到羅默的著作已對「證券社會主義」有詳細的討論，故此未多着墨。

在澄清這一寫作背景後，我願進一步指出，羅默的「證券社會主義」只是他的「思想實驗」之一。在我與羅默、普澤沃斯基(A. Przeworski)等人去年合著的《可持續的民主》(*Sustainable Democracy*)一書中⑳，羅默還提出了另一種借鑒日本「主銀行」體系的「社會主義市場經濟」模式。該模式不要求將社會資本的全部或大部分以「證券」形式平分，而是要求加強對「不平分」的社會資產的民主監督和控制。這實際上和我國經濟學家吳敬璉關於建立「人民代表大會公有資本經營委員會」及其一級和二級持股機構的主張相類似，我在〈再論「第二次思想解放」與制度創新〉一文中已有論述。我的思路的要點在於經濟的「民主化」，而非「私有化」。

第三，卞悟先生與我皆贊同「財產權力束」或「財產權利束」的「分解與重組」。他認為「這的確是一種消解『寡頭產權』之弊、增進社會文明的進步，說它向『資本社會化』邁進，體現了社會主義成分的萌芽也是可以的」㉑。但他認為中國目前不存在「權利束」或「權力束」的分解，而只有「婆婆多」。我則認為，我國鄉鎮企業的「股份合作制」以及1994年以來「公司法」的生效，說明「財產權利束」(或「權力束」)的「分離與重組」正在中國相當大範圍內發生了。這不是否定中國確實存在着「婆婆多」的現象，而是指出中國也同時存在着制度創新的萌芽。事實上，我國學者王穎發表的論文〈新集體主義與中國特色的市場經濟〉㉒，與我的觀點十分接近。卞悟先生盡可不同意我們對「經驗事實」的判斷，但他反覆強調「新左派生活在美國」則不符合事實，而且有悖於他所標榜的「自由主義」精神。一個真正的「自由主義知識份子」，是不會像卞悟先生那樣，拿討論對手的工作地點來大做文章的。

卞悟認為「自由主義——民主資本主義」「其實相當『中庸』，它並不排斥其左邊的歐洲式民主社會主義與其右邊的『亞洲虎』式的專制資本主義」。但我認為所謂「中庸」，恰是美國各種政治力量之間較量、妥協的短期結果。

兩個深層分歧

除了上述三個「淺層分歧」外，我與卞悟先先還有兩點「深層分歧」，即政治哲學上的基本觀點分歧。

第一，卞悟認為「財產權利束」與「財產權力束」必須截然分開，「所有權」是「權利」(right)，而不是「權力」(power)。他指責我「久居美國」還不

知「財產權利」與「財產權力」之分別。殊不知大多數美國法學家(絕不僅僅是左翼的「批判法學運動」成員)都承認，「財產權」既是「權利」，又是「權力」。為甚麼呢？根本原因在於絕大多數法學家已不再相信「財產權」是具有「超驗」(transcendental)基礎的「自然權利」(natural right)。一旦如此，「財產權」的絕對性就不復存在了。而只有當「財產權」被認為是「超驗」和「絕對」之時，截然區分「財產權利」和「財產權力」才有意義。

事實上，美國開國元勳之一傑弗遜(Thomas Jefferson)早已注意到「財產權」不是絕對的、超驗的「自然權利」。這是他堅持在《獨立宣言》中用「生命」、「自由」和「對幸福的追求」，而不用「生命」、「自由」和「財產」來刻劃公民基本權利的理由。這促成後來麥迪遜(James Madison)力主在美國憲法第五條修正案中加入了「生命」、「自由」、「財產」的說法。但是，自1913年霍菲爾德(Wesley N. Hohfeld)發表《應用於司法推理的若干基本法律概念》之後，美國法學理論進入了「後霍菲爾德時代」(Post-Hohfeldian)。霍氏對「財產權」的基本看法被廣泛接受，即「財產權」不是一種「自然權利」，而是「一束法律關係」——「權利、權力、特權、豁免權」㉓。

霍菲爾德之所以將「權利」和「權力」放入「財產權」這「一束法律關係」中，是有深刻原因的。首先，它和穆勒(John Stuart Mill)的新型「自由主義」有關。穆勒在他的《自傳》(*Autobiography*)中明確指出，新「自由主義」不僅要反對政府壓迫，而且要反對私人權力的壓迫㉔。而在擺脫了「自然權利」學說的「法律現實主義」(legal realism)看來，「權利」無非是受社會保障的個人的基本利益，它不受短期政治過程影響，而這種「權利」的持有者必然對其他人具有某種「權力」。新的自由主義(實際上是比「保守自由主義」更「自由主義」的「民主自由主義」)要求對「財產權利」界定所帶來的「財產權力」的濫用加以民主制約。霍菲爾德本人深受當時美國「進步運動」、「平民運動」的影響，他把「權利」和「權力」都放入「財產權」這「一束法律關係」之中的重要現實政治動機，就是反對當時美國資本家以「財產權」的絕對排他性來阻止工人組織工會㉕。也正因為對霍菲爾德理論的了解，我原文中並用「財產權利束」和「財產權力束」的說法。

其次，霍菲爾德的「財產權利束」或「財產權力束」理論，亦是為了解決「市場經濟」與「絕對財產權」的矛盾而提出的。因為財產權包括「收益權」和「控制權」，如果把它「絕對化」，任何能減少財產所有者收入的市場競爭，均可被視為破壞「財產權」。事實上，美國法律史上充滿了所有者起訴市場競爭對手破壞「財產權」的案例，如波士頓查爾斯河的第一個建橋人起訴第二個建橋人侵犯「財產權」㉖。霍氏將「財產權」理解為「權利束」或「權力束」，則有助於在概念上把「財產權」相對化，使之適應市場經濟和民主政治而不斷「分解與重組」。

可見，我原文中之所以將「財產權利束」和「財產權力束」並用，其實是以霍菲爾德以來的「法律現實主義」為基礎的，而卞悟對我的批評，則自覺或不自覺地維持着「財產權」是「自然權利」的觀點。這屬於我們在政治哲學上的「深層分歧」。

我與卞悟先生的第二個「深層

我原文中之所以將「財產權利束」和「財產權力束」並用，其實是以霍菲爾德以來的「法律現實主義」為基礎的，而卞悟對我的批評，則自覺或不自覺地維持着「財產權」是「自然權利」的觀點。這屬於我們在政治哲學上的「深層分歧」。

分歧」，在於如何認識他所說的「自由主義——民主資本主義」。他認為，「自由主義——民主資本主義」「其實相當『中庸』，它似乎並不絕對排斥其左邊的歐洲式民主社會主義與其右邊的『亞洲虎』式的專制資本主義。倒是民主社會主義和專制資本主義構成水火不相容的兩個極端」㉗。從他行文中將「自由主義——民主資本主義」與「歐州式民主社會主義」和「亞洲虎式的專制資本主義」相比較來看，前者大約是指美國。但我認為，卞悟所謂「中庸」並非自然而然的「常態」，而恰是美國國內各種政治力量之間較量、妥協的短期結果。

拿卞悟先生所欣賞的美國「新政」(1933年)以來對農產品價格的保護性干預來說，這正是政治力量之間鬥爭、妥協的結果，而不是美國「自由主義——民主資本主義」的「常態」。卞悟認為中國政府也應對農業進行保護性干預，反對「不找市長找市場」的說法，自然是正確的；但須知，「新政」前在美國盛行的，也是類似於「不找市長找市場」的觀點。羅斯福「新政」建立了〈工業復興法案〉(NRA)和〈農業調整法案〉(AAA)，後者成為美國政府對農業保護性干預的依據。但保守的最高法院判定這兩個法案違反憲法，結果〈工業復興法案〉的執行半途而廢。而〈農業調整法案〉雖也被宣告「違憲」，但由於當時農業部長華萊士(Henry Wallace)的堅持，實際上輾轉被保存下來了㉘。華萊士是具有社會主義思想的「進步黨人」(Progressive Party)，於1941年任美國副總統，後成為杜魯門(Harry Truman)總統「冷戰」政策的堅決反對者，並因此而結束了他的政治生涯㉙。這個故事說明，美國對農業保護性干預政策的形成本身，已是「民主社會主義」力量與其他政治力量(如最高法院)較量的「相機」(contingent)結果，並不是出於卞悟所謂「自由主義——民主資本主義」的「中庸之道」。

綜上所述，本文先從思想方法上指出卞悟的批評混淆了「內部否定」與「外部否定」，然後依次探討了我和卞悟先生的「淺層」的和「深層」的分歧。我感謝卞悟先生對拙作的認真研讀和批評。回答他的批評，給了我進一步闡明自己觀點的機會。我願與卞悟先生共勉，為促進我國的制度創新和第二次思想解放而共同努力。

卞悟先生欣賞美國「新政」以來對農產品價格的保護性干預，但這個政策的形成其實是「民主社會主義」力量與其他政治力量較量的「相機」結果，並不是出於卞悟所謂「自由主義——民主資本主義」的「中庸之道」。

註釋

① 崔之元：〈制度創新與第二次思想解放〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1994年8月號。

② 崔之元：〈再論「第二次思想解放」與制度創新——兼答各位評論者〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1995年2月號。

③ Jon Elster: "Internal and External Negation", *Political Psychology*, Chapter 2 (New York: Cambridge University Press, 1993). 最早對「內部否定」和「外部否定」做出區分的是德國哲學家康德。他認為，「運動」的「外部否定」是「靜止」，而其「內部否定」是「向相反方向運動」。黑格爾對此做了更深入的研究。關於「否定」這一概念在邏輯和自然語言上的演變，見 Laurence R. Horn: *A Natural History of Negation* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

④⑦⑪⑰㉑㉗ 卞悟：〈淮橘為枳出局者迷〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1996年2月號，頁5；16；14；13；6；15。

⑤ 崔之元：〈制度創新與第二次思想解放〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1994年8月號，頁7。

⑥ 除了我原文中引用的證據外，可參見黃宗智(Philip C.C. Huang)：《長江三角洲小農家庭與鄉村發展：1350–1988》(香港：牛津大學出版社，1994)。

⑧ 崔之元：〈中國實踐對新古典主義政治經濟學的挑戰〉，《香港社會科學學報》，1995年7月號，頁30。

⑨ John Rawls: "The Domain of the Political and Overlapping Consensus", in David Copp et al, ed.: *The Idea of Democracy* (New York: Cambridge University Press), p. 249.

⑩ 同註③ Elster，頁81。

⑫ David Schoenbaum: *Hitler's Social Revolution* (New York: Anchor Books, 1967).

⑬ George Kennan: *At a Century's Ending* (W.W. Norton and Company, 1995), p. 8.

⑭ 這方面三本最重要的著作是：David Davis: *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ithaca: Cornell University Press, 1966); Moses Finley: *Ancient Slavery and Modern Ideology* (New York: The Viking Press, 1980); Richard Tuck: *Natural Rights Theories* (New York: Cambridge University Press, 1980).

⑮ 詳見拙作：〈關於美國憲法第十四條修正案的三個理論問題〉，將發表於《美國研究》。

⑯ Friedrich Nietzsche: *Untimely Meditations* (Cambridge University Press, 1983), p. 94.

⑱ 梅俊傑：〈從開放的頭腦認識中國國有企業改革問題——訪托馬斯·羅斯基教授〉，《戰略與管理》，1995年第6期，頁61。

⑲ 不少西方經濟學家已認識到「全要素生產率」計算方法本身的嚴重缺陷。有關文獻綜述，見Richard Nelson: "Research on Productivity Growth and Productivity Difference: Dead Ends and New Departures", *Journal of Economic Literature*, Vol. XIX, 1981, pp. 1029–64.

⑳ Adam Przeworski et al: *Sustainable Democracy* (New York: Cambridge University Press, 1995).

㉒ 王穎：〈新集體主義與中國特色的市場經濟〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1994年10月號。

㉓ 霍菲爾德的定義(即財產權是包括 "rights, powers, privileges, immunities" 的一束法律關係)，引自 Morton Horwitz: *The Transformation of American Law: 1870–1960* (Oxford University Press, 1992), p. 156.

㉔ 關於穆勒的新「自由主義」與「合作社會主義」，見Samuel Hollander: *The Economics of John Stuart Mill* (Basil Blackwell, 1985).

㉕ 關於霍菲爾德思想的深入研究，參見 Joseph Singer: "The Legal Rights Debate in Analytical Jurisprudence from Bentham to Hohfeld", *Wisconsin Law Review* (1982), pp. 975–1095.

㉖ 詳見拙作：〈美國二十九個州公司法的變革及對我國改革的啟發〉，將發表。

㉘ 關於「工業復興法案」和「農業調整法案」的不同命運，見 Kenneth Finegold & Theda Skocpol: *State and Party in America's New Deal* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1995), Chapter 4.

㉙ 華萊士的生平值得深入研究。參見 Richard Walton: *Henry Wallace, Harry Truman and the Cold War* (New York: The Viking Press, 1976).

崔之元 美國麻省理工學院政治科學系助理教授，哈佛大學費正清東亞中心兼任研究員。

晚清今文學崛起的社會史理路
—— 讀艾爾曼近著

● 楊念群

Benjamin Elman: *Classicism, Politics, and Kinship: The Chang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990).

對清初乾嘉「國學」的研究大致屬於思想史的範疇。近些年興起的學術史更刻意模仿清人剔除「微言」之法，希圖從思想的「內在理路」去尋究文本自身的意義。余英時曾撰有〈清代思想史研究的一個新解釋〉一文①，通過從「尊德性」向「道問學」話語轉型的精緻描述，基本上總結性地釐定了清代國學研究的特徵基調。這種解釋的合理性大約可定位於乾嘉時代，可是這個框架似乎仍很難毫無遺漏地把握這一時期思想脈系中偶爾閃現的異常之象，常州學派向儒學正統棄置多年的神秘公羊學明送秋波，似乎多少昭示着文本解釋原則的有限效力。於是把「文本」與「語境」再度結合起來進行歷史的「重構」(reframing)，就成了艾爾曼(Benjamin Elman)的核心敍事手段。

艾爾曼在別的場合就說過，寫這麼一部關於清代公羊學派的著作不是想取代人們熟知的晚清康有為敍說的今文經學故事，而是揭示出與其同父(今文學派)異母(地緣關係)的另一個同胞般的影像。因為，常州學派與晚清公羊學的相異之點顯然不能單以「內在理路」來加以詮釋，而與文本之外的語境因素如常州精英的親族結構及其與帝國正統意識形態的衝突互動實相關連。

常州學派與晚清公羊學的相異之點顯然不能單以「內在理路」來加以詮釋，而與文本之外的語境因素如常州精英的親族結構及其與帝國正統意識形態的衝突互動實相關連。

與其第一本著作《從理學到樸學》(*From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*)②有所不同，如艾爾曼自己所說，由於更着重地強調思想的根源狀態及其與周邊發生地區的有機聯繫，《樸學、政治與家族》一書更具有

儒學從晚清國家正統中顯示出異議並非始於鴉片戰爭後，而是始於晚明。艾爾曼於是設問：為甚麼在西方入侵以前，儒家士大夫們已經顯示出對異端政治話語的興趣，而且為甚麼這種濃烈的興趣偏偏集中於常州一隅？

江浙地區的學術傳承線索背後，都有一部龐大的家族史以資註腳，使之形成不同於官學公共考試系統的私人漢學傳統，其背後的邏輯隱語可能表述為：是否擁有「文化資源」是區別官私學的關鍵。

「語境化」(contextualization)的特色③。全書的理論框架是建立在布迪厄(Pierre Bourdieu)的理論基礎之上。例如第一章中提到的「文化資源」(cultural resources)一詞，即來自於布迪厄的重要概念「符號資本」(symbolic capital)。但艾爾曼在運用此概念時，則以「資源」而非「資本」為核心理念分析常州學派的起源，因為直到十九世紀，晚清中國尚沒有堪與西歐比較的資本主義形式的經濟與社會系統。

正是出於「語境化」的考慮，艾氏研究常州學派並未依循習以為常的學術史研究尋繹「內在理路」的方法，而是投目於思想崛起的環境。他發現，儒學從晚清國家正統中顯示出異議並非始於鴉片戰爭後，而是始於晚明。在被忽視了多個世紀後，今文經學再現於十八世紀末，它的鼓吹者正重新追溯被十七世紀拋掉的政治議事傳統。艾爾曼於是設問：為甚麼在西方入侵以前，儒家士大夫們已經顯示出對異端政治話語的興趣，而且為甚麼這種濃烈的興趣偏偏集中於常州一隅？具有神秘政治寓言色彩的公羊學復興，使人們有必要重新考慮儒學政治文化內部的緊張及其淵源。

艾爾曼常常把常州今文學群像與康梁做對比，兩者的最大區別乃在於：康有為使今文運動變成了上層制度變革的預言神話資源，這種資源的獲取缺乏基層的社會根基，只是游士邊緣人的新興知識群體政治話語的隱晦表現形式，它基本上是一個相當個人化的選擇；與之相反，十八世紀的今文運動則深深植根於區域性社會的生活範疇之中。常州今文經學的創始人及後繼者莊存與和劉逢祿的家庭，在1450–1850年間的常州地區一直佔據着很高的社會地位，而其學術傳承的縱向網絡又是和宗族親屬之間的橫向關係緊緊契合在一起的。這樣看來，今文學崛起自然就不是一個如早期乾嘉學派那樣比較單純的學術事件，亦非如康氏公羊學那樣的「政治事件」，而是在兼有二者特色的同時，成為一個奇異的「家族事件」。既然擁有「家族事件」的特質，常州今文學的興起便不能純用對文本內在理路的解釋，這與學術史研究區分了開來；它亦不能純用政治史的範型，這又與晚清經學的「現代化敍事」區分了開來。

令人感到詫異的是，江浙地區特別是常州學派的學術傳承線索背後，都有一部龐大的家族史以資註腳。如莊氏家族與劉氏的世代聯姻關係，使莊、劉的今文學傳承被生動地展示為家族血統與文化資源蘊育的一個邏輯結果。這與康有為今文經學僅僅與晚清的知識份子政治能動主義保持合理關係的圖像是大相逕庭的。這裏其實亦涉及私人與國家學術體制傳承的脈系問題。清初以來，江浙地區形成的知識圈由於介入了「家族事件」的影響，使之已形成了不同於官學公共考試系統的私人漢學傳統，其背後的邏輯隱語可能表述為：是否擁有「文化資源」是區別官私學的關鍵。中國的科舉考試儘管已為貧寒之士提供了入階官場的可能性，但私學傳承的氛圍從基層社會和區域界劃而言還要靠文化資源的鼎力支持。比如蘇州的惠棟家族以及江藩、戴震、

王念孫、王引之之間的宗族師友網絡成為形構漢學傳統的潛在背景，不把它們揭示出來而僅僅進行文本研究的偏狹性是顯而易見的。

同時我們還會看到，在「私學傳統」通過家族網絡定型拓展的同時，家族網絡也會為官學體制輸送血液，這是個平行互動的過程。西方歷史學家估計，近代個人往往能從血緣團體中自治出來，但是在十八世紀的中國則幾乎沒有這種可能性。在區域性的基層，家族並非抽象的社會組織，地理—歷史—血緣構成的三要素，顯然使富裕的紳士階層和家族成員比貧困者擁有更多的地方優勢。在江南，家族、社會和經濟力量很快與公共考試系統成功地結合在一起。經濟剩餘產生的富裕家族在國家考試過程中能得到很好的教育，這又導致了家族因素之外的經濟和政治力量對資源的獲取，更多的教育機會總屬於有更多知識儲備和控制家族事物的那些統治家族的有力成員。

以莊氏宗族為例，當從北方移民至常州時，莊氏通過聯姻和科舉博得了基層地位。在莊氏家族中，清代共有97人獲得過功名，比明代的7人多出十數倍，其中29人獲得進士，莊氏由此成為數代在政府中謀職的「專業化的精英」(professional elite)。科舉考試要求古典式教育，富裕的家族通過分享區域性的文化資源獲得功名。

十八世紀莊氏家族的力量和影響不僅建立於自身血緣親族的基礎上，還與外姓宗族如劉氏發展了緊密的外部聯繫。在莊、劉關係的組合形式中，我們能看到更廣闊意義上的國家水平網絡如何與地方一級的家族組織相重疊及其效果，以及國家與地方之間的相互關係。劉氏作為北方人(河南鳳陽人)是隨朱元璋進入常州的，最初作為外來者在地方精英圈中素無顯名，直到十八、十九世紀，莊、劉兩家的聯姻並沒有因政治觀點的不同而受到影響。通過世代聯姻，莊、劉兩家不僅在地方社區中據於執牛耳地位，而且聯手交替在中央一層機構中擔任要職。聯姻如同滾雪球，聯姻越頻繁，進入上層社會的人數密度就相應越來越高，相互促動的結果使劉氏通過聯姻終於與莊氏的官場關係接上了頭，進而帶動了劉氏一族科舉的興盛。劉氏科第越盛，反過來聯姻的機會也會隨之增大。「科舉」與「聯姻」互動的局面顯示出莊、劉二氏的勢力不僅在地方上坐大，而且對上層的滲透也越來越厲害，至十八世紀中葉，常州家族勢力已居於北京政治的核心地位。

劉氏通過聯姻終於與莊氏的官場關係接上了頭。「科舉」與「聯姻」互動的局面顯示出莊、劉二氏的勢力不僅在地方上坐大，而且對上層的滲透也越來越厲害。

行文至此，我們無疑會強烈感受到所謂「文化資源」的力量，因為它成功地把地區性的家族聲望轉化為國家層面的政治勢力，反之亦然。那麼闡述這種文本之外的「語境化」因素的意義究竟何在呢？

我認為其意義可表現在如下幾個層面：

一是使那些已摒棄「微言大義」多年、心如枯井般的乾嘉敍事者們又開始向疏離已久的政治話語頻頻招手，這是一個反向復歸的運動。探討清初學術興衰的傳統聲音從文本外的意義來說，早已經把漢學中興的緣由推諉給了文字獄；從內在理路的解釋而言，學者們早已背熟

了「尊德性」轉趨「道問學」的老公式。可是用這兩個框子去套常州學派似乎都不合尺寸。常州學派恰恰是「內在理路」研究和政治迫害假說的例外者。常州今文經學的崛起只能從國家與社會的重新互動中尋求解釋。艾爾曼曾經提示到：莊存與在1780年轉向非正統的公羊學與莊、劉兩家退出全國政治舞台的時間相一致，而且與和坤的政治行為有關。那麼我們就不難明白，作為官—紳一體的莊、劉二氏，當發現和坤貪污中飽而無所收斂，其行為之發生又是與官學體制內的價值觀念相契合時，也就不得不從宗族血緣滋養着的基層非官學土壤中尋求對抗官學的資源。在這裏，官—紳一體的特定行為角色起着至關重要的作用。因為僅僅由科舉入仕為官，與基層的聯繫往往無法達至莊、劉二氏的深厚程度，或無緣浸淫江南文化圈的非正統型思想的魅力，所以自然不會標新立異地反叛；反之，如果僅僅是一介鄉董士紳，則有天高皇帝遠之虞，根本不會感受到政治軸心發生事件的衝擊力度，他們的言行只能鑄造漢學的培養基，而不是政治的轉換器。只有如莊氏以血緣宗族的擴展力兼跨國家與社會的中樞，以致自身即成為二者的聯動符號者，才真正具備操縱與轉換一代政治話語，甚而扭轉一時之學風的大氣魄。

用探討清初學術興衰的傳統公式去套常州學派，似乎都不合尺寸。因為常州今文經學的崛起，只能從國家與社會的重新互動中尋求解釋。

可是無庸諱言，常州學者顯示出的「語境化」表現恰恰是入了經學傳統話語的圈套。清帝國的權力與以往皇家一樣很少呈赤裸狀態，它經常會披着證明自我合法性的儒學外衣，從經學中引伸出來的政治語言，代表了帝國意識形態的聲音，成為描述其存在理由的工具。政治權力也是通過儒學的道德和政治哲學折射出來而轉化為強制性的制度和符號系統。從應然的狀態而言，若要疏離意識形態的控制，就要把其中論證權力合法性的「微言大義」從經學話語中剝離出來，把它還原成純粹的「語言狀態」。乾嘉學術特別是古文經學的復興，無疑會在非政治意義上確立經學的獨立品格，但是經學傳統一旦與某一政治機緣如和坤事件勾連起來，成為政治角逐的工具，則無論這種角逐是民間性的還是官方性的，儒家的詮釋又不可避免地會跌回意識形態遊戲規則中來。我一直認為，今文經學及其相伴而生的近世經世思潮，在相當程度上削弱了清代學術史自身發展的獨立品格。今文經學大師少有在學術上享有盛譽者，這與其過於急進式的政治情結有關。以往有相當一批歷史學者常常毫無保留地肯定魏源等今文經學家的政治投機取向，而沒有考慮到這種行為取向正是在反向立場上輪回進了儒學作為政治符號和權力外衣的舊式圈套。也許正因為如此，艾爾曼揭示常州學派的崛起與政治話語的互動關係，可能恰恰說明了清代學術傳統再次發生了「語境化」(而非「內在理路」)式的轉型，即「學術的政治表現形式」重新遮蓋了「學術的學術表現形式」，這是一個意義重大的轉折。

第二點值得注意的是，十八世紀今文學與晚清今文學常被近代思想史家拼接構述為相貫相聯的同質圖像，以其面具般的相似點而觀，

二者大致可同視為晚明知識界「清議」傳統的衍生與再現，即所謂「東林意識」的故態復萌。然而二者在今文學統旗幡下的人生表演，卻是被不同的組織運作機制操縱的。十八世紀的「清議」活脫脫成了常州士紳的代言聲音，和坤貪污雖說犯了眾怒，可是對之進行批判的最有效語言通道和話語表現卻具有如此強烈的區域性和血緣性的特點。

而晚清今文學群體崛起之過程與背景，與晚明和清初那種以血緣聯繫替代非血緣聯盟以作為紳士組織策略的原則是相悖的。我們看到，十八世紀的今文經學思想代表了一個地方學術流派與血緣宗族的有效合作，在劉逢祿之後，今文經學思想超越了他們在莊、劉宗族中的起源狀態，政治氣候的變化意味着公羊敍事不再要求以血緣支持作為合法性根基。十九世紀的清議組織則越來越代表一種士紳橫向的聯盟形式，在地方社會中，血緣聯繫是凝聚士紳的重要資源，但是在更廣泛的省區和行政地區，血緣構成策略已成為第二位因素。如康有為以今文學重構改革話語，就沒有甚麼血緣宗族的線索在背後進行遙控。「今文話語」已變為純粹上層知識群體表達不寧心緒的中介手段。當然，晚清今文經學的抗議色彩表現得如此濃烈，以致於到最後，持「今文話語」的人常常會犯規式地直搗堂奧去討論起制度變遷的具體問題，今文經學從而變成了與傳統經學無關的純粹政治話語。這裏邊的原因的確十分複雜，僅從組織形態而言，以非血緣性的政治組織為行為主調的晚清改革表演早已決定了其話語形式的非學術特徵。如艾爾曼所言，這是古典經術與政治話語在「後新儒學形式」(post-neo-confucian form)下的重新凝聚。

如要對本書做總結性評述，我們可以說艾爾曼與其他論者的區別乃在於當他試圖如某類思想史著作一樣去描述常州學派思想本身時，多問了兩個一般思想史範疇外的問題：這「思想」從何而來？思想構成的背後那隻看得見或看不見的手在幹着甚麼？這類問題使曾經斷裂成兩截的「思想史」與「社會史」在新的意義上被溝通了起來。

十八世紀的今文經學思想代表了一個地方學術流派與血緣宗族的有效合作，十九世紀的清議組織則越來越代表一種士紳橫向的聯盟形式。如康有為以今文學重構改革話語，就沒有甚麼血緣宗族的線索在背後進行遙控。「今文話語」已變為純粹上層知識群體表達不寧心緒的中介手段。

註釋

① 余英時：〈清代思想史的一個新解釋〉，載氏著《歷史與思想》(台北：聯經出版事業公司，1977)，頁121–56。

② Benjamin A. Elman: *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China* (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Havard University, 1984), 中譯本可參艾爾曼著，趙剛譯：《從理學到樸學：中華帝國晚期社會與精神變化面面觀》(南京：江蘇人民出版社，1995)。

③ 參見艾爾曼與汪暉的對話，載《讀書》，1994年第二期。

楊念群 1964年生，湖南湘潭人，歷史學博士，中國人民大學清史研究所講師。著有〈儒學的地域化與近代中國知識群體人格的二重取向〉、〈佛教神秘主義：《大同書》的邏輯起點〉等論文多篇。

凌叔華與《范麗賽貝爾書信集》

● 木令耆

Vanessa Bell: *Selected Letters of Vanessa Bell* (London: Bloomsbury Ltd., 1994).

二次大戰前夕，大不列顛帝國國勢日衰，一些英國上層知識份子相繼到中國訪問，最知名的有羅素、燕卜遜(Empson)、伊宿伍德(Isherwood)等。在這些知識精英中，有一個來自布盧默斯伯利知識圈的25歲青年，他就是畫家范麗賽(Vanessa Bell)的兒子、吳爾芙(Virginia Woolf)的外甥朱利安·貝爾(Julian Bell)。

在1994年出版的《范麗賽貝爾書信集》(*Selected Letters of Vanessa Bell*)中，收藏了范麗賽寫給當時在中國的朱利安的十多封信，另有三封是給武漢大學文學院院長陳西瀅的妻子凌叔華的。

范麗賽在給兒子的信中屢屢談到英國的文化生活。當時，在她們知識圈內的精英知識份子包括經濟學家凱恩斯、羅素、喬伊斯、艾略特等著名的大家。由於他們不但才智超卓，而且出身優越的階級，又受過精英教育，所以是一個極有影響力的知識集團。

1935年9月中旬，年輕的朱利安抵達武漢大學任英文系訪問教授。在1936年1月25日的信中，范麗賽提及收到朱利安寄給她一篇凌叔華的藝術評論。對這封信，書中備有註解：朱利安和作家、畫家凌叔華已建立了親密的友誼(朱利安於1937年年初離開中國參加西班牙內戰，並在半年後陣亡)。

在信中，范麗賽對凌叔華的藝術評論，尤其是她的東方美學觀點非常感興趣。凌叔華顯然曾向她解釋如果要懂中國畫，就必須先懂中國詩這一觀點。范麗賽在信中提到中國美學對西方形式主義的忽視。她也特地指出，西方畫或許更應該重視畫中的精神動向、精神性格和精神韻律，而形式的地位在中國畫中卻在其次。可是，作為西方畫家的范麗賽，卻認為視覺關係是很重要的，視覺所感受到的形式和顏色也是構成藝術的要素，雖然這形式和顏色只不過是視覺感應而已。范麗賽向凌叔華表示，願意將文章轉給當時的藝術理論權威克拉克(Kenneth Clark)閱讀。她覺得凌叔華的文章太長，《國家》雜誌或許得分兩次登載。凌叔華渴望在英國發表文章，完全可以從她與范麗賽的通信看得出來。

范麗賽在給凌叔華的其中一封信中提到朱利安的新書。這封信分為兩段：第一段是安慰凌叔華，說對凌叔華的傷感並不感到希奇，可是卻又不知應怎樣安慰她。由於朱利安在書中提及他與凌叔華的愛情經歷，顯然令凌叔華感到不安。但范麗賽認為，從此書出版後的反應來看，不必過於擔憂，因為大戰迫在眉睫，誰也不會注意朱利安與凌叔華的「親密」友誼。況且，這本書很難在中國買到，價錢又高，不是一般中國讀者買得起的，因此他們的關係是不會引起一般人注意的。

范麗賽說她同情沒有藝術才華的人，因為才華可以幫助人通過藝術創作發泄悲哀。她認為她的三個子女都有藝術才華，因為沒有這樣的才華怎能擔受這樣的世界？范麗賽在信中強調藝術可以將人生客觀化，令人不必如此執着，捲入混沌世界。她的意思是要作為藝術家的凌叔華，不必為朱利安的死而長期哀傷。

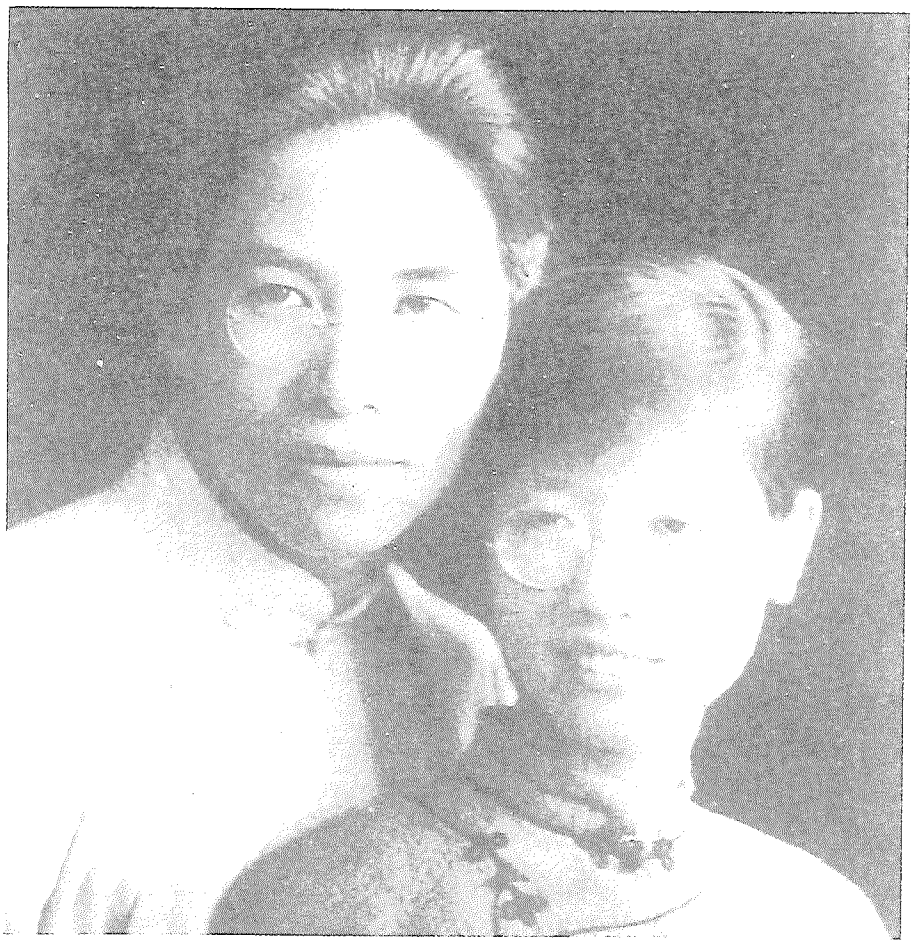
此信第二段提到，吳爾芙正和丈夫在法國渡假，等他們回英國之後，范麗賽便會向吳爾芙夫人詢問是否收到凌叔華從中國寄出的文稿。她又提到吳爾芙工作很忙，但答應提醒妹妹和凌叔華通信，以及將凌叔華的作品廣為傳閱，希望藉此可以尋到出版的可能性。

范麗賽對凌叔華的照顧可以說完全來自於對亡子的感情。她痛惜朱利安不能安居英國，將自己放逐異鄉；另一方面，這些漂泊的日子卻豐富了朱利安的人生經歷。在放逐過程中，他找到了自己和幸福。范麗賽覺得兒子的生命雖短，卻充滿了美與「美的偉大」。因此她說：朱利安的生命有美的幸福，也有美的悲哀。

范麗賽寫到：

親愛的叔華，希望你原諒，因為我覺得可以與你談這些話；雖然我常

布盧默斯伯利知識圈內的精英知識份子包括經濟學家凱恩斯、羅素、喬伊斯、艾略特等著名的大家。由於他們不但才智超卓，而且出身優越的階級，又受過精英教育，所以是一個極有影響力的知識集團。



凌叔華(圖右)與陳西瀅攝於新婚後。

常感到無法表達我的心情，但你會比別人更理解。

范麗賽在1940年的信中感謝凌叔華寄給她的一幅中國畫，並說她會將它拿去請教韋利(英國漢學家)。她說在戰爭中與凌叔華通信很困難，收到寄自中國的禮物更不容易，因此這是一份不尋常的禮物。在這封信中她並提到吳爾芙夫人的新書，說如果朱利安在世，定會很喜歡它。

范麗賽寫到：

因為長久沒收到我的信，你說我可能把你忘了，我可不會。其實我最近常想到朱利安和你(較以前想的更多)，三年前朱利安回國時，我去接他回家，那是一個春天，他的死亡是多麼的可惜。

凌叔華的信曾經提到在北平西山的家，她描畫其中的一草一木，這些事物使范麗賽感到十分有趣。范麗賽同意生命必須繼續下去，她勸凌叔華多多寫作、多多作畫，不可浪費她的才華。

1946年第二次世界大戰後，凌叔華隨夫及女兒遷居英國。因為當時陳西瀅擔任聯合國科教文中國首席代表。范麗賽曾極力向友人推薦凌叔華，可是倫敦社會對凌叔華不感興趣，漢學家韋利更多次避見凌叔華，范麗賽為此表示歉意。在給

范麗賽對凌叔華的照顧可以說完全來自於對亡子的感情，她曾極力向友人推薦凌叔華，可是倫敦社會卻不感興趣。

女兒的信中，她提及凌叔華在倫敦需要多認識一些文化圈的朋友，可是凌叔華沒有人緣，幸好范麗賽的丈夫貝爾和友人格蘭特(Duncan Grant)對凌叔華還算友善。范麗賽為此感到安慰，因為她知道凌叔華的藝術生涯需要英國文化圈子的支持，而她在這方面的努力得不到效果。

1950年12月凌叔華在英國《觀望》雜誌發表了一篇紀事：〈在中國的童年〉，范麗賽信中提到收到了這篇文章，並鼓勵凌叔華繼續發表作品。她又問凌叔華是否得到李克生夫人的協助，如果是，則應多加聯絡(李克生夫人是吳爾芙夫人的密友)。

在同一信中范麗賽描述枯樹枝特有的美麗，此時正逢秋季落葉，她記起朱利安是多麼欣賞枯樹枝的美麗，她問凌叔華是否記得這些。此外，范麗賽又說對自己的畫感到厭倦，所以暫時停止作畫以求日後能得到新的啟示。她又問凌叔華對畢加索畫的碗盤有些甚麼意見？

這一封是書中所收最後一封給凌叔華的信。

從這些信的內容，我們看到范麗賽與凌叔華的雙重關係。她對凌叔華的關懷一方面是因為凌叔華可以使她回憶起朱利安；另一方面是她着實欣賞凌叔華的才華，認為凌叔華深諳東方藝術，能為她展現另一個藝術境界。

范麗賽的信件會令讀者感到她對凌叔華的歉意，因為她知道朱利安是情場老手，所以在給女兒的信中她稱朱利安為「破心人」(heartbreaker)。朱利安在自己的書中曾經描述與凌叔華的愛情歷險，在另一部於英國出版的書中更曾詳細描述朱利安與凌叔華的秘密北京之行。朱利安在書中稱凌叔華為K，因為她是朱利安第K個情人。朱利安訪華時約25歲，凌叔華比他長十多歲，一位出生於英國精英社會(牛津劍橋子弟)的青年，甘願去第三世界探險，他不單找回自己，亦尋到當時中國文壇上的一顆明珠。

凌叔華對范麗賽猶如女兒對待母親一般，經常向她吐露心中的失落，以及對情人的哀思。可是她到底是個藝術家，極其渴望進入當時英國最有影響的布盧默斯伯利文化圈，所以她不時寄文章和畫給范麗賽，希望藉此能找到出版的可能。她也常給吳爾芙夫人寄信、寄文章。

作為中國五四時代後期的文化人，凌叔華早已接觸到西方文化，對英國文學也有一定認識，至於風靡當代的布盧默斯伯利文化集團，她自然更加不會陌生。相比之下，范麗賽對中國文化的認識卻是一片空白。范麗賽認識自己的兒子，而不認識中國文化；凌叔華認識英國文化，卻不了解朱利安。因此，范麗賽對凌叔華感到歉意，也許是不必要的吧？

1953年，凌叔華終於在英國出版了她的著作《古韻》(*Ancient Melodies*)，出版社是吳爾芙夫婦創辦的Hogarth Press。

范麗賽知道朱利安是情場老手，所以她稱朱利安為「破心人」。朱利安在自己的書中稱凌叔華為K，因為她是朱利安第K個情人。

隨筆·觀察

從陳寅恪〈與劉叔雅論國文試題書〉談起

● 褚孝泉

30年代初，清華大學國文系的入學考試中有求「孫行者」的對子一題，一時引起非議紛紛。擬題者為頗有遺老聲名的國學大師陳寅恪，更令人以為這是以舊學故技來戲弄新進學生。然而，陳寅恪在這似乎是諧趣的小玩笑後面，是有其鄭重的思考的。他在就此事給國文系主任劉叔雅的信中，指出對對子這個舊塾師的老法寶，實際上是根據中國語文的特點來檢驗國文素養的最好辦法。在這通信中，陳寅恪很難得地表述了他對漢語語言學研究的一些看法。特別值得注意的，是其中關於對子的言外之意的論述。本文擬對此作一番探索，因為此中涉及現代語言學的一個重大問題。

一

陳寅恪指出，對子有下中上三等。下中二等即是古典文論中常說的「正對」與「反對」(《文心雕龍·麗辭》：「反對為優，正對為劣」)。上等對子則為陳氏所揭櫫。他說①：

若正及反前後二階段之詞類聲調，不但能相當對，而且所表現之意義，復能互相貫通，因得綜合組織，別產生一新意義。此新意義，雖不似前之正及反二階段之意義，顯著於字句之上，但確可以想像而得之，所謂言外之意是也。此類對子，既能備具第三階段之合，即對子中最上等者。

他舉了吳梅村的對子「南內方看起桂宮，北兵早報臨瓜步」作為例證。此聯對仗工整，符合中等的標準自不待言，其令人讚嘆的更在於對子的上下詞組各各楔合而成新義。「南內」聯結「北兵」，敍出虎狼兵士侵入小朝廷的肆虐；「桂宮」對「瓜步」，比較了苟安中的驕奢和邊地失利的窘迫；而「方看」與「早報」同列，刻劃出昏君的醉生夢死。這種種意義，陳寅恪稱之為「言外之意」，並不是說完全沒有被詩句表述出來，而是指在上下兩句中各自都沒有這些意義，只有溝通上下句的詞組才能體會到這些意義。

這類寓意於上下層結合處的對子在舊詩中並不罕見。趙翼早就注意到這類意味雙重的佳對。他在《甌北詩語》中盛讚吳梅村特擅此道，舉出了吳作數十聯為例，如「西州士女章臺柳，南國江山玉樹花」；「將軍甲弟霽

弓臥，丞相中原拜表行」；「埋骨九原江上月，思家百口隴頭雲」；「樂浪有吏崔亭泊，遼海無家管幼安」；「金城將吏耕黃犢，玉壘山川祭碧雞」；「百里殘黎半商賈，十年同榜盡公卿」；「廣武登悔狂阮籍，承明寂寞老揚雄」，等等。然而，趙翼只是將這類對子作為佳句列出而已，而陳寅恪則是將其視為一類語言現象的第一人。兩人的不同在於陳寅恪從這類句子中窺出了非常之理，所以他說，趙翼只「能略窺其意，而不能暢言其理耳」。能揭示其理，是因為陳寅恪具有語言科學思想。在這封信的最後，陳寅恪就譏刺了那些無視對子功能的批評者其實並不了解世界上最新的語言學發展。

二

陳寅恪的〈致劉叔雅論國文試題書〉發表後二十多年，在50年代末美國印第安納大學的一次學術會議上，雅可布遜(Roman Jakobson)宣讀了一篇論文，題為〈結束語：語言學與詩學〉。在這篇論文中他提出了語言的詩學功能的概念，並分析了這個功能的作用機制，他的例子是俄國的一首婚禮民歌，歌詞大意是：

駿馬駛進了院落，
瓦西里來到了廳堂。

雅可布遜分析說，瓦西里在這個對子中被比作駿馬，而室外的院落正接上室內的廳堂。這段民歌的旨趣全在於上下句的這個相配，因為在俄羅斯民歌中駿馬有色情含義。如果將這兩個句子單獨讀來就無甚意思了。

為了說明這種上下句相聯的詩歌現象，雅可布遜發展出了一整套理論。索緒爾(Ferdinand de Saussure)的結構主義語言學理論的一個中心觀點是語言有組合(syntagme)及聚合(paradigme)兩層結構關係，組合關係是不同的詞語構成句子的串聯關係，而聚合關係指的是在同一個組合位置上可以互相替換的類似詞語之間的關係。雅可布遜的詩學理論就是建立在索緒爾這個理論框架之中。雅可布遜認為，將詞語聯合到組合關係中的是其相互間的差異性，而將詞語歸入聚合關係中的是其相似性。然而詩學功能扭轉了這個關係。在以詩學功能為主的話語中，相似性成了組合結構的原則。例如在律詩句子「仄仄平平仄仄平」中，字的相異性不再是其合用的理由了。可以組合成列，是因為它們同是平聲字或同是仄聲字。同樣的，在對子中能相列的不是由其相異性，而是因為同是地名、同是色彩、同是舉動，等等。據此，雅可布遜定義說，在詩學功能中，語言的聚合關係被映射到組合的軸向上去了。

以相似性原則構成的詩式語句，並不只給人一種均衡的形式美；僅僅聲調協和對偶工整的律句只能算是中等水準的詩句。事實上，正如雅可布遜指出的，語言上的同值必然隱指着語義上的同值。由此，在同一語音模式上同位置的字之間，必然會產生一種並行關係。這種並行關係必然會牽動到意義的層面，因此，我們在這樣的節律結構中一定會獲致不同行列的字詞之間的組合。換句話說，本不是一個句列中的詞之間，也會因音律的規則而產生陳述關係。有意識地運用這種語言機制而使對子產生出更深一層意義的，便是陳寅恪推崇的上等詩作了。

三

雅可布遜這篇論文是結構主義詩學的鼎力之作，在1960年正式發表後，西方文論學者幾乎無人不捧讀再三。它所表述的詩學功能及其組織原則開啟了許多新潮批評的途徑，有聲有色地譜成了現代學術史上重要的一章。反觀陳寅恪的相似議論，雖早出幾十年，然而一直湮沒無聞。當然，雅可布遜在他的長篇論文中尋根溯源淋漓發揮，而陳寅恪只是在一封不長的信中順便提及，在理論精建上自然不可並提。然而他們兩人無疑是在分析同一個語言現象。而且，如果我們細讀陳氏的那短短幾行文字，可以看出他也已窺出了所謂詩學功能的壺奧所在，只是沒有予以發揮而已。

如果不解語言結構兩個層式上的錯綜關係，那麼對上引的那些佳聯的理解，只會是印象式的直覺感受，這種感受前人早已明言。而陳寅恪慨嘆，「惜陽湖當日能略窺其意，而不能暢言其理耳」。這豈不是說他超越了趙翼而已懂得這些對子之所以會有「言外之意」的道理嗎？

更值得注意的是他緊接着發的一段議論。他抨擊當時國內漢語研究照搬印歐語法套路，拘泥於「格義」框架，與漢語特性處處扞格，卻還自以為是在運用最新學術。「正可譬諸白髮盈顛之上陽宮女，自矜其天寶末年之時世裝束，而不知天地間別有元和新樣者在」②。那麼甚麼是陳寅恪心目中的「元和新樣」呢？在關於陳寅恪的傳記資料中罕見他在海外學業的材料，偶有早年相識於外的朋友的回憶，也只涉及當時留學生的交往而少有披露他的學習情況。我們只知道他深受德國學派的比較語文學的寖潤，這在他清華時期的學術論著中明顯可見。但這基本上是上世紀形成的傳統學術，不像是他所說的「元和新樣」。索緒爾的《普通語言學教程》(*Cours de Linguistique Générale*)發表於1916年，而陳寅恪自1922年至1925年求學於柏林，或許他有機會對當時勃興的索氏理論有所了解。再者，30年代中外交流尚稱通暢，陳寅恪在清華任教期間也不是與歐陸學術進展完全隔絕的。陳寅恪斥「十九世紀下半世紀『格義』之學」為陳舊，那他想運用的顯然是本世紀的新學說了，而十九世紀下半葉以後歐洲語言學的新學說只有索緒爾結構主義一門。猜測陳寅恪有所領悟於結構主義或不為太過。

對於陳寅恪來說，語言學知識只是他史學研究中辨證材料的利器。他無暇也無意如雅可布遜那樣創立一套語言理論。倘若蒼天偏護中華學術而陳氏竟有時勢之便，寫出他對中國語文欲說而未竟的特別是對對子構造的論述，這當與雅可布遜學說有別而在世界語言理論中別樹一幟。然而現在我們只有他的這一段未及展開的彌足珍貴的簡略論述了。

四

說陳氏這段創論彌足珍貴，不僅是指其在學術史上的意義而言；陳氏及雅可布遜對詩歌結構中對稱雙義的論述，不只是種文學手法的分析，更有一層理論關節在內。在陳寅恪指出的上等對子中，意義產生的途徑超出了正統結構主義語言學的框架。試看前面舉例中趙翼激賞的一聯：「西州士女章臺柳，南國江山玉樹花。」這一聯的上下句中都只是名詞堆砌，並無謂語陳述，各自讀來，意義不全。只有待上句的「章臺柳」與下句的「玉樹

花」相聯——以李後主的亡國艷曲來續上離異悲歡的章臺柳，這才產生了憂國傷家的無限感慨之意。而這個聯述之所以可能，正如雅可布遜所言，是由於兩詞都處在律調結構平行位置上的緣故。可是這個古典詩歌中的常規手法，卻是與經典結構主義理論的一個基本觀點相背的。

索緒爾的符號理論裏的兩個重要原則之一就是線性原則。線性是索緒爾原文 Linéarité 的習見中文譯法，似易與數學術語「線性」相混。其實它的意思是說語言的構造是僅限於單向性。索緒爾認為：「能指因其聲響的性質而只在時間中展開，它具有時間的性質：(1)它顯示一個長度，(2)這個長度可在一個度向上測知：它是一個線狀。」「(這個原則)是根本性的，它的後果無可估量，……整個語言的機制都取決於它。視覺性能指(如航海信號)能同時在幾個度向上演化，而聽覺性能指則不同，它們只有時間上的一條線，它們只能一個挨一個，構成一條長鏈。這個性質在書寫中清楚地顯示出來，因為人們是以空間上成一條線的書寫符號來表示時間上的接替的。」③

然而，索緒爾的這個根本性原則在上述的對偶句式中遇到了反例。無論是在雅可布遜引用的俄國民歌中還是在陳寅恪引用的吳梅村詩歌中，組成陳述關係的兩個詞組都不是處在同一個線行結構中的。單一度向的組合關係並不是這些句子成分的句法—語義結構的唯一和全部內容。換句話說，在這些詩歌結構中，句式的發展超出了語言構成的單向性而組成了超線性關係。

這種超單向性的構造並不像索緒爾所斷言那樣來自視覺性能指。的確，中國古典詩歌是種高度書面語化的語言活動；但是，使上例的「章臺柳」與「玉樹花」相聯的不是書寫上的整齊並列，而是因為它們處在近體詩嚴整的格律模式中的對稱位置上。格律者，聲調也。恰是語言的聲響性提供了超越單向性的可能性。

事實上，當代語言學在許多方面的發展都挑戰了索緒爾的線性原則。在音位學中超單元音素研究必定要打破單線性的框架，而在多層次上展開的對不同語音特徵的描寫就導致了非線性音位學(或叫多線性音位學)的創立。這個70年代中期發展起來的新學科目前勢頭正銳，然而在句法—語義層面上研究超線性的現象(不是指聚合關係的度向，那是索緒爾自己也強調的)，至今只有在篇章研究的一些方面有所涉及，尚無成熟的理論。然而陳寅恪在30年代就指出了這類現象。我們不知道陳寅恪對索緒爾語言學理論有怎樣的了解，但在當時歐美語言學界中，語言的線性原則是作為無需懷疑的真理而被普遍接受的。我們在這個背景下來看陳寅恪關於對子是「互相貫通，因得綜合組織」的論述時就更覺得意味深長了，因為他不是以詩藝賞析家的身分來談這個現象，而是在強調研究中國語文必須立足於其本身特點這個大題目時，講及這類對子的特點的。直到今天，陳寅恪指出的這類對子的現象對我們還有重大意義，因為它突破了經典結構主義奉為圭臬的線性原則而顯示了語言的多向性。

五

語言結構線性原則之所以在歐洲語言學中有這樣的地位，原因之一是過去的句法研究都是以獨立的句子起

訖為其研究範圍。陳寅恪還指出在多音節的印歐語言中，超句子的對偶也不如單音節語裏的同類現象那麼明顯而突出。由於漢語特別是古漢語以單音節為主並且句子界限靈活，這就使漢語中的超線性現象特別引人注目，不僅限於律詩也不僅限於詩行。雅可布遜舉例的俄國民歌所運用的，是中國詩歌中極為常見的「比」的格式。在漢詩的比中，兩句對稱而兩事相比。「浮雲蔽白日，游子不顧返」，包含了「游子似浮雲」的意義。在印歐語中這樣的比卻不經見。「阿喀硫斯是雄獅」這樣的隱喻；「美人如鮮花」這樣的明喻，則是西語修辭格中的正宗。西方文論中對這類比喻的研究源遠流長，成果纍纍。而這類比喻都是表述在同一句子而實現在線性的組合關係中的。漢語則不同。在漢語修辭格中超線性跨句子的「比興」是大宗，而比興實為一類，「比顯而興隱」。「青青陵上柏，磊磊澗中石。人生天地間，忽如遠行客」，當是如李善注所言是以「松石」來襯「人生」，即如《詩經》中那些隱晦的「興」，應該都有其淵源上或社會儀俗心理上的深層意義，而不是如朱熹所說的「全無巴鼻」。翻檢中國古代詩話文論，我們可以看到其中相當一部分談的是超句子非線性的語言現象。

古代詩話中論及的非線性現象並不止於比喻。杜甫《潼關吏》中的「大城鐵不如，小城萬丈餘」，上下句主謂互為陳述。施鴻保《讀杜詩說》指出：「此互言也。大城未嘗不高，小城何嘗不堅，分解非是。」這樣，語言的線性原則在這裏被完全打破了。「鐵不如」既是上句的謂語又是下句的謂語。「萬丈餘」也一樣。兩句互相交織，構成了一個雙度向上展開的複雜結構。

非線性的多向結構也可以不依賴對偶而錯雜成之。韓渥《亂後卻至近甸有感》中的名句：「關中卻見屯邊卒，塞外翻聞有漢村」，「邊」與「塞」一在句尾一處句首，然跨句限而聯義；「中」與「漢」也在一首一尾而互應成文。「邊塞」和「漢中」都拆開隔離，且「邊塞」在文中是相鄰貼近；「漢中」卻遙向而遠去，這正道出了詩中所要表達的流離失所的感慨。這是舊詩中利用另一度向而精心編織的一個出色例子。

非線性結構當然也不止於詩歌。陳寅恪指出，六朝佳文中的麗辭妙辭都具有上等對子的好處。當然駢文本來就是散寫的詩體，與詩中妙對相似本不足為奇。然而在無韻律的散文中其實也有非線性的結構存在。舉一個常見的例子，《孟子・梁惠王上》中有「王何必曰利？亦有仁義而已矣。……王亦曰仁義而已矣，何必曰利！」一段。在這一段中「何必曰利」一句既是組織在頭尾的各自句子中，又遙向呼應，因重複而更生出一層連貫文義串通全篇的意義。這就使文章超出了單向行進的線條而在橫向裏更生出一層結構來。古代文論相當注意這種句間的橫向結構（雅可布遜以組合關係為橫向軸，這是由西文寫法而來。循時間而去的組合關係是無需空間定向的。以古漢語習慣，西文中的橫向軸當為縱向軸），反而對句內的線性組合關係較少留意。這與西方語文修辭學的傳統正相反。

六

詩歌功能並不限於詩歌作品；詩歌只是其獨佔領地而已。非線性結構在尋常語言中也有表現。據此，我們

可以說語言結構有三維度向，而不只是拘於單維線性。第一維度向當然是順時間去向的結構。作為語言基本顯現的組合關係，就是順着這一維度向展開的。至今的語言學研究大多是圍繞着這一軸向進行。第二維度向是跨句子超組合關係的聯繫，由語音模式為繫結或由呼應詞組為網點。這層結構與第一維交叉而網結，形成了兩維的平面。我們在讀上等對聯或華文雄辭時所領會到的迴旋連貫、呼應無懈的感覺，就是由這一維度向的結構造成的。最後一維度向是由不顯於辭面的類同成分組成的結構。索緒爾稱之為聚合關係，雅可布遜稱之為選擇關係，總之這是一種賦予語言結構立體縱深度向的關係。這樣，我們可以說語言是一個由橫、豎及縱深三維度向組成的立體結構了。

將語言看成一個有三維度向的結構，這對於我們理解語言與思想的關係提供了新的啟示。語言的線性原則的提出，不只是對語言觀察的結果，更是出於說明思維本質的用心。實際上，索緒爾並不是第一個提出這個原則的人。法國哲學家孔狄亞克(Condillae, 1715–1780)就已將語言的線性原則作為他的語言哲學的一個基點。孔狄亞克認為，人從外界攝入的印象是瞬時和整體的，由此，人的思想也是渾沌一體的。然而以聲為媒的語言卻只能是單向直線的，這就迫使人們用單元的成分來串成語言流。由於思想是要藉語言來表達的，人們也就得將思想分解成單元來逐一考慮。這個分解就使理性思維成為可能，使分析的和精細的思想成為可能。因此，在孔狄亞克的語言哲學中，線性原則不止是語言的一個結構原則，更是人類把握世界的基礎。

語言為思想之範形，這已是現代哲學界的共識了。確定語言的結構特徵，對於探索人類思維特徵有着重大關係。如果語言確有三維結構，那麼在語言織體和四維的客觀世界之間的對應關係就不是那麼直截而單一了。孔狄亞克喜談這樣的經驗：一個人向窗外景色看了一眼，見到的是同時顯現的諸多事物；然而在他講述看到的景象時，他只好一件一件地分開講述。現在我們知道了，以音韻模式為節點，直線排列的詞語也可以越出先後不變的時間度向而交叉連結成一片意義織體，從而使諸多意義也得到同時顯現。這樣，一副描述窗外景色的上等對子就能以其上下句的串聯而逼近一覽而見的觀察。舊詩對子揭示了語言、思想及客觀世界之間的關係，它較之孔狄亞克、索緒爾等人所設想的要複雜微妙得多。陳寅恪重視對子，表明他確是慧眼獨具。

陳寅恪一生都被人視為守舊落伍，然而滄桑幾十年後的今天，他的遺文舊章讀來竟常有可與當代學術互相發明的地方。先生之不可及處，豈止在其獨立的處世態度耶。

註釋

①② 陳寅恪：《金明館叢稿二編》(上海古籍出版社，1980)，頁226；227。

③ Ferdinand de Saussure: *Cours de Linguistique Générale*, p. 103.

褚孝泉 上海復旦大學外文系副教授

經濟與社會

當代中國的資本原始積累

● 何清漣

中國的經濟改革在將計劃經濟體制變為市場經濟體制的同時，也使中國開始了資本原始積累過程。與世界歷史上的資本原始積累過程相比，中國當代的原始積累有速度快、過程短以及以國有資產為掠奪對象等特點。一般來說，社會財富集聚在少數人手中，就意味着原始積累過程的完成。以此作為標準來測度，可以斷定中國當代的原始積累過程在90年代初就已完成。

筆者通過本文想分析如下幾個問題：誰是中國當代資本原始積累過程中最大的獲利者？這一過程為甚麼在當代中國難以避免？這一過程的特點和它對中國社會的發展到底會產生何種深遠影響？

金融機構犯罪案件之多，令中國政府感到頭痛，人們稱之為「錢老大」，行業風氣之敗壞，和公安、工商稅務等部門不相上下，而且越到基層越猖獗。有人將為取得貸款進行的種種行賄活動，稱為「全國人民做銀行」。

誰是最大的獲利者？

在這一輪積累財富的競賽中，在掌握資源配置大權的部門任職者、國有企業的管理者以及善於攀附權勢者，最容易完成資本的原始積累。可以從實踐總結出，有以下幾類人是這場原始積累中的最大得利者。

第一類是社會資源的管理者。如在國土局、計劃局或金融機構這種部門中任職者。這類人的謀利手段往往就是直接收受賄賂和貪污挪用公款。這方面的典型可以1995年處理的幾樁大案件為例：貴州的閻健宏先後任省計委副主任和省國際信託投資公司董事長，深圳的王建業是市計劃局財貿處處長，這幾個部門的特點是掌握計劃內物質審批大權和資金使用權。在實行價格雙軌制的中國，批這類條子實在是有點石成金之能，一張條子使人立成數百萬巨富的現象並不罕見。閻、王兩人只是大面積腐敗現象中的少數曝光者①。1990年代中國檢察出版社出版的《當代中國肅貪實錄》、中央紀委辦公廳編寫的《正義與邪惡——懲治腐敗最新大案要案查處紀實》，這兩本書所收集的幾十個案例，揭示了腐敗現象已從上到下滲入各個階層的事實。那些已曝光的官員

上至中央部委，下至縣和級別更低的基層②。事實上，被「曝光」的只是這類人中的一小部分。掌握土地配置大權的國土局和貸款權的金融機構，也是這類經濟犯罪案件的多發部門。如1994年在深圳市福田保稅區破獲一起利用土地和土建工程貪污受賄的案件，抓出三名處長和一名科長，而該區總共有四個處和四位處長，由此可以想見「土地蛀蟲」之多③。金融機構犯罪案件之多，令中國政府感到頭痛，人們稱之為「錢老大」，行業風氣之敗壞，和公安、工商稅務等部門不相上下，而且越到基層越猖獗。有人將為取得貸款進行的種種行賄活動，稱為「全國人民做銀行」。1995年3月，國務院辦公廳傳發了中國人民銀行對10家金融機構處理情況的通報，指這10家金融機構「違反約法三章，擾亂金融秩序」④。1995年深圳市處理了兩起特大金融犯罪案件，均為基層業務人員所作。一起是深圳市建設銀行福田支行國際業務部外匯綜合會計梁健雲，其犯罪數額達1,900萬港元和80萬美元。中國工商銀行深圳分行東門支行金城管理處主管會計郭曼鵬利用職務之便，侵吞公款達798萬多元⑤。1995年山西臨汾地區挖出一起特大受賄案，該地區建設銀行行長梁天榮以及其他60多名金融系統及企業工作人員牽涉於內⑥。這類案件於全國各地都有發生，是90年代中國整治經濟犯罪的重點。

第二類人是部分國有企業的負責人。1995年中國查處的違紀違法案件中，以國營或集體企業「一把手」犯罪問題最為突出。這些「一把手」往往與本單位財務人員勾結，「吃喝嫖賭貪」一條龍，蠶食國有資產。而且在長期的反貪鬥爭中，他們已積累起很多犯罪經驗，如「三人不談事，二人不簽字，法不傳六耳」，採取「一對一」的作案方式⑦。以深圳市東部開發（集團）公司為例，這個年創利潤過億元的公司，曾因公司裏大大小小的「鱷魚」鯨吞，被糾纏到60宗訴訟中，困擾了整整五年，除了流失的資產之外，僅用於訴訟及賠償的費用就多達5,000多萬元。在這60宗案件中，幾乎每一宗後面都隱藏着侵吞國有資產的種種活動⑧。根據中國國有資產管理局的統計資料、抽樣調查和典型案例進行初步分析，從1982年到1992年，國有資產流失總額高達5,000多億元。這個數字大約相當於1992年全國國有資產總量26,000多億元的1/5，比1992年財政總收入4,188億元還多800多億元。即便按這個據說是「比較保守」的數據計算，中國在這11年內平均每年流失、損失的國有資產達500多億元，亦即每天流失約1.3億元以上。1994年全國進行清產核資的企業有12.4萬戶，全部資產損失達2,231.1億元，全部資金掛帳2,206.9億元，損失與掛帳合計達4,438億元，佔12.4萬戶國有工商企業全部資產的10.7%。至於這些損失的國有資產中有多少是被這些企業負責人鯨吞的，相信是一筆永遠也無法算清的糊塗帳⑨。據中國一份官方調查報告指出，在佔居民家庭總戶數7%的富裕、富豪型家庭中，包括部分企事業單位領導人、部分股份制企業負責人、部分承包租賃者以及少數以權謀私者⑩。從中國目前的工資制度來看，這些人的財產來源大多處於一種可疑的灰色狀態之中⑪。總之，在時下的中國，不少國企老闆侵吞國有資產已是公開的秘密，即使在企業虧損、工人的工資發不出的情況下，企

國營或集體企業「一把手」往往與本單位財務人員勾結，「吃喝嫖賭貪」一條龍，蠶食國有資產。他們積累起很多犯罪經驗，如「三人不談事，二人不簽字，法不傳六耳」，採取「一對一」的作案方式。

業經理卻仍大發其財，這種所謂「富了住持窮了廟」的現象在80、90年代的中國相當普遍。

第三類人是有能力將這種權力變換為金錢的中介者。他們和社會資源管理者中的腐敗者存在着一種共生共榮關係。這類人的構成相當複雜，既有退休官員和現任官員的親屬，但也有很多來自於社會下層的人。前者靠關係，而後者則屬於「能人」。一般來說，這些人都具有手頭活絡、眼光靈活、善於為自己編織關係網這類能力。而那些掌握管理權力的人，也需要有中介者的配合才能將手中的權力變為金錢，這就出現了人們戲稱「官員傍大款」的現象。1992年轟動全國，牽涉金額達10億元的「長城沈太福集資案」⑫，1995年再次轟動全國的無錫新興公司32億元集資案，都是「官商結合」的典型⑬。這些「能人」往往善於在「合法」與「非法」之間的「灰色地帶」賺取「灰色收入」，這些收入往往很難劃清「罪」和「非罪」的界限。僅以無錫新興公司集資案為例，該案涉及13個省市273人，其中黨員187人，縣處級以上幹部126人，其中地廳級以上包括省部級幹部55人。據司法部門認定，其中主動充當「中介人」的有107人，他們為新興公司集得15.56億元，從中獲得中介費5,250萬元。個人非法所得10萬元以上的3人，100萬元以上的9人，1,000萬元以上的1人⑭。這批靠「灰色收入」起家的「灰色階層」，擁有成千上百萬元的資產，高級汽車、別墅、美女等超級享受一應俱全。他們那具有傳奇色彩的發家史，他們的人生觀及揮金如土的生活方式，對社會有不可低估的影響，不少年輕人將他們奉為偶像。在他們的影響下，「勤勞致富」早已成為一種過時的思想觀念。近些年來頻頻發生的數百萬乃至上千萬元的貪污受賄大案的主犯，幾乎都是艷羨這些「灰色階層」的生活而走上犯罪道路的。也正由於這些人常常游走於「罪」和「非罪」之間，所以每逢「打擊經濟犯罪活動」開展之時，也總是有一部分人入了監獄。王建業案中的史燕青，陳炳根案中的黃海南，無錫新興公司集資案中的鄧斌之類的人，就是馬失前蹄的「不夠運者」⑮。

上述這三類人的經濟活動，有民諺很生動地總結說：「犯大法掙大錢，犯小法掙小錢，不犯法不掙錢。」第二、三類人在沒出事之前都被社會目為「能人」和「優秀企業家」之類，他們的大起大落使一些人感嘆：「企業家沒有善終的。」但是感嘆者無疑只看到事情的表面現象，而忽視了這些「企業家」中的不少人在積聚財富的過程中，其尋租活動充滿了不道德和犯罪這一事實。可以說，這類人積累財富的行為特徵在某種程度上決定了其結局。民諺是這樣調侃這種現象的：「砍頭不要緊，只要金錢真，殺了我一個，富裕幾代人。」

和前三類人在積聚財富的方式上有區別的，是一些利用機遇發展起來的私人資本持有者。這些人主要由下面幾類人構成：從國有企業和集體企業中脫穎而出的經營者和供銷人員，以及那些民營企業家、包工頭、部分私營企業主。屬於前一種情況的人往往在國營（或集體）企業中積聚了多年的生產經營和市場經驗，多為企業中的骨幹。他們善於把利用工作之便建立起來的人際關係變為自己致富的資本。由於他們的「能耐」來自於職務的便利和權力，所以有些人採取一種更聰明和更隱蔽的方式來謀利：自己並

有民諺很生動地總結說：「犯大法掙大錢，犯小法掙小錢，不犯法不掙錢。」「砍頭不要緊，只要金錢真，殺了我一個，富裕幾代人。」

這批靠「灰色收入」起家的「灰色階層」具有傳奇色彩的發家史，他們的人生觀及揮金如土的生活方式，對社會有不可低估的影響，不少年輕人將他們奉為偶像。在他們的影響下，「勤勞致富」早已成為一種過時的思想觀念。

不直接「下海」，讓其親屬子女出面經商，全部供銷渠道卻是由本人提供，可算是在舊體制和市場經濟這兩頭都佔盡風光。但這種行為最多只能說他們長袖善舞，很難視之為「違法」。屬於後一種情況的人則頭腦靈活、善於把握時機、自力更生、創業致富，這類人構成了中國今天說的「民營企業家」階層（包括鄉鎮企業家在內）。由於中國目前處於「模擬市場經濟體制」階段，不少資源，尤其是稀缺資源主要由政府配置，這些民營企業在爭取資源以及市場推銷中並不排除通過關係網進行種種「尋租」活動，如佣金、回扣、中介費之類。但比之第三類人來說，由於他們的活動主要在生產領域內，所以對社會經濟秩序的破壞亦較少；而且，所謂「佣金」、「回扣」、「中介費」是介乎於違法和合法之間的「擦邊球」，本來就很難認定其到底是「合法」還是「違法」，故此這類人只要其「關係網」中沒有人出事，一般很難用法律來約束其行為。

除了上述幾類人以外，還有體育明星、名畫家、著名演員、名作家、證券經營中獲高利者，以及少量各種各樣在改革中「搭上車」的人（如深圳特區那些因土地致富的當地農民），他們都是因緣際會而成為這一時代的富有階層。但是從量來說，這些人並不構成今天富裕階層中的主體，他們積聚財富的方式，也並不是中國當代原始積累的典型形態和主流方式。

原始積累過程的完成、特徵及其必然性

筆者在兩年多以前寫的一篇文章中曾談到，中國當代的原始積累已於90年代初完成，其標誌是社會財富已集中到少數人手中。近兩年來，各方面的調查統計數據亦支持了這一看法。

一是中國金融資產已集中到少數人手中。1995年中，中國國家統計局城市社會經濟調查總隊發布一項有關中國城鎮居民家庭金融資產（包括儲蓄存款、有價證券和手存現金）的調查報告。據這項調查報告的研究者程學斌指出，1994年中國城鎮居民金融資產總額達到18,547億元，這些金融資產的分布特徵為水平不高、分布不均、差距極大。佔居民家庭總戶數7%的富裕、富豪型家庭（其中富豪型家庭佔家庭總戶數1%）共擁有中國現有的全部金融資產總額的30.7%；而佔全部城鎮家庭總戶數38%的貧困、溫飽型家庭卻只擁有全部金融資產總數的11.9%⑯。

1994年中國城鎮居民金融資產總額達到18,547億元，佔居民家庭總戶數7%的富裕、富豪型家庭共擁有總額的30.7%；而佔全部城鎮家庭總戶數38%的貧困、溫飽型家庭卻只擁有總數的11.9%。可見這些金融資產分布不均、差距極大。

另一項調查報告指出的城鄉居民儲蓄（不包括各類債券、股票等有價證券在內）分布狀況，比上述報告還要嚴重得多。據該項報告說，中國10%的最低收入者只佔有存款總額的3%，並有下降的趨勢；而10%的最高收入者卻佔有存款總額的40%，並有上升的趨勢。目前這一差距正在按10%的速度在擴大⑰。

二是近年中國國民收入的分布狀況。1995年7月，中國人民大學社會調查中心公布了一項在全國範圍內所作的PPS抽樣入戶調查報告，1994年中國最貧窮的20%家庭僅佔有全部收入的4.27%，最富有的20%家庭佔有全部財富的50.24%。這種財富集中的狀況已超過了美國，據美國1990年的數據，它們最窮的20%家庭佔有全部收入的4.6%，最富有的20%家庭佔有全部收入的44.3%⑱。

中、美國民收入分布狀況比較表

國別	年份	最富有家庭		最貧困家庭	
		佔總戶數之百分比	佔國民收入百分比	佔總戶數之百分比	佔國民收入百分比
中國	1994年	20%	50.24%	20%	4.27%
美國	1990年	20%	44.3 %	20%	4.6 %

三是從所有制結構變動的數據中可以很清楚地看到，私人資本原始積累已經完成。從1980年至1994年6月底，在中國的工業總產值中，國有企業比重由76%降為48.3%，集體企業的比重由23.5%上升為38.2%——這些集體企業中，有一部分實際上是戴「紅帽子」的私營企業。所謂「紅帽子」，是中國目前企業界的一種特殊現象，主要是由於私營企業地位較低，不少私營企業為便於生產經營，掛着集體牌子。在企業界，私營、個體、三資企業由0.5%已上升到13.5%。在社會零售商品總額中，國有由51.4%下降為41.3%，集體由44.6%降為27.9%，私營、個體、三資由0.7%升為30.8%。預計到公元2000年，私營、個體和三資企業在工業總產值中的比重將佔總額的1/4⑲。

上述三類數據，代表了中國當前三類民間資本，即產業資本、商業資本和金融資本集聚的水平。工業總產值和社會零售商品總額所佔比重，是私人產業資本在生產領域、商業資本在流通領域中所佔的比重；國民收入分配狀況則說明部分人憑藉產業資本、商業資本和金融資本在國民收入中取得了較大的份額。上述三類數據的統計口徑不一樣，但都說明了一個事實：社會財富已集中在少數人手中。

但是必須指出的是，在中國經濟中真正發生作用的主要是產業資本和商業資本。金融資本在現有的條件下，主要在股市、房地產市場、期貨市場等泡沫經濟領域內活動，很難轉化為產業資本，這主要是由中國原始積累的特點所決定的。前述情況已很清楚地表明：中國當代原始積累的過程，實質上就是中國當代社會政治、經濟兩大科層組織的掌權者及其依附者進行權錢交易等尋租活動共同瓜分社會財富的過程。原始積累的主要掠奪對象，是集全體人民四十多年血汗而成的國有資產，而掠奪的主要手段是憑藉權力。正因為整個原始積累過程充滿了不道德和罪惡，不少人的收入和財產都屬於不能公開之列。因此，不少人總是邊撈錢邊準備護照，一旦撈夠了以後就遠走海外⑳。這類人的資本充其量投放在收效快的泡沫經濟領域內，用短、平、快的方式操作，以便隨時抽出。這類資本所佔的量雖然不少，但從其最終流向來看，基本上不會以資本形式參與中國社會經濟的發展。

整體來看，中國當代的原始積累過程主要發生於城市經濟系統裏，而不是發生在農村經濟系統裏。這種情況主要是由兩個條件所決定：一是中國的農村並非國有資產集中之地，農村的主要財富是土地，當年在實行聯產承包責任制的時候，採取按人頭平均的方式分配給農戶，有權者能做的手腳充其量是給自己分好地，卻不能直接侵吞。加之現行的土地所有權和

經營權相分離的模式又阻隔了土地向少數人手裏集中，使兼併者無從措手。二是中國農村社會的流動性很小，至今仍然保持着聚族而居的生活模式，即便是在鄉鎮企業高度發達的農村，其人際關係也相對穩定，所謂「集體資產」和農民們的關係比較接近，使得公共財富的掌權者必須考慮自己及家庭成員在本鄉本土的形象和生存問題，而不致出現城市經濟系統中那種「富了住持窮了廟」、撈得盤滿鉢滿後走人的局面。其原因一是股東們即原村民監督得相當嚴密，二是這些負責人生於斯、長於斯，如果出現這種事情，其家族在當地的生存就會很成問題。

城市經濟系統是國有經濟的重地，所謂國有資產的產權其實是完全虛置的。名義上的財產「主人」——人民其實對財產毫無處置權利。由於在市場經濟條件下，企業經營必須採取個人負責制，這就意味着國有資產人格化，作為國有資產管理者和代表者的企業官員，手中既然持有對國有資產的支配權力，其分配的砝碼自然就會向自己這方面傾斜。從這十多年中國當代原始積累的過程來看，其始點在於企業承包制的推行，這一舉措無異於打開了國有資產流失的閘門，從此以後，中國開始了國有資產萎縮和私人資本膨脹的過程。早在80年代中期，社會輿論就已憂心忡忡地指出了分配機制有利於企業承包者這一事實[21]。

除此之外，一些政府部門的官員擁有對社會資源的配置權。中國自1949年以後，社會資源高度集中在政府手中，所有的社會資源都由政府配置。而近年來的經濟改革是變計劃經濟體制為市場經濟體制，本質上也就是改變社會資源配置方式。但社會資源配置方式的變化必須有一個過渡時期。在這一過渡時期，社會的政治—經濟模式是集權政治和模擬市場經濟體制的結合體，存在許多體制方面的巨大漏洞，這種情況決定了誰掌握了資源或者資源的配置權，誰就能在社會財富的再分配中處於有利地位。所以從本質上來說，中國當代原始積累的特徵及其掠奪對象和方式，是由中國現行的政治經濟體制本身決定的。對於長期在計劃經濟體制下工作的各類社會管理者來講，要在市場經濟中創造財富是件非常陌生和艱苦的事情，但是把手伸進「人民財產」這隻自己充當看守人的口袋裏獲取財富，卻是輕而易舉。在如此巨大的財富誘惑力面前，任何道德法則的約束力量都幾乎瀕於瓦解。中國當代原始積累過程中尋租活動之猖獗，其體制根源就在這裏。

對於長期在計劃經濟體制下工作的各類社會管理者來講，要在市場經濟中創造財富是件非常陌生和艱苦的事情，但是把手伸進「人民財產」這隻自己充當看守人的口袋裏獲取財富，卻是輕而易舉。

原始積累完成對中國社會的深遠影響

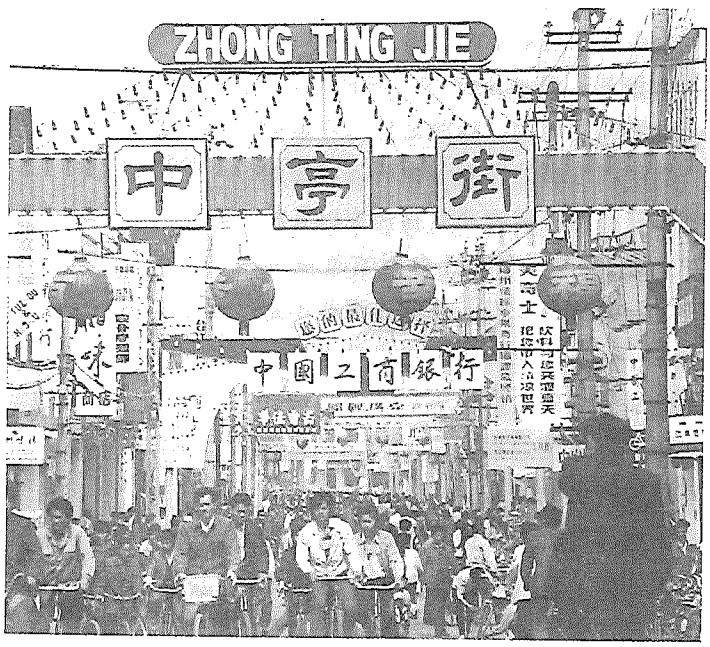
中國在短短十餘年中完成了她的原始積累，其速度之快、時間之短，全世界唯此一例。除此之外，它還有一個別國沒有的特點：由於這場原始積累只是特權階層和貪官污吏以各種方式使自己看守的社會財富從國庫「和平」轉移到私囊，這個過程並不是用「火和劍」完成的，因之也就少了一點赤裸裸的暴力和血腥味，但其貪婪無恥和不道德的程度比之於世界各國卻毫不遜色。

世界歷史上，後發展國家曾面對兩次力度非常強的挑戰，亦即面臨兩次生存危機和兩次發展機遇。第一次

是十九世紀中葉以來歐美等國對亞、非、拉國家的入侵，這一次機遇除了日本之外，其他的國家均未抓住，因此淪為歐美諸國的殖民地。第二次是「二戰」以後，面對這一次百年難遇的機會，各民族國家選擇了自己的發展道路，成功程度各有不同。

嚴格地說，中國直到1949年為止，所謂資本的原始積累還處在一種未終結狀態。而此後中國實行的計劃經濟體制，雖說存在資源的巨大浪費和效率低下這雙重弊病，但在集中社會資源的能力方面卻為市場經濟體制所遠遠不及。所以在改革前的中國，一切社會資源都集中在政府手中，全體中國人除了特權階層是名義上的無產者、事實上的有產者之外，所有民眾都是真正意義上的無產者。長期的計劃經濟使人創造財富的才能嚴重萎縮，社會成員一無所有，這就決定了中國只能以國有資產私有化的形式進行原始積累，捨此之外別無他途。既然不能通過政策對國有資產進行名正言順的瓜分——這在中國根本沒有可操作性，因為它既得不到政治上的認同，又得不到輿論的贊成——就只能以這種極大地消耗社會資源的方式進行。對中國來說，這是歷史宿命，無可規避。

中國當代原始積累是中國當代社會政治、經濟兩大科層組織的掌權者及其依附者進行權錢交易等尋租活動共同瓜分社會財富的過程，它主要發生於城市經濟系統而不是在農村經濟系統。



那麼在中國，這場嚴重破壞社會道德的快速資本原始積累，會造成哪些決定性的影響呢？筆者認為，在社會發展進程沒有中斷的前提下，它至少在下列幾方面產生深遠的影響：

第一，從長期看，它將改變社會權力的格局，使社會權力不再是一種政治、經濟、軍事等權力的混合體。已經形成的民間資本雖然還比較微弱，但其進取性和生命力卻比國有經濟強大得多。無論是在創造利潤的能力方面還是對整體社會經濟的影響，民間早已不再老老實實局限在政府為其規定的框架裏。儘管社會財富從總體上來說還是集中在素質較為低下的社會群體手中，但其中一部分集海盜式智慧與生存能力於一體的有產階級，早已不滿足於今天這種政治上的被動局面，他們正在採用各種方式，以金錢的力量從最基本的層面上對社會施加影響，最直接的舉動就是要求獲得政治權力㉒。這種情況將有利於打破中國近幾十年來權力一元化的格局，從而造成社會權力多元化的局面。只要今後政府不再控制全部社會資源，加上社會在政治權力之外還有經濟權力的存在，那麼兩種權力之間就會有互相制衡和互相監督的可能。這種格局無論如何會比權力一元化的格局更有利於社會進步和人性的解放。

第二，中國政府官員隊伍因利益的分化而產生思想上的分裂。部分直接管理物資或掌管物資分配大權的官員因權力而獲益，他們的行為使社會管理陷入無序化狀態，其利益伸張也

和這種無序化的混亂狀態相聯繫。但另一部分遠離社會物資部門的官員，其利益則與社會穩定有序相聯繫，他們為穩定社會所作的努力會促使一些整肅社會政治道德的改革措施出台，這些措施或多或少會成為促使社會發展和穩定的條件。中國目前的情況就是這樣：如果反貪污腐敗的力度不夠，沒有威懾作用，今天這種「殺雞猴不怕」的局面就還會繼續下去，社會創造的財富仍會被貪官污吏大肆侵吞掠奪。在這種情況下，社會經濟不可能有持續的增長與活力。而反貪污腐敗要真正到位，只能透過政治體制的變革。因為中國今天這種制度性腐敗和階段性腐敗，已擴展至社會各個層面，我們不可能只靠嚴刑重罰、群眾運動等淺層面的內部政務整肅來獲得成效，而必須將反貪污腐敗變為一場不流血的革命，徹底進行制度創新，否則這種任由貪官污吏、不法份子肆意伸張個人利益的局面，必然使國家陷入萬劫不復之境。

註釋

① 閻健宏係貴州省委某要員的妻子，其案件詳細情形國內不少報刊均有記載，最早的長篇報導見於1995年1月26日的《中國市場經濟報》。王建業一案，深圳各報自1994年起均反覆報導，1995年12月28日王建業被判處死刑後，《深圳法制報》自12月28日至30日以三大版連續報導，詳細披露了此案。

② 據最高檢察院公布的數據，1993年中國檢察機關共立案偵查貪污賄賂案件56,491件，查辦縣級以上幹部1,037名，其中廳級幹部64人。1994年共立案偵查各類經濟犯罪案件60,312件，比上年增加6.8%；案犯中有黨政領導機關工作人員3,098人，行政執法機關工作人員1,468人，司法機關工作人員2,539人，經濟管理部門工作人員3,719人。這些案犯的高級別幹部又比以往有所增加，其中犯貪污受賄罪的縣處級幹部1,827人，司局級幹部88人。犯徇私舞弊罪的司法人員中有110人是領導幹部。1995年1–8月，全國檢察機關共立案偵查貪污受賄案件44,813件，其中縣處級幹部1,468人，廳局級以上幹部84人，司法人員814人。見〈張思卿報告〉，《法制日報》，1995年3月14日，第二版；南方日報社主辦的《南方周末》，1995年11月10日，第五版。

③ 見《深圳商報》，1995年1月19日；《深圳法制報》，1995年1月21日。關於「圈地」方面的腐敗行為筆者在〈九十年代的「圈地運動」〉（載《二十一世紀》，總第29期，頁4–11）一文中已有詳細記述。

④ 《法制日報》，1995年3月21日。

⑤ 1995年12月28日深圳市中級人民法院對二人的判決書，以及次日深圳各報新聞。

⑥ 《法制日報》，1996年1月23日。

⑦ 〈遏制企業「一把手」犯罪刻不容緩〉，《中國市場經濟報》，1996年1月10日，第八版。

⑧ 《深圳晚報》，1995年3月31日。

⑨ 見郭東風、劉兆彬文：〈國有資產流失驚人 產權改革刻不容緩〉，《內部參閱》，1993年第30期；〈國有資產流失種種〉，《內部參閱》，1995年第2期。

⑩ 《中國市場經濟報》，1995年7月26日，第一版。

⑪ 1995年12月8日的《南方周末》載，據全國在工資制度改革方面放得最開的深圳市有關方面的統計，1994年深圳市6家試點企業的總經理年薪收入，最高者為126,168元，其中基本工資為51,228元，效益工資為74,940元。年薪最低的總經理的效益工資為負13,692元，將從基本工資中扣除。如果按同年深圳市社會平均工資每月881元計算，這些國企負責人的年薪收入是社會平均工資的5倍。依此推理，在內地那些工資差

距遠沒有深圳這麼大的地方，這些吃「阿公飯」的企事業單位負責人要憑「陽光收入」積聚起這麼多的財富，進入「富豪型」家庭實非易事，更何況「金融資產」只不過是他們形式多樣化的財富形態之一。

⑫ 沈太福一案國內有多家傳媒進行報導，牽涉的人物既有新聞界，還有原國家科委副主任李效時。這一案件詳情見中央紀委辦公廳編寫的《正義與邪惡——懲治腐敗最新大案要案查處紀實》(中國方正出版社，1995)。

⑬⑭ 見〈三十二億集資案大騙局〉，《南方周末》，1995年12月1日，頭版；《粵港信息日報》，1995年12月1日；《深圳晚報》，1996年1月14日，第七版。此案不僅以它的數額之巨引人注目，還因捲入這一案件的高官有北京市副市長王寶森和首鋼副總經理助理周北方而聞名，是至筆者截稿時中國已「曝光」的最大的經濟犯罪案件。

⑮ 見《中篇小說選刊》，1995年第6期上登載了一位名叫王澤群的作者寫的作品後記。

⑯⑱ 《中國市場經濟報》，1995年7月26日，第一版；第八版。

⑰ 《中國市場經濟報》，1995年4月19日，第七版。

⑲ 《體改信息》，第15期；《中華工商時報》，1994年7月22日。

⑳ 筆者雖未掌握全國有關這方面的具體數字，但據廣東省人民檢察院檢察長王駿在1993年在記者招待會上答記者問稱，從1992年初到1993年5月，該省就有125人攜款外逃。見《深圳特區報》，1993年7月7日。如果考慮到這類人只是攜款外逃者中的已露形迹者，更多的人是在根本沒有敗露形迹的時候就成功地出國定居，可以想見人數之多。又深圳市歷年來從海外抓回不少人，僅1995年就從海外捕回19名攜款潛逃者。見《深圳法制報》，1996年1月11日。但是仍有很多人難以捕回，即使在捕回的人中也都大多無法追回贓款。又：武漢中國長江動力公司董事長兼總經理于志安利用「長動」的錢到菲律賓創辦了一家註冊資金為50萬美元、年電費收入為1,000美元的公司，這家公司在法律意義上竟成了于的私產，于本人則在1995年5月失蹤。見《中國企業報》，1996年1月16日。

㉑ 國防大學圖書館編：〈關於社會分配不公的討論〉，《教學研究資料》(政治版)，1989年11月1日。

㉒ 1995年1月8日，《南方日報》曾有一則報導：廣東省某市江洲鎮選舉鎮長時，候選人原本只有一人，並已由組織部門考察後報市委審查，然後由市人大討論定下來。然而出人意料的是，在全鎮47位人大代表的選票中，原定候選人獲23票，而半路殺出來的岑潮作卻以24票當選，徹底打破了原來設定的局面。據調查，這位岑潮作是一位包工頭，趁前任鎮長因貪污受賄下台要選新鎮長之機，用每張選票1,000元的代價，拉了24張選票，在他活動過的26位人大代表中，只有2人拒絕了他的要求。這裏不討論這件事情的是非，但可以肯定，這種現象的出現，將會打破中國權力一元化的格局。另外，鄭州市委常委楊振海兩次收受賄賂，保薦別人當官的事被「曝光」。見《南方周末》，1996年1月12日。1995年底，杭州市紀委亦針對當地利用親族、宗族、財富、權勢以及不正當手段拉選票干擾各地鄉鎮幹部換屆選舉的現象作出通報批評。見《粵港信息日報》，1996年1月12日。1995年11月重慶市沙坪壩區選舉區人大代表，該區郭家嵐垭村村民林洪全以每張選票一元錢的代價和許諾當選後幫村民解決吃水問題，他付出55元錢，共獲得107票，壓倒官方提出兩位正式候選人(一位得69票，一位得66票)而當選。後林洪全因此事被判處四年有期徒刑。見《民主與法制》畫報，1996年1月24日，以及由解放日報社編輯出版的《報刊文摘》，1996年1月29日。

何清漣 1988年畢業於上海復旦大學，獲經濟學碩士學位。現於深圳從事學術研究，為自由撰稿人。

三邊互動
三邊互動
三邊互動

本期讀者與作者的反應，仍集中在1995年12月號有關「洋涇浜學風」還是「認識論特權」的爭論上，有彈有讚，各抒己見。而今年2月、4月號的相關文章，已在學理方面深化了上述討論，這也是本刊推動海內外學術及思想交流的目標所在。

——編者

不要讓後代笑話我們心胸狹窄

「洋涇浜學風」與「認識論特權」的討論本來蘊含着中國研究過程中極有味道、又極重要的方法論問題，但讀了第32期劉東、崔之元與甘陽的3篇文章，卻頗感失望。爭論雙方沒有深入挖掘所論問題之學理層面（也許劉文的前兩節當除外），而更傾心於相互攻擊、把對方的觀點斷章取義之類的無聊把戲。我很難過，為甚麼大家意見不同時，非要把對手貶為道義上渺小、認識上淺薄的學界小丑呢？為甚麼在我們的學術論辯中，不能多一點民主精神與寬容氣氛呢？我想，後人看了這些文章，是會笑話我們這一代人心胸狹窄的！

張博樹　北京
96.1.16

劉東提出的問題，是及時且必要的

劉東提出「洋涇浜學風」問題可謂「蓄謀已久」，在《學人》第七輯上有他的一篇長文〈尋求中國研究的範式更新〉，對中國研究中一系列通行的解釋模式提出批評和挑戰。而他對所謂「洋涇浜學風」的批判，正是這一思路順理成章的推演。無論同不同意劉東的具體說法，這一問題的提出無疑是及時且又必要。面對90年代世界和中國發生的一連串激變，知識份子普遍感到困惑和不解。近年在大陸展開的一系列旗幟鮮明的文化論爭，只是這種困惑和不解的某些徵候罷了。究其根由，是喪失了有效地把握和解釋這個世界的能力。原來的知識構成無法提供可預期的前景描述，知識的前景黯淡無光，這才是問題的癥結所在。劉東將其簡化為東／西、中／外遭遇後的畸形現象（即「洋涇浜」），顯然是「大」事化「小」了。

羅崗　上海
96.2.29

紅衛兵美術與嚴肅的美術史「考古」

數月前得知雷頤先生撰文對拙作〈紅衛兵美術運動〉（載《二十一世紀》1995年8月號）提出批評，我當即表示非常歡迎，因為有批評表明了更多的學者在關注文革美術史研究，是件好事。在《二十一世紀》刊載拙作及雷頤的〈「洋涇浜學風」舉凡〉（載《二十一世紀》1995年12月號，以下簡稱〈舉凡〉）以前，海內外美術史界似乎還沒有關於「文革美術」及「紅衛兵美術」的討論。然而，拜讀雷頤的文章後不禁大失所望。〈舉凡〉作者對藝術史研究完全不了解，對文革美術史與紅衛兵美術運動也從未研究過，因此對紅衛兵美術運動只能泛泛而論，這就註定了這篇文章缺乏學術價值，有「低檔高談」之嫌。當然，我頗為佩服〈舉凡〉作者的膽量：他對一個並不熟悉的學術問題敢於高談闊論，為《二十一世紀》的「咖啡館」增添點笑料，這是需要勇氣的。

〈舉凡〉作者雖然對毛澤東無產階級革命路線義憤填膺，但文中使用的卻仍然是「毛話語」，善於「上綱上線」，甚至連我使用的「顛覆」一詞，都被他認定為西方「後現代」理論的核心內容。雖然當今的後現代主義者經常使用「顛覆」這個詞，但它其實是30年前中國人民的常用語，〈舉凡〉作者不知為何如此健忘，抑或是真正的「洋涇浜」心理作祟？拙文寫得較為審慎：「問題並非這樣簡

單。紅衛兵美術既是集權主義、現代迷信的狂熱產物，又是帶有『紅色現代主義』特點的藝術形態。從學術的角度來認識、反思紅衛兵美術運動，是十分複雜的工作。但現在遠非對這段美術史發表文化哲學高論之時，目下更需要的是嚴肅的『考古』和實證研究。」這應當可以說是聯繫「具體社會、歷史內容」，而〈舉凡〉作者倒是體現了大陸學術界「某些脫離具體社會、歷史內容的『新趨勢』」（雷頤語）。從〈舉凡〉的正文及註釋可以看出，作者除了讀過我的〈紅衛兵美術運動〉外，他並沒有研究過紅衛兵美術的第一手資料，但卻寫出洋洋灑灑的大作。他把「紅衛兵美術」與「紅衛兵運動」等同起來，而沒有注意到其中的區別，這是很嚴重的疏忽。我們不能把專制時代的政治和藝術簡單地劃等號，正如秦始皇是中國歷史上最專制的暴君，但秦陵兵馬俑的藝術價值卻使世界為之震驚。對文革美術採取簡單化的批判，在學術上實在沒有任何意義。我們從事文革美術史研究，是要填補中國美術史的這段空白。我們撰寫《中華人民共和國美術史：1966–1976》，就是試圖以嚴肅務實的史學態度和翔實的文獻資料，客觀地記錄這段歷史，其史學目標是要為這一史學領域奠定一定的研究基礎。誠然，我們的工作還處於「考古」階段，也希望社會科學界的學者與我們共同探討研究。但是參與討論的社會科學學者不應對藝術史一無所知，最起碼應當了解中國美術史研究的現狀，並對文革美術史的原始資料及研究動向有一定認識，否則一切無從談起，只能是緣木求魚。

另外，美術史界研究的問題也許會對社會科學界有所啟發，如貢布里希(Ernst Hans Josef Gombrich)對黑格爾主義的批判就是一例。由於黑格爾體系把藝術看作是時代精神或民族精神的一種表現，強調了藝術發展的決定論，因此了解貢布里希在藝術史和趣味史領域對黑格爾主義的批判，「不僅使我們深入到了歷史哲學的中心，而且也使我們深入到了二十世紀藝術哲學的中心」（參范景中：〈貢布里希對黑格爾主義批判的意義〉）。如果我們可以從這個例子汲取一點經驗，至少能使我們的哲學家在寫藝術史、美學史著作時減少點笑話。

王明賢　北京
96.1.20

應避免捲入非知識問題的攻擊

我以為，「洋涇浜學風」以及「認識論特權」這兩種觀念的衝突，以此種方式展開不妥。一方面，突出「西方訓練的」和「國內訓練的」知識人之分化，策略上非屬明智之舉；另一方面，或許將這種緊張轉化為學術性問題更能凸顯它的意義。在哲學認識論層次上，上述兩種觀念反映出知識份子對知識的性質——它在本質上是地方性的，還是全球性的公共產品——之不同假定。但是1995年12月號《二十一世紀》中的討論並沒有引出實質性的知識問題，它刺激了一種頑病的發展：將批判意識作為樹立對立面之用。在眾目睽睽之下，每一次辯題都代表着知識人（中國、或用漢語寫作的華人）的水平。《二十一世紀》應當作智性和理性的指引，使中國知識界獲得一種更為現代的境界，鼓勵多元認識的發展，避免使中國優秀的知識人捲入不具知識意義的、情緒性的攻擊之中。

張靜　北京
96.1.24

不是所有問題都『炒』得起來

這場「學風」之爭的對立雙方，不自覺地流露出大陸與海外不同的認同傾向。這令人聯想起國內「思術」與「學術」、「人文」與「社會」知識之爭中不同立場者同各自的知識背景的聯繫。如果知識立場真的同利益密切關聯的話，那就意味着，隨着中國社會的變遷及知識功能的分化，不同類型的知識份子的利益也在分化。

有人認為許多爭論都是「炒」出來的，但我以為並不是所有問題都能「炒」得起來。從消極的意義看，在一個生活日益商業化的時代，有問題被「炒」起來，對寂寞的學界來說至少是一種精神的刺激；估計高一點，則可以通過它吸引非學界的關注，顯示一種不可或缺的社會存在；再浪漫一點想，則是不同的思想立場為了爭取塑造社會精神面貌所使用的一種手段。所以我較高評價《二十一世紀》在90年代組織

爭論中所起的作用，並希望「二十一世紀評論」欄目仍在這方面下功夫。

陳少明　廣州
96.2.5

「人文精神」還是「文人精神」

1995年12月號上陶東風的〈「人文精神」遮蔽了甚麼？〉，簡潔明快，道出了此地一些朋友一直想說的話。在一個宗教資源流失、科學主義襲來、市場鋪天蓋地、意識形態並不終結的時代，「人文精神」除了能表達邊緣化的知識份子的憤怒直覺、表現其今日不對當初的思想矛盾之外，到底還能涵容點甚麼？除了對它寄予同情外，還能怎麼樣？不管「人文精神」欲加反抗的是世俗主義、科學主義，抑或是西方人品味過的國家主義、虛無主義，哪一條跟人文主義的源頭無關？人文主義無能解決自己引出的一大堆問題，中國的「人文精神」又何來格外的神力？有時，我真覺得將它改稱為「文人精神」還合適一點。但是，如果「文人精神」所涵蘊的是陶文所揭示的東西，恐怕對文人解決自己的安身立命問題也未必有所裨益。

毛丹　杭州
95.12.31

我們的遺憾與呼籲

本刊今年2月號(第33期)有兩篇文章在我們事先不知道的情況下，幾乎同時分別於北京兩本刊物刊出，這是我們深感遺憾的。發生這樣不幸的事情也許部分是由於我們與來稿作者聯繫不夠迅速和密切，為此我們謹向讀者和作者致歉。但我們更要向作者和居間處理稿件的朋友呼籲：請尊重自己，尊重知識產權也尊重為你們服務的刊物，不要在未曾正式撤回投稿或者未取得原作者和有關刊物各方面完全同意的情況下一稿兩投，以建立優良的發表和出版規範。謝謝。

——編者

更　正

第32期朱正〈秦檜的史學〉一文，頁128左欄第8行「如靖唐以來」當為「如靖康以來」。謹此更正，並向作者和讀者致歉。

第31期(1995年10月號)頁30最後一段話：「二次大戰後，猶太人在維也納為死難的六百萬同胞樹立了一個紀念碑」，其中「維也納」為作者筆誤，應為「慕尼黑」。特此更正，並向讀者致歉。

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。
頁5　Scott Davis攝，Joseph S. Nye, Jr. 提供。
頁13、130　中國革命歷史博物館編：《前進的足迹——圖説中華人民共和國簡史》(香港：三聯書店有限公司，1995)，頁246、202。
頁16　《亞洲週刊》(1995.12.3)，頁22。
頁19、28、39、48、60、67、90、114、116、142、156　資料室圖片
頁34、35　劉小軍攝。
頁56　田建業等編：《杜亞泉文選》(上海：華東師範大學出版社，1993)，插頁。
頁76　潘光旦著：《潘光旦文集》，第2卷(北京：北京大學出版社，1994)，插頁。
頁79　Raymond Mason 提供。
頁81–84、封三、封底　Raymond Mason 作品，司徒立提供。
頁87　劉溢：《生路》(1993)。
頁104　中國科學院編：《中國科學院四十年1949–1989》，頁66。
頁108　*Nature* 380, 111 (14 March 1996).
頁110　*Science* 271, 1383 (8 March 1996).
頁111　*Nature* 379, 101 (11 January 1996).
頁124　張敏杰：《秋千》(局部)。
頁140　Regina Marler ed.: *Selected Letters of Vanessa Bell* (London: Bloomsbury Ltd., 1994), cover.

編後語

今年3月，台灣海峽接二連三的在進行大規模軍事演習，這也恰好是我們編輯製作4月號工作最緊張的日子。數月前開始籌劃的「中國崛起對世界秩序的衝擊」評論專欄，現在正恰逢其時可以奉獻給讀者。該欄共有納伊、傅高義、翁松燃和吳國光四位中外政治學學者對上述問題發表意見。他們的觀點角度雖然各不相同，但結論卻相當一致，那就是傅高義所談的：在今後可以預見的一、二十年，隨着中國的快速崛起，「中國如何適應國際秩序，世界又如何調整其秩序以適應中國，將成為人類所面臨的最重要問題」。

此外，我們很高興看到，本刊近幾期有關中國式「新左派」和「後學」的討論，不僅已引起廣泛關注，而且逐步向着更學理化的方向深入。本期章清從中國近現代思想史脈絡，勾勒本土與「域外」對話的歷史線索及特徵，藉以察看處於中外邊緣的中國知識份子發言位置的轉換。崔之元和張頤武在分別回應2月號卞悟和張隆溪兩文批評時，都盡量避免情緒化升級，進而更清晰地疏理自己與批評者的分歧與不同的學術立場。「三邊互動」也呈現熱鬧景象，作者(如王明賢)和讀者紛紛發表一己之見，坦率而又真誠。相信這一討論還會吸引更多學者參加。

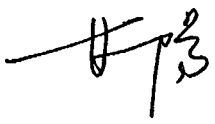
本期的另一個重點是「五四回顧：人物與歷史」一組五篇文章，我們在「百年中國」編者按中已做了簡單介紹，敬請讀者留意。此外，何炳棣從整體上檢討華夏人本主義文化的長文也在本期續完。在這一長文的下半部分，作者更側重於從思想和文化角度討論華夏文明的基本特徵和意義。楊念群評介艾爾曼近著《樸學、政治與家族》時，突出介紹了作者注重從社會史角度考察影響思想觀念變遷的方法論。何清漣一文，用豐富的事實和數據去論證中國在90年代已完成資本原始積累，並呼籲思考中國進一步發展中不可迴避的法制和政治改革問題。我們還十分感謝法國著名雕塑家雷蒙·馬松接受本刊訪向，並提供他那令人震撼的人群雕塑作品給廣大中國讀者。

讀者也許會注意到，「科技文化」欄又有一位新的作者饒毅，他是無意中看到了本刊和這一欄，從而引發興趣，主動從緊張的科研工作中抽出寶貴時間為我們撰稿的。我們非常感謝他的熱心——事實上，這一欄正就有待像饒先生這樣的廣大科學工作者來共同耕耘，這樣它才可能有生命力和前途。

二十一世紀評論

中國政治改革的幾種思路

公民個體為本　統一憲政立國



人類社會是否真有能力以自己的反思和選擇去建立一個好政府、抑或注定只能把自己的政治命運交付給偶然性和暴力？這一重大問題的決定權似已懸於這個國家的人民，將由他們的行為和示範來說明。果如此，則我們實有充分理由認為，我們現在所處的危機時刻毋寧是千載難逢之機，因為人類最重大的決定有待在這個時刻作出。但也正因為如此，如果我們這個國家不幸作出錯誤的選擇，那麼這不幸將被看成是全人類的不幸。

Publius

走出中央集權制與區域寡頭制的歷史循環

我在1992年3月發表的一篇文章中曾提出如下問題①：

中國政治社會的組建原則是否真的永遠只能像歷來那樣在中央集權制與區域寡頭制 (provincial oligarchies) 之間擺盪，而根本不可能以個人本位原則建立？如果說，本世紀以來中國人曾一再以國家獨立和民族自由這種大群體來取代個人獨立與個人自由，那麼近年來是否已在滋生另一種危險，即以「地方」這種次大群體再度障蔽了個體？

我的這一疑慮最初主要是由1989年後海外風起雲湧的關於中國應建成邦聯或聯邦的種種討論所引發的，但以後這同樣的疑慮亦隨着聲勢更大的種種地方

分權論的提出而有增無已，以致我在不久前一篇論及中央與地方關係的文章中又再次提出了這一問題②。事實上，無論是有關邦聯聯邦的討論，還是關於中央與地方關係的討論，都向我們提出了一個無可迴避但卻被論者們普遍忽視的最基本政治哲學問題，這就是：現代政治社會的基礎或基本單位究竟是甚麼？是公民個體，還是地方權力或中央權力？

一旦我們從這一根本點上提出問題，那就可以立即看出，近年來的地方分權論者和邦聯聯邦論者就理論上而言，其實大多是在重複當年美國建國時期「反聯邦黨人」的基本主張，亦即他們着重的是以地方權力來取代或抗衡中央權力，而不是致力於論證中央權力必須來自於作為政治主體的公民們的直接授權。就政治哲學的意義上講，這種取向恰如當年的反聯邦黨人一樣，實際上是把地方共同體而非公民個體看成是政治社會的基本單位，從而主張把中央權力的正當性 (legitimacy) 建立在地方權力的基礎上。

但是，我們應當記得，美國日後憲政民主的發展並非以「反聯邦黨人」的主張為理論基礎，而恰恰是以否定「反聯邦黨人」的理論為前提。這就是麥迪孫 (James Madison) 等「聯邦黨人」為奠定美國憲政民主的基礎而作的努力，其基本着眼點正是要顛覆「反聯邦黨人」這種以地方權力為政治中軸的政治觀；從而奠定了憲政民主的兩條最基本原則，即：(1) 政治社會的基礎或基本單位只能是作為個人的公民個體，而不能是地方共同體；(2) 中央權力的正當性基礎必須來自於公民們的直接授權，而不能由諸地方權力間接授權。這兩條原則事實上是一體之兩面，即我所謂「公民個體為本、統一憲政立國」。

本文的中心論點是：中國政治的根本課題是要一勞永逸地擺脫歷來那種在中央集權制與區域寡頭制之間來回擺盪的歷史循環，徹底奠定「公民個體為本、統一憲政立國」的現代政治社會。我個人認為「公民個體為本、統一憲政立國」這一憲政民主原則不僅是一般地適用於中國，而且事實上是特別地適用於中國的所謂「中央與地方」關係。因為中國傳統政治之所以歷來跳不出那種在中央集權制與區域寡頭制之間來回擺盪的歷史循環，其原因恰恰在於它從未致力尋求把中央權力直接奠基於公民個體本位，而總是慣於把政治拘囿於只在「中央與地方」這種矛盾裏翻觔斗的傳統格局。也正是由此着眼，我認為如果我們今日仍不能牢固地樹立起「公民個體為本、統一憲政立國」的政治原則，那麼在實踐上事實上也將仍然不免重蹈中國傳統政治那種在中央集權制與區域寡頭制之間來回擺盪的歷史循環。

中國傳統政治之所以歷來跳不出那種在中央集權制與區域寡頭制之間來回擺盪的歷史循環，其原因在於它從未致力尋求把中央權力直接奠基於公民個體本位，而總是慣於把政治拘囿於只在「中央與地方」這種矛盾裏翻觔斗的傳統格局。

現代政治社會的基本單位只能是公民個體這一原則同時意味着，公民個體與中央國家之間必須具有直接性的政治聯繫，不容任何地區共同體從中加以阻斷或切斷這種政治聯繫。所謂「公民」這一概念就其本義就預設了「國家」的概念：公民者乃一「國」之公民，非一省一區之公民也。中國政治改革的目標由此決不是要以「地方權力」之名來切斷或阻斷公民與中央國家之間的這一政治聯繫，而是要使這一政治聯繫高度民主化。也是從這種意義上，我不同意所謂區域民主論等主張。

我認為，中國政治改革的中心問題說到底是要重新奠定中國中央政治權力的基礎問題。事實上，這一問題由於晚近以來所謂「中央與地方」的張力加劇已變得分外迫切，但我以為這種張力恰恰也提供了中國政治改革的內在動力，因為這種張力實際上表明，在現代經濟發展促成社會高度分殊化條件下，中央權力將必須尋求重新奠定自己的權力基礎，而這事實上將為走向「公民個體為本、統一憲政立國」提供某種可能，因為事實上所有發達經濟民族加強中央權力的最有效手段，無一例外都是走向中央權力由全國大選直接產生。我以為今日中國政治改革者的胸襟和抱負絕不應該固步自封地在所謂「中央與地方」之爭中單純地站在所謂「地方」一邊，而是要如韋伯當年那樣大力論證，社會經濟發展越是多元分殊，中央權力就越有必要將自身立足於全民直選的大眾民主基礎之上，否則必處處受制於各種地方或集團利益。我完全不同意許多地方分權論者那種認為全國直選不僅不可能而且「不可欲」，因為「即使實現也成本太高而相對效益較差」的觀點③。在我看來，這種論點事實上反映了今日相當一部分中國自由派知識份子患有韋伯當年所批判的「民主恐懼症」。我以為我們應該做的是不失時機地強調，由於中國社會經濟已走向高度多元分殊發展，中國的中央權力走向由全國大選直接產生已勢在必行，而且中央權力走向直選事實上很有必要領先於省級直選進行，而非像一般以為的那樣似乎只有先實現省級直選然後才能實現中央直選。

我完全不同意地方分權論者那種認為全國直選不僅不可能而且「不可欲」的觀點。在我看來，這種論點事實上反映了今日相當一部分中國自由派知識份子患有韋伯當年所批判的「民主恐懼症」。

中國現行選舉法關於直接選舉的規定只涉及縣以下人民代表的選舉，因此全國性選舉的制度安排在中國事實上幾乎是一片空白。我在1992年那篇文章中曾認為當時百萬村莊的選舉或將成為中國選舉政治的起點，但我在這裏要強調的則是，縣以下直選的制度安排對於設計全國人大直選的制度安排是無法提供太多參考價值的，因為後者面臨的主要問題根本就不會對前者發生。例如首先就是縣級和省級直選都不會發生的問題：全國應分成多少選區？這一問題反過來又將首先取決於究竟甚麼樣的選舉方法最適於中國，以及全國人大代表究竟以多少人數為宜。尤其選舉方法的選擇問題事實上將無可迴避地提出政黨制度的問題，因為前者無法脫離後者來設計。也因此，一旦全國人大代表直選的問題提上議程，那麼所謂「黨政分離」的傳統改革思路在我看來也就走到了盡頭。因為全國人大能否走向直選的問題到底事實上是中國共產黨能否轉為「選舉政黨」的問題。人大制度改革的指導思想或基本原則由此不是要不切實際甚至自欺欺人地空談「黨政分離」，恰恰相反，我以為人大改革應該毫不含糊地提出其中心任務是要全力推動中共走向「選舉政黨」(electoral party)之路。從這種意義上，人大改革的方向不但不是「黨政分離」；而且恰恰是要走向「黨政合一」，亦即使執政黨成為所謂「議會政黨」(parliamentary party)。我將同時指出，中國人大目前實行的民主集中制，雖然與美國式總統制下的國會差異甚大，但卻與歐洲議會民主制下的議會運作方式有相當接近之處，關鍵之點在於執政黨能否轉型為選舉政黨和議會政黨。人大改革不應捨本逐末(例如兩院制之類並無必要)，而應抓住根本即推動執政黨轉型為選舉政黨和議會政黨。如果這一轉型能

人大制度改革的指導思想或基本原則不應不切實際地空談「黨政分離」，而是要全力推動中共走向「選舉政黨」之路，亦即使執政黨成為所謂「議會政黨」。如果這一轉型能夠實現，全國人大將逐步成為具有「議會主權」的最高中央權力機構。

夠實現，中國的全國人大將不是不可能逐步成為具有「議會主權」(parliamentary sovereignty) 的中國最高中央權力機構。

這裏只能對中國政黨制度的轉型問題作一初步探討。我將提出的基本看法是：中國或可採取以「一黨執政」的不同形態逐步向民主過渡。如我將會指出，通常所說的兩黨制與所謂多黨制的主要差異，事實上就在於前者旨在選舉後能形成「一黨執政」(single party government，通稱韋斯特敏斯特模式即英國式)，而後者則多不得不採取「多黨聯合執政」(multi-party coalition government)。韋斯特敏斯特模式的一個特殊變種，即在定期選舉制下出現同一政黨長期連續「一黨執政」，是所謂「絕對優勢黨體制」(predominant party polity)，這種政體在文獻中亦常被稱為「一黨制」。美國本身就是一個突出的例子：從1870年至1950年，美國有二十七個州都是同一政黨連續執政長達八十年之久，因而被稱為美國的「一黨州」(one-party states) ④。這種「絕對優勢黨政體」的其他典型則為瑞典、挪威即所謂斯堪的納維亞模式，以及日本、印度等國家。我以為，這一「絕對優勢黨體制」應是中國政治改革下一步應該爭取的目標。我所謂「以一黨執政的不同形態逐步向民主過渡」這一基本看法可暫用薩托里 (Giovanni Sartori) 的政黨理論術語表述如下⑤：

(1) 中國政治從毛澤東時代到鄧小平時代的轉型可以看成是從全能主義一黨制 (one-party totalitarian polity) 轉向務實主義一黨制 (one-party pragmatic polity) 的過程；

(2) 中國憲法目前設計的「中國共產黨領導的多黨合作和政治協商制度」在江澤民體制下基本上可以看成是「務實主義的盟主黨執政制」(pragmatic-hegemonic party polity)；

(3) 中國政治改革下一步比較切實可行的目標是從這一務實主義盟主黨體制走向「絕對優勢黨體制」；

(4) 就更長遠的未來而言，如果「絕對優勢黨體制」逐漸式微，我個人也仍傾向於中國政治能形成韋斯特斯敏特模式兩黨制下的「一黨執政」制，而非某種「數黨聯合執政」的多黨制⑥。

中國政治從毛澤東時代到鄧小平時代的轉型可以看成是從全能主義一黨制轉向務實主義一黨制；在江澤民體制下可以看成是「務實主義的盟主黨執政制」；中國政治改革下一步可行的目標是走向「絕對優勢黨體制」。

這當然只是我個人的一種一廂情願，因為事實上兩黨制國家在世界上尚不超過十個⑦，西方政治學家今日更大多認為兩黨制一定比多黨制更不民主從而傾向多黨制⑧。但我個人從1990年以來對蘇東歐政治轉型的長期觀察和思考使我日益認為，我們不能不把建立「可治的民主」(governable democracy) 作為中心問題來考慮⑨。蘇東歐轉型後的典型情況之一是，小黨林立而無法形成能佔議會多數的執政大黨。例如1991年波蘭議會大選的結果竟有29個政黨取得下院席位，其中最大的八個黨所佔下院席位的比例乃在6%到19.6%之間。這種無法形成政治主導力量的局面反過來往往導致總統急於主導局面，從而又不可避免地陷入總統與議會之間的惡性權力鬥爭，波蘭政治即為此而幾乎癱瘓。多半是有見於波蘭等國的教訓，後來的俄羅斯則乾脆走向另一極端，其1993年12月以公民投票通過的所謂新憲法事實上完全是圍繞葉爾辛個人而設計，即在權力分布的設計

上乃以總統無論如何都能贏為目標。這種制憲實離憲政民主的理念太遠，而且很可能會自食惡果，即一旦下次(今年六月)總統大選葉爾辛落選，這一幾乎不受任何約束的總統權力同樣可被其他人用於任何目的⑩。

我以為在中國目前條件下，從「務實主義盟主黨體制」走向「絕對優勢黨體制」這一轉型是中國走向民主當前有一定可行性的關鍵一步。這一轉型的標誌就是前述推動執政黨走向「選舉政黨」和「議會政黨」。簡言之，「盟主黨」是不經選舉的當然盟主，而「絕對優勢黨」則是每次選舉中居絕對優勢⑪。如果這一轉型能夠順利達成，或將為中國民主政治的進一步發展奠定根本性的基礎，因為這一轉型如果能夠達成，它將意味着中國的主導政治大黨開始走向「選舉政黨」和「議會政黨」，而中國政治則開始進入「選舉政治」和「議會政治」的民主大道，儘管「絕對優勢黨體制」未盡如意，但無人否認其為一種民主政體。

我們現在可以把本文的基本思路總結如下：中國政治要一勞永逸地擺脫歷來那種在中央集權制與區域寡頭制之間來回擺盪的歷史循環，就必須走向「公民個體為本、統一憲政立國」的憲政民主政治，其核心是將中央權力直接奠定在全體公民的授權，其形式由此必然體現為中央權力的全國直選；中國經濟改革的深化所帶來的「中央與地方」的張力加劇，暴露了目前中國的中央權力事實上並無自己的基礎，但同時也為以「公民個體為本、統一憲政立國」的憲政民主方式來重新奠定中國的中央權力帶來了一定的可能。即走向全國人大的直選，但其前提條件為執政黨必須轉化為「選舉政黨」和「議會政黨」，在中國今日條件下，這意味着從「務實主義盟主黨體制」走向「絕對優勢黨體制」這一轉型。

中國政治要走向憲政民主政治，其核心是將中央權力直接奠定在全體公民的授權，其形式為全國人大的直選，其前提條件為執政黨必須轉化為「選舉政黨」和「議會政黨」。不消說，這整個思路都只是書生之見。

不消說，這整個思路都只能被譏為書生之見，而且也確實只是書生之見。但我以為，處於世紀之交的中國人今天討論中國政治的未來發展時，不能完全僅從目前的權益之計出發，而必須同時有基本政治理念的視野。即使我們不能達到我們的目標，我們至少需要清楚地知道我們在追求甚麼。

築基長治久安的憲政民主國家

一 「人民主權」不容「主權中的主權」

我在1992年的那篇文章中曾經說過，1989年以來雖然聯邦邦聯之議在中文世界不絕於耳，但事實上鮮見中國的「聯邦黨人」，而是到處只見中國的「反聯邦黨人」。這其實是不足為怪的。因為不管是近年來的邦聯聯邦論者，還是地方分權論者，其基本政治取向已經決定了他們只可能採取當年美國「反聯邦黨人」的立論和立場，而不可能採取美國「聯邦黨人」的立論和立場。原因非常簡單：美國建國時期所謂「聯邦黨人」和「反聯邦黨人」之爭，就是當年美國的「中央與地方」之爭。「聯邦黨人」是當時美國的「中央派」、「集權派」，而「反聯邦黨人」則是「地方派」、「分權派」。而且「反聯邦黨人」的基本出發點也與中國的地方

分權論者和邦聯聯邦論者完全一樣，即都是以弱化、虛化、以致空洞化中央權力為指歸，而他們之所以如此着眼亦都出於非常正當的動機，即認為中央權力的強化必然帶來專制。但如我們所知，日後被稱為美國憲政民主之父的並不是「反聯邦黨人」，而恰恰是「聯邦黨人」，這就已經足以提示我們：中央集權未必一定就是專制，而地方分權也並不必然就是民主。

這裏想要指出的是，目前一些論者似乎往往從「反聯邦黨人」的立論和立場來了解美國「聯邦黨人」以至美國憲政民主的理論和經驗，然後又以這種誤解為根據來論證今後中國的中央權力應當將其正當性基礎落實在地方權力上。我想在這裏以吳國光和鄭永年的《論中央—地方關係》為例，這首先是因為此書是地方分權論中最有分量的論述之一，同時，不同於流俗的地方分權論，此書相當正確地強調了要擺脱「集權—分權—再集權」的歷史循環，認為在把大量權力下放給地方的同時，「要建設一個強有力的中央，以有效行使政府集中」⑫。但問題在於，他們提出來的解決之道，即他們所謂「發展地域民主」，在我看來只可能與他們的目標背道而馳，因為這一路向事實上決不可能導向「建設一個強有力的中央」，而是只能導致一個高度依賴性的中央，即一個日益受地方權力牽制而無自身獨立權力基礎的中央。這是因為所謂「地域民主論」實質上是主張，加強中央權力之道就是加強地方權力，要建設一個強有力的中央就要把中央權力建築在強有力的地方權力上：中央通過吸納地方實力派來加強自身的權力基礎，並通過地方權力來達到國家整合的功能，這也就是作者所謂「對地方來說，它是鞏固地方權力並參與中央政治的途徑；而對中央來說，它則是中央政府用以整合地方勢力、增強中央權威的手段」⑬。不奇怪，作者最後提出的中國政治改革方案就是「把吸收地方精英制度化」作為「重組中央政府的政治議程」⑭。

吳國光和鄭永年所謂「地域民主論」，實質上是主張加強中央權力之道就是加強地方權力，中央通過吸納地方實力派來加強自身的權力基礎，並通過地方權力來達到國家整合的功能。這是一種以地方權力為中軸的政治安排。在我看來這一路向只能導致一個高度依賴性的中央。

相當清楚，這是一種以地方權力為中軸的政治安排。在這種政治安排下，中央權力與個體公民的政治關係是以地方權力為中介的，亦即中央主要是通過地方權力來達及公民，而公民則是通過地方權力在中央的代表來得到代表，中央權力與個體公民這兩者之間只有間接性的政治聯繫。這樣一種政治安排體現為選舉政治則必然是間接選舉，事實上這正是作者們的主張⑮。要言之，作者們事實上是以地方權力作為政治社會的基礎從而力圖以地方權力作為中央權力的正當性基礎，用他們自己的話說，他們的「目標是把地方政府的合法性轉化為中央政府的合法性基礎」⑯。但他們似乎從未想過，如果中央政府的合法性基礎如他們設計般乃來自於地方政府的支持，中央政府是否還可能有它自己獨立於地方政府的政治意志？更進一步而言，如果地方政府認為中央政府不合其意而撤回他們的政治支持，則中央政府又將奈如其何？不過此地先讓我們指出，兩位作者在論述他們這一「地域民主」觀之前，首先就以美國為例，似乎美國建國時期奠定的憲政安排正好可以支持他們的論證方向，因為他們認為，「在美國建國時期的思想家那裏，尤其是在憲法之父麥迪孫那裏，『地域權力』得到了足夠的重視和系統透徹的論述。……麥迪孫及其同人的思想，最後表述於美國憲法之中。美國憲法明確規定了聯邦政府和地方政府（州政府）之間的權力關係。在當時的

美國，權力首先是地域性的，而不是首府所有、全國性的。作為一個移民國家，這裏本來就不存在一個主權的首府權力。」⑰

作者們在這裏實際是把反聯邦黨人的主張與麥迪孫等聯邦黨人的主張混淆了起來，從而完全模糊了美國建國時期「中央與地方關係」大辯論的關鍵所在。確實，麥迪孫對「地方權力」作「系統透徹的論述」，但試問是甚麼樣的論述呢？事實是，麥迪孫在費城制憲會議前一年就開始系統研究西方自古以來以地域權力為基礎的政治體制並寫下了評註，其基本結論正是要向其聯邦黨人同志指出，凡以地域權力為基礎而無強有力中央權力的政治體制無一不以內亂外患而瓦解，決不可能長治久安⑱；而在費城會議前一個月，麥迪孫更進一步完成了為會議準備的工作備忘錄《美國政治體制之痼疾》(*Vices of the Political System of the United States*)，中心思想就是要指出美國獨立後制定的第一部憲法 (1781年「邦聯條款」) 的全部問題就在於它把整個政治安排置於對地方權力的「盲目信任」(mistaken confidence) 上，從而導致當時美國中央權力完全被地方權力所左右卻無能制約和制裁地方權力，在麥迪孫看來，這只能表明當時美國政治缺乏「任何憲政體制賴以存活的最重大原則」，即中央權力對於所有地方權力的制約權力⑲。可以說，麥迪孫及其同人即美國聯邦黨人在美國建國時期的全部思考事實上都圍繞一個中心問題，這就是，必須建立一個強有力的「全國性」政府，以徹底扭轉當時美國那種「權力首先是地域性的」政治結構⑳。

麥迪孫及美國聯邦黨人在美國建國時期的全部思考只圍繞一個中心問題，這就是，必須建立一個強有力的「全國性」政府，以徹底扭轉當時美國那種「權力首先是地域性的」政治結構。

麥迪孫和聯邦黨人對於美國的主要歷史功績，恰恰就在於他們在費城制憲會議 (1787年) 上以廢除舊憲法的斷然革命行動徹底否定了舊憲法體制下「不存在一個主權的首府權力」這種荒謬政治安排，並以制定一部新憲法的形式為建立一個絕對凌駕於一切地域性權力之上的美國中央政府這一名副其實的「全國性」權力奠定了法律基礎；他們之所以後來被美國人尊為「國」父，正是因為他們創立了以「一個主權的首府權力」代表國家整體這一「全國性」政治機制，從而為美國的民族認同 (national identity) 奠定了基礎㉑。所謂聯邦黨人與反聯邦黨人之爭，指的就是1787-1788年間圍繞要不要批准「新憲法」以廢除「舊憲法」的全美大辯論㉒。在這場辯論中，「反聯邦黨人」指責聯邦黨人的新憲法實質上是「兼併」(consolidation)，即以一個巨無霸式的中央政府吞併了十三個地方政府的主權，因此反對批准新憲法，反對建立新的美國中央政府，而主張維護舊憲法，維持舊體制即由十三個地方政府鬆散聯盟這種政治組方式㉓；麥迪孫等人寫下了日後以《聯邦黨人論稿》傳世的著名反駁，其中心論點就是要指出，「反聯邦黨人」實質在於「他們仍在盲目崇拜『主權中的主權』這種政治怪物 (political monster)」㉔，亦即以地方政府攔斷中央政府與個體公民之間的直接政治聯繫。由此造成的最大弊病就是麥迪孫指出的所謂「國家的主權不是直接來於人民而是來自於地方主權 (a sovereignty over sovereigns)，中央政府不是向人民負責而是向地方政府負責 (a government over governments)，中央立法機構不是為每一個人立法而是為地方共同體立法 (a legislation for communities as contradistinguished from individuals)」，這在麥迪孫看來乃「理論上荒謬不通，實踐上足以顛覆綱紀，毀

壞社稷」㉕。聯邦黨人由此強調，「如果我們不願被置於這種危如卵石的境地，如果我們仍認為一個全國性政府 (a national government) 必不可少，……那我們就必須使民族共同體權威直達公民人身 (the persons of citizens)，因為政府必須達及的唯一真正對象乃是公民人身」㉖。換言之，一個民主「國家」的主權必須直接受自於作為個人的每一公民個體，而非來自於任何其他地方共同體，不管是省、市、鄉、村，也因此，中央政府必須能直達每一公民個體，「決不需要經過任何中間性立法機構 (intermediate legislations)」㉗。

總之，現代政治社會的基本單位只能是公民個體而非任何地方共同體，而這同時也就意味着，公民個體與中央國家之間必須具有直接性的政治聯繫，不容任何地區共同體從中加以阻斷或切斷這種政治聯繫。直接了當地說，「主權中的主權」之所以不能容許，乃因為一個民主「國家」必須立足於人民主權 (Popular Sovereignty) ㉘。聯邦黨人制定的新憲法與舊憲法的全部不同事實上正在於此，即舊憲法乃以地區主權為基礎，而新憲法則人民主權為基礎。前者 (1787年「邦聯條款」) 開宗明義即說明美國是諸地區共同體之間的「永恆聯盟」(perpetual Union between the States)，因此主權在地區共同體；而後者即今日美國憲法則以其聞名世界的首句“We the People of the United States，……”集中表達了聯邦黨人的基本政治理念，即美國作為一個政治社會，不再是由各地方權威當局所組成，而是直接由作為個人的每一公民個體所組成。也因此，中央政府乃是每一公民個人的直接代表，而非地方共同體當局們的僕人。

以「人民主權」克制「主權中的主權」是聯邦黨人力圖為奠定美國長治久安之道所作的最大努力，我以為這一基本理念對於我們今日思考中國今後的長治久安之道實有莫大的啟示意義。

可以說，以「人民主權」克制「主權中的主權」就是聯邦黨人力圖為奠定美國長治久安之道所作的最大努力。我以為這一基本理念對於我們今日思考中國今後的長治久安之道實有莫大的啟示意義，這裏涉及到的一個問題是： 大國民主如何可能？

二　大國民主之道

中國政治歷來困難的原因之一是中國這個國家太「大」。事實上，各種地方分權論以及邦聯聯邦論的提出大多都與中國之大有關。但我以為，這些主張並不是對「大國民主如何可能」這一問題的真正回答，而毋寧是迴避甚至取消了這一問題本身，因為這些主張事實上是認為大國只有先化大為小才能走向民主。

本文認為大國民主之道並不在於如何化大為小，而恰恰在於先立乎其大。換言之，大國民主之道要研究的問題是如何奠定一個民主大國，但一個民主大國並不可能靠組合若干小民主體來轉成，而在乎能否建立大國本身的內在民主機制。聯邦黨人的啟示正是在這裏，因為事實上，聯邦黨人在政治史上的最大貢獻就在於他們徹底打破了民主只有在小國才有可能的西方傳統政治觀，在西方以致人類歷史上第一次奠定了「社會越大，越能妥當自治」(the larger the society, the more duly capable it will be of self-government) ㉙這一截然相反的「大國民主論」，即認為民主在大國更易達成。著名政治學家達爾 (Robert Dahl) 曾相

當正確的指出，這是自希臘城邦民主以後民主理念的最大發展㉚。我以為，聯邦黨人的這一「大國民主更易」的理念及美國的歷史經驗，使我們有理由相信，中國自秦漢以來的「一統天下」傳統並不必然構成中國走向民主的障礙，相反，在充分立足公民個體為本、充分落實人民主權的基礎上，中國的大一統傳統或將極大地有助於中國最終成熟為一個「憲政布於天下」的偉大現代政治共同體。從某種意義上講，晚近以來種種邦聯聯邦論以及地方分權論之所以如此盛行，在很大程度上是對中國之「大」不知所措的表現，從而以為中國要走向民主就必須先把自己分解成若干區域自治體。但這些路向之所以在我看來都不是對問題的真正回答，首先是這種思路實際並未跳出中國傳統所謂「以封建抗郡縣」這種老路，其次則論者們與當年美國的「反聯邦黨人」一樣，實際上拘囿於民主只有在小國才可能的傳統偏見，從而以為在一個大國只有以地方分權才能建立民主，而其實際結果則很可能將再度陷入中國傳統政治那種在中央集權制與區域寡頭制之間來回擺盪的歷史循環。

晚近以來種種邦聯聯邦論以及地方分權論之所以如此盛行，在很大程度上是對中國之「大」不知所措的表現，從而以為中國要走向民主就必須先把自己分解成若干區域自治體。這種思路實際上拘囿於民主只有在小國才可能的傳統偏見。

聯邦黨人的建國思想之所以特別值得我們重視，正是因為他們的思想乃是在深刻總結以地方分權建立大國民主的失敗教訓中發展起來的㉛。他們從美國獨立後最初十餘年建立「大國民主」的經驗教訓中深刻地認識到，在大國建立民主將同樣面臨大國在君主制下最常面臨的問題，這就是如何防止出現所謂「主權中的主權」這種地方坐大、中央架空失控的危險政治局面。換言之，在一個共和制大國，同樣存在着中央權力如何不受地方權力挑戰和顛覆的問題。這實際意味着，大國民主要想成為長治久安的政治體制，就必須把中央權力的正當性基礎奠定在比任何王權都更穩固的基礎上。聯邦黨人的遠見就在於他們認識到，要一勞永逸地解決這一問題，唯一之道就是必須徹底使中央權力直接立足於「人民主權」的基礎上，因為惟此中央權力才有可能真正奠定自己不受任何地方權力挑戰的最堅實政治基礎。聯邦黨人這一「中央權力直立人民主權之中」的思想及其在美國這一大國的政治實踐，事實上是對西方自馬基雅維利以來關於「共和政體如何可能長治久安」這一問題的最徹底回答㉜， 也是美國之所以能打破「大國只能實行君主制」這一西方傳統，之所以能成為西方以至人類歷史上第一個「大國無君主而能長治久安」的例子的根本原因。

聯邦黨人的這一「大國民主之道」對於我們中國這一巨型大國如何走向民主的啟示，我以為是不言而喻的。我們當然都太熟悉中國歷史上一旦王權動搖必天下大亂的種種故事，我們也知道正因為如此自賈誼〈過秦論〉以還，中國歷代儒家士大夫對於長治久安的高度重視，也正是由於這種重視，儒家主流歷來有以維護中國大一統為己任的傳統。但自從1911年推翻帝制、建立共和以來，我們不但至今尚未能奠定一個長治久安的政治體制，而且事實上尚未對中國這一巨型國家如何可能「共和」，沒有君主如何可能長治久安這一問題作過真正深入的思考。晚近士風頗以妄自菲薄儒家維護大一統這一傳統本身而自標榜，似乎儒家歷來維護大一統本身就是錯了。這既不公正更未切中問題所在。事實上在西方亞里斯多德早已見出所謂「王權」的問題在某種意義上乃內在於任何政治體

制，這是因為任何政治體制的根本問題都是中央權力如何落實的問題㉝；西方傳統認為大國只能行君主制也是因為國家越大，中央權力的落實問題就越困難。我們今天應該說歷代儒家對此都有太深刻的理解，他們的歷史局限性並不在於他們維護中國的大一統，而在於他們與西方傳統思想家一樣(試讀但丁的《論王權》)，無法看出大國無王權如何可能長治久安。今日之事由此也並不是單純反對大一統的傳統而走「封建」的老路，而毋寧是要繼承儒家歷來重視長治久安之道的傳統，探討如何在中國這一巨型大國以民主的方式重新奠定中央權力的正當性基礎。

歷代儒家的歷史局限性並不在於他們維護中國的大一統，而在於他們與西方傳統思想家一樣，無法看出大國無王權如何可能長治久安。

關於全國人大代表的直接選舉和採取「一黨執政」的不同形態逐步向民主過渡這兩個更為實際的問題，我將在另文作進一步討論。

註釋

① 甘陽：〈公民個體才是民主自由的基礎〉，《時報周刊》，1992年3月15-21日。

② 甘陽：〈走向政治民族：中國政治改革的中心問題〉，《明報．思潮版》，1996年2月26日。

③⑫⑬⑭⑮⑯⑰ 吳國光、鄭永年：《論中央—地方關係：中國制度轉型中的一個軸心問題》(香港：牛津大學出版社，1995)，頁142；137；153；161；143；161；140。

④ 此為美國政治中著名的所謂「南方政治」問題，亦即直到1960年代美國南方諸州(以及其他一些非南部州)大體為所謂「一黨州」，這自然就引出了如何解釋美國聯邦層面是兩黨政治但卻有一半以上的州是一黨政治這一複雜關係問題。此一問題的開創性研究為1949年V.O. Key的名著：*Southern Politics in State and Nation* (New York: Knopf)以及1952年Alexander Heard的著作：*A Two-Party South?* (University of North Carolina Press)。亦參Key另一著作：*American State Politics* (New York: Knopf, 1956)。

⑤ Giovanni Sartori: *Parties and Party Systems* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

⑥ 能夠組成聯合執政的多黨制多為所謂「適可的多黨制」(limited pluralism)，即真正「算數的政黨」(relevant parties)在三至五個以內，如在一政體下「算數的政黨」在六個以上，就已屬於「過份的多黨制」(extreme pluralism)。參註⑤ Sartori, pp. 131-85.

⑦ 薩托里舉出的兩黨制國家為五個，即英、美、加、新西蘭、澳大利亞；另一著名政治學家達爾(R. Dahl)增加至八個，即加上巴拿馬、菲律賓、烏拉圭。但如薩托里所言，嚴格而言連加、澳都不是長期隱定的兩黨制，由此只有三個即英、美、新。

⑧ 參 Arend Lijphart 頗有代表性的著作：*Democracies, Patterns of Majoritian and Consensus Government in Twenty-one Countries* (New Haven: Yale University Press, 1984), esp. pp. 23以下關於他所謂「共識性民主模式」(the concensus model of democracy)與韋斯特敏斯特模式的八大對立。Lijphart 最初本是以荷蘭為案例而提出「協調式民主」(consociational democracy)，晚近則以「共識性民主」代替較早的「協調式民主」。參 Arend Lijphart: *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands* (Berkeley: University of California Press, 1968)，以及其近作*Electoral Systems and Party Systems: A Study of Twenty-Seven Democracies, 1945-1990* (Oxford University Press, 1994).

⑨ 特別參見薩托里有鑒於蘇東歐轉型過程後所寫的新著，Giovanni Sartori: *Comparative Constitutional Engineering* (New York: New York University Press, 1994)。關於民主的可治性問題亦可參M.J. Crozier, S.P. Huntington, and J. Watanuki: *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission* (New York University Press, 1975).

⑩ 可參甘陽：《自由主義反思》(香港：牛津大學出版社即出)，第二部分對東歐制憲進程的分析。

⑪ 大多數西方學者未區分本文所謂「盟主黨」與「絕對優勢黨」，而是將它們籠統稱為dominant party，以致過於泛泛地討論所謂「一黨民主」(one-party democracy)的可能性。例如Maurice Duverger在其經典研究《政治黨派》。書中就含糊其辭地說：「一黨制與某種類型的政治民主相應這種情況並非不可想像」。參氏著，*Political Parties: Their Organization and Activity in the Modern State*, Barbara and Robert North trans. (London: Methuen, 1954), p. 278.但如薩托里所深刻替出，dominant party必須區別「盟主黨」與「絕對優勢黨」，前者是非選舉的政黨體制，後者則是本質上無異於民主政體下其他政黨的選舉政黨和議會政黨體制。

⑱ "Notes on Ancient and Modern Confederacies", in *The Papers of James Madison* , W.T. Hutchinson, et al., eds. (Chicago, 1962-91), vol. IX, pp. 3-24. 麥迪孫的這些筆記後來在《聯邦黨人論稿》中更發揮得淋漓盡致，特別參第16-20篇。

⑲ 此備忘錄現收入同上， pp. 345-57.

⑳ 關於美國獨主後走向統一政治的艱難過程以及聯邦黨人由此思考必須建立超越地域性的「全國性政治」(national politics)的思想發展過程，可特別參見 Jack N. Rakove: *The Beginnings of National Politics: An Interpretive History of the Continental Congress* (New York, 1979), esp. pp. 275-399

㉑ 可特別參 Richard Beeman et al., eds.: *Beyond Confederation: Origins of the Constitution and American National Identity* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1987).

㉒ R. A. Rutland: T*he Ordeal of the Constitution: The Antifederalists and the Ratification Struggle of 1787-1788* (Norman, 1986).

㉓ 參 Jackson Main: *The Anti-Federalists: Critics of the Constitution, 1781-1788* (Chapel Hill, 1961), esp. pp. 119-248.

㉔㉕㉖㉗㉙ Issac Kramnick ed.: *The Federalist Papers* (Harmondsworth: Penguin Books, 1987), pp. 147; 172; 149; 154; 322.

㉘ 參 Gordon Wood: *Creation of the American Republic, 1776-1787* (Chapel Hill, 1969), esp. pp. 524-36; Edmund S. Morgan: *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America* (New York: Norton, 1988).

㉚ Robert Dahl: *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989), ch. 15. 亦參其*Size and Democracy* (Stanford: California University Press, 1973).

㉛ 可特別參註⑳ Jack N. Rakove.

㉜ 關於此問題參見 J.G.A. Pocock 影響巨大的著作： *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975). 此地無法討論此書.

㉝ 關於此一問題可參哈佛著名政治哲學家 Harvey Mansfield 的深刻分析。Harvey Mansfield:*Taming the Prince* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989), esp. chs. 2-3.

甘　陽　牛津大學出版社(香港)社會與思想叢書主編

論制度化分權

吳國光

十多年來，政治制度及其變革似乎已成為中國命運的咒語。一方面，由於沒有相應的政治制度變革，市場化經濟變革雖然給中國帶來了迅速的發展和繁榮，卻也同時產生了大量的社會弊端。在這個意義上，政治制度的咒語仍然在迷魘着初醒的中國。另一方面，政治改革，尤其是政治上的民主化，也常常被視為解決中國問題的萬能良方，可以在一夜之間清除集權、腐敗和落後。在這個意義上，政治變革也如同是一種咒語，似乎只要多多念叨，就能為中國帶來福祉。現實和理論的這樣兩極發展，從積極方面來說，正在為中國的大規模政治變化積蓄動力； 而從消極方面來說，則可能把未來中國的政治變化導入以破壞與重生舊制度為主要內容的歷史軌道，從而妨礙新型政治制度在中國的發育和建設。

為中國政治「解咒」，是歷史的和民族的任務。本文的目的，僅在於探討現實的政治變革思路，為這樣的「解咒」提供可能的選擇。簡單地說，這種選擇就是以「制度化分權」為核心的「政治自由化」。那麼，甚麼是政治自由化的內涵？為甚麼可以把「制度化分權」理解為政治自由化的核心？而「制度化分權」又具有甚麼政治涵義？它在何種程度上可以變革中國政治？它與政治的民主化有甚麼關係？它應用於中國政治現實的可能性有多大？為甚麼中國的政治變革應該以制度化分權與政治自由化為首要的內容和進一步發展的前提？這都是本文將要研究的問題。

在這裏，我們與強調中央集權的思路和改革實踐中行政性放權的思路發生了分歧。與前者不同，我們主張分權而不是集權；與後者不同，我們強調制度化的而不是政策性的分權。

制度化分權的三層涵義

在分析中國目前變革過程中的中央與地方關係時，我們提出了「制度化分權」的思路①。我們認為，中央和地方之間的緊張關係，說明了中國現行政治制度的整體衰退，構成了這一制度內部的中心危機。變革中央與地方之間的關係，以改造現有政治結構和法律體系的方式來實現中央與地方之間的分權，使

地方與中央在相對獨立與平等的基礎上各自加強其一定方面的權力，在國家政治體系中給予地方政府的獨立自主性以合法地位，從而保護和鼓勵其促進社會經濟發展的功能；同時重構中央政府的合法性基礎，以維護國家的整合與統一，從而支撐與加強其國際政治功能，就是我們所說的「制度化分權」。在這裏，我們與強調中央集權的思路和改革實踐中行政性放權的思路發生了分歧。與前者不同，我們主張分權而不是集權；與後者不同，我們強調制度化的而不是政策性的分權②。

把中央與地方之間的關係看作中國制度變革中的軸心問題，等於包含着一個意思，就是說，通過這一關係的變革，可以進一步重新構造整個政治制度。或者說，「制度化分權」可以進一步延伸與深化，從而觸及中國現行政治制度的其他層面。至少，「制度化分權」還有另外兩層重要涵義。

第一層涵義，是沿着國家與社會 (state-society) 的關係展開。國家對於個人與社會組織的高度控制，國家權力幾乎無孔不入，是傳統的共產主義極權政治制度的根本特質③。實行國家與社會的分化，實現個人與社會組織的相對獨立的權利，就必然表現為從國家政權分散權力到公民個體及其自主組織。這就是從國家到社會、從政權組織到公民個體的「分權」過程。這種分權要不要制度化呢？就是說，是不是需要以法律形式、以重新結構政治體制之形式，來將政權與公民之間各自的權利與權力界定下來呢？我們的答案是肯定的。如果沒有這種界定，則國家強大時國家就可以隨意侵犯個人權利，而國家弱化時則個人可以無視國家權威。目前，兩種症狀在中國都已經出現④；在這一方面採行「制度化分權」也因此成為當務之急。

在傳統的中國共產主義政治制度下，權力不僅集中於國家，甚至集中於黨的最高領袖個人。這種政治結構在中國的實踐不斷表明，它既妨礙效率，又壓制參與；既毀滅公正，又破壞穩定。要改變這種政治結構，就必須實行分權。

「制度化分權」的再一層涵義，是在同一層級上的國家政權內部打破權力高度集中的局面，實行一定的權力分散，以達成權力的分工與制衡。在傳統的中國共產主義政治制度下，權力不僅集中於國家，在國家內部也不僅集中於中央，而且在中央則更進一步集中於黨，集中於黨的最高機構，甚至集中於黨的最高領袖個人⑤。這種政治結構在中國的實踐不斷表明，它既妨礙效率 (因為行政權力與政治權力不分)，又壓制參與 (因為個人決斷代替廣泛參與)；既毀滅公正 (因為權力的集中而產生腐敗與不公，也因為司法權力與監察權力不能獨立而難以彰顯其功能)，又破壞穩定 (壟斷權力的更替與爭奪、壟斷權力者想法的改變等等，都產生政治不穩定)。要改變這種政治結構，也必須實行分權。同樣，這種分權也需要制度化，以明確界定不同權力分支的性質、功能與責任，一方面加強不同權力分支本身的效率，另一方面達成權力之間的相互制衡。

政治自由化的分權內涵

「制度化分權」的以上三層涵義，正構成政治自由化的核心內容。一般說來，非民主制度政治變革的過程，常常被劃分為「自由化」與「民主化」兩個階段

或兩個方面。其中，所謂結構論 (structuralist approach) 的一派，以政治發展學說中的「現代化理論」(modernization theory) 為基礎，強調民主化政治變革過程中的經濟、社會等結構性因素。早期，這一論點強調經濟發展水平等因素對於民主化政治變革的制約⑥； 後來以達爾 (Robert Dahl) 研究民主化過程的經典著作《多元政治》(*Polyarchy: Participation and Opposition*) 為代表，發展出更為系統的觀點⑦。達爾將民主化過程分為兩個方面，即自由化 (liberalization) 或「公共競爭」(public contestation)，以及包容化 (inclusiveness) 或參與 (participation)。簡單地說，達爾認為，通過自由化在先而包容化在後的政治發展過程，往往能夠成功地建立多元民主的政治制度； 而如果是首先發展包容化即政治參與，則鮮有成功建設民主政治的實例⑧。

與結構論不同，戰略選擇論 (strategic choice approach) 或精英選擇論 (elite choice approach) 提出了另一種民主化理論。簡單地說，結構論強調既定社會經濟結構對民主化發展的制約作用，而選擇論則強調精英階層在轉型中所採戰略對民主化的決定性作用⑨。這一派的代表學者同樣強調政治自由化的重要性，不過卻另外定義了其內涵。比如說，奧當奈 (Guillermo O'Donnell) 與史密特 (Philippe C. Schmitter) 在他們研究權威主義政權向民主化轉型所得的重要結論中，首先強調可以把這樣的轉型過程區分為「自由化」和「民主化」(democratization) 兩個階段。在他們看來，所謂自由化，就是發展個人與社會組織的權利達到不受國家或其他力量任意干涉的政治發展階段。在這個基礎上，才可能實現所謂民主化，即按照公民統治的原則使用這些權利於政治事務上，並逐步擴大政治參與的範圍⑩。在權威主義政治下，如何「打開」封閉的權威主義政治制度是一個很大的問題； 而自由化正是「打開」權威主義政體從而發展民主化的必經階段⑪。

歸結起來，政治自由化的概念可以包括兩個重要內容： 就國家與社會的關係而言，政治自由化是國家歸還和落實個人權利的過程； 就國家以及社會的內部構造而言，政治自由化是促成多元政治力量出現並形成政治競爭態勢的過程。

總結上述不同的政治轉型理論對政治自由化內涵和作用的界定與分析，我們看到，他們是從不同方面強調了我們所說的「制度化分權」的內容。其中，達爾關注的是如何發展政治競爭。 他認為，只有在競爭機制相對成熟之後，大規模的群眾參與才有可能實現。奧當奈與史密特則側重民主的社會化內容，強調個人與社會團體通過政治自由化而落實本身的政治權利。歸結起來，政治自由化的概念可以包括兩個重要內容： 第一，實現個人與社會團體的政治權利；第二，從政治壟斷發展到政治競爭。換句話說，就國家與社會的關係而言，政治自由化是國家歸還和落實個人權利的過程，是個人增加私性空間因而增加政治自主性的過程； 就國家以及社會的內部構造而言，政治自由化是促成多元政治力量出現並形成政治競爭態勢的過程。

「制度化分權」的概念，則不僅包涵了這樣的內容，而且在三個方面突出、豐富和深化了政治自由化的內涵。第一，制度化分權突出了對於政治結構本身的關注，突出了政治變革的制度性內涵，把自由化即「分權」(decentralization) 與解構 (de-construction) 和制度化即重構 (re-construction) 與權力合理劃分 (division of power) 結合起來，把變革過程聚合為舊制度的解體與新制度的建設相一致的

過程。第二，制度化分權把政治競爭的發展界定為權力分工與制衡發展的過程，並區分了「地域分權」與「首府分權」兩種形式⑫，從而不僅在概念上深化了對非民主制度下政治變革過程的認識，而且在實踐中發現了權力壟斷格局下逐步發展政治競爭的實際動力與承載體。第三，制度化分權的思路打破了將自由化與民主化截然分開並靜態分析的可能誤區，從而在實踐中可以幫助避免兩種傾向：一種是看不到自由化過程中的民主化內涵，從而取消自由化過程，以民主化替代和吞噬自由化，主張以迅速發展大規模參與來改造現行制度；另一種是把自由化局限於經濟領域，閹割其政治變革的靈魂。前一種思路往往過分強調了公民參與政治決定的重要性，但是沒有看到公民本身需要政治成長與成熟的過程，更忽略了公民作為個體其私性空間存在的重要性；而後一種思路則使從經濟到政治的自由化邏輯流於自發，把制度的空間出讓給了傳統政治架構。

在「極權主義」政治制度下，國家控制基本上是通過經濟生活的控制、意識形態的控制與高度動員參與等方式來實現的。因此，擺脫國家控制的過程，是政治自由化的重要內容。

擺脫國家控制與政治私性化

如果公民參與是民主化的核心內容，那麼，在權威主義政治制度的歷史背景下，我們要問：具有個體自主性的公民從何而來？參與的渠道如何開闢？顯

然，這需要首先實現個人和社會團體的政治權利。而這一過程，在這種歷史背景下，往往首先是擺脫國家控制的過程。尤其在所謂「極權主義」政治制度下，國家控制基本上是通過經濟生活的控制、意識形態的控制與高度動員參與等方式來實現的⑬。因此，擺脫國家控制的過程也必然體現在上述三個方面。

在經濟上擺脫國家控制的過程，主要屬於經濟自由化的範疇，我們這裏不多討論。值得注意的是，經濟自由化必定產生相應的社會政治後果，從而為起碼的政治自由提供支持⑭。但問題在於，這樣的經濟動力必須進一步發展為政治自由化的有機內容，從而將經濟的自由化與政治的自由化在制度層面相結合，形成社會變革的遞進邏輯。然而，在有關中國政治變革的觀點中，卻有兩種重要思潮試圖把經濟自由化與政治自由化割裂開來。其中，浪漫民主主義思潮否認經濟自由化的深刻政治含義，而新權威主義則強調經濟自由化而在實質上取消了政治本身的自由化變革⑮。

在共產主義的極權政治體制下，擺脫國家的意識形態控制和對國家強力動員參與的抵制，是政治自由化的重要內容。在前一個方面，社會發生所謂「非意識形態化」(de-ideologization) 的變化，國家強制灌輸的霸權話語解體，人們的意識空間得到拓展和解放。在後一個方面，社會則從高度動員向低度動員轉化 (de-mobilization)，國家強制的社會組織和社會活動方式趨於解體，人們的個體自主性因而得到發展與提高。在思維和活動這兩方面的空間，必須更進一步，得到制度性保障，個體自由和權利才有可能體現到民主化參與之中。

在目前有關中國政治變革的觀點中，有兩種重要思潮試圖把經濟自由化與政治自由化割裂開來。其中，浪漫民主主義思潮否認經濟自由化的深刻政治含義，而新權威主義則強調經濟自由化而在實質上取消了政治本身的自由化變革。

在這個意義上，中國政治變革的首要特點與其說是以參與為主要內容的政治「社會化」，不如說是政治的「私性化」。根據美國政治學家沙士內德 (E.E. Schattschneider) 的區分，政治的「私性化」是意圖縮小政治衝突所涵蓋的規模，而「社會化」則是通過擴大參與而解決政治衝突的過程⑯。 美國經濟學家赫史曼 (Albert O. Hirschman) 也觀察到，在社會生活中，人們有在參與公共生活與注重個人空間之間搖擺的特點和規律； 前一方面與社會運動的興起相聯繫，而後一方面則表現為政治的「私性化」⑰ 。通過政治的私性化，民眾獲得具有個人自由的政治空間。這樣的空間具有不為國家權力所任意滲透的特點，它因此是「私性」的；但是，也正是在抵制國家權力任意干涉的意義上，這種空間又是具有深刻政治涵義的。如前所述，通過分權，在壟斷的權力架構中切割出這樣的空間，並形成制度的、法律的保護機制，正是「制度化分權」的重要內涵。

分權、自治與政治競爭

「制度化分權」的思路，不僅僅強調了極權政治制度下的變革有一個解構過程，更重要的，是它把新型政治制度 (institutions) 發育成長的建構過程放到中心位置，並打通了從經濟變革到政治變革的平穩推進邏輯。如果說，在擺脫國家控制、恢復個人自由與權利的過程中，僅僅通過解構也是可以發生政治上的自

目前鄉村民主的主要內容不是表現為農民對國家政治生活的參與，而是農民通過選舉和一定程度的自治，在小範圍內將自己的政治生活從國家的控制中切割出來，形成相對獨立的政治空間。

由化結果的；那麼在打破政治壟斷走向政治競爭的過程中，則單純的解構政治壟斷將會產生巨大的社會失序，自由反而會受到無政府狀態的威脅。如果說個人向國家爭取經濟、社會、進而是政治權利的過程，在一定程度上可以是自發的、可以是組織狀態被打破的結果； 那麼政治競爭的形成就必須是政治力量和政治結構重新組織 (re-organization) 的過程。一般地說，在社會政治生活中，政治競爭若離開一定的組織形態，是很難存在和進行的； 特殊地說，在中國共產主義極權政治制度下，要在政治壟斷的狀態下發展出具競爭力的政治力量，若單純以個人權利為依歸而一味擺脫國家控制，不僅可能拖延政治變革過程，更可能付出社會巨大失序的代價。

在中國變革的實踐中，有三種分權過程特別值得注意： 第一是中央與地方之間的分權； 第二是所謂「黨政分開」； 第三是在分權過程中出現的農村自治現象。

在中國變革的實踐中，由於分權而產生的生機勃勃與由於非制度化而出現的紊亂失序目下正並存共生，怎樣保持其生機而規範其混亂，就成為制度化分權思路的一個中心思考點。目前看，有三種分權過程特別值得注意： 第一是中央與地方之間的分權； 第二是所謂「黨政分開」； 第三是在分權過程中出現的農村自治現象。

中央與地方的分權首先是經濟性質的，主要着眼於調動地方政府的積極性以促進經濟發展。在這個意義上，這是經濟自由化在中國發展的一種特殊形式。但是，它的後果很快就在政治上表現出來，使這個問題成為中國政治制度演變中的一個帶有根本性的問題。 中央與地方之間的權力一旦重新劃分 (特別是在地方力量成長到一定程度的條件下)，傳統中央集權的政治壟斷體制就開始在現制度內部出現以地方為基礎的競爭性政治力量。在這個意義上，地方分權正在成為從政治壟斷向政治競爭過渡的一種重要方式。打破壟斷的題目一旦破題，規範競爭的議題就提上政治發展的議程。這個問題，我們另有專文論述，此處不再重複⑱。

在過去曾經討論和有限推行的中國政治改革項目中，「黨政分開」是重要的題目。研究1987年前後的大陸政治改革就可以發現，「黨政分開」甚至成為當局自上而下實行政治改革的「首要關鍵」⑲。雖然1989年的事變打斷了這種變革的進程，當局在天安門事件之後幾乎否定了當年政治改革的所有政策與成果，但是，這種在不同權力機構之間重新劃分權力的思路，事實上正通過不同的方式在實際政治進程中繼續發展。其中，人民代表大會自主性的提高，成為近年來比較突出的政治現象。人大權力的增長，無疑對壟斷權力的共產黨黨委會開始形成某種制約、威脅甚至挑戰⑳。在政黨或其他政治性社會組織不被允許出現之前，現行體制內部的不同機構之間的權力競爭，不僅在現階段形成了政治自由化的重要內容，而且對推動未來更為深刻而廣泛的政治自由化將起着良性的作用。如何在憲政架構上體現此種變化，如何連結這種政治競爭與民眾的政治參與，就成為目下貫徹「制度化分權」的關鍵之點。

在全國範圍的政治變革受到壓制的情況下，中國農村緩進的政治變革開始逐漸得到人們的重視。村級選舉是這種變革的集中體現。通過選舉，中國廣大鄉村地區的基層政治生活開始發生變化，村民的自治權利開始得到一定程度的落實㉑。對鄉村政治生活本身而言，選舉改革當然是民主化的核心部分；但就全國政治生活而言，村級選舉的主要政治含義卻在於實際地推進了制度化分權，或者說在基層賦予分權以恰當的制度形式。換句話說，目前鄉村民主的主要內容不是表現為農民對國家政治生活的參與，而是農民在小範圍內對於自身公共生活的自治。通過選舉和一定程度的自治，村民在小範圍內將自己的政治生活從國家的控制中切割出來，形成相對獨立的政治空間。如何在國家政治生活層面界定這種自治？如何將這種兼具參與、競爭與個體權利落實等多方面政治因素的實踐導入國家政治生活？我們認為，只有按照「制度化分權」的思路，才能重視並回答這樣的問題。

說到底，「制度化分權」的目標是形成一種具有「公共競爭」精神的制度框架。在這種框架下所發展出來的參與，才會真正具有民主的精神，而不會等同於傳統共產主義制度下的參與。

中國政治變革的現實道路

根據以上的簡略考察，本文認為，通過制度化分權而逐步變革現行政治制度，是中國建立民主政治制度的可行道路。只有實行制度化分權，才能在打破權力壟斷的同時，防止出現權力真空與社會失序；才能在保持經濟持續發展的同時，將變革動力自經濟領域導入政治領域；也才能培育具有制度根基的多元政治力量與具有自主個性的現代公民，並逐步形成相對公平的規則以規範政治競爭和真正的法制以保障政治權利。在這個基礎上，進一步的民主化變革才是可能和可行的。

在實踐層次，我們看到，以分權為核心的政治自由化具有難以摧毀的頑強特質，可以在極權政治制度下以多種不同的形式出現，從而成為變革非民主政治制度的現實選擇。在中國的政治現實中，激進的民主化要求每每以激昂面目

出現，但是對實際變革極權政治制度卻作用甚小；而與此同時，具有政治自由化特質的政治變革卻每日每時地進行，其改變現實政治制度的深度和廣度，往往大大超出當政者的允許或變革者的預期。這種自發性，是其力量所在，也是其現實性所在。因此，無論從理想化性質的民主化概念出發，還是從現實政治條件制約下的道路選擇着眼，中國的政治變革都必須借助分權與政治自由化的這種自發性。

但是，僅僅是自發性的分權與自由化，還遠遠不夠。一方面，要保障與推動它；另一方面，又要規範它，這就需要「制度化分權」了。說到底，「制度化分權」的目標是形成一種具有「公共競爭」精神的制度框架，一方面限制權力的壟斷，另一方面則限制自由的濫用。在這種框架下所發展出來的參與，才會真正具有民主的精神，而不會等同於傳統共產主義制度下的參與。如果不能明白這樣兩種參與的區別，不懂得個性空間優先於公眾意志的政治原則，不接受權力分割優先於民主選舉的政治安排，則無論怎樣談論政治變革，無論怎樣標舉民主，都將不能驅除那鎮魘中國一個世紀而於今為烈的咒語；在集權專制與社會動亂之間輾轉循環，會成為中國永難擺脫的宿命。

註釋

①⑱ 吳國光、鄭永年：《論中央—地方關係：中國制度轉型中的一個軸心問題》（香港：牛津大學出版社，1995）。

② 同上，尤其第一章。

③⑬ Juan J. Linz: "Totalitarian and Authoritarian Regimes", in Fred I. Greestein and Nelson W. Polsby eds.: *Handbook of Political Science*, vol. 3 (Macropolitical Theory) (Reading, MA: Addison-Wesley, 1975), pp. 175-411; Carl J. Friedrich and Zbigniew K. Brzezinski: *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (Cambridge: Harvard University Press, 1956).

④ 吳國光：〈變革中的國家能力：一個悖論與三種能力〉，載吳國光編：《國家、市場與社會》（香港：牛津大學出版社，1994），頁89-124。

⑤ 參見鄧小平：〈黨和國家領導制度的改革〉，《人民日報》，1987年7月1日；趙紫陽：《沿着有中國特色的社會主義道路前進》（北京：人民出版社，1987），第五部分。

⑥ Seymour Martin Lipset: "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy", *American Political Science Review*, vol. 53, no. 1 (March 1959), pp. 69-105; Samuel P. Huntington: "Will More Countries Become Democratic?", *Political Science Quarterly*, vol. 99, no. 2 (Summer 1984), pp. 193-218.

⑦ Robert A. Dahl: *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971).

⑧ 參見上書，尤其第一章。

⑨ 關於精英或戰略選擇理論有關民主化的論述, 參見Guillermo O'Donnell, Philippe

C. Schmitter and Laurence Whitehead eds.: *Transition from Authoritarian Rule* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986); Giuseppe Di Palma: *To Craft Democracies* (Berkeley: University of California Press, 1990).

⑩⑪ Guillermo O'Donnell and Philippe C. Schmitter: *Transition from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986), pp. 7-8; 15-21.

⑫ 見註①，第九章；Arthur Maass ed.: *Area and Power: A Theory of Local Government* (New York: The Free Press, 1959).

⑭ 吳國光：〈自由：推進中國現代化轉型的基本導向〉，載李少民編：《中國大陸的社會、政治、經濟》(台北：桂冠圖書股份有限公司，1992)，頁 41-72。

⑮ 劉軍、李林編：《新權威主義》(北京：北京經濟學院出版社，1989)。

⑯ E.E. Schattschneider: *The Semisovereign People: A Realist's View of Democracy in America* (Fort Worth: Holt, Rinehart and Winston, 1983).

⑰ Albert O. Hirschman: *Shifting Involvements: Private Interest and Public Action* (Princeton: Princeton University Press, 1982).

⑲ 見註⑤，趙紫陽；Wu Guoguang: *Hard Politics, Soft Institutions: China's Political Reform, 1986-1989*, a Ph.D. dissertation (Princeton: Princeton University, 1995).

⑳ 例如 Kevin J. O'Brien: *Reform without Liberalization: China's National People's Congress and the Politics of Institutional Change* (New York: Cambridge University Press, 1990).

㉑ 鄺笛：〈農村與農民: 中國改革的原動力及其自身的改革〉，《當代中國研究中心論文》，第4卷，第4期(1993年4月)，頁1-24； Kate Zhou and Lynn White: "Mute Politics and Rural Business in Reform China", a manuscript (Princeton: Princeton University, 1995); International Republican Institute: "People's Republic of China: Election Observation Report, May 15-31, 1994" (Washington: International Republican Institute, 1995); Steven Mufson: "China Dabbles in Democracy: To Run Villages, Reform Party", *The Washington Post*, January 26, 1995, p. A17; Kathy Chen: "Chinese Villages Get Taste of Democracy", *The Wall Street Journal*, May 17, 1995；另參見本期鄭永年：〈鄉村民主和中國政治進程〉，《二十一世紀》(香港中文大學・中國文化研究所)，1996年6月號。

吳國光 香港中文大學政治及行政學系講師

鄉村民主和中國政治進程

鄧永勇

在討論中國現代化和政治發展時，農民與民主的關係是一個不可忽視的問題。從歷史上看，農民基本上是阻礙國家現代化、民主化的力量。然而，由於各國開始現代化的時間不同、在現代化前存在着的制度環境亦有異，故很難用一種普遍的有關農民與民主的理論來解釋各國的現代化進程。一個階級在先現代化國家民主化過程中所扮演的角色，很可能不同於其在後發展中國家所扮演的。所以，雖然農民在歐美國家的民主化過程中扮演了消極的角色，但並不表示它不能在後發展中國家起積極的作用，並成為民主的促進者。

本文試圖透過中國1978年改革以來產生的鄉村民主這一個案，探討農民與民主的關係問題①。我們的基本假設有二：第一，鄉村民主的發展形成了中國農民的階級意識，由於政治生活不斷組織化，從而使中國農民階級有別於先發展國家的農民階級，在中國民主化過程中扮演建設性的推進力量。第二，鄉村民主優先在中國各階級階層中發展的事實，很大程度上決定了中國民主化所能選擇的途徑及其未來發展的方向。

一　農民與民主

農民在現有西方的民主理論中是沒有位置的。這是因為現代西方民主產生於工業革命之後，扮演民主締造者的是資產階級而非農民。在眾多的民主發展理論中，有三種理論對我們理解民主的含義有很大的相關性。第一種理論認為，民主這種統治形式 (form of government) 只能產生在市場和資本主義經濟中。第二種理論強調，民主只會在富裕和經濟發達的社會內生存與發展。第三種理論認為，民主能否產生與發展取決於社會傳統中是否有妥協的政治傳統與制約中央權力的機制。下面我們將簡單地討論上述三種理論的內在邏輯。

在當代學者群中，林德布羅姆 (Charles E. Lindblom) 、亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 和摩爾 (Barrington Moore, Jr.) 都認為，資本主義和民主之間有一種歷史的和邏輯的內在聯繫②。他們在研究西歐民主政治發展過程中發現，由於商業資產階級的興起，成功地把傳統貴族國家轉型成為民主國家。資本主義作為一穩基於私有制之上的經濟制度，提供了制約國家權力的機制，並產生出與公共領域 (public sphere) 不同的私人領域 (private sphere) 。而公私領域的分離，是民主作為有限政府形式的必要條件。

第二種觀點強調民主與經濟發展成正相關關係③，認為民主並不是資本主義工業化國家特有的「土產品」。這一理論強調，民主一旦被引進，工業化的資本主義就為它提供有利的制度環境。那麼，為甚麼工業化社會也有利於民主呢？在這一問題上，美國政治學家認為，工業資本主義社會在經濟上都相對富裕，這有助於減少不同精英團體、精英團體內部及精英和大眾之間的政治衝突，而政治鬥爭也不再是一種「零和遊戲」(zero-sum game) ④。經濟富裕為政治精英的權力鬥爭設置了底線，而這一底線對民主的穩定極其重要。因為如果精英都用生命作為政治權力的賭注，民主政治就會充滿暴力。

第三種觀點認為，民主制度的產生歸因於有利於民主的傳統⑤。舉英國為例。英國中世紀的封建制度實際上為後來的民主制奠定了基礎。有了這種傳統，政治掌權者就會有一種容忍不同政治利益體系的心態 (mind-set) 。這也是民主制的本質。

摩爾對農業社會與民主不相容的分析最為著名，但他的重點仍是分析農民與地主在民主化進程中所扮演的角色。根據摩爾的理論，共產主義革命的興起是因為下列因素：高度集中的國家、軟弱的資產階級、依賴於國家政治權力的

最近的比較研究發現，農民階級和鄉村中產階級能否在民主化過程中扮演積極角色，主要取決於他們能否形成自主的組織及抵制統治階級的影響。在地主階級勢力很強的國家，農民具有權威主義傾向；但以家庭為單位的較獨立的農業生產勞動者，則是民主的推動者。

農民在現有西方的民主理論中是沒有位置的，但當我們討論中國現代化和政治發展時，農民與民主的關係卻是一個不可忽視的問題。

地主階級、農民階級與地主關係弱化出現集體行為的機會。摩爾的個案研究還包括了中國。為甚麼中國沒有走向民主革命而走向共產主義革命呢？儘管中國的農民階級與地主階級關係微弱，具有一定程度的獨立性及潛在的民主性，但地主階級利用國家權力阻止了農民形成階級意識和集體行為的機會，結果導致自下而上動員式的共產主義革命⑥。

最近的一些比較研究開始對主流民主理論提出質疑和挑戰，並重新評估農民與民主化的關係。這些比較研究發現，農民階級和鄉村中產階級能否在民主化過程中扮演積極角色，主要取決於他們能否形成自主的組織及抵制統治階級的影響。在地主階級勢力很強的國家，農民具有權威主義傾向；但以家庭為單位的較獨立的農業生產勞動者，則是民主的推動者⑦。研究者更重要的發現是，階級意識並非完全客觀的東西，階級帶有很大的主觀成分⑧。所以，階級意識的形成並不完全取決於階級本身，而是其他的因素，如國家與農民階級的關係、農民與城市居民的互動、教育通訊的發展，等等。

二　中國農民的新特質

鄧小平時代的農村政策大大深化了農民階級的獨立性，並縮小國家在農村的控馭範圍。從這一意義上說，中國農村正向私性化發展，而私性化正是自主性的本質。

概括地說，在眾多的民主理論中，關於農民與民主關係的論述是極其貧乏的。現有的比較政治理論很難解釋中國改革以來的農村發展。所以，若要解釋中國農村的發展，就要發展出基於中國現實之上的有關農民與政治的理論。鄧小平時代的農村政策，改變了中國農民的生活面貌，使其有別於傳統，更有別於大多數西方國家的農民。我們以下提出來的觀察，僅僅是與民主政治有密切關係的幾點。

首先，與中國其他階級相比較，農民階級有更大的獨立性。這種獨立性不是傳統中國農民本身固有的，而是國家行為的結果。50年代初期的土改運動消滅了中國的地主階級，使得中國農民和地主階級不再有任何依賴關係，農村從此不再有統治階級。再者，中國的初步工業化是由國家引導的，使得中國農民也不再依賴國家。相反，由於工業化是以犧牲農民利益為前提的，國家行為造就了一個新的依賴階級——工人階級，也同時造成了一個獨立的階級——農民階級，並使國家和農民的關係趨於緊張，農民不時對國家的權力構成威脅（不管是顯性的還是隱性的）。也就是說，中國的工業化強化了農民階級的獨立性，農民作為一個階級並沒有被國家所同化（incorporated）。

第二，以分權為主導的改革運動大大深化了農民階級的獨立性，並上升為制度化了的自主性（autonomy），農村改革的實質是縮小國家在農村的控馭範圍。國家範圍的收縮產生出一些制度空間，並為農村的自主制度所填補。儘管現在的農村基層組織仍然深受毛澤東時代的制度影響和約束，但是它們的再生是農民自主的結果。從這一意義上說，中國農村正向私性（privacy）化發展，而私性化正是自主性的本質。

第三，改革的結果是加強了中國農民的組織性 (organizable and organizational capacity)。國家權力撤走後，農民不得不組織自己的生活。儘管各地的發展很不平衡，但都發展了各種的自治組織，尤其表現在村民大會等民主制度上。農村內部城市化的發展 (如小城鎮的發展)，儘管並未使農民成為正式的城市市民，但農村市場的迅速發展卻溝通了各地方共同體 (local community)。此外，社會流動性 (social mobility) 的增加 (如流動人口) 也強化了農民作為一個大共同體 (national community) 或階級的認同感 (identity)。

四川仁壽縣在80年代實施了鄉村選舉制度，但大多流於形式，地方官員仍憑自己的意志攤派農民負擔。由於這些決策並沒有經當地居民參與，且缺乏透明度，終於在1993年6月5日爆發了上萬農民示威抗議地方政府的集體行動。

第四，組織性的結果導致了農民的階級意識 (class solidarity)。農民在與其他階級 (如城市市民) 的日益交往中，產生了「我是誰？」的自我認同感 (self-identity) 和「我們是誰？」的集體認同感 (collective identity)。階級意識是在社會交往中建立起來的，而國家主導下的各個階級在事實上和法律上的不平等權利，更加強化了農民的階級意識。而這種由社會建構起來的階級意識，往往比國家動員而形成的階級意識來得更有效。

第五，農民的階級意識與集體認同意識為集體行動 (collective action) 奠定了基礎。民主不僅是個體行動，更重要的是階級行動。構造農民階級集體行為最成功的例子為建國前的毛澤東⑨。改革後，農村自治制度的迅速發展正在為農民的集體行動構造一種制度框架。1993年四川數縣農民的集體行動事件，在很多方面反映了農民階級的這些新特質。四川仁壽縣在80年代實施了鄉村選舉制度，但大多流於形式，農民並沒有真正表達自己意願的機會。地方官員仍憑自己的意志攤派農民負擔，如集資辦學、修路等。在地方幹部看來，這些事完全是為地方居民考慮的。但由於這些決策並沒有經當地居民參與，且缺乏透明度，終於在1993年6月5日爆發了上萬農民示威抗議地方政府的集體行動。當地政府馬上視之為造反，出動武裝力量平暴，逮捕了一些農民領袖。農民與當地政府的對立至此充分表露。農民運動迅速向周圍蔓延，附近的巴中、萬源、南江、三台等縣都先後響應。省政府和中央政府迅速干預，釋放了農民領袖，廢除了一些不合理的地方條例，事件才得以平息。有意思的是，仁壽附近的彭山縣，地方集資、徵稅的比例要比仁壽高得多，但因彭山是四川省村民自治示範縣，鄉村民主制度較完備，農民對政府行為沒有激烈的反應。這說明基於民主之上的政府決策，即使其實施仍具有強制性，農民對其有一種「服從」心理。所以，經過這起事件以後，四川省政府決定把彭山縣的經驗推廣到其他各縣，以期創造新的秩序環境。

我們討論中國農民與民主的關係，正是在上述種種轉型情況下進行的。那麼，農民在民主化過程中與國家的關係又如何呢？現行各種比較政治理論所強調的，是農民能不能作為一種與國家分享政治權力的自主力量。然而，農民在民主化過程中並非一定要和國家對抗。我們認為，由於中國鄉村民主化的特殊途徑，使得國家與農民間的對抗關係減緩，而在某種制度框架中達到合作狀態。正是在這一意義上，鄉村民主正在推進整個國家的民主化進程。這是我們下面要討論的內容。

三　中國農村基層組織形式

目前中國的鄉村民主制度，其形式源自農業生產合作社和生產大隊的社員代表會議和社員大會。1987年，中央政府從法律上規定村民會議的目的是擴大人民公社體制下農民的民主權力，在村（生產大隊）一級廢除代表會議而建立類似於生產隊社員大會那樣的村民會議，讓村民直接行使村務決策權。目前中國鄉村民主由三種互相聯繫的制度形式組成，即村民大會、村民代表大會和村民委員會。下面我們來看它們之間的關係。

根據中央政府《村委會組織法》，村民會議是村民自治活動中的最高決策機構，村內重大事務必須由村民會議決策。原則上說，村民會議成員由村民直接選舉產生，管理村內日常事務，是村內的「行政管理機構」。然而在實際運作過程中，村民會議運轉效率不高。從制度設計上說，目前的村民會議和村民委員會是立基於改革前生產大隊這一制度形式之上的，規模大、人口多是其特色；一般來說，一個村委會管轄1,000至3,000人，多的則達8,000至9,000人。人口眾多，村民會議往往流於形式。從組織上說，由於地理因素使農村居民居住分散，改革後，許多村民更成為「流民」在外勞作，村民會議就不容易組織。一些原則上應由村民大會決策的事情，實際上為村委會所壟斷，村民參與也無從談起。在這樣一種情況下，許多地區的鄉村就有了制度上的創新，村民代表會議由此產生。此舉把中央政府規定的直接民主改變成為間接民主。在村民大會難以召開的情況下，由村民代表會議代表村民大會執行決策。根據民政部統計，至1994年，全國已有一半以上的鄉村建立了村民代表會議。同時，中央政府也承認這種制度的合法性。

目前中國鄉村民主由三種互相聯繫的制度形式組成，即村民大會、村民代表大會和村民委員會。根據中央政府《村委會組織法》，村民會議是村民自治活動中的最高決策機構，村內重大事務必須由村民會議決策。

那麼，村民代表會議的民主基礎是甚麼呢？這要看它與村民的關係。在這一層次上，我們可以看到鄉村民主的中國特色。據民政部的調查，目前村民代表會議成員的構成主要有三種。第一，村民代表會議只由村民直接選舉的村民代表組成；第二，由村民選舉的代表和縣鄉人民代表大會代表三部分組成；第三，由村民選舉的代表，縣鄉人大代表和村黨支部書記等四部分人組成。因此，村民代表的產生方式各地不同。一般由上屆村委會主持召開村民小組提名代表候選人，以直接舉手或秘密投票方式選出正式村民代表。總之，村民代表會議代表的產生已經不是經過嚴格意義上的民主程序，而是或多或少地反映了傳統和改革前的中國鄉村制度環境⑩。

村民代表會議的職能大多仿照全國各級人大的職權，基本上包括了立法權、重大事項決定權、人事任免權和監督權四項。除立法權外，其他三項權力在村民代表會議中都有體現，而立法權則演變為村民大會和村民代表會議制定村規民約的權力。1988年全國農村村民委員會第一次普選，1992年前後，全國有二十多個省市自治區進行了第二次換屆選舉，至1992年底，全國有村民委員會1,004,399個，村民委員會委員4,308,878人⑪。

我們再來看自治下的農村「行政機構」——村民委員會——與村民的關係。

根據1982年憲法，農村的村民委員會是基層自治組織，村民委員會的主任、副主任和委員由村民選舉。1987年《村民委員會組織法(試行)》規定，村民委員會主任、副主任和委員，由村民直接選舉產生。簡言之，村民與村民委員會的關係是選舉與被選舉的關係。正是這一制度性因素，我們可以理解村民委員會其實是中國鄉村民主的一種制度表達；也是這種定期選舉制度的存在，使得現在的基層組織有別於改革前的各種基層組織。所以，選舉制度的有效性直接表達了鄉村民主制度的有效性。

四　鄉村民主與民族國家建設

這裏，我們討論的重點是鄉村民主怎樣推進中國的政治進程，這並不是說中國的民主化只能始於鄉村；我們只想強調，如果中國的政治進程不把農民包括在內，她是很難實現民主化的，但這並不是說其他階級或階層不重要。

中國現在正在進行民族國家的建設，民主最終也要成為民族國家的一部分。確切地說，現代民族國家是民族主權(national sovereignty)和人民主權(popular sovereignty)這兩種主權互動的產物。沒有民主就很難談得上現代民族國家。但是在民主從先民主化國家傳播到後發展中國家的過程中，兩種主權被分離開來；民族主權逐漸佔據主導地位，人民主權變成國家主權(state sovereignty)。之所以產生這樣一種轉型，主要取決於後發展中國家在國際體系中的地位。

現代民族國家是民族主權和人民主權這兩種主權互動的產物。沒有民主就很難談得上現代民族國家。但在後發展中國家中，兩種主權被分離開來；民族主權逐漸佔據主導地位，人民主權變成國家主權。

從世界現代化歷史來看，各地區和各國民主的發展是極其不平衡的。這種不平衡性往往決定了國家在發展中國家的民主化過程中扮演一個比其在先發展國家中更大的作用。在後發展中國家，國家不僅負有政治轉型的任務，也負有社會經濟轉型的任務。而後發展國家往往在國際體系中處於不利地位。因此，國家的任務不僅是求國內的高速發展，而且也需在國際競爭中生存下來⑫。

現代民族國家不僅要求其居民變成亞里士多德所說的政治人(political man)，她還要求通過政治參與把社會的各成員納入政治過程中。公民資格要求公民確立國家認同感。應當說，共產黨在建國初期為建設民族國家所作的努力是相當成功的，這主要表現在它把政治權力集中和把國家範圍擴展到社會的每一成員等等舉措上。毛澤東治下的共產黨建立了一套以農民為中心的有效革命理論，並且通過幹部下鄉等方法，把國家觀念傳達給農民，從而奠定了動員農民的基礎。共產黨的國家建設是通過自上而下的強制式動員而展開的，這是其成功的關鍵⑬。

在1949年至1978年間，這種動員式的「民主建設」，仍是最大限度地動員人民參與各種政治和社會生活，並用每隔幾年便進行一次政治鬥爭的方式來強化這種參與。進而，動員式的參與被制度化。人民公社成了農村的基層組織，向下發展為生產大隊和生產隊。農民成為社員，即組織成員。這種軍事共產主義

式的組織性動員的後果，直接促成了改革前的經濟危機。表現在政治上，過度動員及無限擴大國家的範圍，反而降低了國家統治的有效性。

本文關注的是改革十幾年後的今天，分權既提供了中國現代化的動力，但也導致了種種弊病。那麼，我們是否應當再用集權 (centralization) 的辦法來解決這些問題呢？中國的民族國家建設是否要通過自上而下的大民主 (mass democracy) 來進行呢？概括地問：我們要把中國建設成一個怎麼樣的民族國家呢？

中國的改革是以分權為導向的。表現在國家與社會的關係上，首先就是國家範圍的回撤，及社會從過度動員向低度動員 (de-mobilization or de-politicalization) 的轉變。地方及個人的經濟動力由於經濟分權而得以發揮。在很短的時間裏，農村經濟形態的轉型是與經濟分權分不開的。在政治上，鄉村居民也在這一領域建立了自治的制度，即鄉村民主，開始真正意義上的地方民主生活。

在分權之下，各地經濟發展不一，制度性發展也極不平衡，中央政府很難用統一的政策協調各地的發展。這使地方官員和地方居民發展出很強的地方認同感或地方意識，而他們的國家意識卻相對減低。

然而，分權在某種程度上為中國民族國家的重建製造了障礙，這就是國家範圍的萎縮。民族國家要求所有社會成員成為「皇民」，要求把地方意識轉變為國家意識。從某種意義上說，分權是國家權力的制度性回撤。國家不僅放鬆了對地方和地方居民的政治控制，而且也在事實上廢棄了一些體現和象徵國家存在的制度，如合作醫療制度和學校制度等。在分權之下，各地經濟發展不一，制度性發展也極不平衡，中央政府很難用統一的政策協調各地的發展。因此，我們很難說全體居民現在生活在一個共同的民族國家之中，實際上，他們是處於不同的地方政治體制之下。這使地方官員和地方居民發展出很強的地方認同感或地方意識，而他們的國家意識卻相對減低。

這些確實是民族國家建設中的重大問題，而且這些問題由於政治體制改革的滯後而不斷惡化。但是，我們是否再用自上而下的集權動員的方法來摧毀一些新生的地方性制度，從而使中國再度政治化，再造一個政治民族呢？在另一處，我們已經從中央地方關係的角度否定了這一思路⑭，這裏嘗試結合鄉村民主這一新生制度再作進一步討論。

首先，不管我們選擇怎樣的政治發展道路，政治穩定始終是最重要的前提，這是國家與社會兩者唯一能達成的共識。且不說用自上而下的動員來創造政治民族往往最終走向專制控制 (上面已有討論)，動員本身就是一個不穩定的因素。高度的政治動員往往造成政治動亂，因為發展中國家幾乎不可能在短時期內達到較高程度的制度化來吸收由政治動員而釋放出來的不穩定因素。在動員參與和制度化之間總是有很大的時間差⑮。另一方面，集權也往往導致國家壟斷經濟資源的局面，從而為政府官員的腐敗創造了機會；而腐敗又導致國家與社會關係的緊張，所以應該把集權和國家能力 (state capacity) 區分開來。兩者沒有必然的相關性。

回到中國鄉村民主。鄉村民主對維繫中國目前的政治穩定可以有多方面的貢獻，而且這種穩定是極其制度化的。首先，鄉村民主制度的出現使得在國家與農民之間出現了一個緩衝地帶，避免了國家與農村社會之間的直接對立。如

果沒有村民委員會和村民大會，那麼村幹部解決不了的事情，如計劃生育和稅收等問題，就必須靠上級政府機構以高壓的專政力量來解決。而村民委員會和村民代表會議是以民主方式選舉產生的，其權力較上級政府具有更大的合法性。其次，鄉村民主制度儘管不能消除腐敗，但能較有效地遏制腐敗。由於村委會定期由選舉產生，並且村民代表的其中一項職能是經濟監督，村委會的經濟行為必須具有透明度與公開性。在這種選舉制度下，財產是「公共的」，因為沒有村民的認可，這些「少數人」無權使用、濫用這些財產。再次，因為鄉村民主是吸收地方精英的有效機制，因而減少了政治不穩定的因素。最重要的是，鄉村民主逐漸用制度化形式填補了國家權力回撤後出現的制度空間，有效地阻止了其他地方性制度的滋生。鄉村民主儘管發生在中國的最基層，卻是培養公民精神的有效場所。

第二，鄉村民主成為了培養公民精神，構造中國政治民族基礎的制度結構。近來的研究表明，民族國家實際上是一種「想像共同體」(imagined community)⑯，而只有具有公共精神的居民才會有這種想像。公民精神只有在面對面的地方共同體中才能生成。

從很多方面來看，中國的鄉村民主正起着這種功能。首先，由於村民代表會議的代表由不同「選區」或團體選出，所以他們在會議上代表了其所屬選區和團體的利益。因為選區並不按傳統單位，如家庭、親屬等劃分，村民代表會議實際上有助於突破傳統組織的限制，使代表們從這些傳統組織中解放出來，而成為新團體 (選民群) 的一員。其次，鄉村直接選舉正改變着村民的政治參與意識。中國農村已經歷兩次村委會直接選舉，選舉投票不再像以往那樣具強制性，而是依據本人的意願，村民的投票態度因而有了很大的改變。在一項問卷調查中，當問到「村委會幹部是否需要經過直接選舉產生？」時，答案的分布如下：80.4%回答「需要經過選舉」；10.8%回答「不用選舉。由鄉 (鎮) 或村黨支部指定就可以了」；6.7%回答「選不選無所謂，反正與我無關」。當問到「村委會選舉是否走形式，有無作用」時，答案分布如下：62.6%回答「不是走形式，選舉有很大作用」；22.3%回答「雖說是走形式，但還是有一定作用」；11%回答「根本就是走形式，沒有甚麼用」⑰。再次，村民的投票行為也有很大的改變。由於鄉村選舉和村民的利益有了直接的關係，村民的投票動機被激發。據民政部對第二次換屆選舉投票行為的調查，村民參選率一般在80%以上⑱。因為有了秘密投票，即使村民是被動員投票的，但也可按照自己的意願填寫選票。當問到「是甚麼動機讓你去投票？」時，4.5%回答「村幹部動員我們去投票」；4.7%回答「大家都去投票，所以我也去投」；88%回答「投票是我的權利，我要認真投這一票」⑲。

不管我們選擇怎樣的政治發展道路，政治穩定始終是最重要的前提，這是國家與社會兩者唯一能達成的共識，而鄉村民主對維繫中國目前的政治穩定可以有多方面的貢獻。

第三，鄉村民主正日益推動中國整體的民主化進程。很顯然，鄉村民主逐漸減少國家政權的政治強制性程度 (coerciveness)。定期換屆選舉使村委會委員不能根據自己的意志，而是根據村內「法律」(村規民約) 來治理村務。否則他們的統治就失去合法性，其「政治生涯」會在下次選舉時結束。這不僅對村委會有

效，就是對上級政府官員來說也如此。在傳統制度中，村幹部只是執行上級命令的工具，上級可以根據自己的喜惡隨意選換村幹部。鄉村選舉制度產生以後，上級政府官員逐漸發現很難撤換民選的村委委員，否則會激起村民的不滿。僅舉一例來說。江蘇省一鄉政府的主要幹部與其轄下的一位村委會主任發生衝突，導致鄉政府想撤換該村主任。但由於村主任是根據《村委會組織法(試行)》經「大選」當選的，鄉政府的這種行為遂引起村民的不滿。村主任向縣級法庭申訴，控告鄉政府，結果勝訴。正因為這樣，中國的政權體系雖然是高度等級性的，但卻出現了我們稱之為「合法性下垂」的現象。就是說，下級官員是由民眾選舉產生的，故具有民主合法性；上級官員則基於傳統的合法性(如任命等)而缺乏民意基礎，於是形成了上下級政體之間的張力(tension)。由於下級政府的統治更具民眾基礎，合法性較上級政府強，故上級政府不能改變下級的決策，而下級則可合法地向上級施加壓力。解決這種緊張的方法，要麼取消現有鄉村民主制度，要麼通過進一步民主化，使合法性上移。由於鄉村民主制度一經產生，便獲得了很強的生命力，履行着許多不可或缺的政治統治功能。取消鄉村民主，回復到過去似乎已不可能。那麼進一步民主化，使上級政府的合法性也基於民主之上，就成為一條選擇途徑。民政部正考慮建議把直接選舉擴大到鄉政府一級，正反映了這一趨勢[20]。

五　簡短的結論

由分權而產生的高速經濟發展，使得中國又獲得一次重建民族國家的機會。但如何重建民族國家、如何解決分權以來出現的問題，答案遠遠超出傳統意義上的「分權」與「集權」之爭。

由分權而產生的高速經濟發展，使得中國又獲得一次重建民族國家的機會。但如何重建民族國家是值得深入研究的課題。作為一個發展中國家，中國需要長期持續的經濟發展及制度性的政治穩定，民主化也是國家建設所要達到的目標。如何解決分權以來出現的問題，答案遠遠超出傳統意義上的「分權」與「集權」之爭。民族國家的建設過程既是一個集權的過程，也是一個分權的過程。說它是分權(decentralization)的過程，指的是分權的制度化，即把現有的、新生的、有利於國家建設的制度(如鄉村民主)，用國家大法加以再制度化，促進民主化的進一步上移，達到一種分權狀態(division of power)。說它是集權的過程，並不是指國家再用社會動員方式來摧毀新生的地方制度，而是說國家本身通過體制改革來強化其統治的合法性，增強國家能力，重新以一套新的合法制度使國家政策達到每一個社會成員，從而培養社會個體的國家意識。上下合作的方式，至少就鄉村民主這一例子來說，不失為一種有效的選擇。

註釋

① 本文是作者正在進行的一項研究項目的其中一部分。我們試圖用發展性制度主義(developmental institutionalism)的方法來研究中國民主的困境，及其改革為其創造的發展動力。限於篇幅，我們不能在這裏作深入的經驗分析和比較研究。

② Charles Lindblom: *Politics and Markets: The World's Political Economic Systems* (New York: Basic Books, 1977); Samuel Huntington: "Will More Countries Become Democratic?", *Political Science Quarterly*, vol. 99, no. 2 (Summer 1984); Barrington Moore: *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston: Beacon Press, 1966).

③ 最有名的論述見Seymour Martin Lipset: "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy", *American Political Science Review*, vol. 53 (1959), pp. 69-105.

④ 除Lipset外，可見Karl Deutsch: "Social Mobilization and Political Development", *American Political Science Review* (September 1961), pp. 493-514; Alex Inkles: "Participant Citizenship in Six Developing Countries", *American Political Science Review* (December 1969), pp. 1120-41.

⑤ 例如 Reinhard Bendix: *Kings or People: Power and the Mandate to Rule* (Berkeley: University of California Press, 1978).

⑥ 除 Moore 外，可見 Jeffery M. Paige: *Agrarian Revolution* (New York: Free Press, 1975).

⑦⑧ 例如 Dietrich Rueschemeyer, E.H. Stephens and J.D. Stephens: *Capitalist Development and Democracy* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

⑨ 需要指出的是，除了毛澤東等少數建立了以農民為主體的革命理論外，中國的知識份子很少用農民為主體來建造中國的發展理論。這種情況至今未變。

⑩ 關於農村村民代表會議制度的介紹，見中國基層政權建設研究會、中國農村村民自治制度研究課題組：《中國農村村民代表會議制度》(北京：中國社會出版社，1995)。

⑪⑰⑱⑲ 中國基層政權研究會，中國農村村民自治制度研究課題組：《中國農村村民委員會換屆選舉制度》(北京：中國社會出版社，1994)，頁3；9-10；89；90。

⑫ 對這方面進一步的討論及其與中國的相關性，見Yongnian Zheng: "Development and Democracy: Are They Compatible in China?", *Political Science Quarterly* (Summer 1994), pp. 235-59.

⑬ 這方面的討論見Joseph B. Whitney: *China: Area, Administration and Nation Building* (Department of Geography, University of Chicago, 1970)；Chalmers A. Johnson: *Peasant Nationalism and Communist Power* (Stanford: Stanford University Press, 1962); Paul A. Cohen: "Post-Mao Reforms in Historical Perspective", *Journal of Asian Studies*, vol. 47, no. 3 (1988), pp. 519-41.

⑭ 吳國光、鄭永年：《論中央—地方關係：中國制度轉型中的一個軸心問題》(香港：牛津大學出版社，1995)。

⑮ Samuel P. Huntington: *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968).

⑯ Benedict Anderson: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991).

⑳ 對民政部王時浩先生的訪談。

鄭永年 美國普林斯頓大學政治學博士，SSRC-MacArthur基金會國際和平與安全博士後研究員

編　者　按

近20年來，社會史在中國近現代史研究中異軍突起，其中又以研究農村基層社會為熱點。相比之下，對城市基層組織的研究就顯得較為薄弱。本期賀躍夫的文章可以說是彌補了這一不足。在詳細考察廣州市開埠前後數十年間基層街區單位的組織形態、運作方式及變化之後，他指出在城市近代化的過程中，廣州傳統的街坊組織雖然也日趨自治，但並沒有得到國家法規認可，所以很快被陳炯明引進的以美國為藍本的近代市政管理機構取代。

戴一峰的文章旨在探討近代廈門市興衰的原因。他認為，不同於上海、武漢等口岸城市，廈門的興旺過份倚重閩南海外移民。也正因為如此，海外移民一旦萎縮或與故土聯繫變弱，廈門就迅速衰落。晚清政府是在列強瓜分的危機下被迫開放門户的。鄭翔貴的文章以1899年為界，將形成門户開放的過程分為兩個階段，前半段以英國為主導，後半段美國後來者居上，發揮重要作用。從此，奠定了二十世紀中國與列強關係的基本格局。

上述三篇文章均以材料豐富、分析細緻見長，其中兩位作者相當年輕，反映了中國近代史研究新一代的力量。

近代廣州街坊組織的演變

● 賀躍夫

學術界對清代基層社會的研究表明，清朝之所以能以一個規模甚小的行政官員編制，管理和控制着幅員遼闊、人口日益增長的社會，在很大程度上要依賴本地精英組織的自治力量為中介才得以實現。尤其是清中葉以來，地方基層社會的自治化趨向逐漸強化。這種自治力量在鄉村主要是鄉紳與鄉族勢力，它們填充了從州縣衙門至鄉村民戶之間的權力空白。那麼，在人口密集、社會控制問題更為複雜的都市社會，參與基層社會控制的自治力量是甚麼？他們是如何組織的？學術界對晚清城市社會組織的研究還剛剛開始，且多注目於紳商社團等城市精英名流的上層組織，對類似於鄉村自然村落的街坊組織還缺乏了解。本文試圖利用晚清報刊、地方誌及粵海關報告等零星資料，重構十九世紀下半葉廣州城的街坊組織的初步史像，藉以考察其組織結構及在城市社會控制中的作用，並探討它們在城市近代化變革中的發展趨向，從而為深化對近代中國城市社會的認識提供個案。

清代傳統的地方行政管理體制，有兩個顯著的特徵：其一是城鄉合治，沒有專設的城市管理機構；其二是迴避制度及作為牧民之官的府縣級地方官調動頻繁，地方行政的管理效能有限。這兩個特徵在廣州均十分明顯突出。

一　清代廣州城的管理體制及其問題

清代傳統的地方行政管理體制，有兩個顯著的特徵：其一是城鄉合治，城市作為各級官衙的所在地，通常都是由管轄全縣城鄉的縣衙門兼管，沒有專設的城市管理機構，且同城的地方衙門在城市管理上的職權不明；其二是迴避制度及作為牧民之官的府縣級地方官調動頻繁，地方行政的管理效能有限。州縣地方官府除注重於稅收與治安外，很少有能力對其所轄城市的社會發展有所作為。這兩個特徵在廣州均十分明顯突出。

作為嶺南大區域的政治、經濟中心與外貿港口，廣州自十九世紀初以來，全城人口超過60萬①。其範圍除城牆內的內城與新城外，向南延伸至珠江南岸的河南地區，向西延至城門外的西郊。其中兩廣總督衙門、省巡撫衙門、廣州府

署及將軍府等官署構成老城的中心部，其周圍也是大小官署及學宮。城東南部明顯形成本城的文化中心，貢院、廣州府學官及十九世紀下半葉新建立的廣雅書局均位於這一帶。城牆外的西郊則是人口稠密的商業區，其中北面正西門外的一片地區稱為上西關，南面太平門外的一片地區稱為下西關。下西關是全城商業最為集中與繁盛的區域，也是十九世紀發展最為迅速的地區。廣州城內有兩個縣衙門，即南海縣與番禺縣。城區以老城的雙底門與新城的小市街為界，分屬兩縣管轄。這條分界線在明代基本上是廣州城的南北向中軸線，但到十九世紀，隨着廣州商業中心向西面的發展，番禺縣所轄東面相對顯得狹小，尤其是商業區較小，番禺縣誌稱：「廣州商業以七十二行著稱，……其在本邑者不過寥寥數行。」②相對而言，番禺縣所轄城區，為大小官署集中之地，而南海縣所轄城區，為商業繁盛之區。

廣州城內有兩個縣衙門，即南海縣與番禺縣。城區以老城的雙底門與新城的小市街為界，分屬兩縣管轄。相對而言，番禺縣所轄城區，為大小官署集中之地，而南海縣所轄城區，為商業繁盛之區。

駐於城內的大小官署，從督撫至廣州知府與縣署，均有權干預本城事務，但眾多的官缺中，卻沒有專職的、職責明確的市政管理者。城市日常的行政管理事務主要歸南海與番禺兩個縣署分理。然而，二縣均為轄境遼闊、人口眾多的大縣(其知縣缺都是四字要缺)，既要處理全縣事務，也要分管屬於其境的半個廣州城，其政務的繁雜可知。然而，隨着地方動盪的加劇、仕途的擁擠，晚清的州縣官任期普遍縮短，南海與番禺縣令也不例外。以清末最後的幾十年間為例，南海知縣從光緒四年(1878)至三十四年(1908)的30年間，換了28任，每任平均任期僅為一年餘；番禺知縣從光緒朝至清朝倒台的37年間，也更換了29任，平均任期也只有約15個月③。在迴避制度下，面臨繁劇管理事務的外籍主管官員，既不懂當地的民情風俗，更難通粵語方言，再加上如此頻繁的更換，顯然不利於地方的有效管理。即使是一個認真負責的官員，也很難在較短的時間內掌握當地的民情與問題，更難以完成需時較長的建設工程等。這種體制上的缺陷，使清代的城市社會如同鄉村一樣，在官府到社區民戶之間留下一片空白，需要地方社會的自治來填充。

清代城市社會遠較鄉村社會複雜，像廣州這樣的大都會尤然。根據在廣州居住過的西方人的描述，十九世紀初，廣州城的街區數目超過600，狹小的街區中，擁擠着超過10萬的工人與手藝人，珠江水面上還有8萬多水上居民「蜑民」④。隨着城區及人口的擴大而來的，是一連串大都市的社會衝突與城市控制和管理問題的複雜化，諸如城市治安、衞生、防火及社會救濟等。十九世紀的珠江三角洲地區盜匪活動頻繁，使廣州城的居民，尤其是富戶常遭搶劫；密集的木屋則使火災對居民的生命財產構成極大威脅，一場火災常常導致數以百計的房屋被燬；流行瘟疫也時常光顧廣州，導致很多居民喪生；此外因經濟的波動、災害等因素影響，使得許多無業無根、居無定所的流浪者與乞丐群集於廣州城中⑤。面對迅速膨脹的城市和日益複雜化的城市社會，官府的管控能力顯然遠遠不足。即使在官署集中的內城，官府對社會秩序的控制也十分有限。晚清來粵擔任督撫大員的官員，對這座省城社會秩序之壞多留下深刻印象。同治四年(1865)任廣東巡撫的郭嵩燾在日記中有記載，內城雖加強了防衞，有駐兵、巡兵及查街委員負責治安，雖月費數千金卻仍「求免城內劫案而不可得」，以至於這位精明強幹的巡撫大人感嘆到「粵事殆不可為矣」⑥。內城尚且如此，

學術界對晚清城市社會組織的研究還剛剛開始，且多注目於紳商社團等城市精英名流的上層組織，對類似於鄉村自然村落的街坊組織還缺乏了解。

城外人口密集的西關等街區，官府的控制力量更弱。這樣，街區居民自己組織起來，參與城市的社會控制是勢所必然的。

二　街坊組織的結構與功能

廣州的基層街區單位，有「街」、「坊」、「巷」、「里」、「甫」、「約」等名目。它們作為城市社會的基層社區，類似於鄉村自然村落，大者有居民數百戶，小者僅十數戶。在城鄉合治的管理體制下，清朝官府對城市居民的管理也採用以地鄰為原則的保甲編組，各街區設立地保或保長、場長等。尤其是每逢社會動盪時，官府即加強保甲，清查戶口。1884年廣州出版的一份報刊記載，是年因中法戰爭使廣州人心浮動，城方當局即在城市舉辦保甲，清查戶口，「凡客寓試館、廟堂寺觀，及洋煙開燈館，每日均着地保到查。並將屋主寓客姓名年籍，逐一註冊，以便稽查」⑦。「地保」一職，大體上可視為官府駐基層社區的差役，是承擔官府稽查基層社會、承辦官府公役的執役人，責重而無權。然而地保介於基層社區與官府之間，可起到溝通城市基層社會與官府關係的作用。據十九世紀中的西人記載，廣州地保的任命過程是：每當一街坊的地保空缺時，通常會貼出需求地保的告示，該街坊的戶主將會在寺廟中聚會，挑選新地保，而自願候選人屆時也親自到場候選。地保人選的確定，實際上是由幾個本街區最有權勢的人作出的。街坊提出的人選一經決定，即稟請縣衙門任命，毫無例外地均可獲縣衙認可⑧。作為官衙的役人，地保的地位甚低，他對其所管轄的街區發生的案件，有責任向官府報告，並對其所牽涉的刑事或其他訟訴案件負有連帶責任，官府可隨意對他們呵責懲處。1907年6月，廣州鳳林娼院與怡紅院爭奪一名叫秋花的妓女，「訟棍」潘天行應鳳林之請，設計誣告怡紅院拐買婢女。官府經審訊得知真情後，不僅潘天行受到懲辦，而且因他所遞之稟的「保戳」是狀元坊地保所蓋，故該地保也被處以重責三百，枷號半月，示眾五天

「地保」一職，是官府駐基層社區的差役，責重而無權。因而在鄉村地區，鄉民通常躲避充任。然而有意思的是，廣州各街坊的地保，卻均是由自願者充當，且每有缺額時，候選者往往超過缺額，需競爭才可當選。

的處罰⑨。地保一職不僅社會地位甚低，而且不能像衙門差役那樣從官府獲得經濟報酬，因而在鄉村地區，鄉民通常躲避充任地保。然而有意思的是，廣州各街坊的地保一職，卻均是由自願者充當，且每有缺額時，候選者往往超過缺額，需競爭才可當選。充當者經街坊選出後，要到縣衙門交納「充費」，才可以當差。每任地保只能充任27個月，滿期後即需更換。限制如此之多，而仍有人自願充當這一職位，其原因在於街坊地保雖然不能從官府獲得報酬，但可從各街坊的公款中提取工資。街坊公款來源於坊眾為籌辦每年的迎神醮會而籌集的款項，包括出售糞溺等所得到的收入。這些公款除主要用於迎神活動外，部分用作本街區經理公事的地保的「工食」⑩。地保有接近衙門的機會，且掌握街坊居民向官府投訴時需要蓋用的「保戳」，他們從中亦可收取一定的報酬。因而地保一職對於城市平民而言，不失為一個足以謀生的職業。

上述廣州地保的推選任命過程及地保的地位表明，街區單位事實上存在一定程度的、獲得官府默許的自治力量，雖然地保是官府的當差人，但他們的經濟收入來自於街坊，是受僱於街坊的公役人，在很大程度上要受制於控制街坊公款的紳耆，正是他們代表了基層街坊的自治力量。而地方官府也正是依賴他們，並透過地保為中介實現對城市基層社會的控制。

那麼，街坊自治是如何組織的呢？廣州的街坊組織雖無詳細準確的記載，但根據各種零星的史料，我們仍可探知其基本組織架構及主要功能。從街區單位的稱呼來看，一些稱謂明顯起源於街坊自治自衛組織。據方誌記載考證，下西關地區街坊名「甫」的由來，即是明末廣州、佛山等城關商人的自衛組織，起源於明末黃蕭養起義時。街市商人為了自衛身家性命，自行組織起來，以防範盜賊。其防衛辦法是以「鋪」(甫通鋪) 為單位，一段街道為一鋪，各鋪在街頭尾設立柵闌或門樓進行防守⑪。這類組織在由郊區都市化而來的西關地區最為普遍。

根據各種零星史料的記載，廣州的街坊組織起源於街坊自治自衛組織。如「甫」、「約」、「里」、「巷」、「街約」等。自十九世紀中葉以來由官府與士紳倡導的團練，就是建基於這種街坊自治單位之上的。

「約」的稱謂來源於鄉約，明清兩代，鄉約在不少地區是鄉村社會的行政單位。廣州的街坊也有以「約」為組織者，通常統稱為「街約」，以區別於鄉約。到晚清，無論是「甫」，還是「街約」，以及其他稱謂的單位，都可能具有街坊自治與自衛組織的功能，且在晚清社會動盪中與團練相結合。一個建有街閘的自衛街坊單位 (稱為「約」、「里」、「巷」、「街約」等)，即是一個自治的「更區」，建有更館，由薄暮時打一輪「落更」的大鼓起，到次日早晨打「散更鼓」止，街閘關閉，禁止人通行⑫。在城郊治安混亂的地段，一些街坊還組成「商衛公司」，互相守望。官府不僅認可，而且自十九世紀中葉以來的社會動盪時期，還利用了這種街坊自治自衛組織。由官府與士紳倡導的團練，就是建基於這種街坊自治單位之上的。鴉片戰爭後廣州紳民反對英人入城的鬥爭中，即是靠組織街坊團練。據當事人梁廷枏的記載，1849年春，英國公使文翰照會兩廣總督徐廣縉，再次提出入城要求，梁廷枏等士紳名流即組織團練相抗。他們動員各街約，使「居民鋪店按其街約，予以規程。勸家自出丁設械，為拒夷入城之備。預期分詣諸街約，剴切與商」，據稱一時間得到各街約響應，「雷動雲合，自老城而及新城，新城而及四郊」均被動員起來。被動員起來的丁勇，「地大者至數千人，少亦數百，按日分期自具所練丁勇名數，柬報粵秀 (指粵秀書院，當時梁廷枏任該

書院監院——引者註）。隨以其夜，延官紳同集其公所，壯目帶令籠燈執械，分隊以過。越日，官出灸豬水酒獎之。自城內而城外，遂及河南，以次校閱。旬日間，得十萬人有奇」⑬。這段記載不無誇大的成分，但所反映的士紳組織動員團練的過程當屬可信，士紳「分詣諸街約，剴切與商」，居民鋪店按街約來出丁設械，在這裏，街約構成團練的基層單位。官方對這種團練也予以認可，且加以獎勵。團練更多時候是用於維繫本街區的社會治安，中法戰爭時，廣州城動盪不安，廣東當局號召地方士紳辦團練以維繫社會秩序，廣州城廂內外，「分段設團，比前尤為嚴密」。各街坊組成街團，負責本地段治安⑭。以街坊為基層單位組織的城市團練，與鄉村鄉約、鄉族組織團練的原則大體相似，均是從本區居民中徵集經費，從民戶中按一定比例抽選團丁或招募壯勇。所不同的是，由於人口密集，街約或街團之間的橫向聯繫更為密切，大群的團丁或壯勇更容易匯集起來，因而鴉片戰爭後的廣州士紳可以組織起聲勢浩大的反英人入城鬥爭及反租地鬥爭等。

廣州反英人入城鬥爭的成功顯示，以街約為基礎動員組織的團練，在民族主義的激盪下足以釋放出巨大的能量，它表明了晚清廣州街坊組織運作的有效性；但這並不是街坊組織的主要功能，它的主要功能是在維繫城市社會秩序，尤其是維持本街區的社會治安方面。我們可從一宗縱火案的處理過程來管窺這類街坊自治組織的運作及其有效性。1884年冬，西關興隆街北約一筆店的伙計勾結外匪，圖謀從該店縱火，趁機裹應外合搶劫。第一次放火被迅速撲滅；第二次放火時，以一火藥包置暗處，藥包上置燃着的玉香。但尚未引燃即被人發現。接連兩次放火，驚動街鄰，左右舖商，均來查問。店東無可辯駁，對眾街鄰說「今夕之事，黑白混淆。我偕同眾店伴，同抵本約廟內，神前發誓，自行放火者，定遭陰譴」。眾街鄰認可，一同到廟。隨即街鄰着「壯勇」把守廟門，令眾筆店伙計暫留廟內，不得遠離；而店東與街鄰則返回店舖內，逐一搜查各伙計衣箱。查得一店伙箱內的火藥、強水等物證，隨即回廟將該伙計拿獲，並在神前公共訊問。該伙計只得招供了兩次放火經過，街鄰「眾怒沸騰，情難曲恕」，將該放火者及物證一同押送官府究治⑮。該案發生的興隆街離所屬的南海縣衙相當遠，且發案時間是晚上，因而案中的「壯勇」顯然不屬於官府的衙役，而是維持本約治安的民兵。據粵海關的報告稱，光緒朝後期，廣州各街坊均採取「緊張的自我防衛」，以街坊為單位，籌集經費自辦警保。尤其是大戶必須維持一支隊伍以保衛他們所居住的街區。街坊團體顯然不信任官方的治安部門，當官府試圖將各街坊所徵集的經費集中起來，以用於改善全城治安時，即遭到街坊抵制。因此，街坊自衛的管理權仍掌握在街坊居民之手⑯。

廣州反英人入城鬥爭的成功顯示，以街約為基礎動員組織的團練，在民族主義的激盪下足以釋放出巨大的能量，表明了街坊組織運作的有效性。而街坊組織的主要功能是維持本街區的社會治安和防火消防。

除社會治安外，街坊自治單位的另一個重要職能是防火。十九世紀下半葉，廣州已採用了洋式手提滅火機。據粵海關的記載，消防的組織井然有序，發生火警時，滅火機能迅速被帶到現場。消防設置的組織與經費，均來自街坊而非官府。購置及保養滅火機的費用和對滅火工作的獎金，由有關的街坊居民自願認捐，或從「街道委員會」徵收的公款中開支；操作滅火機的人也均是街坊的志願人員⑰。

無論是履行維護社會治安的自衛職能，還是防火消防，都需動員本社區的

人力與財力資源。因而可以推測，街坊內存在着一個類似鄉村紳權與族權的，由本坊紳董、商董或耆老組成的權力結構。西人所記載的所謂「街道委員會」，實際上就是由管理街坊「公款」的紳耆們和值理們所構成的組織。據清末的地方文獻記載，廣州各街「凡舖戶皆舉有值理」。這些值理與作為官府供差人的地保不同，是街坊自治的代表。1901年廣東當局為籌措庚子賠款，舉辦房捐，在廣州即會集大紳，並「傳知各街值理妥理定章」。確定由值理經收，每月解局。而各街和值理，則可按收數的十成一獲得薪水夫馬等報酬⑱。1907年珠江三角洲地區遭受水災，米價暴漲。省港各大善堂、總商會、七十二行聯合組織平糶總公所，在廣州城設四廠舉辦平糶。對貧民發給米票為憑據，到各廠購米。對各街區貧民的調查、發票工作，平糶總公所也需依賴各街值理辦理。由平糶總公所致函隨同表冊分送各街值理，並派人協同各值理確查貧戶姓名丁口，填明表冊內交平糶公所查核，按表冊發給米票⑲。

簡言之，為了承擔社會治安、消防、迎神醮會及社會救濟等功能的需要，各街坊單位均維持一定的公款，並由代表本街坊權力人物的值理們掌管。這種城市基層自治的組織者，構成全城性上層紳商組織的基礎，無論是士紳們組織的團練活動，還是商人和善堂組織的社會救助活動，均依助於街坊值理。同時，他們通過選任與官府相接的街坊地保，並出「工食」供養之，以確保地保聽命於值理或本街紳耆。這樣，街坊組織的紳耆們既與上層紳商社團相連，又通過地保與官府相接，成為官府與上層紳商社團動員和控制城市基層街區的不可或缺的中介。

廣州全城性的紳商社團七十二行、九大善堂及廣州總商會等組織與街坊組織相互補充，構成晚清廣州都市社會中兩個層面的市民自治結構，這清楚地反映了在王朝統治中心的都市中，國家權力與市民自治力量的消長。

三　清末至民國時期的變遷

十九世紀下半葉至二十世紀初年，廣州市民社團在城市公共領域的發展達到了前所未有的高峰。全城性的紳商社團七十二行、九大善堂及廣州總商會等組織，按當時人的說法，已成為「先聲奪人之名詞」，「凡辦公事而欲號召同類，非此三者不為功」⑳。而街坊組織與上述全城性紳商社團相互補充，構成晚清廣州都市社會中兩個層面的市民自治結構，在城市社會控制中承擔着廣泛的職能，以至於舉凡「公安、衞生及修渠築道一切工程，大抵皆由街眾自行舉辦」。各街約用於治安及消防的設施，如「更練團丁、望樓、水櫃等」，直至清末仍構成廣州各街坊的重要景觀㉑。晚清市民組織在城市公共領域的擴張，清楚地反映了在王朝統治中心的都市中，國家權力與市民自治力量的消長。按照西方城市社會的發展經驗，下一步必然是市民民主權力的擴大和近代市民社會的出現。那麼，在清末民初急劇變動的社會政治環境中，廣州的街坊組織是否將隨着它們在城市公共領域的擴張和國家政治體制的變革而近代化，成為邁向市民自治社會的起點和民主政體的基礎呢？

從地方政治體制的變革來看，清末以來，從清朝政府到民國時期的各個政府，頒布了多個地方自治的法規，並在一定程度上付諸實行，似乎順應了晚清基層社會的自治化趨向。然而，國家自上而下推行的地方自治制度，是從法律

上確認基層社會既已形成的自治權力，從而進一步加固了基層社會的自治；還是恰好相反？這是有待探究的問題。就廣州的情形來看，清末地方自治的推行，的確刺激了城市紳商的政治熱情，他們紛紛組織政治團體，地方自治成為他們謀求和維護自己權力的重要政治旗幟。1907年冬，在清政府的預備仿行憲政聲中，廣州即出現了兩個以地方自治命名的政治團體（粵商自治會與廣東地方自治研究社）。然而，清政府在1909年頒行的地方自治規章，雖然從法律上確認「城」為自治單位，可設立自治機構，但對城市社會已有的基層自治組織卻沒有給予認可。大都市的自治機構，通常是控制在上層紳商名流手中。而廣州在1910年春籌設城自治機構時，因番禺縣屬的東城士紳與南海縣屬的西城紳商之間存在分歧，致令兩縣士紳「眾論極難一致，各呈意見」㉒，使城自治機構難以產生。最後只能在同一城中，設立兩套分屬於兩縣的城自治機關。這種官樣文章的自治機構，脫離了既有的基層自治力量，實際上沒有發揮甚麼職能。

民初以後，街坊組織為維護自身的生存及坊眾的權益也曾以地方自治為旗幟，抵制軍閥官僚政權。1917年春，廣州的軍閥政權以「糞溺衛生捐」名義徵收所有街坊出售糞溺所得之款，激起各街坊組織的一致反對，迫使當局取消糞溺捐。隨後，各街選人組織籌辦自治機構的協會召開選舉大會，選出正副會長及評議員數十人，試圖建立市民自己的自治機構㉓。不過，這種自下而上的籌組地方自治的做法，因得不到官府認可而毫無結果。

1920年陳炯明取得了廣東政權後，亦倡導地方自治，以美國的市政體制為模式，在廣州設立了市政廳。市政廳除了由財政、工務、公安、衛生、教育、公用等六局局長加市長組成的市行政委員會外，還設立了代表市民的市參事會。參事會議員30人，其中由省長指派市民10人，由市民直接選舉代表10人，工商兩界各選代表3人，教育、醫生、律師、工程師各界選代表1人組成。市參事會有權議決市民請願案，諮送市行政委員會辦理；議決市行政委員會送交案；並審查各局行政成績等㉔。簡言之，它有權代表市民監督市政府。市政廳的成立顯然有利於加強統一有效的市政管理。20年代以來，廣州的市政建設發展甚快，但仿效美國市政制度的廣州市政廳，只是在官僚行政組織層面相似，而在城市地方自治方面則相去甚遠。原因是它缺乏一個以市民為主體的基層自治結構，所謂由市民直接選舉代表云云，只是一句空話。同時，在整個20年代，參事會只是徒有其名，大多時候並沒有按期舉行會議，尤其是1923年賭商霍芝庭任參事會主席後，參市會「對於一切應討論事項，大都無過問意」㉕，根本不可能發揮代表市民監督市政府的有效作用。以至於1924年市政委員會為「執行公務便利，徵求市民意見起見」，另設立了一套「區董」制度，即於每警察區內聘任一至三人為區董事，以供市政府諮詢及受市長、各局委託辦理調查事件等㉖。以建立模範自治城市標榜的廣州市政建制，實質上完全是一個官僚化的市政體制。在這樣的體制中，基層街坊自治完全沒有位置。

1920年陳炯明取得了廣東政權後倡導地方自治，以美國的市政體制為模式，在廣州設立了市政廳，亦設立了代表市民的市參事會。但這些組織只是在官僚行政組織層面與美國相似，在城市地方自治方面則相去甚遠。原因是它缺乏一個以市民為主體的基層自治結構。

國民革命之後，地方自治作為訓政階段的重要任務被提上了國民政府的議事日程。與南京國民政府相對峙的廣州國民政府也頒布了一套地方自治法規，並於1931年夏在廣州付諸實行。這套制度與南京國民政府的地方自治法規略有不同。廣州國民政府頒布的《市地方自治條例》規定，市之下設區、坊兩級自治

機構，其編成原則是以五百戶編為坊，積十坊為區。坊、區的自治機構稱為坊公所、區公所，分別設置由三至五人和五至九人組成的坊委員會、區委員會為自治行政機關，並設坊民大會、區代表會（由各坊選舉代表組成之）為民意機構。市設參議會，由每區推代表二至三人組成之。此外，市郊在坊以下再設里，以25戶為一里㉗。「坊」的設立，顯然參照了廣州既有的坊組織，但它並不是以既已形成的街坊自治單位為根據，而是為便於行政管理按戶口編成的。一個坊包括數個至十數個街坊，以湊成接近五百戶之數。由於編成的坊無固定地名，故均按數字排列命名，稱×區第×坊。廣州全市編成30個區（與警察區相同），305坊。地方自治的籌辦過程，完全由廣州市政府控制，自上向下推行。市政府成立了協助地方自治籌辦委員會，從籌辦自治的宣傳到編制自治區劃，選委各區坊的籌辦自治人員乃至區代表大會、市參議會選舉，均由該委員會一手操辦。廣州國民政府的地方自治法規宣稱以孫中山的建國大綱為根據，市地方自治的實行將實現直接民權，讓市民行使選舉、複決、創制、罷免四權，但實際推行過程卻側重官僚政權對基層社會的控制。市民均需當眾宣誓「盡忠竭力擁護中華民國，實行三民主義，採用五權憲法」㉘，才能享有國民的資格；區、坊公所自治人員出自政府的「遴委」，並受到官僚政權的監管，實際是完全聽命於上的官僚政權的佐治人員。因而，推行自上而下的地方自治的結果，最終摧毀了晚清以來的街坊自治及紳商自治團體，從而使官僚政權對市內基層社會的行政控制能力大大加強。

1931年夏廣州國民政府頒布的《市地方自治條例》，使地方自治的籌辦過程完全由廣州市政府自上向下推行。因而最終摧毀了晚清以來的街坊自治及紳商自治團體，從而使官僚政權對市內基層社會的行政控制能力大大加強。

隨着對城市基層控制的增強，國家政權對市民的財政徵取逐步擴大。首倡於清末（1901年）的「房捐」（按房租值的十分之一抽取），在警察制度設立後成為供養警察的主要財政來源。進入民國後，廣州的警察隊伍不斷擴大，警察局自設房捐處，自收自用，徵收額也逐漸上升。民初十年，房捐收入平均每年約為50萬元。1924年市政府進一步提高房捐的徵收標準為租值的15%，此後房捐收入節節增加，20年代末以來，每年房損收入超過200萬元㉙。清末房捐的設置與徵收，還曾借助於街坊值理，而民國時期的廣州警察機構，已深入到基層街區，房捐由各警察分局直接收取。這筆從市民身上抽取的稅收，不再依賴街坊值理的介入，街坊組織在國家與民戶之間的中介作用逐漸削弱。

與此同時，20年代孫中山革命政權的建立，雖然使廣州成為全國國民革命的中心，但同時也加大了廣州市民的財政負擔。廣東當局想盡辦法增加稅收，變賣公產。其「籌餉」的對象，不僅為各商業行會、商會，也波及街坊公款公產。如前所述，出售糞溺所得之款在晚清時一直是街坊公款的重要來源，清末廣東當局曾徵取一部分為城市清潔費用，民國初期的軍閥政權也企圖將其收回政府，但均遭到街坊組織的有效抵制，各街區的糞溺售賣大體上仍由街坊值理所控制。但至1922年後，廣州市政府終於制訂章程，將全市糞溺承包給商人專收專賣，由承包商每年向市政府交納20萬元以上承包費。承包商開辦後，各街值理前此經手的售賣合同由政府布告一律取銷，並規定如遇各街「強紳、值理、地痞藉詞阻撓時」，承包商可向官府指名呈控，由各警區警察實力保護㉚。此後，各街的糞溺收入完全收歸市政府所有。

廣州市政府為籌餉而變賣公產之舉，也波及作為街區公產及坊眾聚會和舉

行迎神儀式場所的廟宇。雖然坊眾及商團反對將廟宇充公變賣，並採取了一些抵制措施，但革命政府強制推行，廣東政府布告商團及坊眾云：「嗣後遇有廟產投變之事，切勿妄聽人言，徇情破壞；坊眾人等，亦不得假借阻撓，致礙籌餉進行。」[31]至商團叛亂被鎮壓後，市民對政府行為的抵制力就微乎其微了。廣州市政府究竟變賣掉多少原為街坊所用的廟宇寺觀？從中籌得多少款項？這是一筆無法清算的帳目。但據1921年的統計，廣州全市尚有寺廟848所，而據1935年廣州警察當局的統計，只剩下270所[32]。也就是說十多年間減少了578所。寺廟的減少雖不一定是因政府的變賣，但1932年廣州市政府當局也承認，作為市有產業的廟宇寺觀，「自歷任官賣後，遺存無幾」[33]。散處於各街坊的寺廟的大量消失，加上糞溺等公款收入來源的喪失，使廣州的街坊組織失去了生存的物質基礎。

廣州街坊組織的主要功能是維護本街區的社會治安，隨着清末民初警察制度的建立，這一功能亦被逐漸取代。廣州的巡警於1903年設立，至民國時期逐漸擴大完善，警察人數從清末的一二千人，發展至30年代的六七千人。全城劃為12個警區和若干個分駐所（至20年代末併為30個警區），各警區下再分段、小段，不僅負擔起全城的社會治安職能，而且由段警負責各段居民的戶籍調查以及戶口流動的控制[34]。就對城市的社會控制而言，警察制度的效能遠遠超過了晚清時期地方官府，也足以取代街坊的自衛組織。而隨着20年代以來廣州城牆拆毀，近代化市政建設的展開，街坊為防範盜匪而設置街閘柵欄的辦法，也難以適應城市近代化的要求，不僅效能有限，且妨礙交通，因而民初以來即為廣東省當局下令撤除。至1924年商團叛亂被鎮壓後，街坊舊有的街閘等防衛設施基本消失。

四　結　語

晚清達於極盛的廣州街坊組織等市民社團，頗具市民自治的聲勢，但它們沒有、也不可能導致一個自治的市民社會的成長。耐人尋味的是，摧毀城市基層自治組織的力量，正是來自革命政權及近代化的市政機構。

從表面觀之，晚清達於極盛的廣州街坊組織等市民社團，在城市社會控制中已發揮着十分重要的作用，頗具市民自治的聲勢，類似於西方城市的市民自治組織，但它們在清末以來的社會政治變革及市政體制的近代化進程中，卻並沒有、也不可能導致一個自治的市民社會的成長。無論是從清末民初地方自治制度的設立來看，還是從街坊組織實際功能的演變及其與國家政權的關係來看，晚清廣州的街坊組織均沒有隨着地方政治與行政管理的近代化而發展。一方面，在自上而下的地方自治的體制設置中，城市街坊組織均得不到國家法規認可的位置；另一方面，近代化的警察制度與市政制度的建立，逐漸取代了街坊組織的主要功能，國家政權的財政壓迫及強制性措施，更摧殘了街坊組織的自治力量。而且耐人尋味的是，摧毀城市基層自治組織的最強有力的力量，正是來自以建立民主共和國為目標的革命政權及近代化的市政機構。仔細探尋晚清至民國時期城市街坊等基層市民自治組織興衰的來龍去脈及其原因，從較長的歷史時段來考察其發展流變及其與社會政治變遷的關係，將有助於我們對近代中國城市社會結構的理解。

註釋

① 廣州的人口數無準確統計，各種估計懸殊甚大，此處數字只是根據清末及民國時期廣州的人口統計的一個粗略估計。參見東亞同文會編：《支那省別全誌．廣東省》，頁22；Edward J.M. Rhoads: "Merchant Associations in Canton", in Mark Elvin & G. William Skiner eds.: *The Chinese City Between Two Worlds* (Stanford: Stanford University Press, 1974), p. 97.

② 《番禺縣續誌》(宣統三年刊)，卷十二，頁22。

③ 據《續修南海縣誌》(宣統三年刊)，卷九職官表，頁1-2；《番禺縣續誌》，卷十三，頁13-15的綜合統計。

④ Andrew Ljungstedt: *An Historical Sketch of the Portuguese Settlements in China* (Hong Kong: Viking Hong Kong Publications, 1992), pp. 185, 228-29.

⑤⑯⑰ 參見張富強、樂正等：《廣州現代化進程 —— 粵海關十年報告譯編》(廣州出版社，1994)，頁26、64-65；65；27。

⑥ 《郭嵩燾日記》，第二卷(湖南人民出版社，1981)，頁327。

⑦ 《述報》(廣州)，甲申年九月初九日。

⑧ Thomas Taylor Meadows: *Desulatory Notes on Government and People of China, and on the Chinese Language* (London, 1847), pp. 119-20.

⑨ 《廣州總商會報》，光緒三十三年五月十四日，本省要聞。

⑩ 參見《廣州總商會報》，光緒三十三年正月二十五日，本省要聞。

⑪ 曾昭璇：《廣州歷史地理》(廣東人民出版社，1991)，頁360、383。

⑫ 《廣東公報》，民國元年5月26日。

⑬ 梁廷枏：《夷氛聞記》，卷五(中華書局，1959)。

⑭ 《述報》，甲申年9月12日、9月14日。

⑮ 《述報》，甲申年12月13日。

⑱ 《番禺縣續誌》，卷九，頁4-5。

⑲ 《廣州總商會報》，光緒三十三年2月17日、19日，本省商務新聞。

⑳ 《廣州總商會報》，光緒三十三年7月16日，商務論説〈七十二行之相〉。

㉑㉔ 廣州市政廳總務科編印：《民國十年廣州市市政概要》(廣州，1922)，頁2；1-3。

㉒ 見江蘇蘇屬地方自治籌辦處編：《江蘇自治公報類編》(收入沈雲龍編：《近代中國史料叢刊三編》之521-23)，要電類，頁83。

㉓ 《七十二行商報》，1917年4月7日。

㉕ 《廣州民國日報》，1923年8月23日。

㉖㉚ 廣州市政府編印：《廣州市政會議錄》，第一輯(廣州，1935)，頁250-51；112。

㉗㉘ 廣州市政府協助地方自治委員會編印：《籌辦廣州市地方自治工作紀要》(廣州，1932)，頁1-5；5。

㉙ 參見《民國十年廣州市市政概要》，頁95-98；《廣州市政會議錄》，第一輯，頁147。

㉛ 《廣州民國日報》，1923年8月17日、9月17日。

㉜ 見《民國十年廣州市市政概要》，頁20；廣東省會公安局統計股編印：《廣東省會警務紀要》(廣州，1936)，頁53。

㉝ 廣州市政府編印：《中華民國二十年廣州市市政紀要》(廣州，1932)，頁168。

㉞ 參見《廣東省會警務紀要》，頁4-8。

賀躍夫 湖南沅江人。1989年留學日本。1992年獲廣州中山大學歷史學博士，隨後留校任歷史系副教授，現於美國哈佛燕京學社訪問研究。

閩南海外移民與近代廈門興衰

● 戴一峰

廈門地處福建東南部的九龍江出海口，是一個海島型港口小城，本島面積僅124平方公里。元代，廈門為扼守東南沿海通道的軍事要地。明末清初，隨着西方殖民者東漸、中國東南沿海地區私人海上貿易的發展，廈門開始由軍事要地轉變為貿易港口，並逐漸取代日趨衰落的漳州月港，一躍而為中國東南沿海的對外貿易中心。鴉片戰爭後，廈門被闢為中國最早對外開放的五個通商口岸之一，由此開始其步履蹣跚的近代化歷程。這一歷史進程給我們留下許多有益的啟示。

在近代中國，通商口岸城市的近代化模式一般是以對外貿易為其發展的原動力，從而帶動城市工業、金融業、市政等各方面的建設。這可以從上海的崛起過程中看出來。然而，廈門的情況卻是個例外。

廈門：不同於上海的近代化模式

在近代中國，通商口岸城市的近代化模式一般是以對外貿易為其發展的原動力，從而帶動城市工業、金融業、市政等各方面的建設。這可以從上海的崛起過程中看出來。然而，廈門的情況卻是個例外。

在明末清初時期，廈門憑藉海上貿易而發展成為「商賈泊洋販賣貨物之藪」①，是當時中國東南沿海最重要的對外貿易商港。這一發展至清乾隆前期達到頂峰，其時「廈門為洋艘出入，百貨聚集之處，商賈輻輳」②，「港中舳艫羅列，多至萬計」③。廈門已是一座「洋船叢集，商賈殷闐，仙山樓閣，甲於南天」的港口城市了④。但此後，廈門的海上貿易由盛入衰，至嘉慶年間「洋船販夷止有碗傘粗貨，口務遂絀」⑤。道光初年，經營對外貿易的洋行「全行倒罷」了⑥。

步入近代，廈門的對外貿易雖有發展，但卻是盛衰相間、蹣跚前進。開埠初期，廈門對外貿易一度迅猛增長，但很快便陷入滯銷困境，直到十九世紀60年代初期方有改觀。此後，對外貿易緩緩上升，間有回落。試看下表：

表1　1865-1938年廈門直接對外貿易統計　　單位：千海關兩

年份	貿易總值	年份	貿易總值
1865	6,712	1905	14,224
1870	5,867	1910	16,316
1875	8,084	1915	11,662
1880	9,050	1920	11,616
1885	11,778	1925	20,415
1890	9,637	1930	25,619
1895	13,563	1935	11,789
1900	12,499	1938	7,916

資料來源：歷年海關貿易統計

從上表可見，廈門淪陷前的1938年，貿易總值已回落到60餘年前的水平。抗戰勝利後，廈門的對外貿易亦無多大起色。

整體而論，近代廈門對外貿易盛衰相間、起落不定，總體發展幅度甚微。從1865年到1932年近70年間，其對外貿易總值僅增長4.2倍。若再考慮物價上漲的因素，這一增幅就更微弱了。因而，對外貿易很難被視作驅動廈門城市近代化的因素。

那麼，廈門城市近代化的主要動力是甚麼呢？筆者認為，是近代福建南部持續不斷、人數頗巨的海外移民。對此，有必要詳加申論。

在廈門開埠前的數百年間，福建南部地區已出現海外移民，但大規模的海外移民，則始自近代。這一方面是因為十九世紀以來，西方資本主義迅速發展，加劇了對東南亞等殖民地的經濟掠奪，這需要大批廉價勞動力，加上非洲奴隸販運的終結使這一勞力市場需求更形迫切；另一方面，近代西方資本入侵

據載，廈門開埠幾年間，陸續有近萬名契約華工從廈門被運往法屬布爾邦島、古巴、秘魯、英屬圭亞那、舊金山等地，估計每年人數不下3,000人。圖為當時被稱作「豬仔」的華工從廈門登船的情況。

中國，導致社會經濟結構急劇變動，遂產生大批破產的農民、手工業者、小商販，形成相對過剩的勞動力。這使成千上萬的福建南部居民漂洋過海，到世界各地(以東南亞為主)謀求生路，其中包括數量頗巨的所謂「契約華工」。

據載，廈門開埠後，西方人口販子就在此掠賣華工。開埠幾年間，陸續有近萬名契約華工從廈門被運往法屬布爾邦島、古巴、秘魯、英屬圭亞那、舊金山等地⑦。而「從廈門前往英屬海峽殖民地的移民勞工人流從未間斷」⑧，估計每年人數不下3,000人。第二次鴉片戰爭後，由於清政府被迫允准華工出國合法化，既為西方列強掠賣華工大開方便之門，也刺激了沿海居民的海外遷移；加之這一時期東南亞地區錫礦業和煙草、可可等經濟作物種植業的興盛，對華工需求更大，使移民人數不斷上升。至1890年，淨遷移人數累計達39萬人⑨。

十九世紀90年代後，福建南部海外移民進入高潮。從1890至1930年的40年間，累計約136萬人遷移海外，每年的淨遷移人數高達3.4萬人⑩。此後，由於受資本主義世界經濟危機的影響，東南亞地區的錫礦業和經濟作物種植業由盛入衰，福建南部地區的海外移民才轉入低潮。至1949年，淨遷移人數約4萬人⑪。

由上可見，近百餘年間經由廈門遷移海外的福建南部居民，其淨遷移人數高達179萬。正是這一川流不息的海外移民潮，刺激、帶動了廈門城市的近代化。

福建南部海外移民作為廈門城市近代化的主要驅動力，其影響可由以下三方面觀之。

整體而論，近代廈門對外貿易盛衰相間、起落不定，總體發展幅度甚微。因而，對外貿易很難被視作驅動廈門城市近代化的因素。筆者認為，廈門城市近代化的主要動力，是近代福建南部持續不斷、人數頗巨的海外移民。

海外移民潮帶動下的航運業

首先，近代福建南部地區持續不斷的海外移民潮，是以廈門為出入口岸的。在海外移民的帶動下，出入廈門口岸的流動人口，尤其是來往於廈門與東南亞各地間的移民流動人口，數量相當可觀。由此促發近代廈門的海上客運業，從而帶動廈門近代航運業的發展。試看下表：

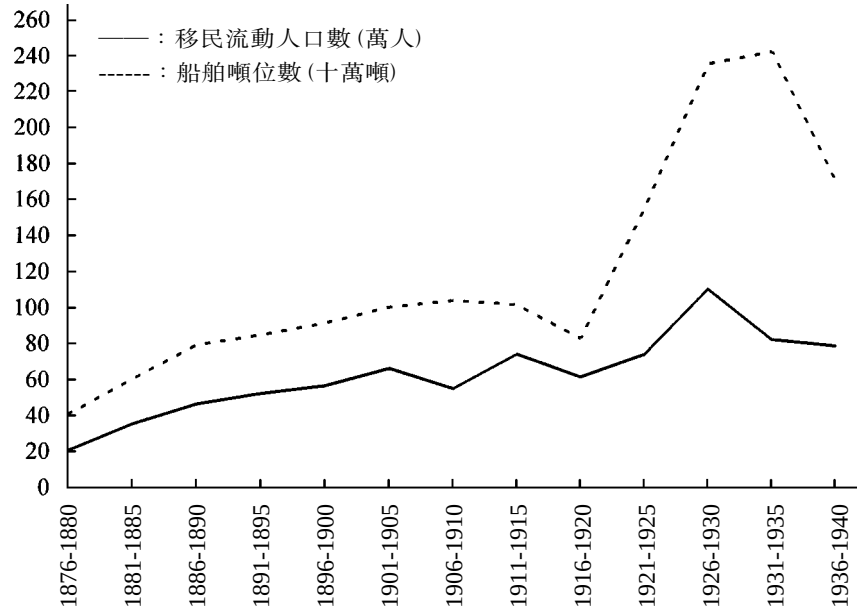
表2　1876-1940年出入廈門口岸的移民流動人口與船舶噸位數統計

單位：萬人、十萬噸

年份	移民流動人口數	出入船舶噸位數	年份	移民流動人口數	出入船舶噸位數
1876-1880	20.8	40.94	1911-1915	74.6	102.07
1881-1885	35.7	60.78	1916-1920	61.9	83.34
1886-1890	46.8	79.76	1921-1925	74.5	155.91
1891-1895	52.7	85.27	1926-1930	111.0	236.26
1896-1900	57.0	91.79	1931-1935	82.8	243.17
1901-1905	66.6	100.59	1936-1940	79.4	171.04
1906-1910	55.3	104.41			

資料來源：Trade Returns, Amoy, 1875-1940.

從表2可見，在海外移民流動人口的推動下，出入廈門口岸的船舶噸位數從1876-1880年的平均每年約82萬噸，增長到1926-1930年的平均每年約470萬噸，增幅達5.7倍。至於兩者間的相關性，可由下圖進一步觀之。



註：本圖是據表2數字繪製

在廈門近代航運業的發展中，輪船航運業迅速取代了傳統的帆船航運業。十九世紀60年代初期，帆船航運無論在船隻數量或噸位總數上均佔優勢。以1863年為例，當年出入廈門口岸的船舶總數為1,358艘，總噸位數為416,460噸。其中帆船954艘，佔70.3%；噸位總數247,816噸，佔59.5%⑫。但60年代後期，情況迅速改變。1867年，輪船噸位數首次超過帆船，佔55.6%。至1874年，則輪船無論在數量或噸位數上均超過帆船。到了1886年，輪船噸位總數已佔93%，基本上取代了帆船⑬。這標誌着廈門航運業的近代化。

航運業的發展帶動了廈門港口的建設，其中以太古公司建造的太古薹船碼頭最引人注目。該碼頭引橋長約50餘米，靠泊能力500噸級，後方陸域建有6間棧房，是當時較先進的綜合性碼頭。

在廈門近代航運業發展中，海上客運業一直佔着重要地位。早在1881年，廈門海關稅務司就在其報告中指出：「在過去10年裏，本口岸的客運業有了引人注目的發展」，因而「客運已成了本口岸一個非常重要的經營項目」⑭。另一位海關稅務司則指出：「廈門作為一個港口，依靠年年增長的，大批量的海上客運業維持。」⑮據載，自十九世紀80年代後，廈門與東南亞各地間的輪船客運業不斷興盛，形成了廈門—馬尼拉、廈門—海峽殖民地、廈門—荷屬東印度等幾條固定的遠洋客運航線。在二十世紀20-30年代，有6-7家大輪船公司的近50艘大型輪船投入上述各航線的客運業中，定期往返⑯。

航運業的發展帶動了廈門港口的建設。在助航設施方面，廈門海關於1865年在大擔島設立了第一座指示船隻入港的大擔燈塔。70年代後，又陸續設置了引導海上航船的北椗和東椗燈塔，以及指示船隻入港的另一座燈塔——青嶼燈塔。1880年後，廈門海關負責管理整個中國沿海南段的航道設施，轄區內的燈塔增加到10餘座，廈門的航道設施更完備了⑰。進入二十世紀，廈門沿海的燈塔

先後更換先進技術設備，成為當時第一流的燈塔。除此以外，在出入廈門港的航道上還安置了10餘個浮標和信標⑱。

在碼頭建設方面：自十九世紀70年代後期，各國洋行相繼在廈門建造碼頭，其中以太古公司建造的太古躉船碼頭最引人注目。該碼頭引橋長約50餘米，靠泊能力500噸級，後方陸域建有6間棧房，是當時較先進的綜合性碼頭⑲。至本世紀20年代，廈門港口設施有突破性的發展。由於總面積達15萬平方米的海後灘填灘築堤工程的完成，許多舊碼頭得以重建。尤其是太古碼頭的重建，使廈門港能同時停泊兩艘3,000噸級的貨船，使廈門港的面貌大大改觀⑳。

南洋僑匯的集散地

第二，近代廈門是僑居東南亞各地海外移民匯款的集散地，這使廈門得以吸納數量頗巨的僑匯。據不完全統計，從1871-1949年，僑匯總數達15.3億元。大量僑匯進入廈門，對廈門的社會經濟發展產生了多方面的影響，尤其是對廈門近代金融業的影響。廈門海關稅務司卓爾敦就曾指出：「廈門(金融)市場受每年海外華僑匯款多寡的影響。僑匯是本地金融業的支柱。」㉑這是很有見地的觀察。廈門近代銀行的發育，與僑匯的日漸增多密切相關。十九世紀70年代率先在廈門設立代理處的匯豐銀行，就是以解付僑匯作為其主要業務之一的㉒。而二十世紀20年代以降，廈門銀行更是以僑匯為依托。1921年，廈門僑匯突破4,000萬元，比1920年增長了1.3倍。1926年更上升到6,600萬元，1931年則達7,200萬元的最高點，此後也保持在5,000萬元左右㉓。在此刺激下，從1921-1930年，廈門新增6家銀行，1931-1936年則有10家銀行開張，以至海關稅務司報告說：「大量銀行的存在是本口岸突出特點。這是每年從南洋匯來的大量匯款的產物。」㉔

近代廈門是僑居東南亞各地海外移民匯款的集散地，從1871-1949年，僑匯總數達15.3億元。其中有一部分流入了廈門工商業、金融業、交通運輸業、服務業和房地產業等各經濟部門，形成了海外移民投資，這對廈門城市經濟的近代化產生一定影響。

僑匯對近代廈門的外貿平衡亦起了決定性的作用。近代廈門對外貿易長期處於嚴重入超狀態，幸賴常年不斷的僑匯來平衡(有關數據請參頁52表3)。

值得一提的是，海外移民匯款中有一部分流入了廈門工商業、金融業、交通運輸業、服務業和房地產業等各經濟部門，形成了海外移民投資，這對廈門城市經濟的近代化產生一定影響。

工業方面，海外移民資本是廈門近代工業資本的一個主要來源。據估算，在近代廈門民族工業資本中，海外移民資本約佔80-90%㉕。近代廈門最大的企業：廈門自來水公司、廈門電燈公司和廈門電話公司，以及廈門最大的食品工業——廈門淘化大同公司，均為海外移民投資創辦經營。

金融業方面，由海外移民投資創辦或參與經營的有中南銀行廈門分行、華僑銀行廈門分行、中興銀行廈門分行、廈門商業銀行、廈門集友銀行、中國工礦銀行廈門分行、香港集友銀行廈門分行等7家，約佔廈門銀行總數的44%㉖。

交通運輸業方面，海外移民投資於航運、鐵路和公路運輸的如本世紀初興建的漳廈鐵路、本世紀20年代創設的漳嵩汽車公司以及新加坡僑商創辦的和豐輪船公司，都是較突出的事例㉗。

表3 廈門對外貿易入超與僑匯比較表 單位：萬元

年份	貿易入超額	僑匯額	年份	貿易入超額	僑匯額
1905	1,967	1,890	1922	3,263	2,790
1906	1,909	1,830	1923	3,035	2,570
1907	1,884	1,760	1924	2,538	4,590
1908	2,101	1,780	1925	2,565	4,500
1909	2,312	2,000	1926	3,893	6,600
1910	2,512	2,160	1927	4,451	5,180
1911	2,020	1,780	1928	4,182	4,480
1912	2,210	1,910	1929	3,926	5,420
1913	2,072	1,760	1930	4,959	6,000
1914	2,011	1,720	1931	6,726	7,200
1915	2,148	1,850	1932	6,124	4,970
1916	1,737	1,500	1933	5,481	4,790
1917	1,498	1,280	1934	3,053	4,330
1918	1,414	1,180	1935	2,916	5,123
1919	2,275	1,890	1936	2,463	5,836
1920	2,263	1,920	1937	2,391	5,712
1921	3,263	4,400	1938	1,022	5,293

資料來源：鄭林寬：《福建華僑匯款》，頁96。

商業貿易方面，海外移民投資開設的商號，資本較雄厚者便有300餘家，經營範圍涉及進出口貿易，以茶葉、棉布、五金、化工、醫藥、糧油等20多種為主要㉘。

相比之下，海外移民對近代廈門市政建設的投資數額最多，影響也最大。近代廈門市政建設起動甚遲，在本世紀20年代以前，廈門還是一個市區狹小、街道狹窄、市容髒亂不堪的小城。20年代起，地方有識之士發起改造市容，成立「廈門市政會」。至1938年的10餘年間，市政建設飛速發展，開拓了市區範圍，開闢了50多條馬路，興建了中山公園，填築了沿海堤岸，市容煥然一新，廈門因而成為福建南部第一座具有現代風貌的城市。而這項大工程的完成，很大程度上依賴海外移民的投資。據統計，整個城市建設工程耗資約1,330餘萬元，其中海外移民的投資佔60-70%㉙。正因為如此，1937年廈門海外華僑公會在呈送福建省政府的諮文中稱㉚：

海外移民對近代廈門市政建設的投資數額最多，影響也最大。在本世紀20年代起至1938年的10餘年間，市政建設飛速發展，據統計，整個城市建設工程耗資約1,330餘萬元，其中海外移民的投資佔60-70%。

> 查廈島自開闢馬路，改良新市區，旅外華僑不惜以多年勤苦粒積之金錢，返國投資，重金購買地皮，建築新式樓房，繁榮市區，提高廈島地位。雖然政府提倡有方，倘非華僑熱心桑梓，踴躍投資，則建設新廈門恐非易事。

總之，海外移民的匯款及其投資，對近代廈門社會經濟的發展產生着至關重要的影響。正如雷麥先生在其名著《外人在華投資》一書中指出：「(廈門) 這個都市的經濟命脈，完全寄托在海外華僑的匯款上面。」[31]這是中肯之評論。

僑居地及家鄉的消費市場

第三，近代福建南部大規模的海外移民潮，促成了一個極其特殊的消費市場。這一消費市場包括：(1) 海外移民在僑居地的消費市場，(2) 海外移民及其家屬親戚在國內家鄉的消費市場。這個消費市場對近代廈門城市經濟的發展影響甚大。

我們先看海外移民的僑居地消費市場。這一移民消費市場的形成，是因為海外移民對來自家鄉的某些商品 (主要是食品和日用品) 保持着一種特殊的嗜好。對此，廈門海關税務司休士有一段極精彩的評述，他説[32]：

> 廈門是中國市場與南方市場的溝通點。南方市場包括曼谷、新加坡、馬六甲、檳榔嶼、爪哇、蘇門答臘、婆羅洲、馬加撒等地。在爪哇、西貢、海峽殖民地 (即新加坡、馬來亞、檳榔嶼等) 的中國人大部分來自福建，這些人自然希望能夠用上本國生產、製作的產品。所以廈門與海峽殖民地之間存在着不小的貿易。

海外移民及其家屬、親戚在國內家鄉形成一個高於廈門市民消費水平的消費市場，這是因為海外移民經廈門返回福建南部家鄉時，大多在此購買物品。是故，時人曾指出：「沒有南洋，就沒有今日的廈門。」

確實，正是由於海外移民僑居地消費市場的存在，使廈門與東南亞的貿易在廈門對外貿易中一直佔着極重要的一席，尤其在出口貿易方面。據廈門海關貿易統計，在十九世紀後期，廈門對東南亞的出口貿易一直佔廈門出口貿易總額的15-50%。二十世紀以降，由於廈門茶糖兩項出口產品貿易的衰落，廈門出口貿易幾乎靠對東南亞的出口貿易維持，其所佔比重常年保持在70-80%，至30年代更攀升到90%以上[33]。

海外移民的消費市場不僅影響着廈門的對外貿易，而且也影響着廈門近代工業的發展，尤其是食品工業。如成立於1893年的廈門「瑞記棧」罐頭廠，其產品「在本地及海峽殖民地很暢銷」[34]。而近代廈門最大的食品加工企業——廈門淘化大同公司的創設與發展，更是與移民消費市場息息相關。據調查報告説：「該公司的製品主要銷售國外，消費者絕大部分是華僑。」其銷路遍及東南亞各地，而以新加坡為轉銷站[35]。以海外移民消費市場為依托，該公司發展頗為順暢。至1935年，公司資本增至100萬元，公積金30萬元。除原鼓浪嶼、廈門兩個廠外，還在溫州和九龍設立分廠[36]，成了廈門最大工業企業之一。

再看海外移民及其家屬、親戚在國內家鄉形成的消費市場，這包括回國移民在國內的消費和其親屬在家鄉的消費。若以平均每人次攜帶150元計，海外移民回國消費數額分別為1841-1890年平均每年約130餘萬元；1891-1930年平均每年約870餘萬元；1931-1949年平均每年約750餘萬元[37]。至於移民親屬的消費則基本上仰賴於海外移民的匯款。其數額為1870-1900年每年約600-700萬元；

1901-1920年每年約1,800-2,000萬元；1921-1940年每年約4,500-4,700萬元；1941-1949年每年約1,300萬元[38]。顯而易見，這是一個高於廈門市民消費水平的消費市場，因而對近代廈門城市商業的興衰具有較大影響力。正如一位當年在廈門作田野考察的學者所指出：「廈門的商業情形，可以從匯款方面得以解釋，而且只有從匯款方面加以解釋。」[39]我們不妨以棉布業為例加以說明。

棉布業是近代廈門的主要商業之一。據經營這一行業的人士披露，近代廈門棉布業的興衰，很大程度受僑匯多寡的影響。當僑匯增加時，營業額隨之上升；僑匯減少時，營業額隨之下降。兩者間存在榮枯與共的關係[40]。

棉布業的興衰還受移民回國人數多寡的影響。這是因為海外移民經廈門返回福建南部家鄉時，大多在廈門購買物品，或自己消費，或贈送親友，其中以棉布為大宗。其消費量之大，遠超過當地一般人的水平。據調查，海外移民回國後的棉布消費量，約佔廈門全市棉布營業總額的三分之一。本世紀20年代後期，移民回國人數猛增，廈門棉布業有了較大發展。據1930年的調查，全市棉布商店共63家，其中批發商15家，零售商48家，資本總額106萬元，營業額超過1,000萬元[41]。

由以上三方面我們不難看出，海外移民作為廈門城市近代化的主要驅動力，對近代廈門的影響是深刻的、多方面的。是故，時人曾指出：「沒有南洋，就沒有今日的廈門。」[42]這是廈門城市近代化最突出的特點。

過份倚重海外移民的消極影響

但是，海外移民對廈門發展的影響也存在消極面。這首先表現在近代廈門人口增長緩慢，有時甚至是負增長上。

據載，1832年的廈門人口為148,092人[43]。開埠初期(即1845年前後)，市內與市郊人口合計約20萬，全島人口則約30萬[44]。但到民國初年，(1913年)人口僅110,460人，比開埠初期大大減少了。此後人口緩慢上升，至1927年為127,441人，至1937年達265,631人，是近代廈門人口的最高數字。此後人口數再度銳減，至1944年僅88,692人，1949年亦僅上升到203,324人[45]。足見近代廈門人口發展之曲折與緩慢，這使廈門不能產生城市人口效應。而從城市人口這一城市化發展程度的指標上，可以看出廈門城市近代化的局限性。

海外移民還將近代廈門塑造成一個典型的商業消費城市。近代廈門城市商業之發展，在中國沿海通商口岸中可謂首屈一指。據1932年的統計，全市從業人員計46,965人，其中商人、店伙和小販合計26,354人，佔總數的56.1%[46]。至抗戰前夕，廈門有商店5,202家，按當時人口計算，平均每40人就有一家商店，其比例高居全國之首。而商業方面的從業人員計28,454人，佔市內從業人員總數的57.3%[47](此數不包括金融界的從業人數和肩挑小販人數)，足見商業之興旺。

此外，近代廈門的對外貿易總額雖不大，但其人均貿易額卻相當可觀。如1912年人均貿易額為295元，1927年為553元，遠超過全國最大的貿易口岸上海而列居榜首。其中又以洋貨的進口為主。本世紀以後，廈門進出口貿易值比例

保持在11:1。故時人稱廈門為「洋貨傾銷之尾閭」㊽。

相比之下，近代廈門的工業不甚發達。至抗戰前，符合國民政府工廠法規定的工廠僅21家，資本總額530萬元(此時商業資本已達4,210萬元)，工人730人。而工業結構也很不平衡，不僅沒有重工業，就連輕工業的發展也很單調。工業企業集中於為城市居民服務的公用事業和以海外移民消費市場為依托的食品加工業上㊾。

近代中國沿海通商口岸或多或少具有消費性城市的特徵，但廈門表現得最為突出、最為典型，很大程度上是受海外移民的影響。

作為海外移民家鄉的福建南部，是近代廈門的腹地。這一腹地約包括22個縣，總面積4.7萬平方公里，按本世紀30年代的統計，人口約為518萬人。廈門作為海外移民出入口岸、海外移民匯款集散中心和投資場所、海外移民消費市場的貨源地，自然與其腹地保持着較密切的聯繫。據載，廈門開埠後不久便通過5條商道，與其腹地保持着常流不息的人與物的交流㊿。但由於傳統商道以河流為依托，故福建西南部的汀州、龍岩等地區通過汀江水系而與廣東的汕頭、潮州保持更為密切的聯繫。而近代廈門對外貿易發展的曲折、緩慢，尤其是城市工業的不發達，使其無從形成對腹地的強勁輻射力，因而無力打破由於海外移民造成的福建南部青壯年大批離鄉、腹地經濟發展陷入困境的局面。本世紀初，一位廈門海關稅務司就感歎說：「很奇怪，廈門是最早的開放口岸，其周圍內陸地區很早以前就與國外互有聯繫，但福建南部地區至今仍是中國發展最慢的地區之一。」(51)這正是廈門城市近代化的局限性所在。

綜上所述，作為廈門城市近代化的主要動力，福建南部地區的海外移民對廈門城市發展既有正面影響，也有負面影響，這對中國正在推行改革開放的新時代留下許多有價值的思考。一個眾所皆知的事實是：近代福建南部海外移民對廈門發展的影響，並沒有隨着近代歷史的結束而消失。自1983年廈門闢為經濟特區以來，這種影響又重新在廈門活躍起來。海外華人，尤其是東南亞華人的投資，成了推動廈門經濟發展的重要動力。其影響的力度、深度及結果如何，顯然值得探討，或許本文能為這一探討作一鋪墊。

作為海外移民家鄉的福建南部，是近代廈門的腹地。但由於近代廈門的城市工業不發達，使其無從形成對腹地的強勁輻射力，因而無力打破由於海外移民造成的福建南部青壯年大批離鄉、腹地經濟發展陷入困境的局面。

註釋

① 《明清史料》丁編第一本。
② 顏希琛：《閩政領要》，卷中(手抄本)。
③ 薛起鳳：《鷺江誌》(乾隆朝)，卷1。
④ 梁章鉅：《退庵隨筆》。
⑤⑥㊸ 周凱：《廈門誌》(道光朝)，卷5。
⑦ 戴一峰：〈廈門開埠初期華工出國人數〉，載《福建論壇》，1984年第3期，頁73-74。
⑧ 陳翰笙主編：《華工出國史料匯編》，第四輯(北京：中華書局，1981)，頁512。
⑨⑩⑪ 戴一峰：〈近代福建華僑出入國規模及其發展變化〉，載《華僑華人歷史研究》，1988年第2期。

⑫ Trade Reports and Returns, Amoy, 1887.
⑬ Trade Returns, Amoy, 1863-1886.
⑭ Trade Returns, Amoy, 1881.
⑮ Trade Reports and Returns, Amoy, 1885.
⑯ 廈門工商廣告社編印：《廈門工商業大觀》(廈門，1932)，第四章，頁6-10。
⑰ Decennial Reports, Amoy, 1882-1891; Trade Reports, Amoy 1865-1881.
⑱ Decennial Reports, Amoy, 1922-1931.
⑲ Decennial Reports, Amoy, 1882-1891.
⑳ 廈門港誌編纂委員會編：《廈門港史》(北京：人民交通出版社，1993)，頁189-95。
㉑㉔ Decennial Reports, Amoy, 1932-1941.
㉒ 〔日〕外務省通商局：《福建事情》(東京，大正10年)，頁39。
㉓㊽ 鄭林寬：《福建華僑匯款》(福州：福建省政府秘書處統計室，1940)，頁97；30。
㉕ 廈門華僑誌編委會：《廈門華僑誌》(廈門：鷺江出版社，1991)，頁192-98。
㉖ 《廈門文史資料》，第十四期，頁38。
㉗㉘ 林金枝、莊為璣編：《近代華僑投資國內企業史資料選輯》(福建卷)(福州：福建人民出版社，1985)，頁338-39；351-62。
㉙ 陳達：《南洋華僑與閩粵社會》(長沙：商務印書館，1937)，頁173。
㉚ 《廈門市政府公報》，第24期。
㉛㊴ 雷麥：《外人在華投資》(上海：商務印書館，1959)，頁140；140。
㉜ Trade Reports, Amoy, 1864.
㉝ Trade Reports, Amoy, 1864-1940.
㉞ Decennial Reports, Amoy, 1902-1911.
㉟ 廈門市工商聯檔案，1958年。
㊱ 《華僑日報》，1935年8月2日。
㊲ 按移民回國人數估算。
㊳ 鄭林寬：《福建華僑匯款》，頁97；林金枝：〈略論近代福建華僑匯款〉，載《中國社會經濟史研究》，1988年，第3期。
㊵ 《廈門市私營棉布業歷史資料》(未刊本)，頁17-22。
㊶ 《廈門文史資料》，第四期，頁112。
㊷ 《商業月報》，第15卷，第8號，1935年8月。
㊹ 關於開埠初期的人口，我們有如下3個估計數字：(a) 25萬；(b) 30萬；(c) 30-40萬。參見戴一峰：〈近代福建的人口遷移與城市化〉，載《中國經濟史研究》，1989年，第2期。
㊺ 《江聲報》，1948年12月27日；廈門市政府編印：《廈門要覽》(廈門，1946)，頁9。
㊻ 福建省政府統計處編印：《福建省統計年鑒》(福州，1937)，頁16、801。
㊼ 《廈門工商業大觀》，頁75。
㊾ 劉大鈞：《中國工業調查報告》(北京：資源委員會出版，1936)。
㊿ Trade Reports, Amoy, 1880.
(51) Trade Reports, Amoy, 1892-1901.

戴一峰 廈門大學歷史系副教授兼中國海關研究中心副主任，中國經濟史學會理事。已出版個人及合作專著多部，並發表有關中國近代經濟史、中外經濟關係史、中國海關史、海外華人華僑史等方面論文60餘篇。

門戶開放政策形成的再探討

● 鄭翔貴

一般認為，門戶開放政策是美國為謀求在華商業利益與對華影響而提出的；也有學者認為它是英國為保護其在華商業利益、協調列強在華衝突而形成的一種實惠政策①。但整體而論，學界對此議題的反應比較冷淡。本文擬通過對新、舊史料的爬梳，為進一步敘述與正誤影響近代中國變遷至深的門戶開放政策提供線索。

一　列強攫取在華利益的兩種策略

中日甲午戰爭以後，中國國際地位急轉直下。英、法、俄、德諸國競相謀求在華商業利益與其他特權，美國也開始將其觸角伸向遠東。在這種形勢下，中國面臨被蠶食瓜分、喪權辱國、利源外流的局面；避免被瓜分與謀求統一獨立富強，就成了清朝當務之急。對列強而言，在華謀利的策略可粗分為兩種。佔有商業優勢的英國，主要是保持既有的優勢，並致力於擴大其貿易範圍；其他列強則力圖削弱英國的地位，增加自己在華的貿易份額，追逐貸款、路礦等其他特權。為此，各國紛紛在華攫取勢力範圍、港口和租界地，並呈現出兩種不同的趨勢。一種是英、美、德等商業強國，特別是英國，企圖利用條約權利，維持「機會均等」的公平競爭，反對各國排他性獨佔，倡導保持中國領土完整，致力慫恿各國衝破中國國內各種束縛來增加貿易機會，但不反對各國在某一地區擁有優勢，只要該地商業開放。另一種是俄、法等商業競爭力相對較弱的國家，她們更加傾向於劃分勢力範圍，在勢力範圍內，本國享有優惠的商業

* 本文得到中山大學近代中國研究中心樂正教授的大力幫助，在英文學術史回顧及語義上得到美國康奈爾大學 Emily Hill 博士的合作，在此一併致謝。

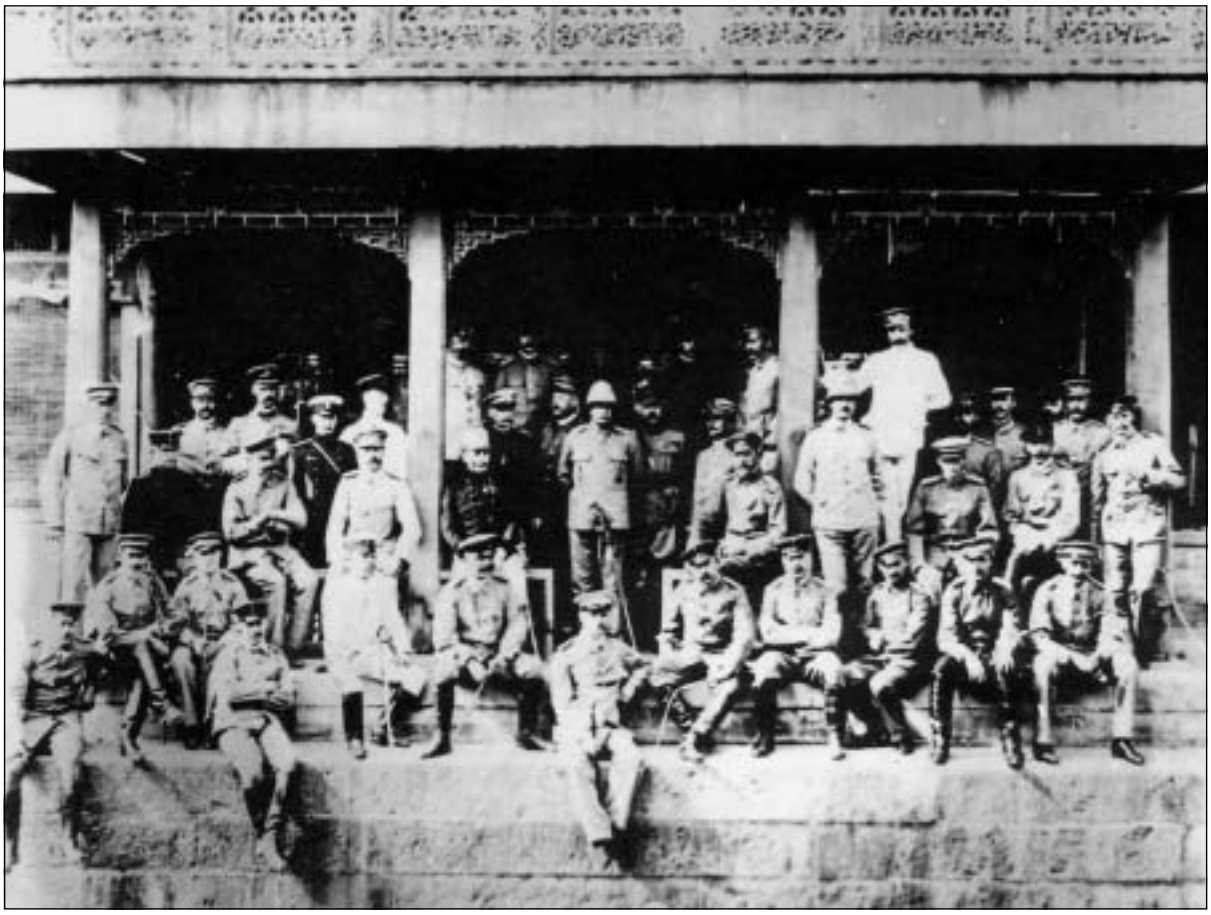
政策以及築路開礦等權利。以李鴻章為首的洋務集團自知僅靠本身力量是無法保衛領土完整和發展民族經濟的，因此在外交上繼續採取以夷制夷的策略，傾向於以英國為首的門戶開放政策，希圖藉此力挽危局。

眾所周知，英國是當時的遠東商業霸主，操縱了80%的對華貿易。1890年代，這種優勢受到俄、法、日等國的挑戰。甲午戰爭在一定程度上填補了日本的欲壑；俄國在興建西伯利亞鐵路後，希圖控制中國的陸路貿易，以與英國控制的海上貿易相抗衡，此外還想在華北享受特別的優惠政策，佔據一個不凍港作為遠東據點；法國控制越南、柬埔寨、老撾之後，要求在中國雲南、兩廣享受貿易優惠，復蘇其日益衰落的對華貿易。俄、法傾向於尋求一種排他性的領土控制方式，與英國謀求公平競爭的自由貿易政策相背。英國外交大臣克拉蘭頓說：英國的目標僅僅是確保整個中國向外國貿易開放，所有國家都應該在平等的基礎上參與這一貿易②。

對列強而言，在華謀利的策略可粗分為兩種。佔有商業優勢的英國，主要是保持既有的優勢，並致力於擴大其貿易範圍；其他列強則力圖削弱英國的地位，增加自己在華的貿易份額。

二　英國主導對華三原則及法俄挑戰

以英國為首的條約口岸體系所體現的「機會均等、利益均沾」思想，始於〈虎門條約〉，後經1858年的〈天津條約〉重新確認，從而成了列強在華共同合作的基礎。英國一向密切關注遠東事務，詳察各國意圖是否與英國相同③。英國



把「力保中國自主」視為第一要事④，主張設法「保全中國、振興商務、輯睦眾邦」⑤。英國意識到列強擴張可能導致中國疆土四分五裂而帶來危害，她曾警告說：中國各地，包括東三省，「不論寸土一民，皆不許人蠶食」⑥，中國應「全境通商，均沾其利」⑦。1898年3月，寇松闡述了英國對華政策的三項原則：一、維持中國的完整和獨立；二、自由貿易；三、保持英國在華的條約權利⑧。

法國在華南對英國的政策發起了挑戰，希望在中國南部樹立權威以與「俄人南北，互通聲息」⑨。但法國在法紹達衝突中認識到：當德國在旁虎視耽耽時，任何與英國的對抗都是徒勞無功的。1898年8月，法國保證在華南取得的任何商業或鐵路租讓權均與英國共享，英國從而保住了自己的基地。

俄國的擴張令英國頗感棘手，於是英國開始積極地尋求別國的合作。張伯倫 (Joseph Chamberlain) 建議趁俄、法之事將成未成之際，「亟與美利堅、德意志、日本三國訂立互相維持之約，而與俄羅斯、法蘭西二國和衷商訂，共視中華全境為各國公利之地」⑩。1897年，英國建議與美國聯盟，共同「敵俄」⑪，並在歐洲諸國中獨持異議，支持美國侵犯西班牙屬地⑫。1898年7月30日，更在倫敦成立了英美聯合會⑬。英國的建議馬上得到美國支持。當時美國在華商務前景已緊隨英國⑭，美國商界在紐約組織了美英聯合會以示支持⑮。美國輿論界則紛紛主張「兩國速聯合，以抵俄人」⑯。美國政府因美西戰事需要英國支持，就加拿大爭議與英國簽訂了和約⑰，但此時美西戰爭箭在弦上，美國尚無暇顧及在華的具體事務，因此，除了口頭上肯定英國的建議外，並未有多少具體行動⑱，僅只通過駐英公使田貝表示：利益均沾，我美在華商務已十分自便，沒有必要獲得一通商口岸⑲。英國要求各國在華門戶開放、利益一體均沾的建議，馬上得到了日本的支持，日本駐英公使矢野說：「英人所見甚公，敝政府當援以為例。」⑳德國是當時新興的工業國家，對世界商品市場的攻勢咄咄逼人，可是她在中國的利益不大，而在山東的優勢也須假以時日才能見效。德國在山東的行動曾引起英國的誤解，雖然它的目的是把膠州變成一個商業據點，促進山東貿易㉑。不過英國不久認識到德國此舉與俄、法不同，德國是站在捍衛自由貿易政策一邊的。所以英國建議一提，德國外相就表示：「英人在中國東方作為，深合德人之意，我德人務協力相助。」㉒1898年9月，英德還簽訂〈赫爾戈蘭．桑給巴爾條約〉，協調在非洲的殖民活動。相對弱小的意大利，自知無力在海上與英國作對，也馬上表明自己「願與英國合力經商，同沾亞東利益」㉓。意大利在三門灣開闢條約口岸，擴大在華貿易之舉，也得到了英國的支持㉔。英國的「門戶開放、一體均沾」建議得到了上述各國的響應與配合，而這種配合本身的商業色彩，往往多於政治的考量。英國指出互助之盟，「必以通商二字冠其先，非聯盟互助比也」㉕。

1897年12月23日，英國聲明其在華的最大利益在於在一切地方進行無限制的貿易，它應該盡可能地阻止建立勢力範圍 (Sphere of Predominance) ㉖。英國從來沒有承認過勢力範圍，也從來沒有否定過利益範圍㉗，只要列強不侵犯任何現存的條約權利或損害中國的領土完整，英國就不會反對她們在中國形成優勢範圍 (Sphere of Influence)。當俄國在北方步步進逼，佔據港口時，索爾伯利茲

以英國為首的條約口岸體系所體現的是「機會均等、利益均沾」思想；法國則希望在中國南部樹立權威以與「俄人南北，互通聲息」，挑戰英國的政策。

(Robert Arthur Talbot Gascoyal-Cecil Salisbury) 首相說：英國只關心俄國的優勢範圍是否對英國貿易開放㉘。如果各國在華只是爭奪商業利益，英國並無不滿；她甚至歡迎各國採取措施，迫使中國開放更多的條約口岸、取消更多的貿易壁壘㉙。英國對德開膠州、意開三門的溫和反應就是明證。英國自身也通過獲得晉豫礦產讓與權和山海關至牛莊的鐵路貸款來經營在華北的優勢；為了抵銷俄國在旅大的地位，英國還租借了威海衛。法國獲得雲南兩廣路礦的讓與權、比利時與美國分別獲得蘆漢鐵路和粵漢鐵路的修築權等利益優勢，都沒有違背門戶開放下的優勢範圍政策。

俄國的行動令英國難以招架。俄國認為中國華北各省 (包括整個滿州、直隸省和中國土耳其斯坦) 都是她的活動範圍，不允許有任何他國的政治勢力存在㉚。英國只同意俄國在門戶開放條件下形成商業優勢，獲得優勢範圍，這是俄國不能接受的。俄國希望建立勢力範圍，並在此範圍內享有商業與政治上的優越條件㉛。很明顯的，英國對俄國控制的陸路貿易鞭長莫及，以致她無法有效阻止俄國的勢力擴張。但是，作為俄國盟友的法國無法在華南有力的呼應俄國，她也無力在海上與英國競爭，因為到了1899年，英國仍佔有世界商船總噸位的51.14%㉜。反觀英國，由於有美、德、日、意等國在外交上的支持，使其推行的優勢範圍政策得以落實，美國還聲明：中國利益，乃不容一國獨佔㉝。甲午以來，中國南方出口貨品只有絲、茶兩大宗，商務日漸減色；北方出口雜貨則種類繁多，有增無減，因此，英國認為華北於「商利甚緊要」㉞。

三　英俄簽協定，中英關係陷低潮

1898年初，以張伯倫為首的強硬派促成政府警告俄國：為保持門戶開放，英國將不惜訴諸武力。1899年4月9日，英俄聯合聲明「互泯爭端……合保中國全體及自全」。但這不過是英俄在中國激烈爭奪、暫時妥協的產物。

為了暢通無阻地自由貿易，英國呼籲達成一項英俄諒解，但俄國置若罔聞。1898年初，以張伯倫為首的強硬派促成政府警告俄國：為保持門戶開放，英國將不惜訴諸武力㉟。面對英國的強大壓力，俄國意識到僅靠外交辭令的搪塞已無濟於事，被迫來到談判桌與英國共商大局。

1899年4月9日，英俄聯合聲明「互泯爭端……合保中國全體及自全」㊱。4月28日，英、俄以換文的形式達成一項協定，至此，英國的門戶開放、利益均沾及優勢範圍政策得到俄國承認。美國認為英俄協定的第一特點在於使各國在華「通商惠工、毫無阻滯」㊲。但這個條約實際上無損英國已形成的優勢範圍和俄國已取得的勢力範圍，它不過是英俄在中國激烈爭奪、暫時妥協的產物。英俄協定出籠，標誌　由英國倡導，受美、德等商業強國擁護的門戶開放政策原則上得到列強的承認，英國在遠東的優勢地位再次得到肯定。英國亦以為「他國亦同信此洞闢重扃之善法」，並為此歡呼雀躍，認為藉此可消「萬國妒忌爭勝之心，保全商局，又可使華地速興」㊳。

中國在這次盤根錯節的交涉中，基本上是站在英國一邊的。1896年〈中俄密約〉昭揭了俄國的無限貪婪，光緒帝對此大為震怒㊴，李鴻章聯俄制日的外交策略遭到嚴重挫折。張之洞、李秉衡 (山東巡撫) 等也上奏：〈中俄密約〉，中國受

制太甚，請改議[40]。傳媒界還連篇累牘地譯刊列強瓜分中國的言論，刺激清廷採取救亡圖存的措施[41]。但清廷明白，如欲避免瓜分，「須與他國聯盟，方能有濟」[42]，於是開始與英、美、日諸國密商救時之策。由於英國鼓吹中國領土完整和貿易開放以維持中國現狀，很快成了清朝的首選外交盟友。1898年初，李鴻章表示：「我朝所以保持中國疆土，無非欲逐漸整頓，大開門戶，與各國通商貿易耳。」[43]不久，中國駐英公使羅豐祿在倫敦商業大會上說：「今之時局日更，各國貪戀土田，爭思染指，獨幸貴國志在通商」，推廣中英商務，則「獲其益者，良非淺解也」。他更褒揚英國為識時務之俊傑[44]。清朝尋求外援的首要目的是「保各國之助我拒俄」[45]，這成了中、英交密的強力黏合劑。聯英不但是中央的策略，它還是地方的策略。面對「洋人脅求無厭，中國疆土瓜分」，福建道監察御史文悌上書朝廷，奏請清廷不要「坐視危亡」，盡速「聯英拒俄」。為促成中英聯合，他慨然表示不惜因此為國捐軀[46]。美、日兩國也在道義上支持中國。美國曾表示「頗有愛惜中國之意」[47]，實際上成了英日同盟「一個不聲不響、不具名的伙伴」[48]；日本主張對中國「不可要索太過，須使維持中國今日之時局」[49]。清廷在積弱日甚，面臨各國吞噬的情況下，除了接受門戶開放、忍受利源外流外，實很難找到有效維護領土完整與主權獨立的辦法。在英國的支持下，總理衙門曾表示：「無論何國索地，概不再讓」[50]。清廷容許對外門戶開放、利益均沾，並不意味　她對此全盤接受。清廷對優勢範圍政策特別是路礦讓與權持保留態度，因為任何政府都不會心甘情願地出讓本國利源。

1896年〈中俄密約〉昭揭了俄國的無限貪婪，傳媒界連篇累牘地譯登瓜分中國的言論，刺激清廷採取救亡圖存的措施。由於英國鼓吹中國領土完整和貿易開放以維持中國現狀，很快成了清朝的首選外交盟友。

英國以為一紙英俄協定，就可以開通中國商務，並藉此保護中國對外門戶開放的現狀。實際上，英俄協定帶來的不是和平與協作，而是爭吵。清政府清楚認識到這項協定的嚴重意義，李鴻章也看出這意味　對中國的瓜分[51]。清廷鄭重聲明：「揚子江一帶、長城以北，乃中國土地，權在自主。」[52]

英俄協定使美、德、法諸國輿論大譁。他們認為受了英俄的愚弄，把它與掀起第二次瓜分非洲狂潮的1884年柏林會議相提並論，是刺激列強瓜分中國欲望的協定。紐約風傳各大國可能「派出大臣會商地球全圖，或仿前在德柏林瓜分非洲故事，預將華地隸各國，而一一改圖染色」[53]。法國有人認為「中國如昔日之非洲，各國皆注目焉……且華地之美於非地者，不知凡幾」，主張把各種在華利益先吞入腹中，擴大在華勢力；並援德、英之例，在華北沿海「得一地以匡扶北京使署」[54]，叫囂「中國已可分也……分中國者，誠易易也」[55]。這些輿論沒有轉化為各國政府的言行，英、俄自不待言；美國表示「於中國通門之善法視為無礙」；德國則與美國「同心」[56]；法國因越南「食而未化」，不能再「誘而貪地」[57]，主張維持中國「於各國交通而華門不閉一扇」[58]。但是在西方社會，輿論的力量畢竟能左右政府所欲推行之政策。

英俄協定使美、德、法諸國輿論大譁。他們認為受了英俄的愚弄，把它與掀起第二次瓜分非洲狂潮的1884年柏林會議相提並論，是刺激列強瓜分中國欲望的協定。

英、美雖積極維持中國現狀，中國也需要尋求外援，但在此前後發生的幾件事情使中、英關係陷入了低潮[59]。一是英國為康有為提供政治庇護，並指使駐華公使賽納樂對北京通緝康有為一事提出抗議；二是英國對清廷囚禁曾經負責給與外國讓與權的官員，特別是豫本公司總裁吳式釗，表示強烈反對，此舉引起清廷的敵意；三是英國政府阻止廢黜被幽禁的光緒皇帝，這也引起西太后的不滿。

四　後來者居上，美國促成門戶開放政策

與英國相比，中美關係則一直處於良好狀態。伍廷芳認為：「在所有國家中，中國最信任的是美國」[60]，他奏請清廷「借材異地，當以美國為宜」，因為其他大國「惟啟釁是務」[61]，而美國則連一個在華商業據點都沒有。這為美國將英國策劃的門戶開放政策以照會的形式再次通知各國開啟了契機。

美國在美西戰爭時對遠東事務採取超然的態度。戰爭結束後，美國商人追逐遠東利潤的欲望大大增加。1899年5月，一位美亞通商會會員建議美國「亟宜洞闢其重扃，毋任閉一扇之商門」，並與英國或日本聯合行動[62]。美國總統麥金萊 (William Mckinley) 也認為在華工商事務大可擴充，並派遣代表團專程赴中國查探商務[63]。分割的中國顯然會損害美國的貿易，因此美國棉業商人力促政府重申門戶開放的堅定立場；美西戰爭後一年內，美國輸華棉布由11,500萬碼激增至22,100萬碼[64]。

清朝擔心列強再次提出租界或優勢範圍等要求，故密切注意美國和歐洲政局的發展，因為「北京恐怕美國的行動是最後的表示——支持或反對——決定中國的命運」[65]。伍廷芳說：「保持『門戶開放』正符合她〔中國〕的政策」[66]，「事實上，中國在國內與外國人簽訂的條約，在許多方面比國際慣例所要求的優惠範圍還要大」[67]。所以，一如伍廷芳所見，重申門戶開放對中國並沒有實質的損害；相反，中國還可以要求「享有與其他國家同等的待遇」[68]。這個政策對美國的意義尤其重大，她可為中國提供緊缺的資金和技術，而中國又能向美國提供急需的市場，兩國經濟存在密切的互補關係。伍廷芳擔心門戶開放政策失敗，為此他在1899年8月親自拜訪美國國務卿海約翰（John Milton Hay），請求美國在「精神上支持中國為保持領土完整奮鬥……警告各國不要再侵犯中國的領土」[69]。此外，傳教士李提摩太也向英國執政當局及海約翰建議，

圖為當時掌管全中國海關事務的赫德。

對華實行門戶開放政策，「先訂不佔華地，不侵華權之約」[70]。

美國政府其實不願中國淪為歐洲列強的殖民地，但由於美國對中國事務比較陌生，除了聲明「美國之對清政策，在不欲中國之瓜分耳」之外[71]，始終提不出具體的方案，最後更走上與英、德、日合作的道路。英國一直誘使美國共同切實推行門戶開放政策，美西戰爭結束後，英國加緊活動。英海軍大將貝思福曾致信海約翰，切盼「有關在華門戶開放的商業同盟，能夠變成既成事實」[72]。不久，貝思福著成《保華全書》，詳細闡釋保持中國領土和行政完整、門戶開放、利益均沾的基本內容和重要意義。一時之間，《保華全書》被西方商業強國視為指導在華政策的圭臬，「不但英人快於先睹，即歐洲各國及異洲之國，亦無不樂持明鏡，藉指迷津」[73]。1899年6月，該書被譯成中文。與此同時，曾在當時主管中國全國海關事務的赫德 (Robert Hart) 手下任第二把手的賀璧理，與海約翰的對華事務顧問柔克義 (William Woodville Rockhill) 打上了交道。通過柔克義，賀璧理力促美國盡其所能實行門戶開放，「於是海約翰決定採取一個有助於正在迅速關閉的中國市場、確保美國商業利益的勇敢行動」[74]。1899年 8月17日，賀璧理在致柔克義的信函中擬出具體的美國對華政策方案。後來柔克義據此起草了一個照會，其核心的三點方案，幾乎一字不改地來自賀璧理的函件[75]。這個照會，海約翰並未參加起草，而是「他的助手不看現貨就在那年夏天從華盛頓附近一個英國人手裏買來的」[76]。所以，美國也承認：「美志猶英志也」，美國「惟以英之志為志，而不願易其故步也」[77]。可見，美國在策劃門戶開放照會上並沒有甚麼新內容，只不過是在英國導演下的鸚鵡學舌而已。

美國在策劃門戶開放照會上並沒有甚麼新內容，只不過是在英國導演下的鸚鵡學舌而已。美國也承認：「美志猶英志也」。美國就是在這種情況下，先後於1899年、1900年兩次發出照會，促成門戶開放政策。

美國切盼中國門戶開放、利益均沾，但由於國內孤立主義抬頭，故不急於「強預華事」[78]；加上俄國態度曖昧，美國更不敢冒然行動。俄國根據中東鐵路合同取得的減稅和自定運價的特權，使她在滿洲擁有絕對的勢力。如果美國與某國聯合，公開挑戰各國在華的特權，那就可能遭到俄國激烈反對，所以美國慎言慎行，並不積極採取可能「自縛其足」的措施[79]。這時，伍廷芳再次表示：「中國甚願見美國不願分華之意，中朝亦甚願助美以推廣商途耳。」[80]俄國在遠東的外交上比較孤立，而且美國溫和的門戶開放也難以動搖俄國在滿洲的強大優勢，因而基本上持觀望態度。原俄駐華公使喀西呢轉任駐美公使後表示：「俄甚願保華以洞闢重門，並願美國在華之同沾商利耳」[81]。美國商界再次稟告議院：中國地大人多，是堆積如山的美貨之最佳市場；南方諸邦的棉花業主更急於到中國擴大比在英國更為豐厚的利藪[82]。美國就是在這種情況下，於1899年9月到12月逐步提出門戶開放政策照會的，照會所要求的貿易平等，並沒有把投資包括在內。由於美國「無欲得中國土地事」，伍廷芳認為此事「實於中國有益」[83]，並感謝美國，表示「當達總署藉銘盛情」[84]。清政府希圖推行門戶開放政策的努力，還體現在1899年12月所簽訂的〈中墨通商條約〉中。在這個條約裏，中國首次獲得了對等的最惠國待遇[85]。

美國的照會得到了英國和德國、日本、意大利的支持，俄國也原則上接受。1900年，海約翰又發出第二次照會，表明「美國政府的政策在於謀求維持中國領土和行政的完整」[86]。美國開始以更加積極的姿態關注亞洲事務。但是，美國並不像當年英國為促使俄國接受門戶開放政策而不惜訴諸武力虛聲恫嚇；

相反，美國要求門戶開放「卻決不為此而武鬥」[67]，她甚至不擬在遠東單獨或與其他國家聯合發表對他國有敵意的聲明去保證「中國的完整」[68]。當時，美國政府並不想為實現門戶開放政策而採取任何實際措施。

綜上所述，門戶開放政策是在十九世紀末由老牌工商業強國英國所倡導的，並得到新興工商業強國美國、德國和日本響應的貿易政策。他們認為只要門戶開放，就能獲得更多的利潤，從而擴大自己的優勢；除此以外，他們亦視市場競爭是增強自己在華商業地位的有效途徑。法國除了接受門戶開放外，沒有多少回旋餘地。俄國原則上接受此項政策，同時又憑藉陸上地緣優勢攫取勢力範圍。清朝面對瓜分豆剖，外交日形捉襟見肘，在不得已的情況下也傾向維持門戶開放，以作為挽救時局的一種權宜之策；然而各國在華享有的路礦讓與權等優勢特權，始終是清廷所不能接受的。以1899年4月英俄協定為界，十九世紀末的門戶開放實可以劃分為兩個階段，而這兩個階段的門戶開放政策實質上是一致的，只是在第二階段，美國與中國顯得更加積極。

門戶開放不能掩藏各國貪婪的目的，也不能泯滅列強瓜分中國的欲望，它是一種暫時的外交態勢。門戶開放也不能挽救中國危局，反而萌生出更慘烈的危機。在1899年就有人指出：門戶開放使中國「直介乎水火之間，又如磨石之中，艱難萬狀」[69]。

註釋

①⑮ 曾志：〈英國與門戶開放政策的提出〉，《社會科學戰線》，1993年，第5期，頁177-84。

② 《英國藍皮書》，第33卷，頁6。

③④⑥⑦⑲⑳㊷㊸㊹㊺㊼㊾ 《萬國公報》，第28冊，頁17843；17566；17714；17583；17571；17708；17505；17508；17714；17841；17715；17775。

⑤⑫⑰⑱ 《西國近事匯編》，戊戌夏季，頁3；41；11；8。

⑧ 約瑟夫：《列強對華外交》(商務印書館，1962)，頁251。

⑨ 〈法人要索中國〉，《時務報》，第60冊。

⑩㉔㉙㊱㊲㊳㊿ 《萬國公報》，第29冊，頁18504；18449；18569；18582；18583；18571；18453。

⑪ 《西國近事匯編》，戊戌春季，頁62。

⑬⑮ 《西國近事匯編》，戊戌秋季，頁30；7。

⑭ 〈美國商務日盛〉，《申報》，1899年9月17日。

⑯ 《西國近事匯編》，戊戌春季，頁62、戊戌夏季，頁14、《萬國公報》，第28冊，頁17778。

㉑ John E. Schrecker: *Imperialism and Chinese Nationalism: Germany in Shantung* (Harvard University Press, 1980), p. 74.

㉒㉓㉝ 《西國近事匯編》，戊戌冬季，頁35；28；57。

㉕ 〈英大臣籌華語略〉，《萬國公報》，第29冊，頁18512。

㉖㉗㉘㊾㊹ 楊國倫(Leonard Kenneth Young)：《英國對華政策——1895-1902》(北京：中國社會科學出版社，1991)，頁54；95；58；114；102。

㉚ 安德魯．馬洛澤莫夫：《俄國的遠東政策：1881-1904》(商務印書館，1977)，頁117。

㉛ Jack Gray: *Rebellions and Revolutions: China From 1800s to the 1890s* (Oxford: Oxford University Press, 1990), p. 121.
㉜ 《申報》，1899年9月6日。
㉞㊸㊼ 《西國近事匯編》，己亥冬季，頁16；26、39；40。
㉟ 楊國倫前揭書，頁64；《萬國公報》，第29冊，頁18505。
㊴㊶ 丁名楠等著：《帝國主義侵華史》，第2卷（北京：人民出版社，1986），頁32、87。
㊵ 王彥威、王亮編：《清季外交史料》，卷124（台北：文海出版社，1963），頁14-20。
㊶ 如《時務報》、《新聞報》等。《時務報》，第52冊〈論各國東方用意所在〉等為代表文。
㊻ 文悌：〈請捐軀拒俄聯英疏〉，《萬國公報》，第28冊，頁17828。
㊽ 馬士・宓亨利：《遠東國際關係史》，下冊（商務印書館，1975），頁494。
㊷ 同註㊵書，第138卷，頁25。
㊸㊺㊹ 〈美國保華實證〉，《萬國公報》，第30冊，頁19246。
㊹㊺㊼㊽ 〈法國待華新論〉，《萬國公報》，第30冊，頁19247；19247；19247；19248。
㊵㊼㊽ 伍廷芳：〈中美互惠互利〉，載丁賢俊、喻作鳳編：《伍廷芳集》，上冊（北京：中華書局，1993），頁92；89；87。
㊶ 伍廷芳：〈奏為清廷借材異地當以美國為宜片〉， 同註㊵書， 頁50-51。
㊷ 〈美國預籌東下電文〉，《萬國公報》，第29冊，頁18516。
㊹ 塞繆爾・莫里森（Samuel E. Morison）等著：《美利堅共和國的成長》，下卷（天津人民出版社，1991），頁338；《西國近事匯編》，己亥冬季，頁65。
㊺㊾ 張雲樵：《伍廷芳與清末政治改革》（台北：聯經出版事業公司，1987），頁344；344-45。
㊻ 伍廷芳：〈中國和西方的關係〉，同註㊵書，頁71。
㊿ 《萬國公報》，第32冊，頁19984。
(72) 萬異：〈1894-1900年美國在華之政策〉，《外交月報》，第2卷，第3期。
(73)㊾ 林樂知：〈英國貝思福大臣保華全書跋〉，《萬國公報》，第30冊，頁18891；18893。
(76) 喬治・凱南（George F. Kennan）：《美國外交》（北京：世界知識出版社，1989），頁29。
(77)(78)(80)(81) 〈美定匡華之策〉，《萬國公報》，第30冊，頁19048。
(79) 《美定匡華之策》，丁名楠前揭書，頁57。
(82) 〈美人志大言大〉，《萬國公報》，第30冊，頁19246。
(83) 伍廷芳：〈奏美國現在謀議情形附陳政見摺〉，同註㊵書，頁65。
(85) 參見《光緒條約》，卷55，〈中墨通商條約〉（台北：文海出版社），頁1781-1809。
(86) Jules Davids ed.: *American Diplomatic and Public Papers: the United States and China,* series 3, volume 8 (Wilmington, Delaware: Scholarly Resources, Inc., 1981), p. 100.
(87) 莫里森前揭書，頁341。
(88) Raymond A. Esthus: *Theodore Roosevelt and Japan* (Washington: University of Washington Press, 1966), p. 8; Alfred L.P. Dennis: *Adventures in American Diplomacy, 1896-1906* (New York: Dutton, 1928), p. 242.

鄭翔貴 碩士，1969年生。曾在《近代史研究》、《出版史研究》等期刊發表論文，著有《大眾傳媒與國際瞭望》。現任職於廣州中山大學近代中國研究中心。

隨筆·觀察

「新時代的狂人」陳里寧

● 林　焱

陳里寧和新《狂人日記》

1966年底，經過半年多的「革命造反」熱狂，中國人民終於漸漸明白了一個令他們無比驚異的事實——這場史無前例的無產階級文化大革命的真正目標是共和國主席劉少奇。

幾乎與此同時，一個英雄的名字也傳遍了全國——陳里寧。記述這位英雄事迹的文字材料《狂人日記》風行一時，成為當時最「暢銷」的讀物。

萬字左右的新《狂人日記》表現了一個超人式英雄——陳里寧，他早就洞察到劉少奇是革命的敵人，並無畏地向中共中央副主席、中華人民共和國主席劉少奇發起攻擊。他因而被關進監獄、關進瘋人院，受到「殘酷迫害」，但他仍然以毛澤東思想為武器，批判劉少奇的修正主義。

新《狂人日記》的形成過程與圍繞着它所發生的一連串事件，典型地表現出文化大革命中的主導性文化現象和精神景觀——全民性政治狂妄症和文革政治鬥爭的重要規律。

陳里寧生於1933年，只有初中文化程度，60年代初擔任湖南湘潭市政府資料員，曾被評為優秀共產黨員。

據《狂人日記》中的材料證明，陳里寧從1957年起就「害怕」劉少奇反毛澤東。此時，他還只是個二十多歲青年。在全國人民對中央領袖與領導人無比熱愛的時代，在沒有甚麼依據的情況下就「害怕」這個領袖反對那個領袖，這只能被視為精神狂想症狀。1963年4月，陳里寧被強行送進精神病院，原因是他「以毛澤東思想打擊敵人」，而「敵人」是他所在機關的領導人。1963年－1964年間，陳里寧三進三出精神病院。1964年10月2日，陳里寧第三次出院後，給《湖南日報》投寄了兩封信。這兩封信不指名地批評劉少奇的著作《論共產黨員的修養》。陳里寧還給毛澤東主席與林彪元帥投寄了信件。陳里寧給毛、林發出信件不久，就被拘捕了。這一回不是送進精神病院，而是送進監獄。

陳里寧在獄中的言行被慎重地記入檔案。監守日記中有這樣的記述：

1965年2月11日

犯人自言自語說：「毛主席，救救我！」

下午，犯人被提出受審之後，搜出犯人用指甲在上面刻着字的肥皂，

* 此文原文較長，本刊發表時曾作刪節。

上刻着毛主席萬歲！媽，永別了！共產黨萬歲！

1965年2月22日

犯人用草根在手紙上刺小洞，讓小洞排成字句：毛主席，永別了！我無罪，祝您萬歲！

1965年3月25日

犯人在被提審回到住室後自言自語說：我要去看天安門！我要跟着共產黨走，走毛主席的路。你們把我關在這裏，我跑也跑不了，你們把我放了吧，我死也死個光榮呀！我要看看毛主席，看看天安門。

1965年5月19日

犯人說：難道我相信馬克思、列寧的話我就反動嗎？我相信馬克思主義教，我不信天主教和蔣介石的雞巴教，我就反動嗎？我思想搞不通。

1965年6月22日

犯人用手紙疊了一隻鴿子，並和它說話：

「我罵了皇帝，罵皇帝是要殺頭的呀。反革命份子真厲害，想當皇帝。」

獄中的檔案，後來也成了《狂人日記》的一個重要部分。

攻擊國家主席，這已經構成特別重大的犯罪事實，引起全國最高司法機關的重視。陳里寧沒有馬上被審判，因為當局還懷疑他的行為是否屬於精神病。陳里寧被送進北京安定醫院。醫生們對陳里寧的鑒定意見也不一致，這給了陳里寧最可寶貴的一段時間。陳里寧還是不斷地寫日記。公安部門和醫院配合，誘導陳里寧作充分表現。陳里寧的病態更加嚴重，他感覺到「革命」的緊迫性和自己處境的艱難。他寫下了很多文字，而且令人驚異的是他非常熟悉革命導師的理論與言論；對他所懷疑的對象劉少奇也十分了解。陳里寧一絲不苟地把批判劉少奇的觀點一條一條寫下來。這個精神病患者在病發期間的撰述，相當於文化大革命中全國革命人民批判劉少奇的一份提綱，全面涉及劉少奇在歷次政治運動中的「反動」觀點，找到了後來中央高層鬥爭中劉少奇被打成「走資派」的大部分證據。

如果沒有那場革命運動，陳里寧面臨的命運一定是被判為罪大惡極的現行反革命份子。然而，一個史無前例的機會使他成了時代的「英雄」，成為閃耀在政治天空上的大明星。

上書中央文革

文化大革命開始了。

陳里寧給「中央文革」寫了多封信，其中的一封寫於1966年國慶節：

中共中央文化革命小組：

現在全國掀起了洶湧澎湃的無產階級文化大革命高潮。當我得知這個消息時，我這個失去自由的人，情不自禁地高興得跳起來。我雖然沒有參加運動，但我對文化大革命有關消息感到十分親切！內心裏情不自禁地高呼：毛主席萬歲！中國共產黨萬歲！

我在北京時間內，有關當局（不明身分）曾經對我審訊了七個月，我盡可能把一切想法和問題，向政府有關當局作了徹底交代。他們用一種特別的方式，說我是反革命，階級異己份子等等，扣了一些帽子，使我感到驚奇。

（信中批判劉少奇的內容略——引者註）

我對以上問題一直找不到答案。如果我錯了，又錯在甚麼地方？我承認我水平很低，沒有經驗，我懷疑了

一個龐然大物——劉少奇。但是矛盾並不是可有可無的，既有明顯的矛盾，我有權利以一個共產黨員的革命名義理解這些矛盾。頭可斷，血可流，都在所不惜。問題不弄個水落石出，決不罷休，死不瞑目……

最後，向你們致以崇高的敬禮，內心裏高呼毛主席萬歲！萬萬歲！

在此之前，陳里寧多次給中央文革小組寫信。這些信的內容跟他以前的信件相比，明顯地通順、有條理和富有理智了。劉少奇在政治舞台上日益失勢，這使陳里寧的「揭發批判」越來越顯得有先見之明。

這應該成為精神病學研究的一個難得的個案。當政治動亂遍及全國、所有的正常人都陷入熱狂時，這個精神病人的情緒卻穩定了下來，並趨於痊癒。後來，陳里寧被「釋放」出醫院，像英雄似地在各種大小場合露面，他的講話報告從容自如，條分理析，半點兒沒有精神病症狀。文化大革命使全國人民精神失常，卻使精神病人恢復正常！

1966年8月，在「破四舊」的狂潮中，北京安定醫院被改名「紅衛醫院」。1966年12月19日，清華大學的「紅色教師造反聯合總部」(簡稱「紅教聯」)的兩個「頭頭」陶某和朱某到紅衛醫院「串連」。紅衛醫院「紅旗戰鬥隊」的主角金醫生，聽說來了熾焰赫赫的清華大學造反派，馬上擲出自己的革命籌碼。她說，醫院裏的精神病人中有的是被「走資派」迫害的英雄——這就像眾所俱知的蘇聯精神病院裏關着很多真正的革命者一樣。當天晚上，陶朱二人打電話給中央文革小組的林傑。林傑毫不猶豫地表示支持他們的革命行動。

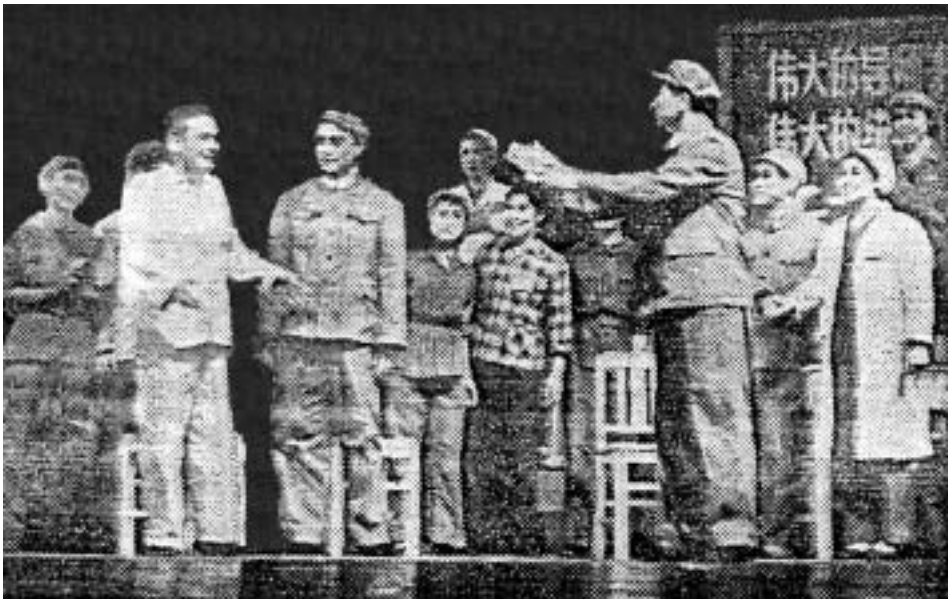
中央文革的王力、戚本禹等人看了林傑轉送的材料，甚感興趣，就委派《光明日報》的兩名記者靳某與劉某參加工作。靳某、劉某到公安部調出有關陳里寧的40次審訊的檔案材料後匯報中央文革，並對紅衛醫院造反派的人說：「你們建立了功勳！陳伯達、江青同志都知道了。」聯絡站的造反派士氣大振。他們開始到處張貼大字報與標語，要為敢於揭發劉少奇的英雄陳里寧「平反」。後來，又組織一批人直接到公安部去「造反」。

1967年1月7日，中央文化革命領導小組成員王力、戚本禹親臨紅衛醫院，接見了醫院紅旗戰鬥隊、清華大學井岡山兵團、紅教聯、地質學院「東方紅」、北京醫院「8.18」等造反派、紅衛兵組織代表，詢問陳里寧的情況，並審閱材料。他們沒有馬上表態，而是將材料帶回去。當天下午四點，王力、戚本禹又來到紅衛醫院，在洗衣房裏接見了「受迫害」的英雄陳里寧、王富顯、王景端、高嘉夫等四人。王力對在場的人說：「我們支持你們的革命造反精神，必須徹底造精神病院的反！全國有類似的精神病院，都要造反！」

活躍於文革舞台的「超人」

《光明日報》記者靳某把陳里寧從監護中「解放」出來。陳里寧穿着中央文革小組首長送的綠色軍大衣，戴着紅袖章，走上了文化大革命的舞台。

1967年1月17日，《首都紅衛兵》報用整整四個版面發表了陳里寧的英雄事迹，題為《狂人日記》。這份相當權威的報紙，在向全國披露《狂人日記》前，可以肯定已經徵得了中央文



文革期間上演的《新時代的狂人》劇照。

革首長的批准。紅衛兵小報上說，江青把這份材料送給毛澤東，毛澤東說「很好」。

新時代的「狂人」陳里寧幾乎一夜之間「譽滿全國」。公安部迫於革命群眾的要求，給陳里寧開了「平反釋放證」；後來更礙於情勢而不得不開了「無罪釋放證」。

陳里寧被邀到處作報告。這個湘潭市的青年幹部，出現在首都的各個重要講台上。每到一處，都博得紅衛兵和造反派最熱烈的掌聲。

《狂人日記》的出現，提供了一個現成的富浪漫色彩的人物形象。全國各地的專業藝術團體正愁着沒有合適的節目，遂而紛紛上演各種版本的《狂人日記》。北京人民藝術劇團（人藝）編演了話劇《新時代的狂人》，中央戲劇學院師生組成的「長征」戰鬥隊、「紅旗」戰鬥隊也編演了同題材的多幕話劇《敢把皇帝拉下馬》。

鄭州、杭州、重慶等等城市也都上演了《狂人日記》，一些縣級的文工團也不甘落後。同一題材的戲劇在全國各地上演，沒有統一的劇本，各個演出團體現編現演。全國一齊上演的《新時代的狂人》，大體是活報劇——人物是一種政治力量或一種觀念的代表，激烈地宣誦着政治性的宣言。

《新時代的狂人》與其他同題材戲劇盛行於1967年3月到1967年8月。當時除了八個樣板戲之外，戲劇舞台上能上演的節目大概就只有這部高喊「打倒劉少奇」的作品了。

1967年8月初，造反派們從秘密的渠道知道毛澤東離開北京，於是發動包圍中南海，組成「揪劉火線」，要「揪出」劉少奇。這實際上是由中央文革指揮的粗暴的政治冒險行動。在「揪劉火線」的現場，多次演出了鼓舞士氣的戲劇《新時代的狂人》。這個戲成為政治鬥爭的炮彈。

病態顯露，再坐囚車

陳里寧以英雄身分活躍於政治舞台上，每天都要與來自全國各地的仰慕者會面、交談。瘋狂的政治鬥爭使他的精神狀態一時亢奮得似乎「正常」起來。但畢竟他是個精神病人，在發表談話時，難免會露出病態。1967年4月，陳里寧被化名為李明，以《光明

日報》記者身分到農村去搞「調查」。此舉事實上是讓他離開狂熱的鬥爭中心，以平靜情緒。

1967年7月，戚本禹、王力的聯絡員王廣宇和傅崇蘭又把陳里寧安排到香山療養院療養，這時陳里寧的使用價值也差不多完了。

1967年7月，王力在武漢「七二〇」事件中當了大英雄，江青攙着他接受數以萬計到機場迎接的群眾的歡呼。但到8月底，以周恩來署名的對王力、關鋒隔離審查的報告得到毛澤東的批准。

紅衛醫院聯絡站的造反派得知王力、林傑垮台的消息後，頓感不安。曾經懾於中央文革威力不敢聲辯的公安部人員，此時也「造反」，成立了「毛澤東思想戰鬥隊」，貼出大字報揭露陳里寧的罪惡滔天的反革命行徑。清華大學「紅教聯」、紅衛醫院造反聯絡站的諸頭頭針鋒相對地貼出大字報，反駁對陳里寧的批判與揭露。雙方展開拉鋸戰，誰也不甘服輸。

10月21日，以公安部長謝富治和文革小組戚本禹的名義通知對陳里寧持相反意見的兩派代表一共28人到人民大會堂小會議室開會。公安部長謝富治對陳里寧作了權威的判斷：陳里寧反對劉少奇，不能成為罪名；但他也對偉大領袖毛主席作了許多批判與攻擊。謝富治又講到，陳里寧「反動」分量少，多半是「混亂」。這個精神病人，兩派組織沒必要為他再爭論了。精神病先治，其他問題再審查。就在這一天，陳里寧被公安部逮捕。

陳里寧糊裏糊塗地坐上警車後才有點悟覺。他拼命掙扎，高喊打倒劉少奇，毛主席萬歲。他認為又是劉少奇背着毛主席對他進行「迫害」，他準備以更頑強的姿態進行戰鬥，寫下《狂人日記》新的篇章。

並不偶然

文化大革命初期，政治狂妄症瀰漫整個社會。紅衛兵和造反派往往只憑着極其表面、極其膚淺的理由，就對政界重要人物發動進攻。

以下我們來看兩個遭遇「相反」但卻非常相似的人物：一個是「炮打」陶鑄的英雄，一個是「炮打」林彪的英雄。

前者叫做陸榮根，1949年出生，在文化大革命開始時他是上海時代中學高中二年級學生。1966年11月20日、12月1日，陸榮根作為紅衛兵到北京串連時，兩次在中央宣傳部貼出長達萬言的題為〈炮轟陶鑄〉的大字報。

此刻，陶鑄是「無產階級司令部的人」，是中央的第四號人物。陸榮根當然受到眾多紅衛兵的圍攻，甚至毒打。

這兩次張貼大字報，正值當時稱為「十一月黑風」的日子——各個派別的紅衛兵由於不同的原因，幾乎向所有無產階級司令部的領導人發起責問和挑戰，許多紅衛兵因此成為反革命份子被捕入獄。陸榮根的遭遇稍好一些，他被「革命」的紅衛兵「監護」返回上海。這種所謂的「監護」，當然包括可以想像到的折磨和虐待。因此，一個多月後的2月12日，陸榮根因「身心遭受嚴重的損害」而死。

此時，陶鑄亦一舉變成「資產階級司令部」的第三號人物。

1967年的9月，《人民日報》公開批判陶鑄。9月10日，《人民日報》以兩大版的篇幅發表了經過整理的陸榮

根大字報，題目還是〈炮轟陶鑄〉！編者的按語盛讚：

在驚天動地的無產階級文化大革命中，一大批本來不出名的革命青少年，威武雄壯地登上了政治舞台。他們不僅敢想、敢說、敢闖、敢革命、敢造反，而且善於學習、善於思考、善於鬥爭，在文化大革命的實踐中進一步掌握光焰無際的毛澤東思想，他們把大無畏的革命造反精神與嚴格的科學態度很好地結合起來……以摧毀性火力，向資產階級司令部發起猛烈的進攻。

陸榮根一夜之間成了名揚全國的革命英雄、小烈士（很短暫地被視為政治超人）。陸榮根炮轟陶鑄的根據是甚麼？他發現了陶鑄的甚麼罪證？在兩篇分別一萬多言的〈炮轟陶鑄〉中，他列舉的最重要的理由就是，陶鑄在〈光輝的太陽〉短而又短的文章中寫道：太陽很燦爛，但「太陽本身還有黑點」。如此而已。

僅僅根據這句話，一個中學生就敢於宣布國家的第四號人物就是這個國家的敵人！他與陳里寧的精神狀態有甚麼區別嗎？

第二個例子也發生在「十一月黑風」中，即「伊林．滌西事件」，它的影響更大。

1966年11月15日，北京農業大學附屬中學高中三年級二班的劉振忠、張立才兩位同學，以「伊林．滌西」的署名在清華大學張貼〈給林彪同志一封公開信〉。當天，這份公開信被其他紅衛兵撕毀。三天後，他們把這份公開信印成傳單到處散發。12月中旬，這兩名中學生被捕入獄。北京大學東語系喬兼武寫了贊成伊林．滌西公開信的傳單，不久也被捕。

文化大革命結束後，伊林．滌西的公開信被盛譽為反對林彪的「第一聲驚雷」，稱讚這兩位中學生「尖銳地批駁了林彪神化毛澤東的一系列講話，並指出林彪的作為將使中國共產黨面臨法西斯黨的危險」。

將伊林．滌西「公開信」的內容和陸榮根大字報比較，我們卻非常容易看出其相似之處。伊林．滌西批判林彪的依據是甚麼？是林彪1966年9月18日在軍事院校的一次講話。

他們批判的第一個要點是，林彪說毛澤東比馬克思、恩格斯、列寧、斯大林高得多。伊林．滌西反駁的論據是——斯大林說過列寧並不比馬克思、恩格斯高出一等。批判的第二個要點是，林彪說馬克思、列寧的書太多，離我們太遠，所以我們要用99%的時間讀毛澤東的書。反駁的論據是——毛澤東說過要學習馬克思、列寧的著作。

如果依據伊林．滌西所列舉的這兩條理由，就能判斷出「林彪的作為將使中國共產黨面臨法西斯黨危險」，就認為要批判並打倒林彪，那簡直是把整個國家複雜的政治運作視為兒戲。

紅衛兵「小將」不過走紅了一年多，就被打發去「上山下鄉」接受再教育了。相當一部分人已經明白讓他們扮演「政治超人」的戲已經落幕。

然而，全民性的政治狂妄症並沒有最後終結。對全民政治狂妄症的報復，則是延續相當長久的全民的精神災難與信仰危機。

林　焱　福建省福州人，1982年獲文學碩士學位。現任職福建文聯文藝理論研究室副研究員。

《新民晚報》是怎樣砸爛的？

● 馮英子

文革前的《新民晚報》

創刊於1929年的上海《新民晚報》，現在日銷170萬份，訂戶遠及美國，為國內晚報中之翹楚，但「文革」時期卻被「徹底砸爛」。今年為「文革」三十周年，回過頭去看看三十年前往事，很有意思，我為當時當事人之一，因追敘此事，蓋亦前事不忘，後事之師云爾。

到1966年時，上海報紙最有特色的是《文匯報》與《新民晚報》。1949年後《新民晚報》先後吸收、併進了《東南日報》、《大報》、《亦報》和《新聞日報》的一些工作人員。因此，這家報紙的成員來自五湖四海，不復是原先的《新民晚報》了。

文革前，為了體現報紙的集體領導，各地報紙的編輯委員大都由黨員擔任，只有《新民晚報》編委會，還有幾名帶點諮詢性質、或被安排的黨外資深報人。《新民晚報》編輯委員會的成員是：社長趙超構，副社長程大千，總編輯束紉秋，副總編輯周珂、朱守恆，還有幾位是楊志誠、曹中英、唐雲旌、沈毓剛、張林嵐和我。這11人中，束、周、朱、楊是黨員，束、周是1957年反右後進入報社的，朱原是《勞動報》的副總編輯，楊則由《解放日報》調來。幾個非黨員編委，趙、程、曹、張原是《新民晚報》的老人，唐、沈自《亦報》併來，我則由《新聞日報》調去。

文革初期動員的三階段

1966年6月4日，《新民晚報》開始了「文化大革命」的動員，由黨組書記束紉秋作報告，號召大家投入。整個運動，大致可以分成幾個階段。

第一個階段是發動群眾，由黨組成立了一個領導運動的「領導核心小組」，各個科室、各個組，也相應成立了「核心小組」。「核心小組」以介紹情況為名，實為運動群眾。要揪那些人出來，貼怎樣的大字報，其實都由「核心小組」準備妥當，群眾不過是被他們運動出來，作為運動初期的打手。有的大字報，由「核心小組」派人寫好，留下一點空檔叫「革命群眾」簽

名，有的「群眾」以為簽了名就算「革命」，於是喜孜孜地寫上自己的名字，不料後來形勢變化，自己竟成了「牛鬼蛇神」。

6月7日起，第一批大字報開始在報社出現，首先被點名的是體育組記者馮小秀，他在上海體育記者中極具名望，但敵偽時期在報社工作，受過處分，所以第一個被揪出來。跟着揪出來的是副刊組兩位姓陳的編輯，大字報標題叫〈《新民晚報》的CC〉，真是駭人聽聞。接踵而來的，是貼社長趙超構的大字報，其後是程大千、曹中英、姚蘇鳳和我的大字報。平日幾位編委共處的辦公室，被說成是「議論室」，而所有編委，也自然統統被叫作「黑幫」了。非常清楚，運動一開始，《新民晚報》的黨組負責人的鞭子是重重抽在一批老知識份子身上的。

不料這個局勢保持了沒有幾天，就發生了很大的變化，運動也就進入了第二階段。這時，由毛澤東制定的「五一六」通知已經下達，徹底否定了「二月提綱」，號召批判混進黨、政府、軍隊和文化等領域內的資產階級代表人物。

《新民晚報》同《文匯報》都在外灘的圓明園路上。這時，《文匯報》正在揭發陳虞孫，有人在《文匯報》看到了陳虞孫被貼大字報，說陳有一篇題為〈鍾馗捉鬼〉的短文通過束紉秋發表在《新民晚報》上。《新民晚報》的「造反派」一查報，發現文中有「四個毛賊」這一句，認為是攻擊毛主席的「罪證」。於是，他們馬上貼出大字報，揭發了這個所謂攻擊毛主席事件，一時間群情激盪，義憤填膺。在這個形勢下，黨組的「核心領導小組」招架不住了，群眾紛紛要求上海市委派來工作組。

6月下旬，中共上海市委派了三個人進駐《新民晚報》，以胡潤松、李建華、朱守恆、王玲、趙有餘組成了五人小組，領導《新民晚報》的運動。

這個工作組的第一件工作，就是鼓勵束紉秋站起來。但作為黨組書記和總編輯的束紉秋卻被群眾認定為「黨內走資派」，在「攻擊毛主席」事件發生之後，他更是站不起來了。大字報一下集中到束紉秋、周珂、王玲三個人身上。這時，工作組開始採取了「打擊一大片」的手段，擴大打擊面，以減少「黨內走資派」的壓力。

8月17日中午，《新民晚報》的「造反派」就在「工作組」的支持下，把趙超構、程大千、曹中英、唐雲旌、張林嵐、姚蘇鳳、吳崇文、樂小英和馮英子九個人，叫到俱樂部中去「鬥爭」。鬥爭會結束之後，由各組的學習組長通知上述被鬥的九個人「停職檢查」，並把他們的藤辦公椅取去，換上普通的凳子。第二天，又沒收了這九個人的所有證件，包括當時上海文化俱樂部的出入證等等，規定九個人集中在一起，在報社內部做清潔工。趙超構有一次悄悄地對我嘆氣說：「連一張辦公桌也沒有了，還有甚麼可說的呢？」

不久之後，「造反派」即打出了「清查四舊」的牌子，到各個被鬥者家中去抄家。他們在各個被鬥者的家中翻箱倒櫃，無所不查，甚麼衣服、書籍、照片、信件等無一幸免，地板也被撬開，壁爐上的煙囪，牆上的護壁，也被敲破。因為我是從香港回來的，按照他們的邏輯，以為一定有不少「反動」的東西。不料折騰了半天，一無所獲。一個「造反派」查到了一套周谷城的《中國通史》，以為大有發現；一個「造反派」對着一套《資治通

圖為文革時期在上海左右運動的重要人物——徐景賢。

鑑》，橫翻豎翻，不知道講的是甚麼，最後放了下來，卻把我的信件、香港帶回來的身分證一起拿去了(這些東西後來不知所終)。

1966年8月22日，《新民晚報》的「文革」領導小組成立，但當時的「工作組」也並未撤退，報社的「黨組」同時存在，實際上這一階段的運動就是由這個「三駕馬車」所主宰，《新民晚報》的運動進入了第三階段。

「文化革命委員會」(簡稱「文革會」)成立之後做了幾件工作。第一件事就是把報社門口《新民晚報》四個大字扯下來，放在報社門口，當眾焚毀，並在當天由「文革會」負責改出了《上海晚報》。可惜《上海晚報》的好景不常，到了所謂「一月風暴」前夕，它也在一場風暴中垮台了。

「文革會」的第二件事是開了一個所謂「反革命罪證展覽會」，把在抄家中所得來的金銀首飾、生活用具、衣服、書籍，都當作「反革命的罪證」展出。如束紉秋的一架萊卡照相機，一頂法國式的便帽，特別是一些金銀首飾，如家屬的鐲子、戒指，都成了「罪證」。

「一月風暴」和「牛棚」

「文革會」登台後，報社內的各種造反組織紛紛出現，每小組成立一個戰鬥隊，3、5個人成立一個「司令部」，互相鬥爭、互相吞併，最後歸結為「井岡山聯合造反司令部」與「毛澤東思想造反指揮部」兩大派(簡稱「井岡山」、「指揮部」)。這兩派無休止的內戰，長期控制和影響着《新民晚報》的運動，報社成為上海最出名的「老大難」單位。

這兩個派別，「井岡山」加入了上海市新聞界革命委員會(簡稱「新革會」)。「井岡山」背後的策劃者，實際就是張春橋和徐景賢；而「指揮部」則加入「上海工人造反總司令部」(簡稱「工總司」)，而「工總司」的頭頭即後來成為「四人幫」之一的王洪文，此外還有潘國平、陳珂大等人。所以，「指揮部」實際上也是王洪文一夥。這

兩派，「井岡山」以職員為主，「指揮部」以工人為主；職員的辦法多，工人的力量大。兩派不斷發生衝突，經常大打出手，天天打打鬧鬧，一直鬧到「一月風暴」。

所謂「一月風暴」，就是從《文匯報》開始的奪權，把在「文革會」手中的「權」奪過來。《文匯報》一行動，《新民晚報》馬上跟上。當時，《新民晚報》已被改成《上海晚報》，「指揮部」一派工人多、力量大，一開始就衝入「文革會」辦公室，奪到了權。於是「井岡山」一派被趕出報社，在外流浪。

過了不久，張春橋提出「聯合鬧革命」的口號，「井岡山」在張春橋的支持下回到報社，宣傳「聯合」。為了促使兩派聯合，王洪文、潘國平這兩個「工總司」的頭頭也來到報社，為「指揮部」撐腰。雙方各有背景、各有打算，議來議去卻始終「聯合」不起來。那時，「井岡山」的司令部設在圓明園路五十號三樓，「指揮部」的大本營則在二樓，兩派勢如冰炭。為了增加各自的「本領」，被關在「牛棚」裏的「牛」，也成為雙方爭奪控制權的對象。

那時，在《新民晚報》的所謂「牛棚」中，關着十三個人。「牛棚」設在三樓樓梯上面的一個小房間中，十三個人膝頭相對，動也不能動，據說這是當時一個叫嚴克英「造反派」出的主意，目的是在折磨「牛鬼蛇神」。「牛棚」門口貼着一副對聯，寫着「廟小妖風大，池淺王八多」。

1967年3、4月間，張春橋在一次談話中主張拆散「牛棚」，兩派乘此機會各有活動。但當時的「權」在「指揮部」手裏。那年5月13日，「指揮部」貼出了大字報，宣布除了「反動學術權威」和「走資派」之外，其餘的人一律「解放」，回到各自的組內「參加革命」。被「解放」的九個人中，除了陳心浩是工人技術人員之外，其餘都是老知識份子。當時，「井岡山」遭到「指揮部」抵制，凡是屬於「井岡山」控制的幾個小組，一個人也回不去。於是，九個人只好單獨成立學習小組，推我作「召集人」。當時各個學習小組都出有牆報，我們也不例外，牆報取名《爭朝夕》。

製造《爭朝夕》冤案

1967年冬，江青發動了「清理階級隊伍」運動，張春橋也定下了橫掃文化界的陰謀。《新民晚報》的「井岡山」趕快給徐景賢、張春橋送去了一份材料，說報社有個叫《爭朝夕》的「古怪組織」。11月22日上午，徐景賢、王承龍在康平路接見「井岡山」的中心組成員，徐景賢說：

> 你們晚報是一個資產階級新聞觀點和文藝黑線相交織的單位，是一個大黑窩。有很多了不起的人物，真正挖出這些壞人、叛徒、特務、文藝黑線內部的人物。……到必要時，把那些公諸於眾。

12月16日和20日，「井岡山」兩次上書張春橋，捏造《爭朝夕》八個人的「罪狀」，表示「晚報階級鬥爭要從這些人身上揭蓋子是揭定了」，並且「熱切希望春橋對我們的鬥爭給以寶貴的指示」。張春橋在「井岡山」材料上作了批示。於是，上海新聞界一場罕見的迫害事件終於開始。

1967年12月22日，那一天是農曆冬至，當天出版的上海《文匯報》和

《解放日報》都用極大的篇幅登了署名「《上海晚報》井岡山聯合造反司令部部分戰士」的所謂〈革命群眾來信〉，內容是這樣寫的：

編輯同志：

我們以萬分憤怒的心情，向你們揭露《上海晚報》內驚心動魄的階級鬥爭。在無產階級文化大革命中，我們報社冒出了一個名叫「爭朝夕」的組織。這個古怪的組織的成員是些甚麼人呢？有瘋狂編寫帝王將相，才子佳人連載小說的反動學術「權威」、有叛徒、有漏網右派、有反革命修正主義份子夏衍「二流堂」中的伙計、有國民黨上海市黨部宣傳指導科長、反動黨團骨幹份子、有30年代文藝黑線人物、當年瘋狂攻擊魯迅的小勇士。就拿其中的反共老手、漏網右派、黑畫家樂小英來說，這個傢伙解放前一貫畫反動漫畫，解放前還畫了《名人百態圖》這幅黑畫，惡毒攻擊我們偉大領袖毛主席，無恥美化蔣賊夫婦；解放後賊心不改，繼續大畫反革命黑畫，瘋狂反黨反社會主義反毛澤東思想。

就是這樣一批烏龜王八蛋，竟然打着造反的旗號，煽陰風，點鬼火，上竄下跳，挑動群眾鬥群眾，矛頭針對革命造反派，妄圖反攻倒算。就是這批烏龜王八蛋，把自己打扮做「資產階級反動路線的受害者」，公然頓足拍台，誣蔑革命群眾「把我們打成牛鬼蛇神」，要「追根」，要革命群眾檢討。革命群眾準備批判《新民晚報》十七年的新聞黑線時，他們眼看革命烈火要燒到自己頭上，慌忙跳出來攻擊革命造反派，妄圖以批判「五十天」來保「十七年」。甚至公然貼出反革命大字報，說甚麼「嗣後凡是未參加組織的革命群眾開會商討有關事宜，我們有權利，也有責任參加，不得歧視，否則，你們所作出的決定，一概無效」。請看，這批混蛋的反動氣燄多麼囂張，他們要「造」誰的「反」，不是一清二楚嗎？

……

這封「部分革命群眾」來信，《文匯報》登出時用的是四行黑體字做標題：〈《上海晚報》內一小撮右派翻天說明了甚麼？〉；《解放日報》用的是五行宋體直排標題：〈把混入新聞隊伍的壞人揪出來〉。兩報還各自登了一篇實際上由「井岡山」起草的「編者按」，長達千字的「編者按」只是重複這封信的內容，殺氣騰騰。當天上海的人民廣播電台，也廣播了同樣內容的新聞，說明張春橋、徐景賢之流對上海新聞界的進攻是迫不及待了。

22日晚上，「井岡山」糾集了上海師大和其他院校的紅衛兵，組成一支打手隊，分八路到被他們稱為《爭朝夕》的成員家中採取行動。那天遭殃的是程大千、曹中英、張林嵐、唐雲旌、姚蘇鳳、樂小英、吳崇文和我八人。這八個人中間，除程大千臥病在床，吳崇文有四個兒子在邊上保護和唐雲旌外，其他都受到極大的毆辱。

那天傍晚，我回到家中的時候，由施慶德帶領的一批「井岡山」，已在我家大門口刷上了大字報，看守了我的前後門。我一進弄堂，他們就把我撳在地下，施慶德還站在我的小腿上，他們輪流毆打我，逼我交代為甚麼從香港回來？是不是派遣特務？過了一會，又將我拉到弄堂中去批鬥，把我的頭撳到垃圾箱中，向公眾宣布我是「反革命份子」。

不知他們怎麼知道我那天去過一

個姓許的朋友家中，又把我押到那位朋友家中，七手八腳抄了他的家。直到次日清晨一、二點鐘，又把我從朋友家中帶到茂名大樓的門房間，熟門熟路的從門角落裏拿出行刑的木板之類，然後由幾個人把我按在地上，打我的屁股，把屁股打得像肺一樣腫大，到凌晨四時左右，才放我回去。

那次事件之後，我足足臥牀半月，才告康復。後來知道曹中英、張林嵐、姚蘇鳳、樂小英那晚所受的折磨，遠遠超過了我。他們用板刷打曹中英的耳光，鮮血淋漓，而那天正好是曹先生的六十壽辰。他們把樂小英打得眼睛幾乎掉了出來，使樂先生在彌留之時，仍有餘悸。而且，從此之後，又把我們八個人關入「牛棚」，變本加厲，加以折磨，三日一小打，五日一大打。只要「井岡山」的「造反派」高興，隨時尋點事故就可以將你毒打一頓，而且隨時會到你家中行兇，來時必定拉上窗帘，守住電話，把你同外界隔絕，然後為所欲為。

虐待「牛鬼蛇神」

當時，報社兩派是今天這派揪一人，明天那派揪一人；今天是威風凜凜的「造反派」，明天卻變成「牛鬼蛇神」。《新民晚報》當時全部員工有219人，先後被揪出的有76人，佔了總數的三分之一，後來被列為「審查對象」的有66人，佔全體職工的31%。

「牛鬼蛇神」的隊伍不斷擴大，對「牛鬼蛇神」的人身侮辱與精神虐待也日新月異，與日俱增。兩派對「牛鬼蛇神」的限制規定也越來越多，歸結起來，大概有如下幾點：

一　上班、吃飯，都要向毛主席請罪。

二　每人每月發十五元生活費，家屬十二元。

三　每餐菜金，不能超過人民幣三分錢。

四　坐時不許兩腿交叉。

五　走路不可以抬頭。

六　不許看大字報。

七　有病讀《老三篇》醫療。

八　每天要交代一份「罪行」和思想匯報。

九　任何行動，要事先請示匯報。

「牛鬼蛇神」還要被強迫做一些力所不及的勞動。天熱了，就把「牛鬼蛇神」派到高溫澆版車間勞動，而且不給勞動保護，滾燙的鉛屑濺在身上，馬上是一個爛洞。有時冒着炎暑，替「造反派」去運冷飲，一不小心還要挨幾下耳光。做夜班的時候，半夜或清晨回家不管遠近，都得步行。

《新民晚報》有一位叫董天野的畫家突然被「井岡山」揪出來，把他打得鼻青口腫，關入「牛棚」。有一天，「井岡山」的「造反派」把他從「牛棚」中叫了出去，但從此再也沒有回來。第二天，有人說他跳黃浦江自殺了，有「遺書」為證，可是始終沒有撈到屍首，幾十年來一直是個懸案。一句話，凡是可以虐待人的勾當，「造反派」都想出來了。

那年春節，也是所謂「清隊」的不久，每一個「牛鬼蛇神」的家門口都要貼一份由「造反派」統一起草的「認罪書」，規定不許撕掉，也不許脫落。有趣的是，經過幾天，起草這份統一「認罪書」的「造反派」，自己也變成「牛鬼蛇神」被打入「牛棚」了。

「造反派」還「勒令」「牛鬼蛇神」向當地街道里弄的造反派組織報到，接受監督和批鬥。平常鄰里之間有點小恩小怨，或者子女吵過架，或者算水電費有過爭執，這一下都乘時尋釁了。他們可以分配你去掃弄堂、掏陰溝、洗牆壁，而且規定掏陰溝一定要用手去掏，不能用其他工具。這種混亂的局面，維持了很長的一段時期。1968年9月，「工宣隊」和「軍宣隊」進駐《新民晚報》，運動才進入另一階段。

工宣隊進駐，漫長的「鬥、批、改」

「工宣隊」是北京的發明，上海很快就跟了上去。從1968年9月開始，上海各新聞單位進駐「工宣隊」和「軍宣隊」，第一個行動是把各報紙、電台集中於上海淮海路、汾陽路口的教育學院和汾陽路上的海關學校，一起進行「鬥、批、改」。這時，《解放日報》、《文匯報》、電台、電視台因為還有業務，所以分成大班子和小班子，小班子搞業務，大班子參加運動。而《新民晚報》則早被「砸爛」，自然不必分甚麼大小班子，把所有人集中起來就可以了。

「工宣隊」和「軍宣隊」進駐以後，開始搞「鬥、批、改」。整個新聞出版系統組成一個團，有「團長」、「政委」、「軍代表」等等。每一個新聞出版單位組成一個「連」、有「連長」、「副連長」、「指導員」等等。《新民晚報》的建制為十九連，連長叫劉正香、副連長為周珂、指導員是王玲，專案組的組長是朱守恆。「工宣隊」把連隊當作真正的軍事單位，每天跑步、上操，按着步兵操練做立正、稍息、分列式等動作；另一方面則繼續要把「壞人」揪出來。本來已很龐大的「牛鬼蛇神」隊伍，至此就更加龐大。《新民晚報》的幾十個「牛鬼蛇神」被集中在樓梯底的一間房子裏，有的揀到一張破板凳，有的弄一隻破木箱，有

的弄幾塊磚頭砌起來作凳子，十分狼狽。而「牛鬼蛇神」中也還有些「積極份子」，對於別人的一言一行都向「工宣隊」或「造反派」匯報，以示自己的忠誠。因此，「牛棚」中每天總會發生一些新鮮事兒，不是說這個「不老實」，便是說那個「想翻案」。

到11月中，「工宣隊」又出了個主意，宣布全體下鄉去「支援三秋」，地點是上海縣的虹橋公社，其地在西郊公園以西，並且規定全體從上海教育學院步行到虹橋公社，行軍休息途中還不斷進行批鬥。他們不知從甚麼地方弄到了一些莫名其妙的所謂「材料」，硬要曹中英先生承認他是「特務」，在西郊公園門口大鬥特鬥，把一個六十歲的老人折磨得死去活來。曹先生後來每談起此事，仍耿耿於懷，不能或釋。那次「支援三秋」，一直到過年前，才撤回上海。

1969年冬，從北京傳來了甚麼「六廠二校」經驗，「工宣隊」自然也加緊了「鬥、批、改」。儘管專案組的人四處奔走，各方搜羅，他們在我身上實在找不到甚麼材料，於是大膽假定我是「特務」。因為照他們的邏輯，我在香港曾是兩家報紙的總編輯，待遇好、地位高，為甚麼要回來呢？一個知識份子對國家、對民族的感情，他們是永遠無法理解的。有一次他們對我進行批鬥，要我交代做「特務」的罪行，那個連長操着江北口音問我：

「你有甚麼證據，證明你不是特務？」

我反問他：「你有甚麼證據，證明我是特務？」

他理屈辭窮，老羞成怒，拍着桌子說：「囂張，囂張！」

兩邊的「造反派」，一看苗頭不對，趕快拿起那本小紅書，大叫：「打倒特務份子馮英子！」一場鬧劇，就此收場。這樣的鬧劇，每天在這個大樓裏的每一層、每一室反反覆覆地演出。

1969年5月，「九大」召開前後，新聞出版系統在陝西北路的辭書出版社搞了學習班，把各單位的一些負責幹部弄去學習，由軍代表韓宗禮負責。在開學典禮上，韓宗禮稱大家為「同志」，宣稱學習回去之後即可「解放」。但事實上根本沒有此事。大抵也在這個時候，林彪的「一號命令」下達，散布着大戰即將爆發的空氣。新聞出版系統的人統統被趕下鄉，先是在奉賢縣的新寺，後來又在柘林附近的「五七幹校」，進行了漫長的「鬥、批、改」。在這裏，很多幹部繼續受到迫害，有許多人被定了性。兩派繼續鬥爭，「井岡山」漸佔優勢。

1974年，新聞出版幹校的團部由團長沈鴻壽在1月7日召開《新民晚報》幹部會議，並在會上宣布撤銷「十九連」，所有工作人員分調到別處工作。那年1月，我被調去辭書出版社工作，從新聞界被趕了出來。創刊於1929年的《新民晚報》，終於在這場「文化大革命」中被徹底地消滅了。

馮英子　當代著名的記者和雜文家，1915年2月生於昆山。1949年後，為香港《星期報》、《周末報》、《文滙報》總編輯，1952年回國，為上海《新聞日報》編委，《辭海》編審，《新民晚報》副總編輯，1993年離休。著有《馮英子雜文選》等十幾種。馮氏現在身兼上海市雜文學會副會長，上海市新聞學會顧問，海峽兩岸學術文化交流促進會副會長等職。

中國教會大學建築
——中西文化交匯的案例

● 董　黎

中國傳統古典建築復興，是指本世紀20年代左右開始的，採用當時西方建築的工程技術和建築材料，在平面設計上符合西方建築的功能主義設計觀念，外部造型模仿或挪用中國宮殿寺廟建築構圖元素並與西方建築相揉合的新建築式樣。十分有趣的是，在檢討這種中西建築風格融合之過程中，我們可以發現教會大學起了關鍵作用。即教會大學不僅是中國教育近代化的示範，而且還是中國建築近代化過程的關鍵點。研究這個案例，對理解中西方文化交流中所謂近代民族風格的形成就有某種啟發性。

一　中國傳統的建築文化觀念

中國數千年的建築文化傳統，只有幾部經驗之談，如宋《營造法式》、清《工程則例》流傳後世。在中國傳統的「重道輕藝」的文化價值觀裏，「建築只是匠人之術，建築者只是個(勞力的)僕役，其道其人都為士大夫所不齒」①。中國士大夫說過那麼多深奧玄妙的話，可是涉及到建築的當以老子一句話最出名：「埏埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。」②從這句話可知，建築不過是與做瓦罐相並列的一種技藝。按照中國傳統文化中道器兩分的思維模式，當西方建築形態傳入中國時，士大夫們也僅僅是把它作為一種新奇的器具來對待，就如同西方鐘錶一樣，封建帝王還修造了西洋式的圓明園來補充和點綴宮庭生活。由於建築仍被視為一種器具，當時中國思想界和文化界的「中體西用」之爭辯、「用夏變夷」之幻想，在建築上並沒有甚麼反映。中國開放口岸之後，外國租界所展示的工業文明成果，更令國人將建築技術和建築形式混淆起來，以為移植西方建築形式就是建築現代化。所以，張之洞辦洋務新政，大多採用西式廠房③；武昌建諮議局，採用西方古典形式的紅樓④。各大都會城市相繼興起「闌闠多仿西式」的新潮，連孫中山先生也在「建國大略」中提出：「居室為文明一因子，人類由

是所得之快樂，較之衣食更多……改建一切居室以合乎近世安適方便之勢，乃勢所必至。」

顯然，那時的中國人是將西方建築當作一種新科學來看待了，但卻沒能聯想到建築與文化，尤其是與宗教神學的關係。於是，在本世紀初，有着數千年建築文化傳統的中國，第一次派留學生出洋學建築，且多是赴美求學⑤，期待能產生像西方那樣的建築師。此時，國人眼中的建築師，還只是指工程師與匠人之區別而已。

正因為如此，二十世紀中國民族傳統古典建築復興開創者的角色，竟然主要是由傳教士擔當起來，其風格的形成也見諸教會大學建築。

二　早期西方傳教士眼中的中國古典建築

中國近代的西學東漸，傳教士充當了先行者的角色，在早期使華傳教士的活動中，與建築有關的記載要算意大利傳教士利瑪竇 (P. Matteo Ricci)。1583年，利瑪竇到了廣東肇慶，「請求一塊小小的空地建造一處寓所和一處教堂，以便在那裏唸經和祈禱，隱居和默想」⑥，尚無資料表明他採用的是西方建築形式。1601年1月4日，利瑪竇偕同西班牙傳教士龐迪我 (Didaeus Pantoja) 終於身着儒裝來到北京，受到明萬曆帝的厚待，賜住於宣武門外。1605年他建造了北京的第一座天主教堂，採用的是中國式建築風格，但「其主立面在中國建築中屬山牆，致令東方風水先生們大惑不解」⑦。

1704年 (康熙十一年)，教皇克里蒙十世 (Clement X) 明令中國教徒停止敬天拜祖。1720年，康熙皇帝則頒布諭示禁教，將傳教士驅逐到澳門。至此，中西文化交流進入停滯狀態，彼此敵對和鄙視，都沒有留下甚麼好感，傳教士還將這種情緒擴延到中國古典建築上。在1690年，傳教士勒康特 (Pere Louiste Comte) 就寫到：中國傳統的古典建築「對外國人來說，非常不舒服的，而且必然會連那些對真正建築有一點概念的人都會感到不悅」⑧。中國禁教之後，傳教士對中國古典建築的成見更加強烈。1735年，傳教士杜浩德 (Du Halde) 乾脆否認了中國古典建築的藝術成就，他寫道⑨：

本世紀初，設立教會大學的中國城市之分布

如果與我們的建築相比較的話，(中國)富人和貴族之宅邸根本不屑一提。如果稱那些建築為宮殿的話，那將是種濫用，那些建築只不過是比一般房舍建得高一些的樓房而已。

客觀地說，西方傳教士之所以對中國古典建築如此反感，除了文化上的不適應之外，還有純屬建築學意義上的問題。中國古典建築是一種方形或接近3:2比例的矩形平面形式，主入口在建築平面的寬邊正中，開門即是建築的主要活動空間，單體建築的功能類型只是隨着家具陳設的不同而改變，是一種以不變應萬變的建築形態，其環境氣氛是通過院落組群的空間變化來達到的。而西方建築自古希臘起就有了單體功能類型之分，教堂建築就是一種根據宗教儀式所需的特有形態，從古希臘廟宇的美加侖室(Megaron)到後來的巴西利卡式(Basilica)、集中式、十字式，都是規則的長方形平面，以狹端為正立面，用兩排或四排柱子縱分長方形平面，中間部分是窄而高的狹長空間，有利於醞釀一種宗教的神秘感，最後才是空間的高潮——基督祭壇，建築的環境氣氛是以建築單體空間的內部變化方式來形成的。顯然，西方宗教儀式無法與中國古建築形態相適應。同樣，傳教士也不可能一下子認同以不變應萬變的建築觀念。

事實上，早期來華的傳教士對中國文化並無興趣，他們對待中國傳統古典建築的成見在數百年內沒有質的改變。直到1914年，莫勒(Arthur Evans Moule)為有志到中國傳教的教會學生寫的手冊中還這樣評論⑩：

中國建築經常是認為如果視為藝術是幾乎不存在的，一如在中國柳景圖案中所描繪之怪誕、奇異之圖案一樣。的確，在一個如此古老的國家，如此熟悉文明藝術、教育與古代紀念建築之文獻的民族中，存在着如此少之古代建築，在規劃和創作年代久遠之如此的稀少是件令人迷惑的事。……在中國最優雅，最詩情畫意，最藝術化的是廟宇的式樣，可在其中並不存在堅固性與莊嚴。

這種評論雖比以前的認識前進了一步，但在西方人的建築審美觀中，缺乏堅固和莊嚴的建築，其文化價值也就無從談起了。而西方傳教士認識到應吸收中國傳統建築，是同他們的傳教事業在中國受到越來越大的阻力聯繫在一起的。

三　另一種西體中用

鴉片戰爭之後，西方的政客和商人已可以毫無顧忌地將各種建築形式引入中國，傳教士也在中國各地城鎮和鄉村建起了西方中世紀式樣的教堂。此時，中國人廣泛地接受了西方建築形式。後因傳教引起的大小教案共達四百多起(大部分發生在十九世紀的後三十年)⑪，致令國人對教會事物產生排拒，尤以教會建築首當其衝。在1900年的庚子教案中，僅天主教堂就損失四分之三左右。據北京的統計，被焚毀的教堂18所，男學堂12所，女學堂11所，傳道學堂4所⑫。

教堂具有基督教文化的表象特徵，在歷次教案中屢屢被毀，這一事

成都華西協合大學
懷德堂

實在社會一般史上解釋成反帝愛國運動的行為體現。如果從建築史的角度來考察，我們還可以看到其中包含的另一層意義，即對中國人來說，自此之後改變了以道器分離的思維習慣來看待建築，終於將建築視為一種文化參照物。對傳教士來說，中國民眾對教會的普遍敵對心理，迫使傳教活動改用尊重中國傳統文化的形式，力求得到中國民眾的認同和好感，因此而發展了與教會相關的教育和慈善事業。按照西方人的思維習慣，作為一種姿態，他們也很自然地想到建築的文化參照物的表象效應。因此，原本認為互不相容的中西建築文化觀念，終於找到了一處共通點。

有了建築文化觀念的共通點，就需要創造一種能滿足各自不同的文化動機並具有表象特徵的新的建築形式。創造新建築形式的早期嘗試由傳教士零散地進行，他們大多是將中國古典建築的某些局部加在西式建築體量上作為裝飾構件，模仿的部位與手法亦無定勢，反映出西方建築形態對中國傳統古典建築文化的一種妥協。極端的案例還有完全照搬中國古典建築式樣的做法。這些早期的嘗試沒有形成一種成熟的建築風格，缺乏相應的一貫性、獨特性和穩定性，因此影響也較小。

1905年9月2日，清政府正式頒布詔令，廢止科舉考試，建立仿照西方公學制度的教育體系，這一舉措使教會的教育事業得到新的發展機會。二十世紀的前三十年，教會的高等教育事業特別興盛，許多教會都將所屬學院和書院擴展成教會大學或新建教會大學。這些教會大學成立之時，大都購地遷址並興建大批新校舍。在當時的社會歷史條件下，這批新校舍的興建算得上中國最大規模的建設活動之一，也給中國傳統古典建築提供了復興的契機。教會大學的成立，不僅是中國近代教育史上不可缺少的重要篇章，而且是中國近代建築史上的轉折點之一。教會大學建築形態之構成以及後來的發展變化，均應視為中西文化交流的重要組成部分。

四　教會大學建築形態的文化因素

教會大學建築的興建過程中，正值天主教實施「中國化」計劃和基督教「本色運動」展開之時，許多傳教士在此期間，加深了對中國傳統文化的認識，從而推動了在華教會的世俗化、本土化，為促進中西文化的正常交流起到了積極的作用。

天主教會在決定實施「中國化」計劃之後，1922年8月9日，由教皇庇護十一 (Pius. X.D.) 委派的剛恆毅樞機主教 (Most Rev Constartini) 擔任了第一任天主教廷駐華使節。1924年，意大利政府調撥了一千萬里拉給在華的天主教各教會⑬。剛恆毅在擔任駐華主教8年期間，盡力實施了天主教「中國化」的設想，他還將自己的傳教事業與中國古典建築藝術融合起來。1923年，剛恆毅到任不久就致函教庭長，明確地指出⑭：

> 建築對我們傳教的人，不只是美術問題，而實是吾人傳教的一種方法。我們既在中國宣傳福音，(建築) 理應採用中國藝術，才能表現出吾人尊重和愛好這廣大民族的文化、智慧的傳統。採用中國藝術也正是肯定了天主教的「大公精神」。

從建築學的角度來說，剛恆毅還是一個具有較高建築藝術修養的傳教士，他反對盲目照搬中國古典建築形式，並頗有見解地說⑮：

> 吾人當鑽研中國建築術的精髓，使之天主教化，而產生新面目，絕不是抄襲廟宇的形式或拼湊些不倫不類的中國元素而已，乃是要學習中國建築與美術的精華，用以表現出天主教的思想。

如果在這些話中除去宗教因素，我們可以驚訝地發現，剛恆毅的見解與中

北京協和醫學院病房樓

國建築理論界有關中國傳統古典建築的創新和繼承的共識，並無質的差別。

1925年，庇護十一又捐贈了十萬里拉供輔仁大學改制之用，這一機會使剛恆毅有可能將自己的見解付諸實現。1929年，輔仁大學在北京購得興建校舍的用地，剛恆毅聘請了比利時的一個傳教士藝術家設計中國傳統古典建築式樣的新校舍。在施工奠基時，剛恆毅發表了有關輔仁大學建設方針的演說詞⑯：

輔仁大學整個建築採用中國古典藝術形式，象徵着對中國文化的尊重和信仰，我們很悲痛的看到中國舉世無雙的古老藝術倒塌、拆毀或棄而不修，我們要在新文化運動中保留着中國古老的文化藝術，但此建築的形式不是一座無生氣的複製品，而是象徵着中國文化復興與時代之需要。

這段演說詞清楚地表明，教會大學建築形態的構成並不是出於對某種建築風格的形象特徵來考慮的，其設計思想是由廣義的社會效應和文化內涵所決定的。以建築表現某一文化思潮或某一時代風尚，在西方似乎已成慣例，而在中國則意義非同尋常。因此，筆者認為：

(1) 教會大學建築將西方建築文化觀念引入中國並成功地進行實踐，是中西文化雙向流動的典型範例，也是中國近現代建築史的關鍵點。

(2) 不管何人始作俑，教會大學建築形態事實上成為中國傳統文化的表象參照物。

五　中西結合風格的形成

在第一次世界大戰期間，美國利用戰爭的機會迅速擴展了在華的教育事業，從1914-1918年之間，在華新設立的教會學校有70%都是美國基督教會開辦的⑰。由於教會大學在中國近代教育中的特殊地位和學術水平，從國外和國內都爭取到新校舍的建築經費，使教會大學有能力進行較大規模的建設活動，促使中國古典建築復興進入新的發展階段。

1921年9月，美國基督教會組織了「中華教育調查團」，該團在華訪問了36個城市和五百多所各級學校之後，正式表明了教會學校的建校方針，即「教會學校必須盡快地去掉它們的洋氣……，必須盡快地、徹底地中國化和基督化，如果它要吸引學生和取得中國人的經濟支持的話。……在性質上徹底基督化、在氣氛上徹底中國化。把效率提到一個新的高度，就可以提供服務，而如果缺少這些特徵，那就將一事無成」⑱。此處可注意，造就「氣氛上徹底中國化」和教會大學的外部「特徵」，其主要手段就是將西方的工程技術和理性主義的設計手法與中國傳統古典建築的形式相融合，是一種西方人所理解的「中體西用」，也是中西建築文化雙向交流的一種嘗試。

這一嘗試在燕京大學的建築設計中得到了充分的體現。

1920年，燕京大學選定了北京市郊的海淀淑春園作為新校址。第一任校長司徒雷登 (John Leighton Stuart) 就任後，確定了燕大的辦學方針：「我要使燕京大學在氣氛和影響上成為徹

燕京大學穆樓

底地基督化，而同時又要甚至不使人看出它是傳教運動的一部分。」⑲為此，司徒雷登提出了建校的四項目標，其中第三項就是「要使燕大既有一個中國式的環境，同時又具有國際性，能促進國際間的相互了解，這是培養具有愛國主義昇華的世界公民唯一切實的保證」⑳。為了創造這種「中國式的環境」，司徒雷登特地聘請了美籍建築師墨菲 (Henry K. Murphy) 負責校園規劃和建築設計。在中國傳統古典建築復興的過程中，墨菲無疑是一個非常重要的人物。他於1899年畢業於美國耶魯大學，在美曾以設計東方殖民式建築而聞名。墨菲從1914年起開始從事中國傳統古典建築的研究及建築活動，還擔任了國民政府的建築顧問。在華期間，墨菲先後主持設計了清華大學規劃 (1914年)，廣州嶺南大學 (1920年)，湖南湘雅醫學院 (1920年)，金陵女子大學 (1921-1923年)，北京燕京大學 (1920-1926年) 等校園建築，有許多中西合璧式的開山之作。同時，墨菲的建築事務所還培養了一批中國傳統古典建築復興的中堅力量。如中國近代最著名的建築師呂彥直先生就曾供職於墨菲門下，協助墨菲進行中國古典建築的研究，並參與金陵女子大學和燕京大學的設計工作。在此之後，他奪得南京中山陵設計競賽的頭獎，他與墨菲的師承淵源關係一目了然。由於專業建築師的參與，使得教會大學的建築形態日臻完善和成熟，其外部特徵也得到了充分的體現。在燕京大學的建造之初，司徒雷登提出了新校舍建築的設想，盡量在學校建築方面中國化，要採用宮殿式的教學大樓，廟宇式的學校大門，校園裏要點綴一些華表、石獅之類的中國傳統建築小品。在墨菲的主持之下，燕京大學陸續建造了88幢建築，總面積達2.5萬平方米，再加之有當時中國最漂亮的校園，燕京大學就被視為中國傳統古典建築復興的典範作品之一。1926年，燕京大學建成遷校，司徒雷登在落成儀式上講明了建

造校舍的設計構思㉑：

我們一開始就決定按中國的建築形式來建造校舍，室外設計了優美的飛檐和華麗的彩色圖案，而主體結構完全是鋼筋混凝土的，並配以現代化的照明，取暖和管道設施。這樣，校舍本身就象徵着我們辦學的目標，也就是要保存中國最優秀的文化遺產。……並以此作為中國文化和現代知識精華的象徵。

西方傳教士首先利用當時先進的工程技術和新型建築材料，創造出中西合璧式的教會大學建築新式樣，拉開了中國傳統古典建築復興的序幕。這一事件説明了甚麼呢？或許它表現了文化融合本身的某種規律性。這就是：處於相對落後狀態的國家，在其現代化的初期，本土人要求全盤西化，而西方教會卻出自不同的動機，站在民族主義和鄉土意識的立場，力求保存和發展本土的傳統文化。隨着本土現代化過程的展開，民族傳統文化又以某種新的形式來牴觸外來文化，表現出本民族傳統意識的離異與回歸規律。

註釋

① 《梁思成文集》，第二卷（中國建築工業出版社，1984），頁220。
② 盧育三：《老子釋義》（天津古籍出版社，1987），頁74-75。
③ 王紹周：《中國近代建築圖集》（上海科技出版社，1989），頁39。
④ 李德喜：〈湖北諮議局建築〉，載《第三次中國近代建築史研討會論文集》（中國建工出版社，1991），頁14。
⑤ 黃健敏：〈中國建築教育溯往〉，《建築師》（台灣），1985年，第11期。
⑥ 衛三畏：《中國總論》，第二卷（1871），頁169；顧長聲：《傳教士與近代中國》。
⑦ 《童寯文選》（東南大學出版社，1993），頁166。
⑧ 參見傅朝卿：〈傳教主義與中國古典式樣新建築〉，《建築師》（台灣），1992年，第12期。
⑨ O.R. Impey: *Chinoiserie: The Impact of Oriental Styles on Western Art and Decoration* (London: Oxford University Press, 1977), p. 143.
⑩ A.E. Moule: *The Chinese People — Handbook on China* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1914), pp. 89-90.
⑪ 同註⑥，顧長聲，頁126。
⑫⑬⑰⑱⑳ 王治心：《中國基督教史綱》（香港：基督教文藝出版社，1979），頁235、36；313、34；334；339；380。
⑭⑮ 剛恆毅等著：《中國天主教美術》（台灣：光啟出版社，1968），頁12；23-24。
⑯ 參見《輔大五十年》（台北：輔大出版社，1979），頁40。
⑲ John Leighton Stuart: *Fifty Years in China* (New York: Random House, 1954), p. 66.
㉑ 蘇勇、樊剛：《燕園史話》（北京：工人出版社，1985），頁21。

董 黎 1953年生，建築學博士。自1978年始，先後就讀於哈爾濱建築大學，重慶建築大學，日本神奈川大學，南京東南大學建築研究所。現任廣州華南建設學院副教授。

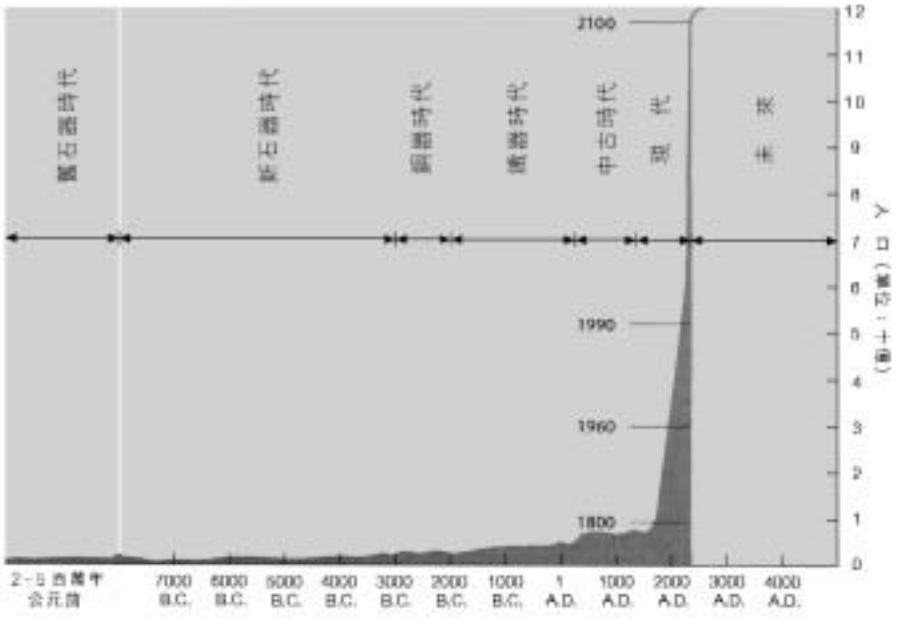
現代農業：從育種到生物技術

● 孔憲鐸

一　前　言

世界人口激增，是農業增產的主要原動力。1900年，世界人口數目是16億；到1960年，就超過30億。換言之，在60年內增加了1倍。據目前的估計，到公元2000年，全球人口將突破60億。亦即是說，現在只須40年，人口就能倍增。事實證明，中國人口從1949到1989年短短40年間，由5億增至11億多，增幅超過1倍。現在中國每年人口增加達1,500萬以上，幾乎每秒鐘就有1個嬰兒誕生，所以下一次人口倍增所需的時間將會短於30年。果真如此，在2000-2030年的30年間，世界人口將由60億再增加1倍，這實在是一個驚人的推論。然而，人口要再倍增是不太可能的，因為將來的增幅不會像以前那麼大，過去人口增

圖1　世界人口增長圖



加的最大原因，是嬰兒死亡率降低和老年人壽命延長，這些都是由於近代醫藥衛生發達和食物營養提高的結果。

目前控制人口的最有效措施是節育。但由於各國文化背景不同，節育的手段也不一樣。至於嬰兒死亡率，目前除了少數落後地區之外，已減至最低程度。老年人壽命從1936年的41歲延長到1956年的61歲，幾乎每年增加1歲；可是從1956年到1996年的40年間，則由61歲延長到76歲，只增加15歲，以後也許還會增加，但幅度一定較低。

生活品質提高是另一個農業增產的原動力，其主要結果是令肉類消費大增。僅就中國而言，從1950年到現在，家禽和魚肉的消費量幾乎增加了4倍，蛋的消費量則增加了8-9倍。人們對這些家畜食物的需求，大大加強了糧食消費量的壓力，造成在有些情況下人畜爭地爭糧，因為人畜的食物都要靠土地上生出來的農產品。一般而言，動物蛋白質是由植物蛋白質轉化而來，在正常情況下，每形成1磅動物蛋白質要消耗許多磅植物蛋白質。譬如說，每生產1磅雞肉需要2磅植物蛋白質，豬肉要4磅，牛肉則要7磅。所以，肉類消費愈多，植物蛋白質的需求也就愈大。因此，同樣一幅土地，以前可以養7個吃豆類產品的人，現在只能養1個吃牛肉的人了。此外，人均酒類消費量從1950年到現在也增加了12倍。酒是由穀物釀製出來的，因此它又形成了額外的糧食支出。

第三個農業增產的原動力是耕地減少。在都市化的浪潮下，大量設立工廠、興建房屋以及發展交通網，在在需要土地，而這些很可能是從耕地搶過來的。目前由於上述原因而減少的耕地面積，在中國每年達600萬畝之多。

由於上述三個原因，人類對農業生產的需求越來越大。農業增產最初是靠自然選擇，接着是靠植物育種技術，它為農業的增產與改良帶來了莫大貢獻。但一般植物育種技術費時費力，未能趕上不斷膨脹的時代需求，因而將嶄新的生物技術應用於農業增產與改良上，也就成為熱門課題了。

下面我將從植物育種、組織培養到生物技術的發展過程，作一個概括介紹。

二 植 物 育 種

植物育種 (Plant Breeding) 的技術、操作和方法很多，但都離不了以下四個基本原則，這都是根據染色體的異同和親合性而決定，從而選定育種的可行性與方法。當然植物育種是從整個植株下手的，時期是在開花的季節。

(1) 純系育種

將遺傳性質相近或相同而質量優良的純系選出來 (例如植株的高低可以分開)，使其代代自交相傳，是基於其染色體相同及其所帶的基因相同的緣故。這是最早採用的育種方法：它先是在自然界選擇優良特性，將之分離，然後大量

推廣，但整個過程並沒有用人為的方式改良既有或自然的遺傳性狀。

純系育種 (Pure Line Selection) 的選擇容易，所以很早就被廣泛使用，因而很快就把自然界的優良純系都一一篩選出來了。但因為自然界的優良純系有限，這方法很快就遇到限制，等到再沒有優良純系可以選擇的時候，就只有另謀出路。此外，純系育種的另一特性是優良的純系傾向於變得更好，而較差的純系傾向變得更壞，所以需要特別注意。

(2) 雜交育種

從事植物育種的人，很早就懂得利用雜種優勢 (hybrid vigor) 的原理來改良作物，這種方法和純系育種的原理相反。純系育種是靠自交分離而選擇，而雜交育種 (Hybridization) 則是靠雜交混合來達到目的。最顯著的例子是目前推行的雜交玉米，其單位產量是1930年左右沒有實行雜交時的4、5倍。由於雜交種子有退化現象，所以每次都需要準備雙雜交的種子，這為種子公司帶來無限的機會。

一般來說，雜種優勢的原理雖然仍未被切實證明，但在農業上的應用則非常普遍，其唯一限制是兩個雜交的品種必須是在遺傳上相近，否則就會產生不稔性，無法結成種子達到雜交的目的。雜交玉米的種子每年由種子公司以企業化規模大量生產及分銷，是農業商品化的典範。

(3) 突變育種

突變 (Mutation) 是育種的方法之一，但它在育種上的應用和貢獻並不大，原因是大部分突變都不是良性的，所以用途不廣。此種育種方式多被用於觀賞性而非食用性的植物。

突變的成因有兩種：一種是自然界的突變，其機率不高；另一種是人為的突變。後者多用化學處理或X光照射種子引起染色體的突變，從而由眾多突變中選擇有用的加以應用，這種方法在大麥育種上曾產生良好成效。

(4) 多倍體育種

植物不同於動物的其中一個特性是有多倍體 (Polyploidy)，一般多倍體植株和花葉都有增大趨勢，這在園藝作物上很有價值，所以實用的例子很多。其中之一就是用3倍體不稔的原理來生產無子西瓜，這種西瓜大受市場歡迎，經濟價值很高。無子西瓜是50年代由台灣鳳山園藝試驗所成功培育的，在育種過程中，以2倍體的西瓜與4倍體雜交，得到3倍體的種子。由3倍體種苗結出來的西瓜因其染色體的倍數是單數，所以在細胞分裂時不能配對而無法結種子，遂形成現在暢銷的無子西瓜。

植物育種的很多貢獻都是利用上述原則操作的。植物育種的成就在60年代的中、後期達到高峰，玉米、小麥以及水稻增產了2至3倍，世人稱之為「綠色革命」，以為可以藉此解決世界糧食問題，但1970年代初期的能源危機打破了這個美夢。因為綠色革命所育成的品種需要充足的水分和肥料，而灌溉和施肥都需要能源，如果能源價格高昂，往往得不償失，無法繼續推廣；尤其是小型農場因為能源價格太貴，成本過高，受益不多，所以很多推廣綠色成果的農戶，不得不再利用昔日的品種，回到昔日的操作方式。儘管如此，今日糧食的產量無疑比以前增加了很多。就以中國為例，1949年的人均可耕地為0.18公頃，人均穀類產量為208公斤，但在1992年人均可耕地只有0.08公頃，人均穀類產量卻反而增加到378公斤，單位面積的人均產量增加了4.5倍。植物育種的貢獻，功不可沒。

圖2　由小麥(左)與裸麥(中)經多倍體育種方式產生的Triticale(右)

植物育種的最大限制，是基因來源的大小.。一般而言，野生種愈多則基因來源愈廣，否則只有幾個近親雜交，選不出甚麼好的品系來，這說明了雜交的限制。為了要突破這一困難，植物組織培養提供了一個希望，因為組織培養的植物是不需經過交配的。

三　組織培養

植物和動物間的重要差異之一就是植物獨具的全能性(totipotency)。在植物細胞中，不管是取自根、莖、葉或花果，只要是成活的細胞，就可以從中培養出整棵植株。人利用植物這個特性，發展了組織培養(Tissue Culture)法。組織培養為植物育種提供了更多的育種原料和方法，在大量繁殖優良品種上貢獻尤多，以後更推展到培養細胞(cell)以及原生質(protoplast)上，其所涉及的範圍更大，而所獲的效果更高。1960年代的原生質培養和1970年代的原生質融合(protoplast fusion)，為植物育種帶來更多的機會和希望。例如將蕃茄(tomato)

和馬鈴薯 (potato) 的原生質融合而創造育成 Pomato，即是一個史無前例的了不起突破。但由於其實用價值不高，故尚須繼續研究改良才有經濟價值。若有一日，能將蕃茄、馬鈴薯和煙草三種原生質融合，而育成一種新的植物，則其根、果和葉都具有經濟實用價值，這樣就會為植物育種帶來新的面目和生機。現在這個想法好像有點天方夜譚，但假以時日，是可能實現的，雖然到目前為止，組織培養在育種上的貢獻仍很有限。在這裏，我們已從一棵植株的育種進到一個細胞的育種，下步就是從一個細胞到一個大分子，這就牽涉到下面要介紹的生物技術。

四　生 物 技 術

自從1953年發現DNA的結構以來，接二連三的其他發現，包括內切酶 (restriction enzyme)、質粒 (plasmid)、Ti-Plasmid和T-DNA以及植物細胞的再生力(regeneration)等等，促成了1970年代生物技術的發展。到了1983年，第一個轉基因植物 (transgenic plant) 試驗成功，那是將豆類植物的基因轉移到煙草上，這是第一次植物基因可以跨「科」(從豆科到茄科) 結合。一年以後，動物的基因亦很成功地被轉移到植物上，這就是將螢火蟲發光的基因轉移到煙草上而使之發光。繼此之後，生物技術 (Biotechnology) 在植物上的應用可以說是日新月異、進步神速。到目前為止，轉基因植物的種類與數目不下百餘種，從雙子葉植物到單子葉植物，從茄科到十字花科，從蔬菜到花果，從喬木到灌木，洋洋大觀。

到目前為止，轉基因植物的產生多用於基礎研究上，其經濟效益多在於病蟲害的防治和除草劑對植物的差別效用上。目前已有多種抗病和抗蟲的轉基因植物上市，加上耐藏的蕃茄已在市場上推銷，顯示生物技術在農業上已開始作出貢獻了。

五　生物技術在農業改良上的前景

生物技術是利用生物過程和方法來製造商業產品，這一商品化過程為生物研究帶來無限的刺激與鼓舞，但同時亦帶來劇烈競爭，令許多有用資料不再像以前那樣可以公開交換和發表。再者，這項新穎技術對大眾來說是太陌生了，所以往往不被市場接受，甚至受到不公正的指責與杯葛，這是十分可惜的。生物技術應用於農業改良上，目的在於提高自然演變或進化過程的速度，並沒有創造任何不存在於自然界的基因而令其自由表達，有人指控這是「替天行道」、「充當造物主」，實在是一知半解的情緒性反應。但要一般人對這一技術有理解和採取客觀的態度，恐怕仍需假以時日。

農業改良的進展較工業為慢，有天然也有人為因素。就天然因素而言，生長季節長短、日照、雨量和濕度都靠「老天」調節；人為因素是，保守的農民會認為「人力不能勝天」，致令他們固步自封而不去尋找甚至創造機會，即使是已經由科學工作者創造或引進的新事物，他們亦不會輕易接受。最顯著的例子就是生物技術的推廣：不懂生物技術的人不知道應否接受，懂得一點的人又怕它會取代實施多年而成效頗著的「植物育種」。其實，這些顧慮都是不必要的，需要大家努力克服。值得再三強調的是，生物技術是對植物育種最新、最有效的輔助而不是代替。

生物技術的進步可以說是日新月異，我們應該選擇已具有實用價值的而優先應用在農業上，因為從長遠效果來看，農業上的效果遠較醫學上的來得重要。如果農業界有一天能栽種用生物技術培育出來的抗病、抗蟲、抗旱、抗鹼和抗寒的優良種子，產量不但可以馬上提高30%以上，成本亦會大幅降低；如果在寒帶和鹼土都可以耕種，而且沒有病害和蟲害的損失，又不須使用昂貴的藥物，那該是多麼理想。果真如此，不單能解決因人口增長而出現的糧食問題，同時亦不必擔心土地會因藥物、肥料以及其他化學品的污染而失去自然平衡。惟有這樣，人類目前的生活才能維持，而後代也不必因我們這一代的自私而受害了。

參考資料

Committee on a National Strategy for Biotechnology in Agriculture: *Agricultural Biotechnology* (Washington D.C.: National Academy Press, 1987).
S.D. Kung & C.J. Arntzen eds.: *Plant Biotechnology* (U.S.A.: Butterworths, 1989).
K. Lindsey & M.G.K. Jones eds.: *Plant Biotechnology in Agriculture* (U.S.A.: Prentice-Hall, 1990).
I.K. Vasil ed.: *Biotechnology: Science, Education and Commercialization* (U.S.A.: Elsevier Science Publishing Co. Inc., 1990).
盧繼傳、李健新：《未來社會經濟的支柱——生物技術》(中國新華出版社，1992)。
S.D. Kung & R. Wu eds.: *Transgenic Plants*, Volumes I & II (U.S.A.: Academic Press, 1993).
季烽主編：《生物工程進展》(中國科學技術文獻出版社，1994)。

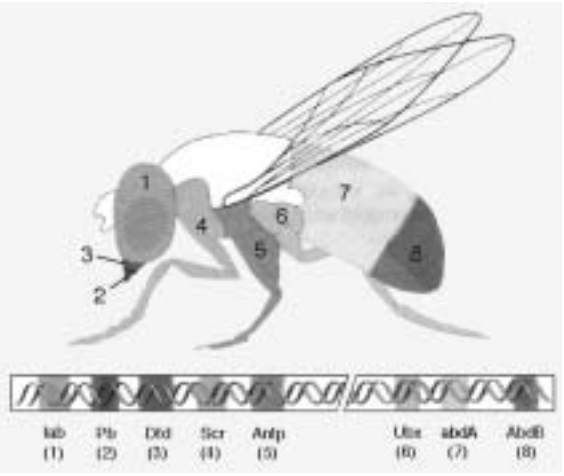
孔憲鐸　早年獲得多倫多大學植物生理及生化博士學位，曾在馬利蘭大學任職教授、代理系主任、副院長、農業生物工程中心主任及代理副校長等職，於1991年任職香港科技大學，現為該校生物系教授及學術副校長。研究領域為植物分子生物學及生物技術，曾發表論文120多篇，編著書籍十多冊。

果蠅研究對生物發育機制的啟示

70年代後期，兩位年青科學家在德國開始研究果蠅的頭尾是怎麼長出來的。去年10月9日，他們和美國加州理工學院一位觀察果蠅翅膀四十多年的老科學家同得諾貝爾醫學與生理學獎，得獎評語是：「因為他們在『早期胚胎發育的遺傳控制』方面的發現。」

這句評語是甚麼意思？研究果蠅早期胚胎的發育對人類有甚麼意義？只要我們靜下心來想一想，一個小小的細胞，怎麼會變成一個那麼複雜、有思想、有創造能力的人？我們就不難體會到「胚胎發育」這個過程是多麼奇妙！其實，早在二千年前就有人問類似的問題，直至本世紀仍有許多發育生物學家繼續研究相同的問題。今年的得獎者對此問題的研究起了很大的推動作用，把發育生物學帶進分子生物學時代。

由單細胞變成億萬個殊異的細胞，由於它們特異的組合形成了組織（如上皮、神經），並進一步發展為器官（如腦）與系統（如神經系統、心血管系統），最終組成個體，這是非常複雜的過程。因此它無法在人體研究，即使在其他高等動物也很困難。本世紀初，德國的斯伯曼（Hans Spemann）用青蛙做實驗，發現了神經誘導現象，為發育生物學創造了一個高峰，亦使他在30年代獲得諾貝爾獎。但自此以後，一直到80年代初的半個世紀，發育生物學的進展十分緩慢。



Reprinted with permission from *Science* **270**, 381. Copyright 1996 American Association for the Advancement of Science. Illustrated by K. Sutliff. Source S. Gilbert *Developmental Biology* (Sinauer Association, 1994).

果蠅軀體中各節的形成是由它染色體中一系列控制基因所決定，而基因的排列次序則和對應的軀體各節相同。

另一位科學家摩爾根（Thomas H. Morgan），在上世紀末本也是研究青蛙發育的。本世紀初他轉用果蠅做實驗，為80年代重新用果蠅做發育的遺傳和分子生物學，奠定了基礎。以上這個歷史過程揭示，不能在複雜高等動物做的實驗，得到相對低等、簡單的系統去做。

70年代中，德國女生物學家紐斯蘭—澳哈德（Christiane Nüsslein-Volhard）和美國生物學家維希豪斯（Eric Wieschaus）在瑞士做博士後時開始研究果蠅。1978年他們轉到德國海德堡的歐洲分子生物學實驗所出任課題組長，並合作以大量篩選影響胚胎形成的基因這個新方法來研究果蠅發育的原理。

紐、維二氏以「飽和突變」找到了一大串影響發育的基因，其中有影響特定器官的，也有影響整體的。以影響頭尾的基因為例子，他們發現：頭尾這根軸是由幾十個基因決定的，它們各自有特定作用。比方說某個基因的產物是在頭端最多、尾端最少，就表示這個基因是決定頭的位置的，沒有這個基因就沒有頭；換言之，這個基因放到哪裏，頭就出現在哪裏。另一個基因的產物只出現在尾部，功能是確定尾端的出現。這兩個基因把頭尾的大方向定好，進而控制一組定胸、腹位置的基因；接下來又有另一組定胸、腹之間中小段組織的基因，依

此類推，使身體從頭到尾每一個橫排的細胞都不一樣。這些工作發表在1980年的《自然》雜誌上，立即轟動生物學界，因為它揭開了基因在生物發育過程中如何起作用的秘密。由於他們用遺傳學作為發育生物學的問題，而取得的成就卻遠超過這兩個學科，遂吸引了大批分子生物學家投入。經過十多年的研究，這些科學家已更仔細地闡明紐、維二氏最初工作的細節。

加州理工學院的路易斯 (Edward B. Lewis) 則是從40年代開始研究一個叫「雙胸複合體」的基因複合體，這基因最早是由摩爾根的技術員布里基斯 (C. Bridges) 發現的。果蠅一般只有一對翅膀，但由於「雙胸複合體」基因突變後卻會出現兩對。果蠅翅膀的位置通常是在胸節段的第二段，但基因突變後原屬第三段的胸節段卻變成了第二段，亦即是說此時會有兩個胸二段，因而就有了兩對翅膀。這種變化還有一個例子，就是果蠅頭上的觸角變成腳，但那是由另外一個基因控制的。路易斯的研究表明，「雙胸複合體」中有多個基因線性排列，左邊的基因控制身體前端 (靠頭側)，右邊的基因控制靠尾端的結構。他在1978年的《自然》雜誌上發表文章，總結他幾十年來在遺傳研究上作出的推斷，其中許多觀點已被80年代的分子生物學所證實，但有些機理則至今仍不清楚。

這些有關果蠅的工作，對人類也有意義嗎？在他們成果公布的初期，這是很不容易回答的，因為他們的理論是否能應用於高等動物以至人類，學術界仍有相當保留。但經過80年代分子、細胞、發育、遺傳學家協力得出的大量研究結果證明，上述三位學者從果蠅研究所得出的原理，是可以普遍應用於所有高等動物直至人身上，因為人從頭到「尾」(臀為最「尾」，腿實際起源部位比臀部要更接近頭) 的形成也是由一系列基因控制的。令人驚訝的是，人類的「雙胸複合體」基因組也是按同樣線性排列的。

這些工作，不僅滿足了科學家對胚胎形成的好奇心，也解決了一些疾病的機理。已經有實驗證明，人類某些疾病就是由與果蠅相似的基因變異而造成，例如有一個基因在果蠅、老鼠和人的眼睛形成初期起關鍵作用，如果沒有這個基因，不管是人還是蠅，都長不出眼睛來。

發育生物學的工作亦為未來醫學的發展提供了一個新方向。比如上述的這個眼睛發育基因，它不光是形成果蠅眼睛的必要條件，還是充分條件。我們倘若把這個基因放到果蠅翅膀上，就會在翅膀上長出眼睛來！若把它放到腿上，結果亦一樣。這揭示了以後製造器官的可能性！

發育生物學雖處於突飛猛進的時代，但仍有兩個重要問題有待解決：一是高等動物的發育過程與果蠅畢竟有差異，這裏有很多問題需要進一步探究。二是晚期發育，像器官形成的細節，至今就還很不清楚。上述眼睛的例子所提到的基因，雖然對果蠅來說是眼睛生長的充分條件，但對高等動物來說，卻只是必要條件而不是充分條件，我們至今仍不能實現製造器官的構想。這說明了，在高等動物裏能還有別的基因參與眼睛形成的啟動過程。

紐斯蘭—澳哈德現任德國圖賓根 (Tübingen) 普朗克發育和遺傳研究所所長，她目前嘗試在一種叫「斑馬魚」的小魚上，重複她果蠅研究的成就。維希豪斯於1981年回美國普林斯頓大學分子生物系當助理教授 (1987年升為正教授)，仍從事果蠅研究工作。路易斯自1939年起一直在加州理工學院從事果蠅研究，直至1988年才退休。

縱觀過去15年發育生物學的進展，有誰不希望人類能在若干年後製造器官以供醫療之需呢？

饒　毅　三藩市加州大學生理系神經科學博士，在哈佛大學生物化學和分子生物學系做博士後，現任華盛頓大學解剖和神經生物系神經生物學助理教授。

科 技 訊 息

紛亂的南猿世系

最原始的人類 (*Homo*，說得更準確是人屬) 是60年代在東非發現的能人 (*H. habilis*)，人類的先祖則是南方古猿屬 (*Australopithecus*)。自70年代以來，不斷有南猿化石出土，它本身的世系似乎也大體可以建立起來了①。根據這世系，70年代發現當時震驚了古人類學界的阿法南猿 (*A. afarensis*) 是人類的直系先祖，而20年代發現的非洲南猿 (*A. africanus*) 則是介乎人與南猿之間的一個旁支 (圖1A)。

可是這個已經確立了20年的系統，現在卻有被推翻的危險了。由於南非政治問題的解決，古人類學者最近開始與南非同行接觸，仔細研究他們在史德方丹 (Sterkfontein) 洞穴中所發現的數百具非洲南猿骨架，包括70多副上肢和下肢骨骼 (圖2)，並且將之與阿法南猿比較。根據加州大學戴維斯校園的麥亨利 (H. McHenry) 和南非Witwatersrand大學的波澤 (Lee Berger) 月前在美國體質人類學年會上發

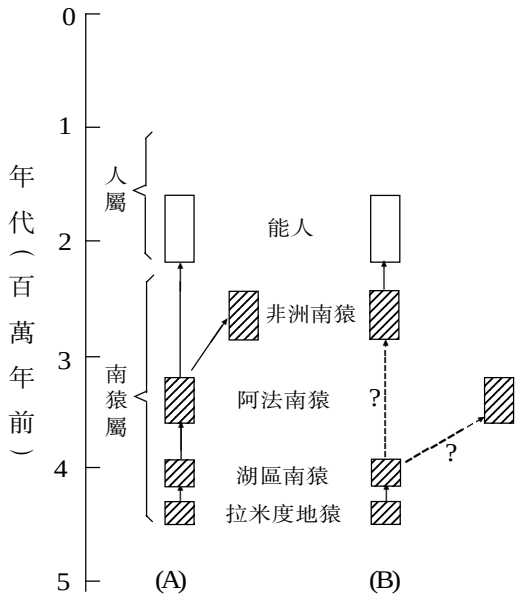


圖1　兩個南猿世系：(A) 是從70年代到最近的構想；(B) 是最新研究所能揭露的情況。

P. Tobias

圖2　在史德方丹洞穴出土的非洲南猿骨骼化石，包括脊椎、上下肢骨等。

表的報告②，研究結果十分驚人：那就是在年代上非洲南猿雖然要比阿法南猿晚100萬年，然而前者上肢較長大，下肢較短小，似乎更近於猿猴，更適應樹上生活，倒是後者下肢更發達，表現出近於現代人經常在地上直立行走的形態。

上述推論假如正確的話，那麼南猿的世系就可能需要重構了：已經落地行走的阿法南猿經過一段回到樹上的退化時期才又再次進化成為能人似乎太過曲折，難以入信。那麼，比較簡單的可能性就是非洲南猿才是能人的直接先祖，與後者比較接近的阿法南猿反而是一個沒有繼續發展下去的旁支 (圖1B)。

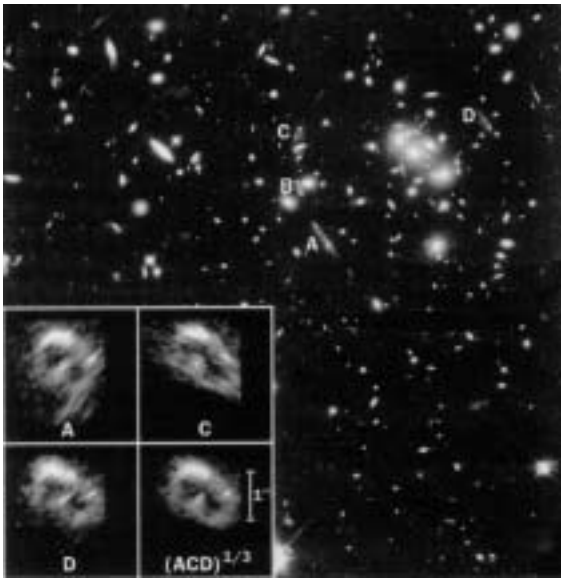
在過去短短十年間，現代人遺傳因子的研究和比較③揭露了人類從直立人 (*H. erectus*) 進化到智人 (*H. sapiens*) 這過程中一個驚人，而且完全意想不到的可能性：即所有現代人都是大

約10萬年前由東非一個小族群急速演變而來。現在看來，非洲大陸還隱藏著更多有關人類數百萬年前遠祖起源的秘密，那也許是要比目前的粗略構想複雜和奇特得多的一個過程。

① 見本刊下列介紹：李逆熵：〈尋找夏娃——現代智人起源的辯論〉，本刊19，85 (1993)；本刊26，95 (1994)及31，122 (1995)。
② 見*Science* 272, 654 (May 3, 1996)的報導。
③ 見註①所引李逆熵以及本刊 29，56 (1995)和34，110 (1996)的報導。

重力透鏡的神奇效應

在重力場中光線會屈折，因此巨大星雲的重力場對它背後其他天體的影像往往產生有如透鏡的神奇作用。下圖所示①，就是這「重力透鏡」的戲劇性效應：圖右上角的光亮核心是一個大質亮的星雲團 (cluster of galaxies)，環繞它的A, B, C, D 四個光弧其實都是由星雲團背後同一個更遙遠的年輕星雲 (因為它包含大量藍色的新星) 所形成的不同影像。通過星雲團的重力模型，可以分別從這些不同影像在同一空間位置重新建構出光源星雲的亮度分布情況。



Courtesy of W.N. Colley *et. al.*, *Astrophysical Journal* **L83-L86**, 461 (1996)

左下附圖就是對應於各個光弧的光源星雲，至於 $(ACD)^{1/3}$ 圖則是結合前三個光弧所推斷得的光源分布。

① 見*Nature* 380, 667 (April, 1996)對 W.N. Colley *et. al.*, *Astrophysical Journal* L83-L86, 461(1996)這篇文章的報導。

DNA考古學的「碳14斷代法」

自從聚合酶連鎖反應 (PCR) 技術發明以來，將微細DNA片段大量複製 (亦即「放大」) 從而「定序」就成為可能，因此近年來掀起了一陣把古代生物遺迹中的DNA樣本定序，從而推究其進化軌迹的熱潮——從恐龍骨骼化石、黏土中保存的樹葉、花粉以至琥珀中的昆蟲都成為研究對象。問題是：怎能知道藉PCR技術放大的DNA是真正屬於古代生物，抑或已經受現代生物DNA的污染？

這個重要問題，現在基本已由Scripps海洋研究所的巴達 (J.L. Bada) 等① 解決了：他們發現生物體中幾種氨基酸的外消旋作用 (racemization，即是從氨基酸初合成時的左旋光性通過與水及其他化合物的反應逐漸轉變為左、右旋光性相等的作用) 的進行速率大體上和DNA分子的自然水解退化作用 (depurination) 相同。因此，生物組織中天冬氨酸、丙氨酸和亮氨酸等幾種氨基酸的旋光性就成為同一組織中DNA片段的年代鑒定指標了。用這種方法測試各種古代生物組織中的DNA，發現大半都不可靠，只有密封在琥珀中的昆蟲標本的DNA最完整，最接近原來面目，而這和它在密封的完全缺水狀態是有密切關係的。有了這定量的方法，DNA考古學現在也可算找到它的「碳14斷代法」了。

① H.N. Poinar *et. al.*, *Science* 272, 864 (May 10, 1966).

西方衝擊下的世界
——對三個現代化歷程的反思

● 陳方正

Marc Raeff: *Understanding Imperial Russia* (New York: Columbia University Press, 1984).

Raymond Carr: *Modern Spain 1875-1980* (New York: Oxford University Press, 1980).

William H. McNeill: *The Pursuit of Power* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984).

俄羅斯：對現代世界本質的錯誤判斷？

終帝俄二百餘年之世，改革和現代化可以說幾乎從來沒有停頓過，也沒有碰到任何重大政治或宗教阻力。相比之下，土耳其和中國的現代化歷程就坎坷艱苦得多了。

在十六、七世紀西歐崛起之後，其他古老帝國相繼受到強烈衝擊，因而必須改弦更張，大事革新，以應付前所未有的變局。在這些所謂「後進現代化國家」之中，最幸運、最值得土耳其、中國、日本等豔羨的，無過於俄羅斯帝國了，因為前者所必須面對的許多難題，對它而言都不存在。

首先，由於地緣相接，俄國很早即直接感受歐洲變革的強大衝擊，在十七世紀之初更幾乎由於波蘭和瑞典入侵而亡國。很自然地，到了十七、十八世紀之交，飽受刺激的俄羅斯就已經銳意革新，走上現代化道路，這比諸前述三個古舊帝國足足提早了一個半世紀。在這時，它所須彌補的落後差距還相當小，而對許多其他國家來說，如何在短短數十年間完成歐洲經歷數百年功夫才逐步完成的變革，正是最大難題。

其次，具有悠久淵源和強固政治、社會結構的古舊帝國，破舊立新還有另一個難題，即缺乏領袖：有新思想、新眼光的人才往往不在其位，即或一時蒙君主破格擢用，也不免受盡舊勢力梗阻、攻擊，難以充分施展抱負。俄國則全然不同：它的革新動力正來自獨攬大權的沙皇本人。十八世紀的彼得大帝和卡特琳娜大帝雄才偉略，見識超

邁，自不待言，即使其後的亞歷山大一世、二世和斯佩蘭斯基(M.M. Speransky)、韋特(Serge Witte)、斯托里平(Peter Stolypin)等，又何嘗不是明君、賢相，何嘗不是有魄力、有作為的政治家？終帝俄二百餘年之世，改革和現代化可以說幾乎從來沒有停頓過，也沒有碰到任何重大政治或宗教阻力。相比之下，土耳其和中國的現代化歷程就坎坷艱苦得多了。

第三，俄羅斯雖然有別於西歐，但兩者的根源卻十分相近：就民族而言，俄國雖以斯拉夫人為主，但創建它第一個政治體即基輔公國的，則是來自斯干的納亞半島的華朗根武裝移民集團；就宗教而言，東正教和羅馬天主教同源；就政治而言，俄羅斯承襲了拜占庭即東羅馬帝國傳統，並且在君士坦丁堡覆滅之後以「第三個羅馬」自命。因此，對於接受西方事物，引進西方思想、文化，俄國民眾雖然也一樣有抗拒情緒，但比諸土耳其教士和中國士大夫階層那種強烈的憎惡與排斥心態，則相差甚遠。

最後，俄國由於進行改革較早、較全面，所以很快就建立了強大軍事力量，不但在西歐浪潮衝擊下足以自保，而且還有餘力干涉歐洲事務，被承認為所謂「歐洲協同國」(European Concert)成員。所以，它的種種革新措施和建設得以在不受外力干擾的情況下從容構思

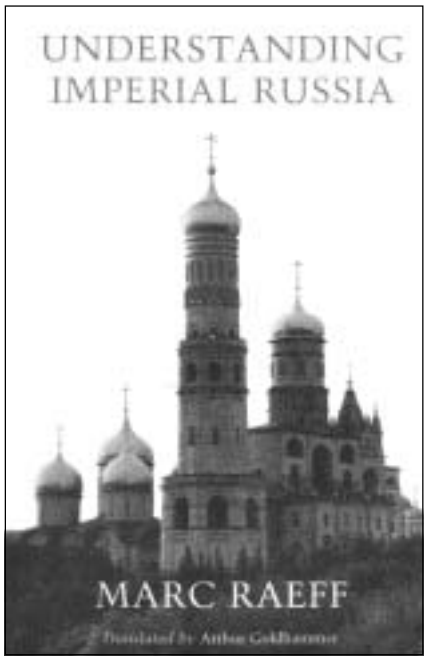
在所有歐洲以外的國家之中，俄國的改革無疑應該最成功，最能帶領它進入現代。然而，不可否認，從最基本的層次，即建立一個健全、整合、蓬勃有生機、能適應現代世界的國家這一點來看，俄羅斯長達兩個世紀之久的現代化卻徹底失敗了。

和推行：對它來說，租界、治外法權、關稅自主、外國資本佔據市場等等都根本不成問題。在後進現代化國家之中，它是惟一不必應付帝國主義侵略的——其實，如所周知，它自己根本就已經是帝國主義的一部分。

從以上四點看來，俄國佔盡了現代化的有利條件，在所有歐洲以外的國家之中，它的改革無疑應該最成功，最能帶領它進入現代。從某些角度看，這的確也是事實：在本世紀初，它在軍事、文學、科學、音樂、藝術乃至都市建設和工業生產等各方面的成就已經接近歐洲先進國家，在有些領域甚至領先了。然而，不可否認，從最基本的層次，即建立一個健全、整合、蓬勃有生機、能適應現代世界的國家這一點來看，俄羅斯長達兩個世紀之久，在最理想條件下銳意推行的現代化卻徹底失敗了：它畢竟不能避免大革命、大動亂和社會的整體崩潰；而且，經過國家和社會全面重組之後，仍然未能解決帝俄時代遺留下來的癥結，例如農業生產落後和社會、民族對國家缺乏認同等問題，因此在七十餘年之後，又再要忍受另一次整體崩潰的打擊。

俄羅斯這種弔詭的失敗的基本原因到底何在？拉伊夫（Marc Raeff）教授這本篇幅不多、但灌注了多年研究和思考結晶的著作《獨裁下的危機與嬗變》（*Understanding Imperial Russia*），便正是企圖通過分析其國家與社會之間的互動關係而找到答案。

拉伊夫的基本觀點是：在帝俄，以沙皇為首的國家是主動的，



是改革和現代化的原動力，但它以獨斷、強制方式改造龐大、頑惰社會（包括農民、小地主、小商人和逐漸興起的官僚階層）的努力卻往往落空，甚至產生意料之外的相反效果。因此，他對彼得大帝的雄圖偉略頗有保留：「全面看來，國家有關服役貴族和知識精英的目標是達到了，但就平民而言，則直至十八世紀中葉為止，可說是徹底失敗。」對尼古拉一世時代興起的著名知識份子，如赫爾岑、巴枯寧、奧加列夫等，他評價更低，認為只不過是十分孤立的一小撮人，自命為「能為大眾指示前途的激進意識形態宣道家：這是他們為自己界定的角色，也是在現代世界自我認同的功能」。在他看來，他們對實際改革沒有，也不願意作出任何貢獻，而選擇成為死硬反對派，從而造成俄國政治的兩極分化。正是這牢固、不可改變的兩極化，阻止了具有自主性的俄國公民社會出現。

拉伊夫認為：真正的現代化必須是自發的、連鎖反應式的社會蛻變，是其本身規範的建立和意志的表現。因此，是不能從外部加以領導和控制的，無論領導和控制者多麼開明、睿智、有遠見。

他所讚賞的，是十九、二十世紀之交出現，他稱之為「有根」的專業知識份子：他們代表「獨立的宣言，從意識形態糾纏的擺脫，以及回到現實，認真面對現實的決心」。在這一大批才華橫溢的音樂家、藝術家、科學家、文學家、哲學家身上，他看到了真正的文化果實。

然而，柴可夫斯基、托爾斯泰、羅巴切夫斯基、巴甫洛夫、康丁斯基等天才人物雖然個別成就輝煌，卻並沒有對社會整體發生指引作用，也未能幫助俄國社會找到「一套完整，能指導它參與政治運作和經濟發展的價值、原理和行為標準」。也就是說，俄國社會沒有能力建立真正屬於自己的意識形態：這就是它失敗的根源。拉伊夫認為：真正的現代化必須是自發的、連鎖反應式的社會蛻變，是其本身規範的建立和意志的表現。因此，是不能從外部加以領導和控制的，無論領導和控制者多麼開明、睿智、有遠見。所以他說：「(亞歷山大二世的) 改革計劃的致命傷在於它是基於一個靜態世界觀，這是對現代世界本質的錯誤判斷，因為它忽視了現代化過程所釋放出來的動態力量。」也許，俄羅斯長達兩個世紀 (也許還包括蘇聯長達七十年) 之久的現代化，在最理想的條件之下仍歸於失敗，就是由「對現代世界本質的錯誤判斷」而產生的吧？

把中國過去一百五十年的現代化歷程與俄國對照，也許我們不必再為林則徐、曾、左、李、康、梁等政治家、改革家之生不逢時，或者頑固的慈禧太后之對改革橫加阻撓而扼腕長歎，更不必為康熙皇帝錯過了東、西方文化在近代第一次接觸這一早期現代化契機而感到惋惜了。因為，以中國歷史之悠久、傳統文化之深厚，以及與西方事物之隔膜，希望碰上或創造比俄羅斯更優越的改革條件顯然是不現實的。更何況，到頭來這些條件對現代化成功與否其實並沒有太大關係！值得我們關心和審慎思考的，更當是過去二十年間，在一個新的政治環境中逐漸出現的社會自發性蛻變，和它所連帶推動的現代化進程，要怎樣才能夠穩健地持續下去吧。

西班牙：惶惑的旅程

現代化從西歐開始，但歐洲並不是一個單純整體，而是許多不同國家的集合。這些國家之中最特殊的，也許要算是西班牙了。在十六世紀，無論從政治、軍事、海外殖民的角度看，她都是歐洲最先進、最強大的帝國。然而到十八世紀，這個現代化的先驅卻已經沒落，成為歐洲邊陲一個沒有活力，不受尊敬，甚至不受注意的二流國家。到十九世紀下半葉，當革命和自由思想終於傳到西班牙，並且產生政治影響的時候，她好像應該能趕上中歐的「遲現代化國家」——意大利和德國了。意想不到的是，那只不過是她在政治曠野中長達整一個世紀的飄泊之開始。這我們稱之為「惶惑的旅程」，便是雷蒙德．卡爾 (Raymond Carr) 這本現代西班牙史 (*Modern Spain 1875-1980*) 的主題。

在歷史上，塑造西班牙性格，激發它輝煌成就，同時也決定它淒涼沒落的，是三個相關主題：宗教、民族和征服。

要了解現代西班牙，必須稍為回顧它前四百年的歷史，因為困擾這個國家的，正是歷史和傳統遺留下來的問題。

在歷史上，塑造西班牙性格，激發它輝煌成就，同時也決定它淒涼沒落的，是三個相關主題：宗教、民族和征服。1469年伊比利亞半島上最強大的兩個王國加斯底和亞拉岡締姻，揭開了近代西班牙的序幕。在隨後半個世紀(1469-1516)間，伊莎貝拉和法迪南這兩位年輕有為、信仰虔篤的「公教君主」攜手成就了三件大業：統一半島上林立的基督王國；攻下南方的格拉納達，也就是盤据在半島上已達七百年之久的回教徒最後一個據點；資助哥倫布西航，並在他發現的新大陸開拓殖民地。隨後，在雄才大略的查理士五世(1516-1558)治下，龐大的美洲殖民帝國建立起來，數以噸計的黃金和白銀源源不絕地從新世界流入半島。作為西班牙、美洲，還有大量歐洲領土的統治者以及神聖羅馬皇帝，查理士在位四十年的夢想就是克服各種(特別是法國的)阻力，一統基督教世界。繼承他的腓力二世(1556-1598)，是一個謹慎、勤奮而具有熾熱宗教信仰的人：父親要建立大帝國，他則致力於維持教會正統和信仰純潔。不幸，和時代背道而馳的這兩項大計都徹底失敗了：查理士沒有打敗法國，腓力二世也不能征服信奉新教的荷蘭，更不要說已建成強大海軍的英國。父子二人數不清的戰爭沒有帶來任何成果，只是使國庫虛竭，社會貧困離心而已。

西班牙在十九、二十世紀的惶惑旅程應如何解釋呢？也許，答案在於西班牙的保守力量太強太牢固，所以無論從天主教會內部，抑或從社會其他部分，都不能產生與傳統決裂的力量，從而形成政治突破。

到十七世紀，歐洲迅速走向俗世化、資本主義和高度中央集權政治，西班牙則仍然停留在中古形態：一個只知追求宗教正統和大帝國夢想的僵化指令性政治結構，沉重地積壓在許多具有不同語言、風俗和法制特權的民族之上；商業、民生、科學、新思想都為一個世紀之前的宗教理想和征服者形象所窒息，都不能發芽、生長。正如著名西班牙史家比森斯比韋斯(Jaime Vicens Vives)一針見血地指出：「加斯底不了解資本主義世界，所以無法與歐洲競爭。這就是今日西班牙歷史中心問題的關鍵。」

處於緊貼歐洲心臟的位置，而又不了解迅速興起的資本主義和它所帶來的變化與力量，是十分危險、要付出沉重代價的。腓力三世(1598-1621)和四世(1621-1665)這兩位繼位君主沒有意識到這危險，只是盲目地背着歷史枷鎖掙扎，企圖恢復上一世紀的光榮。結果到十七世紀末葉，帝國的歐洲屬土就輕易為列強所瓜分，西班牙皇位本身也為法國波旁族系(House of Bourbon)所奪去。雖然它的海外殖民地要到十九世紀才相繼喪失，但叱咤風雲的西班牙帝國則隨着十七世紀終結了。在其後一個半世紀，波旁皇朝把理性改革和歐洲思想引進西班牙的努力並不成功；法國大革命、拿破崙入侵、自由思想的傳播和多次民眾起義對政局造成了衝擊，但也都沒有產生任何深遠、持久影響。

所以，當進步黨人獲得軍方支持，在1868年發動不流血政變和革命，為民主憲政揭開序幕的時候，

西班牙在思想、社會或政治等各方面，都是極度混亂、分散、缺乏一致性和凝聚力的。這種混亂反映於它五花八門、令人迷惑的許多政黨和政治團體。例如屬於左派的，有社會黨、工團主義和無政府主義；屬於右派的，有保守黨、長槍黨、軍隊勢力、皇黨和種種天主教組織；中間派則有進步黨、自由黨、共和黨等等；除此之外，還有各種激烈的地方民族主義政黨，它們全部加起來，總數恐怕有二、三十個之多。這樣，在隨後漫長的百餘年間 (1868-1975)，西班牙經歷了兩度共和、兩度內戰、長時期腐敗、不穩定的君主立憲，和兩度軍事強人獨裁，自然是不足為奇的。

在十七世紀，西班牙的崩潰是由於十六世紀傳統與新時代相背造成，那麼它在十九、二十世紀的惶惑旅程又如何解釋呢？它並非缺乏接受新思潮感染的機會——社會主義、工團主義、無政府主義、自由主義、憲政思想都從只隔着比利牛斯山的法國和只有數百哩水程的英國迅速傳入，而且生根發芽；它也絕非激進、拋棄傳統——教會勢力始終根深蒂固，而除了軍人獨裁和其他短暫時期之外，波旁皇室穩如磐石；它更沒有摧毀民間社會：地方民族主義不但強大，而且直接影響全國政治。

也許，答案在於西班牙的保守力量太強太牢固，所以無論從天主教會內部，抑或從社會其他部分，都不能產生與傳統決裂的力量，從而形成政治突破。這一點，可以用兩個例子來說明。第一，像宗教審裁所這麼一個制度，要一直到十九世紀初才初次正式受到挑戰，而教會還堅決反對廢除。第二，要到1898年美、西戰爭的時候，因為一下子喪失了古巴、波多黎各、菲律賓等三處海外殖民地，西班牙才初次感到全國性的危機與震撼。然而，由此激發出來的所謂復興運動 (regenerationism)，在極大程度上仍然只不過是一系列缺乏思想內涵的政治口號，對國民意識並沒有真正衝擊。在這個時期西班牙最出色，最有深度的文學家，最能捕捉民族靈魂的思想家要算是烏納穆諾 (Miguel de Unamuno) 了。但他的《生命的悲劇意識》(*The Tragic Sense of Life*) 這本名著卻是對文藝復興、宗教改革、科學、理性的嘲諷，對羅耀拉、特倫特會議、救贖和永生 (他稱之為「超越經濟學」) 的頌揚，和對現代的憤怒與蔑視：「我們沒有科學精神？那又怎樣？我們有其他精神……讓其他人去發明好了……我們有自己的工作。」魯迅剖析狂人心理，創造阿Q典型，為的是對「吾國與吾民」作無情鞭撻；烏納穆諾則恰恰相反：他倔強地說：「吉訶德先生正是把自己弄得滑稽可笑，因而不朽」，藉以表明西班牙在失敗中的不屈氣概。

是的，在走向現代之前，英國有它的議會造反和清教徒革命；日本有它的雄藩內部政變以及幕藩戰爭；荷蘭、美國都經過獨立戰爭洗禮；至於法國、俄國所經歷的思想劇變和大革命，以及土耳其在凱末爾時代所經歷的猛烈政治、宗教和思想革命就更不必說了。這和中國之必須經歷辛亥革命和五四運動，是一樣的。所有這些國家，都是在

最能捕捉民族靈魂的思想家烏納穆諾表現出對現代的憤怒與蔑視：「我們沒有科學精神？那又怎樣？我們有其他精神。」「吉訶德先生正是把自己弄得滑稽可笑，因而不朽」，藉以表明西班牙在失敗中的不屈氣概。

和傳統決裂之後，才能向新時代、新體制邁出第一步。而對西班牙來說，也許是由於與回教徒七個多世紀的艱苦鬥爭，以及十六世紀帝國成就之輝煌在民族心理上所產生的偏執，正統天主教意識無論在政治抑或思想上都變為牢不可破，因而這一關鍵性決裂姍姍來遲。它的初次出現，恐怕要算是1936-1939年那一場震驚全世界的酷烈內戰了。沒有30年代這一趟憤怒、拼命的血與火之洗禮，這一場對全體西班牙人存在承擔 (existential commitment) 的考驗，那末在70年代中期佛朗哥漫長的專政結束之後，穩定的民主立憲政體是否能那麼自然、順利地出現，而且為絕大多數人接受、擁護，恐怕還是有疑問的。

競逐富強：現代化的熔爐

十六世紀中葉 (1543) 葡萄牙人到達九州南部的種子島之後，日本軍事史上發生了一個重要但鮮為人注意的變化。當時正值中央政權崩潰的所謂「戰國時代」(1467-1600)，各地群雄並起，爭奪「天下」霸權。因此剛剛傳入東洋的火槍迅速為軍隊採用，它的研製、改良、操練也成為藩主、將領、武士悉心探究的要務。當時公認為最偉大的天才軍事家武田信玄就是受火槍的長距離狙擊喪生，而織田信長在著名的長篠之役 (1575) 能夠徹底擊潰武田勝賴，主要得力於埋伏在河邊的上萬名火繩槍手。這說明在短短一代之間，火槍就已經能夠左右日本政治、社會了。根據貝林 (Noel Perrin) 在《放棄槍械》(*Giving Up the Gun*) 這本小書發表的研究，這時日本陸上火器之精良和應用之普遍，已經超過英、法等西歐先進國家。

然而，令人驚訝的是，兩個半世紀之後美國人以武力打開日本大門，卻發現她的一般民眾對槍械感到十分陌生，甚至茫然。事實上，從十七世紀中葉開始，槍械就逐漸從日本社會消失了，原因是已經一統「天下」的德川幕府有意識、有計劃地把槍械製造技術和人才集中起來，收歸國有，然後任其萎縮、廢棄、失傳。這個政策一方面是為了維持武士這一龐大統治階層的社會地位 (用槍比用武士刀容易得多，一般民眾可以輕易掌握)；另一方面則是因為戰亂已經平息，一個統一、和平、沒有嚴重外患的國家根本不需要太犀利的武器，特別是要防止它在社會上流傳。因此，在維持穩定的大前提下，已經發展起來的先進科技被壓制，萌芽中的軍事鉅變以小小一段插曲告終。

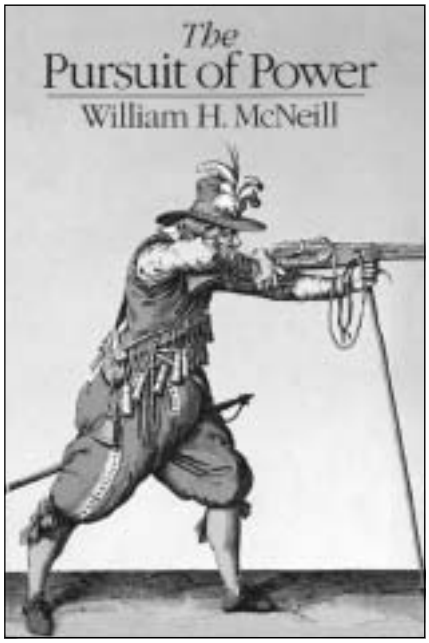
這段史實可以為了解洋務運動提供一個新角度：以器械為急務的「船堅炮利」政策也許並無不妥，只不過主事者力量不夠龐大，意志不夠堅決，因而無從「動搖國本」，迫使中國的政體、社會、意識形態適應發展先進器物的需要，甚至產生本身蛻變罷了。換而言之，「西用」的邏輯不足以改變「中體」的結構，因此研製和改良器械所必須具有的心思、資源始終無法集中、調動，所得的結果也就無從與歐西、日本比拼。日本在德川家康統一「天下」(1600) 之前和之後對火器態度的大

從十七世紀中葉開始，槍械就逐漸從日本社會消失了，原因是已經一統「天下」的德川幕府有意識、有計劃地把槍械製造技術和人才集中起來，收歸國有，然後任其萎縮、廢棄、失傳。

轉變，正好說明體、用二者孰為優先的選擇，是決定於政治形態的。

麥尼爾 (William H. McNeill) 的《競逐富強》(*The Pursuit of Power*) 所為我們帶來的，是這觀點的另一種論述：即歐洲的長期分裂造成劇烈軍事和政治競爭，由此產生的巨大壓力迫使各國必須不斷變革以求生存，從而為軍事體制 (包括武器和軍隊組織) 的改進和資本主義的發展提供了自然環境。因此，西歐並非先有現代價值觀、人生觀才產生現代政治、社會制度，才出現工業文明。實際上，它在思想、宗教、軍事、經濟、政治等各方面的急劇變化，是通過這些領域彼此之間的強烈刺激與相互作用而同時發生、同時進行的。

要說明這種動態連鎖反應，西班牙和荷蘭在十六世紀末的衝突是一個好例子。當時連同荷蘭在內的所謂低地國家 (Netherlands) 還隸屬於剛剛征服美洲的強大西班牙帝國，但為了新、舊教之爭，兩者斷斷續續打了將近八十年的仗 (1570-1648)。這長期衝突激發了荷蘭的民族主義，促使它成立歐洲第一個共和國；跟着，為了抵抗西班牙人大舉入侵，這似乎弱小的民族國家在毛里斯親王 (Prince Maurice of Nassau) 領導下完成了一整套劃時代的軍隊組織、訓練和作戰方式的革命，其嚴格方法、理性精神乃至系統教材和軍校制度也迅速傳遍歐洲，為所有先進國家仿效。更驚人的是，在南方移民大量湧入和維持海外貿易需要的雙重刺激下，荷蘭不但從一個繁盛的轉口港發展成為國際商業中心，並且又建立強大海



軍，取代葡萄牙的遠洋殖民帝國地位。可以說，為了抗衡西班牙，荷蘭在政治、社會、軍事、經濟上都發生了整體性鉅變。事實上，相類的蛻變不斷在不同時代發生於其他許多不同國家：歐洲的現代化就是這樣在衝突、競爭的熔爐中煅煉出來的。

麥尼爾這本醞釀、用功達二十年之久的著作還另有一個鮮明主題，那就是「富」和「強」之間不可分割的密切關係。用他的話來說，「市場化的資源調動緩慢地發展，逐漸證明它比指令 (command) 能更有效地把人的努力融成一體」，因此，「到十六世紀，甚至歐洲最強大的指令結構在組織軍事和其他主要事業時，也要依賴國際貨幣和信貸市場」——以商業為基礎的荷蘭之所以成功，以帝國官僚結構為基礎的西班牙之所以失敗，就是明證。在十八、十九世紀，大英帝國的成功和同樣優秀的法國之所以失敗，關鍵也基本相同：以海軍和海

西歐並非先有現代價值觀、人生觀才產生現代政治、社會制度，才出現工業文明。歐洲的現代化是在衝突、競爭的熔爐中煅煉出來的。

外貿易為本的英國始終嚴格遵從市場原則，所以能夠藉英倫銀行建立牢固信貸機制，並通過全球性經濟網絡來為戰爭調動資源；至於以陸軍和大陸官僚架構為主的法國，則始終未能完全擺脫指令經濟的干擾，因此動員力量相對減弱許多。英國之所以能夠在七年戰爭(1756-1763)中擊敗法國，並囊括後者在北美洲和印度的殖民利益，關鍵正在於此。

這可以說就是資本主義的秘密：只有通過它的非強制性，但又無孔不入的「無形之手」，才能籌集發展先進軍備所需的龐大資金；另一方面，軍備所提供的強大武力，和戰爭的巨大消耗，又反過來保證和加速資本主義的發展，兩者之間形成互相加強的正反饋循環。因此，軍備和戰爭是資本主義發展的主要(雖然並非全部)機制。麥尼爾把本書的目標界定為「試圖彌合分隔軍事史和經濟史以及編史工作的鴻溝」，是再恰當沒有了。

當然，歐洲的分裂狀態與資本主義—軍備發展紐帶這兩個主題，也是密切不可分割的。在大一統政治格局之內，指令型經濟可以輕易壓倒市場經濟，把它局限於細小規模之內，而且軍備發展也沒有迫切性。因此，兩者之間的正反饋循環是無從建立的。本書用相當篇幅討論宋代商業，以及當時為了抵抗北方民族入侵而出現的冶鐵工業飛躍發展(神宗時代中國的鐵年產量已達十二萬噸，超過工業革命早期的英國50%以上)，目的正在闡明當時資本主義之所以不能進一步發展，是受到中央官僚政府基於道德理念和本身穩定要求這兩個原因的抑制。反之，「只要沒有單一政治指令結構能夠把手伸向拉丁基督教世界的每一個角落，從而把資本主義累積消滅於萌芽狀態，那麼基本現實就是市場會凌駕於當時(歐洲)最強大統治者的君權之上」。所以，「富」與「強」的紐帶，必須在容許不斷「競逐」的政治環境之中，才能牢牢建立起來。

然而，狂熱、不受控制的競逐富強造成了人類前所不能想像的效率，帶來了空前的力量和財富，卻也同時把人類推到受核子戰爭毀滅的邊緣。政治分裂、軍備競賽和資本主義果真是人類之福嗎？歷史學家無法預言未來，但省察過去和展望將來，又可說是他辛勤伏案之餘的自然權利。麥尼爾並沒有放棄這權利，而且，他對二十一世紀的看法可能令讀者十分驚異：「展望未來幾百年，我想後人很可能將本書論述的一千年看作是一個不尋常的動亂時期。」在那時，全球性政府可能出現，個人利潤的追求會抑制在一定限度，競爭和攻擊只能在體育活動找到出路，社會變革會慢下來……，總之，「人類社會又回到正常狀態」。

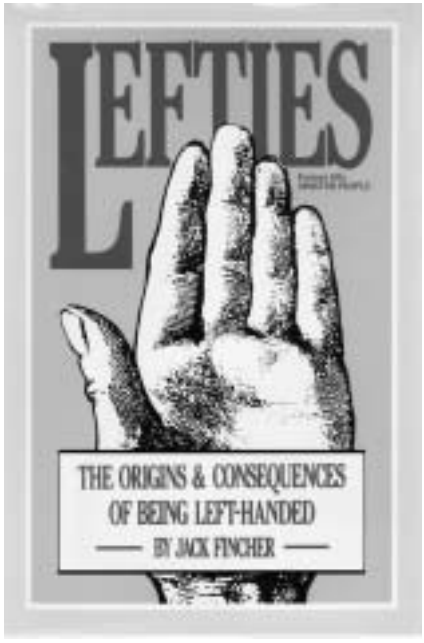
這樣一個美好的願望是否會實現，能在多少個世紀之內實現，自然沒有人知道，但這本書那麼客觀和深入的剖析，以及書末所表達的這一願望，應該是可以為中國今後的發展道路提供一個平衡觀點的吧。

政治分裂、軍備競賽和資本主義果真是人類之福嗎？麥尼爾展望未來幾百年，全球性政府可能出現，競爭和攻擊只能在體育活動找到出路，人類社會又回到正常狀態。

陳方正　香港中文大學中國文化研究所所長

關於「左撇子」

● 王　強



Jack Fincher: Lefties (New York: Barnes & Noble, 1993).

說句心裏話，若有人讓我談談美國留給我的最初也算得上是最深的印象是甚麼，我會不假思索地回答：左撇子的眾多。對於這一印象，起先連自己也覺着奇怪，可待靜靜琢磨下來竟悟到事出有因。「左」與「右」曾是我以往生命體驗中最敏感的意識積澱。在這個生命的紋絡裏，「左」與「右」翻譯出來即是「紅」與「黑」、「正確」與「錯誤」、「好」與「壞」之類的政治倫理的標識語。「左派」佔有真理而「右派」則鼓吹謬誤。「左」與「右」劃分着生命的等級。不過，有一點我迄今仍未找到有力的解答，這即是在如此是非森嚴的政治文化中，為甚麼代表着「正確」甚至身體力行地實踐着「正確」的左手運用者，卻始終背着「左撇子」這個不無輕蔑而且多少帶有羞辱的黑鍋。可見，即使是在「左」即偶像的時代，「左」的背後還隱藏着難以言傳的另一個故事。否則，現在擺在我們中國人面前的艱巨任務，除了控制人口之外，怕就是如

「左」與「右」曾是我以往生命體驗中最敏感的意識積澱。在這個生命的紋絡裏，「左」與「右」翻譯出來即是「紅」與「黑」、「正確」與「錯誤」、「好」與「壞」之類的政治倫理的標識語。

何從生活的方方面面為難以計數的「左撇子」們提供各式各樣的「左」的服務了。

心想事成。想着「左撇子」竟得到一部關於「左撇子」的書。而且雨天好讀書，伴着淅瀝秋雨竟一口氣把書讀竟。前面提到的對於「左」的疑惑頓然冰釋，且增加了我不少文化史方面的識見。不禁想起金人瑞，像他那樣道一聲：思書得書。書頁翻檢之聲同秋雨絮人之聲交應，不亦快哉！

Barnes & Noble 出版社在1993年再版精裝的《左撇子》(*Lefties*)，安上了一個頗點題的副題——「左撇子的源起及後果」，這比它在1977年初版時的書題《惡人們》(*Sinister People*) 來得更為醒目。著者傑克·芬徹 (Jack Fincher) 本人就是個「左撇子」。從這一意義上說，這書可視為芬徹自己切身命運求索問詰的記錄。

書一開題，芬徹即敍述了童年當老師強行矯「正」他運用左手的天性時，他心靈受到的折磨與創痛。接着，他從字源學、宗教及宗教藝術史、心理學、解剖學、精神病學、科學、哲學史、歷史、政治學等諸多領域逐項考察，並挖掘了文化史上的這一引人入勝的題目。

英語中表示「左」的left一字源於盎格魯—撒克遜語的lyft，而lyft又可追溯至舊荷蘭語，意思是「弱的」或「斷的」。而與它相應的「右」字riht，則有「直的」或「正義的」含意。環視一下其他歐洲主要語言，「左」與「右」意義上的高下分野更加明朗。法語中的「左」gauche，字源意為「彎曲的」，用來指稱說錯話或失口時的社會失態，相反，「右」droit 則意謂「正確的」與「法律」。如果說一個人「不在法律的一面」，也就等於說他「沒走正道」。在意大利語中，「左」mancino意為「欺騙的」；德語中，「左」linkisch意為「尷尬的」；俄語中，「左」nalevo意為「鬼頭鬼腦的」；西班牙語中，「左」zurdo亦含有「惡意的」意思。再向西方文明的源頭走，除了古希臘人的「左」aristera帶來的「貴族」aristocrats (「最好的」+「統治」) 一詞稍稍令人感到慰藉的微光外，「左撇子」從文明的開端即被打入黑暗的另冊。這一點不能不耐人尋味。古羅馬人是「右」的倡導者。據說以右手相握之禮即由羅馬人引進。邁進友人的家門，羅馬人要小心翼翼地記着右腳先行。連打個噴嚏、頭向左或右亦影響到人的命運。羅馬人的「右」dexter 令人聯想着「有技巧的」、「聰明的」，而「左」sinister則將聯想帶向「邪惡」。雖然，「左」側曾是「幸運」之側，但這一實踐很快就為「右」派取而代之。中世紀盛行的所謂「右手之人」(right-hand man) 即指國王的寵臣，他定是坐在國王的右側。革命前的法國國家議會尚顯示貴族是政府的「右」翼，而代表全民的新生資產者是政府的「左」翼。工業革命徹底地以右手作為製造工具的標準，無形中宣判了左手運用者的死刑。為了正常的生活與生產，「左」派們只有改「邪」歸「正」。左撇子成了真正沉默的少數民族。

工業革命徹底地以右手作為製造工具的標準，無形中宣判了左手運用者的死刑。為了正常的生活與生產，「左」派們只有改「邪」歸「正」。左撇子成了真正沉默的少數民族。

語言學的追溯顯然不是問題的終結，相反，它是問題的開端。語言制度的表象下潛隱着更為廣闊的

宗教、倫理、社會及歷史的動因。

上帝是右手使用者嗎？亞當呢？夏娃呢？那一改變人類命運的禁果，夏娃究竟是以哪一雙手去承接的呢？芬徹告訴我們，《創世紀》對這一問題是緘默的；歷史上有關這一主題的宗教繪畫的對比研究，亦不能給出一個一致的回答。不過，《聖經》中卻不乏鮮明的抑左揚右的訓誨，如：「你施捨的時候，不要叫左手知道右手所做的。」(《馬太福音》6:3) 上帝告誡約拿說：「這尼尼微大城，其中不能分辨左手與右手的有十二萬多人。」這是否意指着不辨善與惡？當基督說到審判的日子的時候，更為有力地點出了他心中的左右之別：「萬民都要聚集在他面前。他要把他們分別出來，好像牧羊的分別綿羊、山羊一般。把綿羊安置在右邊，山羊在左邊。於是王要向那右邊的說，你們這蒙我父賜福的可來承受那創世以來為你們所預備的國。」(《馬太福音》25:31) 這裏的「右」完全等同於「榮耀之位」。又如《傳道書》論智愚說：「智慧人的心居右，愚昧人的心居左。」(《傳道書》10:2) 右與左劃分着智與愚。基督教文化中現今依然流行的一種習俗是：一個人不慎將鹽灑翻，他會把它們撿進右手然後從左肩之上扔出去。達芬奇 (Leonardo da Vinci) 的《最後的晚餐》畫出猶大將鹽灑翻。而據說，魔鬼是從人的左肩之後施法誘惑的，這與新婚之時婚戒佩戴於左手中指——「符咒之指」(charm finger) 以避邪惡之迷信相彷彿。以左手宣誓是無法被信任的，正如「左撇子的恭維」(a left-handed compliment) 不足取一樣。「左」與「邪惡」、「欺詐」成了同義語。

宗教繪畫就這一主題向我們提出了一個挑戰。眾多的畫幅為甚麼竟背聖道而馳，讓幼小的基督被懷抱在聖母的左側？芬徹的回答是：「把幼小的基督抱在左側，恰恰是將他安置在觀賞者和藝術作品的右側這一神聖榮耀的地位。」我記起曾經見到一幅羅馬中古時期的繪畫，畫面正中是那著名的蛇與樹，左側是夏娃用左手從蛇的口中接受智慧之果，亞當則站立在右側。從觀賞者的角度看，芬徹的結論是有說服力的。

芬徹多處引述了法國社會學家羅卜特．赫茲 (Robert Hertz) 的名著《死亡與右手》(*Death and the Right Hand*)。儘管芬徹並不滿意赫茲過於思辨性的概括論述，但是，我們還是可以從這些引述中領略一下赫茲典型法國人類學派的風格力量——把所追詰的問題的根源放置在人類的思維架構之中。如所周知，二元論是西方宗教思維的特質，在這樣一種思維架構中，作為微觀宇宙的人體何以逃脫無所不在的兩極之律 (the law of polarity)？赫茲的人類學視角把宗教觀念的出現同人類的這一思維總體緊密聯繫在了一起。

原始毛利 (Maori) 文化將世界萬物均分為男性的與女性的，前者具有創造性、活力、強健、神聖，後者則項項相反。北美印第安的符號語言中，舉起的右手標識自我、勇敢與力量。東俄羅斯的崇拜儀式中，人們面右朝拜，凡獻祭必以右手行之。有罪之人要從天主教堂的

基督教文化中現今依然流行的一種習俗是：一個人不慎將鹽灑翻，他會把它們撿進右手然後從左肩之上扔出去。而據說，這是因為魔鬼是從人的左肩之後施法誘惑的。

左門貶出。非洲有些部落的女子做飯時嚴禁使用左手以免中有毒的邪術，因為據說巫師是以左手下毒的。印度人只以右手接觸肚臍以上的部位而以左手碰觸肚臍以下的部位。從前日本的鄉下，左撇子的女性必須掩藏這一事實，否則她的婚姻就會破裂。這似乎與從前德國習俗中的所謂「左手婚」(left-handed marriage) 有着相通的暗示：當新郎將左手伸給新娘的時候，這一「左手婦」(left-handed wife) 要麼是個地位居下的妾，要麼她的出嫁即是「非法的」。而當代美國俚語中的「左撇子蜜月」(left-handed honeymoons) 亦指「不正規的」以至「非法的」新婚。

現代文化大革命是一場史無前例的巨大喪事。「喪事尚左」由不得你不信。只可惜經歷了這一「革命」的洗禮，文化傳統的沉渣愈加泛濫得可怕。

卡通畫家德．凱 (De Kay) 在他的《左撇子之書》(*The Left-Handed Book*) 中提出過一個非宗教的與人類固有的思維框架沒有關涉的解釋，他認為左右手在使用上的區別，應從人體衛生方面考慮。這確也不無道理。歷史上水源匱乏的地區，人的左手常被註定用於某些不潔淨的方面，而具此用途的左手當然是不宜進食的。

芬徹科學方面的論證雖然不乏啟人的趣味，但已不是這篇文字關注的焦點了。不過他認為古老的中國文化把左與右同視為尊的這一結論，似乎下得倉促了些。在此稍加補正。

偶翻《朱子語類》，其〈冠昏喪〉中記堯卿問合葬夫婦之位。曰：「某當初葬亡室，只存東畔一位，亦不曾考禮是如何。」安卿云：「地道以右為尊，恐男當居右。」(卷八十九．禮六) 而卷九十一之〈禮八：雜儀〉又記：問：「左右必竟孰為尊？」曰：「漢初右丞相居左丞相之上，史中有言曰『朝廷無出其右者』，則是右為尊也。到後來又卻以左為尊。而《老子》有曰：『上將軍處右，而偏將軍處左。』喪事尚左、兵凶器也，故以喪禮處之。如此，則吉事尚右矣。」

現代的一場文化上的大革命終於以它血腥的實踐印證了如上的論述。對於在淚與血的長河中浮沉着的靈魂，它是一場道道地地、史無前例的巨大喪事。「喪事尚左」由不得你不信。「左」「右」來它個倒置，不能不算是革了祖宗舊根的命。只可惜經歷了這一「革命」的洗禮，文化傳統的沉渣愈加泛濫得可怕，不然，就是到了今天，何以一提「左禍」二字，你我明明白白沐浴過現代科學的陽光，奮力破除迷信之輩，竟還止不住那隻「兆災」之眼的驚跳不已，恨不能掘出個洞一頭扎將下去。

臨了，記起喬治．奧維爾 (George Orwell)《動物農莊》(*Animal Farm*) 中的一句名言，轉贈給滿懷天真、熱愛平等的文化鬥士們。話是如此說的：

兩者是平等的，可總有一個要比另外一個更為平等。

不知奧維爾在寫下這幾個字時，用的是左手還是右手？

王　強　紐約州立大學計算機碩士，現任美國「貝爾傳訊研究」(Bellcore) 工程師。譯有《解構：理論與實踐》等。

文革思潮與「後學」

● 郭　建

對中國文化界來說，西方後現代主義，或稱「後學」，並非純是他山之石，它的產生與中國的文化大革命有密切的聯繫。它以世界文化大革命中的反傳統意識為起點，將「造反精神」理論化。

1995年2月號《二十一世紀》刊載了趙毅衡和徐賁有關西方後現代主義與中國當代文化的兩篇文章，引起海內外學術界的激烈爭論，筆者讀後頗受啟發，進而想到一個尚未在討論中引起注意的問題：對中國文化界來說，西方後現代主義，或稱「後學」，並非純是他山之石，它的產生與中國的文化大革命有密切的聯繫。當時西方左翼學生及知識份子中多數人已對蘇聯失去幻想，很想找到一個真正的社會主義典範。他們發現紅衛兵的「造反精神」與自己內心積鬱已久的叛逆感共鳴，進而認為中國的文化大革命旨在摧毀舊體制，標誌着世界革命發展的新趨勢。於是，左翼力量在西方各國揭竿而起，挑起文化革命的大旗，向資本主義文化傳統、法律制度、以及國家機器提出全面挑戰。在法國有紅衛兵，在美國有嬉皮士，一向較為實際和保守的日本青年也在鬧學潮，《毛主席語錄》被譯成多種文字，立即成為國外暢銷書。可見，文化大革命確有「四海翻騰雲水怒，五洲震蕩風雷激」之勢。

西方的「後學」便是在這樣的背景下產生的，它以世界文化大革命中的反傳統意識為起點，將「造反精神」理論化。正如許紀霖所言，1968年是理解西方「後學」的重要一年：當時，「席捲歐美的文化抗議運動改變了整個西方學術思潮的現代走向，當代西方的後現代大師……的思想軌迹，無一不是從68年運動發端的」① 。將近三十年過去了，回首間西方「後現代大師」的「思想軌迹」仍清晰可見，而且我們不難索其軌迹至60年代的中國。因此，我們不妨將中國文化革命的理論與實踐稱為「前後學」。看到這一點，將有助於我們認識西方「後學」在當代中國文化批評中的價值和意義。

一　傑姆遜與文化大革命

當代馬克思主義批評家傑姆遜 (Fredric Jameson) 與中國有緣。十五年前，他受中國文化大革命的啟示，在《政治潛意識》(*The Political Unconscious*) 一書中推出「文化革命」

如果中國的文化大革命對傑姆遜來說是靈感，在我們的記憶中卻是惡夢，我們不是正可以用歷史和經驗檢驗傑姆遜的理論，從而顯示「第三世界」文化批評的獨特性和敏銳性嗎？

的概念，稱其為最具概括性與最完整的歷史「模式」。傑姆遜認為，從政治角度考察歷史上所有生產方式之間的衝突，乃文化批評的終極目標。書中寫道②：

> 根據近期的歷史經驗，我們不妨將這個新的也是最終的研究目標稱作「文化革命」；文化革命即這樣一個歷史時刻，其間各種並存的生產方式之間的衝突，明顯激化並成為政治、社會、歷史生活的中心。中國尚未完成的對「無產階級」文化革命的實驗可以用來支持這樣一種建議：我們可以合法地將〔文化革命〕這一詞彙延伸，用以指稱歷史上出現過的一系列與此相類的現象。

傑姆遜認為，中國文化大革命所顯示的多種文化生產方式的激烈衝突具有普遍意義，因此，整個人類歷史可以稱為「不斷的」、「持久的」文化革命史。此處傑姆遜對馬克思主義做了兩點修正。首先，傑姆遜所說的「生產方式」包括文化；其次，他認為舊的生產方式從未因其失去主導地位而自行消失，它們會永遠同其他生產方式爭奪生存空間。傑姆遜雖然沒有直接提到毛澤東思想，但他贊同阿爾杜塞 (Louis Althusser) 對斯大林主義的批評，認為斯大林的視野局限於生產方式決定論，沒有看到文化革命的必要性。顯然，除結構主義以及西方各家馬克思主義學派之外，毛澤東有關意識形態領域階級鬥爭長期性的論述、對於文化革命必要性的看法，以及他關於中國多種生產方式、多種階級成分長期共存的理論，對傑姆遜是有相當影響的。

如何評價傑姆遜的文化革命論是一個複雜的問題。簡而言之，當時傑姆遜及不少左派學者注目中國，旨在解脫歷史階段論、生產方式決定論之類思想體系對西方文化批評的束縛，借東風以助西方文化批評之火，這在西方特定的歷史和文化環境中，或許有其價值。但是，這種理論在當代西方和當代中國是否等價呢？既然我們

都對傑姆遜所說的「中國的實驗」有親身體驗，既然我們都還沒有忘記毛澤東以政治為綱搞「無產階級專政下的繼續革命」曾是多麼慘重的歷史教訓，那麼，我們在介紹、評議、以至運用傑姆遜的政治批評學說時，是否該三思而後行呢？再說，如果中國的文化大革命對傑姆遜來說是靈感，在我們的記憶中卻是惡夢，我們不是正可以用歷史和經驗檢驗傑姆遜的理論，從而顯示「第三世界」文化批評的獨特性和敏銳性嗎？

張頤武在《二十一世紀》1995年4月號上發表的〈闡釋「中國」的焦慮〉一文中寫道③：

> 當下以「後殖民」及「第三世界」的視點從事理論工作的大陸知識份子，已完全改變了80年代在「啟蒙」話語中沉溺的知識份子對西方話語無條件的「臣屬」位置和對於「現代性」的狂熱迷戀，他們已經開始拒絕和反思昔日的「位置」，而去追尋新的可能性。

對劉康來說，既然毛澤東的文藝政治論乃福柯「啟示錄」之先兆，前者的正確性當不言自明。而張隆溪認為，這種邏輯的荒謬之處恰在本末倒置，以西方「後學」理論為準，無視歷史經驗。

我對這一判斷的準確性有一點疑慮，因為張頤武所說的「第三世界」的視點不過是以「第三世界」代言人自詡的「第一世界」「後學」理論家們標定的視點。文化大革命時期的中國不正是傑姆遜眼中的「他者」嗎？以西方為中心，東方可「劣」亦可「優」，不過是一「異」字的兩面而已。如果執意放棄基於歷史經驗的、真正的「第三世界」視點，而到「第一世界」的理論中尋求「第三世界」的視點，我們何時才能找到「新的可能性」呢？更值得注意的是，我們切不可在自幸擺脫「啟蒙」和「現代」話語的束縛之時，忽視了「沉溺」甚至「臣屬」於90年代「後學」話語的危險性。

實際上，這種危險性是很現實的。劉康在1993年1月號《近代中國》(*Modern China*) 雜誌上撰文討論中國現代文學研究中的理論問題，力推政治批評。文章以受傑姆遜的啟發作結：既然他山之石可以攻玉，傑姆遜的「文化革命論或可作為我們反思中國現代文學與文化的起點」④。可是，劉康並沒有對**如何**將文化革命論用於中國現代文學研究這一重大命題作任何具體探討。當今世界恐怕沒有人比中國人對政治無所不在更有體驗，如果不先探討「如何」，我們如何能將傑姆遜的文化革命論與我們所熟識的「政治領先」以至於文化大革命中的「大批判」清楚地分開呢？如果兩者之間並無本質區別，以傑姆遜的文化革命論「反思」中國現代文學與文化在當代中國到底意味着甚麼呢？

二　福柯反體制論的兩面性

在西方「後學」與中國「前後學」的關係這個問題上，福柯是我想舉的第二例。既已提到劉康，不妨再多說兩句：劉康的文章結於傑姆遜，啟於福柯，又稱後者為「福三爺」⑤。劉康提醒我們⑥：

> 福柯對西方自由人文主義的抨擊很可能是從毛澤東的政治藝術關係論中獲得的靈感……80年代後期，中華人民共和國的先鋒派作家和批評家試圖以刻意於文藝作品的美感與毛澤東文學從屬政治的主張相抗衡。但是唯美本身即是政治性的。它非但沒有削弱，反而證實了毛澤東關於文化和文學活動的政治本質的論斷。

這話並不全錯。但是，承認文藝的政治性是一回事，而以勢壓人、要藝術家為「我」的政治服務，否則便死無葬身之地，卻又是另一回事。同期《近代中國》刊載張隆溪討論中國文學研究的文章，其中對劉康的論點做了中肯的批評。張隆溪指出，我們在探討第一世界「後學」理論時，尤其要考慮第三世界的現實環境、背景和歷史經驗。據此，我們不僅可以認識照搬「後學」理論的荒謬與危險，而且，我們可以自身經驗為基礎，「對理論前提本身加以批判的思考」。對劉康來說，既然毛澤東的文藝政治論乃福柯「啟示錄」之先兆，前者的正確性當不言自明。而張隆溪認為，這種邏輯的荒謬之處恰在本末倒置，以西方「後學」理論為準，無視歷史經驗。「我們不僅不應通過福柯來接受毛澤東的論點，」張隆溪寫道：「恰恰相反，基於對中國政治現實的親身體驗，我們當對福柯重新認識才是。」⑦

若以反思我們自己的文化為目標，福柯的批評方法未必不可借鑒。但是，我們不應該忘記，中國是福柯眼中的「他者」，如果我們對其理論生吞活剝，對其立足點不加審視，結果會很荒唐，甚至可能很危險。下面試舉一例說明。

1972年初，福柯曾接受法國的一些「毛澤東主義者」採訪，討論所謂「民眾正義」(popular justice) 問題，其背景是由1971年6月在法國開始的一場關於建立「人民法庭」審判警方的爭論。福柯以反對體制化著稱，自然會維護「民眾正義」這一觀念。他以法國大革命為例，指出「人民法庭」非但不是「民眾正義」的形式，而且，作為一種體制，它是對「民眾正義」的歪曲、控制、以至扼殺。採訪福柯的人對這一判斷並不完全反對，他們認為資產階級革命過程中的確沒有產生「民眾正義」的典範。因此，他們轉向中國，以求在「無產階級革命」實踐中找到「民眾正義」的形式。他們認為，中國土地革命時期紅軍有必要幫助農民建立新政權，使其成為介於群眾和壓迫者之間的「中立機構」，以穩定秩序，防止群眾報私仇。對此，福柯問道⑧：

你能肯定這就是在群眾及其壓迫者之間的起干預作用的「中立機構」嗎？我並不這樣認為。恰恰相反，有人可能會與群眾相離，與群眾的目標相違，以滿足自己報私仇的願望；也有人可能既是前者復仇的對象，同時也的確

福柯的理論不僅可以用來闡釋文化傳統中的權力之網，批判體制化，還可以用來支持「群眾運動」，維護「無產階級專政」。這正是我們在討論西方「後學」與當代中國文化批評的關係這個命題時需要深思的。

是地地道道的人民公敵；你所舉的正是群眾自己站出來在這兩種人之間起中介作用的例子。

無庸諱言，工農政權是一種新體制。然而，福柯不愧善辯，居然能以對中國無產階級專政雛形的讚許堅守自己「反體制化」的陣地。如前所述，福柯是在60年代末70年代初法國文化大革命的背景下論「民眾正義」的，這自然與當時中國的文化大革命相關。如果我們還記得文化大革命中「鬥黑幫」、「批判資產階級反動權威」、「橫掃一切牛鬼蛇神」、以至「清理階級隊伍」等各個階段，想要理解「民眾正義」在當時的中國意味着甚麼大概不是件難事。顯而易見，福柯的理論不僅可以用來闡釋文化傳統中的權力之網，批判體制化，還可以用來支持「群眾運動」，維護「無產階級專政」。這正是我們在討論西方「後學」與當代中國文化批評的關係這個命題時需要深思的。為說明這個問題的現實性，我再舉一例。

王明賢在1995年8月號《二十一世紀》上發表〈紅衛兵美術運動〉，以「後學」叛逆精神為標尺，衡量紅衛兵的造反精神，顯然對「紅衛兵美術運動」「顛覆既定的美學秩序」表示讚許。此論與劉康談毛澤東和福柯時所用的邏輯相仿。雷頤在〈「洋涇浜學風」舉凡〉一文中將王文列為「洋涇浜學風」首例，敏銳地指出〈紅衛兵美術運動〉作者抽掉歷史的具體內容和背景，只見紅衛兵造反的現象，不見其以捍衛既定秩序為宗旨的本質⑨。我只想補充一點：王明賢想看到的紅衛兵與「後學」之間的「文脈」並非抽象。當年紅衛兵精神的確漂洋過海，如今卻要衣錦還鄉。僅以前文所舉福柯論「民眾正義」為例，「後學」不是既可以用來支持造反精神，同時又可以用來維護和鞏固「無產階級專政」嗎？問題不在於〈紅衛兵美術運動〉作者對「後學」的來龍去脈是否有透徹了解，而在於我們是否真願意把政治商品出口轉內銷作為中國「後新時期……文化的活力與豐富性」的顯著標誌⑩。

當年紅衛兵精神的確漂洋過海，如今卻要衣錦還鄉。問題在於我們是否真願意把政治商品出口轉內銷作為中國「後新時期……文化的活力與豐富性」的標誌。

三　當代理論與歷史經驗

「後新時期」這一說法為張頤武等幾位學者首創。有論者提到他們「敢於活學活用」西方當代理論，「在漢語文化界推出了一套完整的後現代／後殖民文化批評話語」⑪。在這裏，我只想就張頤武以第三世界及後殖民文化批評的理論對「後新時期」中西關係和「人權」問題的闡述，以及他近期與張隆溪的辯論談一點個人的看法。

張頤武在〈闡釋「中國」的焦慮〉一文中說⑫：

西方政府的「人權」話語……已將中國政治化為了一種可資利用的文化再生產的商品。「人權」早已變作了對中國市場進行調控及對於貿易進行控制的籌碼，變成了對「中國」的他性進行定位的最後幻影。

張隆溪在〈多元社會中的文化批評〉一文中批評了張頤武的觀點。張隆溪認為以上這段話與官方政治宣傳中反帝反殖的說法以及民族主義傾向有驚人的相似之處，它恰好證明趙毅衡和徐賁對當代中國文壇「後學」思潮的分析是有道理的。也就是說，照搬「後學」理論很可能造成以東西方的對立取代對本國體制文化的批判，使知

識份子放棄自身文化批判的責任，導致文化批評與現存秩序的妥協⑬。張頤武在《二十一世紀》1996年4月號上撰文反駁，認為張隆溪等幾位學者將論敵視為政敵，僅以「這是文學批評家在說話呢，還是外交部發言人在作政府聲明」一句反問否定他在以上引文中「對西方政府的『人權』話語的政治／經濟及意識形態含義的分析」。「於是，」張頤武寫道：「一切不同的理論與分析均變成了『順應』『體制』的無聊聲音，而不必予以重視。」⑭

儘管言辭激烈，但我相信參辯雙方的用意都是良苦真誠的。只要不忘文革大批判中斷章取義、迴避實質問題、強詞奪理的教訓，我們一定可以心平氣和地把這場有益的討論繼續下去。我覺得趙毅衡、徐賁、張隆溪等學者並沒有把文化批評與現存體制妥協這一問題當做「無聊的聲音，而不必予以重視」；相反，他們的目的正在於指出這是一個非常值得討論的嚴峻問題，必須引起我們的重視。否則，就不會有當前這一場辯論。張頤武說，我們必須對「人權話語」加以「分析」，我完全同意。但我認為張頤武對「人權話語」的分析是遠遠不夠的；或者說，問題正在於缺乏「分析」。以上面所引張頤武關於「人權」與中西關係問題的論點為例，我覺得至少有三個問題值得討論。首先，西方政府的確常講「人權」，但正因為資本主義社會以金錢為支柱，西方政府無論自由派或保守派執政，在對外關係上，從來都想把「人權」問題與貿易問題分開。只是迫於民間人權組織和自由派輿論的壓力，他們才不敢一腳把人權問題踢開，只能見機行事。這就是為甚麼美國克林頓政府在兩年前必須用偷樑換柱的手段將人權問題與中國最惠國待遇問題分開。我們既然以嚴肅的態度研究當代政治文化，就不應該被任何一國政府的宣傳所蒙蔽。其次，讓我們暫退一步，承認「話語」的制約性，權借「人權」一詞以指稱我們都有親身體驗的現實問題，我們是不是可以說中國確有「人權」問題？承認這一點是不是就一定意味着落入「西方政府的人權話語」的圈套？最後，我們必須考慮從甚麼角度對「人權」這個概念本身作認真的分析。在和張隆溪的辯論中，張頤武問道⑮：

> 為甚麼中國可以有「人權、民主、自由」，卻「不可以有或者不配有」由「後現代」和「後殖民」話語出發的，對「人權、民主、自由」的反思呢？

我們是不是可以說中國確有「人權」問題？承認這一點是不是就一定意味着落入「西方政府的人權話語」的圈套？毫無疑問，我們必須對「人權」作反思，但是不是一定要從「後學」話語出發呢？

毫無疑問，我們必須對「人權」作反思，但是不是一定要從「後學」話語出發呢？我們知道，文革大批判中對「人性論」、「假民主」、「資產階級法權」的抨擊是史無前例的。如前所述，文化大革命乃「後學」之先聲與靈感，如果不先對「後學」與「前後學」的聯繫作一徹底清算，我們如何可以保證從「後學」話語出發對「人權」之類概念的「反思」將是有價值、有意義的呢？也許，讀幾篇文革中「梁效」的大作或《紅旗》雜誌社論不僅有助於我們反思「人權」，而且更有助於我們反思從「後學」出發對「人權」的「反思」。

總之，我認為，在我們研究、介紹、運用西方「後學」時，必須考慮中國特定的歷史和現實環境，尤其是「後學」在中國的特定歷史背景。如果我們忽視歷史，學「後學」只見其「後」，不見其「前」，僅以西方當代理論為坐標闡釋中國的文化和中外政治

關係，這很可能會導致我們不希望看到的結果。我認為文化大革命這一慘痛的歷史教訓所提供的視點比任何理論都更可靠。每個中國人，尤其是經歷過文革的人，都可能對文化大革命有不同的「我見」，其價值是相對的。但我相信，以眾人親歷親見為基礎，在「我見」之上可以產生相對客觀的，更有價值的共識，藉此我們即可識真假、辨是非，反思自醒，兼警後人。如果「後學」與這一歷史視角或歷史坐標相悖，我只得冒鼓吹經驗與理論「二元對立」之險，作出「絕對」的價值判斷。從我前面舉的例子不難看出，西方「後學」是否一味否定二元對立。如果某些「後學」理論家真把相對主義付諸實踐，結果會怎樣呢？記得幾個月前讀過一篇短文，作者是美國著名的威廉姆斯學院的學生。文中談到，由於「後學」的影響，學生們看破紅塵，認為世上無是無非，無真無假，一切都是權力關係，任何事物的意義只在於「我見」。於是，「買賣」便成了最時髦的隱喻：任何概念、觀點、以至於事實，包括二次大戰期間法西斯屠殺猶太人這一殘酷的歷史事實，都不過是待購的商品 (purchase)，如果無人採購，本身便毫無價值，毫無意義。

我認為文化大革命這一慘痛的歷史教訓所提供的視點比任何理論都更可靠。如果「後學」與這一歷史視角或歷史坐標相悖，我只得冒鼓吹經驗與理論「二元對立」之嫌，作出「絕對」的價值判斷。

文化大革命是中國歷史上罕見的災難和悲劇。今天，絕大多數中國人大概會同意這個看法。但是，再過幾年，這個看法會不會也成為待購的商品呢？此即我對「闡釋中國」的焦慮。

註釋

①⑪ 許紀霖：〈比批評更重要的是理解〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1995年6月號，頁131、135；134。

② Fredric Jameson: *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), pp. 17-102.

③⑩⑫ 張頤武：〈闡釋「中國」的焦慮〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1995年4月號，頁132；128；131。

④⑥ Liu Kang: "Politics, Critical Paradigms: Reflections on Modern Chinese Literature Studies", *Modern China*, 19.1 (January 1993) : 37; 14.

⑤ 劉康：〈全球化「悖論」與現代性「歧途」〉，《讀書》，1995年7月號，頁105。

⑦ Zhang Longxi: "Out of the Cultural Ghetto: Theory, Politics, and the Study of Chinese Literature", *Modern China,* 19.1 (January 1993): 89.

⑧ Michel Foucault: "On Popular Justice: A Discussion with Maoists", *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings, 1972-1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), pp. 1-3.

⑨ 雷頤：〈「洋涇浜學風」舉凡〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1995年12月號。

⑬ 張隆溪：〈多元社會中的文化批評〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年2月號，頁19。

⑭⑮ 張頤武：〈再說「闡釋中國」的焦慮〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年4月號，頁125；123。

郭　建　北京師範大學畢業。1985年於美國康涅迪克大學 (University of Connecticut) 攻讀，後獲英文博士學位。現執教於美國威斯康辛大學白水校區 (University of Wisconsin, Whitewater)，講授英美文學。

亦論制度的創新、移植以及自組織性

● 季衛東

一　與「新左派」之爭的實質問題

《二十一世紀》1996年2月號刊登了卞悟駁斥「新左派」的文章。卞悟最擔心的問題是，「新左派」把本土的經驗與後現代的話語進行短路連接，會導致中國喪失對舊體制的批判精神以及整個民族的自我反思的判斷力①。對此，崔之元接着提出了反批評②。除了對經驗事實的一些不同看法之外，兩個人之間的重大分歧僅有以下兩點：第一、權利與權力是否需要截然分開；第二、對於自由主義—民主資本主義如何評價。值得注意的是，在涉及法律制度時，崔之元把立論的據點從「批判法學」轉移到「法律現實主義」上來了。雖然法律現實主義中激進的弗蘭克 (J. Frank) 派在不僅懷疑規範、甚至懷疑事實 (fact-skepticism) 的破字當頭這一點上與批判法學的左派運動聲氣相通，但是以盧埃林 (K. Llewellyn) 為代表的穩健派則與美國自由主義法學的主流有着千絲萬縷的聯繫。至於霍姆斯 (O. Holmes) 則更是強調法理統一性的朗德爾 (C. Langdell) 主義的衣鉢傳承人，他根本不像崔之元曾經說過的那樣與批判法學能夠卿卿我我。

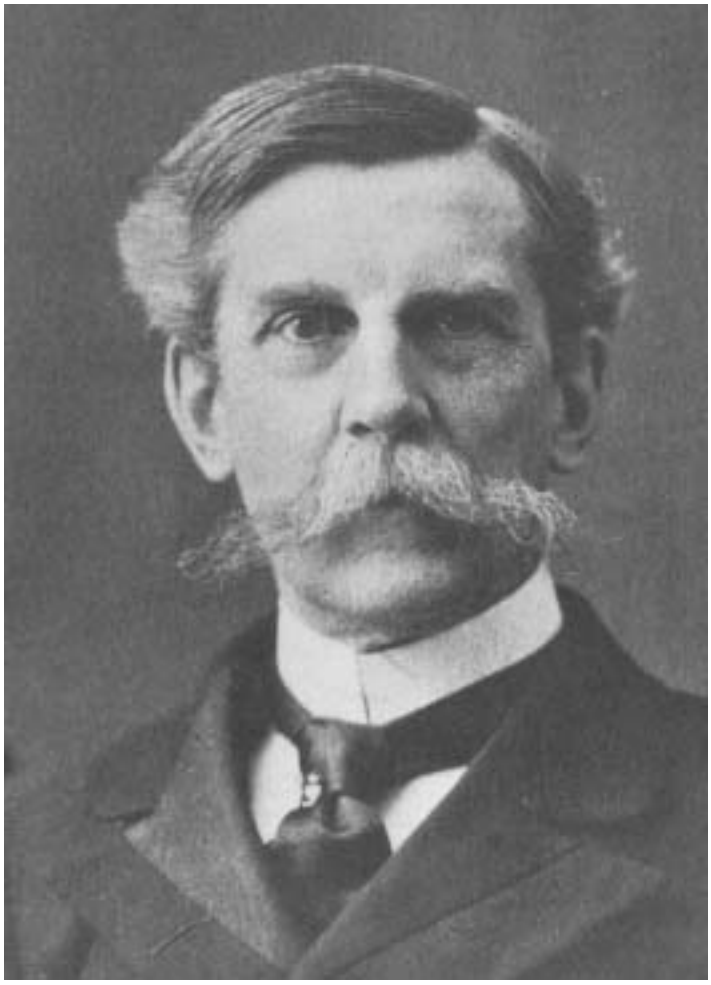
崔之元再次指出其思路的要點在於「經濟的民主化」。鑒於市場在中國往往容易流於「被放任的自由」、缺乏經濟倫理、出現貧富懸殊的弊端，為了避免當前中國的經濟改革再遭挫折，的確需要適當地限制自由市場的無限擴張和破壞性。在這個意義上，崔之元等提出「經濟民主」的口號當然不是沒有意義的。況且，西方的現代資本主義文明也存在着許多嚴重的弊病。反過來說，如果自由派、改革派知識份子在艱難地推進市場化的過程中真的喪失了對投機性資本主義的批判精神、喪失了為社會弱者呼籲的語言，不能及時為公平競爭提供制度保障，那麼另外一些善良而急躁的「新左派」就很可能順手利用現成的國

為了避免當前中國的經濟改革再遭挫折，的確需要適當地限制自由市場的無限擴張和破壞性。在這個意義上，崔之元等提出「經濟民主」的口號當然不是沒有意義的。但問題是，按照他所提出的思路，是否真的可以實現經濟民主？

家機器再來一次「均貧富」運動，把嬰兒和洗澡水一起潑出去。

但問題是，按照崔之元提出的思路，是否真的可以實現經濟民主？卞悟指出：「權利的主體不存，何談**權利**的『分解』！**權力**的一元不破，何談**權利**的多元化。」換言之，沒有財產權的主體以及相互主體的關係，不可能有真正的自由；沒有政治民主化也很難實現經濟上的民主。自由和民主的核心問題是使「權利」(right) 具有抵制「權力」(power) 的「能力」(power，其反義詞是disability)，同時又以「義務」(liability) 的形式與權力相對應。我認為，這才是霍菲爾德 (Wesley N. Hohfeld) 作為個人之間關係財產權的概念的本意③，也是卞悟與崔之元之間最本質的不同。「大多數美國法學都承認」的，恰恰不是崔之元所說的「財產權既是權利，又是權力」，而是必須把絕對所有權的概念與自由主義所有權的概念區別開來。眾所周知，歐諾雷 (A.M. Honoré) 提出了與霍菲爾德相同的財產權關係束的概念，他稱之為關於財產權的「自由主義的」(liberal) 概念④。作為政治學者，怎麼能在這個問題上瞞天過海呢？！

霍姆斯與批判法學的關係，並不如崔之元所說的那麼密切。



在卞悟看來，崔之元等人的思路不僅不能實現經濟民主，相反還會在肯定「權力捉弄財產」的體制性弊端的意義上阻礙經濟民主，甚至導致「權貴私有化」和「專制資本主義」。對此，崔之元的回答主要有兩層意思：第一、正如羅默 (J. Roemer) 所指出的，日本經濟實際上是「社會主義市場經濟」模式，可以通過「主銀行」體系對社會資本進行民主監督和控制。他沒有直接涉及「亞洲虎」式的專制資本主義的功過。第二、美國式的「自由主義—民主資本主義」的「中庸」並非常態，而是政治鬥爭和妥協的短期結果。在這裏，問題的實質是「亞洲虎」式的經濟成功能否成為中國本土經驗的正當化根據，以及中國到底要不要移植自由主義—民主資本主義的制度。

近年來，中國學者特別注重本土經驗。《二十一世紀》發表一系列關於「新左派」、「後學」以及「本土性」的爭鳴文章，其實也在不同程度上涉及中國究竟是要走自己的路，還是要有選擇地移植西方現代制度的問題。我認為，在與「新左派」討論中國制度建設的思路時，我們有必要轉換提問的方式，即把辯論的焦點集中在如何正確認識和評價中國內在的自組織化機制及其發展的可能性上。

二　自組織性與思想方法

在答卞悟的文章中，崔之元提出中國「新的思想僵化」是「混淆內部否定與外部否定」，即把限制外延的判斷都變成全盤否定內涵的判斷。事實上，卞悟承認社會民主主義和西方「左派復興」是好事，顯然與對資本主義的外部否定保持一致；那麼，宣稱與之「有深層分歧」的崔之元對「自由主義—民主資本主義」不知是要進行外部否定抑或內部否定？卞悟等爭辯的根本不是要「全盤西化」，而是要如何認識和判斷具體的是非。

崔之元引用尼采的話，把包含過去、現在以及未來的「時間」這一過程性因素導入認識論之中，這是非常典型的自組織化的信息觀和思想方法。的確，任何制度變革都不像數字電子錶那樣，可以在某一瞬間重新安排，而總是在「過去」的拉拉扯扯中逐步邁向未來。我認為，從着眼未來的角度解釋過去，並不能迴避判斷具體的歷史事實和現狀的真偽問題，也不能用評價未來的標準來代替評價過去的標準。認識過去主要涉及真偽問題，是非的價值取向則是第二位的；而對於未來的判斷，是非的價值取向不得不優先，因為其真偽只有到那時才有可能證實。在這裏，崔之元的錯誤是用不確定的未來當作為過去辯護的根據。

例如，關於鄉鎮企業的「股份合作制」(順便指出，崔之元誤解了合作制與合資公司的關係，因而把穆勒拉來反駁我是不適當的) 以及1993年末公布的公司法，在法學界存在不同的意見。其中最主要的分歧，是對出資所有權和法人財產權的分離是否真正可行、財產權關係不明確的問題是否真正解決了等等。這種觀點不僅立足於現代企業制度和公司法的一般原理，而且亦基於中國「財產權利束」的「分離和重組」受挫的事實，並不能以「制度拜物教」一言蔽之。根據〈國營工業企業經營機制轉換條例〉(1992年7月23日公布施行) 實施半年後的實際情況調查，在企業經營權的「關係束」中，只有生產經營決定權、產品及服務價格決定權、產品銷售權、物資採購權、留用資金支配權等五項大致得到實現；而投資決定權、進出口權、僱傭權、集資拒絕權等四項基本上無效；資產處分權、連營合併權、人事管理權、工資獎金分配權、內部機構設置權等五項也難以行使和落實⑤。可是崔之元把法律條文 (law in books) 的生效看做法律事實 (law in action) 的發生，完全背離了法律現實主義的本意和批判精神。他還用「制度創新的萌芽」來為「婆婆多」的現象進行正當化，彷彿前途未卜的新穎性可以抵償資本結構的低效率。

崔之元把是真或是假的問題偷換成可能不可能的問題來處理，還表現在國營企業虧損的估計上。羅斯基 (T. Rawski) 提出了國營企業虧損面很可能被誇大的觀點，對於這一推測需要實證分析；即使是真的，也有必要考察虧損面被誇大的原因，也許這種誇大本身就是「自發私有化」的一種表現方式。但是，崔之元卻把這個推測作為論據來說明「中國的『自發私有化』程度較東歐、俄國為低」。另外，用「全要素生產率」計算出的國有企業效率也可能不全面，但是由此得出「自發私有化」程度較低的結論是一次邏輯「大躍進」。至少有一點可以肯定：當國營企業之間的「三角債」、「連環債」剪不斷理還亂時，當所謂

我認為，從着眼未來的角度解釋過去，並不能迴避判斷具體的歷史事實和現狀的真偽問題，也不能用評價未來的標準來代替評價過去的標準。崔之元的錯誤是用不確定的未來當作為過去辯護的根據。

「諸侯經濟」和「本位主義」的封閉性妨礙着經濟組織之間的橫向聯繫從而無法提高比較信息效益時，根本就談不上多麼了不起的互補性效率和自組織化的復數性均衡的優勢。

羅默關於借鑒日本「主銀行」體系來構思社會主義市場經濟的主張，似乎比他的「證券社會主義」的「思想實驗」更有現實意義。「主銀行」的作用是從外部來認定企業的財務，對企業進行相應的監控。為了維持銀行承擔監控成本的積極性和能力，必須形成保障企業與銀行之間適當關係的金融制度。在日本，作為企業的「安定股東」而存在的銀行以及其他的金融機構可以通過股票出售獲利，但這種利益只具有會計上的意義而不是到手現金。銀行在出售股票的同時又認購同一股票以不斷保持作為「安定股東」的地位，這是日本銀行持股的基本特徵。東南亞的經濟表明，這樣的持股機構在其他社會不一定行得通⑥。不知崔之元根據甚麼說借鑒這種「主銀行」體系的「社會主義市場經濟」與吳敬璉關於「人民代表大會公有資本經營委員會」及其兩級持股機構的主張相類似？我也很想知道他對中國出現的財政赤字轉為金融赤字以及「金融財政化」等現象的高見。

但問題在於，中國的特殊性真的能成為「硬性」拒絕那些具有共性的「西方現代性的標準」的理由嗎？甘陽認為農村改革不僅構成對西方現代性的挑戰，並正在形成一個替代模式。

我理解崔之元在思想方法上試圖超越兩分法、強調選擇的多樣性和非決定性的意義。他強調法律性決定中的力量對比關係的影響和偶然性，這在一定限度內是可以同意的⑦。但是，我認為制度的問題不能完全取決於互惠性交涉 (bargain)、政治性較量以及妥協。制度的功能並不是保持變化的無限可能性，而是對公共選擇的偶然性進行非隨機化處理。這種處理的核心是正當化 (justification)。前面已經提到過的混淆權利和權力的概念混亂，正是起因於片面強調法律關係的任意組合、忽視了正當性論證過程的思想方法問題。研究政治和法制的人不應該忘記這一點：權利 (right) 的涵義是正確性 (right)，要求通過正當化的程序和制度來排除權力的任意支配。當然，權利要獲得排除某種權力的能力，也不得不借助於權力。正當性的條件決定了自組織機制可以否定普適法則，卻不能忽略論證的規則。

三　自發創新的代價與後發者利益

在崔之元與昂格 (R.M. Unger) 合作的評論〈以俄為鑒看中國〉中，對於制度拜物教的批判其實就是對決定論的批判，強調更積極的實驗主義，甚至明確提到「自我組織」⑧。甘陽在更早些時候也指出，中國農民歪打正着，在「無意」(unintended) 之間「發揮了Gerschenkron所謂『落後的優勢』」，通過鄉鎮企業「啟動了古老鄉土中國創造性自我轉化的進程」，並且「開始走出所謂內捲的惡性生產方式」。甘陽把這種農村改革稱為「中國現代性」，認為它不僅構成對西方現代性的挑戰，並正在形成一個替代模式⑨。

甘陽之所以說這種模式構成對西方現代性的挑戰，也許主要基於兩點理由：第一、鄉鎮企業的成就是中國自發產生的，與韋伯關於「巫術之園」的斷言相反。第二、企業與社區在無意中自組織化，形成了「共生共榮」的生態，這與西方社會強調合理性、可預測性的組織模式完全不同。

拿「離土不離鄉、進廠不進城」這

種獨特的中國發展模式來替代西方的現代化模式，基本的理論根據是西方在石油危機之後的自我反省以及中國的「落後的優勢」。西方自身的問題我們暫且存而不論，但關於中國的「落後的優勢」卻可以有兩種理解。一種是借鑒別人的經驗教訓，移植成功的制度，從而可以減少實驗的成本和失敗的風險、加快發展的過程。這是一種「多快好省地」趕超世界先進水平的學習優勢，我傾向於稱之為「後發者利益」。另一種是避免被鎖進別人的路徑，始終保持獨闢蹊徑、領略「無限風光在險峰」的意外機會的優勢。這兩種理解本來可以並行不悖、相輔相成的，但甘陽似乎是僅在後一種意義上來理解中國的優勢。問題在於，中國的特殊性真的能成為「硬性」拒絕那些具有共性的「西方現代性的標準」的理由嗎？

眾所周知，韋伯一方面認為中國傳統的價值體系不能通過內在的合理化機制突破「巫術之園」的藩籬，從而最終不能自發地形成資本主義現代社會的體制；另一方面，他強調了中國具有制度移植上的優勢⑩：

> 對於現代文化領域裏，在技術上與經濟上皆已獲得充分發展的資本主義，中國人大概相當有（可能比日本人更有）加以同化的能力。這顯然不是個中國人是否「沒有自然秉賦」（naturally ungifted）以適合資本主義要求的問題。

在這裏，韋伯實際上把資本主義的產生分成兩種不同的類型——內部自發的和外部移植的，他把中國及亞洲其他國家歸於後一種類型⑪。對於韋伯命題當然存在不同看法，但是迄今為止，我們還不能說亞洲的現代化是完全自發的，一切取決於內在的自組織機制。取得成功的亞洲國家都移植了工業發達社會的各種制度，並充分利用了移植所帶來的「後發者利益」。然而，韋伯指出中國在移植西方現代制度方面的優越性卻一直沒有得到海內外中國學者深入的討論，哪怕是實證的反駁也好。倒是一些外國學者（例如傅高義）強調，在已經取得經濟成功的亞洲國家中，儒教的能力主義、集體主義和自我鑽研的傳統，是保障「後發者利益」得以「內部化」的極其重要的條件⑫。

四　關係社會中的法制建設

中美之間在保護知識產權問題上的摩擦，歸根結底起因於創新成本與仿造成本之間的巨額差價造成的「後發者利益」，它使得創新者在市場競爭中處於價格劣勢。借鑒制度知識與仿造智力成果同樣可以帶來收益，而制度移植方面並不存在知識產權之爭。既然如此，中國為甚麼一直堅持強調內部的自發性，而對於制度移植卻總是「顧左右而言他」呢？

在許多可能的原因中，我想特別強調中國社會的關係主義自組織機制具有強烈的反現代制度的傾向這一點。

中國自組織機制的基礎，是關係網絡的社會結構。在那裏，人不是處於一種利己動機最大化運動中的原子，而是「關係性存在」（relational being）。各人在以血緣和地緣為紐帶編織自我中心的「關係網」的過程中，實際上是在不斷地對角色定義的集合進行修改和補充。這在一定程度上意

取得成功的亞洲國家都移植了工業發達社會的各種制度，並充分利用了移植所帶來的「後發者利益」。然而，韋伯指出中國在移植西方現代制度方面的優越性卻一直沒有得到海內外中國學者深入的討論，哪怕是實證的反駁也好。

味着個人可以自發地動員社會資源來形成契約性秩序——傳統的「鄉規民約」就是這種自組織化秩序的典型表現。但是，這種契約的非契約性基礎不是正當程序而是力量對比，不是功能分化而是價值統一。在關係主義的中國，法律受情理的牽制，決策方式往往是概率性的。市場活動為了獲得必要的預測可能性，不得不回過頭來向關係本身求援。柏佑賢在分析中國傳統經濟秩序時，發現它與西歐相比較的一大特徵是，通過「保」和「包」的關係鏈，「人的歷程」(Weglange) 在經營過程中給拉長了。他指出⑬：

〔在中國，〕經營成果的確定不是等到生產過程的合理性技術的完成而實現的，相反是在人際契約過程中實現的。當作問題來對待的不是過程的技術成本核算，而是契約性成本核算。

在這裏，現代產業文明的發展所要求的、作為客觀的第三者而存在並保障競爭的公正性的國家以及法治秩序，被關係主義的自組織性化解了，一切有賴於契約的自我履行。

經濟學家諾斯 (Douglass C. North) 也指出⑭：

造成第三世界歷史上的停滯以及現代發達程度不高的最重要的因素是：社會不能開展有效的廉價的契約履行。……第三世界的契約履行是不確定的，這不僅由於法律原理曖昧 (計測成本)，而且由於法律執行者行為的不確定性。

在關係主義的中國，政府不是當裁判，而是作為一方當事人直接參加營利甚至爭利活動。互惠交換的原則滲透到社會基層，也侵蝕着國家機構，不僅官職甚至連法律都可以作為半公開的交易對象。正是以貨幣為媒介的「經濟交換」必須與以人情為媒介的「社會交換」保持一定的均衡比例的這種非正式的關係性自組織機制，造

中國自組織機制的基礎，是關係網絡的社會結構。在那裏，法律受情理的牽制，決策方式往往是概率性的。市場活動為了獲得必要的預測可能性，不得不回過頭來向關係本身求援。

成了所謂「內捲的惡性生產方式」，當上述現象舊態依然時，我們有甚麼理由相信鄉土中國已經**自發地**走出了「內捲」的循環圈呢？

崔之元注意到的「財產權利束」只是問題的一面，在美國的契約法學、過失相對化的責任理論、約因的法理和承諾禁反言的法理以及各個部門法領域中，關係、「互惠性權利義務」(reciprocal rights and duties—R. Pound) 以及「情境思考」(situational thinking—K.N. Llewellyn) 都很普遍，甚至有人提出過「關係主義法學」的構想。

但是，與西方現代性相聯繫的自組織性關係原理，在以下幾點上迥異於中國的關係原理：(1) 龐德 (Roscoe Pound) 在其名著《普通法的精神》中指出，英美資本主義社會秩序有兩種基本精神並存，一種是關係主義 (relation)，另一種是極端個人主義 (extreme individualism) ⑮。中國沒有那種獨立卓絕的人格以與關係結構抗衡。(2) 吉登斯 (A. Giddens) 在論述西方現代性的三個源泉時指出，其中之一是：「把社會活動從地域性背景中分離出來，超越時空的鴻溝對社會關係進行重組」的機制⑱。中國的社會關係網絡迄今還沒有經歷這樣的從血緣和地緣的共同體中分離出來的過程，離開這樣的前提來談甚麼關係的「重組和再現」，到底能在多大程度上實現真正的「制度創新」呢？(3) 普利高津 (Ilya Prigogine) 等人的確非常重視中國的自組織機制，但他們同時又強調那種自組織性應該與西方的可以計算預測的形式合理性結合。在西方，社會關係的分離和重組是與公正程序、以專業分工為基礎的技術調整結合在一起的。如果缺乏這樣的合理選擇的制度條件，自組織機制就要流於恣意的偶然性遊戲 (game of chance)，或者陷入無序的混沌之中。健全的自組織機制必須通過取捨修正來對偶然現象進行適當的非隨機化處理，以便在技術性遊戲 (game of skill) 中實現制度創新和社會進化。在這裏，不同價值之間的正當性論證，成為變革的本質。

無論是內部自發的還是外部移植的、或者創新設計的社會制度，都可以兼容並蓄。根本的問題是，它們的正當性和效率性在多大程度上可以通過選擇的程序來予以保障。差異的「無限性」本身並不具有實際意義。在無限的可能性中，制度為了避免被「自然 (歷史) 選擇」淘汰的命運，它必須根據實踐的效果進行「事後撰擇」，為了避免事後選擇的過高代價而進行「事前選擇」。不言而喻，對於已經顯示出優勢的制度進行有選擇的移植，這既是事後選擇，也是事前選擇。

關於中國如何通過制度建設來擺脫經濟上、政治上的自組織機制「內捲」化的循環圈問題，杜贊奇 (Prasenjit Duara) 說過這樣的話⑰：

> 從今日發展中國家的經歷中可找到答案：其成功的關鍵在於，在被釋放出來的「非法」(delegitimation) 力量衝倒之前，過渡政權必須建立起新的合法性，這是一場關係着政權命運的競賽。

我們應該從中國目前的市場經濟那種「被放任的自由」的種種弊端以及改革陷入混沌之中的困境認識到，為了使中國的發展不至於半途而廢，為了保證選擇的合理性以及在此基礎上建立新的法統，我們必須在認識既存

中國的社會關係網絡迄今還沒有經歷這樣的從血緣和地緣的共同體中分離出來的過程，離開這樣的前提來談甚麼關係的「重組和再現」，到底能在多大程度上實現真正的「制度創新」呢？

無論是內部自發的還是外部移植的、或者創新設計的社會制度，都可以兼容並蓄。根本的問題是，它們的正當性和效率性在多大程度上可以通過選擇的程序來予以保障。

的自組織機制的前提下進行制度建設和移植，這是一道無從迴避也不應望而卻步的隘口。

註釋

① 關於這一點，張隆溪有當頭棒喝：「對西方傳統持激烈批判態度的西方後現代主義，是否也會為中國知識份子放棄自身文化批判的責任而轉向民族主義立場提供方便的論根據呢？」見他的評論：〈多元社會中的文化批評〉，《二十一世紀》（香港中文大學・中國文化研究所），1996年2月號，頁19。

② 崔之元：〈三論制度創新與「第二次思想解放」——答卞悟〉，《二十一世紀》（香港中文大學・中國文化研究所），1996年4月號，頁127-34。

③ See Wesley N. Hohfeld: "Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning", in William W. Fisher III *et al.*, eds.: *American Legal Realism* (Oxford University Press, 1993), pp. 45ff. Cf. Morton J. Horwitz: *The Transformation of American Law 1870-1960* (Oxford University Press, 1992), pp. 152ff. 霍菲爾德的多元主義的財產權概念經過芮丁的修正後得以制度化。M. Radin: "A Restatement of Hohfeld", *Harvard Law Review*, Vol. 51(1938), pp. 1141ff. See also *Restatement of Property*, §§ 1-5。

④ A. M. Honoré: "Ownership", in A.G. Guest ed.: *Oxford Essays in Jurisprudence* (Oxford University Press, 1961), pp. 107ff.

⑤ 參閱《法制日報》1993年2月22日第2版報導「熱點問題當須熱」，國谷知史：〈中國の企業法〉，《中國ビジネスの法と實際》（早稻田大學エクステンションセンター編、日本評論社，1994），頁114。

⑥ Cf. M. Aoki and H. Patrick eds.: *The Japanese Main Bank System: Its Relevance to Developing and Transforming Economies* (Oxford University Press, 1994).

⑦ 參閱季衛東：〈程序比較論〉，《比較法研究》，第7卷，第1期（1993年），頁41以下；〈法治與選擇〉，《中外法學》，1993年，第4期。

⑧ 見羅伯特・昂格、崔之元：〈以俄為鑒看中國〉，《二十一世紀》（香港中文大學・中國文化研究所），1994年8月號，頁17以下，特別是頁23。

⑨ 甘陽：〈鄉土中國重建與中國文化前景〉，《二十一世紀》（香港中文大學・中國文化研究所），1993年4月號，頁4-5。

⑩ 韋伯著，簡惠美譯：《中國的宗教：儒教與道教》（台北：遠流出版事業股份有限公司，1989），頁315-16。

⑪ 亞洲各國移植資本主義的實踐中還表現出一些不同。關於印度，見木村雅昭：〈マツクス・ウェーバーの東洋社會論（1）（2）〉，《法學論叢》，第87卷，4號、5號；關於日本，見厚東洋輔：〈ウェーバーのアジア社會論の射程と限界〉，《思想》，第849號（1995年3月）。

⑫ Cf. Ezra F. Vogel: *The Four Little Dragons* (Boston: Harvard University Press, 1991), Chap. 5.

⑬ 柏佑賢：《經濟秩序個性論——中國經濟の研究》（人文書林，1947），頁248。

⑭ Cf. D.C. North: *Institutions, Institutional Change and Economic Performance* (Cambridge University Press, 1990), Chap. 7.

⑮ Roscoe Pound: *The Spirit of the Common Law, 1921*, pp. 13-15.

⑯ A. ギデンズ，松尾精文、小幡正敏譯：《近代とはいかなる時代か》（而立書房，1993），頁71-72。

⑰ 杜贊奇著，王福明譯：《文化、權力與國家——1900-1942年的華北農村》（南京：江蘇人民出版社，1994），頁227。

季衛東 日本神戶大學法學院副教授、法社會學國際協會理事。

對於〈馮友蘭與「聖王合一」傳統〉的回應

● 劉述先

《二十一世紀》96年4月號周繼旨教授的〈馮友蘭與「聖王合一」傳統〉，對於所謂「現代新儒家」完全缺乏相應的理解，在概念上缺乏分疏，有許多不盡不實之處，必須加以辨正。應該聲明的是，我的討論僅限於對周教授這一篇文章的回應，不夠周延之處，敬請原諒。

一　海外新儒家明白否定「聖王合一」傳統

周文開宗明義便說，馮先生把「儒道」(以至全部中國傳統哲學)的核心要義歸結為「聖王合一」，這一點是和其他「現代新儒家」相同和相通的①。其理由見註文，他說，「對此，可從幾乎所有『現代新儒家』都鼓吹『以內聖開外王』一點得到證明。」②這樣的理由真可謂是莫名其妙，究竟開出說與合一說之間有甚麼本質性的關連呢？周文完全沒有提出任何根據，僅只對「內聖開外王」望文生義，沒有翻查文獻，以致作出了與事實完全相反的論斷。

1958年元旦，由張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀四位署名發表「中國文化與世界宣言」，一般認為是代表海外新儒家的標誌。這篇宣言明白宣稱，中國舊的傳統不足，必須進一步擴充本心，吸納西方客觀的科學知識與民主架構，這是明白否定了中國「聖王合一」的傳統。以後牟宗三先生提倡開新外王，主張「良知坎陷說」，引起了許多討論。牟先生批評西方的自由主義乃是無根之源，仍必須歸之於仁心的要求，在建立道統(聖學)之外還要建立學統(科學)與政統(民主)。依他之見，中國傳統只有治統而無政統，把政治當作倫理的延長那種「直貫」的方式根本無法實現仁政的理想，故必須採取「曲通」的方式吸納西方的民主架構。這種說法能否得到學者的支持是另一回事，但他斬釘截鐵地指出傳統為差序格局，現代則為平等格局，更是清楚明白地否定「聖王合一」。新儒家對此作出如此

1958年元旦，由張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀四位署名發表「中國文化與世界宣言」，明白宣稱中國舊的傳統不足，必須進一步擴充本心，吸納西方客觀的科學知識與民主架構，這是明白否定了中國「聖王合一」的傳統。

深切的反省，周先生對這一切卻視若無睹，竟說馮先生和其他「當代新儒家」所推崇的「聖王合一」確是儒家思想體系中具有永恆魅力的「光環」③，真是懵語！我想請問，周先生心目中的「當代新儒家」究竟是些甚麼人？究竟誰還在那裏推崇「聖王合一」？周先生的文章通篇多用「當代新儒家」這樣一個籠統的類名，顯然也把海外的新儒家包括在內，卻又缺乏必要的分疏，硬把他們與馮先生的「應帝王」情結拉在一起講，造成一種魚目混珠的效果，這樣的做法決不能通過學術上嚴格的檢證，絕對無法令人接受。事實上，在台灣，徐復觀先生變成對政府嚴厲的批判者，牟宗三先生出於自覺而一向與現實政治保持距離，這些乃是人所共知之事，請問周先生怎樣能夠自圓其說？

周繼旨先生的文章通篇多用「當代新儒家」這樣一個籠統的類名，卻又缺乏必要的分疏，硬把海外的新儒家與馮友蘭先生的「應帝王」情結拉在一起講，這樣的做法決不能通過學術上嚴格的檢證，絕對無法令人接受。

二　中國歷史上從未落實「聖王合一」的理想

其實周文不只對現代新儒家缺乏相應的理解，對於傳統的理解也有缺乏分疏之處。首先，我們得在先秦儒與漢儒之間作一區分。孔孟講正名，君臣之間是雙邊互動的關係，此所以孟子才能說出「聞誅一夫紂」那樣石破天驚的話。漢代才建立綱常，所謂君為臣綱，凸出了君王的地位。但周先生也指出，董仲舒企圖以災異之說制衡君權，幾乎惹禍。然而漢代的統治者並未以聖王自居，宣帝更明言漢家的統治訣竅是王霸雜之。到了宋明儒又出現了一番新的景象。朱熹建立道統，雖然接受「聖王合一」的理想，卻明白指出，這樣的理想只存在於三代之治。漢代以後的家天下那樣的歷史，由道統的觀點看來乃是黑漆一團。而儒家大同世界的烏托邦並沒有在現實世界中成為推動激進主義的力量。明代破壞宰相制度，清代異族統治，興文字獄，才把中國的專制推往空前未有的高度。

不錯，在康熙、雍正的時代，統治者的確有「聖王合一」的意圖。但程朱被尊為正統以後便立刻喪失活力，學者群趨於考據，把正統擱置一旁，未始不可看作一種無言抗議的現象。由此可見，在漫長的中國歷史之中，「聖王合一」的理想從未真正落實，而德化的規約原則根本不能對專制皇權產生有效的制衡作用。此所以新儒家要向西方取經，走「曲通」的道路。弔詭的是，政教合一要到皇朝湮滅之後，毛澤東奪取政權、反對蘇修、建立馬列史毛的正統，方行落實。但其結果卻是十年文革的巨大災禍，這也恰正是新儒家要引進民主機制的根本理由所在。

三　馮友蘭的「帝王師」情結與中國文化傳統

我並不否認，馮友蘭的「帝王師」情結與中國文化傳統有密切的關係，正好像我不否認，毛澤東是中國文化的產物一樣。中國傳統式的知識份子每每習於依附權貴，想作帝王師對當道者有所影響，這樣的心理的確有相當普遍性，毋庸諱言。事實上這一類現象又何只像周先生所說限於所謂新儒家。舉例說，老輩告訴我抗戰時期顧頡剛等一班人提議向老蔣獻九鼎未被接納，顯見老蔣比這班人還多一點見識。又像胡適、傅斯年之於老蔣，反右之前一干民主人士之於老毛，何

嘗不想通過獻策和諫諍的方式盼望當道能夠採用他們的建議，從而發生一些實際的影響。這些地方的確應當深切反省。但即便是傳統式的知識份子也有一定的分寸，同是所謂現代新儒家，留在大陸的梁漱溟、熊十力表現便十分不同。梁、熊都曾上書老毛，文字不免有一些溢美之詞，心中不免會存一分幻想，這些可以說是人情之常。如馮所作不外如此，自不足深責。但大陸變色之後，梁、熊思想不能說沒有變化，卻未動搖其根本。梁之對毛抗爭，所謂匹夫不可以奪志，人所共知。熊則終生不接受唯物論，上書老毛，乃為辦書院之事，未獲回音。而二人均一生尊孔，不像馮自承在文革時期未能「修辭立其誠」，難道這兩種不同的表現沒有本質性的差別嗎？海外自不可能對文革有親身的感受，但客觀的判斷決不可與主觀的同情混為一談。對於一位公眾人物的評估，也決不可以迴避一些貌似尖銳的論斷。

周文認為海外對馮先生過份苛責，對他不公平④，請問所謂「不公平」究竟何在呢？周先生不也說，文革時只馮先生一人獲得「殊榮」，這就不容許整個文化傳統為他承擔責任，又說他「曲學阿世」，這算不算對馮先生的苛責呢？事實上，海外對大陸學人的評價都是根據大陸所提供的資訊。馮先生在後來寫自傳，深疚當時未能「修辭立其誠」，此時馮先生的羞恥感恢復了，那麼馮先生在文革時期所作所為是否可以理解為現在的對立面呢？既然如周先生所說當時的馮先生是曲學阿世，那麼是否應該承擔曲學阿世的後果呢？人孰無過，知過而悔，就是一種轉進，文過飾非，就是拒絕領取過去犯過的教訓。周文的目

馮友蘭晚年引述了張載的「仇必和而解」，以對比於毛的「仇必仇到底」。這是說出了他自己終生的抉擇，在此處我們不能懷疑他「修辭立其誠」的最後覺悟。

的，不正是要人通過馮先生的案例作深一層的反思嗎，卻又譴責海外學者過份苛責馮先生，那就不知從何說起了。

事實上，我從來沒有把馮先生的問題只當作他一個人的問題。近期在〈對於當代新儒家的超越內省〉一文中，我就曾經這樣說⑤：

> 當然高遠的境界能不能夠經得起事實的考驗，這還是一個問題。譬如馮友蘭在貞元六書講「天地境界」，到文革時卻淪為江青的御用文人，事後自承未能「修辭立其誠」，便是一個例子。我們很容易把馮友蘭踢出去，說他不是真正的新儒家，但這樣的反省就不能夠真正鞭辟入裏。

我一向主張「不以人廢言」，我雖對馮先生的人格操守不無微詞，卻從來沒有完全否定他的學術。幾十年來，雖然經過種種扭曲，他始終鍥而不捨，這就是他的心力貫注之所在。

四　對馮友蘭的學術的評估

我一向主張「不以人廢言」，我雖對馮先生的人格操守不無微詞，卻從來沒有完全否定他的學術。幾十年來，雖然經過種種扭曲，他始終鍥而不捨，這就是他的心力貫注之所在。1982年在夏威夷開會，他提到要寫七卷本中國哲學史的構想。當時我們鼓勵他不必太顧慮別人的批評，盡量把自己的意見寫出來。後來他果然能夠完稿，有一種「海濶天空我自飛」的感受，可謂難能。完稿之時，宗〔鍾〕璞女士由北京打長途電話給我，希望她父親的書能夠在台灣出版，當時的規定需要一位海外學者做中間的媒介，我即加以應承。但當時台灣的書商看了稿本，覺得裏面大陸式的流行術語太多，未便承印。過了幾年，兩岸關係有很大的變化，書終於在台灣印出，卻與我沒有關係。反而在大陸只能出六卷本，第七卷只得以《中國現代哲學史》的名義單獨在香港出版，據說是因為裏面有一些批毛晚年思想的論點所致，大陸的度量也未免太狹了一點。

如今馮的全集出來，對他的學術當可有一通盤了解。照我的想法，他主要的貢獻還是在中國哲學史方面。他掌握的資料豐富，解釋平淺，也比較合理，不走偏鋒，容易了解，最適合做大學用書，但也有很明顯的缺點。由於他沒看過海外新儒家的著作，特別是講宋明理學的，因此顯得缺乏深度，不夠廣大豐富，也不夠細微精闢。我曾經批評胡適在台灣重印《中國古代哲學史》是屬於上一個時代的作品，馮的七卷本雖是新作，也適用同樣的評語。他的《現代中國哲學史》有金岳霖、馮友蘭、熊十力的專節，而不及於以後的唐君毅、牟宗三。這樣的寫法並未超越60年代初陳榮捷以英文著《中國哲學資料書》的架局。他說他寫書好為非常怪異之論。其實他貶抑太平天國，捧曾國藩，只是不合大陸的主流觀點而已，並沒有甚麼特別之處。他批毛其實也未背離官方以毛澤東晚年犯了嚴重思想錯誤的看法，只不過出於馮某之口，大陸就不許其見光，實在可哂。故我寫毛澤東就引了一些馮友蘭的看法，因為我覺得他那些分析是比較合乎當時的實情的。而他在書的結尾引述了張載的「仇必和而解」，以對比於毛的「仇必仇到底」。這是說出了他自己終生的抉擇，在此處我們不能懷疑他「修辭立其誠」的最後覺悟。而馮先生歸宗的畢竟是理學，有人因為他講「天地境界」硬要把他說成新道家，這是得不到事實支持的。

至於他自己的哲學，只見之於抗

戰時期的貞元六書，不見於以後的著作，也看不到他的思想與50年代以後世界思潮互動交流的痕迹，只能屬於哲學史的領域。在抗戰時期，馮的思想當然可以佔一定的地位。事實上，陳榮捷在《資料書》中就指出，馮在當時大名鼎鼎，熊在社會上藉藉無名，但在後來，熊啟發了海外新儒家，影響遠非馮所及，這樣的論斷是完全合乎事實情況的。馮友蘭引金岳霖為同道，並坦承金以「理是不存在而有」的說法是正確的，但他自己沒有察覺在同時又接受新實在論以共相為潛存的說法，乃不免陷於矛盾。但他們這樣的思想在海外根本缺乏傳人。金的弟子殷海光接受了邏輯實徵論的主張，根本不承認「原道」一類的形上學可以構成一門學問。馮的思想也未見有人繼承。事實上賀麟早就對新理學提出了相當深刻的批評。他認為理與心應是同一的，宇宙本體應是即理即心的，馮只注重程朱的理氣之說，而忽視其心性之說，並且講程朱而排斥陸王。金為馮的同調，所謂理是心審議的對象，乃在心外的，所謂心也只是心理上的官能，是洛克、休謨之心，不是具玄學意味的心。賀麟認為，格物窮理即所以明心見性，中國現代哲學的一大趨勢，就是陸王心學的復興。不幸的是，研究賀麟的學者張學智指出，賀麟的聲音在1949年後突然沉寂了下來。這顯然由於眾所周知的原因，需要我們作出深切的反省。

有趣的是，在《玄圃論學集》中收了梁漱溟與馮友蘭紀念熊十力的文章。出人意表的是，梁先生自承一方面對熊先生深深嘆服，當時摘錄為《熊著選粹》一冊，以示後學；另一方面又責其晚年時有差錯，慨嘆其荒唐。馮先生在寫悼念文時正在寫哲學史新編，倒沒有一字貶詞，只說他現時對佛學與理學的了解，恨不能起熊先生於地下而就正也。其實熊先生永遠不會同意馮先生把良知當作假設，理當作空而不有的見解；而熊先生對佛學與理學的看法也不一定正確，馮先生自然不知道也不明白，海外新儒家所繼承於熊先生的，只是他的精神而不是他的學說。現在牟宗三先生也已經謝世，但新儒家還在醞釀向前發展的新契機，這些都是遠遠超越馮先生世界的水平線的可能性了。

五　結　語

知識份子向來在現實世界之中缺少作為，此所以黑格爾慨嘆哲學永遠來得太遲，智慧女神之梟只在夜幕低垂時才出來飛翔。如果知識份子再缺乏概念的分疏，沒有勇氣作徹底坦誠的反省與價值的評估，永遠在不得已、委委屈屈中過日子，那就未免太悲哀了！

註釋

① 周繼旨：〈馮友蘭與「聖王合一」傳統〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1996年4月號，頁63。

②③④ 同上，頁68中的註釋①；頁64；67。

⑤ 劉述先：〈對於當代新儒家的超越內省〉，《中國文化》，第十二期，1995年12月，頁49。

劉述先 香港中文大學哲學系
講座教授

林語堂論現代

● 錢鎖橋

林語堂在中國現代文學史中並不是一位被「埋沒」、需「重寫」的作家。雖然在毛時代的大陸，林語堂只有在《魯迅全集》的註釋中才被提到，但在台灣，他幾乎享有同魯迅在大陸一樣的地位：陽明山上至今保留着「林語堂先生紀念圖書館」。更何況大陸改革十多年來已有很多且相當熱鬧的林語堂評論①。林氏在30年代曾被稱為「幽默大師」，所創辦的《論語》等刊物曾風靡大學校園。80年代末以來，林氏的著述又被冠以「幽默」之名悄悄爬上了大學生的牀頭書架。有論者稱，最近之所以流行追求林語堂、梁實秋、周作人閒適、輕鬆、清雅之趣味，大概是順應了後「文革」時代人心渴求撫慰的需要。或者認為，諸如「林語堂熱」之類乃是大陸新興白領階層附庸風雅之舉，品嚐一點「香甜可口的小零食」而已，實缺乏真正的人文精神②。

「幽默」是林語堂20、30年代發明的翻譯新詞，在給當前「幽默」現象定位之前，似有必要先歷史地探究一下林氏所謂「幽默」觀所蘊涵的人文精神。林語堂在30年代所倡導的文學主張主要有三：「性靈」、「閒適」、「幽默」。這三種話語互為交融，三位一體，形成一種林氏獨創的文藝理論和人生態度，可以統稱為「幽默文(藝理論)人(生態度)觀」。林氏「幽默文人觀」不僅得之於「性靈」、「閒適」、「幽默」三位交融，而他對三者本身的「解釋行為」又是中西文化互為交融之具體體現。

一　性靈·表現·個性

1934年周作人發表《中國新文學的源流》一書，把「新文學」的現代觀溯源至公安派三袁兄弟為代表的「性靈」傳統。隨之沈啟無編選《近代散文鈔》，選入自袁氏兄弟至金聖歎、李笠翁的「性靈派」散文。這些所謂「京派」文人的舉動立即得到所謂「海派」的林語堂等的響應。林語堂和劉大杰編註的《袁中郎全集》亦隨之出版。

有論者稱，最近之所以流行追求林語堂、梁實秋、周作人閒適、輕鬆、清雅之趣味，大概是順應了後「文革」時代人心渴求撫慰的需要。或者認為，這是大陸新興白領階層附庸風雅之舉。

一時「性靈」、袁中郎成了熱門話題，同時也遭來特別是「左派」文人的非議。

袁中郎的「性靈」說主要有三個理論支柱：「時」、「真」、「趣」。明朝的文風由「前後七子」的復古教條所籠罩。同明朝整個社會政治氣氛相應，復古派認定文學的正宗即在於儒家的經典，這不僅包括經典所包含的永恆價值，還包括在明代已過時的習俗及詞語亦不能變。鑒於這種復古背景，袁中郎毅然強調「現時」之合理性。「性靈」說的首要意義即在於這種歷史性的意識：「夫古有古之時，今有今之時，襲古人語言之跡，而冒以為古，是處嚴冬而襲夏之葛者也。」③不過，袁氏輪回的「現時」觀既不反傳統，也不導致虛無的歷史相對性。文學價值雖然不在於經典的規範化，但卻體現於文心之「真」。文學作品之「真」，在於要「信婉信口」，要「不拘格套，非從自己胸臆流出，不肯下筆，有時情與境會，頃刻千言，如水東注，令人奪魂」④。而文學的最高境界在於得「趣」⑤。

史賓岡表現派和白璧德「新人文主義」之爭曾被稱為「經典之爭」。這場爭論也由「學衡派」諸君帶到中國，演變為質疑「新文化」運動合理性的爭論。它在「新文學」陣營的體現便是魯迅和梁實秋那場論戰。

周作人首先把袁中郎及其「性靈」理論確立為「新文學」運動的先驅：「〔袁氏的〕主張很簡單，可以說和胡適之先生的主張差不多。所不同的，那時是十六世紀，利瑪竇還沒有來中國，所以缺乏西洋思想。假如從現代胡適之先生的主張裏面減去他所受到的西洋的影響，科學、哲學、文學以及思想各方面的，那便是公安派的思想和主張了。」⑥顯然，對周作人來說，袁中郎和「性靈」派對「新文學」的意義僅在於「減去西洋的影響」。但人們不禁要問，「新文學」要是「減去西洋影響」，如何還成「新文學」？是林語堂把袁中郎等的「性靈」「傳統」直接交融於「現代」，從而亦充實了「現代」的意義。林語堂找到的交融點是經由美國文論家史賓岡 (Joel E. Spingarn) 所闡述的克羅齊 (Benedetto Croce)「表現理論」。不過林語堂是先有史賓岡，後有袁中郎。

史賓岡是美國本世紀初頗具影響的表現派文論家，他悉心地把克羅齊的表現理論介紹給美國，並稱之為「新批評」。在其頗具爭議性的演講〈新批評〉(由林語堂譯成中文) 中，史賓岡把「新批評」的精神歸納為一系列的「廢除」：廢除一切舊規律，廢除文學分類 (genres)，廢除喜劇、悲劇等一系列含糊抽象概念，廢除諸如風格、比喻、直喻等希臘、羅馬修辭學中的把戲，廢除藝術的道德評判，廢除同藝術隔開的技巧，廢除詩題的歷史和批評，廢除種族、時代和環境作為詩評的因素，廢除文學的進化論，廢除天才與趣味之隔離。無疑，這種批評是相當「激進」的，它不僅反對道德批評，甚至反對批評本身，差一點要宣布「批評家的死亡」。史賓岡的「新批評」旨在激勵作家自由無羈的創造能力。

史賓岡的「新批評」和當時美國的社會文化背景有關⑦。史賓岡的論敵即中國讀者熟知的「新人文主義」倡導者哈佛教授白璧德 (Irving Babbitt)。史賓岡表現派和白璧德「新人文主義」之爭曾被稱為「經典之爭」(The Battle of the Books) ⑧。史賓岡的評論訴諸「年輕的美國」，而白璧德強調有道德約束的新人文精神。白璧德在哈佛講堂上極具魅力，從詩人艾略特 (Thomas S. Eliot) 到中國「學衡派」諸君無不為之嘆服。這場爭論也由「學衡派」諸君帶到中國，演變為質疑「新文化」運動合理性的爭論。它在「新文

學」陣營的體現便是魯迅和梁實秋那場論戰。

林語堂是唯一上過白璧德的堂教卻沒有為之說服的中國學人。林語堂認為，白璧德強調紀律和道德約束的「新人文主義」不符合國情，即不合「新文化」運動的氛圍。而史賓岡的表現論不僅有助於「年輕的美國」，而且亦適合「年輕的中國」。1930年林氏發表了譯註《新的文評》，譯介史賓岡、克羅齊以及布魯克斯（Van Wyck Brooks）等人的表現派理論。在《新的文評．序言》中，林語堂解釋道⑨：

> Spingarn 所代表的是表現主義的批評，就文論文，不加以任何外來的標準紀律，也不拿他與性質宗旨作者目的及發生時地皆不同的他種藝術作品作平衡的比較。這是根本承認各作品有活的個性，只問他對於自身所要表現的目的達否，其餘盡與藝術之了解無關。藝術只是在某時某地某作家具某種藝術宗旨的一種心境的表現——不但文章如此，圖畫、雕刻、音樂、甚至於一句談話、一回接吻、一聲「呸！」一瞬轉眼、一彎鎖眉，都是一種表現。

值得注意的是，林氏在〈序言〉中已經在探尋中國文論中可與表現理論交匯參照之處。不過此時林氏列舉的是王充、劉勰、章學誠和袁枚，因為他們主張「任情率性」，特別是袁枚，直接認定「詩者，各人之性情耳」⑩。然而，「性情」還不能等同於「性靈」⑪。周作人對「性靈」派的系統闡述對林語堂可謂是及時雨：「近來識得袁宏道，喜從中來亂狂呼。」⑫林氏「狂呼」的原因無疑是因為他覺得找到了中西文化「傳統」與「現代」可以互為解釋、互為充實的交融點。林語堂除了呼應周作人對袁中郎「時」的歷史闡發以外，選擇地引入美國史賓岡一家之言，把「性靈」解釋為「個性」（或「自我」）。「性靈就是自我」；「一人有一人之個性，以此個性Personality無拘無礙自由自在表之文學，便叫性靈……在文學上主張發揮個性，向來稱之為性靈，性靈即個性也」⑬。眾所周知，這在「新文化」運動中是舉足輕重的「現代」新詞新觀念。這兒要強調的是，林語堂用英文"Personality"而不是"Individual"（個體、個人）來引證「性靈」並非偶然，因為林氏之自我／個性／「性靈」並不去問「我是誰？」這個典型的西方現代／後現代問題。也就是說，林語堂沒有賦予其個性／性靈論某種個體獨立的本體論意義，表現的本體論前提不在於此，而在於史賓岡沒有明言卻對袁中郎至關重要的「真」。個性的表現要依循反璞歸「真」的原則，突顯由李卓吾至袁中郎所謂的「童心」。一旦「童心」未滅，個性得以自由自在的發揮，其創作便不怕沒有「知音」，能贏得林語堂所謂的「會心之頃」。

林語堂對「性靈」的「個性」解釋，是其整個「幽默人文精神」的奠基；他對史賓岡和袁中郎的互釋，旨在建構一新型的雜交品種：中國現代。其架構不以西方現代歷史的取向為主導，比如林語堂從來不喜歡史賓岡之後西方盛行的各種現代主義藝術。然而，它顯然又是基於對「新文化」運動所勾勒的基本「現代」性的肯定和承繼。應該指出的是，林氏在30年代強調「個性」，已非時尚。30年代頻繁的「論戰」，眾多的雜誌，各樣的團體，都呈現一種多元競爭狀態。也在此時，文人都有某種「轉向」，比如魯迅最終

林語堂在表現論參照下把「性靈」解釋為「個性」（或「自我」），是其整個「幽默人文精神」的奠基；他對史賓岡和袁中郎的互釋旨在建構一新型的雜交品種：中國現代。其架構是基於對「新文化」運動所勾勒的基本「現代」性的肯定和承繼。

左傾，出任「左聯」盟主，周作人「閉門苦讀」等。林語堂也一反北平《語絲》時代所謂浮躁淋漓的風格，轉而走向「幽默」之路。但林語堂認為，不管社會、政治環境如何變遷，「新文化」倡導的崇尚「個性」精神不應被遺棄，反而應加強。林氏這種選擇既有別於梁實秋的「新人文主義」取向，又和馬克思主義的道路相背。

一般論者往往把林語堂和梁實秋相提並論，他們兩者在30年代雖沒有展開「論戰」，但兩者的藝術態度實南轅北轍。梁實秋赴美之前其實是「創造社」的追隨者，尤其讚賞郭沫若。但白璧德堂上的教誨完全改變了梁氏的觀念。在其「轉向」標誌的論文〈現代中國文學之浪漫的趨勢〉中，梁氏運用白璧德的理論觀念對「新文學」展開了全面的攻擊，梁氏的態度可稱為「反現代的」「新人文主義」。按梁氏的說法：「浪漫主義者有一種『現代的嗜好』，無論甚麼東西凡是『現代的』就是好的。這種『現代狂』是由於『進步的觀念』而生。」⑭而「新文學」一味受外國影響，引進外國作品不是基於有紀律有理性的選擇，結果往往把三、四流的作品運到中國，同時中國固有的「文以載道」文學觀念則被拋棄，原本《四書》被看成文學，而現在《紅樓夢》也被當作文學。總之，「新文學運動，就全部看，是『浪漫的混亂』」⑮。顯然，雖然梁氏的理論框架完全照搬自白璧德，但其態度卻要自外於「西方」「現代」，同時突顯中國「固有的」道德規範。魯迅對梁氏的回擊，與其說是一場理論論戰，不如說是「個性」衝突，因為魯迅從來不正面和論敵「講理」，而是着重挖苦梁教授是打着美國哈佛教授白璧德的旗號（魯迅文中總是稱「梁教授」，儘管魯迅長梁氏20來歲，當時亦享有遠較梁氏大的聲望）。在這場論戰中，林語堂無疑是給魯迅的立場提供了理論依據。

然而，魯迅的門徒、馬克思主義左派文人胡風卻指責林語堂的表現／性靈說「多多少少是走近或走進了國粹主義底陣線」⑯。胡風於1935年1月1日「左聯」機關刊物《文學》4卷1號上以大字醒目標題發表的〈林語堂論〉，標誌了馬克思主義理論對林氏的系統批評。胡風認為，促使林語堂開歷史倒車的正是他的一個「中心哲學」，即林氏集克羅齊／史賓岡／袁中郎為一體的「個性至上主義」⑰。這種「個性至上主義」在「新文化」時代反「封建」還行，但此時則已是明日黃花。因為，林氏的「『個性』既沒有一定的社會土壤，又不受一定的社會限制，渺渺茫茫……忘記了在食不果腹、衣不蔽體的人們中間讚美個性是怎樣一個絕大的『幽默』，忘記了大多數人底個性之多樣的發展只有在爭得了一定的前提條件以後」⑱。胡風所謂的「一定的前提條件」和「一定的社會限制」，不知是否指在「無產階級革命」成功以後實行的「無產階級專政」。50年代的胡風也沒有重新解釋這段話。

魯迅的門徒、馬克思主義左派文人胡風於1935年1月1日「左聯」機關刊物《文學》4卷1號上以大字醒目標題發表的〈林語堂論〉，標誌了用馬克思主義理論對林氏的系統批評。

二　閒·忙·窮

「閒適」是林語堂30年代提倡的另一個話語。林氏創辦的《人間世》雜誌「發刊詞」開宗明義：「〔本刊〕特以自我為中心，以閒適為格調，與各體別，西方文學所謂個人筆調是也……專為登載小品文而設……內容……包括一切，宇宙之大，蒼蠅之微，皆可取材，故名之為人間世。」⑲

如果說林氏的表現／性靈說主要是挪用了袁中郎的「時」、「真」，那麼，林氏「幽默文人觀」餘下的部分便可看作是對「趣」的現代挪用。顯然，「性靈」、「閒適」不光是文藝理論術語，而且更重要的是指一種人生態度。史賓岡也強調人生哲理是藝術理論的核心所在，詩人應該直面人生。但詩人應具體採取哪種人生態度，這就是「趣」的問題。在此，林語堂和史賓岡就分道揚鑣了。史賓岡的「趣味」指的是詩人的創造精神，旨在提倡一種富有活力、充滿創造意識的生活，以不負於「年輕的美國」。林語堂則崇尚一種遠為「古老」之「趣」，即源自道家傳統的一種自我閒適的生活風格。

眾所周知，30年代以「小品文」創作並把這種風格推到頂峰的不是林語堂，而是周作人。30年代中國文壇周氏兄弟南北各領一路，兄弟翻臉不講話，一個寫「雜文」，一個善「小品文」。周氏兄弟的差別更為重要地體現於兩者不同的人生態度。魯迅所倡導的已被恰當地稱為「現代主義」式的生存觀，其悲壯的英雄式戰鬥精神被譽為「民族魂」。相反，周作人「閉門讀書」所建構的「小品文」世界，絲毫沒有任何「戰鬥」意識。不過周作人都市隱士式的「自己的園地」仍然非常現世。周作人散文的藝術格調通常被稱為「清淡」、「平淡」、「沖淡」，貴在一個「淡」字。顯然，這種審美情趣承繼了源遠流長的道家傳統。周作人素淡之情趣含有兩種不盡相同之生存美學意義。一方面，周作人的「小品文」世界對民間的日常生活充滿情趣盎然的熱愛；另一方面，在周作人平淡自然的底層卻常常深埋着難言的「苦」味。

在魯迅的「現代主義」生存觀和周作人的平淡自然觀之間，林語堂顯然是傾向於周作人的。林語堂不能欣賞「不美」的「現代主義」異化心態，但林語堂亦從未等同於周作人的「閒適」態度。而且，對於周作人「小品文」世界的「冷」與「苦」，林氏認為同周作人的叛變結局直接有關[20]。其實，林語堂自己對「閒適」本身並沒有甚麼闡述。他的散文和文學實踐也沒甚麼「閒適」可談。「閒適」對於林語堂具有某種本體論上的意義，而它同其「幽默」觀緊密相連、融為一體，因而兩者要合起來論。在此，我們可以先看一下林語堂所謂「閒適」的「民主」本質。

對30年代馬克思主義左派文人來說，林語堂提倡「閒適」說明其自身經濟優裕的資產階級立場，對那些處於水深火熱之中窮困潦倒的普羅大眾如何奢談「閒適」？而在林語堂，正是現代性本身，無論是資產階級文化或中國的現代化窘境，使人喪失了休閒的

林語堂認為「閒適」根本上是「民主的」，即與貧富無關。能否閒適並不要花一分錢，而是一種生存美學態度問題。

能力，或者閒而不適。林語堂承認，「文化」歸根結底是有閒的產物。對此，林氏對他所謂的「美國機器文明」持相當批判的態度。比如在其論談話的藝術時，林氏堅持自然放鬆的交談只有在有閒的社會才有可能。「交談是文化的一種形式，而文化的進步本身依賴於閒暇之『適』用。整天忙碌的商人，晚飯後即刻上牀，鼾聲如雷，肯定對文化沒甚麼貢獻可談」㉑。

在中國現代化衝擊過程中，文人喪失傳統科舉的途徑，維持文人紳士地位的傳統鄉村經濟體系亦遭到破壞(如周氏兄弟家族的破落)，他們流浪到30年代的上海洋場，住在擁擠不堪的閣樓上賣文為生，這是大部分文人信仰馬克思要求革命的一個主要原因(和「普羅大眾」無關)。為此，林語堂反對文人應窮的遺說㉒：

新的革命作家把自己打扮成最先進的、放諸四海而皆準的馬克思主義唯物史觀的捍衛者，「普羅」大眾的發言人，他們視文學為革命宣傳的途徑。在林語堂看來，這正是承接了宋明理學家的「方巾氣」。

第一，文人窮了，每好賣弄其窮，一如其窮已極，故其文亦已工，接着來的就是一些甚麼浪漫派，名士派，號啕派，怨天派。第二，為甚麼別人可以生活舒適，文人便不可生活舒適？顏淵在陋巷固然不改其憂，然而顏淵居富第也未必便成壞蛋。第三，文人窮了，於他實在沒有甚麼好處，在他人看來很美，死後讀其傳略，很有詩意，在生前斷炊是沒有甚麼詩意。

富者不閒，窮者不適，因而林語堂認為「閒適」根本上是「民主的」，即與貧富無關。能否閒適並不要花一分錢，而是一種生存美學態度問題。在中國歷史上亦不乏安貧樂道的詩人，比如陶淵明。林語堂認為，陶淵明之所以能體驗閒適自在的日常生活之樂，是因為其「曠懷」胸襟，而此「曠懷」「來自於，並同某種面對人生喜劇的『達觀』態度緊密相連；它來自能夠看穿人生虛榮之徒勞和名利之誘惑的品格」㉓。林語堂把這種品格稱作「幽默」。

三　幽默．達觀．寬容

「幽默」是一個現代漢語新詞，和眾多其他新詞如「個性」、「自我」等一樣。不過它有一個明確的「作者」(或翻譯者)，即林語堂。雖然是英文Humor的音譯，但林氏的翻譯已展示一種哲理取向：「幽」可指「幽深」、「幽閒」、「幽婉」；「默」可指「默契」等。顯然，對林語堂來說，「幽默」和「性靈」、「閒適」一樣，不光是文藝理論概念，更重要的是指一種人生態度。

林氏曾說，〈論幽默〉是一篇自己感到滿意的文章，「是以喬治．麥瑞迪斯(George Meredith)的〈論喜劇〉為依據的」㉔。所謂「為依據」不是「照搬」，而其實是一種「誤讀」。十九世紀英國作家麥瑞迪斯的〈論喜劇〉，是一篇主要關注麥氏所謂「喜劇精神」(“Comic Spirit”；林氏譯為「俳調精神」)的演講，涉及它與「民族文學」、「歷史進步」、「男女平等」的關係等問題。麥瑞迪斯所謂「俳調精神」，是「一種統領一切的精神……有別於諷刺，並不使人簌簌發抖；亦有別於幽默，並不使人舒坦睡個好覺」㉕。但林語堂卻把麥氏所謂「俳調精神」等同於「幽默」。林語堂把「幽默」提高到某種本體論意義，首先出自反歐洲中心主義的策略，因為有許多西方文人認為中國文化壓根沒「幽默」。鑒於西方人對中國文化的無知和偏見，林語堂不

是簡單地為了反抗話語而強化中國文化，而是基於「新文化」所開創的現代語境，通過對傳統文化基因的現代挪用，從而對「幽默」得出意義更為豐富的解釋。

首先，林語堂提倡「幽默」，是承繼了「新文化」開啟的開放、現代的一般方向。林語堂認為，宋明理學家死氣沉沉的教條習氣阻礙了中國文化邁入健康的現代。但到30年代，老牌的衛道士已經退出舞台。新的革命作家把自己打扮成最先進的、放諸四海而皆準的馬克思主義唯物史觀的捍衛者，「普羅」大眾的發言人，他們視文學為革命宣傳的途徑。在林語堂看來，這正是承接了理學家的「方巾氣」。革命作家喜用「諷刺」(如魯迅)，而林語堂則特別強調「諷刺」與「幽默」的區別。老舍在〈論幽默〉一文中對「諷刺」和「幽默」的區別有很好的論述[26]：

> 〔諷刺〕必須用極銳利的口吻說出來，給人一種極強烈的冷嘲……諷刺家故意的使我們不同情於他所描寫的人或事……幽默者的心是熱的，諷刺家的心是冷的；因此，諷刺多是破壞的……一本諷刺的戲劇或小說，必有個道德的目的……幽默的作品也能有道德的目的，但不必一定如此。諷刺因道德目的而必須毒辣不留情，幽默則寬泛一些，也就寬厚一些……

林語堂當然同意老舍認為「諷刺」和「幽默」的根本區別在於「心態」的不同。諷刺家冰冷的心加上道德目的往往導致憤世疾俗的犬儒主義，即林氏所謂的「方巾氣」。同「左派」文人相反，林氏雖然堅持「新文化」的基本方向，但又認為「傳統」文化是可以「挪用」的。林語堂對「幽默」的文化解釋主要體現在「幽默」「閒適」化和「閒適」「幽默」化的雙重融合[27]。前者主要挪用道家傳統，後者是儒家傳統；其實在此儒道之分已無太大意義。

林語堂把他最暢銷的英文著作《生活的藝術》(*The Importance of Living*) 稱為自己親身體驗得出的「抒情哲學」。林氏在書中把「浪人」的形象稱頌為現代自由個體的典範。在他看來，「浪人」是專制獨裁、紀律規範化的永恆敵人，這不光是指其浪迹天涯，更重要的是其自由自在的達觀精神。在總結中國文化時，林語堂得出這樣的結論[28]：

> 中國文化的最高理想人物，一直是一個對人生有一種基於明智的脫悟 (wise disenchantment) 上的「達觀」(英文原文：detachment [takuan]) 者。這種達觀產生「曠懷」(英文原文：high-mindedness [k'uanghuai])，它使人帶着寬容的反諷 (tolerant irony) 渡過一生……這種達觀也產生了自由意識，放蕩不羈的愛好，傲骨和坦然的態度。只有具備了這種自由和坦然的態度，才能最終體會人生之極樂。

林語堂在《生活的藝術》一書中把「浪人」的形象稱頌為現代自由個體的典範。在他看來，「浪人」是專制獨裁、紀律規範化的永恆敵人，這不光是指其浪迹天涯，更重要的是其自由自在的達觀精神。

在此景觀中，個體人生的最高境界在於體會人生之極樂。要達此境界，最關鍵的步驟是具備「寬容的反諷」態度：「寬容的反諷」即林氏的「幽默」態度。它伴隨着「曠懷」胸襟而來，而它更為基本的來源便是「達觀」態度。林氏的英漢雙語寫作具有特殊意義。林語堂以“detachment”譯「達觀」，並特別註明，不無用意。“Detachment”一般譯「超脫」，是指出於對社會—政治型態的異化而山居退隱的策略。顯然，林語堂不太喜歡

「超脱」的概念(這也是林氏有別於周作人之處)。「達觀」英文無確切詞彙,權用"detachment"譯之,林氏在《生活的藝術》「中文批評詞彙附錄」中解釋道,「達」「不一定指『逃脱』(escape),而只是『理解』(understanding)之意」㉙。所以,「達觀」是指能夠對人生之基本的悲劇意義採取「自在」的態度,從而能越過人生悲劇的體驗而看到人生喜劇的性質。人生徒勞的悲劇意義同時具有喜劇色彩。林語堂把這種能從悲劇視角轉向喜劇視角的能力稱作「明智的脱悟」(wise disenchantment),但不是每個人都具有此種轉向能力。林氏認為,中國詩人自屈原後便不再自殺,事實上證明中國詩人已經獲得了「達觀」之神,而這也正是道家思想諄諄教導之處。莊子、陶淵明、蘇東坡便是各個朝代達觀人格的示例。在林氏眼裏,陶淵明是「明智的脱悟」最典型的代表。在陶淵明簡樸適然的田園世界中,有詩、有酒、有友、有「南山」、有「菊花」,還有五個都不爭氣的兒子。

假如「幽默」的「閒適」化主要着重「反諷」一面,「閒適」「幽默」化則注重「寬容」一面,它基於儒家的人文傳統。對林語堂來説,「寬容」即近情講理的會心理解。一旦對人生的悲劇和鬧劇本質獲得自在的關係,自然便會產生寬恕和同情心。這種態度的本體論基礎便是儒家傳統中的人文精神,林氏稱作「情理精神」(Spirit of Reasonableness)。林氏用"Reasonableness"譯「情理」亦頗具匠心,因為「情理」和西方形而上學的「合理性」(rationality)可謂差之毫釐、失之千里。「本體論基礎」在此也不是指西方形而上學的範疇。相反,林氏所謂的「幽默思維」或「人性思維」正是同西方「科學思維」或「邏輯思維」相對的思維方式。「人性思維」不是一個「邏輯必然性」的問題,人生沒有「邏輯必然性」。「科學思維」導致專門化的知識分隔,而「人性思維」注重情理常識。在此思維中,近情講理成為最高原則,任何「不近情理」之舉都有違人性。林語堂認為「情理精神」正是中國文化精髓所在,它使中國人具有實實在在的現實精神。比如,「聖人,像孔子,也不過是個合情合理的人物,人們主要是敬仰其平凡、常識性、自然的人品,即他偉大的『人性』(humanness)」㉚。把孔子「現代化」是林語堂始終一貫的努力,從早期的《子見南子》劇本一直到後期的孔子英譯。林氏的策略是把孔子從宋明理學的刻板教條中解脱出來,重現其人性(即幽默)的人格。林語堂一再指出孔子「恭而安、威而不猛」、通情達理的「幽默」性格,這在孔子和其弟子的交談中常常流露。

顯然,林語堂所挪用的孔子「幽默人文精神」同白璧德及其中國門徒提倡的「新人文主義」大相逕庭,前者講情理、寬容,後者重道德、紀律。林語堂認為,只有像孔子、莊子、陶淵明、蘇東坡那樣自由自在的獨立人格,才會對人生持寬容反諷的達觀態度。「性靈」、「閒適」、「幽默」在林語堂的景觀中構成一互為彼此的有機融合體,即「幽默人文精神」,而它的形成來自林氏不自外於中西文化而對其進行獨特的現代挪用。在30年代,當「新文化」運動開啟的中國現代文化處於舉足未定的關鍵時刻,林語堂認為一種以個體個性尊嚴為前提、以寬容反諷的達觀態度為基礎的「幽默人文精神」,是中國現代文化臻於成熟的標誌。

在30年代,當「新文化」運動開啟的中國現代文化處於舉足未定的關鍵時刻,林語堂認為一種以個體個性尊嚴為前提、以寬容反諷的達觀態度為基礎的「幽默人文精神」,是中國現代文化臻於成熟的標誌。

註釋

① 可參見萬平近、施建偉、陳金淦等的著述。金宏達編：《林語堂名作欣賞》(北京：中國和平出版社，1993)附有「林語堂研究資料目錄索引」。

② 參見舒蕪：〈真賞尚存，斯文未墜〉，《讀書》，1995.5；張頤武：〈闡釋「中國」的焦慮」〉；朱學勤：〈城頭變幻二王旗〉，均見《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1995年4月號，總第28期。

③ 袁中郎：〈雪濤閣集序〉，見沈啟無編選：《近代散文鈔》(香港：天虹出版社，1957)，頁13。

④ 袁中郎：〈小修詩序〉，同上書，頁15。

⑤ 參見林氏英譯，袁中郎：〈敘陳正甫會心集〉，同上書，頁18，有關「蘇州煮茶者僅得趣之皮毛」一段。另見Lin Yutang：*The Importance of Understanding* (Cleveland: World Publishing Company, 1960), p. 112.

⑥ 周作人：《中國新文學的源流》(北平：人文書店，1934)，頁43。

⑦ 史賓岡本人因其不羈言行被哥倫比亞大學校方開除，後從事提高黑人地位的政治活動，並創立現今仍活躍的「全美有色人種協會」(N.A.A.C.P.)。

⑧ 參見Robert E. Spiller, et al: *Literary History of the United States* (New York: Macmillan, 1975), p. 1135.

⑨⑩ 林語堂：〈序言〉，《新的文評》(上海：北新書局，1930)，頁3-4；8。

⑪ 「性靈」一詞在〈序言〉中已經出現：「主張性靈的袁子才，仍不免好做《詩法叢話》無聊的勾當。」同上書，頁15。顯然，「性靈」作為一個文論概念對此時的林語堂來說仍不重要。

⑫ 林語堂：〈四十自敘〉，見萬平近編：《林語堂選集》，上冊(福州：海峽文藝出版社，1988)，頁565。

⑬ 林語堂：〈論靈性文學及其他〉；〈記性靈〉，同上書，頁292、537-38。

⑭⑮ 梁實秋：〈現代中國文學之浪漫的趨勢〉，《梁實秋自選集》(台北：黎明文化事業股份有限公司，1975)，頁9；11。

⑯⑰⑱ 胡風：〈林語堂論〉，《文藝筆談》(上海：泥土社，1951)，頁18；18-19；23。

⑲ 《人間世》，第1期(上海，1934)。

⑳ 參見Lin Yutang: *The Vigil of a Nation* (New York: John Day Company, 1944), pp. 153-54.

㉑㉓㉘㉙㉚ Lin Yutang: *The Importance of Living* (New York: John Day Company, 1937), pp. 217; 153; 1-2; 432; 423.

㉒ 林語堂：〈做文與做人〉，《披荊集》(台北：南京出版公司，1978)，頁48。順帶指出，魯迅、周作人、林語堂都不窮。林氏30年代後一直是「自由」(無業)文人，在上海因編英語教材、《論語》等雜誌十分暢銷，有「版稅大王」之稱。1936年移居美國後一住30年，他在美國期間竭盡全力、四處奔走，為抗戰作宣傳，全是「義務」性質。這段時間，林語堂一直靠出版英文著作、小說和翻譯謀生，共計30餘本，平均每年出一本英文著述，也算辛苦的。

㉔ 林語堂著，張振玉譯：《八十自述》(台南：德華出版社，1977)，頁94。

㉕ 林語堂：〈論幽默〉，同註⑭書，頁312；另見George Meredith: *Essay on Comedy*, Lane Cooper ed. (Ithaca: Cornell University Press, 1956), p. 134.

㉖ 老舍：《老舍文集》，第15卷(北京：人民文學出版社，1993)，頁232-33。

㉗ 「幽默」「閒適」化和「閒適」「幽默」化的提法首先見彭立：〈三十年代林語堂文藝思想論析〉，《文學評論》(北京，1989)，頁88。

錢鎖橋 北京外國語學院學士，美國柏克萊加州大學比較文學博士，有譯著《傅柯——超越結構主義與詮釋學》及論文若干。

拒絕與接受：沈從文的命運

● 裴毅然

最初，讀者是從沈從文的文字、取材和風格方面對他發生興趣從而注意上他的。徐霞村在1927年發表的〈沈從文的《鴨子》〉一文，大概能代表這種最初的感受。

20年代中期，沈從文初涉文壇便招來兩面之議。他一方面受到郁達夫、徐志摩、周作人、胡也頻等人從精神到物質的支持；另一方面受到激進批評家的高調指責。儘管當時來自肯定一方的聲音大於否定一方，然而由於後者所依賴的「社會效應論」與中國傳統根深蒂固的「文以載道」思想相暗合，這便預示　追求不攀附於任何「道」的沈從文所要經歷的，不可能不是一條風雪迷漫的道路。沈從文既然想保持湘西邊地那種原始質樸的倔強與獨立，那麼他受到來自中原大一統文化的鄙薄與擠壓倒也是歷史的一種必然。說到底，沈從文未被他同時代的文藝思想所接受，最終是他所堅持和奉行的美學標準與30至70年代整個中國社會的歷史走向相悖，兩者有質之異別。

最初，讀者是從沈的文字、取材和風格方面對他發生興趣從而注意上他的。徐霞村在1927年發表的〈沈從文的《鴨子》〉一文，大概能代表這種最初的感受①：

> 沈君……以至能給你一種完全出於自然的印象，叫你找不出一點生硬的痕迹。一字字在你耳邊震盪，如同麻雀的叫聲那麼清脆……沈君能把最生動的土語用在最恰當的地方，這是他的一個長處。

風清泥香的語言，遙遠陌生的地域，渾元整體的結構以及獨異奇趣的故事，沈從文的第一批讀者首先從直觀感性上接受了他並叫出好來。沈從文能使讀者從他營造的文學環境中得到一種五官通泰的放鬆，在青山綠水、蠻煙瘴雨之中很樂意地接受其娓娓訴說。自然，當時的批評界也投以格外的注視。

進入30年代，隨　沈從文一系列主要作品的完成，對他的苛評也不斷增加。韓侍桁在〈一個空虛的作者〉一文中評道②：

> 最有力地誘引　讀者於低級的趣味的作者，是沈從文先生。……他的文字越來越輕飄，他的內容變得越來越空虛，……對於社會的進展與對於個人

在社會上的責任的認識毫無啟示……。

這時，韓侍桁對沈從文的批判還只停留在文字飄忽、題材空虛、趣味低下等感性層次上，還未上升到理論高度予以抨擊。三年後，韓又寫了〈故事的複製〉一文。他從不滿沈從文小說對性愛描寫的直接性和欣賞性出發，批判沈從文③：

作為一個自然主義者，是把愛欲作為人性的衝動的最高的形象而表現了。……他從遠古的墳墓裏雖然搬出一些美麗的屍首，而他沒能力注射進活人的血液使他們重新復活在現世上。

此時，韓批判沈複製客觀的自然主義，其觀點已帶有較濃的理論色彩，而批判的針對性也較之幾年前更為明晰具體：即一方面在細節上過於等同生活真實，如對性愛與人性的描寫等；一方面在整體上又脫離社會現實，缺乏認識的現代化。

與韓文同一時期發表的〈沈從文的作品評判〉，則明確地指斥④：

沈從文是個沒有思想的作家，在他的作品裏只含有一點淺薄的趣味。如果我們要讚美他的話，那末就贈給「一個趣味文學作家」的頭銜吧。反而言之，他就免不掉要受「一個空虛的作家」的指責！

至此，來自思想性方面的呵斥和不滿總算明朗化了。不過，這一時期讚頌一方的聲音畢竟還很大，故而當有人對沈從文發出起鬨般的「我們不要」的時候，沈從文並沒有因此在創作情緒上受到甚麼影響。在審美意趣還算多元化的大氣候下，沈從文很有信心地繼續在文壇耕耘。從30年代初到抗戰前，沈從文得到如下值得列舉的讚譽：1933年，魯迅將沈排入自新文學運動以來所出現的最優秀的作家之列；1935年冬，周作人在《論語》雜誌舉辦的「我最喜愛的三本書」活動中，將《從文自傳》列為首位；蘇雪林極讚沈從文靈氣純美的文句；劉西渭指出沈的作品能夠為大多數人所欣賞；李影心為沈的色彩和諧、風格異趣而折服；葉聖陶則感嘆其文句佳勝、意境如畫。這一時期，沈從文獲得了「天才作家」、「文體作家」等稱譽。其聲名之大以至近五十年後的姚雪垠提起來仍那麼感慨：「他在當時地位之高，今日的讀者知道的很少……成為當時北平文壇的重鎮。」⑤

1934年12月6日，《北辰報》「星海」一欄刊載的〈讀過了《邊城》〉一文，基本上代表了30年代沈從文創作鼎盛時期一代讀者的感覺⑥：

讀過了《邊城》，心裏老覺得有點那麼的滋味，文字的玲瓏簡直像是一脈清水在心裏流過似的。美麗的詞句，固會陶醉了人的靈魂。

精美的文句、獨具的風格，小兒女的真情這些最能直接作用於讀者的因素，毫不費力地征服了他們。但要達到高級的美學意義上的解讀，還須新一代批評家的產生。劉西渭先生在1935年雖然指出沈從文熱情地表現了具體美且不重分析，其文字是詩化的、是抒情的，甚至已經指出「自然越是平靜，『自然人』越顯得悲哀」這一重大悲劇美學意義⑦。然而，劉先生終究還是未能再深入一小步，即進而指出沈從文作品最大的美學意義在於其人生形式的探求、生命價值的確立，以及表現了悲劇無法規避的歷史輪回。

進入30年代，隨沈從文一系列主要作品的完成，對他的苛評也不斷增加。不過，這一時期讚頌一方的聲音畢竟還很大，故而當有人對沈從文發出起鬨般的「我們不要」的時候，沈從文並沒有因此在創作情緒上受到甚麼影響。

抗戰時期，沈從文在國統區、解放區的知名度仍很高，其作品也很流行。1952年陳賡大將在北京飯店邀見沈從文，為了寬慰這位曾割腕求死、心情緊張的湖南同鄉，他曾說：「你沒甚麼問題，不要有甚麼負擔。抗戰時期，你的作品在解放區也很流行。」⑧但隨　抗戰初期文藝界那場「差不多」論爭的展開，沈從文的文藝思想與左翼批評界之間的裂痕日趨明顯和表層化。沈從文的〈作家間需要一種新運動〉、〈一封信〉以及有關周氏兄弟藝術評價等文章，受到茅盾、巴人、聶紺弩等人不容情的批判。概括起來，沈從文這一時期的作品受到普通讀者歡迎，其學術思想和文藝觀點則受左翼批評界的抨擊。左翼批評界因在理論上不認可其文藝思想和作品的藝術傾向，從而否認其作品的美學價值。其中，左翼文士最反感的是他「把文學當作一種事業」的為藝術而藝術的美學觀。

隨　抗戰初期文藝界那場「差不多」論爭的展開，沈從文的文藝思想與左翼批評界之間的裂痕日趨明顯和表層化。他的〈作家間需要一種新運動〉、〈一封信〉以及有關周氏兄弟藝術評價等文章，受到茅盾、巴人、聶紺弩等人不容情的批判。

當然，對從湘西邊地走出來的自然之子沈從文來說，正是他與20、30年代東南沿海文明之間的那種隔膜，以及由此形成的作品內涵的飄忽性與朦朧性，才使他達至「大象無形」的最高藝術境界。

40年代末，有關沈從文的評論漸漸脫離作品文本而轉向對其文藝思想和政治觀點的批評。一些文論家多從沈在30年代異於時人的「獨立文論」和沈對當時正在進行的國共戰爭在抽象意義上的特殊理解出發，對他上下縱橫嚴加駁斥。《芷江縣的熊公館》成了沈「階級調和論」的鐵證據與活標本。

1949年以後，被界定為「桃紅色作家」的沈從文受到百般嘲笑，從「清客文丐」、「地主階級的弄臣」，最後升至「反動作家」。一屆文代會將他除名，開明書店也毀其書稿及紙型，沈從文最終被迫停筆。儘管沈從文對解放後的改行至死無悔，且對文物研究一往情深、貢獻重大，但他的中年擱筆無疑是中國文學史上一筆無法挽回和無法估量的損失。畢竟，文物研究別人尚可代替，而獨創性的文學創作則無任何替代彌補之可能。在此意義上，我非常贊同北京大學錢理群教授的觀點：「一個民族出不了天才藝術家是一個悲劇，出了天才藝術家而不能予以保護則是更大的悲劇。」⑨上一代人未能保護好沈從文、曹禺、老舍這樣的天才作家，實在是我們民族歷史中最沉痛的不幸。

70年代末，隨　思想解放運動和改革初潮的來臨，沈從文終於走出陰霾重沐陽光。朱光潛、田仲濟、黃永玉及美國的夏志清、聶華苓、金介甫(Jeffrey C. Kinkley)、日本的宮原哲雄等國內外學人紛紛推崇沈從文。法國巴黎大學甚至規定，凡報考終身中文教師者必讀沈從文的作品。「沈從文熱」迅速升溫，研究專家也隨之出現，年青一代對沈從文的喜愛近於狂熱。儘管這一時期仍然摻雜有秦牧〈海外的「沈從文熱」〉、張德林〈怎樣評價《邊城》〉、徐葆煜〈《邊城》不是現實主義的作品〉、鄧丁波〈是色情還是愛情〉等來自歷史偏執的餘波，但總的形勢是嘖聲不已、頌聲似潮，全面肯定之勢難以逆轉。1982年，朱光潛先生不避忌諱，在〈關於沈從文同志的文學成就歷史將會重新評價〉一文中直言：「據我所接觸到的世界文學情報，目前在全世界得到公認的中國文學家也只有從文和老舍。」⑩

縱觀80年代中期以來沈從文評家諸文，傳統詩話式的感性評點漸少，理性分析之比重見增。從接受角度來

看，只有這一時期，沈從文的作品才算被讀者真正讀懂或真正被理解。在承認沈從文所追求的抽象之美與愛的合理性基礎上，沈從文作品對人生形式、生命價值的哲學追求，便幾乎使所有的讀者發出驚訝來。這可能是人們痛感十年文革對人性掃蕩式的褫奪，從而加速了「沈從文熱」。

有趣的是，沈從文被接受的程度與深度竟與思想解放運動和藝術理性回歸完全同步。如1979年田仲濟在他主編的《中國現代文學史》中一邊讚揚沈從文風格沖淡、題材廣闊、文字新鮮，一邊又認為「他的長處在這裏，他的致命傷也在這裏。總的看來，沈從文的作品反映的生活面很廣闊但不渾厚，思想意境不高」⑪。這既說明反右以來思想性第一的緊箍咒已深深地在老一代批評家腦中留下抹不去的勒痕，同時也可看出那個年代由批評家留給藝術家的是何等狹窄的一方天地：所謂思想性就是社會性，最終又歸結為政治性。70年代末的中國大陸，田仲濟先生將沈從文讀懂一半倒也極富歷史意義。

今天年青一代也許無法想像二、三十年前舊意識形態的後滯勢力是多麼強大。在以社會功利性為第一追求的「左」的審美批評標準下，就連當時北京大學研究生、王瑤先生的弟子、激進的新一代批評家凌宇先生也認為⑫：

> 從同情下層人民的立場出發，喊出尊重人性、要求人權，對於人民大眾，到底是有益的。只是在沈從文的小說裏這種呼喊還不十分有力。

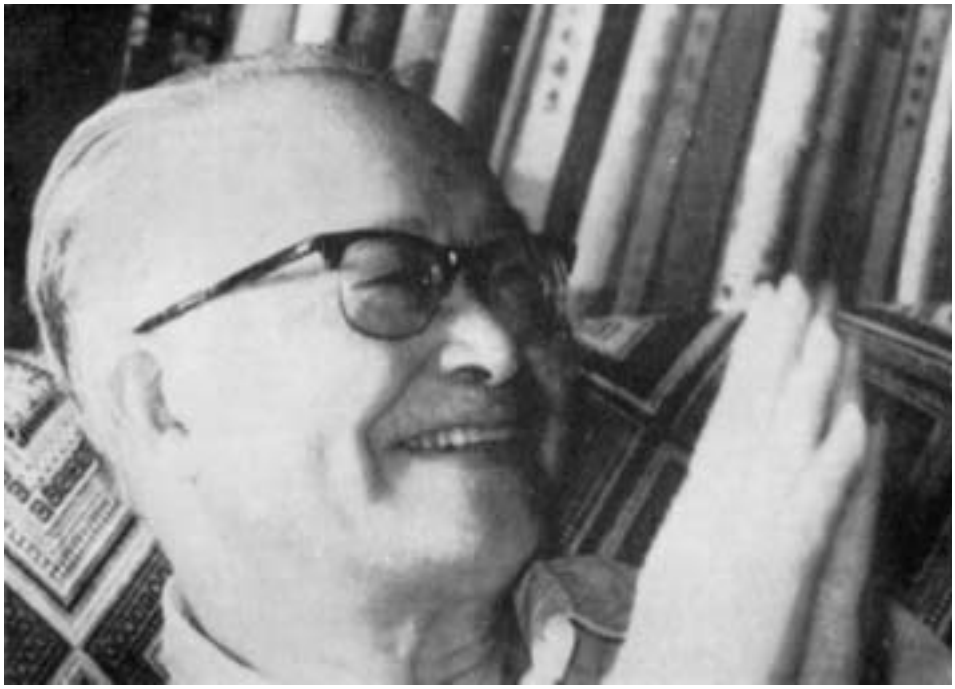
呼喊不力，在當時的凌宇先生看來顯然多少是一種遺憾。可正是這呼喊不力才凝結成沈從文全部的美學風格與藝術魅力，才體現出他與同時代其他文學大家如魯迅、茅盾、老舍等大落差的藝術對比，才保住了他那山民藝術家的從容坦蕩、微笑人生的風度與氣質，才形成其作品中天人合一、溶於自然的人生意義。

80年代中後期，文字、題材、故事、地域等表層的美學闡述在沈從文的研究中已顯浮淺。首先，瀰漫在沈從文作品中以湘西原始神秘性構成的特殊氛圍最早為研究各家所注意。凌宇先生在深入研究後發現，既有傳奇性又有現實性、從特殊之中見平常、從平常之中顯特殊，且以湘西地域的原始神秘性為基本氛圍，是沈從文小說藝術風格最重要的特色。沈從文的表侄黃永玉先生則將沈從文專描湘西風俗人情不寫英雄偉人這一平實的藝術投注歸之為「山民藝術家」的特殊氣質。水對沈從文寫作的各方面的緊密聯繫亦為人們所注重了。靈山秀水，以水為背景、以水上人的生死恩怨為故事主脈，將作品置於一幅翠綠的底色之上從而獲得清新柔和的格調。這樣，就將沈從文作品的藝術來源與特定的地域風貌聯繫起來，對沈從文的藝術和美學風格的形成做出有實質意義的發掘。也只有當人們能解讀並欣賞沈從文作品中的自然美，才有可能揭示出他的全部美學價值的終極意義——對生命的讚美。

當然，這時候所謂的「思想性」再也不成為人們走向沈從文古老美麗但並不完全平靜的湘西世界的障礙了。

進入作品本身的研究，諸評家認為沈從文因其徹底的藝術專斷故而能獨闢蹊徑、自成一格。如在人物塑造上既　意「求差」以求形象性格的區別，又將重點落在「掘美」上，使人性中美的一翼得以自然展示。沈從文的

1949年以後，被界定為「桃紅色作家」的沈從文受到百般嘲笑，從「清客文丐」、「地主階級的弄臣」，最後升至「反動作家」。一屆文代會將他除名，開明書店也毀其書稿及紙型，沈從文最終被迫停筆。



評家一致認為，微笑審美觀不僅使沈從文筆下幾乎沒有可恨可憎之物，而且也是構成其整體風格輕靈俊逸的核心。

微笑審美觀也得到發掘。各評家一致認為，微笑審美觀不僅使沈從文筆下幾乎沒有可恨可憎之物，而且也是構成其整體風格輕靈俊逸的核心。

在作品文本的藝術分析中，沈從文的許多藝術特點都被評論家準確地揭示出來。他們指出：在作品結構上，沈的作品常以平鋪直敘結合突然折身以求峰回路轉跌宕起伏；在心理描寫上，沈棄絕直接獨白而轉用動作代言這一傳統手法，以求吻合國人蘊藉含蓄的審美習慣；在其他方面，如冷靜的臨案態度、適度的幽默與諧趣、不求任何明晰的推理、不用眼淚去浸泡自己的文字、留給讀者咀嚼的大空間的藝術空白、淡而遼遠溫雨撩人的抒情方式……這一切匯聚成沈從文獨特的沖淡柔淨的風格。

無論如何，在沈從文的美學探索中，最有意義的還是人們不約而同地認定其魅力主要來自人性美。各批評家指出沈從文作品中「最終裁決　生活中的是非的是它——人性」⑬。「讚頌了人的旺盛生命力和熱愛生活的天性，在人們痛苦單調貧窮悲哀的命運中投射上一束熱烈溫暖的陽光」⑭。有的評家進而指出泛神論是沈從文「人性美」的理論基礎。而沈的這一美學論述也被頻頻摘引：「生命之最大意義，能用於對自然或人工巧妙完美而傾心。」⑮最後由文及人，「他對生命意義的認識支撐　他一生的創造活動」。

到80年代中後期，就是最保守頑固的中國文批界人士也銷聲匿　了。正如沈從文研究專家凌宇先生所言，沈從文已從《邊城》走向世界。而他作品中所包含的最主要的精粹——生命價值的尋求與純美人性的謳歌——也終於為國人所接受。與此同時，他的文學思想也為學術界承認，一代巨匠的地位得以確立。

從接受角度縱覽近70年之沈從文評論，可以看到歷史的風雨是如何在播弄一位藝術家；而從接受美學角度，則再一次向人們揭示了批評理論、批評標準決定批評水準，接受能力決定接受層次。當人們援用五四前

梁啟超的「新小說主義」要求文學解決人生和社會的具體問題時，淡白柔秀的沈從文便是「我們不要」的「空虛作家」、「桃紅色作家」；他的作品也被賦予這樣的評語：「這樣的作品不可能解決社會的根本問題，不能從根本上改變社會環境和人性的素質。」⑯就是到1984年也還有人認為：「藝術上有較高的成就，思想上則有較大的局限性；藝術與思想的矛盾，在《邊城》中表現得相當突出。」⑰而當人們承認了文學的獨立性和藝術的超越性，沈從文的沖淡明淨便成了「羚羊掛角、無　可求」的最高藝術境界。在此意義上，不難看出美的接受力有時確比美本身對一個民族或一個國家更為重要。

我以為美學理論上的價值多元，是藝術探索和發展的前提。通過沈從文和他的作品所走過近70年的曲折道路，「多元環境」的必要性可謂不言而喻了。至少，我們的批評家應該學會平心靜氣下的寬容。因為只有寬容才能共存，才能多樣化，才能留給後代更多的選擇。

註釋

① 徐霞村：〈沈從文的《鴨子》〉，原載1927年4月16日《北新》，第34期。參見邵華強編：《沈從文研究資料》（以下簡稱《資料》），上集（廣州：花城出版社，1991），頁12。

② 侍桁：〈一個空虛的作者〉，原載《文學生活》，第1卷，第1期（1931年3月1日）。參見《資料》，上集，頁19-24。

③ 侍桁：〈故事的複製〉，原載1934年5月31日《中央日報》。參見《資料》，上集，頁33。

④ 賀玉波著：《中國現代作家論》，第二卷（上海：大光書局，1936）。參見《資料》，上集，頁129。

⑤ 見《新文學史料》，1980年，第3期。

⑥ 羅曼：〈讀過了《邊城》〉，原載1934年12月6日《北辰報・星海》。參見《資料》，上集，頁54。

⑦ 劉西渭：〈《邊城》與《八駿圖》，原載《文學季刊》，第2卷，第3期（1935年6月）。參見《資料》，上集，頁69。

⑧ 見凌宇著：《沈從文傳》（北京：北京十月文藝出版社，1988），頁434。

⑨ 1990年11月10日在杭州師範學院的一次演講。

⑩ 朱光潛：〈關於沈從文同志的文學成就歷史將會重新評價〉，原載《湘江文學》，1983年，第1期。參見《資料》，上集，頁372。

⑪ 田仲濟：〈沈從文的創作〉，原載《中國現代文學史》。參見《資料》，上集，頁214。

⑫ 凌宇：〈沈從文小說的傾向性和藝術特色〉，原載《中國現代文學研究叢刊》，1980年，第3輯。參見《資料》，上集，頁257-58。

⑬ 李愷玲：〈沖淡又深情〉，原載《武漢師範學院學報》，1982年，第6期。參見《資料》，上集，頁356。

⑭ 王繼志：〈論沈從文的《湘行散記》和《湘西》〉，原載《南京大學學報》，1980年，第3期。參見《資料》，上集，頁342。

⑮ 沈從文：〈潛淵〉，參見《沈從文選集》，第五卷（成都：四川人民出版社，五卷本），頁85。

⑯ 徐葆煜：〈《邊城》不是現實主義作品〉，原載《書林》，1984年，第1期。參見《資料》，上集，頁452。

⑰ 張德林：〈怎樣評價《邊城》〉，原載《書林》，1984年，第1期。參見《資料》，上集，頁484。

裴毅然　1954年出生於杭州。現為浙江廣播電視高等專科學校副教授，浙江省作家協會會員，中國現代文學研究會會員。

經濟與社會

半世紀以來政治學的反思

● 達　爾 (Robert A. Dahl)

今天，我想談談政治學在這半個世紀的幾個顯著轉變。需要說明的是，我的這一簡略的概述並不全面也不是很有條理，它只不過是對一些我認為有意思和重要的轉變的主觀回顧。

直至第二次世界大戰以前，政治學的學術研究和傳授，仍囿於數目有限的西方作家、書籍、課題和國家，只有少數國家的大學把政治學當作獨立學科講授。除了在美國以外，政治學院系甚至教席都是稀有事物。

首先請大家注意，從幾方面看來，政治學這個在五十年前微不足道的領域現已幾近無所不包。雖然早在古希臘時代已出現系統的政治探究，但直至第二次世界大戰以前，政治學的學術研究和傳授，仍囿於數目有限的西方作家、書籍、課題和國家，只有少數國家的大學把政治學當作獨立學科講授。除了在美國以外，政治學院系甚至教席都是稀有事物。一個我無須多作介紹的著名例外，就是1622年在烏普薩拉大學(Uppasala University)創立的修辭與政府教席(the Chair in Eloquence and Government)，它不但是世界上最古老的教授職位之一，我想也是今天我們所稱的政治學的最古老教席。儘管有少見的例外，但是政治、國家和政治理論，一般只作為歷史學、法學或哲學的課題，由歷史學家、法學家和哲學家講授。

在英國和美國，對民主政府的研究幾乎只局限在英、美和法國的政治和憲政制度。德國是民主制度崩壞、專制或極權統治取而代之的重要例子。雖然有關蘇聯的可靠資料不易取得，但人們對她的政治、經濟制度很感興趣，因而出現大量這方面的著作，其中資料謬誤者不少。其他歐洲國家，包括北歐諸國在內的十多個小型民主國，一如美國的北美洲近鄰——加拿大和墨西哥，大多完全被忽視，更不用說拉丁美洲、日本、中國、印度、東南亞、澳洲、紐西蘭和非洲了。

經過了半個世紀，政治學已成為全世界大學和研究中心研究、教學的領域，是一門地位尊崇的學科。隨着

* 本文是達爾教授在1995年9月30日於烏普薩拉大學(Uppasala University)接受 Johan Skytte 政治學獎時的演講文稿，本刊獲作者同意以中文發表，謹致謝意。

全球學者交流意見、合作研究和從不同觀點詮釋政治制度，出現了更切合世界各地獨特多樣的政治經驗的詮釋，取代較舊和較狹隘的英—美範式、理論、描述和對策。

有得必有失。有關迥異制度的大量資料(大多數是定性的或頂多有少許定量的)，超出政治學家所能解讀的範圍。新歸類方法是發現者的樂園。有時理論會強行套用在所有事物之上，儘管這些事物在被如此處理之時遭到無法補救的損害。

第二個重要的轉變是，可檢證性(verifiability)、檢證(verification)、可檢驗性(testability)和可證偽性(falsifiability)大受重視。我並不是說大部分政治學家都對波普(Karl Popper)亦步亦趨，我想說的是，今天我們比從前更可能強調，提出假設、理論、論據或猜測的人，要對如下的基本問題提供令人滿意的答案：我們怎麼知道這是真確的？有甚麼證據？證據有多可靠和有效？論據能否在理論上被證偽，抑或我們根本無從證明它的對錯？

我很清楚這樣的問題隱含着非常耐人尋味的議論；也知道有些知識份子(當中似乎甚少是自然或社會科學家)有這樣的趨向：當有些問題意謂着某種超出我們思維所能構築的客觀真實存在時，他們就會認為不可能為這些問題尋得滿意答案。有些人主張真實的社會性建構若經謹慎運用，可以是極具啟發性的解讀世界的方法。我認為我們最好不要追隨這種途徑，因為它最終導出的世界論說將是毫無用處的，這種論說不能準確探討知識之本質，在研究事物之終極本性上顯得混亂，沒有絕對的道德意義以至不接受一切倫理準則，最終變得無意義。極端地看，這種認為所有「真實」都只是由社會構成的觀點，本來就自相矛盾：我們不能一邊叫人審慎地接受這種觀點，一邊仍恪守着它所依據的本源。我不禁納悶，是不是只有那些位高權重、光說不練，在日常生活中知而不行的知識份子才能對這種看法安之若素。

檢證的可能性得到重視，也帶來兩項重大轉變：一、方法學的問題大受關注；二、應用廣泛多樣的研究分析方法。在過去半世紀，越來越多政治學家能熟練運用方法學，令人注目。由於政治牽涉着人類生活的多個層面，多種不同的研究進路變得必要和有利。它們包括統計和數學分析、參與觀察、深入訪談、抽樣調查、理性選擇模型、體制恆定性與轉變之研究、歷史、傳記和心理進路，以及用以上一種或多種而非少數其他方法進行的比較和跨國研究。雖然政治研究不是也不可能是實驗科學(這點我稍後會再論及)，但設計優良的實驗有時候會得出一些饒有趣味、重要、我想也是有效的發現①。

一如其他轉變，這些方法學運用和應用範圍的拓展也帶來一定的風險。人們在試圖界定和選擇研究問題時，往往不是取決於它們是否有意思、適切或重要，而是端看它們是否適合用某人喜愛的方法來探究和分析。然而，政治活動變異之大，不是單靠一種方法就能描述和解釋的。雖然執着於一種特定方法的學者或許會抗拒、或是沒有勇氣去嘗試運用多種研究方法，但在研究一些問題時，可能還是要作多方面觀照。我在進行研究時，一向是無所顧忌地運用多種研究方法，經常用多種方法來研究單一題目。

檢證的可能性得到重視，帶來兩項重大轉變：一、方法學的問題大受關注；二、應用廣泛多樣的研究分析方法。但這些轉變也帶來一定的風險。人們在試圖界定和選擇研究問題時，往往不是取決於它們是否有意思、適切或重要，而是端看它們是否適合用某人喜愛的方法來探究和分析。

儘管有這些保留，總體地考量，我們所意識到的有關方法學問題和可能性的轉變無疑是一種進步。

與第二大變化相關的是第三大變化：政治學變得更具理論性，更加重視理論，少作非理論性的描述。我並不想太強調這點，但政治學家耗費大量精力為從事的工作提供理論框架，使我吃驚。整體來說，理論受到重視是件好事，但我不得不承認，這裏也有問題：以往政治學家不注重理論思考，只知道沒完沒了地描述事件；現在則相反，有的政治學家談起理論來一套一套的，全然不管這些理論有沒有實證價值。

與早期著重政治組織、政府、國家和其他集合體的研究相對，專注於研究個人從事政治活動的態度和行動的探究被稱為政治學的行為研究法。到了1960年代末，全世界的政治學家都樂於採用它。

有一個從政治學古老概念遺留下來的怪現象，至少在美國仍然流傳着。西方作家自柏拉圖和亞里士多德始，歷經馬基雅弗利（Niccol Machiavelli）和霍布斯（Thomas Hobbes），至盧梭（Jean-Jacques Rousseau）、馬克思、穆勒（John Stuart Mill），以及近世的羅爾斯（John Rawls）等，留有汗牛充棟的關於政治的著作，而在美國政治學家心中，「政治理論」這個詞通常是指學者殫思竭慮地詮釋上述著作的工作。我認為，政治學家融匯過去偉大學者的理念和論證，以了解政治的歷史、道德、哲學、概念甚至經驗層面，這是很重要的。但是，當幫助我們了解政治的理論方法充斥整個政治學層面時，我就覺得很奇怪，為甚麼很多政治學家和政治學部門暗地裏認同的「政治理論」，竟是大量和理論沾不上邊、徒具虛名（比如幾乎完全是史料或評註性質）的著作，而不是在我看來很有理論價值的政治學著作。我對此大惑不解，它像是以前政治學比較偏隘短淺的時代的怪異遺風。

另一個重大發展是重要的政治學新範疇，或更準確的說，子範疇也出現了。我舉幾個例子。

選舉和投票行為的分析在二次大戰以前尚很簡陋。那時候，雖然歷史學家和政治學家絕非怯於解釋選舉，但他們的解釋基本上是缺乏基礎的。他們充其量是依靠總體數據（這種情況也很少見），推斷出地域單位——地區、城市、州、省等，與人口數據之間的相互關係。儘管統計技術精良，但要從總體數據中推論出投票者如何選擇、他們對候選人的觀感等，仍失諸粗糙和冒險。有系統的抽樣調查加強了我們研究、描述、闡明、解釋和了解投票、選舉、意識形態、政治態度、黨派行為和其他現象的能力。而且調查是長時間進行的，所以是描述和解釋政治現象轉變的利器，以前，這種描述和解釋只能靠總體相互關係來作閉門造車式的推斷、猜測。

與早期着重政治組織、政府、國家和其他集合體的研究相對，專注於研究個人從事（或不從事）政治活動的態度和行動的探究，有時候被稱為政治學的行為研究法（behavior approach）。雖然許多政治學家最初都抗拒行為研究法，但它推展得很快。據我所見，到了1960年代末，每個美國政治學機構裏，至少有一人是從事研究和講授「政治行為」的。有些機構還把這種方法奉為主流。不久，全世界的政治學家，特別是年青一輩，都樂於採用它。

雖然在我唸研究院的時代，這種重大發展尚不成氣候，但我對之是非常支持的。我的同事、研究助理和研究生受過比我好的行為研究方法訓練，在他們幫助下，我偶然也在著作

中應用這種方法，尤其在《誰統治？》(*Who Governs?*) 一書中。但是我和少數熱烈擁護行為方法的人不同，我相信行為方法在某些方面來說，是早期政治學方法的一大躍進，但它有其局限。到了1961年，依我所見，行為方法的發展形勢已夠好，是時候在強調它的貢獻之餘，要正視它的局限②。

人們對行為方法被引進政治學時所表現的熱情，在1980年代已轉移到理性選擇理論上。理論家憑着對人類行為的假設，得以在前提下建構出數學演繹系統（mathematical-deductive systems），並藉此系統精確地論證說明集體行為。這種方法很新穎，能力顯著，而且似乎成功地使經濟學比政治學精密和嚴謹得多，可能還因為政治學家缺乏足夠的數學訓練，無從挑剔理性選擇模型的局限，以上種種，使理性選擇模型聲名鵲起。一如早前所說的行為方法，大部分政治學機構若沒有一、兩個成員精於理性選擇模型，總覺得美中不足。

和行為方法一樣，理性選擇模型亦有明顯的局限性，到1990年代中，這些局限性已很明顯。1994年，我的同事格林 (Donald P. Green) 和夏皮羅 (Ian Shapiro) 在一本出色著作中批評理性選擇理論至今沒有為政治學提供多少重要的經驗知識 (欣慰的是，他們也舉出了證明)。和其他研究方法一樣，理性選擇方法在政治學中佔有一定的地位，但我想這地位遠比熱誠擁護它的人所相信的為低③。

民主理論是一個和我的工作特別有關的子範疇。自蘇格拉底時代開始，政治哲學家就直接或間接處理民主理論和實踐，而大多數優秀的西方政治思想著作或多或少都涉及它。然而在我投身政治學的早年，就我所知，沒有一個地方把「民主理論」視為政治學的焦點。事實上，如果我沒記錯的話，「民主理論」這個說法根本不存在。我在1953年出版的一本小書《民主理論芻議》(*A Preface to Democratic Theory*)，可能是這個詞第一次在書名上出現。薩爾托里 (Giovanni Sartori) —— 建構二十世紀民主理論的其中一位重要人物 —— 在1962年出版了《民主理論》(*Democratic Theory*)，我相信他是第一個直截了當以這個詞作書名的人④。不過，「民主理論」成為政治學家的常用詞，還是幾十年後的事。雖然這個寬廣的子範疇所包含的事物尚未被明確界定，但對於某些疑難、問題、行為和研究途徑等民主理論範圍以內的東西，已有相當共識。

由於本世紀最後幾十年，民主化步伐以驚人速度邁進，有關民主制度和民主化過程的論文、書籍和會議等，自然也以驚人速度增加。回到我早前關於政治學國際化的一點上，這

1980年代理論家憑着對人類行為的假設，得以建構出數學演繹系統，並精確地論證說明集體行為，理性選擇模型聲名鵲起。和行為方法一樣，到1990年代中，理性選擇模型的局限性已很明顯。

些著作、會議和其他交流遍及全世界，使人驚異。論文和書籍的內容、寫就它們的學者、會議的地點現在廣布全球。

政治學這門有系統研究政治的學科，在二十世紀後半葉所經歷的轉變，或許比過去兩千年加起來還要多。如我說過的，儘管這些轉變也帶來問題和困難，但它的優點還是大大蓋過缺失。為了證明我的見解，我想提出我們在處理現象本質時所出現的限制。讓我提出三點：

(1) 政治研究不可能是實驗科學

如先所述，設計得宜的實驗可以加深我們對一些課題的了解，但實驗的應用範圍極為有限。這點顯而易見也經常有人提及，我無須再贅言。結論是，除了一些罕見的情況外，我們不能利用實驗去證明和證偽我們的假設和理論。沒有實驗的證明或證偽，我們的通用「法則」或缺乏足夠支持證據，或過於寬泛以至不能加深我們對事物的了解，或在雞毛蒜皮之類的問題上作文章而流於瑣碎。

今天，在可用的測量標準和資料都有效、可靠、數量充足的情況下，再加上適當的統計技術處理，的確是可以進行所謂準實驗 (quasi-experiments) ⑤，但是，這些條件通常是無法完全滿足的。固然，有些自然科學如地質學、宇宙論和進化生物學，它們無法直接以實驗檢定一些根本的假設，但卻可以利用物理學、化學和微生物學等實驗科學的發現甚至技術，間接對之檢定；然而我們鮮能在政治學上依葫蘆畫瓢。

(2) 政治學蘊含道德成分

我認為政治學研究的功用，不單是使我們更深入了解政治世界。它應當還能幫助我們在達成我們的目標、結果、希望和意欲時，表現得更睿智。政治活動無可避免地也是一種道德行動。因此，我不認為政治學應當成為一種純粹的經驗科學，它的重要性亦應高於經驗科學。

我認為政治學研究的功用，不單是使我們更深入了解政治世界。它應當還能幫助我們在達成我們的目標、結果、希望和意欲時，表現得更睿智。政治活動無可避免地也是一種道德行動。

過去幾十年來，「事實對價值」一直是政治學領域中一個備受激烈爭論的問題，所爭論的是：基於「事實」的經驗工作是否無可避免地包含着「價值」。我不想在這裏把那些毫無裨益的討論翻出來。但我至今仍然認為，許多贊成「價值」的人的論證是錯了。然而，政治學作為一個學習、研究、教學和寫作的領域，無疑應該致力關心道德倫理問題 (美國政治學術語所謂的規範問題 (normative questions))。當然，不是每位政治學家都有責任討論政治道德的問題，更不是說每一本政治學著作都應當探究道德含意。但政治學作為一完整領域，這種關懷卻是不可或缺的。而且，自蘇格拉底以來的政治學家都牽涉於道德和政治，他們的著作必定仍是政治學領域中重要的課題。

(3) 重要的政治現象不是一成不變的，它們隨着時間轉變，至少在可以預見的未來，它們不可能成為固定和不變的單位。

乍看之下，這種說法的重要性似乎不是很清楚，也許可以借助一個比喻說明。大家想像一個沒有相同電子的世界，就是說，每一顆電子都擁有獨一無二的性格和行為。假設一顆在紐黑文的電子和一顆在烏普薩拉的電子迥然相異，那麼，地球上某地方的一顆電子則完全沒有理由會和在別處的一顆電子相同。同樣，我們也沒有理由以為今天的電子會和昨天的電子相同，遑論億萬年前的了。假設電子的例子可以套用在其他基本粒子之

上，如中子、質子、介子，甚至組成它們的粒子——夸克。推論到更複雜層次的結果是：此處的氫原子和別處的氫原子不一樣，昨天的氧原子和今天的氧原子又不相同。電子、夸克、氫、氧這些名字只是一些頗為相似但絕不相同的事物的標籤。如此看來，物理學簡直是一塌糊塗！還有化學、微生物學、地質學……(由此類推，宇宙也是一塌糊塗)。

如果說政治生活一如上面所描繪的假設世界那麼混亂多變，那是誇大其辭了——幸好如此。它絕對不是那樣的。不過，政治現象卻會隨着時間改變。雖然美國和瑞典的政治制度奇迹般地穩定，但今天的制度不是一百年前的，也不會是一百年之後的。今天的民主政治制度不同於古雅典時代，所有現存的民主制度都經歷着重大轉變，下世紀將會是另一種面貌。再者，所有民主制度都各有或多或少的差異，而且肯定不只是微小的差異。一切其他政治現象：政黨、立法機關、行政官員、選舉、政府、革命、內戰、社會和政治運動、信念、態度、意識形態也是如此。

我不是指政治生活真的是混沌一團，儘管它或許有混亂的一面。我只是說，我們沒法(也不大可能)將政治現象化約為某種一成不變、放諸四海皆準和全然可比的元素(或粒子！)。

因為以上三個(或許還有其他)限制，政治學家在解釋政治現象時，只好繼續納入一些或顯或隱(如經驗、道德、方法學、認識論等)的判斷，這些判斷自然(或肯定)會被其他政治學家、社會學家或其他人質疑。結果，政治學家在解釋許多政治現象(即使我認為不是所有政治現象)時，大多無法接納一個標準的、人人心悅誠服的解釋，儘管這種解釋也許會演變或整合為一套新的標準理論。正因為過去兩千多年來情況皆如此，在下世紀中，政治學家大部分重要和相關的論說，多半仍是充斥着相互矛盾和衝突的政治理論。

話說到此，人們不免會被一個問題困擾。假如我們同意，政治學不是亦不大可能成為像物理學或化學般的嚴謹科學，而政治學家處理的問題中，只有很少數(要是有的話)能取得證據和分析的支持，並為所有(或幾乎所有)博識之士所接受而不怕受到嚴重質疑。那麼你們或許會問：政治學有甚麼用？

我的答案是：很少有(要是有的話)重大事情，是可望取得像自然科學般的判斷的。我們大部分判斷、抉擇和決定都是充滿不確定性的。情況或許甚至是，事情越重要，我們面對的不確定性就越大。但是，我們必須也必會作出判斷、抉擇和決定。儘管我們作判斷時，會以理論性或科學性知識作參考，但它們卻是具體實在而不是全然理論性或科學性的。故此，我們所作的判斷有好有壞，這就視乎我們對世界的理解程度。換句話說，即使我們無法取得完備的資料，我們仍可憑着這些不充分或較充分的資料作出判斷。

或許我們註定要在不確定的世界中航行，沒有精確、詳盡和確定的知識。然而，我們並不是在盲目航行，我們可以也必會取得有幫助的知識，這不單能避過會導致災難的暗礁和淺灘，也能確認和評估達到目的的路線選擇，甚至衡量目的本身的價值。

有系統的政治研究，可以也必定有助我們培養明智判斷的能力，以渡過這個異常複雜和不確定的世界。回

我們沒法將政治現象化約為某種一成不變、放諸四海皆準和全然可比的元素，因此，在下世紀中，政治學家大部分重要和相關的論說，多半仍是充斥着相矛盾和相衝突的政治理論。

顧過去半個世紀的政治學，我們對政治生活和政治制度(肯定是我們世界中最複雜的現象之一)的了解大大增進了，這是可以肯定的。我有一絲懷疑的是，它能不能在下一世紀繼續保持這種進展。

如果我們不再問一些艱深而富有挑戰性的問題，政治現象的複雜本質所帶給政治學的限制，也許是可以迴避的。我們也許可以捨棄帶有不確定性的重大問題，而選擇處理確定性較強的小問題。然而，這種解決之道不但沒有盡學者的責任，也逃避了身為公民應盡之責。不論是福是禍，我們生活在一個非常複雜的世界，複雜肯定令人頭痛，但我認為與其逃避它，不如嘗試去了解它。

林立偉　譯

我們大部分判斷、抉擇和決定都是充滿不確定性的，但有系統的政治研究，可以也必定有助我們培養明智判斷的能力，以渡過這個異常複雜和不確定的世界。

註釋

① 一個我熟悉的例子是電視新聞對輿論的影響的研究，見Shanto Iyengar and Donald R. Kinder: *News that Matters, Television and American Public Opinion* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

② "The Behavioral Approach in Political Science: Epitaph for a Monument to a Successful Protest", *American Political Science Review*, 55, no. 4 (December, 1959), pp. 763-72.

③ 「至今，極少出自理性選擇理論的理論見解，經過並經得起嚴格的經驗檢驗。許多用作檢驗的經驗測試居然是做得很拙劣，以它們來評核理性選擇假設是毫無用處的。至於，正確進行的測試，一是證明這些假設是錯的，或是支持一些毫無創見的見解。更甚的是，理性選擇的假設的擬定方式，往往難以用真正的經驗測試法檢定，使得理性選擇這門學問能否視作社會科學受到強烈質疑。」Donald P. Green and Ian Shapiro: *Pathologies of Rational Choice Theory* (New Haven: Yale University Press, 1994), p. 9.

④ 薩爾托里的 *Democrazia e definizione* 在1962年由韋恩州立大學(Wayne State University)翻譯出版，平裝本則在1965年由Frederick A. Praeger出版社出版。在*The Theory Democracy Revisited*一書中他又回到普遍課題上，見Giovanni Sartori: *The Theory of Democracy Revisited* (Chatham, N.J.: Chatham House Publishers, 1987).

⑤ Bruce Russett等人提出，民主政府統治的國家不會(或幾乎不會)和其他民主國開戰，這是概括推論在有確切數據支持和經得起嚴格檢測下，可以當成法則的例子。Bruce Russett: *Controlling the Sword: The Democratic Governance of National Security* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), Ch. 5, pp. 119-45. *The Economist* 刊登了一篇批評此看法的文章："Democracy and War", *The Economist* (April 1, 1995), pp. 19-20. Russett和Andrew Moravcsik即去信反駁，見"Peace Co-existence", *The Economist* (April 29, 1995), p. 6.

達　爾（Robert A. Dahl） 耶魯大學政治系斯特林名譽教授。著有多部關於民主理論及實踐的著作：*Democracy and Its Critics, A Preface to Economic Democracy, Polyarchy: Participation and Opposition , A Preface to Democratic Theory* 等。曾任美國政治學會會長，並為國家科學院和美國藝術及科學院院士、美國哲學學會會員。1995年，「由於他學養深厚和思慮寬廣，使他對民主理論有透徹的分析」，獲瑞典烏普薩拉大學頒贈 Johan Skytte 政治學獎。

三邊互動

三邊互動
三邊互動

我的兩點看法

今年4月號(34期)上幾位作者就中國崛起對世界秩序的衝擊所作的評析頗有見地，其中翁松燃先生關於「中國威脅論」虛多於實的分析既實在又明了，而吳國光先生開出的以理性民族主義抗衡「圍堵中國」的藥方亦很有針對性。雖然納伊先生在問答中表明美國出於自身的利益不會實施「圍堵」政策，但正如吳先生所言：「圍堵中國」的輿論已經形成。據美國傳媒最近報導，美國民眾對中國持正面看法的人數大為減少(從今年初的49%降到了4月中旬的27%)，這似乎表明「圍堵」的政策已經有了民意基礎。而另一方面，國人對美國的強權和霸道表示反感的亦不在少數。不過，這些「民意」主要是傳媒作用下的情緒化反應而非理性思考的結果，故雙方政府若以此為藉口而採取對抗的立場將是愚蠢和可悲的。鑒於此，看來除了中美兩國領導人應保持接觸和對話外，擴大民間交流以增進人民之間的了解和信任也顯得越來越重要了。

順便還想就崔之元先生的觀點談點看法。崔先生熱衷從毛時代探尋有利於當今改革的合理因素，跟有些人熱衷從《周易》中尋找現代物理思想頗為相類，但實在意義不大。因為範式不同，即使有些東西「形」雖似，但「神」卻迥異。因此，崔先生所倡導的「第二次思想解放」恐怕難有響應。談到思想解放，我倒覺得確有必要再來一次，但不是崔先生意義上的那種解放。經過這十多年的改革開放，中國社會已發生了深刻的變化，許多實際情況與官方表面上所稱的大不一樣，如沿海的鄉鎮企業多數已實現私有化，可官方仍把它統統算作公有經濟；所謂工人階級的主人翁地位也早已名不副實。因此，如今確實需要有一個「小孩」來道明「皇帝」已經不再穿「舊衣」了。

酈全民　上海
96.5.5

在局者未必清

卞悟〈淮橘為枳　出局者迷〉寫得甚好，只是我對其標題持有異議。出局者未必迷，在局者未必清。是迷是清，本和出局在局無關，此理張隆溪大作講得很透徹。關於淮橘為枳，或曰「背景與錯位」，尤須進一步探討。若某種理論旨在否認人權自由一類普適價值，那麼它在以人權自由為原則的地方自然具反叛色彩，被認為激進；一旦用到那些正欲拒斥這些價值的地方，當然很容易為正統所用，又成了保守的東西。這並非由於移植而變了質，實其本性使之然。數十年前國人爭論共產主義便不曾注意到這一點。反對者每每說，共產理論雖好，只是不合中國國情；或曰共產理論應適用於資本主義發達之後，故不適用於資本尚不發達的今天。現在我們終於可以看得清楚，共產理論之謬實在於自身，並不是甚麼淮橘為枳的問題。我們為甚麼不對「後學」本身來一番批判性考查呢？

艾克　紐約(美)
96.4

同情理解與互補交流

讀過劉東等人與崔之元等人的論辯後，忍不住想插嘴談點感想。雖然這極易討嫌，且在當代中國文化環境中擺明是得罪人的事，但由於這場論爭確有實質意義，又典型地屬於《二十一世紀》溝通海內外華語學術文化的宗旨內容，故願直言如下：

(1) 劉東與崔、甘爭論的問題是有意義且真實的，不僅事出有因，所論亦涉及若干重要問題。但是雙方爭論均或多或少摻入有非學術性情緒，已明顯地妨礙了交流。當代中國知識份子似都應自覺到在反省民族文化時清理自身某些缺點

習氣(自我中心、小圈子、謀求話語權威……)的必要性。如能盡除雜念，自然會平心靜氣而增強**同情性理解與分析性**(而不是排斥性的獨斷)。就文風而言，我很喜歡鄒讜教授對李澤厚、劉再復《告別革命》的評論(總33期)：徐徐道來，細緻入微，具體問題具體分析，幾無籠統判斷，在盡可能同情地理解對方之後，剝離出問題，由此所得出的批評結論，較易為被批評者所接受與吸納，從而積累為學術。

(2) 我以為，爭論雙方各有其合理依據與良好初衷(儘管我個人更讚許大陸學者基於本土事實的研究立場)。海外學者對古典資本主義的批判，以及所介紹的新的現代化模式框架，對中國現代化是有其現實意義的。迄至今日，當代中國大陸思想界關於現代化的構思依然是以古典資本主義亦即西方現代化歷史為基本參照系，這一點自近代以來即已成深層思維定勢，大陸毛澤東主義的失敗及70年代末以來的轉向更加強化了這一定勢。李、劉二氏《告別革命》中有關經濟發展絕對優先的歷史—邏輯順序(鄒讜教授已從形式層面予以批評性分析)，客觀上亦部分落入上述格局。因此，大陸自80年代初興起的人道主義—異化風潮到90年代的「人文精神」(含「人文超越」)討論，都不可歸諸為消極的浪漫回音，它們自有其切實的社會矛盾背景。我偏向於將海外諸新說(「制度創新」、「鄉土社會」等)視為人文超越性的社會科學理論，其「新馬克思主義」理論背景亦可支持這一判斷。

(3) 但崔、甘諸君運用西方理論框架卻未能恰當結合中國本土經驗，有些地方甚至造成了與其初衷相背且甚為嚴重的理論後果，卞悟已以嚴酷的事實作了駁論。但我不能同意那種據此視這類海外學者為輕浮教條而嘲笑甚至揣度其動機的態度。我確信並尊敬崔之元的立場態度：「中國不能夠沿着西方發達國家的老路而達到富強與民主。……」我同樣亦贊同劉東等人學理性的批評，特別是由此教訓中可能引伸出的方法論意義，那就是，**人文—社會科學的演繹限度**問題。卞悟論文的優點之一即是對事實經驗的重視，包括其更多地參照與中國有共同性的東歐改革經驗，而非援引較遙遠的西方模式，這是其論文甚少空疏的原因。

上述常識常理，崔、甘諸君當然熟知。但之所以會發生錯位誤解(某些錯位對於生活在大陸真實矛盾中的民眾來說，那簡直是殘酷的)，而且在劉東批評之後幾乎未讓人看出省察意識，這確實表明了海外學人由於脫離大陸、缺乏有關和直接經驗而受到的重要限定。現在的問題是，這種局限本身並不是不可超越的，但如果無視這一局限，不去自覺地關注大陸真實生存狀況，不是同情性地理解大陸思想界所提出的學理問題背後的真實社會經驗與問題意向，那麼，這一局限便會成為漢語學術與中國文化研究的重要缺陷。

曉林　西安

96.4.10

學術與政治

張隆溪〈多元社會中的文化批評〉(1996年2月號)一文提倡並且自己也盡量「以冷靜理性的態度來討論問題」，這對於近來出現於貴刊的頗具情緒性的論爭無疑有糾偏的功效。同時，我也欣賞作者堅守其一貫立場——一個「五四」新文化或曰現代性的立場——的態度，儘管我自己很難認同作者把現代性諸理念普適化、絕對化的簡單作法。對現代性諸價值、理念甚至其思想方式予以省思、懷疑和批評，本身並不缺乏學理依據，這一點，作者大概不會否認，他所擔憂乃至憤慨的是這套理論一入中土便轉為「保守」。這裏，所謂「保守」首先是政治上的而非學術上的。這就引出一個問題：作者所討論和批評的究竟是學術觀點還是政治行為？區分此兩者的意義在於，批評的方法與標準應當視其不同而不同，若強以政治標準去衡量和批評學術，則學術的自主性就蕩然無存。自然，我並不否認現實中有人假學術之名去作政治投機，但這與依一種學術主張的「政治表現」來作是非之論到底是不同的兩件事。許多年來，我看到各式各樣以政治上的效用對學術主張予以判斷和取捨的人和事，而被評判者的辯護也往往立足於「效用」。這足可見出學術自主的意識在我們這裏是如何欠缺。

我這樣說並非為中國的「後學」辯護，也不是假定有一種簡單的和絕對的學術自主性。我關心並且希望探究的是一種變化中的、相對於政治及其他活動領域的學術自主性：

這種自主性的內涵、限度、可能性，以及——尤其是對於今天的中國知份子來說——它的意義。

梁子　北京
96.5.22

不可忽視的另一傳統：以聖限王

讀罷周繼旨教授的大作(總34期)，不禁想借題略言該文未談的另一傳統：以聖限王。

以聖限王傳統的最明顯、最常見的表現是儒者以儒理(聖)諫王。諫者畏聖人之言，但不畏強權，不畏帝王。儒者裏固然有許多唯唯諾諾的奴才，但亦不乏有骨氣的大丈夫。

可惜的是，在本世紀相當長一段時間裏，以聖限王的傳統全被遺棄，而聖王合一的傳統卻惡性膨脹。不用說，其膨脹度在「文革」中為最大。「最高統帥」兼聖王於一身，不受任何限制。既然偉大領袖身兼偉大的導師，「以聖限王」的傳統資源就失掉了。那時也有極個別諫士，但他們也只能打「語錄仗」，只能從「偉大的導師」那裏尋找精神資源。

知識份子的軟骨症，是在傳統中國更嚴重呢，還是在本世紀的某些時候更嚴重？這個問題值得我們好好深思。

周熾成　加拿大
96.5.23

西村藝術家的再現令人興奮

在最近幾次酒會及畫展開幕式上，我們將貴刊(1996年2月號)在文化藝術圈的朋友中傳閱，大家都感到很興奮，因為悄然消亡的藝術村又出現在人們眼前了！從去年5月到年底，藝術村在完全封鎖的情形下一次又一次被清理。藝術家們聽不到任何外援的聲音，輿論一片死寂。我們一直為藝術村做編年史，不想這段歷史那麼快就終結，於是就有投給貴刊的拙文。成文之後，我們首先想到的是《二十一世紀》，因為貴刊長期在文化探討上保持着一定的高度和深度，深得大陸文化人重視。貴刊認真地傾聽着大陸藝術家的心聲，又將這聲音傳播開去，對於曾經生活在西村、又被迫離開的藝術家來說，這聲音是沉默和漠視中的安慰！

金逸農　北京
96.4.5

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。
頁20　侯登科：《春日》。
頁25　侯登科：《新娘》。
頁34、35　劉小軍攝。
頁39、48　胡志川編著：《中國百年攝影圖錄》(福州：福建美術出版社)，頁37；18。
頁18、58、62、103、117、119、124、133、141、150、155　資料室圖片。
頁69　林淼提供。
頁74　楊克林編著：《文化大革命博物館》，下冊(香港：東方出版社有限公司、天地圖書有限公司，1995)，頁607。
頁77　同上書，上冊，頁180。
頁81上、封底　《山西古建築通覽》(太原：山西人民出版社)，頁121；115。
頁81下　*Cambridge* (Cambridge: The Pevensey Press, 1982), p. 85.
頁82上　Reuben A. Holden: *Yale : a pictorial history* (New Haven: Yale University Press, 1967).
頁82下　Charles Hodge Corbett: *Lingnan University* (New York: Trustees of Lingnan University, 1963).
頁83上　John Prest ed.: *The Illustrated History of Oxford University* (New York: Oxford University Press, 1993), p. 70.
頁83下左　Lewis C. Walmsley: *West China Union University*(New York: United Board for Christian Higher Education in China, 1973).
頁83下右、84下　程萬里編：《中國傳統建築》(香港：萬里書店，1991)，頁35；36。
頁84上　國家基本建設委員會建築科學研究院編：《新中國建築》(北京：中國建築工業出版社，1976)。
頁84中　蕭默主編：《中國80年代建築藝術》(經濟管理出版社、香港建築與城市出版社有限公司，1990)。
頁87、88、90　董黎攝。
頁92、95　Maarten J. Chrispeels & David E. Sadava:*Plants, Genes, and Agriculture* (London & Boston: Jones and Barlett Publishers, 1994), pp. 3; 292.
頁98　*Science* **270**, 381 (20 October 1995).
頁100　*Science* **272**, 654 (3 May 1996).
頁101　*Nature* **380**, 667 (25 April 1996).
頁104　Marc Raeff: *Understanding Imperial Russia* (New York: Columbia University Press, 1984), cover.
頁109　William H. McNeill: *The Pursuit of Power* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), cover.
頁111　Jack Fincher: *Lefties* (New York: Barnes & Noble, 1993), cover.
頁128　中國革命歷史博物館編：《前進的足迹》(香港：三聯書店有限公司，1995)，頁131。
頁136　劉溢作品。
封三　John Leighton Stuart: *Fifty Years in China* (New York: Random House, 1954).

編後語

本期首欄以「中國政治改革的幾種思路」為題的三篇文章，作者儘管立場各不相同，但有兩個共同出發點，都強調：一、政治改革的必要性和有關理論探討的迫切性；二、要避免在集權專制和社會失序之間的兩極震盪，追求從經濟變革到政治變革的平穩過渡。在這兩個前提下，甘陽不同意那種以聯邦、邦聯和分權為目標的政治改革主張。他認為，訴諸個別公民的政治參與權利的全民直選，可以有效加強中央權威，而中國共產黨已經或應該進一步自覺地實行轉型，這樣，中國就有希望建成民主大國。吳國光則提出，中央與地方關係是制度變革的軸心問題；一個現實而必要的選擇，就是促進制度化分權，從而推動從政治「自由化」到「民主化」的過程。鄭永年根據近幾年中國鄉村選舉情況，討論中國農民特質、鄉村民主前景以及中國政治改革進程，從而對視農民為實現民主阻力的西方理論提出挑戰。正如吳國光所說：「為中國政治『解咒』，是歷史的和民族的任務。」我們相信許多關心中國前途的學者和朋友，都願意從理論與中國實際這兩方面參加這個討論，以拓寬和加深政治改革的思路。

今年值文化大革命三十周年，文革一時成為學術活動和報刊的主要話題。本刊去年8月、10月號一連兩期推出文革研究專輯，已經引起廣泛重視，目前我們正在準備新的文革研究專輯。今期有三篇與文革有關的文章：林焱記述了一個在文革中家喻戶曉，但今天已幾乎被遺忘的小人物——陳里寧。為了打倒劉少奇的政治鬥爭需要，這個精神病患者曾被推上政治舞台，扮演新時代狂人的角色。老作家和新聞工作者馮英子則以親身經歷，記述《新民晚報》被砸爛的過程，以及他淪為「牛鬼蛇神」的非人遭遇。這樣，從一個人、一個單位的命運，我們可以從旁窺見30年前那場運動反理性、反人性的性質。郭建的文章參與本刊有關「後學」的討論，他刨根究柢，論述文革思潮如何影響西方後現代理論的形成，這一點似乎是倡導「後學」的中國大陸學者很少提及或者注意的。

本期佳作尚多，不再一一介紹。最後需要報告的是，本刊製作助理黎群嬌小姐於四月離開了編輯室，我們祝願她今後工作順利、身體健康。

二十一世紀評論

文革對世界的衝擊

紅衛兵與「全共鬥」
——兼談60年代日本的新左翼

楊尚大三郎

1960年代末，與中國的文化大革命齊頭並進，日本的新左翼過激集團以及「全共鬥」(「××大學全校共鬥會議」的簡稱) 活動也達到高潮。二者的共同點，是試圖對冷戰體制下的世界秩序提出無法實現的異議。

毛澤東在1966年發動的文化大革命，是一場史無前例的奇妙運動。說它奇妙，是因為它不該發生卻實際發生了。就馬克思列寧主義的原則而言，黨是無謬的。文化大革命之所以能實現，意味着人們相信有凌駕於黨之上的權威。

一　文化大革命違反了馬克思主義原則

不得不承認，毛澤東在1966年發動的無產階級文化大革命，是一場史無前例的奇妙運動。說它奇妙，是因為它不該發生卻實際發生了。

按照經典的馬克思主義論述，近代政治革命包括、也僅僅表現為資產階級市民革命以及無產階級社會主義革命這兩種類型。中國在經過艱難曲折的革命後終於建立了社會主義國家，理應在中國共產黨的領導下努力從事社會主義建設。然而，這樣的黨和國家卻受到造反的無產階級大眾的批判打倒。不該發生的事情終於發生了。

就馬克思列寧主義的原則而言，黨是無謬的，正如天主教徒認為羅馬教皇是無謬的那樣。實際上，羅馬教皇也可能出錯，但因為羅馬教皇的意志是決定對錯的標準，因此他即使錯了也得權當沒錯。如果理應無謬的黨也被批判、被打倒，那麼人們必須相信有某種比黨更具權威的標準。文化大革命之所以能實現，意味着人們相信有凌駕於黨之上的權威。

如果說蘇聯共產黨曾經像俄羅斯正教的教會那樣，是創造教義、生產正統

性的組織，那麼中國共產黨就是家產制組織(韋伯認為傳統中國的科層制也是這種組織的典型)，在這樣的組織之上有皇帝之類的權威中心並不是不可思議的。毛澤東逝世之後，鄧小平繼承了他的位置——因為中國共產黨官僚機構的運作離不開那種權威中心。

我們不妨具體探討一下毛澤東發動文化大革命的原因。這裏，首先必須從中蘇論爭談起。

中國共產黨是作為共產國際(第三國際)的中國支部而成立的，在形式上要接受共產國際的指導。然而，導致中國革命成功的，並不是脫離實際的共產國際的指導，而是毛澤東確立的中國獨自的革命方式。因而，蘇聯共產黨的指導與中國共產黨的威信之間存在着矛盾。這種齟齬的表面化，就是中蘇論爭。

中蘇論爭的原因可能有種種解釋，中國民族主義的發泄也可備一說。無論如何，中國給蘇聯貼上了「修正主義」的標籤，這等於公開承認理應無謬的共產黨也會犯錯。在此之前，蘇共對斯大林的批判，也無異於承認黨的錯誤。

其次，由中蘇論爭衍生出以下結果：第一、出現了只有中國共產黨才具有指導世界人民的權威和正統性的主張，因為指導中國共產黨的毛澤東革命思想是絕對正確的。隨着中蘇論爭激化和中國民族主義高漲，毛澤東的權威必然越來越加強。第二、中國共產黨內部出現了必須掃除修正主義(蘇聯的影響)的危機意識。如果黨也曾犯錯誤，那麼必須憑藉毛澤東的權威加以監察。從而，通過與黨組織不同的渠道來發揮這種監察功能就變成是題中應有之義。其結果是，作為毛澤東的權威和群眾之間的紐帶的另一種「先鋒隊」——紅衛兵登上了歷史舞臺。

讓我們來考察紅衛兵運動的社會學特徵。

第一、是對毛澤東的個人崇拜。根據共產黨的原則，黨內的路線問題需要通過論爭來解決；在論爭開始之前，沒有誰是先天正確的。除了上下級的區別，黨員(個人)都是對等的——唯其如此，才有爭論的可能。但對紅衛兵來說，他們是根據毛澤東的指示以打倒階級敵人為目的，故此論爭之類顯得無關宏旨。事實上，紅衛兵亦缺乏應付論爭的知識和社會經驗。他們之所以能承擔文化大革命的使命，完全是因為崇拜毛澤東，從而超越了黨員(個人)。在他們看來，毛澤東的正確性是既定的、不容論爭的。他們的鬥爭方法是着重顯示對手的非對等性(採用一切手段來侮辱對手)。

紅衛兵缺乏應付論爭的知識和社會經驗，他們之所以能承擔文化大革命的使命，完全是因為崇拜毛澤東。在他們看來，毛澤東的正確性是既定的、不容論爭的。他們的鬥爭方法是着重顯示對手的非對等性。

第二、紅衛兵不具備自己獨有的組織，他們是在學校、單位、地區、城市等制度性框架中組織起來的。紅衛兵雖然反對既存的黨政組織，但又以上述方式依附於它們。紅衛兵組織不能具有全國性或跨行業的形式，它們只能透過上層的調整才會實現聯合。如果由毛澤東來領導這種調整當然不會出甚麼紕漏，但問題是他不可能兼顧那麼多的紅衛兵組織。因此，最終出現了紅衛兵組織之間的武鬥。由於紅衛兵組織無須經過論爭或論證就堅信自己是正確的，而這種思考邏輯所帶來的唯一結果就是把對手一概予以否定。在發動文化大革命之後的一年內，應該打倒的既存組織還在運作，這時紅衛兵還有鬥爭目標。但是，

安田講堂的攻守，是東大自1968年6月15日起鬥爭擴大到全校的高潮。圖為當時警視廳機動隊衝進校園與學生對峙的情況。

當既存的組織後來被徹底打倒，剩下的只是各個紅衛兵組織之間的互相衝突，最終的結果是混亂和無序的不斷蔓延。

第三、按照毛澤東的指示，完成使命的紅衛兵要被下放到農村。他們既然信奉毛澤東的權威，也就無法違抗這一指示。紅衛兵自身未能建構一種與革命組織不同的、並且取既存組織而代之的制度，所以，他們在制度中的位置只能由上層的指示來決定。他們是既存組織的破壞者，在城市裏找不到自己的位置，結果只有被送到農村。

對毛澤東的個人崇拜→破壞既存的組織→下放，這就是紅衛兵三個顯著的社會學特徵。

二　日本新左翼的譜系和思想

1969年1月，東京大學在日益緊張的氣氛中迎接新年，其正門上裝飾着毛澤東的肖像。面積寬廣的本鄉校園(這裏聚集法、經、文、理、工、農、教育、藥、醫等九個院系)，除了附屬醫院等部分區域外，完全被學生佔領和封鎖了。張貼毛澤東肖像的，或許是佔據了正門附近的工學院陳列館的ML派(共產主義者同盟中的毛澤東思想派)。以安田講堂為首的主要建築中，「東大全共鬥」的學生以及新左翼各派活動家正在嚴陣以待。1月18日至19日，警視廳機動隊衝進校園內逮捕學生，電視台向全國實況轉播了事件的經過。安田講堂的攻守，是東大自1968年6月15日起鬥爭擴大到全校的高潮。

不僅僅是東大，全國主要的國立和私立大學幾乎沒有例外，都在1969年初被「全共鬥」的學生佔領了。這或許就是當時席捲世界的學生力量的日本式表現吧？

當時我是大學二年級(教養學系)的學生，也參加了「東大全共鬥」，處於運動的旋渦之中。根據我個人的體驗，東大的鬥爭既有與外國共通的因素，也有日本獨自的特徵，是兩者混合在一起的運動。

所謂「全共鬥」究竟是甚麼？為了說明這個問題，首先有必要概觀自1960年前後以來蔚成一大勢力的新左翼。

日本的左翼(馬克思主義者)，大體上可以分為日本共產黨系統和勞農黨—日本社會黨系統。日本共產黨與中國共產黨一樣，是作為共產國際的日本支部而建立的。在第二次世界大戰之前，其鼎盛期也不過有數千名黨員而已，不久就在特別高等警察的徹底管制下瀕於瓦解。儘管如此，該黨在日本知識界一直保持着決定性的威信和影響力。

戰後，重建的日本共產黨由於得到美國佔領軍當局(GHQ)的支援而迅速發展。後來由於清共運動(red purge)，日本共產黨一度被迫以非法的街頭武裝形式活動，但是從50年代中期起便放棄了這種路線。在這一過程中，許多活動家脫離日本共產黨，結成了幾個小集團。他們的宗旨是：試圖形成真正的先鋒黨，用以取代革命的叛逆者——日本共產黨。其中有兩個重要的集團，即「共產同」(共產主義者同盟的簡稱)和「革共同」(革命的共產主義同盟)。

日本共產黨在「全學連」內部屬於少數派，指導主流派的是志在世界革命的「共產同」。「共產同」雖然具有把「安保」鬥爭的激情與革命的局勢結合起來的意圖，但由於組織鬆散且缺乏像樣的指導能力，最後只好聽任運動的銷聲匿迹，代之而起的是「革共同」。

在這種背景下，1960年發生了「60年安保鬥爭」。日本社會黨、日本共產黨、主要的工會等日本革新勢力，為了阻止日美安全保障條約的改訂，在國會內外開展了強有力的反對運動。在國會兩院中佔多數的自由民主黨採取「強行表決」的方式與之對抗。連日來，以「全學連」(全日本學生自治會總連合的簡稱，是全國各大學學生自治會的聯合體)為中心的數十萬人的示威隊伍高呼「反對安保」的口號，把國會圍得水泄不通。在條約自然生效的6月15日，運動達到高潮。

當時的「全學連」又分成主流派和反主流派。日本共產黨在「全學連」內部未能獲得主導權，屬於少數派(反主流派)。指導主流派的，是志在世界革命的「共產同」。「共產同」是一個凝聚日本共產黨過去的活動家、托派份子等各派系的組織，它雖然具有把「安保」鬥爭的激情與革命的局勢結合起來的意圖，但由於組織鬆散且缺乏像樣的指導能力，最後只好聽任運動的銷聲匿迹。

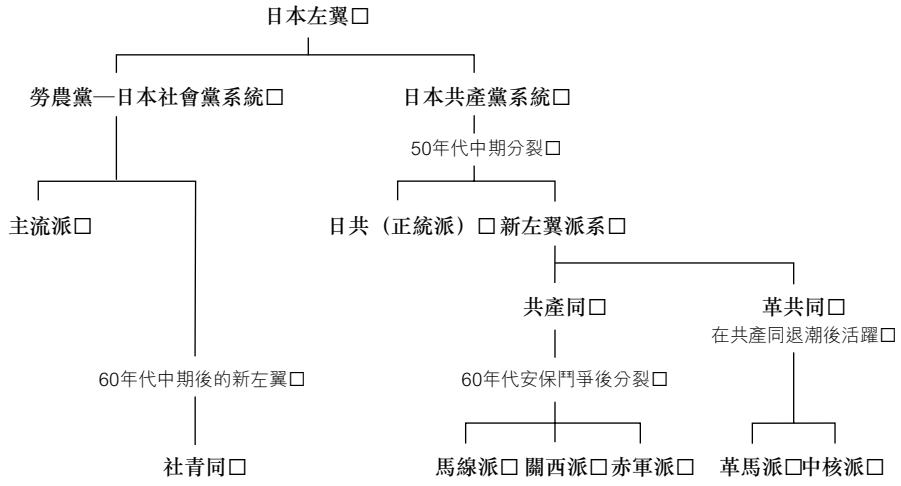
在「安保」鬥爭結束後，路線上的不同導致「共產同」分裂成馬線派、關西派等許多支流(宗派)，後來的赤軍派也是它的一個分支。

「共產同」退潮後，代之而起的是「革共同」。但是，由於內部路線的對立而使其分裂成兩派，即革馬派(革命的馬克思主義派)和中核派。學生組織「馬學同」(馬克思主義學生同盟的簡稱)和「全學連」也分化為革馬派和中核派。

與此不相涉的「社青同」(社會主義青年同盟的簡稱)解放派，也在60年代的中期開始出場。「社青同」是社會黨的下級組織，由此分化出來的、受早期馬克思強烈影響的革命派獨樹一幟，是為解放派。它在60年代後期曾經一度與中核派、共產同結合，組成「三派全學連」，試圖掌握學生運動的主導權。此外，社會黨結構改革派的社會主義學生戰線(前沿派)也擁有一定勢力。

以上是60年代新左翼各派的分布情形。它們為了取代日本共產黨等舊左翼

60年代日本主要新左翼譜系



的領導地位，便不斷開展街頭行動。例如反對日韓條約鬥爭、砂川基地鬥爭、反對王子野戰醫院鬥爭等等，尤其突出的是1967年的羽田鬥爭。當時出現了戴盔蒙面、手持木棒的集團與機動隊的衝突，世間因而知道有那麼一些過激派的存在。以後，這一鬥爭方式一直被新左翼過激派保留下來。

三 「堆積的一代」與大學的大眾化

「全共鬥」是一場由那些與特定黨團、宗派等保持距離的一般學生所推行的運動。它提出的要求涉及學生的切身利益，完全不考慮繁雜的路線論爭。歸根結底，「全共鬥」是帶有左翼色彩的運動，這與當時的大環境互相呼應。

60年代的日本，不斷經歷了急劇的社會變遷。1960年的「安保」鬥爭，使學生和一般民眾都產生了可能被捲入戰爭的危機意識。但是，以1964年的東京奧運會為點睛之筆的高速增長期，很快就把上述的危機意識沖淡了。一般市民因為能享受到繁榮的成果而感到滿足，也不認為越南戰爭會危及自身；結果，70年的「安保」鬥爭變成了一場單以相信革命形勢大好的學生為主體的運動。

學生的社會地位在這段期間也發生了變化。1960年前後的大學生普遍具有作為精英的自負，並贏得了相應的社會尊敬。但是，由於整個60年代大學的升學率急劇上升，並與戰後的生育高峰世代（所謂「堆積的一代」）的入學時期相重疊，結果使大學裏充滿了前程未卜的學生。他們一生下來就陷入競爭的泥沼而不能自拔；既對社會持有懷疑的態度，同時又受到高速增長帶來的消費文化的影響。他們已經不能用戰後時代的理想主義來約束自己。於是，「全共鬥」召喚了這樣一代「不規矩」的青年。

60年代的大學猶如各種思想攪拌在一起的坩堝，馬克思主義這時仍然具有很大的影響力。然而，在批判舊左翼斯大林主義的背景下卻出現了新的特徵：《經濟—哲學手稿》、《德意志意識形態》等早年馬克思的文本引起了學生的廣泛閱讀興趣。此外，以「共產同」系統的思想家吉本隆明、革馬派的領袖黑田寬一

為首的日本人士的著作也贏得了讀者；存在主義、新小說等法國的流行思潮也成為顯學。在文學方面，大江健三郎、三島由紀夫等人的小說十分風行。

當時，一般學生都不大信任日本共產黨，而與中核派、革馬派等新左翼也保持距離。因為他們既不清楚各派之間的區別，又對這些派別為一些雞毛蒜皮的事情勾心鬥角的做法不以為然(到70年代，各宗派的內部殘殺不一而足，支持新左翼的學生寥寥無幾)。與特定的黨團、宗派無關的「越平連」(越南和平促進市民連合)等運動雖有學生參加，但人數也是有減無增。

然而，為甚麼日本各大學在1968年及次年，竟會紛紛成立「全共鬥」，並且獲得學生的廣泛支持呢？梳理一下當時的社會脈絡，可以歸納以下一些理由：首先，「全共鬥」是一場由那些與特定黨團、宗派等保持距離的一般學生所推行的運動。它是以大學為單位組織的，因而參加者的心理障礙較少。其次，「全共鬥」提出的要求涉及學生的切身利益(例如要求取消學生的退學處分、讓學生自己管理學生宿舍)，完全不必考慮繁雜的路線論爭。第三、「全共鬥」歸根結底還是帶有左翼色彩的運動，這與當時的大環境(70年「安保」鬥爭)互相呼應。第四、「全共鬥」斷然無視程序合法性，具有實力鬥爭的一面。第五、「全共鬥」也是一場學生對自己本身存在價值進行批判性反思的倫理運動。

「全共鬥」是由一般學生推行的自發性運動，這一點與同時期的歐美學生運動相似；但它亦有日本獨特的(也許完全是別具一格)組織性特徵。以下對此進行詳細的分析。

60年代，許多學生都對日本共產黨的組織素質抱有反感和厭惡。新左翼各派雖然反對日本共產黨，但在組織原理卻採取與共產黨的民主集中制相同的組織模式。而「全共鬥」的活動卻與之背道而馳。

四　「全共鬥」是對民主集中制的逆反

60年代，許多學生都對日本共產黨的組織素質——上級一聲令下就可以造成昨是今非、方針反轉——抱有反感和厭惡。新左翼各派雖然反對日本共產黨，但在組織原理上如出一轍。例如革馬派，一方面標榜反斯大林主義，另一方面卻採取與共產黨的民主集中制相同的組織模式。不過，「全共鬥」的活動卻與之背道而馳。

「全共鬥」的運動，一般都是由某個偶然的機緣自然而然發生的。它與新左翼各派處於相輔相成、若即若離的關係之中。試以東京大學全共鬥(東京大學全校共鬥會議)為例來說明這種關係。

「東大全共鬥」是1968年夏天結成的，導火線在醫學院。在醫學院，學生和教授會之間就無報酬實習制度的存廢問題，幾年來一直存在着對立。由於教授會決定處分數名學生，包括「共產同」的活動家在內的學生們在1968年6月15日佔領了安田講堂的鐘樓——它是東大的象徵，也是大學的中樞所在。大學當局倉促要求警視廳的機動隊來鎮壓學生。機動隊的數千人員在6月17日凌晨進入東大校園，這時學生們已經逃散。

當「機動隊進駐」的消息傳開之後，以前無動於衷的學生們也立即罷課，源

源不斷地聚集到鐘樓前，人數約有六千，佔東大學生總人數的一半。「作為學術自由的要塞的大學，豈容警察侵犯」的意識尚未泯滅。以該日為轉折點，局部糾紛一舉演變成全校性的大事。

東大十個院系的學生大會或代表大會，接連作出了罷課抗議的決議。日本共產黨系統的提案基本上被否決，通過了新左翼系統學生提議的更為激進的「無期限罷課暨街壘封鎖」的戰術。各學院各學科都成立了鬥爭委員會或罷課執行委員會。儘管這些組織中混雜着新左翼各派的許多活動家和擁護者，但是大多數學生迄未參加過任何學生運動。作為這些組織的聯合體而成立了「東大全共鬥」，由物理學院的研究生山本義隆(他本來是與運動無緣的)擔任委員長。「全共鬥」領導東大鬥爭達半年多，次年一月被機動隊驅出安田講堂，以後逐漸解體。

在左翼的自發性造反組織這一點上，「全共鬥」看起來與紅衛兵十分相似；然而，細心比較兩者的思想和組織原則，又可以發現許多不同點。讓我們來證實這個說法。

「全共鬥」採取了諸如「全體決定的事情，部分不得推翻」、「成員之間不作任何區別」等自發性規則，把馬克思列寧主義的民主集中制翻轉了，這種做法是怎麼想出來的呢？也許從中世紀的僧兵到近世的農民起義的遙遠記憶，在「全共鬥」中蘇醒了。

當時，多數學生對日本共產黨以及新左翼各派的引導(乘具體鬥爭之機擴大組織)和山頭主義已經感到厭煩了，「全共鬥」為了避免既存黨派的干涉，特意採取了與它們截然相反的組織原則。這些原則的主要內容有以下幾條：

(1) 不確定誰是「全共鬥」的成員。學生可以隨時參加或退出「全共鬥」。「全共鬥」向大學當局提出的撤銷處分等七項要求，是唯一可以被稱作綱領的東西。「全共鬥」舉行甚麼集會或活動，參加者就是「全共鬥」。

(2) 通過有關人員的討論和全體一致通過的方式進行決策。在對某一問題作出決定的場合，進行反覆而徹底的討論，直到沒有異議為止。不採取多數表決。原則上任何會議都公開進行，任何人都可以參加。全體會議的參加者是各組織的「代表」，但嚴格說來他們並非「代表」，只不過是聯絡人而已。因為在「全共鬥」中不存在誰代表誰的關係，只有自己能夠代表自己。

(3) 不存在任何上級對下級的指令。全體的決定要向各組織傳達，但由於它不是指令，可以不服從。亦即是說，各組織、每個人都可以自主判斷是否要按決定來行動。「全共鬥」歸根結底只是自發的各個人的集合(在這一點上，「全共鬥」與作為自治會的集合物的「全學連」不同)。

由此可見，「全共鬥」基本上不是科層組織。它雖然產生了諸如「全體決定的事情，部分不得推翻」、「成員之間不作任何區別」等自發性規則，但僅此就能維持一個經常擁有數千人的集團，實在不可思議。

「全共鬥」的組織原則把馬克思列寧主義的民主集中制翻轉了，這種做法是怎麼想出來的呢？也許像天安門廣場學生那樣自發的群眾運動的場合，這種組織原則是司空見慣的，但另一種可能性則在於日本的傳統。在一千多年以前的平安時代，僧兵們手持武器舉行了滿寺集會，然後舉行了示威遊行，並與負責首都警備的武士們發生了衝突。從中世紀的僧兵到近世的農民起義的遙遠記憶，也許在「全共鬥」中蘇醒了。

五　民主主義與暴力

「全共鬥」對教室進行了街壘封鎖，使講課無法進行。它們後來更把戰術擴展為「全校街壘封鎖」，以致研究室和辦公樓也關閉，大學陷於癱瘓。

封鎖與其說是手段，毋寧說是目的。當時，新左翼各派在王子、羽田、防衛廳周圍等區域開展了轟轟烈烈的街頭鬥爭，並圖謀組織的發展。即使與機動隊推推搡搡，把夠格的革命家扮演得有聲有色，可是一旦回到大學，仍然得過日常的生活。在60年「安保」鬥爭中大顯身手的學生們，在經歷了「挫折」和「變節」之後，豈不是都到企業裏就職了嗎？這種鬥爭無非是一片假象——多數學生這麼想。因而，必須在自己具體的生活脈絡中為變革而組織鬥爭，把學生們的生活場面轉換成非日常的空間，為此，封鎖是必要的。

「自我否定」成為「全共鬥」的口號——否定那個被上大學的考試浪潮所吞沒、毫無反思地要當資本主義社會的齒輪的自己。這種集體性的自我變革運動，就是「全共鬥」的含意。它不是政治運動，而是所謂思想運動。

基於同樣理由，「自我否定」成為「全共鬥」的口號——否定那個被上大學的考試浪潮所吞沒、毫無反思地要當資本主義社會的齒輪的自己。這種集體性的自我變革運動，就是「全共鬥」的含意。它不是政治運動，而是所謂思想運動。因此，儘管運動提出了具體的鬥爭目標，但始終無法與大學當局達成妥協。任何大學的「全共鬥」均無例外，都得面對被機動隊鎮壓而敗走的命運。

另一個問題是，「全共鬥」對暴力採取了甚麼態度？

新左翼各派(除前沿派外)都反對日本共產黨放棄暴力革命的路線，他們奉暴力革命為宗旨。於是，他們採取了頭戴鋼盔、面覆毛巾、手持木棒與警察機動隊相衝突的鬥爭方式。投石塊、揮木棒當然不能完成革命，但是人們認為這種戰術具有劃時代的意義。

「全共鬥」採納了新左翼的鋼盔加木棒的鬥爭方式，因為它並沒有否定暴力(憑藉實力進行鬥爭)。「全共鬥」無限期罷課加封鎖的戰術，是以自治會的學生大會和代表大會的決議(反映學生多數意見的民主程序)為根據的。但是，「全共鬥」批評學生自治會的做法是把程序絕對化，因而要求把一切權力集中到作為「戰友」集合體的「全共鬥」。即使「全共鬥」成了少數派，也要憑藉實力把街壘封鎖堅持到底。反對無限期罷課的學生都被指責為自我否定不夠徹底者，因而「全共鬥」的態度具有道德上的正當性——正是這種決心和信念支持了「全共鬥」的「暴力」。

可以說，「全共鬥」的暴力矛頭指向以下三個方面：(1)大學當局、(2)敵對勢力(特別是日本共產黨系統的學生組織)、(3)自己本人(否定自己的內心世界)。「全共鬥」與共產黨系統的學生也接連發生好幾次衝突，但僅限於組織性行使實力，並沒有發生過以個人為目標的無區別性恐怖活動。總的說來，「全共鬥」的暴力是觀念性的、象徵性的。在這一點上，它與文化大革命期間為實踐真正的階級鬥爭而投身武鬥的紅衛兵是不同的。

為了爭奪70年「安保」鬥爭的主導權，當時新左翼各派的關係越來越緊張，「全共鬥」抑制了事態的惡化。在新左翼各派看來，「全共鬥」是發展自己成員的最佳場合，因而不希望與「全共鬥」搞壞關係。在「全共鬥」看來，示威遊行和街

壘是它們的拿手好戲，因而一旦有事能夠派遣外來盟軍(其他大學的聲援隊伍)的新左翼各派彌足珍貴。在這裏，兩者的關係是既相輔相成又互相限制。

例如，以早稻田大學的內訌為導火線，東大在1968年9月也出現了解放派與革馬派的衝突，鬧得沸沸揚揚。後來由「全共鬥」出面仲裁，警告兩派如果繼續內訌就禁止它們的進出，事端才得以平息。雖然各派處於互相敵對的關係，但在「全共鬥」存續期間，它們尚沒有公然強行宗派利己主義。

由於「全共鬥」是以大學為基礎的運動，因此在被機動隊掃地出門和全校復課後，便不能作為運動而存續。新左翼諸派遂拋棄「全共鬥」，重新開展各自的運動。

「全共鬥」的暴力矛頭指向以下三個方面：(1)大學當局、(2)敵對勢力、(3)自己本人。總的說來，「全共鬥」的暴力是觀念性的、象徵性的。在這一點上，它與文化大革命期間為實踐真正的階級鬥爭而投身武鬥的紅衛兵是不同的。

六　赤軍派、連合赤軍以及炸彈集團

新左翼各派把70年「安保」鬥爭作為最大的政治目標。1960年的「安保」鬥爭沒有導致革命，被歸咎於先鋒黨未進行適當的指導。各派都自稱，只有本派才能在70年發揮先鋒指導的作用。

但是，1970年的「安保」鬥爭注定是「竹籃打水一場空」。首先，1970年的前哨戰——「全共鬥」運動潰滅了。其次，1960年改訂的(需要國會批准的)日美安保條約在1970年自動延期，根本無須國會的討論和表決。再次，此時的社會黨和共產黨也與60年代的不同，它們已經無意認真進行安保鬥爭。此外，60年代的高速經濟增長使國民得到滿足，對於學生的革命夢想已失去了興趣。最後，機動隊的警備壁壘森嚴，把新左翼各派給完全壓制住了。

一籌莫展的新左翼各派，只好把目標轉向反對建設成田機場等運動上去。成田鬥爭的意義是曖昧的，但是由於這場運動是以農民作為主體，故此容易開展街頭行動。

此外，中核派、解放派、革馬派等等的內訌也紛至沓來，各派的頭頭和基層活動家都遭到反對派的襲擊，他們或被殺害、或負重傷。血腥復仇愈演愈烈，新左翼開始被看作可怕的殺人集團。各派要在大學裏發展新成員已經很難了。至70年代，使人們與新左翼徹底決裂的事件接連發生。

最初是赤軍派劫持約鐸號飛機的事件。

一直呼籲全世界同時革命的赤軍派，在山區進行武裝訓練時被一網打盡。於是，剩下的幹部在1970年3月，脅迫日本航空公司的飛機約鐸號連同乘客一起飛往北朝鮮，試圖逃亡，這就是約鐸號劫持事件。由於在日本國內看不到革命的可能性，他們只有寄希望於巴勒斯坦和北朝鮮。

連合赤軍的阿薩瑪山莊事件帶來了更大的衝擊波。

1972年2月，由赤軍派的餘黨和激進的小集團京浜「安保共鬥」合併而成的「連合赤軍」，挾持着人質一起據守療養所——阿薩瑪山莊，並與包圍的警察隊伍展開了槍擊戰。後來搜索發現，在山區地下指揮部中，竟然掩埋着多名遭到

同志殺害的屍體。這一事件的特異之處在於：連二十人都不到的小集團，竟要認真準備實行革命(武裝起義)；而且當中有人以革命犧牲的精神不足為理由，把另一些夥伴都殺害了。即使成為少數者也要追求革命的理想，以這樣的新左翼邏輯推演下去，最終不能不導致上述結局。當一直同情新左翼的人們切身體會到這一點時，不禁愕然。

此外，還有三菱重工爆炸事件。

1974年8月，不知何人安置的手工自製炸彈，在東京大手町的三菱重工總部大樓爆炸，造成了八人死亡和大量的負傷者。經過偵查，逮捕了人數不多的無政府主義集團——「東亞反日武裝戰線」。犯人中有一個是我的初中同學，他因「全共鬥」的影響而較晚進大學。由於要拒絕資本主義社會，又要獨善其身和自我淨化，這兩種情感促使他參加了無區別性恐怖活動。不擇手段地把自己的信念付諸行動，其結果是使他成為爆炸犯。自己的信念真是那麼正確的嗎？從此，不少人開始懷疑左翼的價值觀、世界觀。

可以說，這一連串事件斷送了新左翼、「全共鬥」之類的「左派」的前景。

當然，新左翼和「全共鬥」不能等量齊觀。新左翼各派相信馬克思主義的原則(由先鋒黨指導革命)，只是因為日本共產黨放棄了先鋒黨的職責，它們才打算取而代之。在這一點上，他們雖名為「新」左翼，但其實並沒有甚麼新穎之處。與此不同，「全共鬥」已經不再承認有「先鋒黨」的必要，甚至認為即使沒有先鋒黨的指導也可以革命。(儘管如此，它沒有否定自詡為先鋒黨的新左翼各派的存在價值，就這一點來說它的確是不徹底的。)

如果試圖在沒有先鋒黨的情況下進行革命，其結果是要麼無視大環境而把自己封閉到小集團——公社的實驗中去，否則只有以小集團的革命意志衝擊大環境。前一種嘗試曾出現過無數次，終究是「無可奈何花落去」；後一種的極端表現則是連合赤軍以及爆炸恐怖活動集團。因此，「全共鬥」不僅被機動隊鎮壓了，它在思想上也到了山窮水盡。

在60年代的日本，紅衛兵的文化大革命得到了肯定。人們誤認為，如果社會主義國家仍然有革命的可能，那麼一定是來自與僵化的黨政官僚進行鬥爭的不斷革命的抱負以及每個人的自律意志。但是實際上，文革不過是背離了馬克思主義原則的、個人崇拜的產物。在新左翼和「全共鬥」中，對斯大林主義的批判被認為是當然的前提，因而文化大革命的實情是始料不及的。

中核派、解放派、革馬派等等的內訌紛至沓來，各派的頭頭或被殺害、或負重傷，新左翼開始被看作可怕的殺人集團。從此，不少人開始懷疑左翼的價值觀、世界觀。一連串的暴力事件斷送了新左翼、「全共鬥」之類的「左派」的前景。

七　紅衛兵與新左翼

中國的文化大革命與日本的新左翼及「全共鬥」之間，雖說是相似點少、不同點多，但由於同處一個時代，還是可以找出一些共通之處。

第一、兩者都以美蘇冷戰結構為前提，對蘇聯的作用表示異議。

有關中蘇論爭與文化大革命的關係，本文一開始已經述及。在現代化的過

程中，中國共產黨依次嘗試了三種經濟發展的策略：(1) 向蘇聯學習→(2) 自力更生→(3) 引進外資。文化大革命 (即最大限度地利用存在於中國國內存在的權威的嘗試)，發生在第二個階段之中。

冷戰 (美蘇力量均衡) 是一種不合乎馬克思主義公式的事態。新左翼不僅否定日本共產黨的權威，而且也否定蘇聯共產黨的權威。由於美蘇搞均衡，蘇聯 (看起來) 已經放棄了世界革命的目標。所以，新左翼有必要強調自己的正統性——這就是反斯大林主義。可是，中國對批判斯大林持保留態度，實行着斯大林主義。不過，在否定冷戰中蘇聯的正統性這一點上，它與新左翼相同。

第二、與前一種傾向相對應，反美的因素相對弱化。

在文革初期，中國試圖把農村包圍城市的戰略擴大到全世界，並描繪了以第三世界包圍發達國家 (美國) 的世界革命藍圖。當毛澤東認定蘇聯為主要敵人而決心恢復中美外交關係後，這一圖式被修正。這意味着中國優先選擇民族主義，而犧牲了反對美帝國主義以及無產階級國際主義。

在中國的文化大革命與日本的新左翼及「全共鬥」之間，可以找出一些共通之處。第一、兩者都以美蘇冷戰結構為前提，對蘇聯的作用表示異議。第二、與前一種傾向相對應，反美的因素相對弱化。第三、兩者都是僅僅基於群眾造反的運動。然而，兩者都因脫離現實、缺乏革命的條件而自消自滅。

對於一旦日本和美國結成軍事同盟，日本革命就幾乎沒有指望這樣的事實，日本的新左翼似乎沒有進行正面的研究。赤軍派通過蛻變為國際游擊組織的方式，實際上放棄了日本革命。其他各派，則把革命前途渺茫的現狀歸罪於異己黨派的反革命的背叛行徑。如果冷靜地加以思考，把階級鬥爭與反美民族主義相結合，不失為日本革命的一種可能性。但是這與日本共產黨的路線雷同，所以未被各派採納。

第三、兩者都是僅僅基於群眾造反的運動。

文化大革命，既打倒了嚴格按照計劃經濟教科書行事的蘇聯派和修正主義者，也打倒了嘗試市場經濟實驗的走資派和現實主義者。在美蘇對立的夾縫中經營國家的黨政官僚，只能在上述兩種可能性中進行抉擇。如果把黨的機構完全破壞了，那麼正確性的標準必然取決於超越黨的毛澤東，以及擁護毛的領導的一般群眾。的確，毛的指示和權威是自上而下的，但是如果沒有群眾的擁護，它也不可能成為現實的力量。

「全共鬥」否定了黨派 (先鋒黨) 的存在價值，但它相信革命的理想。因而，群眾只有在沒有黨派領導的狀況下自發奮起。這樣的群眾，只有在大學裏才找得到。

由此看來，無論是紅衛兵的文化大革命還是日本的新左翼、「全共鬥」，都可以被視為在世界革命的能量為冷戰之壁所阻隔的期間，在一國內部追求純粹的革命理想的運動。然而，兩者都因脫離現實、缺乏革命的條件而自消自滅，在整天熱衷於暴力活動的過程中失去了人們的信賴。

季衛東　譯

橋爪大三郎　1948年生，東京大學社會學研究科博士，現為東京工業大學教授。主要著作有：《橋爪大三郎選集》(I-III)、《語言遊戲和社會理論》、《佛教的言說戰略》等。

文化大革命與現代日本

加茂光行

一　60年代日本社會危機與中國文革

文化大革命不是一場僅僅衝擊了中國一國的「動亂」，它也席捲了亞洲、非洲、中東、中南美洲等第三世界乃至歐美，因此可以說，它是全球性的同時代「政治運動」。至少對歐美、日本等經濟發達國家而言，文化大革命意味着對本國的政治秩序和以美國為支配者的既存國際秩序的「革命」，而不是動亂。

為了理解文革何以對日本產生極大影響，首先有必要認識當時日本的社會狀況。在文革爆發的1960年代，日本一方面按照池田勇人內閣的收入倍增政策實現了令人驚異的經濟高速增長，另一方面又面臨着社會矛盾普遍激化。1966年至1969年間，熊本縣和新瀉縣阿賀野川的水俣病、四日市喘息病、富山縣神通川疼痛病引起所謂「四大公害訴訟」。公害同時還造成極其嚴重的環境污染，日本政府放任公害擴大的做法引起社會各階層的憤怒。此外，這一時期的藥害訴訟也接二連三。例如，服用安眠藥肽胺呱啶酮，造成了大量畸形兒，服用整腸劑奎諾仿造成了亞急性脊髓視神經病的患者群，患者和被害者紛紛狀告醫藥公司和政府。再者，這一時期，政府為了興建東京國際新機場，強行徵用千葉縣成田市三里冢耕地，引發大約一千戶共三千農民反對機場施工的鬥爭。這一事件暴露出日本戰後經濟發展中不斷優先加強工業、輕視農業的偏向。

上述環境污染、公害、藥害與日本拋棄農業的政策，在1960年代集中出現，反映以下兩個問題：第一、在高速增長的政策下，中央政府和地方自治體的城市規劃與主要工業企業相勾結，重視企業利益而輕視居民利益；第二、迷信一直支撐着產業高速發展的現代科學技術以及醫療科學。例如，公害病的真相遲遲得不到揭露，被認為是科技人員以及醫生與工業企業勾結，扭曲了理應具有客觀性的科學判斷。

在這種背景下，首先由東京大學的兩個學院——直接參與中央和地方政府城市規劃設計的工學院城市工學科以及醫學院——的本科生、研究生和實習生，開始對教授激烈批判，終於導致了1967年的無限期罷課。其連鎖反應波及別的大學，至1968年1月，全國有116所大學先後舉行罷課。當時在中國，肇始於紅衛兵運動和青年工人造反運動的文化大革命正如火如荼。

二　二戰後日本的行為軌迹

日本在1960年代集中出現的環境污染、公害、藥害及拋棄農業的政策等社會問題，是我們理解文革何以會對日本產生極大影響的關鍵。

日本在1960年代經濟高速增長所引起的社會矛盾總爆發，追根溯源，是日本自1945年8月戰敗以後20年演變的必然結果。

在麥克阿瑟的主導下，日本接受美國援助，奠定了戰後復興的基礎。1950年6月，美國以聯合國軍(麥克約瑟擔任司令官)的名義介入朝鮮戰爭，出現了對日本的特殊需求(朝鮮特需)，促使日本經濟在1952年以後日漸景氣。另外，在排斥中華人民共和國參加的情況下由美國主導的1951年9月舊金山和會中，日本

獲得了西方同盟各國放棄戰爭賠償請求權的恩惠。由於受到美國的壓力，沒有參加這次和會的台灣蔣介石政權，也在1952年4月締結的〈日華和平條約〉中放棄了對日本的戰爭賠償請求權。結果，其他亞洲各國在美國的壓力下均放棄了對日戰爭賠償的要求。因為除了中國、北越、北朝鮮等社會主義國家外，亞洲各國在戰後的國際形勢下都必須仰仗美國的軍事援助和經濟援助。就這樣，本來要為戰爭付出巨額賠償的日本，在美國的大力庇護下得以卸掉有關負擔。

因而可以說，日本在戰敗後的行為軌迹，不過是明治維新以來現代「日本的追隨歐美、拋棄亞洲」既定政策的延續。

毫無疑義，追隨美國的路線是日本戰敗後的奇迹性發展的基礎。美國還在締結〈舊金山和約〉的同時，就與日本締結了〈日美安全保障條約〉，從而取得了美軍在遠東所有地域進行軍事行動時可以自由使用日本本土軍事基地的特權。日本此後被置於美國軍事保護之下，軍事費用負擔減輕到僅僅足以維持保安隊（在1954年改稱自衛隊）。就這樣，日本幾乎淪為美國的附庸國，標榜放棄戰爭的「憲法」第九條實際上成為具文。1950年代中期美蘇開始核對峙以後，日本就完全置於美國的核保護傘下。這意味着，日本無條件地服從了美國在戰後國際秩序中所尋求的美國統治下的和平（Pax Americana）的目標。

美國以1964年8月「北部灣事件」為藉口，正式介入越南戰爭。1965年2月，開始了轟炸越南北方的洞海「北部空襲」。不言而喻，日本本土和沖繩的美軍基地，成為美國在越戰期間的重要基地。本來，日本在1964年由於所得倍增計劃造成供給過剩，使其陷入戰後最大的經濟危機（債務1,000萬日元以上的企業破產案件達4,212件），然而由於越南戰爭的特殊需求（越南特需），使日本能夠在1965年重新回到增長局面。繼朝鮮戰爭之後，日本又一次從他國戰爭中獲得了巨大的經濟利益。

1964年，由於所得倍增計劃造成供給過剩，日本陷入戰後最大的經濟危機，然而由於越南戰爭的特殊需求，使其能夠在1965年重新回到增長局面。繼朝鮮戰爭之後，日本又一次從他國戰爭中獲得了巨大的經濟利益。

由此，必然引起日本試圖擺脫美國支配的運動。最初，是以青年學生組織「全學連」為核心的反對改訂日美安全保障條約的「60年安保鬥爭」的運動。這場鬥爭曾嚴重受挫，一時消沉平息，但其後一直作為日本社會運動的動力而潛伏着。在美國正式介入越南戰爭後，上述運動也就演變為一場阻撓美國稱霸世界的反對戰爭、爭取和平的運動。

三　日本革新勢力禮讚中國的精神動因

正如林彪在1965年發表的《人民戰爭勝利萬歲》中提出以「世界的農村包圍世界的城市」那樣，中國的文化大革命旗幟鮮明地採取了對抗美國企圖支配世界的立場。

中華人民共和國成立以來的歷史走向，與上述日本戰後二十年的走向是完全相反的。新中國成立後不久，中國曾經有意與東西方兩大陣營建立外交關係，並沒有打算閉關自守。但是，由於美國頑固拒絕承認中國，加上朝鮮戰爭

爆發，更使兩者陷入了相互敵對的狀態。中國被迫捲入戰爭。結果，中國在被封鎖的狀況下不得不截斷與西方各國的關係。

朝鮮戰爭，是戰後君臨國際社會的最強大國家美國，與代表貧窮的亞洲的中國之間進行的一場持續了約三年的戰爭。由於多數的日本人認為，日本在1941年12月8日偷襲珍珠港美軍基地，是導致1945年8月的日本投降的直接原因。因此，他們把日美之間的物質的、經濟的力量懸殊作為戰敗的根本原因。在戰後不久的日本人心中，存在着不能或不應與美國進行對抗的意識。

對於這樣的日本人來說，貧窮的中國敢向富裕的美國挑戰，真是驚人之舉。何況中國還出乎意料地把美國逼入困境，使之不得不在1953年7月接受事實上等於投降的板門店休戰。其結果大大改變了日本人的對華認識。從這時起，肯定追隨美國、堅持反共的保守勢力開始把中國視為威脅；而那些反對追隨美國、主張容共的革新勢力(特別是革新的青年)，則隨着民族主義熱情的高漲而加強了對中國的讚美。

朝鮮戰爭大大改變了日本人的對華認識。從這時起，肯定追隨美國、堅持反共的保守勢力開始把中國視為威脅；而那些反對追隨美國、主張容共的革新勢力，則隨着民族主義熱情的高漲而加強了對中國的讚美。

這種讚美中國的傾向，成為後來革新勢力中一部分人支持文革、讚美毛澤東的初始遠因。這些人發覺在中國內部蘊藏着某種戰勝美國的強大力量。這既然不是物質力量，就只能是精神力量。於是，人們開始設想中國人在精神上、倫理上的崇高性，它與日本這個民族在精神上、倫理上的墮落適成對比。

早在朝鮮戰爭期間，對戰後日本文學界深具影響力的竹內好在1951年4月出版的《中央公論》月刊上發表了〈毛澤東評傳〉，高度評價充滿了抵抗精神的中國民族主義，開禮讚中國之先河。日本政治學界領袖丸山真男也高度評價了1956年5月由毛澤東發起的「百家爭鳴、百花齊放」運動，認為它是剛成立的革命政權為形成真正的民主主義國家的嘗試。而對鳴放運動之後發生的反右派鬥爭的負面影響，當然是被忽略了。1958年毛澤東又發動了人民公社、大躍進運動，即使到1960年代前期從香港傳來其失敗的片斷消息之後，它仍然得到高度評價，肯定的議論在日本各界仍佔主流。

1960年代中期進入高潮的越南戰爭與朝鮮戰爭具有同樣的格局——貧窮的亞洲小國越南，為了民族的統一和獨立而挑戰強大的美國。那些持批判美國態度的日本人奮起支援越南南方民族解放陣線(越共)和北越，並十分嚮往越南人不屈服於美國物質力量的強韌精神力量。文化大革命的爆發正好與越南戰爭的持久戰化在時期上相重疊，因此，當時支援越共和北越的日本革新勢力，對中國文化大革命中特有的、過份的精神主義尚缺乏批判觀點。

文化大革命是社會主義中國在戰後國際局勢下，選擇了與日本背道而馳的發展路向而發動的運動。因此，那些把戰後日本走向視為人性墮落之路而大加撻伐的日本人，其否定的程度愈高則肯定文化大革命的傾向也就愈強。例如，中國在1950年代後期的人民公社化、大躍進時期，毛澤東大力強調要發揮主觀能動性，精神主義極其濃厚，後來大躍進、人民公社以慘重的代價而告失敗。但是，在1965年、1966年支持越南戰爭、憎恨美國憑藉巨大物質力量統治世界的日本人，做夢也沒有想到中國的精神主義會失敗並為此付上沉重的代價。所

以，在文革期間把劉少奇和鄧小平在困難時期的調整政策作為生產力主義加以批判，稱他們為「黨內最大的走資本主義道路的當權派」加以打倒的造反運動，贏得了傾向精神主義的日本人的共鳴和無條件的接受。

四　日本的兩類文革讚美派

不得不指出，在傾向於讚美中國文革和毛澤東的日本人中，有些人過份狂熱，陷入了盲目讚美。這些人就是在日本戰後的現代中國研究中佔主流的研究者，他們究竟有甚麼樣的經歷呢？

戰前日本的中國研究大體分為兩部分人。一是大學的研究機構，以研究古代到明末清初歷史上的中國為主。另一則是任職於滿鐵研究所、東亞研究所等由日本政府和軍部管轄的國策研究機關的研究員，他們以研究十九世紀後被列強置於半殖民地統治下的清末中國，特別是1930年代以後受到日本侵略的中國為主。在這些研究者中，有不少馬克思主義者，甚至有日本共產黨黨員。戰後，大學研究機構很難滿足研究現代中國的社會需求，這時，戰前任職於國策研究機關的研究人員，一躍成為現代中國研究的主角。

作為馬克思主義者，他們之所以在戰前加入國策研究機關，首先是為了逃避軍國主義的政治鎮壓。其中也有一部分人出於亞洲主義的感情，夢想與中國聯合起來，因而對近衛文麿(首相)、石原莞爾(關東軍參謀)的東亞同盟論等產生共鳴，積極加入國策研究機關。例如，戰後最早的研究機關是1946年成立的社團法人中國研究所。以這個中國研究所為母體，1951年5月又組成現代中國學會等，參加者很多是上述的研究者。他們的基本思想特徵不妨概括為：把亞洲主義與馬克思主義結合起來，具有亞洲社會主義的傾向。

基於現在意識的革新勢力對文革的共鳴和支持，是因為它的主要關懷是批判戰後日本人在精神上、倫理上的墮落，而不是毛澤東的中國，所以它只對中國的精神主義、倫理主義產生共鳴。

在戰後重新開展中國研究之際，這些馬克思主義者對於自己戰前的研究最終成了日本軍部侵略中國的工具(這顯然與日中同盟的主觀願望相反)，一直抱有強烈的贖罪意識和自責觀念。朝鮮戰爭之後，社會主義中國顯示出有足夠力量與美國對抗，他們的研究便轉向對毛澤東和中國盲目崇拜。由此，他們無條件地讚美大躍進、人民公社以及文革。

需要指出的是，這些現代中國研究者對文革的盲目讚美，與本文開頭述及的奮起批判日本在1960年代高速增長期中出現的環境惡化、公害、藥害、拋棄農業等現象的革新勢力對文革的肯定和支持，兩者是不能等量齊觀的。因為前者的文革禮讚，是以對自己在戰前的研究進行贖罪的、過去指向的意識為機軸的，而後者(革新勢力)對文革的共鳴和支持，則是以對1960年代的日本現實進行批判的、現在指向的意識為出發點的。基於現在意識的革新勢力的主要關懷是批判戰後日本人在精神上、倫理上的墮落，而不是毛澤東的中國，所以它只對中國的精神主義、倫理主義產生共鳴。

五　日本的文革批判派之一：馬克思主義者

日本的文革批判派大體上可以分成三種類型：第一種類型是日本共產黨的主流派；第二種類型是保守的既得權勢階層；第三種類型是現代化論者。總的說來，他們對戰後日本追隨美國的路線不是加以否定，而是全面地、或者部分地肯定。

當然，日本並非沒有文革批判派，他們大體上可以分成三種類型。總的說來，他們對戰後日本追隨美國的路線不是加以否定，而是全面地、或者部分地肯定。第一種類型是馬克思主義者，例如宮本顯治等日本共產黨的主流派。第二種類型可以舉出戰前主導了侵略戰爭的、保守的既得權勢階層。第三種類型是原則上肯定西歐式現代化的現代化論者，他們把戰前的日本軍國主義視為前現代的產物而加以批判。

首先，讓我們來考察第一種類型——馬克思主義者。

戰敗後不久的日本共產黨(日共)，鑒於美國佔領軍(GHQ)的進駐使在軍國主義統治下一直被囚禁的宮本顯治等領導人獲得釋放的事實，曾經有把佔領軍視為「解放軍、民主勢力」的傾向。一般而言，日共基於歷史唯物論把資本主義發展看做歷史發展的一個不可避免的階段，為了實現社會主義革命，首先有必要進行民主改革，藉以瓦解支配戰前日本的半封建的、前資本主義的、軍國主義的體制。1945年11月，美國佔領軍着手解散舊的四大財閥——三井、三菱、安田、住友，進而在同年12月開始以「把日本農民從封建的桎梏中解放出來，實現日本農村的民主重建」為口號推行農地改革，並實施其他一系列的「民主改革」，日共對此均給予強有力的支持。另一方面，日共以其涉外領袖之一的野坂參三擁有中共黨籍並曾逗留延安的事實表明，它從國共內戰時期以來就支持中共政權，在中華人民共和國成立後更是全面支持。加上前面述及的那些戰前任職於國策研究機關的黨員們基於贖罪意識而對中國的讚美，進一步加強了日共對中國的支持。

美國佔領軍進行「民主改革」幾年之後，在1948年左右，按照美國政府的方針發表了所謂「日本是阻止共產主義伸張的屏障」的聲明，強化了反共主義傾向，並着手肅清共產主義者的「掃紅」運動。特別是中華人民共和國成立後，美國敵視中國的態度十分明顯。為此，日共逐步改變從前支持佔領軍的立場，至1951年為止把方針轉換成反美暨民族解放民主革命。儘管如此，日共並沒有改變對美國在佔領日本之初進行「民主改革」的態度，基本上一直支持日本追求資本主義發展的大方向。

美國佔領軍在1948年左右發表了所謂「日本是阻止共產主義伸張的屏障」的聲明，強化了反共主義傾向，並着手肅清共產主義者的「掃紅」運動。為此，日共逐步改變從前支持佔領軍的立場。

日共這種支持日本資本主義發展方向的立場，即使在1950年代末至1960年代的環境惡化、公害、藥害、拋棄農業等問題激化的階段也沒有變化，因而不能積極地支援提出上述問題的受害者以及農民的運動。

同樣，對於毛澤東的中國，在其利用資本主義、推行富農經濟政策，或者導入市場經濟為基礎的新民主主義革命階段，日共一直給予全面的支持。在這一點上，黨內那些出於贖罪意識而倒向支持毛澤東和中國的一部分人與主流派之間並沒有發生任何矛盾。但是，當毛澤東的中國在1958年以後試圖超越資本主義的發展階段，一舉實現共產主義，因而推行人民公社、大躍進政策時，日共主流派便開始持批判態度。

最後，在1966年3月，正在中國訪問的日共宮本顯治代表團就是否批判蘇聯的問題與毛澤東發生對立，終於引起日中兩國共產黨的決裂。由於日共、蘇共對毛澤東的人民公社政策等冒進做法都持否定看法，其結果是令那些一直以贖罪意識為原點而大力讚美毛澤東和中國的日共黨員分裂，他們或與黨的主流派一起批判中國，或抵制主流派並繼續支持中國。匯入主流派的有米澤秀夫、尾崎莊太郎、金丸一夫等人；繼續支持中國的可以舉出岩村三千夫、安藤彥太郎、齊藤秋男等人。後者全部被日共除名。在文革期間，這批人是無條件的毛澤東和中國的禮讚派。此外，禮讚派中還有較年青的新生代黨員——菅沼正久、新島淳良等，他們也被黨除名了。

總之，1960年代後期，當青年學生針對經濟高速增長所引起的社會矛盾以及美國介入越南戰爭而掀起政治運動，其中一部分人禮讚文革和毛澤東時，日共不僅沒有附和這種潮流，甚至與之敵對。

在文革結束後，中國推行改革開放政策，日共主流派才轉向支持這一政策的方向，但是，他們依然甚為關切中國資本主義發展不足的問題，仍有批判中國政府政策的傾向。

當毛澤東推行人民公社、大躍進政策時，日共主流派開始持批判態度。最後，在1966年3月，正在中國訪問的日共宮本顯治代表團就是否批判蘇聯的問題與毛澤東發生對立，終於引起日中兩國共產黨的決裂。

六　日本的文革批判派之二：保守的既得利益者

第二類文革批判派大致包括以下兩種人：一種是在日本戰敗後被定為甲級戰犯的人。1948年，在他們服刑期內突然被麥克約瑟司令部釋放，再次返回統治階層。在1957年坐上首相交椅並在60年安保鬥爭時受到國民的激烈批判而不得不引退的岸信介，就是其中的代表人物。另一種是戰前作為財閥與軍閥政權相勾結並支持戰爭的實業家。在戰敗後不久，麥克阿瑟佔領當局進行財閥解體，他們的經濟基礎一度被剝奪。但同樣是在1948年左右，這些舊財閥突然獲得免罪符，重新取得主導財界的地位。

如前所述，麥克阿瑟司令部在戰後佔領日本之初曾進行財閥解體、農地改革等大規模的民主改革，但是以1948年為轉折點，美國為了把日本列島作為與蘇聯以及共產陣營進行軍事決戰的前線基地，於是，加速戰後日本復興使之能立即發揮前線基地的功能，就成為美國佔領政策的最高目標，而扶植戰前舊統治勢力復辟就是達致此目標的捷徑。一般稱此一轉向為麥克阿瑟佔領期間的「開倒車」。1955年實現保守合流，自民黨登上政壇，其主流派與支持自民黨的財界主流派，正是以戰前的舊統治勢力為主體而復活的社會勢力的代表。復辟後的舊統治勢力具有濃厚的反共產主義色彩。他們理所當然地傾向敵視成立於1949年10月的中華人民共和國，而擁護在台灣的蔣介石反共政權。因此，他們一貫批判毛澤東指導下的中國，對大躍進、人民公社以及文革的批判，只不過是反共路線的延長而已。

不過，他們並非沒有期望獨立於美國的民族感情。只是他們基於戰敗的經

美國為了把日本列島作為與蘇聯以及共產陣營進行軍事決戰的前線基地，於是加速戰後日本復興，而扶植戰前舊統治勢力復辟就是達致此目標的捷徑。

驗，抱有所謂與美國敵對的行為就會導致日本滅亡的強烈危機意識，因此試圖通過追隨美國來加速日本的復興和發展，以實現最終獨立。在追隨美國的政策的前提下，他們認為對中國以及亞洲進行侵略並沒有甚麼錯，錯只錯在與物質力量上優越於日本的美國為敵。他們認為，對他們的罪行無論是進行裁斷還是給予寬恕的並不是中國及亞洲各國，而是美國。復辟的統治勢力之所以有如此想法，歸根結底是與明治維新以來的歐化主義和對拋棄亞洲(即脱亞入歐)的想法有關。它對現代日本推行富國強兵的政策和大國化終至侵略亞洲的路線毫無反省之意，相反倒使得舊的路線延續。因此，在他們對毛澤東的中國乃至文革的敵視和批判意識中，不僅有反共產主義，而且亦有輕視(蔑視)亞洲本身的意識在作祟。

七　日本的文革批判派之三：現代化論學者

最後，看看第三種類型的日本文革批判派，亦即是傾向於現代化論的學者。他們在戰後出於樸素的親美感情，積極學習美國的各種先進科學，特別是國際政治學，並以歐美的近代化模型作為批判的標準。那麼，他們是在何種背景下接受了美國的國際政治學影響呢？

在戰後早期，美國的對外政策並非不分青紅皂白的敵視蘇聯社會主義體制的無條件的反共主義。1946年至1948年，由凱南(G. Kennan)以及摩根索(H. Morgenthau)提出後來被美國政府採納的冷戰理論影響了局勢。凱南和

摩根索指出蘇聯繼承着沙俄以來的對外擴張傳統，但他們也否定了軍事進攻蘇聯的可能性，僅僅強調在蘇聯影響下存在着社會主義革命向西方各國滲透的危險性。鑒於這些看法，他們提倡採取非軍事性的對抗政策。這一冷戰理論奠定了戰後美國新的國際政治學基礎。

冷戰理論的國際政治學反對把共產主義及社會主義視為惡魔的過份「價值規範性」的解釋，而主張把蘇聯視為與沙俄同樣的國家「現實主義」的解釋。它在方法論上的特點之一是：只求在不驚動對方的狀況下收集信息，不求通過對話達到相互理解。戰後一度主導着美國的中國研究的費正清 (J.K. Fairbank)，基於與冷戰理論同樣的想法，在哈佛大學與麥科伊 (Don Mackey) 等一起組織「國際地域研究專門委員會」，開創了「地域研究」的新領域。他們主張美國政府應放棄由於意識形態的不同而採取一概敵視中共政權的做法，相反地，應站在現實主義的立場上接受中共政權為形成戰後國際秩序的成員之一。在研究方法上，他們也採用對蘇聯的那種觀察學，這就是被稱為「中國觀察學」的方法。1950年2月，上議院議員麥卡錫 (Joseph McCathy) 掀起了「掃紅旋風」，特別是朝鮮戰爭爆發後，費正清等人的中國研究也受到批判。美、日、韓、台之間締結了敵視中國的相互防衛條約，形成了對中國的軍事包圍圈。

美國的冷戰理論反對把共產主義及社會主義視為惡魔的過份「價值規範性」的解釋，而主張把蘇聯視為與沙俄同樣的國家「現實主義」的解釋。它在方法論上的特點之一是：只求在不驚動對方的狀況下收集信息，不求通過對話達到相互理解。

到1960年代初為止，美國這種敵視中國的政策基本上沒有影響日本的中國研究，只有日本政府和財界保守勢力追隨。相反，費正清的中國研究方法則普遍影響了日本的年青中國研究者，並被他們採納。參加1953年6月結成的亞洲政經學會的部分學者，如石川忠雄、衛藤瀋吉等，就是有代表性的實例。

上述學者對日本保守的統治勢力敵視中國共產黨政權的觀點持懷疑態度。他們以歐美現代民族國家的模式為評價標準，認為中共的政治支配具有有效性、安定性以及合埋性。例如，他們根據西歐的標準把「百家爭鳴、百花齊放」視為現代性民主化過程，也把反右派運動看做是政治民主化過程中合理的調整政策。這一派還認為戰後國際社會應該給予毛澤東的中國正當地位。

現代化論的學者在文革爆發時才開始轉向批判中國，原因是文革中狂熱的毛澤東崇拜，意味着出現了與韋伯所謂科層制的形式合理性所不同的超凡人物統治以及非理性、不合理的前現代性。

由於他們的基本觀點是肯定歐美現代化模式，因而也肯定戰後日本的追隨美國政策。在這一點上，雖說同樣是支持毛澤東的中國，但其立場與激烈批判追隨美國政策的革新勢力的研究者完全不同。

這些傾向現代化論的學者在文革爆發時才開始轉向批判中國，原因是從現代化論來看，文革中狂熱的毛澤東崇拜，意味着出現了與韋伯所謂科層制的形式合理性所不同的超凡人物統治以及非理性、不合理的前現代性。由此可見，中國的內政外交不是取決於民意，而是由一部分獨裁者所肆意左右。根據這一觀點，岡部達味與衛藤瀋吉一起分析中國外交，得出了掌握最高權力的獨裁者任意決定外交方針的結論。因而，他們認為在分析中國外交時，必須注意中國當局的權力鬥爭動向。在這裏，認為不具備國民合意的基礎的前現代國家中國不能成為國際秩序的一員的立場十分露骨。

總的說來，支持日本的追隨美國政策、站在現代化論立場批判文革的人們，從1960年代中期開始逐步加強與政界、財界主流的結合。儘管如此，這一

類型與其他兩種類型加在一起，文革批判派在整個文革期間日本的中國研究學界中只不過是少數派，多數派一直是毛澤東的支持派、文革禮讚派。

八　不應忽視的傾向

1971年9月的林彪事件，接着1972年2月的尼克松訪華，同年9月的田中角榮首相訪華等一連串變化，使文革期間一直把毛澤東的中國看作反美解放鬥爭根據地的禮讚派受到很大衝擊。採取追隨美國路線的日本政界、財界主流派，根本無須改變其親美立場，他們的戰爭責任問題也沒有被追究，卻依然在經濟和政治方面扮演日中友好運動的主角；相反，從前的毛澤東禮讚派、中國禮讚派反而被趕到舞臺的邊緣。雪上加霜的是，在1975年越南戰爭終結的同時，中國和越南的關係迅速惡化，1979年1月爆發的中越戰爭使事態變得無可逆轉。

最後，中共在1981年6月的第十一屆六中全會上通過「歷史決議」，在一定程度上揭露了文革真相，並從總體上否定文革。此時，日本大多數文革支持派都對自己的觀點作了180度的轉變，紛紛加入現代化論的行列。因而，一直是少數派的現代化論派取代了文革禮讚派，一躍成為學界的主流，甚至日共主流的中國批判派也逐步參與到現代化論派。其結果是，在後冷戰期的今天，日本的中國研究學界仍對冷戰期間出現的中國觀察學方法抱有很大興趣。

在後冷戰期的今天，把1960年代高速增長期日本社會中出現的社會矛盾作為日本人的精神墮落加以批判的觀點，漸漸被人忘得一乾二淨。與此相應，日本人對中國的認識，正受着那種把中國視為不成熟的落後的資本主義而居高臨下地加以審視的優越感的支配。

這樣一來，把1960年代高速增長期日本社會中出現的社會矛盾作為日本人的精神墮落加以批判，因而支持文革的批判現狀的觀點，在1980年代漸漸被人忘得一乾二淨。與此相應，日本人對中國的認識，也在不加批判地肯定日本現狀的基礎上，正受着那種把中國視為不成熟的落後的資本主義而居高臨下地加以審視的優越感的支配。

由此必須認識到，日本人否定文革與中國人否定文革，在許多方面有着根本的不同。同時，我們也不應該忽視這樣一種令人擔憂的現實：今天，日中之間在理性的、冷靜的相互批判中了解對方已難以存續，而且這種危險性正在日益增長。

季衞東　譯

加加美光行　1967年東京大學社會學科畢業，曾任亞洲經濟研究所研究主任、教授等職，1991年開始任日本愛知大學法學系教授。

毛主義與法國知識份子

● 加斯托
(Cornelius Castoriadis)

在法國，毛主義與俄國布爾什維克主義的命運是很不同的：後者很快就在社會尤其是工人階級中紮根；前者則始終居於邊緣地位。直到1968年5月學生運動興起，稍具實力的毛主義組織才見形成。一方面促進了五月運動的解體，加強了青年尤其是大學生的困惑；另一方面也給當時以反對斯大林式共產主義的毛式「文化革命」增添了光彩。不過，即使在那時，毛主義的影響也從來沒有真正伸展到工人階級。幾年之後，原有的毛主義組織相繼分崩瓦解。相較起來，毛主義對學生的影響要比對其他知識份子來得深遠。

可以說，從1919年開始，共產主義、特別是後來的斯大林主義對西方知識份子尤其是法國知識份子，產生極大的誘惑力。在很長的一段時間裏，儘管共產主義犯下不少錯誤和罪行，例如1930年起在農村強制實行的集體化，斯大林權力的無限膨脹和大搞「個人崇拜」，1935至1938年莫斯科大清洗，遍布世界的恐怖，蘇德條約等等，但仍無損其在知識份子心目中的魅力。而第二次世界大戰的爆發，更使這些無知的人相信斯大林式制度的優越性。法國知識份子因此無視那些關於俄國社會本質和現實的信息，並將這些信息說成是「資本主義的宣傳」。或者，他們用偽現實主義的推理方式為一些無可否認的可怕事實尋找藉口，例如說甚麼「不打碎雞蛋就無法煎蛋」，藉以掩蓋一個事實：雖然已經打碎了堆積如山的雞蛋，但卻始終沒有做成一個煎蛋。

法國知識份子無視那些關於俄國社會本質和現實的信息，並將這些信息說成是「資本主義的宣傳」。他們為一些無可否認的可怕事實尋找藉口，說甚麼「不打碎雞蛋就無法煎蛋」，事實是雖然已經打碎了堆積如山的雞蛋，但卻始終沒有做成一個煎蛋。

1948-1949年的鐵托分裂，使共產主義者及其同路人出現裂痕，不過，情況還不算嚴重。1950至1952年間，新一輪的「莫斯科大審判」並未引起中歐和東歐社會主義衛星國的任何反抗就是一個例證。到1956年3月赫魯曉夫的報告出籠，「左派知識份子」才出現了重大分歧。當時，有一些所謂「現實主義者」持一種可笑的論調，如薩特 (Jean Paul Sartre) 悲嘆赫魯曉夫利用蘇聯共產黨總書記的權威來揭露前任領袖——人民偉大的父親，把某些殘酷的真相突然拋給毫無準備的人民：其目的昭然若揭，這就是共產主義的政權在「修正」共產主義的政權。然而，隨着波蘭與匈牙利革命的爆發，局面日趨混亂。薩特之流多方努力，以求混淆這些運動的涵義；他們也企圖寄希望於波蘭哥穆爾卡政權。不過，這一切都很快化為泡影。

正是在這一歷史背景下，從50年代中期開始，法國的共產主義同路人開始把注意力慢慢轉向中國和毛主義。理由是，中國不僅光榮地「從帝國主義的鎖鏈中解放出來」，而且這一博大的國家自1960年以來還傲人地和莫斯科切斷聯繫。中國共產黨人揭露赫魯曉夫的所謂「修正主義」，並宣稱自己才代表真正的「馬列主義」。法國號稱「獨立」的大報《世界報》載文讚揚韓素音充滿謊言的書，吸引了很多人去中國旅遊朝聖。他們發回的報導寫得天花亂墜，西蒙波娃 (Simone de Beauvoir) 甚至稱讚這是中國歷史上第一個以真正革命和發動群眾的方式建立起來的制度 (她敬佩中國可以動員每個老百姓拿起拍子打蒼蠅)。這些人只看見「百花齊放、百家爭鳴」，但卻絕口不提隨後的鎮壓。對中國發生饑荒的傳言，他們則歸咎於「帝國主義的誹謗」。

因此，法國的「進步主義者」熱衷於「文化革命」是不足為奇的。很快，1968年5月的學潮就又提供了新的混亂場合。法國學生起來揭發專制的教育機制和陳腐的教學內容；人數日增的法國毛主義份子，表現出與中國一致的立場：支持中國迫害教師、專家和技術人員，否定上千年的文化成果以抬高「毛澤東思想」。作為1968年五月學潮的重鎮之一，他們以法國工人階級的名義批判工會和政治組織的官僚主義，運用毛的手段號召人民起來反對掌握國家機器的統治者。法國學生批判消費社會是一種以資本主義生產機器來異化人的新形式，並將這種異化的意識與在中國被毛主義批判的「經濟治國」混為一談。其實，「經濟治國」不過是中國民眾要求提高自身低下的生活水平及這一要求幻滅後的曲折表現。後來，即使是不認同斯大林式共產主義的伊利什 (Ivan Ilitch) 及其同志也認為，中國的「赤腳醫生」是一種可以代替西方極端技術化、費用龐大且不人道的醫療體制的制度。

1970年代中期，毛主義已趨於消逝，只有個別的知識份子仍熱衷於毛理論，例如阿爾都塞把「革命」的毛主義和斯大林「人道主義的經濟主義」相對立；羅蘭巴特的文學批評則把毛的極權主義隱埋在優美雅致的中國象形文字背後。

幻象就是這樣開始傳播的。在斯大林的「叛變」和「蛻化」之後，毛澤東通過「文化革命」發動了真正的和徹底的群眾運動。在兩三年之間，這種幻想吸引了大批毛主義份子，其中以學生為主。他們被信奉馬列主義的組織派遣到工廠，把自己改造成所謂的無產者，並以此來掩飾工人始終對毛主義無動於衷。到1970年代中期，毛主義已趨於消逝，只有個別的知識份子仍熱衷於毛理論，例如阿爾都塞 (Louis Althusser) 把「革命」的毛主義和斯大林「人道主義的經濟主義」相對立 (《斯大林對「人道主義」的發現》是阿爾都塞不朽的哲學著作之一)；羅蘭巴特 (Roland Barthes) 的文學批評則把毛的極權主義隱埋在優美雅致的中國象形文字背後。

我曾經說過，「進步」知識份子對斯大林主義失望之後轉向毛主義，似乎令人困惑不解。可是，如果注意到以下兩個表面看來互相矛盾的因素，我們就不難理解了。法國人有一個已被證實的特點，即大部分法國知識份子都有一種顛覆政治的欲望。拿破崙曾經說過，在每一個士兵的軍用袴包裏，都有一根元帥的棍子；我們也可以說，在每一個取得哲學學位的法國知識份子的書包裏，都有一支伏爾泰的筆。這種態度其實混雜着面對資本主義制度的悲慘與荒謬而產生的合法控訴和個人抱負。可是，在這些冠冕堂皇的動機背後，還有另一個令人不齒的動機：對權力的企羨，對現實的、確定的和有保障的力量的迷戀。我

不準備對此做心理分析，只要看看這些操縱語言的人，在面對操縱槍桿子的統治者時所表現的自卑，再想想這些人早從柏拉圖開始就有作帝王師的野心，就足以解釋為甚麼會有那麼多的西方知識份子公然或秘密地投向斯大林共產主義的懷抱。當時的中國為西方知識份子提供了一種夢寐以求的理想境界，這裏不僅有一個自稱革命的政權，而且可以對這一政權給予最猛烈的批判而不會被認為是空想主義。所以，當斯大林的神秘光環消褪之後，人們就急於投向另外一個同樣可怕的政權。不過，與斯大林的政權相比，這個政權由於其新還可以宣稱其「革命」的純潔性，但它也同樣需要軍隊和「人民」警察的裝甲師來維持。這就是為何幻象從俄國轉向南斯拉夫，又轉向中國、古巴、阿爾及利亞，最後甚至轉向阿爾巴尼亞的緣故。

法國知識份子有一種顛覆政治的欲望，這種態度其實混雜着面對資本主義制度的悲慘與荒謬而產生的合法控訴和個人抱負。可是，在這些冠冕堂皇的動機背後，還有另一個令人不齒的動機：對權力的企羨，對現實的、確定的和有保障的力量的迷戀。

當然，並不是所有人都如此盲目。1968年6月，我寫過一篇題為〈1968年5月：突破口〉(“Mai 1968: la brèche”) 的文章，其中寫道：

「把法國1968年的五月學潮與中國的『文化革命』進行比較是錯誤的。儘管形勢、政治力量以及所遭遇到的問題極其複雜，文革的主旨還是明確的：在這一大規模的運動中，毛派利用廣大民眾反對其對手以達到重新掌控官僚機器的目的。這樣大規模的動員，不言而喻，唯有在各地被動員的社會階層試圖自行其是的情況下才可能。當然，整體上說，毛派到處都保有對形勢的最終控制權，也是顯而易見的。」

「把法國革命學生對消費社會的批判等同於中國毛派對經濟主義的揭露，是完全的概念混淆。毛對經濟主義的批判是一種混合體，其中有斯大林主義的狂熱，有將工人的要求變成中國人民的『政治鴉片』的企圖，然後是將人民群眾對官僚制度的批評轉移為尋找替罪羊清除另一部分政府官僚的行動。把法國學生對師生關係、文化和學校的批評，與中國揭發教師、批判『教條主義』，進行『自由討論』等相提並論，也完全是概念混淆。在中國，這類行為旨在給七億中國人強加一個新的聖經，這就是那本包括過去、現在和未來的一切真理的荒謬小紅書。」

廖曉英　譯

加斯托 (Cornelius Castoriadis)　法國著名學者及社會活動家。1922年生於希臘，年輕時代在美達克薩斯專制統治下的希臘加入共產主義青年團，後與共產黨斷絕關係而加入托派運動。到法國後參加法國的托派組織「國際共產黨」。但是當認識到俄國及其類似的國家是完全的官僚資本主義極權國家，他就脫離托派，自建組織，並創辦《社會主義，還是未開化》雜誌 (1949-1965)。1970年前為經濟合作和發展組織 (OECD) 經濟學家；1980年起迄今任法國高等社會科學院研究中心項目主任，負責「社會制度與歷史創造」一課教學。他的主要著述有《官僚社會》(Christian Bourgeois Press, 1990)，由巴黎Seuil出版的《社會想像的機制》(1985)、《人的範疇》(1986)、《被分割的世界》(1990)、《無價值的增長》(1996) 等。目前正在撰寫多卷本的《人類的創造》。

文革是一場反社會運動

● 杜　蘭
(Alain Touraine)

杜蘭教授是法國當代最著名的社會學家之一。在社會學理論上，他創立了「行動社會學」，並將之運用於南美、法國、東歐社會運動的研究；在研究方法上，他大力推動「社會學介入法」之運用，80年代中期其研究重點集中於社會運動「主體」，尤有建樹。

作為一個在社會學理論和方法上都頗有建樹的學者，杜蘭教授怎樣看待中國的文化大革命運動呢？這無疑是本刊及讀者都很感興趣的問題。為此，我們委托旅居法國的陳彥博士代表本雜誌採訪杜蘭教授，在此謹表謝意。以下為本刊編輯室提問(▲)和杜蘭的回答(□)。

▲　杜蘭先生，您是著名的社會學家，能否用您提出的社會運動的理論來分析中國的文化大革命運動？能不能將之看作是一場社會運動？

□　我先對這個問題作一個較為直接但尚欠明確的回答。對於中國的文化大革命，我將其界定為「反社會運動」，即它與社會運動背道而馳。

社會運動是由社會角色、社會群體為爭奪利用各種社會資源的主導權，而參與並引發的衝突，是一個社會集團同另一社會集團、一個階級同另一個階級的衝突，但衝突的參與者對同一件事會作出自己獨特的闡釋。從這個角度來看，文化革命這一名稱本身就既非運動也非社會，而是文化和革命，這完全是另外一極的現實。某類運動自身可能包含一種戰爭因素而不是衝突：如淘汰異己，尋找一種絕對的匀質，反對外國人、反新教徒、反叛徒、反資產階級、反猶太人等等。如果一個運動以追求絕對的匀質、追求整合——即使是以人民之

名進行的整合——等為名，企圖排除少數，無論這個少數是統治者還是被統治者，這個運動便同社會運動相反。

所謂社會運動，它首先至少有兩個參與角色，這是一種社會關係。舉例來說，工人運動中有工人與老闆，資本主義社會裏有統治者和被統治者，有工薪階層和僱主階層，他們之間在為利用社會的資源文化而爭鬥。如果一個運動不是一個集團反對另一個社會集團，只是發動所有的人起來，如向所有好的中國人、所有好的法國人發出某種號召；另一方面，如果這個運動是同政府而不是同民間社會相連的(這一點十分重要)，那麼這個運動就不能叫做社會運動。這就是說：第一，文化革命不是從基層發起的運動，它主要是由毛發動的；第二，文革模式不是階級與階級之間的鬥爭，而是所謂「炮打司令部」，即是說號召全體人民起來鏟除那些需要被鏟除的人，那麼這就只是戰爭模式、矛盾對抗模式，而不是社會衝突的模式；第三，文革運動已經沒有共同的認同，因為它是文化價值層面的運動。我再重複一句，社會運動預設一個共同的價值命題，如對進步、對技術等這些十八、十九世紀的信仰。所以我說文化大革命是一個十分完美的「反社會運動」的樣板。有意思的是，這種「反社會運動」完全可以甚至特別經常地激發起熱情。讓我們拿遠離共產主義世界的納粹運動為例，它在德國曾激起巨大的熱情。紐倫堡的反猶法，青年們就曾經熱情響應。1933年，希特勒通過民主選舉取得了領導地位；然後在1935、1936、1937年，我相信如果當時舉行自由公民投票，希特勒仍會獲得多數支持；又如斯大林去世時，蘇聯人在大街上痛哭，等等，都說明了這種有人民支持、激情的「反社會運動」或者摧毀社會角色的運動，可以很容易地在各社會群體中引起一種要求純潔、要求匀質的衝動，就像今天大多數的塞爾維亞人大概都同意將克羅地亞人、波斯尼亞穆斯林人殺掉。對匀質的追求、對少數派的鬥爭、對叛逆的檢舉、尋找替罪羊等等，都是這種運動的特點。另一方面，這類運動還有民粹主義傾向——反知識份子、反精英階層，文革的紅衛兵就有着十分明顯的反智、反精英的民粹特點。

社會運動是由社會角色、社會群體為爭奪利用各種社會資源的主導權，而參與並引發的衝突，它至少有兩個參與角色；另一方面，如果這個運動是同政府而不是同民間社會相連的，那麼這個運動就不能叫做社會運動。從這個角度來看，文化大革命是一個十分完美的「反社會運動」的樣板。

▲ 您曾經寫過法國1968年五月風暴的著作，你怎樣看它與文革的異同呢？

□ 有意思的是法國確實有過毛主義份子，他們在1968年的「戰爭」裏起了很大、甚至是最重要的作用。在政治上使用暴力，搞暗殺等行動主要是毛份子幹的，相對來說托洛斯基份子要溫和一些。我在我的那本有關1968年五月風暴的書中強調，法國五月運動的特點是那些有組織的少數派的行動同當時運動的意義完全相反(《五月運動或烏托邦共產主義》，1968)。如果以歷史家的眼光去研究五月學生運動的意義，我會稱之為「文化解放」，即是說它將由社會、經濟問題引起的政治動員領域移向文化問題、種族問題、性問題、婦女問題、地區問題等等。但如果你從意識層面看這一運動的表達、它的話語和意識形態、它的領袖人物，你就會看到完全不同的另一種面貌。毛主義份子、托洛斯基份子等

對運動有完全不同的認識。換句話說，這一運動的實踐是創新的，但其運動的話語則是工團主義的、威權主義的、甚至是準軍事的。法國毛主義份子等以毛的名義發動了一場同毛主義運動、同文化革命完全相反的運動，當然他們對文革運動也是一無所知的。他們在文革中看到了某種無政府主義的東西，以為是人民起來反抗寡頭政權，這種情況在法國和中國都是不存在的。

法國毛主義份子等以毛的名義發動了一場同毛主義運動、同文化革命完全相反的運動。他們在文革中看到了某種無政府主義的東西，以為是人民起來反抗寡頭政權，這種情況在法國和中國都是不存在的。

法國1968年五月運動就是這樣的運動：它以舊的詞彙表達出新的東西，正如聖經所說的舊瓶裝新酒。當時，學生說將革命旗幟從弱小的學生手中移交到強大的無產階級手中去，他們去工廠，然而五月運動的意義並非是工人罷工。當時的工人罷工時間很長，規模也很大，但並沒有甚麼意義。二十五年後，當人們談到1968年5月的時候，大家都會想到學生運動，誰也不會想到工人罷工。實際上，學生運動才是有創造力的。五月運動中存在着一個誤區，這個字太輕，用社會學術語說，是一種意識形態滯後的現象。其實這一現象是常有的。我以為馬克思對巴黎公社的論述就十分精彩。馬克思指出巴黎公社和1848年六月革命的新意，是工人運動的誕生(1877年工人國際在倫敦誕生)。但巴黎公社的話語完全不是工人運動的，相反卻是法國大革命的話語。馬克思對此嘲諷道：歷史事件往往重複兩次，第一次以悲劇形式出現，第二次以喜劇形式出現。巴黎公社裏的激進革命小資產階級講的是法國大革命的話語，而他們首先做的事就是開除巴黎公社中的工人代表。

我很想說相同的話，1968年五月運動中的那些毛主義份子、托洛斯基份子、知識份子、革命者或不革命者等等，其實他們對那些「小資產階級的呼籲」如性自由等十分鄙視，他們是那種軍事的、工人的、清教徒式的、先行者等模式的人。所以說，五月運動的誤區不僅僅是由於對文化革命的無知，還由於該運動的實踐與意識形態的分離。

另一個有趣但並不十分重要的現象是，一些法國知識份子去過中國回來後，就對毛大唱讚歌，有的因而成名。如在法國就有羅蘭巴特(Roland Barthes)、索勒爾斯(Philippe Sollers)及馬基雅基(Macciocchi)，這種現象同法國共產主義運動的影響分不開。法國知識份子是理性主義的，他們比較不相信社會運動，更多地相信革命的矛盾、革命的辯證法，即是說相信歷史規律，相信歷史有客觀邏輯可循，而只有知識份子掌握這些歷史的規律。革命之所以對法國知識份子有吸引力，是因為革命可以用理性的權力來替換金錢的權力，從而可能創造出一個哲學家國王。從某種意義上講，列寧就是一個哲學家國王，他也用歷史規律的名義排除東正教和鎮壓異己。當然，毛也是一個知識份子、一個哲學家國王，但他是最壞的(笑)，寧願要一個腐敗的國王，而不要一個哲學家國王。

從這個角度可以解釋法國當時所出的關於中國的書，現在看起來簡直是對知識的玩弄。他們提供錯誤的東西，原因是他們所知的就是別人告訴他們的，作為知識份子他們起碼應該尋求事情的真相，但他們沒有這樣做。這種情況可以用知識份子被意識形態「賄賂」來解釋，但重要的還在於怎樣理解法國五月運

動中的實踐與理論的差別。

▲ 這種社會運動中理論與實踐脱節的現象，是否有更為深層的社會與歷史的原因？

□ 我剛才已經部分地解釋了這種現象，這就是法國知識份子對啟蒙思想傳遞下來的思想或意識形態模式的依戀。那麼多人從信仰理性、啟蒙哲學而後成為斯大林主義者並非偶然。一個十分著名的例子是本達 (Julien Benda)，他曾經高呼《文人的背叛》(*The Treason of the Intellectuals*)，要求知識份子起來捍衛真理，他後來卻成為斯大林份子。另一個例子是羅曼羅蘭，現在有材料表明他訪問蘇聯時，曾看到過文件，目睹過事實，但他卻為了斯大林主義而撒謊。這些例子説明，知識份子本能地不相信社會運動，知識份子相信政權，他反對某個政權但擁護另一個政權，他想抓住政府。社會運動是民間社會的運動，是底層的運動，知識份子在底層沒有力量、沒有實踐、沒有經驗、沒有影響，他們總是將自己定位於上層，反對政權或者擁護政權。他們很少同下層民眾在一起，因為他們自認為是真理的持有者，應該靠近政權。

知識份子本能地不相信社會運動而相信政權，他想抓住政府。社會運動是民間社會的運動，是底層的運動，知識份子在底層沒有力量，他們總是將自己定位於上層，反對政權或者擁護政權。因為他們自認為是真理的持有者，應該靠近政權。

第二個方面的原因，歷史地看，法國一直是一個比較相信政府而不相信社會角色的國家，今天仍然如此。法國的政治力量一直很強大，而社會力量則是弱小的。政治上的右翼如拿破崙、波拿巴黨人是強大的，但老闆公會則一直是弱小的；左翼的共產黨或共和黨等等一直是強大的，但工會都是弱小的。這就是説，社會角色一直十分弱小。現在有一個典型的例子就是密特朗 (François Mitterand)。儘管密特朗有半生具有右翼傾向，但他仍然是典型的左派政治家。他對社會問題毫無興趣，他感興趣的是權力、是法學、是文學、是國際政治，似乎社會是骯髒的。只有那些糟糕的社會民主黨人才會對經濟、社會有興趣，而社會民主黨人在法國總被視為社會的叛徒。由於歷史的原因，法國人特別熱衷於法國革命的模式，即是説奪取政權。所以當人們告訴他們「炮打司令部」時，對他們來説就是「佔領巴士底獄」的意思，他們很喜歡。

▲ 您剛才提到納粹主義，您是否想將它與文革相比？

□ 這是一個十分龐大的問題，我無意將文革同納粹相比。不過實際上都涉及到這樣一個問題：極權主義 (Totalitarisme) 這個概念到底有無意義？我的朋友傅瑞 (F. Furet) 最近在他的書中很多地談到這個問題 (《幻象的歷程》(*Le passe-d'une illusion*)，1995)。有意思的是，如果説法國思想界拒斥極權主義概念，這絕非偶然。為甚麼？第一，法國革命知識份子的傳統不願人們混淆革命與反革命；第二，猶太人一直堅決強調納粹對猶太人的毀滅是獨一無二的，是沒有可望其項背的，所以大多數的猶太裔思想家認為不能將納粹主義同其他的甚至法西斯主義混為一談，因為在墨索里尼那裏就完全沒有這種絕滅慘劇和絕滅人的思

想。同樣，即使在俄國和中國有很多人死亡，我們也不能說裏面有納粹屠殺的影子。

我本人當然絕不否認，在法西斯主義、納粹主義、共產主義、米羅舍維奇的大塞爾維亞民族主義、霍梅尼或阿爾及利亞伊斯蘭救世陣線的原教旨主義等等之間有着極大差別，但我堅信運用極權主義這一概念有着重大和基本的意義。極權主義不是專制主義，不是中央集權，也不是專政，極權主義是國家權力吞噬社會，是政府以社會的名義發話。我們可以在1932到1934年納粹創立時期的文件中找到很好的解釋。同在毛主義體制中一樣，重要的甚至不是政府而是政黨，政黨本身就是運動，就是人民。一個民族、一個帝國、一個統帥 (Ein Volk, ein Reich, ein Führer) (希特勒語)。極權主義是國家權力與社會的聚合，不是聚合於政府，而是聚合於黨、領袖、統帥的手中，這就是說既無社會又無國家。有關納粹主義的第一部重要著作是萊曼 (Franz Neumann) 於1942年出版的《巨獸》(*Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism 1935-1944*, 1963)。作者在該書中曾提出一個被後來的研究都證實的觀點，即在納粹時代的德國，國家機器完全解體，集團紛爭，社會混亂到了極點。戈林 (Hermann Goering) 做一件事，戈貝爾 (Joseph Goebbels) 幹另一件事，人們無所適從。十分明顯，文革時的中國國家機器也完全癱瘓。摧毀國家權力，摧毀社會，摧毀文化、科學，摧毀輿論以成就一種純意志論的東西，至使這種唯意志論無所不包。

納粹主義與文革實際上都涉及到一個問題：極權主義這個概念到底有無意義？極權主義不是專制主義，不是中央集權，也不是專政，極權主義是國家權力吞噬社會，是政府以社會的名義發話，把國家權力與社會聚合於黨、領袖、統帥的手中，這就是說既無社會又無國家。

▲ 時至今日，中國和法國發生了深刻的變化，法國知識界對中國文化革命的看法也應該發生了變化，能否介紹一下這方面的情況？

□ 當時寫過有關文革的書籍的人一部分已經消失了，因為他們所寫的東西從專業角度說實在是可恥；另一些人則完全變了立場，如索勒爾斯等人，他們現在進入文學、新聞、商界，其觀點的改變並未遇到大的困難。應該指出的是，當時的毛主義者對毛的思想一無所知，他們僅僅是借用毛的旗幟去同當時既存的秩序決裂，他們達到了目的，也就可以放下這面旗幟了。整體說來，對當時這些毛主義者的評價應該是否定的，他們犯了分析的錯誤。作為知識份子犯分析的錯誤是嚴重的，他們沒有弄懂社會上發生了甚麼事。法國的毛派儘管出現分裂，但仍然決定不採取恐怖行動，判斷還是溫和的，結果也不致造成大災難。有些知識份子如在意大利及德國一樣，鼓動暴力行為，較為突出的是薩特 (Jean Paul Sartre)。另外一些人在政治上成熟一些，如吉斯瑪 (A. Geismar)，1968年五月運動時，他是教師領袖，後來成為社會黨中的社會民主派領導人。這些人接受了托洛茨基式的思路，一種不斷革命的思路。正是因為這種思路才有了後來共同綱領的簽署，才有了社會黨與共產黨的結盟，才避免了法國滑入恐怖主義的泥坑。這些人後來都成為這次「小資產階級革命」的功臣，而沒有再發動任何「革命」。

▲ 按照您的解釋，1968年五月運動中的人對中國文化革命並沒有具體的了解。但能否說，由於他們借用中國的語言，從而引發了他們對中國的興趣？

□ 對於中國這樣一個大國，怎麼會沒有興趣？但真正激起人們對中國的關心，還是1989年天安門事件，這一事件激起了法國左翼知識界對中國的普遍關注，而不局限於革命的知識份子了。六四映射出的形象是十分西方式的，那位隻身堵坦克的形象對於西方來說是西方個體意象的象徵、是自由的象徵、是個體用生命爭取自由的象徵。六四告訴人們，中國知識份子的作用是十分重要的。我們感到中國知識份子是社會轉型的重要力量。

現在還想說一點純是我個人的看法。我以為，現在確實存在着相當相當大的危險，即中國成為一個權威性的民族主義國家，可能在二十一世紀佔據主導而對整個世界構成危險。我認為，中國知識份子應該成為抗擊這種可能趨勢的主要力量。

法國的毛主義犯了分析的錯誤。作為知識份子犯分析的錯誤是嚴重的。法國的毛派儘管出現分裂，但仍然決定不採取恐怖行動，判斷還是溫和的，結果也不致造成大災難。

近年來，中國由於經濟開放、政權失控、農村解體、社會貧富不均等因素而有分裂的危險，這一演變的趨勢就可能導向極權主義的方向發展。同一般看法不一樣，我以為新型工業國家有重走本世紀初德、日權威政治老路的趨勢，當然這種趨勢並非不可避免。世界的前途在很大的程度上取決於中國內部的反威權民族主義的力量，這個力量既包括知識份子又包括現代工業中的職員。未來二三十年中，中國知識份子的歷史責任是非常重大的。中國如此龐大，非外力所能左右，天安門運動之所以在西方難以被人們忘卻，原因是中國的變化只能依靠中國人自己，而非美國人、日本人、歐洲人。

杜　蘭（Alain Touraine） 1925年8月生於法國埃芒維勒市 (Hermanville-sur-mer)，1945年就讀於國立高等師範學院，並在50年代初先後在美國哈佛、哥倫比亞、芝加哥等大學深造。60年代之前任職於法國科學研究中心 (C.N.R.S.) 等研究機構。1965年獲國家博士學位。1966-1969年執教於巴黎第十大學 (Paris-Nanterre)；1958年創辦工業社會學研究室，1970年擴大為社會運動研究中心；1981年創辦社會學介入與分析中心並任該中心負責人至1993年。他目前同時兼任整合委員會、世界銀行持久發展委員會、拉美學會、國立高等師範學院理事會成員。他亦是美國藝術學院及波蘭科學院外籍榮譽院士和歐洲科學院院士，並擁有日內瓦、蒙特利爾等多所歐美大學的榮譽博士頭銜。

杜蘭教授的主要著作有：*Le mouvement de mai ou le communisme utopique* (1968)；*La société post-industrielle* (1969)；*Pour la sociologie* (1974)；*Un désir d'histoire* (1977)；*La voix et le regard* (1978)；*Le retour de l'acteur* (1984)；*Critique de la modernité* (1992)；*Qu'est-ce que la democratie?* (1994)；*Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine* (1995)；*Le grand refus* (1996)。由於他在學術上的貢獻，曾獲國家頒授法國高級榮譽勳位勳章、法國高級國家功勳騎士團勳章等榮譽。

編　者　按

文革爆發距今已整整30年了，但對引發文革群眾運動導火線的北京大學聶元梓等7人大字報的產生經過，至今仍是撲朔迷離、眾說紛紜。本期印紅標的文章是對大字報6位發起人以及中央理論小組駐北大調查組成員的訪談和研究，對這一問題終於提出了一個較清晰和準確的答案，可供世界各地文革研究者參考。華林山的文章以政治迫害與反政治迫害為線索，勾勒出1966-1968年間激進造反運動的興起與被鎮壓的過程。而宋永毅一文則搜集、整理了大量史料，凸現文革中追求人權、平等、法制和懷疑現存體制並憧憬新型社會模式的形形色色異端思潮，並指出它們不僅貫穿文革始終，而且具有相當大的群眾性和社會影響力。

上述三篇文革研究文章，雖然議題及論述角度各不相同，但有一個共同的觀察結論，那就是，不論是北大第一張大字報的出籠、文革中激進造反運動的興起，還是異端思潮的出現，都是文革前中國基層矛盾的積累與激化的產物；文革中由上層政治鬥爭需要而推行的有關決策，則起了推波助瀾的作用，讓各種派別利用來擴大自己的生存空間、表達各自的政治訴求。

文革的「第一張馬列主義大字報」

● 印紅標

1966年5月25日，北京大學聶元梓等七人在校園裏貼出大字報，攻擊中共北京市委大學工作部和北京大學黨委主要領導人宋碩、陸平、彭珮雲。6月1日，毛澤東決定在中央人民廣播電台向全國廣播這張大字報，從而點燃了自下而上衝擊領導的群眾運動的烈火。毛澤東盛讚它是「全國第一張馬列主義大字報」、二十世紀60年代北京公社的宣言。它被公認為文化大革命群眾運動開始的標誌。

這張大字報在文化大革命中是人人皆知的，但是關於它的產生經過，卻長期存在着疑團，至今說法不一。在中國，最通常、最權威的說法是：這張大字報是由康生授意聶元梓等人寫成的①，「是林(彪)江(青)反革命集團主犯康生一手策劃」，欺騙了毛澤東②。但是持這一說法的人沒有提供可供學者考察分析的詳細資料來源，有些人對此說表示懷疑。

為澄清問題，筆者翻閱有關的文字材料，收集了幾位知情人的口述資料。在聯名簽署大字報的七個人當中，筆者收集了聶元梓的口述資料，並直接訪問了其餘六個人，還以通信方式詢問了與此有關的1966年中共中央理論小組駐北京大學調查組成員張恩慈，得到了他的答覆。依據這些資料，特別是口述資料，筆者認為，北京大學第一張大字報不是由康生授意，而是由聶元梓等人主動寫成的。大字報得到了曹軼歐和康生的支持。康生向毛澤東作了匯報，最後由毛澤東決定推向全國。本文將考訂和介紹有關這張大字報的歷史事實。

一　社會主義教育運動和北京大學的黨內矛盾

北京大學第一張大字報的七個署名者都是共產黨員，均來自哲學系，其中聶元梓是校黨委委員、哲學系黨總支書記；趙正義是系黨總支副書記；其餘五人除了楊克明剛剛調出哲學系外，均為該系教員。一個系的黨組織領導人和

黨員為甚麼要攻擊學校黨委和北京市委的領導？要回答這個問題，不能不講到北京大學的黨內矛盾。

文化大革命以前，北京大學哲學系黨員內部、一部分黨員與學校黨委主要領導人之間存在着矛盾，這些最初並不十分嚴重的分歧和摩擦與政治運動相交織，逐漸在社會主義教育運動中激化起來。關於這一點，雖然可能有不盡相同的評論，但是在歷史事實方面沒有重大的疑問。

1964年夏季至1966年初，北京大學進行了社會主義教育運動（簡稱「社教」或者「四清」）。運動經歷了反覆，牽動了中共中央和北京市委的領導人，激化了北京大學的黨內矛盾。

北京大學的社教運動分為兩個階段。第一階段從1964年夏季至1964年底。這一時期，以中共中央宣傳部副部長張磐石為首的社教工作隊，從政治上否定了北大黨委的工作，斷言北大黨委的方向實際上是資產階級的方向，北大黨委書記兼校長陸平受到不公正的批判。在社教運動中，哲學系黨總支書記聶元梓帶頭指責學校黨委書記陸平等人，一些青年教師按照左的錯誤觀點，響應社教工作組的號召，積極批判校黨委。校黨委節節敗退。北京大學黨委的上級領導機關北京市委竭力保護北大黨委，與社教工作隊進行抗爭，派北京市委大學工作部副部長宋碩參加社教工作隊領導班子，派大學部辦公室主任彭珮雲到北京大學兼任黨委副書記，幫助北京大學黨委抗拒以張磐石為首的社教工作隊的進攻，但未能挽回局面。

1966年5月25日，北京大學聶元梓等七人在校園裏貼出炮轟北大黨委主要領導人的大字報。圖為當時一呼百應的情況。

在社教運動中，哲學系出現這樣一批積極份子並非偶然。運動前，哲學系部分教員就與校領導關係緊張。究其原因，據說涉及到1959年廬山會議以後校黨委書記陸平對一批教員的「右傾錯誤」的批判，以及關於60年代初哲學系黨總支書記（聶元梓的前任）工作作風的爭論。1962年，這位深受陸平器重的黨總支書記在哲學系黨總支改選中落選。本文無意討論其中的是非，只想指出黨內矛盾的存在。

從1965年1月至1966年1月是北大社教運動的第二階段。在這段時間裏，北京市委支持北大黨委推翻了社教工作隊的結論，扭轉了北大社教運動的方向。

1964年底，毛澤東批評了劉少奇在社教運動中的方針。1965年1月，中共中央根據毛澤東的意見制定並通過了《農村社會主義教育運動中目前提出的一些問題》（簡稱「二十三條」），一方面提出運動的重點是整黨內走資本主義道路的當權派，另一方面要求糾正前一階段社教運動中對基層幹部打擊過寬的偏差。在中共中央，鄧小平和彭真取代劉少奇負責社教運動的領導工作。

在北京大學社教運動的第一階段，社教工作隊從政治上斷言北大黨委的方向實際上是資產階級的方向。而第二階段，北京市委支持北大黨委推翻了社教工作隊的結論，1966年1月宣布北大社教結束。聶元梓等人一直等待着為北京大學社教運動翻案的機會。四個月之後，天翻地覆的變化到來了。

中央指導方針以及人事的變化立即導致北京大學社教運動的轉向。1965年1月，彭真在北京市委的會議上批評北京大學的社教運動；接着，北京市委幫助陸平推翻了社教工作隊的結論。3月，中共中央總書記鄧小平在中央書記處會議上批評北京大學的社教運動。此後不久，中央書記處決定撤消張磐石的北大社教工作隊隊長的職務，全面改組工作隊領導班子。中共中央宣傳部副部長許立群接任隊長，北京市委書記處書記鄧拓任副隊長，北大黨委書記陸平、副書記彭珮雲、戈華參加工作隊領導小組。此後，張磐石受到批評，離開北大。北京市委又召開北大的幹部和積極份子會議，統一認識，對追隨原工作隊方針的社教積極份子進行了批評。這次會議進行了大約半年，因其在北京國際飯店舉行，所以被稱作「國際飯店會議」。1966年1月，北京大學社教運動宣布結束。這時毛澤東已經發動了對歷史學家、北京市副市長吳晗的批判，北京市委面臨嚴重的政治危機。

北京大學前期社教運動的錯誤理應糾正，而聶元梓等人對於批評耿耿於懷，一直等待着為北京大學社教運動翻案的機會。四個月之後，天翻地覆的變化到來了。

二　北京大學第一張大字報的產生

聶元梓等人的大字報是怎樣產生的？它與康生有甚麼關係？這是本文考察的重點。1966年5月，中共中央召開擴大的政治局會議，批判彭真、陸定一、羅瑞卿、楊尚昆，並且正式決定發動文化大革命。5月16日，中共中央通過了全面發動文化大革命的綱領性文件《五一六通知》。《五一六通知》的精神很快傳達到了北京大學的幹部和黨員。

5月14日，中共中央政治局擴大會議期間，康生主持的中共中央理論小組派出以曹軼歐（康生的妻子）為首的調查組進駐北京大學。調查組的任務是調查北京大學的學術批判情況，實際目的是為整北京市委搜集資料，以及發動「左派」寫批判文章③。

根據當時擔任北京大學黨委委員、法律系系主任的陳守一回憶，調查組的曹軼歐不止一次找他詢問北京大學學術批判情況，並且說北京大學的學術批判有問題，鼓動陳守一「揭發」北京大學黨委書記陸平和北京市委領導，但是被陳守一拒絕④。

曹軼歐動員陳守一向校黨委發難未成，而哲學系的幾位中青年教師卻感到政治氣候的變化，躍躍欲試了。文革開始以後，這些社教運動的左派，密切關注着政治形勢的發展，時常聚在一起議論。「三家村」的落難和北京市委的危機令他們鼓舞。「三家村」的主要人物鄧拓正是北大社教後期工作隊領導人之一，對彭真、北京市委的否定意味着有可能對北大社教運動進行重新評價。

調查組進校不久，哲學系青年教員、社教後期受過批判的宋一秀、高雲鵬找到調查組成員張恩慈，談論北京大學的運動。張恩慈在社教運動時也是北大哲學系教員，運動前期的「左派」。運動結束以後，他從北京大學調到中共中央馬列學院工作，這次隨調查組返回北大。張恩慈說，調查組到北大是為了調查學術批判情況。談到北大的運動，他說北大的文化大革命運動有點死氣沉沉，法律系組織師生整理古代平反冤獄的歷史資料，埋頭故紙堆，方向不對。談到如何打開局面，張恩慈提議串聯左派。而宋一秀、高雲鵬說：「社教運動中的左派大多數被派到遠郊區搞社教運動去了，很難串聯，是否可以寫大字報、小字報之類的東西？」張恩慈也拿不准，沒有積極肯定，也沒有斷然否定，只是說「你們如果寫，也只能貼到黨委辦公室的門口」。意思是說，不能公開張貼。

曹軼歐不止一次鼓動陳守一「揭發」北京大學黨委書記陸平和北京市委領導，但是被陳守一拒絕。哲學系青年教員找到調查組成員張恩慈，張提議串聯左派，並說彭真確實已經垮台了。大約5月20日或者21日，哲學系的幾位教員提議寫大字報，寫文化大革命。決定從宋碩報告入手，批判北大黨委書記陸平、副書記彭珮雲。

在這前後，楊克明也見過張恩慈。楊克明原是北京大學哲學系教員，張恩慈的同事和朋友，社教運動前期的左派，剛剛從北大調到中國科學院電工研究所工作，仍然住在北大宿舍。楊克明說打算寫一份關於北京大學社教運動的申訴材料，請張恩慈遞送中央。張恩慈表示，現在向中央遞送材料的人很多，中央看不過來，遞了也沒有多大用處。楊克明打聽有關政治運動的消息，張恩慈說彭真確實已經垮台，北京市委、《北京日報》社、教育部已經有大字報了。

在這以後，大約5月20日或者21日，哲學系的幾位教員，楊克明、宋一秀、高雲鵬、趙正義和夏劍豸相約議論形勢。談話間，聶元梓來訪，也參加進來。幾個人談到中央的《五一六通知》精神、近來的報刊批判文章，認為社教運動後期北京市委、北大黨委批判他們時所依據的觀點，如「真理面前人人平等」、「左派整風」等等，正是中央《五一六通知》批駁的觀點。北大黨委陸平、彭珮雲不久前傳達的北京市委大學部副部長宋碩的報告，強調學校黨組織要加強領導、堅守崗位、遵守紀律等，實際是壓制運動，北京大學運動的方向違背了中央的精神⑤。幾個青年人提議寫大字報，批判北京市委和北大黨委。聶元梓建議寫社教運動問題，但是年輕一些的教員主張要寫就寫現實問題，寫文化大革命。於是決定從宋碩報告入手，批判北大黨委書記陸平、副書記彭珮雲。

大字報由誰執筆？最初決定以趙正義的一篇現成批判稿為基礎，由宋一秀改寫。但是修改稿不理想，於是宋一秀重新起草，這是第二稿。接着，幾人又用大約兩個晚上討論修改文稿。討論中有人提議，問題應當提得更尖銳有力，鋒芒應當更犀利，要仿照毛澤東《論人民民主專政》的筆法，逐一駁斥對方觀點。因而推楊克明再作修改。

5月24日晚，楊克明在北京大學24樓112號房間高雲鵬的宿舍連夜趕寫。他對文章作了很大修改，幾乎是重寫，完稿時已是25日凌晨三、四點鐘。楊克明稍稍休息，天已大亮。他把稿件交給高雲鵬，就去電工所上班了。這是第三稿。

5月25日上午，高雲鵬、宋一秀、夏劍豸、趙正義和遲一步到達的聶元梓在北大24樓204號房間宋一秀的宿舍討論楊克明的修改稿，集體推敲，邊議邊改，逐句定稿。其中依照聶元梓提議修改了最後一段，並且加上三句口號：「保衛黨中央！保衛毛澤東思想！保衛無產階級專政！」這是最後的定稿，由高雲鵬和夏劍豸各抄寫成一份大字報⑥。

大字報的標題是〈宋碩、陸平、彭珮雲在文化大革命中究竟幹了些甚麼？〉。文章通篇政治攻擊，其內容早已是眾所周知，這裏不再贅述。聶元梓是哲學系黨總支書記，故第一個簽名。接下來是宋一秀、夏劍豸。楊克明當時不在場，由高雲鵬作主代簽。討論臨近結束時，趙正義去哲學系辦事，委托宋一秀代簽。再往下是高雲鵬。六個人簽完名以後，宋一秀叫來哲學系青年教師李醒塵，說明情況。李醒塵欣然簽上最後一個，即第七個名字。1966年5月25日下午兩點左右，聶元梓等七人大字報在北京大學大飯廳的東牆貼出。

以上敍述依據聶元梓以外的六個人的回憶⑦。他們強調，大字報是他們響應中央《五一六通知》的精神所為，醞釀過程中向張恩慈打聽過消息，但是在貼大字報這一點上，沒有得到明確的支持，更談不上有人指使；實際上，大字報是由青年教師發起並執筆寫成的，聶元梓是參加者，而不是中心人物，沒有她的參加，大字報也會出台。張恩慈的回憶與這些教師的說法基本一致。

聶元梓的回憶也說大字報是楊克明等青年教員首先提議的，然而，她提出了一個其他人未曾涉及的關鍵性情節：大字報醞釀期間她見過康生的夫人、調

據聶元梓以外的六個人的回憶，大字報是他們響應中央《五一六通知》的精神所為，沒有人指使；實際上，聶元梓不是中心人物，沒有她的參加，大字報也會出台。圖為聶元梓向學生演講。

查組組長曹軼歐，並且得到了曹軼歐的支持。

聶元梓說：楊克明提議寫大字報，她覺得不錯，但是考慮到要請示上級。與楊克明商議後，她通過張恩慈與曹軼歐取得聯繫。曹軼歐在調查組住地與她見面，當時還有楊克明、張恩慈和曹軼歐的一個秘書在場。聶元梓沒有提大字報要寫甚麼，只是問：「能不能給北大黨委書記陸平貼大字報？」曹軼歐說：「能。」又說，中央的《五一六通知》是綱領性文件，只要符合通知的精神就行，要很好地學習《五一六通知》。聶元梓回憶說，她和楊克明聽到曹軼歐的答覆後很高興，回到學校又告訴了其他人，他們也很受鼓舞⑧。

對於聶元梓所說面見曹軼歐一事，大字報的其他六位署名人以及張恩慈無一例外地說不知道。楊克明和張恩慈對聶元梓稱會見時他們在座這一點，斷然否定，並且表示氣憤和無可奈何，他們說聶元梓在編造假話⑨。

對於相互衝突的回憶，筆者認為：聶元梓完全憑空捏造的可能性不很大，而其餘的人也沒有必要在近三十年裏串通一氣，否定事實⑩。比較大的可能性是：聶元梓見過曹軼歐，並且討回一個「能」寫大字報的「上級精神」，但是其他人沒有參與，也不知情。聶元梓與其他當事人的回憶雖然存在矛盾之處，但是都說明大字報的發起和醞釀是北大教師自主進行的，而不是康生或其他人指使的。

正當聶元梓等人的大字報在北京大學遭到反擊的時候，康生向遠在杭州的毛澤東報告了情況。毛澤東在6月1日中午見到大字報的內容，馬上打電話給康生、陳伯達，要求在電台廣播。毛澤東還說：這張大字報是二十世紀60年代北京公社的宣言，比巴黎公社意義更大。

三　毛澤東的決策

聶元梓等人的大字報在北京大學內外引起強烈反響。大字報貼出的當天，北京大學就出現了一千多張大字報，最初多為支持聶元梓的，但是維護校領導的大字報很快佔了上風。以後幾天，很多人指責聶元梓等人是反黨的大陰謀家，是鄧拓「三家村」的忠實衛士⑪。

5月25日，大字報貼出後幾小時，高教部部長、清華大學黨委書記兼校長蔣南翔來到北京大學。接着，國務院外事辦公室負責人張彥、華北局第一書記李雪峰先後到北京大學，重申中央關於運動中貼大字報要「內外有別」的精神，傳達了周恩來的補充指示，要求嚴格遵守黨和國家的紀律，內外有別。北大黨委當夜緊急召開全校黨員大會，傳達中央和華北局領導的指示。領導人批評的着眼點是公開張貼大字報違背了「內外有別」的精神。李雪峰提出可以將大字報撕下來，或者用新的大字報將之覆蓋起來。他們雖然沒有反對貼大字報的形式，也沒有評論聶元梓等人的大字報的內容，但這已經足以使大字報的作者陷入被動⑫。

調查組的張恩慈在大飯廳看到大字報，才知道這些昔日的同事有這麼一個舉動。他知道事情非同小可，找到大字報的作者了解情況，索取了大字報的抄件。又一日，深感政治壓力的楊克明問張恩慈：「我們寫的大字報到底有沒有問題？」很快，張恩慈打電話給楊克明，提出領他去見曹軼歐。兩人來到西頤賓館曹軼歐住處，曹軼歐看過大字報底稿以後表示，這張大字報沒有甚麼不對。她詢問了楊克明的年齡、工作，並對楊克明說這種事情要謹慎。大字報的底稿留

了在曹軼歐處，是楊克明在5月25日早晨交給其他人討論的那一份原件，上面有聶元梓和其他人修改的筆迹⑬。

正當聶元梓等人的大字報在北京大學遭到反擊的時候，康生向遠在杭州的毛澤東報告了聶元梓等人大字報的情況⑭。毛澤東在6月1日中午見到大字報的內容，馬上打電話給康生、陳伯達，要求在電台廣播，並且寫了如下批語：「此文可以由新華社全文廣播，在全國各報刊發表，十分必要。北京大學這個反動堡壘從此可以打破。」⑮當天下午四時，這個批示從杭州傳達到康生、陳伯達手中。毛澤東還說：這張大字報是二十世紀60年代北京公社的宣言，比巴黎公社意義更大。康生找了王力、關鋒和曹軼歐，向他們傳達了毛澤東的指示，要求他們按照毛澤東的精神寫一篇評論員文章⑯。

當晚，在中央人民廣播電台的各地聯播節目中播發了聶元梓等人的大字報內容。6月2日，《人民日報》在第一版以〈北京大學七同志一張大字報揭穿一個大陰謀〉為題，全文刊登了聶元梓等人的大字報，同時發表評論員文章〈歡呼北大的一張大字報〉。這篇評論員文章的重要之處是傳達了這樣的信息：毛澤東的指示、他本人的思想高於黨的組織紀律；號召人們打破原有紀律的約束，向任何反對毛澤東的人進攻，不論其職位有多高、資格有多老。

毛澤東如此看重並支持聶元梓等人的大字報的原因，是它提供了毛澤東所期待的，從基層發動群眾衝擊「走資派」的樣板，廣播這張大字報就是向全國推廣這種運動形式。全國性自下而上衝擊當權派和學術權威的群眾運動狂潮，正是從北京大學的第一張大字報開端的。

兩個月後，1966年8月5日，毛澤東在〈炮打司令部——我的一張大字報〉中寫到：「全國第一張馬列主義大字報和人民日報評論員的評論，寫得何等好啊！請同志們重讀一遍這張大字報和這個評論。」同一天，毛澤東為這篇評論寫了如下一段批語：「危害革命的錯誤領導，不應當無條件接受，而應當堅決抵制，在這次文化大革命中廣大革命師生及革命幹部對於錯誤的領導，就廣泛地進行過抵制。」從這兩段文字不難看出毛澤東為甚麼如此看重並支持聶元梓等人的大字報。他要自下而上發動群眾運動，超越正常組織機構、制度、紀律的約束，衝擊所謂「走資本主義道路的當權派」、「資產階級司令部」、「資產階級反動學術權威」，解決以往運動及常規運動方式沒有解決的問題。關於這一點，毛澤東有一段經常被引用的講話：「過去我們搞了農村的鬥爭，工廠的鬥爭，文化界的鬥爭，進行了社會主義教育運動，但不能解決問題，因為沒有找到一種形式，一種方式，公開地、全面地、由下而上地發動廣大群眾來揭發我們的黑暗面。」⑰聶元梓等人的大字報正是提供了毛澤東所期待的，從基層發動群眾衝擊「走資派」的樣板，廣播這張大字報就是向全國推廣這種運動形式。事實表明，全國性自下而上衝擊當權派和學術權威的群眾運動狂潮，正是從北京大學的第一張大字報開端的。

四　結　論

文化大革命中的「第一張馬列主義大字報」涉及三部分人：聶元梓等北京大學的幹部和教師、康生和他下屬的曹軼歐等人以及毛澤東。

這張大字報是由聶元梓等人發起，而不是受人指使寫成的。促使他們寫大字報攻擊北京大學領導的直接原因是：第一，在一系列政治運動，特別是在社

教運動中被激化的北京大學黨內矛盾。聶元梓等人在社教運動中因為左的錯誤被批判以後不服氣，力圖翻案。當然，除此之外還有更廣大的社會政治背景。

第二，響應中共中央《五一六通知》的號召。1966年5月下旬，中共中央發動文化大革命的精神已經傳達到基層並且被廣泛宣傳。在敏感的文化教育界，不少左派已經醞釀行動，例如中國科學院哲學社會科學部哲學研究所的吳傳啟等人於5月23日貼出大字報，攻擊學部領導人楊述。教育部也有人寫了大字報。北京大學大字報是當時政治運動和思潮的產物，它在醞釀過程中也從調查組得到了信息和支持。

康生以及曹軼歐的作用主要有：第一，促進和支持了聶元梓等人的大字報⑱。曹軼歐及其領導的中央理論小組調查組在大字報貼出前後對發起者表示了支持，這對促進大字報的出台和穩定作者們的信心至關重要。

基層矛盾的激化、康生等文革派人物的推動、毛澤東的政治需要和決策，是北大第一張大字報出世的三步曲，也是文化大革命中常見的群眾性樣板產生的模式。至於大字報貼出以後造成「天下大亂」，從根本上說，是由毛澤東的文化大革命戰略決定的，是作者們始料不及的。

第二，康生不失時機地向毛澤東呈報大字報的內容，對毛澤東及時了解大字報並進而決定支持大字報具有非常重要的作用。毛澤東關於大字報的指示，最初也是通過康生傳達的。

曹軼歐確實在北大發動陳守一批判黨委，但是沒有證據證明康生策劃聶元梓等人寫大字報。不僅如此，根據王力回憶，康生對聶元梓的看法很不好，常在中央文革小組講聶元梓的壞話⑲。應當客觀地說，康生、曹軼歐促進了聶元梓等人大字報的問世並且支持了它，但不曾策劃或者指使聶元梓等人寫大字報。

毛澤東是文化大革命的發動者和領導者，也是決定北大第一張大字報命運和歷史作用的人。北京大學對全國文化和政治具有傳統的影響，北大第一張大字報的示範作用，是非同一般的。毛澤東深知這一點，他盛讚大字報的真正動機，是把它當作發動群眾運動的重要步驟。聶元梓等人寫大字報是針對北大黨委書記陸平等人的，至於大字報貼出以後造成全國性的影響，成為「天下大亂」的起點，從根本上說，是由毛澤東的文化大革命戰略決定的，是作者們始料不及的。

基層矛盾的激化、康生等文革派人物的推動、毛澤東的政治需要和決策，是北大第一張大字報出世的三步曲，也是文化大革命中常見的群眾性樣板產生的模式。

最後應當說明，本文是依據現有資料，特別是口述資料，對有關歷史事實的初步考察，相信隨着檔案文獻的公開以及資料的豐富，事實會得到進一步澄清。

註釋

① 中共中央黨史研究室編：《中共黨史大事年表》（人民出版社，1987），頁348。

② 《北京日報》記者林浩基：〈北大第一張大字報是怎樣出籠的——揭露康生的反革命罪行〉，《北京日報》，1981年1月9日。收入周明主編：《歷史在這裏沉思——1966-1976年紀實》，第1卷（華夏出版社，1987）。這是記者對原北大黨委書記兼校長陸平的訪問記，未提供詳細資料來源。

③⑱ 康生在1967年1月22日的一次講話中說：「關於我愛人（曹軼歐）的問題，是五月份，我愛人等五個人組成了一個調查小組，目的是調查彭真在學校搞了那些陰謀和發動左派寫文章，根本與工作組沒關係。聶元梓同志的大字報就是當時在我愛人他們的促動下寫的。」見首都大專院校紅衛兵代表大會北京政法學院政法公社編：《有關無產階級文化大革命的參考材料》，第32輯（1967）。當時康生為自己擺功勞，也只說是「促動」。關於調查組的任務，又見註② 以及王力回憶。

④ 陳守一：〈歷史是公正的——北大教授憶「文革」〉，《中國研究》（香港），1995年，秋季號。

⑤ 宋碩的報告是傳達中共中央華北局的指示。華北局已經在5月11日進駐北京市委，彭真被停止了工作。見〈北京市文化大革命大事記（1965年11月—1976年10月）〉，刊於中共北京市委黨史資料徵集委員會編：《北京黨史資料通訊》，1987年5月，增刊。

⑥ 據回憶，大字報原準備張貼在兩處。後來貼出的是高雲鵬抄寫的一份，因為第一張立即引起廣泛注意，夏劍豸抄寫的另一份就沒有貼出，事後被中國革命博物館作為文物收藏。

⑦ 依據筆者1993年對宋一秀、高雲鵬、夏劍豸、楊克明、趙正義，1995年對李醒塵的訪談。

⑧ 根據聶元梓1994年7月的口述回憶。

⑨ 1995年楊克明得知聶元梓此說後，表示他根本沒有與聶元梓商議去找曹軼歐，更不知道有這麼一次會見。他說：「也許聶元梓自己去見過曹軼歐，但是為甚麼硬要說我在場呢？」張恩慈在1994年11月的回信中說，聶元梓稱通過他聯繫去見曹軼歐、同曹談話時他在場等等，都是聶元梓編造的假話。

⑩ 除聶元梓外，大字報的其他簽名者一直在北京大學任教，現在是教授、副教授，有的已經退休。他們十分負責地說大字報是他們自己發起的，沒有人指使。宋一秀說，在文革期間和文革以後他三次向上級寫材料、匯報或者交代大字報產生的經過，從來都是這樣如實講的，有案可查。而聶元梓1994年回憶中有不少明顯的歷史事實的錯誤，如把「中央理論小組」說成「中央文革小組」等，可能是誤記。她說她與曹軼歐見面的情況多年前在公安局時就已經講過。

⑪ 參看北京大學哲學系宋一秀等六人：〈搗毀北大「三家村」黑幫的反動堡壘〉，發表於《解放軍報》，1966年6月4日；北京大學工作組編：《大字報選編》（二），1966年6月18日；以及大字報發起者在1993年的回憶。

⑫ 李雪峰1966年5月25日在北京大學的講話，見河北北京師範學院《鬥爭生活》編輯部編印：《無產階級文化大革命資料匯編》（北京，1966），頁667。又見註②。

⑬ 根據楊克明和張恩慈1993年的回憶。

⑭ 據王力回憶，陳伯達通過《光明日報》的內部簡報也將北京大學的情況稟報毛澤東。

⑮⑯ 據王力回憶。又據毛澤東1967年2月3日接見阿爾尼亞領導人卡博．巴盧庫時的談話。毛澤東的批語轉引自王年一：《大動亂的年代》（鄭州：河南人民出版社，1968），頁30。

⑰ 轉引自林彪在中共九大上的政治報告，《人民日報》，1969年4月28日。

⑲ 王力還回憶說：「中央八屆十一中全會吸收革命師生代表列席，江青提議安排聶元梓，康生提議楊克明，曹軼歐說大字報主要是楊克明寫的，結果彼此妥協，安排了聶、楊兩人列席。」王力說：「有人講大字報是曹軼歐組織的，這一點影子都沒有。」以上根據筆者對王力的訪問。王力的回憶亦見：王力：《現場歷史：文化大革命紀事》（香港：牛津大學出版社，1993），頁26-27；王力：〈「文革」第一年〉，刊於《傳記文學》（北京），1995年，第5期。

印紅標 北京大學國際政治系講師

政治迫害與造反運動

● 華林山

我們一直認為官方文革研究是屬於「超事實歷史」範圍內的研究，因為它有意掩蓋部分歷史事實。其中之一，就是各級中共地方權力機構對民眾的大規模政治迫害。這一關鍵性事實從「歷史」中被抹去，使中國下層民眾的反抗成了無源之流，變得既愚昧又荒謬。本來十分正當的活動(例如反對政治迫害)，被扭曲成「個人崇拜」之類的鬧劇。另一個被官方着力掩蓋的歷史事實，是中國民眾曾組織起來，形成具相對自主性的勢力，並為爭取自身利益作過抗爭。我們已感到「超事實歷史」的誤導威力，它使很多人不能通過原始史料正確研判歷史事實。基於篇幅，本文只能大致披露政治迫害的歷史事實。

在1966年6月至8月間由中共地方權力機構主持展開的「橫掃牛鬼蛇神」政治迫害運動，規模有多大、涉面有多廣，官方文革史家始終不願涉及。其實，這是中共建國以來打擊率最大的一場政治迫害運動，據我們的訪談，打擊率一般都超過10%。

一　1966：「橫掃牛鬼蛇神」與造反派興起

在1966年6月至8月間由中共地方權力機構主持展開的「橫掃牛鬼蛇神」政治迫害運動，規模有多大、涉面有多廣，官方文革史家始終不願涉及。其實，這是中共建國以來打擊率最大的一場政治迫害運動。先看北京的機關。《光明日報》全報社有110名職工被橫掃，佔職工總數40%①；北京電影協會「被扣上各類帽子和殘酷打擊的革命群眾」，佔總人數25%，而波及面則達50%②；北京財貿工作團被點名批判87人，佔總數12%，另外317人要作檢查，佔46%③；文化部的一份內部文件「政治排隊」的結果是，29%的人屬於性質嚴重，39%的人「有問題」④。再看各地企業。上海國棉十五廠列出「牛鬼蛇神」有六百多人，佔職工總數18%⑤；廣州鐵路分局一千多人被橫掃，佔職工總數12%⑥；西藏森林公司17%工人被打成「牛鬼蛇神」，其中一人致死⑦……。據我們的訪談，打擊率一般都超過10%。

這些數字是由民間提供的，我們也可以在一份地方誌找到官方的說法：貴州省六盤水地區盤縣礦區，是建立於1966年3月的「三線項目」，該礦職工由解放軍轉業軍人和各縣挑選的農民構成，成分均無問題。按道理，一個如此年輕而又肩負國防任務的礦區不應有太多「牛鬼蛇神」，可是仍有5.5%的打擊率⑧，高出中共傳統的每次運動不超過5%的打擊比例。由此，其他廠礦就可想而知了。雖然，這是我們唯一可找到的一份源自官方的數據，但仍有許多旁證資料可以證明「橫掃」運動的打擊面高於過往。陶鑄在給廣東省下指示時稱：「這次運動『右派』的控制面比57年的要大！」⑨《光明日報》黨組書記穆欣說得更露骨：「不應該受5%的限制，甚麼5%的，不聽那套！我們有多少算多少。」⑩連中共當局後來也不得不承認：「在這篇社論（指開啟了「橫掃」運動的《人民日報》66.6.1社論）的煽動下……造成前所未有的惡果。」⑪社論作者陳伯達在獲知要追究該社論的刑責時，也說：「壞了！壞了！算這個賬，把我殺頭算了。槍斃我也不反對，可能也太便宜了我。」⑫

這場迫害之所以發展到如此瘋狂的地步，究其原因，主要是各級官員處於極端恐懼之中，遂引發了狂亂舉動。橫掃運動發動時，文革已正式展開，且明確規定打擊目標是黨內官員。同時，受毛支持的聶元梓大字報在《人民日報》發表，顯示群眾有權自由揭發批判官員。官員們在這種政治氛圍中為了自衛，便先行打擊那些被他們認為是潛在的揭發者，使其變成「階級敵人」、「牛鬼蛇神」，喪失發言權——按中共的統治習慣，壞人是沒有發言權的。被打擊的群眾愈多，官員被揭發的可能性愈小。正如當時群眾所指出的那樣⑬：

> 黨組為了保護自己，他們在運動初就把一些「危險份子」（原註：有造反精神，敢於給領導提意見的）一棍子打死……，抓住他們的一些缺點、小辮子，拚命上綱上線，把他們搞臭，使他們來不及揭發黨組就被打成了「牛鬼蛇神」。

橫掃運動發動時，文革已正式展開，且明確規定打擊目標是黨內官員。官員為了自衛，便先行打擊那些被他們認為是潛在的揭發者，使其變成「階級敵人」、「牛鬼蛇神」，當時的群眾將此稱為「不等鳥出頭，就通通被打下去」的策略。

當時的群眾也將此稱為「不等鳥出頭，就通通被打下去」的策略⑭。為了掩蓋「預防性打擊揭發者」的真正目的，官員也亂鬥成分不好的人。正是因為官員在恐懼中非理性的迫害，使得打擊面和打擊程度均失去了分寸。

大批在「橫掃」運動中受打擊的人，他們各類「莫須有」的「罪行」都被抄錄入檔案，成為一輩子的政治負債，並會禍及子孫。他們不服不滿，他們渴望平反，這都是正常人應有的正當要求。就在此時，毛澤東號召造反有理，提出以「不得鎮壓群眾」為主旨的「反擊資產階級反動路線」。這些被無情打擊的群眾，怎麼會放過這一死裏逃生的機會？誰能說他們造反沒有道理?

政治迫害的範圍並不囿於直接受打擊的人，它還包括那些在「殺雞儆猴」的效應下處於恐懼中的人。我們前述曾提到「波及面」和「檢查率」等字彙，它們的數目遠遠高於打擊率，指的就是受到身心恐懼的政治迫害的人數。他們看到自己的友朋莫名其妙地受到殘酷迫害，又不知同樣的災難何時會臨到自己，終致寢食不安，惶惶不可終日。只要設身處地地感受他們的處境，就不難明白他們為何會支持「不得鎮壓群眾」原則。因為這一原則若能確立，他們及其後代就可獲得「免於恐懼」的基本權利。

正是這兩部分人構成了造反運動的骨幹派系，他們以確立「不得鎮壓群眾」的原則、爭取「免於恐懼」權為最重要的政治訴求。從某種意義上說，沒有狂亂迫害的「橫掃」運動，就不會有激進造反派。

二　1967：軍人權力機構與造反派「反軍」

造反運動的另一個反抗目標，是對着1967年1月之後中國出現的軍人臨時權力機構。

文革進程顯示，各地權力機構在1966年12月間已癱瘓，1967年1月的大奪權更使之徹底崩潰。造反派此時也沒有能力建立新政府補替，長達近兩個月的無政府狀態使得社會生產陷於崩潰的邊緣。而當時共產黨內唯一保存下來的建制力量只有軍隊，於是毛在1月底倉促下令軍隊支左。如果沒有軍人政權，中國在各省成立三結合政權之前早就垮掉了。

文革進程顯示，各地權力機構在1966年12月間已癱瘓，造反派此時也沒有能力建立新政府補替，而當時共產黨內唯一保存下來的建制力量只有軍隊，於是毛在1967年1月倉促下令軍隊支左。

即令是在1967年1、2月間已建立了三結合權力機構的省份，其下屬各級權力機構其實仍處於瓦解狀況——沒建立的就更甚，想迅速建立新的基層政府又談何容易！省級的三結合權力機構如何上令下達？ 如何運作？ 它還是要靠各級的「支左委員會」、「支左小組」等軍人權力機構。而且，「三結合」的三腳之中，

群眾只是聊具一格；官員剛從大醜化的群眾批判中站出來，威信有限，又沒有自己上令下達的工作班底；而只有軍隊才既有權威又有成系統的工作班底。所以連當時的三結合政權，實際上也不過是一種變相的軍人政權(北京、上海兩市由文革派直接掌握，情形略為不同，但到了基層仍是軍人說了算)。在一個基層單位，由「支左小組」負責大小事務：由它決定舊官員是否復出，由它挑選群眾組織是否「左派」，由它傳達和督促執行上級指示，由它決定整肅懲處單位內的成員……。

各層軍人臨時權力機構，曾不同程度地與激進造反派產生了摩擦。概而言之，軍人權力機構的主要任務是恢復社會秩序，但因毛澤東沒能設計出可行的新方案，軍人只能恢復文革前的社會秩序。這剛好是造反派無法接受的。在衝突最激烈的省份，激進造反派還大舉衝擊軍區。激進造反派的反抗或不合作，使軍人政權無法很好地完成任務。在軍隊看來，鎮壓激進造反派已是勢在必行的了。該願望獲得了以毛澤東為首的文革派的贊同。毛澤東在一次會議中對軍方將領表示，衝擊軍區的造反派中「一定有壞人」。《人民日報》在1967年2月17日報導福建軍區對激進造反派的進犯展開反擊時，稱反軍活動是「無產階級的敵人的瘋狂反撲」。

正因為絕大多數的激進造反派成員在「二月逆流」中飽受恐懼的折磨，毛的「反擊二月逆流」才會獲得激進造反派的激烈響應，因為造反運動的主要動力是反迫害。如果抽離了這根主軸，單靠對毛的個人崇拜是撐不起如此大規模的造反運動的。

奉旨出朝，地動山搖！軍人政權對激進造反派的鎮壓便毫不容情了。該場發生在1967年2、3月間的大鎮壓被造反派稱為「二月逆流」。軍人使用的鎮壓手段比在「橫掃」運動時來得嚴厲：「橫掃」運動一般沒有抓人，整個迫害均是以行政手段展開，但「二月逆流」則是以專政手段展開。由軍隊再加上其控制的公檢法專政機構發動，採用的鎮壓手段是抓人、取締組織，並對被取締組織成員進行解放初期採用的反動黨團登記辦法。

廣州軍區取締工人激進造反組織「八一戰鬥兵團」，拘捕骨幹份子467人，拘留2,000餘人，登記16,000多人，並通緝五名學生造反領袖⑮；成都軍區取締工人激進造反派組織「成都工人造反團」，僅成都逮捕20,000多人，自貢市逮捕13,000人⑯；武漢軍區取締工人激進造反組織「鋼工總」，在武漢逮捕3,000多人，天門縣逮捕1,365人⑰；最極端的是青海軍區，竟下令對抗命的激進造反派開槍，造成數十人死傷⑱；等等。

與大規模逮捕相配合，各基層單位的「支左小組」亦對本單位的激進造反派成員進行「政治排隊」，搜集整理反動言行。有資料顯示，在「二月逆流」的巨大政治迫害下，各地工人職工激進造反派組織大批瓦解；即使能堅持下來的，成員流失率亦高達80%-90%。

正因為絕大多數的激進造反派成員在「二月逆流」中飽受恐懼的折磨，毛的「反擊二月逆流」才會獲得激進造反派的激烈響應，因為造反運動的主要動力是反迫害——保護自己及後代的生存環境。如果抽離了這根主軸，單靠對毛的個人崇拜是撐不起如此大規模的造反運動的。也正是「二月逆流」，造成了其後持續好幾個月的反軍造反運動的勢頭。

需要指出的是，在「反擊二月逆流」中，軍人政權並沒有癱瘓，只是稍為弱化。中央當時的口號是「擁軍愛民」，並沒有全面否定軍隊。只有在1967年8月間文革派喊出「揪出軍內一小撮」的口號時，它才真正癱瘓，為期只有幾個星期。

軍人政權的癱瘓，使社會生產停頓，社會生活又再陷入崩潰邊緣。為了拯救危局，毛急呼「還我長城」，重樹軍隊的權威。到了9月，毛提出「最新戰略部署」後，軍隊全面恢復權威，並以三結合政權(革委會及革籌)的形式與激進造反派展開另一回合的角力。

三　三結合的革委會與造反派的衝突

1967年9月間發布的「最新戰略部署」，是文革的一個轉折點。它意味着毛已下決心結束文革。為此，各省都快速地以軍人為主體成立了三結合權力機構。其主要任務與軍人權力機構大致相同，也是以恢復文革前的社會秩序為目標，那麼三結合權力機構與造反派的衝突就無可避免了。這一點，我們也可以從官方為造反派的定性結論看出。

文革結束時，在中共當局加諸造反派的三大罪行中，其中兩項就是反軍和反革命委員會。例如，黑龍江，「炮轟派」反對革委會第一把手潘復生；上海，「紅革會」及其後繼者反對革委會第一把手張春橋；貴州，「4·11」派反對革委會第一把手李再含。如果我們有耐心翻閱材料的話，就會發現其他幾個最先成立的革命委員會中掌實權的負責人均遭人公開反對。按當時的習慣，一個全省全市性的大群眾派系公開反對當地政權的最高負責人，絕不能單純地視之為僅是在反對一個官員，而是意味着在否定該政權決策的正確性，亦即是反對這個權力機構。事實上，上述各地的新保守派就據此攻擊造反派反對革委會(上海還增添了反對中央文革的罪名)，當地權力機構也據此指造反派犯了「反三紅」——反毛為首的黨中央、反軍隊、反革命委員會——的罪行。其實，造反派也知道自己是在反對革命委員會的基本施政方略，只是所有的革命委員會或革籌都經毛澤東親自批准而成立，他們不方便直接攻擊三結合權力機構，才轉而以攻擊革委會第一把手的方式來表達不滿。

僅以貴州省為例：貴州省革命委員會成立後下達的第一個施政文件就是《關於被社會上的牛鬼蛇神打入和篡奪領導權的群眾組織的若干規定》。其中規定：「必須以階級分析的觀點對待所有的群眾組織及其行為」、「堅決清除混入革命隊伍中的牛鬼蛇神」，還制定了逮捕頭頭和「死黨」、「小頭目」投誠登記、取締組織等一系列辦法⑲。結果是，大批政治血緣線以下的民眾被清洗或遭鎮壓。後來以這批為主幹結合了其他反對鎮壓群眾的民眾組成了該省「4·11」派，明反李再含，實則與三結合權力機構抗衡。

後來造反派則更加直接，有的稱其為「偽革委會」，有的甚至要求「改組革委會」，其中以湖南省最為激烈。該省激進造反派在其「戰鬥綱領」中指稱：「必須立即引導革命群眾投入摧毀反革命三結合的革命風暴，徹底埋葬省革籌中的資產階級司令部。」〈中國向何處去〉說得更露骨：「馬列主義者毫不留情地揭露革委會鎮壓革命人民的本質，必須大力宣揚革委會必將崩潰的趨勢。」湖南激進造反派明確指出，他們之所以反對革委會，是因為其本質是「鎮壓革命人民」。

前面提到的三結合的革委會的目標之一是恢復文革前的社會秩序，但對造反群眾而言，則是「復舊」，他們又將被壓在社會底層，再受政治迫害。其實，「復舊」和「鎮壓革命人民」不過是同一錢幣的兩面。因此，三結合權力機構鎮壓不願回到舊秩序中去的造反派是必然的，也可說是逼不得已的。

四　1968：反極左與大鎮壓

三結合權力機構對造反派的鎮壓，大致分兩個階段進行。第一階段發生於1968年初的「反極左」運動，第二階段則是在同年下半年開始的「清理階級隊伍」運動。其實，還有第三階段，那就是「清查5·16份子」運動，只是該運動發生在1970年，群眾組織早已垮了，因此略過不計。

「反極左」運動是強制執行「最新戰略部署」活動的一個重要環節，緣起於中央開會批判湖南「省無聯」的行動綱領和〈中國向何處去〉。除毛林外，幾乎所有中央最高負責人均出席了會議，使「反極左」運動獲得了最高權威性。該運動首先從思想上入手，否定造反派用以指導反抗行動的思想理論。按中央的定調，極左思潮的表徵是歪曲毛澤東思想，實質是反對毛澤東思想的反動思潮；由它引導出的行動就是反對軍隊、反對三結合權力機構、反對廣大的官員復出、反對大聯合等等。

造反派並沒有自己獨立的思想理論，其據以行動的思想僅是毛在文革初期提出的文革理論。但該理論與文革前的「毛澤東思想」和毛澤東在「最新戰略部署」發表之後的許多想法甚有矛盾。

我們前已說過，造反派並沒有自己獨立的思想理論，其據以行動的思想僅是毛在文革初期提出的文革理論。但該理論與文革前的「毛澤東思想」和毛澤東在「最新戰略部署」發表之後的許多想法甚有矛盾。在當局要否定造反派的理論時就很容易指其「歪曲」毛澤東思想。平心而論，「省無聯」只是在堅持全國造反派都信從的文革理論而已。也只有堅持文革理論，造反派才有可能保護自己的利益，亦只有這樣才能與當局自9月份以來的施政方略抗衡。「省無聯」被否定，使造反派十分被動；更厲害的是當局以行為來推證一個人的思想根源，當時有哪幾個造反派沒有反對過軍隊、革委會或革籌? 真心擁護官員復出及大聯合的也不多。於是，按照造反派的行為推斷他們的思想，均可坐實造反派是有反動思想的人。另外，按中央的定調，搞極左思潮的組織中一定有壞頭頭和壞人。於是，要將壞頭頭揪出來，把混入組織的壞人和「社會渣滓」清理出來。

三結合權力機構對造反派的鎮壓，大致分兩個階段進行。第一階段發生於1968年初的「反極左」運動，第二階段則是在同年下半年開始的「清理階級隊伍」運動。其實，還有第三階段，那就是「清查5·16份子」運動，只是該運動發生在1970年，群眾組織早已垮了，因此略過不計。

中央的調門已定得很高，地方上執行起來只會升級不會降溫。僅以湖南等省為例：上面提到的〈中國向何處去〉的作者楊曦光就是在「反極左」運動期間被逮捕入獄。湖南「省無聯」的一大批頭頭也同期被關。如果翻閱當時的《湖南日報》等報刊，我們更會發現省市級紛紛召開十數萬人參加的「反極左」批鬥會，公開號召將「省無聯」中的壞人「徹底挖出來」。「省無聯」支隊長以上頭頭要投誠登記，基層「支左小組」對「省無聯」成員進行「政治排隊」搜集材料：最極端的例子是廣西，那裏的鎮壓直接以屠殺的方式進行。該省自1967年12月底建立省革籌三結合權力機構後，便有計劃地分區分縣地以武力摧毀造反派。特別是1968年年初，中央展開「反極左」活動，該省亦批判了由柳州學生寫的〈新的哥達綱領批判〉等「極左文章」。此舉大大加速了武力鎮壓的速度。據當時的資料顯示，到1968年4月，全省86個縣市中就有56個縣市的造反派被武力枚平，死亡人數達五萬餘[20]；再看最為溫和的上海市。該市和北京市由文革派直接掌握，對造反派從來都最「狠不下心」。就是在這樣的城市，「反極左」也搞得十分兇惡。翻閱上海市1968年年初，特別是2、3月間的官方報刊，反擊「反動思潮」的社論文章不絕於版。將信奉「反動思潮」的「醜類聚而殲之，來個徹底的大掃除」的言論幾乎日日均有。從頻繁的有關報導可看出，該市並不是講講兇話而已，與此相配合的是各基層單位頻頻揪出了「醜類」[21]。「聚而殲之」的輿論與揪出「醜類」的事實報導相得益彰，共同形成巨大的震懾力，造成社會性恐懼。

當時，各地及各基層單位的權力機構在老新保守派的配合下，均不失時機地展開了「反極左」活動。他們廣泛挖掘造反派的極左思想根源，否定造反派的活動；同時也廣泛搜集材料，「幫助」造反派揪壞頭頭和清理組織中的「社會渣滓」。這一連串活動，對造反派群眾形成了沉重的壓力、造成巨大的恐懼，致使幾乎沒人再敢參加造反派的組織活動。在「反極左」運動期間，基層造反派組織基本癱瘓(學校例外)，省市一級也處於半癱瘓狀態(個別省例外)。我們很難說這不是一場群體性的政治迫害運動。

正是利用「反極左」運動造成巨大的社會性恐懼，當局在1968年1月至4月初期間達到了過往無法達成的目標——出現了文革以來最為穩定的局面。

也正是「反極左」期間的政治迫害，使造反派對1968年4月間毛澤東掀起的「反極右」活動積極響應。因為，造反派以為「反極右」是對「反極左」運動的否

定。在這次最後的振起之後，毛澤東派於1968年7月間聯同軍方、舊官員集團和老新保守派對造反派進行了大規模的鎮壓。其打擊面之廣，超過中共統治下的任何一次運動；在個別省份，迫害的兇殘程度甚至高於「土改」運動。例如廣西，不僅對造反派打鬥、擊殺，還生剖吃人肉。在雷霆萬鈞的打擊下，造反派土崩瓦解，從此消逝。(在日後的黨內鬥爭中，個別頭頭、骨幹有所活動，也僅是個別人的活動而已，已不能視為有相對自主性的群眾勢力的復活了。)這場鎮壓與另一場大規模的政治迫害運動被人合稱為「清理階級隊伍」運動。

本文僅想說明，文革期間的造反活動是有迹可尋的，政治迫害和反政治迫害是其間的重要線索之一。只有在「超事實歷史」有意將當局發動的政治迫害從「歷史」中抹掉時，造反活動才變得令人莫名其妙。

1968年年初，中央展開「反極左」活動，此舉大大加速了廣西的武力鎮壓的速度。據當時的資料顯示，到1968年4月，全省86個縣市中就有56個縣市的造反派被武力枚平，死亡人數達五萬餘。

註釋

① 《光明日報》傳單：《穆欣在光明日報頑固堅持劉鄧陶資產階級反動路線大事記》，1967年3月4日。
② 《燎原》報(北京)，1967年2月4日。
③⑩ 傳單：《看！劉鄧反動路線是如何迫害四清隊員》，1967年2月22日。
④ 《文化風雷》報(北京)，1967年5月12日。
⑤ 《紡織戰線》報(上海)，1967年5月5日。
⑥ 《廣鐵總司》報(廣州)，1968年1月20日。
⑦ 《紅色造反報》(西藏)，1967年2月22日。
⑧ 《六盤水市志．大事記》(貴州人民出版社)，1992年3月。
⑨ 《批陶戰報》(北京)，1967年3月4日。
⑪ 《人民日報》，1980年11月29日。
⑫ 《人民日報》，1980年11月30日。
⑬ 《北京公社》報(北京)，1967年4月27日。
⑭ 《北京公社》報(北京)，1967年4月12日。
⑮ 《工業大道紅旗》報(廣州)，1967年3月、《鋼八一》(廣東)，1967年10月15日。
⑯ 《兵團戰報》(四川)，1967年5月30日。
⑰ 《武漢地區文革專輯》小冊子(湖北)，日期不詳。
⑱ 《關於青海問題的決定》(中央文件)。
⑲ 《人民日報》，1967年2月5日。
⑳ 廣西4．22編《南疆在呼喚》(廣東)，1968年7月上旬。
㉑ 《解放日報》(上海)，1968年2月3日。

華林山 法國國立社會科學高等研究院 (E.H.E.S.S.) 歷史學博士候選人

文化大革命中的異端思潮

● 宋永毅

中華民族的文明史上，異端思潮迭起的景觀非常罕見。1966年在中國爆發的無產階級文化大革命似乎是個例外，它甚至是一種萬象雜陳、異端初露局面的開始。文革中，被毛澤東及其中央文革、各級革委會公開批判過「左」的或「右」的反動思潮就有數十種之多：「血統論」、「出身論」、「懷疑一切論」、「四三思潮」、「五．一六思潮」、「為十七年翻案思潮」、「省無聯思潮」、「四一四思潮」、「李一哲思潮」……。作為社會性的異端，這些思潮不僅在政治上表現為矛頭直指或公開炮打中央文革、林彪、周恩來乃至毛澤東等中共最主要領導人和整個社會體制，在流行程度上更有其極大的廣泛性與群眾性。常常是一論既出，震慄全國（如「血統論」）；或一紙風行，洛陽紙貴（如「出身論」）。

追求人權、追求人生來具有平等的社會權利，是文化大革命中異端思潮的濫觴之一，這一訴求的傑出代表者，首推北京青年工人遇羅克與他的〈出身論〉等一系列論著。

人權平等的最初追求

追求人權、追求人生來具有平等的社會權利——在中國當時的社會情況下，主要是追求平等的政治權利以及教育權利——是文化大革命中異端思潮的濫觴之一，這一訴求的傑出代表者，首推北京青年工人遇羅克與他的〈出身論〉等一系列論著，這些文章最初發表在他與牟志京等人一起創辦的《中學文革報》之上①。〈出身論〉作為「老子英雄兒好漢，老子反動兒混蛋」的「血統論」的對立物，是在1966年底的批判資產階級反動路線時產生的。文化大革命前的十七年，中共當局實際上已經以它所謂的「階級路線」，將一大批所謂「出身不好」的青年排斥於高等教育的校門外；同時，無論在工廠農村，又無論在提升、工作分配、經濟待遇甚至選舉權上，都已事實上形成了「一種新的歧視性的種姓制度」。 中共之所以推行這樣一條「階級路線」，一方面固然是要為他們子女搞蔭封制；另一方面，則為了製造「階級鬥爭」與「階級敵人」的神話，為鞏固他們的統治而設置一個集體仇恨的傾注面。在十七年專制的重羅密網之中，這種極為不平等的人權歧視非但沒有引發一絲公開的抗議，相反，歧視者們還遠嫌不夠。在公開輿論中不斷重複「歧視階級」受歧視的謊言，即所謂「工農革幹子女受

迫害論」。因而，〈出身論〉大聲疾呼②：

> 「出身壓死人」這句話一點也不假！類似的例子，只要是個克服了「階級偏見」的人，都能比我們舉得更多，更典型。那麼，誰是受害者呢？像這樣發展下去，與美國的黑人、印度的首陀羅、日本的賤民等種姓制度有甚麼區別呢？

遇羅克的筆鋒仍沒有就此頓住，他進一步揭露了中共之所以這麼做的真正目的是要鞏固他們的統治③：

> 把群眾分成三六九等，把非對抗性矛盾擴大化，以便分而治之。例如他們把教員和學生的矛盾、幹部和工人的矛盾、低級幹部和高級幹部的矛盾、出身好和出身不好的矛盾等等，這些非對抗性的矛盾擴大到對抗性矛盾的地步，「極力混淆革命和反革命的界限」，挑動一部分人鬥爭另一部分人。

在十七年專制的重羅密網之中，不同階級的人是從來不能用「平等」而只能用「鬥爭」與「統治—被統治」這種字眼的。而「平等」，歷來是作為資產階級的口號被人們批判和韃伐的。

深究這一社會不平等的成因後，遇羅克鞭辟入裏地指出：「一個新的特權階層形成了，一個新的受歧視的階層也隨之形成了……種族壓迫就是階級壓迫。」甚麼是〈出身論〉的結論呢？那便是「平等」——「在表現面前，所有的青年都是平等的……誰是中堅？娘胎裏決定不了。任何通過了人努力所達不到的權利，我們一概不承認。」④當遇羅克用他的血與生命寫下這怵目驚心的「平等」二字時，他實際上已使「出身論」越出了馬列主義，尤其是毛澤東思想的藩籬。因為在這一理論體系裏，不同階級的人，從來是不能用「平等」而只能用「鬥爭」與「統治—被統治」這種字眼的。而「平等」，歷來是作為資產階級的口號被人們批判和韃伐的。

實際上，在所有異端思潮的倡導者中，遇羅克可能是極少數的幾個除了受馬列主義外還深受西方民主主義思想影響的人。1960年後數年內，他因家庭出身之累被剝奪了接受高等教育的權利；在社會大學裏，他讀了大量西方哲學著作，其中盧梭的《論人類不平等的起源和基礎》(*Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men*) 使他最為神往⑤。當1789年法國大革命時期的「人權宣言」在其「第一條」中寫下「在權利方面，人們生來是而且永遠是自由平等的，只有在公共利用上面才顯出社會的差異」時，曾是人類歷史上的石破天驚之聲。同樣，當遇羅克在那個黑暗王國中，尤其在血統論的黑雲壓城城欲摧之際，寫下「平等」兩個勁猶的大字，並呼籲「一切受壓抑的革命青年，起來勇敢戰鬥罷！」時，同樣是中國思想史上的驚心動魄之音。儘管遇羅克一直自詡為馬克思主義者，但他在論文中所表達的西方現代意義上的人權思想之光仍是耀眼的、閃亮的。

承襲了遇羅克關於政治權利平等的追求，並進一步把這一訴求推進到健全法制的新高度的，是李一哲的「民主與法制」思潮。1974年11月10日，廣州市最熱鬧的北京路口貼出了一張題為〈關於社會主義的民主與法制〉的大字報，大字報署名「李一哲」，實為三個青年人李正天、陳一陽與王希哲的筆名。據目擊者回憶：「李一哲大字報轟動廣州市，市民圍觀，水泄不通，車輛改道。入夜還有用手電筒照着讀的。大家爭相抄錄，四處流傳。」⑥李一哲公開要求中國當時名

義上的最高法制機構——人民代表大會制定法令：「四屆人大應當明文規定，除了殺人、放火、流氓、盜竊等刑事犯和挑動武鬥、組織陰謀集團份子必須實行專政外，應當保護人民群眾的一切應有的民主權利。」⑦這裏，我們還可以特別注意到李一哲所列的「專政對象」是現行刑事犯罪份子，而不是中共的「階級路線」一貫羅列的「黑五類份子」。這一改動，連批判「李一哲思潮」的官方代表「宣集文」(廣東省委宣傳部集體文章) 都敏銳地注意到了⑧：

> 值得注意的是：在李一哲開列的「必須實行專政」的對象裏面，一、地主階級沒有了，官僚資產階級沒有了，富農階級、資產階級右派份子及反革命份子也沒有了。這當然不是偶然的疏忽……二、無產階級必須在意識形態領域對資產階級實行全面的專政也不見了，於是，一切封、資、修的反動意識形態，一切反黨、反社會主義、反馬列主義、反毛澤東思想的反動言論，都可以自由泛濫……。

在「李一哲思潮」中，〈出身論〉被提昇到法律訴求的高度，人權的概念也從〈出身論〉裏的出身不好的青年擴展到一切受迫害者，尤其是在文革無規則的權力鬥爭與派別鬥爭中受害的群眾。

這確實不是偶然的疏忽，因為在「李一哲思潮」中，遇羅克〈出身論〉的正義之聲被提昇到了一種法律訴求的高度，人權的概念又已從〈出身論〉裏的出身不好的、受歧視的青年擴展和延伸到一切受迫害者，尤其是在文革無規則的權力鬥爭與派別鬥爭中受害的群眾。與〈出身論〉只是在文字上批判「聯動」等血統高貴者的法西斯行為不同，李一哲第一次提出了人民的法律懲治的要求⑨：

> 四屆人大應當明文規定，制裁那些知法犯法、執法犯法、製造假案、公報私仇、私立專案、私設監獄、大興肉刑、草管人命，罪惡極大的「大夫」們的條例。

巴黎公社式新政體的憧憬

追求民主、追求人民群眾對於這個國家實際的管理權利，是異端思潮的另一主要訴求。這一朦朧的訴求，首先是以追求新的政體——巴黎公社式的新型國家政體為目標的。關於文革的目標是「巴黎公社式的民主新政體」，原是毛澤東和他的追隨者們對人民的承諾。文化大革命一開始，是毛澤東最早鼓吹聶元梓等七人的大字報為「中國的巴黎公社宣言」和「北京公社宣言」。在他與劉少奇決戰的八屆十一中全會上，他又以黨的決議形式——「十六條」告訴人民：文化大革命的最終目標就是「實現巴黎公社的原則」⑩。當「一月奪權」在上海實行之際 (1967年2月5日)，上海的造反群眾天真地把上述最高指示寫進了公社成立宣言⑪：

> 上海人民公社是在毛澤東思想的領導下，徹底打碎已被反革命修正主義篡奪了的專政權力的國家機構，全新創造無產階級專政的地方國家機關的一種新的組織形式。它的組織原則是毛主席教導的民主集中制……它的領導成員，在上海自下而上的全面大奪權勝利後，由革命群眾按巴黎公社原則選舉產生。

不料，這卻引起了「葉公好龍」的毛澤東大驚失色的反對：「如果都改公社，黨怎麼辦呢？黨放在哪裏呢？公社裏的委員有黨員和非黨員，黨委放在哪裏呢？」「全國都改，就得發生改變政體，改變國號，有人不承認，很多麻煩事，也沒有甚麼實際意義。」⑫於是，「上海人民公社」變成了「上海市革命委員會」，巴黎公社的原則頃刻間變成了故紙堆裏的垃圾。

然而，處於封閉思想環境下的中國民眾，恐怕實在不知道世界上和歷史上除了1871年的「巴黎公社」外，還有甚麼新型的民主政體。「民主」二字對於生活在十七年專制體制下的中國人民來說，無疑是很有感召力的，足以使他們鋌而走險地為之奮鬥。甚麼是「巴黎公社式的民主」呢？按馬克思在《法蘭西內戰》內和有關的《巴黎公社史》的論述，它主要包括了幾方面：⑴實行普選，代表、官吏可隨時撤換；⑵法官公開選舉，並可調換；⑶公社廢除暴力，廢除常備軍，代之以人民武裝。馬克思在《法蘭西內戰》中還特別指出巴黎公社的本質是「自治」，「是人民為自己的福利管理自己事情」的「自治」⑬。用這一標準來衡量中共十七年的一黨專政，顯然是完全反馬克思主義的。於是，以長沙湖南「省無聯」為代表的一批獨立思考的青年人，仍執着地要實現毛在文革初期許諾的「新政體」，這便是自1967年夏到1968年春被稱之為「極左思潮」的「新思潮」。這股「新思潮」的特點，香港學者趙聰在他的四卷本著作《文革運動歷程述略》裏有着大致不差的概括⑭：

> 這些「省無聯」的頭頭，死抓住毛澤東在文革初發出的號召不放，堅持徹底砸爛舊的黨組織，重新造黨，而不是甚麼恢復和整頓；堅持摧毀舊的國家機器……總之，他們主張要把文革進行到底，不能後退，也不能停頓。雖然這些文件並不公然反毛，但卻暴露出毛的言行前後不一致，也無形中拆穿了毛實為打倒劉鄧一系而佯言進行文革的騙局。

毛澤東在八屆十一中全會上，以黨的決議形式告訴人民：文化大革命的最終目標就是「實現巴黎公社的原則」。1967年2月上海造反群眾把這個最高指示寫進了公社成立宣言。不料卻引起了毛澤東的反對，於是，「上海人民公社」變成了「上海市革命委員會」。

其實，文革中以建立「公社」代替「革命委員會」的極左派「新思潮」，他們所堅持的「異端」並沒有越出正統馬克思主義的範圍。「省無聯」在它的〈中國向何處去〉中所堅持的，似乎正是馬克思的上述主張。第一，「省無聯」思潮主張公社的代表應是「有真正無產階級權威的幹部，他們是公社的一員，沒有特權，在經濟上與一般群眾一樣的待遇，可以隨時根據群眾的要求撤換」。不過在「革委會」裏，「這些新的有權威的幹部還沒有出現」。與之相反，大多數群眾認為文革只是一場「連對敵人是一個階級都認識不清，罷官革命，揪人革命」。更有甚者，「三結合的提出，等於把一月革命中倒台的官僚們又重新扶起來，而三結合不可避免的會成為軍隊和地方官僚起主導作用的資產階級篡權的形式」。第二，「省無聯」又竭力主張解決中國軍隊問題：「自下而上搞軍內文化大革命，依靠人民革命這一歷史前進的火車頭，改變官僚控制軍隊所造成的軍民對立狀況。」他們要建立的公社的武裝是一支「不同於現在軍隊」的「新社會中的軍事力量」。為此，他們歌頌群眾的搶槍行動以及「城市在一個短時期內處在一種『武裝的群眾專政』的狀態。大部分工業、商業、交通、城市管理的大權又從章伯森、華國鋒、龍書金、劉子雲之流手中轉到了武裝的革命人民手中，革命人民從來沒有像八月那樣以創造世界歷史主人翁的姿態出現在歷史舞台上。小學生自動充當

交通警衛工作，指揮車輛的英姿，湘江風雷，紅中會等群眾組織直接控制部分財經大權的自豪，給人留下了難忘的印象。」應當說，「省無聯」所描述與憧憬的正是一種公社式的「自治」⑮，他們的口號：「不是國家管理我們，而是我們管理國家」，就更完全是巴黎公社式的。

在1967年秋至1968年春，與「省無聯」持相同觀點或直接受其影響的群眾組織曾散布全國。武漢地區由華中工學院的大學生魯禮安、馮天艾等人先後組織的「北斗星學會」(1967年11月)、「決心把無產階級文化大革命進行到底的無產階級革命派聯絡站」(1967年12月)以及他們所創辦的《揚子江評論》(簡稱「北、決、揚」)，都堅決主張徹底消滅解放軍，並代之以人民武裝，還應當推翻「革命委員會的資產階級專政和修正主義體制」，「並使之過渡到巴黎公社式的嶄新的國家機器——真正地有代表性的、有無產階級權威的正式權力機構——武漢人民公社」⑯。北京北師大造反兵團的「新思潮」代表李公博等人，也含沙射影地指責革委會「從形式上與舊社會資產階級專政機關是一樣的。這種機構是官僚主義和奴隸主義的溫床」⑰。「就是要改善無產階級專政與革新社會主義制度，徹底打碎舊的國家機構，創立起無產階級國家機構的新的組織形式，堅決反對『打倒皇帝做皇帝』」⑱。江蘇的反革委會思潮代表是徐州「踢派」，他們顧名思義地要求：「踢開革委會」，「實行大民主」⑲。廣東地區的代表者是廣州八五公社。由於這股思潮在一個新興的造反派組織「粵海風暴」的小報《八五公社》上表現的最為充分，故又稱為「八五思潮」。「八五思潮」認為以林彪集團大將黃永勝為首的省革籌小組是「反動勢力」，它們「正在匯成一股資本主義復辟的暗流」。它們提出：「大局未定、大權在爭」和「廣州還須大亂」的論點，並堅持「幹部大換班」而不是省革籌小組的「改良主義」⑳。

文革中以建立「公社」代替「革命委員會」的極左派「新思潮」，他們所堅持的「異端」並沒有越出正統馬克思主義的範圍。「省無聯」口號是：「不是國家管理我們，而是我們管理國家」，就更完全是巴黎公社式的。

「新思潮」的三大激進理論

曾一度風行全國的激進派「新思潮」，有着較為完整的理論體系。其一是「打倒特權階級論」；其二是「徹底砸爛舊的國家機器論」；其三是「階級關係大變動論」。

在文革中，最初對反特權以及特權階層的理論作出獨立闡述的其實是遇羅克。他在正面批判聯動的「血統論」的一系列文章裏，非正面地論述了這一與「新的受歧視階層」處於「階級壓迫」地位的特權階層的問題。1967年春夏之交，由於批判反動血統論，北京有不少中學生小報上出現了有關特權階級(層)的文章，隨後北京中學生分為「四．三」、「四．四」兩大派。「四．三」派似乎更注重關於「特權階級」理論的獨立探討，風行一時的「四．三思潮」的代表作〈論新思潮——四三派宣言〉便是這樣一篇壓卷之作。這篇文章一開始就指出一種新的「主要的階級矛盾——革與保的矛盾」。「保」的一方是「一批走資本主義道路的當權派」、「特權人物」，他們反對「在社會主義過渡時期中通過一次次『較和平』的再分配——這必須用一系列的革命化措施及強大的無產階級專政來保證——逐步縮小各種差別，最後達到財產和權力的真正公有」；而「革」的一方則是代表了人民

群眾的激進派——「四．三」派，他們是「對再分配有最激進要求的那一部分人」，並主張「不斷要『革』，要向前」去「促成財產、權力的再分配，促成社會的革命變動，打碎特權階層」㉑。這篇文章以及它首先提出的「新思潮」這一概念，大大影響了一年後震動全國的「省無聯思潮」。1967年省無聯的理論綱領〈中國向何處去〉的執筆者楊曦光在北京串聯，接觸到這些文章。他後來寫道：「北京的中學四三派有幾個激進份子寫了篇〈論新思潮〉」，使他「回想到1967年1月革命中城市市民對共產黨當局表達強烈不滿，開始重新思考文革爆發的原因等問題」㉒。

作為一種令人深思的結果，發表於1968年1月的〈中國向何處去〉表達了更為激進、更為系統的反特權思想。首先，它認定十七年中：「90%的高幹已形成了一個獨特的階級」，「這個『紅色』資本家階級已完全成為阻礙歷史前進的一個腐朽階級，他們與廣大人民的關係已經由領導和被領導變成統治和被統治、剝削和被剝削的關係，由平等的共同革命的關係變成壓迫和被壓迫的關係，『紅色』資本家階級的利用特權和高薪是建築在廣大人民群眾受壓抑和剝削的基礎上的。要實現『中華人民公社』就必須推翻這個階級。」㉓其次，它又指出：「中國既然已經形成了紅色資本家階級，軍隊當然不能脫離於這現實之外。」因而「今天革命人民要戰勝武裝的『紅色』資本家階級」。與「省無聯」的看法相同，武漢「北、決、揚」也堅決認為：「二十年來，中國社會形成了新的官僚資產階級……要徹底讓工人階級獲得解放，就必須號召無產階級革命派聯合起來推翻這個階級。」㉓廣州的「八五公社」似不及「省無聯」與「北、決、揚」那麼激進，卻也提出了「幹部大換班」和「一切權力歸左派」的相似口號㉕。

發表於1968年1月的〈中國向何處去〉表達了更為激進、更為系統的反特權思想。它認定「90%的高幹已形成了一個獨特的階級」，「要實現『中華人民公社』就必須推翻這個階級。」那麼革命要依靠一些甚麼人呢？這便是極左派的「階級關係變動論」所要解決的問題。

既然佔95%的官僚主義者——紅色資本家階級掌握了黨權、軍權，那對十七年的舊的國家機器進行改造乃至砸爛就是必須的了。最早提出這一觀點的是伊林．滌西的〈給林彪同志的一封公開信〉。1966年11月15日，北京農業大學附屬中學的青年生劉振忠、張立才，用筆名在清華園內貼出了這封公開信的大字報。伊林．滌西的信中除了批駁林彪關於「毛主席比馬克思、恩格斯、列寧、斯大林高得多」，「毛主席這樣的天才，全世界幾百年，幾千年才出現一個」的吹捧外，還提出了：「改善無產階級專政，革新社會主義制度。黨和國家組織形式需極大的改變。」在伊林．滌西看來，中國的國家機器應變為「代表中國的東方公社」㉖，風行於1968年初的全國範圍內的「新思潮」大大地發展了他們的思想，更多地主張「應推翻腐化階級，應砸爛舊的國家機器」；「在這裏，不能改良主義，不能合二而一，不能和平過渡而是必須把它徹底打碎」(湖南「省無聯」)；「必須實行馬克思主義的打碎舊的國家機器的原則」(武漢「北、決、揚」)。

既然十七年舊的國家機器要砸爛，原來掌權的95%高級幹部要作為一個「官僚主義者」——「紅色資本家階級」被推翻，那麼革命要依靠一些甚麼人呢？這便是流行全國的極左派的新思潮又一異端理論——「階級關係變動論」所要解決的問題。在「新思潮」中，最早正面提出這一問題的是「省無聯思潮」㉗：

> 真正要使革命勝利，就是要解決「誰是我們的敵人，誰是我們的朋友」這一「革命的首要問題」，就是要對發生了「階級大變動的新動態」的中國社會重新進行階級分析，以重新組織階級隊伍，團結朋友，打倒敵人。

甚麼是新的階級關係變動？如何進行這一新的階級關係分析？除了提出「推翻紅色資本家階級」外，「省無聯思潮」還提供了這樣一些大致的分析；保守派自然不是依靠階級，造反派中不少人雖然參加了革命，「但是對於這場革命也有不少的人很不理解」；因而只有依靠「趨向新思潮，立志改革的激進份子」去重新建黨。與「省無聯」相同，武漢「北、決、揚」思潮同樣堅信階級關係的新變動，並在他們那篇著名的〈怎樣認識無產階級政治革命〉中，提出了重新組黨——以激進份子、「無產階級左翼隊伍」作為「整頓後的中國共產黨的基本隊伍」的主張㉘。廣州的「八五公社」在那一時期也提出了「重新劃分階級」的口號。上海的「反復辟學會」在其「成立宣言」中公開宣稱：「中國社會產生了空前的階級大變動的新動態。」㉙而上海「中串會」(中學運動串聯會) 的思想家毛兵在其代表作〈一切為了九大〉中具體闡釋這一變動為㉚：

> 黨內機會主義者同人民的矛盾上升為主要的矛盾，成為革命的主要對象，並因此而引起的革命陣線內部的依靠、團結、清洗對象的變動，這就構成了階級陣線的大變動……非黨員要比黨員好，非幹部要比幹部好。走資派排斥了大量優秀的革命份子。

平心而論，「聯動思潮」表達了不少極寶貴的思想，例如他們喊出的「取消一切專制制度」，在文革中第一次正面挑戰毛澤東及其追隨者。但在文革期間，「聯動」的行動沒有引起人民群眾的同情與反響。究其原因，最主要是因為人民群眾受夠了他們「血統論」、「紅色恐怖」之苦。

實際上，在這三大理論體系下已經有不少異端思潮走上了更遠更直覺的反體制的道路。1967年至1968年活躍於山東造反派中的所謂「反革命組織」——「渤海戰團」便是典型的一例。戰團的代表人物丘黎明、王公乾等人在他們宣言式的文章〈揭開山東省十七年來兩個階級、兩條道路、兩個司令部鬥爭的蓋子〉以及〈關於組織與建立毛澤東主義小組的想法〉中指出：「十七年來歷次政治運動左傾是主要的，57年以來的反右、整風運動、反右傾幾乎全錯了……十七年來受迫害，受處分的大都是好同志」；「反右鬥爭是中國文化大革命的第一次夭折」。他們還公開揚言：「中國的軍隊、公檢法完全掌握在敵人手裏，我們要徹底砸爛包括國務院在內的國家機器，重新建黨，建軍。」㉛他們認為：「不論在山東，還是上海，或者是湖南，更不用說北京，不但出現了一些不信邪的激進份子，而且還出現了好些激進的文章。這些激進份子雖是少數，但是思想越來越完整」；「要依靠這些激進份子去重新建黨建軍」㉜。雖然「渤海戰團」很快便被中共取締，但從它留下的文獻中可以清楚地窺見極左派「新思潮」的反體制內涵。

河歸舊道「十七年」

與發端於1967年春的極左派「新思潮」相比，從右的方面抵制文革的思潮似乎肇始得更早。1966年底風行於北京的「聯動思潮」被人認為是「人民群眾在實踐中逐漸覺悟，自發反對錯誤路線的體現，是『文革』中人民起來反抗『四人幫』的第一次有組織、有綱領的行動」㉝。「聯動」(首都紅衛兵聯合行動委員會) 由一大批出身高幹的老紅衛兵組成，1966年8月當了毛澤東和「江青阿姨」的寵兒；在完成了街頭「紅色恐怖」的任務後，毛澤東及文革派決定拋棄他們，並發動被他們在執行「資反路線」時所壓制的一大批群眾起來造反取而代之。在對被利用、被

拋棄的痛苦經歷的獨立思考中，作為文革犧牲品的「聯動」萌發了對文革、對中央文革乃至對毛澤東的強烈不滿。這些不滿表現在以下三個方面：第一，他們要求河歸舊道，即回到十七年的中共舊制（「一九六五年以前的毛澤東思想」）；第二，他們要求文革不觸及十七年的官僚體制（即「反對揪鬥革命老前輩」，「堅決、徹底、全面、乾淨地粉碎中共中央委員會二個主席幾個委員的左傾機會主義路線，取消一切專制制度，召開中共全國代表大會，選舉中央委員，保證民主集中制在黨的生活中得到堅決的貫徹，保證中央各級黨委、黨員生命安全」[34]）；第三，他們要求抵制對「血統論」及他們執行「紅色恐怖」的批判（即「資產階級反動路線新形式乃是對當前運動的最大威脅」，「反對縱容、支持、鼓勵反革軍、革幹子弟的行為」，「老子英雄兒好漢，老子反動兒混蛋，絕對如此」[35]）。平心而論，「聯動思潮」表達了不少極寶貴的思想，例如他們喊出的「取消一切專制制度」、「粉碎中共中央委員會二個主席幾個委員的左傾機會主義路線」等等口號，應當說是文革中第一次正面挑戰毛澤東及其追隨者。但在文革期間，「聯動」的行動非但沒有引起人民群眾的同情與反響，反而在相當孤立中走向失敗。究其原因，最主要是因為人民群眾受夠了他們「血統論」、「紅色恐怖」之苦，而他們缺乏自我批評，反誣對他們的批評是「新的資反路線」；他們反對迫害中共老幹部，但是他們並不反對自己繼續唯我獨革地迫害普通人民群眾（所謂的「反黨份子、蔣介石份子、赫魯曉夫份子」）。

緊跟着「聯動」炮打中央文革的是北京一些大專院校的保守派紅衛兵的代表，這一思潮被稱為「十二月黑風」，後又被毛澤東在1967年初稱為「懷疑一切，否定一切」的反動思潮。這又是一次規模不小的對文革的公開抵制。其抵制的主要方向是中央文革縱容與支持造反派對他們所執行的「資反路線」的批判與鬥爭。1966年11月24日、29日、12月2日，北航紅衛兵「八一縱隊」和「野戰兵團」賴銳銳等人連續貼出〈一問中央文革〉、〈二問中央文革〉、〈三問中央文革〉和〈也問中央文革〉的大字報。1966年11月27日，北京林學院學生李洪山貼出質問中央文革的大字報和「踢開中央文革小組自己起來鬧革命」的大標語。他又在12月1日的辯論會上對中央文革小組作為「文化大革命」的領導機構卻沒有經過群眾選舉，提出自己的見解；並認為各校組成群眾組織，「搞的四分五裂」也是中央文革小組造成的[36]。不過數日，北鋼、北大、清華、北航、北礦出現了炮打中央文革的大字報與「劉少奇萬歲」的大標語。

1967年4月14日，從毛澤東及文革派的重要政治工具——清華大學井岡山兵團中分裂出了一個叫「清華井岡山兵團四一四總部」的群眾組織，這一組織作為當時響鐺鐺的造反派組織的分化物，代表了從右的方面抵制文革最完整、最系統的理論體系。這一理論體系，大都出自該派主要理論家周泉纓對文革的獨立思考。四一四派的基本理論正好和極左派「新思潮」的階級關係變動論相反——「階級關係不變論」。在四一四綱領性的大字報〈四一四必勝〉中，他們提出：十七年「全體勞動人民是有權的，十七年來掌權的工農兵還是工農兵，十七年來受壓迫的資產階級、地富反壞右還是資產階級地富反壞右，文化大革命中，決不可能來個『大翻個兒』，決不可能劃分甚麼『老保階級』『造反階級』」。因而，他們認為「十七年來我國的階級陣線基本上是穩定的」，「造反派可以打天下而不

1966年年底，北航賴銳銳等人連續貼出一問、二問、三問中央文革的大字報。同時北京林學院李洪山貼「踢開中央文革小組自己起來鬧革命」的大標語。他認為中央文革小組沒有經過群眾選舉，並認為是中央文革小組造成群眾組織分裂。不久，清華等高校也出現炮打中央文革的大字報與「劉少奇萬歲」的大標語。

能坐天下」。出於這一基本估計，他們當然要求文化大革命進行「收」，造反派應當作為「革命的同路人」而被拋棄，整個文革應當進入「修整、鞏固、妥協」的「相當長的必要階段」。實際上，就是河歸舊道於十七年，就是他們所主張的「對劉少奇路線也要一分為二」[37]。出於這一基本認識，周泉纓於1967年9月14日公開貼出〈重炮猛轟篡奪無產階級文化大革命成果的袁世凱式的人物——陶鑄……〉的大字報，聲稱陳伯達歪曲毛澤東的《湖南農民運動考察報告》，「把群眾運動引向歧途，把無產階級文化大革命納入資產階級軌道」。陳伯達作為中央文革小組組長，在對待群眾運動上搞得不是「『階級分析』，而是極『左』的頌歌，全民式的『頌歌』」；不是「引導」，而是「放任自流」。周泉纓的結論是：身為中央文革小組組長和身負領導文革重任的陳伯達在文革中的所作所為，是一個「竊國大盜袁世凱式的人物」[38]；林彪、江青等人是「極左路線的總根子」。在決定炮轟陳伯達期間，周泉纓及其部分四一四同學聚會，公開指責文革的發生「一則是個人集權需要，二則是排除異己」；「打倒『劉家軍』，換上了『林家鋪子』」。周泉纓還公開說：「別看這說出去非常反動，其實政治鬥爭就是那麼回事。」[39]

周泉纓等人關於「政治鬥爭」種種骯髒黑暗的私下議論和他們對十七年舊制的留戀，反映出這樣一個信息：身處文化大革命無規則政治鬥爭及不間斷的社會動亂中的中國民眾，在目睹毛澤東及其追隨者更黑暗殘酷的階級鬥爭後，期望安定、希冀停頓。

雖然周泉纓以及其四一四的夥伴在公開的大字報上把矛頭只指向陳伯達，但誰都可以看到其實質是指向利用、愚弄並最終鎮壓了造反群眾的毛澤東。周泉纓等人關於「政治鬥爭」種種骯髒黑暗的私下議論，正反映了這一代青年人在充當狂熱盲目的毛的政治鬥爭工具後的冷靜與清醒。儘管他們的「理想國」是朝後的——文革前的十七年，但在當時中國的思想環境下，青年人除了知道他們經歷過的「十七年」或馬克思書本上的巴黎公社外，還有甚麼其他可以參照的「桃花源」呢？然而，清華四一四們對十七年舊制的留戀(在當時人們的眼中，十七年是以劉鄧等一批中共官僚為代表的)，卻明白無誤地反映出這樣一個信息：身處文化大革命無規則政治鬥爭及不間斷的社會動亂中的中國民眾，在目睹毛澤東及其追隨者更黑暗殘酷的階級鬥爭後，期望安定、希冀停頓。兩害相權取其輕，所以連他們曾厭惡的「十七年」的官僚們都顯得不那麼猙獰可惡了。

走向民主與法制

這一微妙的訊息，在1974年異端思潮集大成者——「李一哲思潮」中得到了充分的體現。〈關於社會主義民主與法制〉可說是集中與揚棄了上述極「左」與右的異端思潮的特點。首先，「李一哲思潮」對於「林彪體系」的批判，可看作是伊林．滌西「反個人迷信」思潮的系統化；而李一哲對於「林彪體系確立的……一個文人既得利益的勢力」——「四人幫」之流的全面理論清算，更遠遠超過了「聯動思潮」與「懷疑一切思潮」的感性反抗。第二，「李一哲思潮」既堅持了「限制特權」的呼籲，但又恰如其分地指出：「我們的黨員多數是好的和比較好的。但是，這個特權階層是客觀存在的，是我國社會經濟條件所不以人們的意志為轉移而產生的。」[40]尤其是「李一哲思潮」的反特權不僅指向十七年的舊官僚，更指向「大開後門」的林彪、「四人幫」及一切新官僚、暴發戶。這不僅發展了遇羅克的思想，而且遠比省無聯的「紅色資本家階級論」有分寸和符合社會實際。

第三，「李一哲思潮」既肯定了文革中人民反對十七年官僚體制的革命大民主，但又昇華了清華四一四的「修整、鞏固、妥協」論，主張在政治上安定，經濟上建設，體制上民主。他們堅決反對毛澤東和他的追隨者為了「整頓」周恩來、鄧小平而發起的一切陰謀事件(如黃帥事件、張鐵生事件、批林批孔批周公事件等等)。這裏，我們看到了「李一哲思潮」對「省無聯思潮」、「北、決、揚思潮」的一個重要揚棄，因為後者在現實政治鬥爭上的理論認為，周恩來是右派，是文化大革命要徹底鏟除的官僚階級及制度的總代表；他的強大力量使毛澤東不得不一再迂迴、退讓，並把紅衛兵、造反派作為他每次退讓的犧牲品。與此相比，「李一哲思潮」超越了這一精神負累。如同〈關於社會主義民主與法制〉的執筆者王希哲所解釋的那樣㊶：

> 對文革中垮台的共產黨的大批老幹部，李一哲與造反派一樣，認為他們是一批理應受到人民衝擊的官僚，但他們不贊成「四人幫」為取而代之必欲置他們於死地的做法。因為他們感到，與其讓一批滿嘴胡說八道的暴發户、新特權階層、新官僚上台使國家繼續朝政治上和經濟上的極左走去，還不如讓那些對事物還能持常人見解的老官僚重新上台，穩定和發展，寬鬆一些政治箝制，對人民略為有利。因此，在文章裏，他們毫不掩飾地為老幹部直言，為周恩來說話，並公開地向「四人幫」宣戰……正因為如此，當毛澤東、中央文革要求批判李一哲思潮(注意：不是極左思潮，他們是分得很清楚的)的時候，共產黨的老官僚們卻表現出對李一哲的同情。

「李一哲思潮」的右轉和它對文革中極「左」派「新思潮」的揚棄是符合人民利益的，是異端思潮趨於成熟的一個標誌。就他們向四屆人大提出的六點要求來看，它提出了一些現代民主憲政的綱領性要求。

應當說，「李一哲思潮」的右轉和它對文革中極「左」派「新思潮」的揚棄是符合人民利益的，是異端思潮趨於成熟的一個標誌。然而，「李一哲思潮」作為文革中異端成熟的標誌和現代意義上民主思潮的開始，更在於它提出了一些現代民主憲政的綱領性要求。就他們向四屆人大提出的六點要求：「(1)要法制，不要『禮制』；(2)限制特權；(3)保證人民對國家和社會的管理權；(4)鞏固無產階級專政制裁反動派；(5)落實政策；(6)各盡所能按勞分配」來看，將保障人民民主權利提高到法律高度，不僅在政治、思想領域內堅持人民的民主權利，還在經濟領域內也提倡切實可行的原則，已儼然是一份全面的、初具雛形的異端綱領了。

註釋

① 遇羅克發表了七篇關於出身方面的文章：(1)〈出身論〉(1967年1月18日)；(2)〈談「純」〉(1967年2月2日)；(3)〈「聯動」的騷亂説明了甚麼〉(1967年2月10日)；(4)〈論鄭兆南烈士的生與死〉(1967年2月21日)；(5)〈反動血統論的新反撲〉(1967年3月6日)；(6)〈為哪一條路線唱頌歌〉(1967年4月1日)。上述六篇均載於《中學文革報》，另有一篇〈談鴻溝〉刊於《中學論壇》創刊號(1967年2月27日)。

②④ 遇羅克：〈出身論〉，《中學文革報》(北京)，創刊號(1967年1月18日)。

③ 遇羅克：〈論鄭兆南烈士的生與死〉，《中學文革報》(北京)，第四期(1967年2月21日)。

⑤ 王晨、張天來：〈劃破夜幕的隕星〉，《光明日報》(北京)，1980年9月12-22日。

⑥⑦ 漆豪：〈從李一哲大字報到天安門事件〉，載李一哲原著，漆豪校注：《關於社會主義的民主與法制》(香港：和尚打傘出版社，1976)，頁3-4；50。
⑧⑨ 宣集文：〈對「關於社會主義的民主與法制」的批判〉，載玄默編著：《李一哲大字報論集》(台北：中共研究雜誌社，1976)，頁241；200。
⑩ 〈中國共產黨中央委員會關於無產階級文化大革命的決定〉(1966年8月8日通過)，載《人民日報》，1966年8月19日。
⑪ 轉引自劉國凱：〈文化革命簡析〉，原載廣州《人民之聲》特刊二期。
⑫ 《毛澤東思想萬歲》(北京：1969)，頁667-72。
⑬ 《馬克思恩格斯選集》(北京：人民出版社，1972)(第二卷)，頁405-47。
⑭ 趙聰：《文革運動歷程述略》，第三卷(香港：友聯研究所，1971)，頁352。
⑮㉓㉗ 楊曦光：〈中國向何處去〉，原載於廣州《廣印紅旗》，1968年3月。
⑯ 魯禮安：〈決派章程〉，載王紹光：《理性與瘋狂》(香港：牛津大學出版社，1993)，頁214。
⑰ 〈公社早已不是原來意義的國家〉，1967年2月。
⑱ 〈造反兵團關於井岡山公社大反新思潮的嚴正聲明〉，1967年2月19日。
⑲ 〈是造反精神，還是反動思潮？〉，原載《新鹽阜報》，1969年8月19日。
⑳㉕ 海楓：《廣州地區文革歷程述略》(香港：友聯研究所，1971)，頁329-32。
㉑ 〈論新思潮——四三派宣言〉，載北京《四三戰報》，第一期，1967年6月11日；引自上海市上海中學《思潮集》(1969年)。
㉒ 楊曦光：〈關於建立毛澤東主義小組的建議〉，原載上海市上海中學《思潮集》(1969年)。楊曦光：《牛鬼蛇神錄》(香港：牛津大學出版社，1994)，頁4。
㉔ 魯禮安：〈「決派」的宣言〉(草案)，1968年1月25日。
㉖ 伊林．滌西：〈給林彪同志的一封公開信〉(1966年11月15日)，載上海市上海中學《思潮集》(1969年)。
㉘ 馮天艾：〈怎樣認識無產階級政治革命〉，原載武漢《揚子江評論》，第十期(1968年6月12日)。
㉙ 〈反復辟學會創立宣言〉，(1967年8月5日)，原載上海市上海中學《思潮集》(1969年)。
㉚ 〈一切為了九大〉，原載《紅衛戰報》(中串會影印版，1968年3月)；引自上海市上海中學《思潮集》(1969年)。
㉛ 〈揭開山東省十七年來兩個階級、兩條道路、兩個司令部鬥爭的蓋子〉，引自山東大學《紅二三戰報》，第三十九期(1968年4月10日)。
㉜ 〈關於組織與建立毛澤東主義小組的想法〉，同上書。
㉝ 米鶴都：《紅衛兵這一代》(香港：三聯書店，1993)，頁199。
㉞ 〈中央，北京黨政軍幹部子弟(女)聯合行動委員會通告，中發秘字003〉，原載上海市上海中學《思潮集》(1969年)。
㉟ 喬伊、徐雅雅：〈聯動事件始末〉，載《紅衛兵秘錄》(北京：團結出版社，1993)，頁71-86。
㊱ 高皋、嚴家其：《文化大革命十年史》(天津人民出版社，1983)，頁123。
㊲ 周泉纓：〈四一四思潮必勝〉，〈與周泉纓同志談話紀要〉，原載上海市上海中學《思潮集》(1969年)。
㊳ 原載《清華四一四大字報選》，1967年9月15日。
㊴ 〈歷史的判決〉，原載上海市上海中學《思潮集》(1969年)。
㊵ 李一哲原著，漆豪校注：《關於社會主義民主與法制》(香港：和尚打傘出版社，1976)。
㊶ 王希哲：〈關於李一哲思潮〉，《中國之春》，1994年12月。

宋永毅 中國作家協會會員，美國科羅拉多大學文學碩士，印第安納大學圖書館與信息學碩士。出版有《文學中的愛情問題》、《老舍早期創作與中國社會》、《老舍與中國文化觀念》，並發表英、俄論文多篇。現任美國匹茲堡大學東亞研究中心研究人員和東亞圖書館中國文獻學者。

「六億神州盡舜堯」
——文革後期繪畫的主題

● 吾　遠

一　從紅衛兵繪畫到工農兵繪畫

一談起文革時期的繪畫，人們立即會想起毛澤東肖像、紅海洋、鋪天蓋地的大字報、漫畫和作為大批判工具的巨幅宣傳畫以及木刻，某些學者稱其為「紅色波普」運動。表面上看，這個印象並不錯，但作為文革的經歷者，我們總感到用上述標籤來概括文革美術是有失偏頗的。在長達十年的文化革命中，紅衛兵繪畫和「紅色波普」只是一個極短暫的現象，其高峰是1967年，壽命不足兩年。毛澤東肖像最盛行的也只是1967至1968年，1969年後已很少看到有關毛澤東被稱之為「紅、光、亮」的油畫。那麼，從1969年九大到1976年毛澤東去世這長長的7年中，繪畫的風格和主題究竟是甚麼呢？它和「紅色波普」運動是否相同呢？這是一個被相當多人忽略的問題。而我們認為，只有搞清楚這一點，才能給出文革時期繪畫的全貌和本質。

一直以來，我們對一些學者用「波普藝術」等後現代藝術概念來界定文革繪畫是持保留態度的。雖然從表面上看紅衛兵繪畫是「紅色波普」運動，具有西方後現代主義的種種特點，但我們認為這種特點是來自於紅衛兵運動與後現代主義的某些巧合。如果高度簡化西方後現代藝術之精神，可以將其概括為知識份子對現代的反抗與批判。後現代藝術的基礎是高度現代化了的消費社會，大眾傳媒高度發達，這就規定了後現代藝術的兩個主要特點，一是基於對西方現代性的反叛的反體制性質；二是利用大眾傳媒來生產自己的作品。而中國爆發文化革命時，並沒有現代化，更談不上對現代性的批判與反抗。文革是毛澤東發動的一場反修防修的意識形態群眾運動，它同後現代主義的價值取向風馬牛不相及。但和歷次政治運

動不同，文革衝擊的對象是黨內走資派，毛澤東不能像以往那樣依靠黨組織來動員群眾，只能用紅衛兵來反對黨的官僚機器，用大眾傳媒來控制運動。這就使得紅衛兵運動在形式上與後現代主義相合，也具有反體制和利用大眾傳媒這兩個後現代藝術的特點。

如果上述分析正確，我們就可以推論，只要文革中群眾運動與後現代主義的形式上巧合消失，文革藝術就會立即與後現代藝術分道揚鑣，並表現出極大的差異。眾所周知，1968年8月工宣隊軍宣隊開進各大學，登上上層建築舞台。在此以前，紅衛兵是造反運動的主體，文革的主要目標是反對黨內走資派，具有衝擊官僚機構和反體制的性質，控制運動主要依靠大眾傳媒。而1968年夏季以後，紅衛兵已被視為沒有改造好的臭知識份子，他們要上山下鄉或到工廠接受工農兵的再教育，從此推動文革的主體由學生轉變為工農兵群眾。而且，劉少奇被打倒後，文革目標就從反對黨內走資派變為「鬥、批、改」和恢復秩序，大眾傳媒在運動推動中的作用也一落千丈。因此我們可以說1969年九大以後，文革已不再具有其早期與後現代藝術運動表面相吻合的特點，這時反映文革精神的繪畫已不是「紅色波普」，而是一種代表中國民間小傳統的工農兵繪畫。

二　道德教化取代大批判

有文革經歷的人都不會忘記，正是1968年工宣隊軍宣隊開進大中小學之後，繡毛澤東像、跳忠字舞、早請示晚匯報開始大行其道。表面上看，這是紅衛兵的「紅色波普」藝術進一步擴大了自己的影響，並把每一個人捲了進去。其實，在全民跳忠字舞和繡毛澤東像之際，文革運動的主體已經改變。當紅衛兵是運動主體時，雖然對毛澤東的崇拜已空前狂熱，但尚沒有大規模採用民間宗教形式來表達對毛的崇拜。只有在1968年秋天之後，工農兵代替紅衛兵學生成為文革的主體，用民間宗教「請神」那樣的方式來崇拜毛，才會被認為更能表達對毛的忠誠。由此，我們也可以理解，為甚麼跳忠字舞、繡毛主席像等這些表面上作為紅色波普現象的顛峯狀態，會在1969年迅速轉化為農民畫和「工農兵繪畫」。1969年以後，官方意識形態強調工農兵是上層建築的主人，要對一切領域，特別是上層建築領域專政，這種背景下，中國文化小傳統的泛濫就不足為奇了，繪畫自然也不例外。因此1969年九大之後，代表文革精神的繪畫已不再是紅衛兵的「紅色波普」運動，而是把所有繪畫風格都根據中國民間繪畫的小傳統加以改造——我們可稱之為「年畫化」——的工農兵繪畫運動。

我們的這一分析有沒有證據呢？由於自1969到1976年這7年中，繪畫已不再是推進文革進程的不可或缺的工具，它的功能顯然不如紅衛兵繪畫那麼重要了。這使得很難像紅衛兵繪畫那樣推選出典型作品來加以分析論證。但是1974年為了慶祝中華人民共和國成立25周年，曾舉辦了一個全國美術作品展覽。事後，國務院文化組美術作品徵集小組又編輯出版了

《慶祝中華人民共和國成立二十五周年全國美術作品展覽作品選集》(以下簡稱《作品選集》)。這本選集從畫展中共選出109件作品，可以作為那個時期的繪畫典範。於是《作品選集》就成為一個展現後期文革繪畫面貌的典型分析案例。

一打開《作品選集》，那種與紅衛兵美術截然相反的風格、味道就撲面而來。紅衛兵繪畫的主題是毛崇拜(毛的各種肖像)和紅衛兵(和工農一起)拿起筆做刀槍，橫掃一切牛鬼蛇神。畫面大多是把敵人掃進歷史垃圾堆和表現衝決羅網的造反精神。而《作品選集》雖然也崇拜毛澤東，但紅、光、亮的毛肖像完全沒有了。109幅作品中有關毛澤東的畫只有5張，內容是毛在各個歷史時期同工農兵群眾在一起。這5張畫中沒有一張具有如同紅衛兵時期代表作《東方紅》或《毛主席去安源》那樣的風格。相反，這些毛畫像大多極像年畫，甚至有兩張就是年畫和國畫。紅衛兵繪畫有全盤反傳統的味道，不僅傳統國畫受到批判，甚至連國畫這種形式也當作四舊而被拋棄。而在《作品選集》中，全盤反傳統主義似乎被顛倒了過來，國畫這種形式不僅用來表現毛澤東，甚至佔了全部作品的相當部分，共有20幅之多(佔18%以上)。

更奇怪的是，這109張畫中只有一張是表現紅衛兵的，而且內容已與造反精神無關。表現大批判的畫共有9張(只佔總數的8%)，其主角都是工農兵。大批判的場面也不再是衝決羅網的戰場，而是工廠學校的群體學習，工農兵變成了主角。從中不僅可以看到文革主導內容已從批判轉化到教化，而且知識份子明顯被擠到極邊緣的位置。109張畫中和知識份子(包括小學生)有關的只有12張(佔11%)，大多是知青下鄉和工宣隊。實際上真正畫知識份子的只有一張，內容是知識份子走向工廠農村開門辦學。這種運動主體的變化不僅表現在繪畫的內容上，而且更為直接地反映在創作者的身分變化上。這109幅作品中，有29幅標明由工人、農民和士兵創造，而且在油畫、國畫、年畫、版畫每個門類中，工農兵身分的畫家都標出來並放在明顯位置，以體現工農兵對上層建築的領導。

在中國，歷來最為民眾喜愛的繪畫品種是年畫，而年畫確實在這一畫展中佔了極矚目的位置。109幅作品中有17幅是年畫，其中10幅是農民所作。年畫在繪畫中的主導地位，更表現在它對繪畫風格的制宰之中。其實，這109幅作品中絕大多數看上去都像年畫，有的油畫作品一眼看去會使人以為是年畫或宣傳畫，只有看文字說明才知道是油畫。在各種類型的繪畫中，版畫是最難具有年畫風格的，1967至1968年盛行的黑色套紅的木刻和假木刻可以說是紅衛兵繪畫風格的代表，而《作品選集》中的版畫沒有一幅保留了紅衛兵木刻的風格。相反套色的彩印版畫佔了極大部分，而這些彩色版畫居然也變得有點像年畫。因此我們用「年畫化」來形容工農兵繪畫風格是妥切的。它意味着這一時期推動文革的主體用自己的文化模式對繪畫進行改造，更表示出中國文化中的小傳統在文革後期是如何史無前例地衝擊並部分取代了文化中的大傳統。

三　在「前衛性」和「媚俗」的背後

本文用1969年以後的工農兵繪畫來定義文革繪畫並質疑將文革繪畫與「紅色波普」相聯繫的觀點，也許會被一些人視為無的放矢和偷換概念。因為「紅色波普」只是紅衛兵繪畫之特點，1969年後紅衛兵運動被鎮壓，「紅色波普」運動當然也不存在了。只要把真正的「文化大革命」嚴格規定在1966至1968年，那麼文革繪畫具有後現代主義性質就無懈可擊。我們認為，這種用改變文革分期來迴避困難的態度是不足取的，因為它無益於深入研究文化革命的性質和文革的藝術精神。

表面上看，紅衛兵繪畫在相當程度上代表一種反抗束縛的造反前衛主義，而工農兵繪畫卻是露骨地表現出迎合大眾的媚俗。但是，我們認為，並不能因此將兩個時期的繪畫割裂開來分為兩個不同範疇。因為兩者在追求目標和藝術精神本質上存在着深層的一致性，它們潛含一個共同的境界與目標——通過文化革命塑造千百萬道德高尚的人，使紅色江山千秋萬代永不變色。而這正是文革的目標和道德追求，也是文革繪畫的本質所在。

在紅衛兵造反運動時期，造反和反體制之所以壓倒一切，並作為紅衛兵繪畫方向，這是因為毛澤東一度把造反和無產階級文化大革命的目的聯繫起來，造反精神被等同於高尚的無產階級品質。紅衛兵運動把整個社會變成紅彤彤的紅海洋，其目的正在於表現橫掃一切牛鬼蛇神、破除一切四舊之後的充滿無產階級品質的世界。同樣，表面上媚俗而沒有前衛意識的工農兵繪畫所刻劃的，正好也是一個無產階級佔領一切領域、無產階級道德充滿全社會的道德教化的景象。

今天只要我們去翻閱工農兵繪畫，並讓自己進入畫面，就會感受到毛澤東在他的名句「春風楊柳萬千條，六億神州盡舜堯」的境界。這樣看來，工農兵繪畫同紅衛兵繪畫的種種差異並不是其本質不同，而是文革中無產階級品質定義的變化。1969年前，紅衛兵學生是代表無產階級的。而1969年後，工農兵才代表真正的無產階級，紅衛兵的造反精神已被稱為小資產階級無政府主義。因此，由紅衛兵繪畫向工農兵繪畫之轉化並非道德精神本質之變化，而是身分上的真無產階級（工農兵大眾）取代了思想上的不夠格的假無產階級（紅衛兵）。

一旦掌握住紅衛兵繪畫和工農兵繪畫的共同本質，文革繪畫與後現代主義的根本差異便立即顯現出來了。後現代主義作為對現代藝術之反叛，其本質是批判精神至上而非道德主義的，它要求超越一切道德判斷而尋找藝術表現的自由，無論它是否成功，它是多元而反專制的。而紅衛兵繪畫表面上是有波普藝術的特點，但造反和反體制的背後卻是無產階級對上層建築和一切領域的專政，它是反對藝術自由的。因此，即使在紅衛兵造反高潮、紅海洋和「紅色波普」運動如日中天之際，我們看到的是文化藝術上的極度專制主義——藝術創作自由被踐踏，藝術家被打成牛鬼蛇神，唯有這些被稱為「紅色波普」的作品橫衝直撞，順我者昌、逆我者亡。這裏難道看得到一點點後現代藝術的精神嗎？

甚麼是中國的「後新時期」?

● 徐　賁

《二十一世紀》這一年多來所刊載的討論後殖民、後現代批評話語在當今中國現實環境中的理論意義和政治傾向的文章中，有一個已被點到卻尚未深及的問題，那就是「後新時期」概念。這是一個在中國「後學」理論中至關重要的概念。中國的「後新時期」是在中國提出後現代和後殖民理論合理性和必要性的歷史依據，這一點張頤武說得最明白：「後新時期／新時期的斷裂已經顯現得十分清楚，以舊的話語方式闡釋中國大陸文化，已經被當下新的文化實踐拋棄。」①正是由於後新時期的來臨，後殖民和後現代話語才具備了新興「文化實踐」和新式「闡述話語」的雙重意義。那麼，在中國「後學」中，「後新時期」究竟是一個甚麼性質的概念呢？它本身又具有怎樣的理論意義和政治傾向呢？作為一個歷史分期命名，它是否真的揭示了當今時代的歷史特性，明確提出了社會文化批判的對象和任務？這些問題也許能從另外一些方面來幫助我們深入對中國「後學」的討論。

一　「後新時期」的命名

1992年，當「後新時期」被當作一個新概念提出來討論的時候，它還只是一個用來描述1989年以後「文學」轉型的概念。當時，使用「後新時期」概念的論者對「後新時期」文學究竟包括了哪些內容甚至歷史時期的劃分，有着明顯相互矛盾的說法。王寧認為，「後新時期」(1990-　)與「鼎新時期」(1979-1989)的文學是「逆向相悖」的；「後新時期」文學的「挑戰性」和「叛逆性」則有三種表現：「先鋒文學」(「〔它〕的激進實驗構成了對新時期人文精神的有力挑戰」)、「新寫實文學」(「〔它〕是對傳統的現實主義原則的叛逆」)、純文學和通俗文學並存(「商品經濟大潮的衝擊」的結果)。張頤武同意王寧對「後新時期」的歷史分期，也同意王寧把「人文精神」確定為「新時期」的說法，但他把「實驗文學」和「後新詩潮」這樣的激進實驗劃在「新時期」而不是「後新時期」之內。他提出了「後新時期」的另外兩個特點：第

一，「『後新時期』的文學是一種『回返』性的文學，文學開始重新尊重法則和倫理，不僅尊重敍事的法則，也尊重現實的法則」；第二，「『後新時期』文學具有某種第三世界後現代性的『多元混雜』的特點。」(這種「『多元混雜』的特點」並不妨礙他接着又說：「『後新時期』……是整體性和秩序復歸的時刻。」) 王寧和張頤武都試圖在「後新時期」和「後現代」之間建立某種平行的聯繫，王寧主張將「後新時期」確定為一個文學概念，但張頤武則有意將它擴展為一個文化概念。當時參加討論的趙毅衡與他們的分歧更大，他強調「後新時期」不是用以在「時間」上和「政治」上與「新時期」相區別的概念，「後新時期」純粹是為了說明「文學的發展也有其獨立的規律可循」。而且在時間上，趙毅衡也認為，「後新時期」「大約從1985年新潮小說發端時就開始出現，而在1987年先鋒小說成形時成形」②。

到了1994年，王寧和張頤武對「後新時期」理論作出進一步解釋的時候，更強調這個概念的「文化性」和與「後現代」的聯繫③。隨着這個概念範圍的逐漸擴大和這兩年間文學新樣式的出現，「後新時期」理論闡述中出現的矛盾也增加了。例如，1992年張頤武把「新寫實」說成是「後新時期」的典型文學形式，以區別於「新時期」的「傷痕文學」一類的作品；1994年他改口把「新寫實」說成是「新時期」「『寓言』式」文化邏輯的體現，而把「新狀態」小說確立為「『後新時期』文化發展最重要部分」。1992年他還說「『後新時期』的文學是一種『回返』性文學，文學開始重新尊重敍事的法則」；1994年他則改口說「後新時期」文學中出現了「深刻的『敍事危機』」④。這一類自相矛盾的說法並不是偶然的，它們都顯示，「後新時期」論者總是想在歷史時期和文學作品樣式之間建立某種一一對應的關係，用「特殊」的文學樣式來證明歷史時期的特殊性。但事實上，文學樣式和歷史時期之間並不存在這種一一對應的關係，這是因為文學樣式本身就不是絕對的。特定文學樣式的不同因素以及它們的淵源和承繼，總是跨越不同的歷史時期。而且，文學樣式的特殊性不是內在的，而是與它們作為社會意義的產生和流通的環境聯繫在一起的。不同的歷史時期完全可以具有多種相同或類似的文學或藝術樣式，而這些相同或類似的文藝樣式和現象，也會在不同的時期因其與不同的社會政治環境的聯繫而具有不相同的文化意義。文學批評家的任務正是要將文學現象與具體的社會環境 (也就是創作者和接受者的現實生存世界) 聯繫起來，以揭示文學現象是在甚麼樣特定的環境中產生甚麼樣特殊的效果的。

「後新時期」是作為一個有別於「新時期」，並對之「挑戰」、「叛逆」以至「超越」的歷史時期提出來的。「後新時期」理論常常使用「挑戰」和「叛逆」這類說法，似乎顯得它很想成為批判性文化理論，但它卻明顯地缺乏理論介入實際生存處境的意識，避免觸及社會政治一類的敏感問題。這從它對「後新時期」的年代劃分就可以看出來。它迴避了在政治上敏感的1989年，而討巧地把1990年定為這個時期的開端⑤。對於任何批判性理論來說，對一個歷史時期的性質的認識必然包含着明確的批判性價值判斷。因為它所關心的是這個歷史時期中人們的基本生存狀態是甚麼，他們生存在甚麼樣的權力關係之中，面臨着甚

「後新時期」概念是在中國「後學」理論中至關重要的概念。當1992年被提出來討論的時候，它還只是一個用來描述1989年以後「文學」轉型的概念。當時，論者對「後新時期」文學究竟包括了哪些內容甚至歷史時期的劃分，有着明顯相互矛盾的說法。

中國「後新時期」理論迴避了在政治上敏感的1989年，而討巧地把1990年定為這個時期的開端。以1989年還是1990年為界限來區分「新時期」和「後新時期」，這對理論的批判取向有很大差別。

麼樣的結構性壓迫形式，需要如何對抗這些生存壓迫，這種對抗又具有怎樣的道德合理性，等等。以1989年還是1990年為界限來區分「新時期」和「後新時期」，這對理論的批判取向有很大差別。

歷史「事件」在歷史性思考中具有不容忽視的重要性，重大歷史時刻都包含兩個基本方面：發生 (genesis) 和規範 (normativeness) 。「事件」的發生時刻並不是絕對客觀的，每一個事件都是由許多可以稱為「發生」的時刻所構成的，歷史學家確定其中的某一個為特別「重要」或特別「有意義」，這已經是在對「事件」作規範了，而任何「發生」的確定，本身都在某種程度上限定「規範」的導向。即使對同一「發生」，也總是會有不同意義規範的爭奪。「事件」的「發生」和「規範」總是在互相制約，互相起作用。「事件」的「發生」和「規範」之間的這種關係就是它的「起始關係」(originary relation) ⑥。「起始關係」不可能是絕對客觀的，它永遠是特定的人們在歷史中對歷史的解釋和運用。真正具有歷史意識的文化批評 (好的文學批評應當是這樣一種文化批評），應當責無旁貸地說明，它所論及的歷史時期是由怎樣的歷史事件及其怎樣的「起始關係」所構建。如果「後新時期」理論家要我們接受「後新時期」概念，他們至少應當告訴我們，怎麼去理解和認識「後新時期」起始關係的「發生」和「規範」的特定內容，以及這二者之間有別於「新時期」的特殊關係。

我們發現，「後新時期」理論家在確定「新時期」的歷史特殊性時，真正起作用的其實正是某種歷史事件及其「起始關係」。王寧告訴我們，「新時期」的發生時刻是1976年10月的「粉碎『四人幫』的鬥爭」⑦ 。這裏的重大歷史事件是「文革結束」。在他這樣來表述這一事件的時候，他所涉及的已經不只是某一時刻的「發生」，而且也包

括了它的「規範」(意義)了。但是，我們也發現，「後新時期」理論家在確定「後新時期」的歷史特殊性時，這種起始關係卻被故意隱去了。「後新時期」理論家告訴我們，「新時期」的第二階段在1989年結束，「後新時期」於1990年開始，但他們卻偏偏沒有告訴我們，1989年中甚麼事件的「發生」和它甚麼樣的「規範」意義，使它的「起始關係」獲得了如此重要的一種歷史分期作用。

二　現代性的危機不等於現代性的瓦解

「後新時期」是相對於「新時期」而言的。「新時期」這個官方的說法是中國文化革命以後，國家權力所使用的一種自我表述。它在保持意識形態和政治權力結構的延續性的前提下作出一些新承諾，其中最重要的是對「現代化」的承諾。從一開始，中國的「現代化」就是一個由官方規定的，在有限範圍間的目標。官方權力的隱秘政治和社會政治現代性本身(公眾權力及公眾參與)之間的結構性矛盾，使得爭取現代性在中國不可避免是一個充滿危機的過程。當現代化過程從官方規定的科學技術領域向越來越敏感的政治體制和政治文化領域延伸和擴展的時候，它的結構性矛盾變得越來越尖銳。1989年事件便是這一危機的激烈演化和展開。這個事件對於官方和文化批評者來說，有着不同的意義，亦代表着不同性質的危機，因此所要求的分析和對待的方式也就不同。

1989年事件是一場政治危機，但也是現代性本身的危機。官方權力把1989年事件認定為一場純粹的政治危機，這種性質的危機面臨三種威脅：「政權解體」、「政府行政失控」和「社會解體」(即所謂「動亂」)。官方的處理方法是將政體的危機轉化為行政的危機(處理不當、防範不力)，並以解決後者(讓某些人下台)來化解「政權」和「社會」解體的危機。而對於文化批評者來說，現代性危機這層意義更為重要。政治危機和現代性的危機這二者並不相互排斥，尤其是當我們把「現代性」看成是一個社會政治文化建設，而不只是科技發展或者體制改革的問題。文化批評不把1989年的危機看成是已經得到化解的純粹政治危機，而把它看成是結構性矛盾依然存在的現代性本身的危機。這一認識除了對官方對1989年事件的解釋具有對抗和批判的作用外，更重要的是對目前中國特殊的「現代性」提出了質疑，儘管這並不意味着中國的「後現代時期」已經來臨。

這種對「現代性」的質疑是從兩個方面來說的：第一，1989年政治危機本身就體現了官方國家和公民社會在規範和解釋「現代性」問題上的衝突；第二，官方解決這場政治危機的手段和方式體現了中國目前特殊的「現代性」，那就是，官方動用了能夠確保強制性社會控制的現代技術和具有現代性話語性質的意識形態。和政治危機不同的是，現代性的危機並沒有那麼迅速地成為過去，它從1989年一直延續到今天，仍然是中國重新組織社會生活和政治生活所面臨的主要任務。對關心現代性問題的文化討論來說，1989年前後是一個轉折期，但這個轉折期至今仍未結束。目前文化討論的許多問題有的是前一個時期延續下來的，有的是新問題，但也有一些

對關心現代性問題的文化討論來說，1989年前後是一個轉折期，但這個轉折期並不如一些「後新時期」理論家所說的那樣，是按照學術討論自身邏輯的「深入發展」的結果，而是受到現存的社會制度的強大制約。

重大的問題反而不再能討論。在這樣一種複雜的情況下，我們不能不看到，學術討論的轉型並不如一些「後新時期」理論家所說的那樣，是按照學術討論自身邏輯的「深入發展」的結果，而是受到現存的社會制度的強大制約。國家制度不僅可以直接控制哪些問題可以討論，討論到甚麼程度，甚至可以通過它的意識形態作用，使得學術研究者在意識或下意識中成為他們自己的「思想審查人」。在一定程度上說，「後新時期」理論本身就反映了這種外部限制和「自我審查」的作用。

「後新時期」理論要與西方「後現代」理論建立「共時」聯繫，是出於借助後者對「現代性」的批判結論的需要。但就當前中國的實際情況而言，現代性事業將能動主體、理性和政治倫理總述與民主公眾空間建設結合起來的理想，是值得文化批判去維護的。

我們應當如何看待「現代性」在當今中國的危機呢？哈貝瑪斯(Jürgen Habermas)曾指出，長期以來人們一直以戲劇的危機觀來認識制度的危機，認為社會制度本身的矛盾的衝突，一定引起「災難性的高潮」。中國官方把1989年事件當作一場政治危機來對待，所採取的就是這樣一種危機觀念。另一種觀點則把危機看成是在「解決問題過程中不斷產生新問題」的活性機制⑧。現代性的危機也應當從它的建設性和更新作用來加以認識。1989年的危機非但沒有導致「現代性」這個「未完成的事業」在中國的終結，它反而向人們提出了關於中國現代性的性質、任務和條件的更深層、更根本的問題。就在這些更深層、更根本的關於社會和政治現代性的問題尚未真正被涉及，甚至它們的緊迫性和合理性尚未被充分認識和承認之前，究竟是在甚麼意義上宣布中國已經進入了「後新時期」？說進入了一個與「新時期」不再相同的「後新時期」，這是不是意味着中國社會改革中已經有了代替現代化的新的目標？如果是的話，那麼這個新目標是甚麼？看來，這些都是「後新時期」理論所不應當迴避的問題。

「後新時期」理論在很大程度上是建立在對「現代性」否定性的「再思考」上的。「後新時期」理論要與西方「後現代」理論建立「共時」聯繫，也是出於借助後者對「現代性」的批判結論的需要。「現代性」不僅在歷史分期上存在着很多分歧，而且對它的含義也有多種多樣的解釋。有的論者把「現代性」視為霸道的「理性」、「科學」或「總述」的同義詞，有的把它與不同的藝術潮流褒義或貶義地聯繫起來；而維護「現代性」價值者則重視它對人際交流的理性和獨立主體的肯定。

在當今中國的社會環境裏，強調「現代性」並不是要否定「後現代」的批判性，而是要指出，就當前中國的實際情況而言，現代性事業將能動主體、理性和政治倫理總述與民主公眾空間建設結合起來的理想，是值得文化批判去維護的⑨。「後現代」理論真正對我們有所啟發的是對關於「現代性」的僵化觀念的批判：「後現代不是對現代性的簡單拒絕；後現代是對現代性的命題和概念作一番不同的調整。」⑩後現代理論是一種文化批判，而作為文化批判，它本身就是一種典型的「現代」思想和思考行為。我們應當把現代性和對「現代性」的僵化觀念區分開來。「現代性」指的是這樣一種生活和思考方式：它對事物(包括「現代化」本身)抱着一種既歡迎變化又對變化採取審視的態度。如果我們把現代性看成是一種在現代化進程中呈現出來的積極而審慎的求變意識，那麼「後現代」批判(指積極的那種)本身就是「現代性」在某個關鍵時期的自我調整。關於「現代性」的僵化觀念(個人是自我完足的主體、科學理性凌駕於

批判理論、歷史和社會發展的鐵的法則、西方現代化是全球的普遍性模式，等等) 本身就是現代思想批判的對象。對於「現代性」的肯定，並不是要接受那些關於「現代性」的僵化觀念。肯定「現代性」，是以一種特殊的方式重述現代性，以便對現代狀態作出批判分析，為它的進一步更新而作準備。

當今中國社會中的一些現代現象 (政治權力集中的國家、人口增長和經濟發展、都市化傾向、新的傳媒和信息方式、科技商品發展及其對傳統文化的削弱，等等) 並不說明現代性的生活和思想方式已得到確立。正相反，文化研究者如果把這些現象就事論事地認定為「現代性」(或者更糟糕，認定為「後現代性」) 而看不到這些現代現象本身的非現代性和偽現代性，這恰恰說明現代性思想在他們那裏還遠遠沒有確立。

中國社會生活的非現代性和偽現代性是一個極為需要研究的課題，它包括眾多的方面，套用一句金克木先生的話來說，叫做有官場少公開政治，有商場少公開競爭，有社會少倫理共識，有媒體少輿論作用，等等，等等⑪。現代性在中國尚任重道遠。哈貝瑪斯把「現代性」稱作一項未完成的事業，一項未竟的課題，這對我們有着特殊的意義。儘管傑姆遜 (Fredric Jameson) 在「後現代」問題上和哈貝瑪斯有不少分歧的觀點，但是他承認對於現代德國社會來說，現代性有着一種不能以美國社會現狀來衡量的意義：「在德國，納粹主義切斷了現代 (思想) 的發展；現代性因此而具有一種未竟事業的性質，於是就有像哈貝瑪斯那樣要求重提現代性的。」⑫集權政治不僅阻礙了現代德國的社會和政治民主化進程，而且也侵襲了它的政治文化。即便在西方，「現代性」的緊迫感尚且因不同社會而異，更何況在與西方有着很大差異的第三世界。

薩伊德 (Edward Said) 是一位對「後現代」思想十分熟悉的理論家，他反對把「後現代」當作一種共時性模式套用到第三世界社會的當今時期中去。他指出，「後現代主義」與西方反歷史的無力感、消費資本主義等等是聯繫在一起的，在這個時期出現了種種冠之以「後」的思潮和理論。薩伊德借意大利哲學家伐蒂莫 (Gianni Vatimo) 的說法，將它們稱作為「現代末期」的「疲軟思想」。他認為，這種「後現代主義」在第三世界並沒有存在的條件。阿拉伯、伊斯蘭的藝術家和知識份子所關心的仍然是「現代性」問題：「現代性非但沒有過時，而且，對那種至今仍受傳統和正統思想控制的文化，現代性乃是一種主要的挑戰力量。在加勒比海、東歐、拉丁美洲和印度次大陸 (第三世界) 是同樣的情況，對抗傳統和正統思想控制的文化活動是與本土知識份子所從事的具有世界意識的文化活動相互銜接的。」他們關於「現代」和「後現代」的討論，關係着一個緊迫的問題，那就是「我們要如何現代化」⑬。

中國社會生活的非現代性和偽現代性是一個極為需要研究的課題。套用一句金克木的話來說，叫做有官場少公開政治，有商場少公開競爭，有社會少倫理共識，有媒體少輿論作用。

三 「後新時期」概念和傑姆遜

「後新時期」理論家特別強調傑姆遜的後現代理論對「後新時期」理論的影響。郭建在〈文革思潮與「後學」〉一文中也特別提到了傑姆遜對中國「後學」的影響。他還提到由於理論在差異極大的歷史社會環境中的轉移，會

傑姆遜承認，對於現代德國社會來說，現代性有着一種不能以美國社會現狀來衡量的意義。即便在西方，「現代性」的緊迫感尚且因不同社會而異，更何況在與西方有着很大差異的第三世界。

出現思想內涵和政治傾向的「變異」現象⑭。這種現象特別值得我們警覺。這種變異無一定規律可循，它可以是積極的，也可以是消極的，這要看它在新環境中所起的特定歷史社會作用而定。這也就是我們為甚麼特別強調理論家不能沒有社會變革意識，不能不分析和確定實際生存環境的基本壓迫結構和對抗關係，不能不在運用理論時表達明確的社會政治理念。而這些正是中國「後學」所缺少的。

理論或思想「變異」還有一個極為重要的因素，那就是理論或思想與它所移入的新環境的現存社會政治制度的關係。例如，毛澤東思想在民主社會中並不會造成無產階級專政或無產階級文化大革命，而「民主」和「人權」在專制制度下卻很難不變異為有名無實的口惠。我們必須把思想、理念、理論同它們的社會性運用區分開來，單單新思想並不能自動形成社會文化批判。新思想往往是每個社會中不同的政治和社會力量爭奪解釋的對象，它們都會力爭將符合自己利益的社會形式賦於新思想。現存的社會政治制度往往決定了誰對思想理念的社會性和體制性轉化具有控制權。我們不能脫離「怎麼用理論」、「為甚麼用理論」和「在甚麼制度中用理論」來談「用甚麼理論」。那麼傑姆遜是怎麼用、為甚麼用和在甚麼制度中用「後現代」理論的呢？「後新時期」理論家們又能否從這種種方面去理解傑姆遜？

在傑姆遜那裏，「後現代主義」不是一個經驗性的描述概念，而是一個為批判目的服務的「協調性」概念。這個概念使得社會文化批判者可以把特定時期的文化現象與社會制度聯繫起來，通過社會制度來認識文化現象，並從文化現象來認識社會制度的歷史

性質。傑姆遜在《後現代主義或晚近資本主義的文化邏輯》(*Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*) 一書中特別談到了「後現代主義」的命名問題。他指出，批評家「從歷史中看到斷層還是延續……並不能由經驗去證實或用哲學去辯解，這是因為起始性的敍述行為本身決定了它對於那些被敍述的事件的看法和解釋」⑮。批評家若先設定某個歷史時刻是一個「新」(或「後」) 時期，那麼他就自然而然地會按此思路，把那個時期的事件「看作」和「解釋為」「新事物」，並且反過來用它們證實他先前的假設。批評家對歷史的分期，應當是一種自覺的目的行為。「如何命名」和「為何命名」是分不開的。傑姆遜接受「後現代」，是從批判晚近資本主義這個目的出發的。傑姆遜曾不斷強調「後現代」是一個幫助他把當今「文化產品」和「社會制度」「協調性地聯繫起來」的概念⑯。對「晚近資本主義」這種社會制度的命名，才是對「後現代」這個歷史時期命名的核心。對傑姆遜來說，「後現代」所提供的並不只是一個用於評點某些文學藝術「新」現象的方便術語，而且是一種對晚近資本主義制度作「認識測圖」(cognitive mapping) 的途徑⑰。這種「認識測圖」能使人們對「習以為常的事物重新認識，進而提出改變的設想，提出新的視角，對因循守舊的感情和價值作一番清理」⑱。傑姆遜觀察具體文學藝術現象，是要從意識形態和倫理的角度對它們所處的社會制度作出分析評斷。他早在1983年關於後現代文化的論文中就明確地指出，他之所以關注「後現代」藝術的「雜拼」、「模擬」和「分裂」等特徵，是為了舉例說明「後現代主義是以何種新方式來表現晚近資本主義這一新出現的社會秩序的本質真情的」⑲。我們現在那些喜歡引用傑姆遜隻言片語的「後現代」理論家專事尋找中國當前文化中的「雜拼」、「分裂」現象，但恰恰忘記了要用它們去說明甚麼樣的社會秩序、甚麼樣的「本質真情」。

與傑姆遜對「後現代」概念的說明和運用相比較，我們發現目前的「後新時期」是一個經驗性的概念。它雖具有編年史的合理性 (時間的自然順序)，但並沒有真正的政治文化批判價值。它將一個名號賦於一些文化現象，但卻不能把這些現象與特定的社會政治環境聯繫起來。例如，王寧在論及「後新時期」的批評時，指出這個時期的批評大致有四種力量共生：一是80年代以來的規範批評 (歷史批評)，二是學院批評 (尤其是「語言轉向」)，三是印象鑒賞批評，四是一般通俗批評。單從現象描述來說，這話原本是說得通的。但他作此描述的目的是將「後新時期」的「多元」與「新時期」的「一元」形成對比。他的結論是：「以前 (指「新時期」) 的一元格局徹底結束。」⑳這麼一說就不對了，因為我們可以很容易地在「新時期」批評中找到這四種批評中的任何一種。不僅如此，王寧的說法還混淆了「多元」的意義。傑姆遜在論述後現代文學藝術特徵的時候說明，他所指出的後現代特徵幾乎都可以在現代藝術中找到。區別現代和後現代的並不是那些特徵本身，而是其他的因素，尤其是它們與「特定社會制度的深層邏輯」的關係㉑。真正的多元應當指理性討論的自由和寬容的公眾空間。在當今中國許多敏感問題 (如民主、人權和「反右」、「文革」、「六四」這類歷史事件) 尚不能觸及或深及的情況下，即

我們現在那些喜歡引用傑姆遜隻言片語的「後現代」理論家專事尋找中國當前文化中的「雜拼」、「分裂」現象，但恰恰忘記了要用它們去說明甚麼樣的社會秩序、甚麼樣的「本質真情」。

便有了某些形式，是不是可以稱得上真正的「多元」？

傑姆遜對「後現代」的命名是以他對「晚近資本主義」這一社會制度的命名為核心的。對「資本主義」的命名不只是一個「名號」或者「代碼」，而且是對它的非道德性（即「歷史性」）所作的最大限度的概括。傑姆遜是一個馬克思主義者，因此他所使用的「資本主義」這個概念也就必須放到馬克思主義傳統中去理解。使用「資本主義」這個概念的社會學理論當然不止馬克思主義這一種，但馬克思主義運用這個概念時的特殊價值取向和道德譴責性，使其運用具有特殊的政治和思想批判意義。馬克思對資本主義制度的分析是同它改變資本主義、解放人類這個道德目標分不開的。

「後學」理論家以國際壓迫關係來取消本土壓迫關係對於第三世界人民實際生存處境的重要性和迫切性，它順應了第三世界中具有壓迫性的官方權力利益，成為官方民族主義和威權內政的文化闡釋人。

傑姆遜對「後現代主義」的分析，正如他自己所說，是為了闡述「晚近資本主義」時期特殊的「文化控制」，並由此而設想與之對抗的可能。儘管不少傑姆遜的批評者認為他對「資本主義」的總述給對抗留下的空間太小，但他始終堅持㉒：

> 我之所以作這樣的分析，完全是因為我堅信，除非我們知道甚麼是壓制和權力，否則必然不能估計對抗是否有效。

正是從對批判現存社會制度和它的文化控制着眼，傑姆遜認為，「後現代」這個名稱把文化現象和社會制度「協調」起來，起到了「歷史重構」的作用。傑姆遜說㉓：

> 歷史重構是提出整體的特徵和假設，對當下事物的紛雜混亂作出抽象的概括，是對此時此地的激烈的介入，也是對它所包含的盲目宿命觀點的抵抗。

歷史重構也就是指出特定歷史時刻的非永存性及它的特殊壓迫形式和非道德性。

我們發現在「後新時期」理論那裏，所缺少的正是這樣一種「歷史重構」的意識，這樣一種道德力量。它不僅不願意承認1989年不可替代的歷史終結和起始意義，而且還迴避1989年以後中國特殊的結構性壓迫和社會衝突關係，把第一世界和第三世界的權力不平等關係確定為中國人生存處境的壓倒一切的壓迫形式，從而暗示在中國，不同階級、群體、等級的人們只有相同的「被壓迫」地位和相同的政治利益，而人們已不再需要去正視和抗爭強暴和壓制。「後學」理論家以國際壓迫關係來取消本土壓迫關係對於第三世界人民實際生存處境的重要性和迫切性，它順應了第三世界中具有壓迫性的官方權力利益，成為官方民族主義和威權內政的文化闡釋人。我們在這種情況下批評「後學」在中國的消極政治傾向，所着眼的正是它自覺或不自覺的理論話語效果。

註釋

① 張頤武：〈闡釋「中國」的焦慮〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1995年4月號，頁128。

② 張頤武：〈後新時期文學：新的文化空間〉；趙毅衡：〈二種當代文學〉；王寧：〈繼承與斷裂：走向後新時期文學〉，《文藝爭鳴》，1992年，第6期，頁9-10；10-11；11-12。

③ 王寧：〈後新時期與後現代〉，《文學自由談》，1994年，第3期，頁53-55；張頤武：〈反寓言／新狀態：後新時期文學新趨勢〉，《天津社會科學》，1994年，第4期，頁57-63；張頤武、王寧、劉康：〈後新時期的文學批評：當代文化轉型的一個方面〉，《作家》，1994年，第6期，頁71-74。

④ 見註②，張頤武，頁9-10；並見註③，頁63、58。

⑤ 見註② ，張頤武、王寧；見註③ ，王寧， 頁37。

⑥ 對「發生」、「規範」和「起始關係」概念的詳細討論見Dick Howard: *The Politics of Critique* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988)。Howard特別提到了「美國革命」和「法國革命」這兩個「事件」的「發生」和「規範」，以及這兩者所形成的「起始關係」和西方的「現代」或「現代性」概念的關係。認識中國的現代性問題，也需要從其自身的歷史「起始關係」着手。在西方，具有批判意識的「後現代」理論把60年代美國黑人民權運動、反越戰運動、女權運動和歐美廣泛的學生反體制運動等確定為最有意義的事件，西方激進文化批評至今仍能感受到60年代「起始關係」的影響。相反，正如Sohnya Sayre, Anders Stephanson, Stanley Aronowitz和Fredric Jameson等人所指出的，西方保守政治勢力的文化策略則總是包括「對60年代的糟蹋」。見Sohnya Sayre, et al. eds.: *The 60s without Apology* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 9.

⑦ 王寧：〈「後新時期」：一種理論描述〉，《花城》，1995年，第3期，頁202。

⑧ Jürgen Habermas: "What Does a Legitimation Crisis Mean Today？ Legitimacy in Late Capitalism", in William Connolly ed.: *Legitimacy and the State* (New York: New York University Press, 1984), pp. 134-35.

⑨ 筆者對「後現代」在特定條件下的批判作用，尤其是與民主政治的關係，已另有討論，見〈後現代、後殖民批判和民主政治〉，《傾向》，1994年，第2、3合期，頁172-201。

⑩ Ernesto Laclau: "Politics and the Limits of Modernity", in Andrew Ross ed.: *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), p. 65.

⑪ 王蒙：〈官場無政治？〉，《文學自由談》，1994年，第4期，頁40。

⑫㉒ Anders Stephanson: "Regarding Postmodernism: A Conversation with Fredric Jameson", 見註⑩ Andrew Ross, pp. 23; 11.

⑬ Edward Said: *Culture and Imperialism* (New York: Alfred A. Knopf, 1993), p. 329.

⑭ 郭建：〈文革思潮與「後學」〉，《二十一世紀》(香港中文大學・中國文化研究所)，1996年6月號。

⑮⑯⑰⑱㉓ Fredric Jameson: *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (Duke University Press, 1991), pp. xiii; xiv; 415; xiv; 400. 傑姆遜對「後現代主義」論述最詳的是 "Postmodernism and Consumer Society", in Hal Foster ed.: *The Anti-Aesthetic* (Seattle: Bay Press, 1983), pp. 111-25; "Postmodernism, or, the Logic of Late Capitalism", *New Left Review*, no. 146, pp. 53-92.

⑲㉑ Fredric Jameson: "Postmodernism and Consumer Society", in Hal Foster ed.: *The Anti-Aesthetic* (Seattle: Bay Press, 1983), 113; 123.

⑳ 見註③，張頤武、王寧、劉康，頁73。

徐 賁 1982年復旦大學文學碩士，1991年獲麻省大學 (Amherst) 哲學博士。現任加州聖馬利亞學院英文系副教授。

中國美學與康德

● 卜松山（Karl-Heinz Pohl）

一　易生混淆的「美學」概念

自本世紀初中國接受西方美學以來，現代中國美學話語一律換上了西方的概念和範疇。由於西方美學從柏拉圖到馬克思的主要焦點是「美」，導致了「美學」這一現代字眼在中國的出現。但當我們檢查美學這一學科的西文和中文名稱時，便會發現兩者都是容易令人產生誤解的。西文中"aesthetics"的希臘詞源，是指一種與理性相對的感性觀知(sensual perception)的理論，但它在實際上卻是一種關於「美」的理論。中文的「美學」一詞，倒是合乎西方的意思的，但是在早期儒學典籍中，「美」卻是以(道德意義上)「善」的同義詞出現的(如「美人」、「善人」)，而不成為獨立的範疇。除此以外，儒學並不重視文學藝術中的形式，認為它無法與其所表達的道德內涵等量齊觀。對道家而言，以美為美乃是惡之始(《老子》第二章)。唐代韓愈發起的「古文運動」重質輕文，每每視文學藝術的典雅優美為「俗」(如韓愈在〈石鼓歌〉中對王羲之的評價是：「羲之俗書趁姿媚」)。表示外在形式美的字眼如「華」、「麗」、「艷」、「媚」等，其內涵與「俗」的內涵相近。也就是說，如果「美」是一個藝術範疇的話，那麼它更多帶有貶義而不是褒義。

西方將美學看作是一種關於美的理論，但是在早期儒學典籍中，「美」卻是以(道德意義上)「善」的同義詞出現的(如「美人」、「善人」)，而不成為獨立的範疇。

我下面的論述將撇開這種指稱上的偏差，因為中國「美學」這一字眼已經約定俗成用來標示中國傳統中的藝術理論或藝術哲學。李澤厚和劉綱紀在《中國美學史》中列舉了幾種基本的中國美學特徵，並提出了「中國人把審美境界視為人生的最高境界」的觀點，突顯了美學在中國傳統中的重要性。因此，我們就不難理解為何中國現代思想家(如蔡元培)在接觸西方思想後，會想以美學來取代宗教。同樣，中國在本世紀80年代出現的「美學熱」，也可以通過美學在中國思想史中的突出角色而得到解釋。

下面我要討論中國美學史中的幾

個核心概念，然後再拿它們與康德(Immanuel Kant)在《判斷力批判》(*The Critique of Judgement*)中幾個相近的概念作比較，最後指出兩者之間的主要區別。本文對中國美學的論述分兩段進行，先談藝術品本身的性質，再論藝術家的特徵。

二 中國美學的主要內涵

傳統中國詩學和藝術理論強調兩個看似矛盾的概念：「自然」和「法」，其中心問題是詩與藝術中的法則／方法。由於所有文學藝術都與哲學、語言有關，因此我們要討論法則之作用(這種討論起自宋代，泛濫於明清)亦應從思想與語言上探本溯源。就遵循人為的規則和限制而言，法的思想淵源要追溯到先秦法家。法的觀念在儒家思想裏亦同樣突出，尤其是指對禮教的遵從。法也可以被視為自然規律以及宇宙和自然本身的秩序。比如《管子．正篇》中就有「如四時之不二，如星辰之不變，如宵如晝，如陰如陽，曰法」的說法，這也就是《道德經》所說的「道法自然」。在佛教中，「法」兼有上述兩種含義，既指佛理(真理)，又指最終極的真實(Dharma)。在明清時代，人們將「法」與「悟」(禪宗的主要目標)等同，既指規則，又指自然，所參照的一直是佛教的用法。

談到中國文學中自然與規則的語言淵源，這裏既有書面語言結構和口語語言結構(單個文字以單音節拼出)，非常適合於規則的排列秩序，如對偶、格律詩、八股；又有古典中文句法的非確定性和模糊性，非常適合於傳達開放性和暗示性的意義。不管怎樣，中國的文學和藝術理論家還是詳盡闡述了這樣的觀點：一件藝術品既遵從規則，又超越規則。這樣的靈感很多是來自莊子講述的道家故事中。舉例說，宋代蘇東坡就將他的寫作比作「如萬斛泉源，不擇地而出……隨物賦形而不可知。所可知者，常行於所當行，常止於不可不止」。其他人如呂本中，首先提出以「活法」取代「死法」的見解。明代復古派如李夢陽指出，遵從法則或模式並不意味着遵從古詩的模式，而是遵從自然，因為古代詩人本身也遵從自然：「文必有法式，然後中諧音度。如方圓之於規矩，古人用之，非自作之，實天生之也。今人法式古人，非法式古人也，實物之自則也。」清代的葉燮對「活法」作了進一步闡述。他描述了泰山之雲的形象，指出它們形成了以法不可占的「自然之文」的原因，是因為沒有遵從「死法」而遵從自然的不可測定的法。在繪畫中，石濤用「無法」的概念闡述了同樣的觀點，提出「無法而法，乃為至法」。我們知道，要想取得這種自然創造力的終極狀態，唯一的手段就是按照大師們的榜樣狠下工夫，通過苦練和摹寫從而使人達到對藝術媒介的直覺把握。這正是中國傳統美學的第一理想：使藝術品達到「至工」，使之看上去像自然的作品，但又顯示出巧奪天工的造詣。

傳統中國詩學和藝術理論強調兩個看似矛盾的概念：「自然」和「法」，其中心問題是詩與藝術中的法則／方法。

中國美學中第二個重要概念是司空圖指出的藝術的含蓄。他認為，作品應有「味外之旨」、「象外之象」和「景外之景」。這一觀點同樣來自於道家思想，如《繫辭傳》中提到的「言不盡意」，《道德經》開首就提出「道可道，非常道」，《莊子》把意與言的關係比做魚和筌的關係等。嚴格說來，

司空圖的觀點已預示在古人提出的「興」這一概念中，就是指從自然意象中喚出一種暗示性詩意，《詩大序》把它當做詩的基本法則之一；而在中國繪畫中也有這種追求超越「形似」的「真」的傾向(荊浩)，因此亦必然帶有含蓄暗示等詩的特質。

現在我們來談藝術創造者，即詩人和藝術家。在中國古代思想中，「氣」是人們用來討論詩人或藝術家的創造能力的重要範疇。曹丕說：「文以氣為主。」他說的「氣」顯然是一種生而具有的東西，不是後天學來的。郭紹虞指出，「氣」這一概念在不同時代有不同的含義，早期是指一種生而具有的能力，後來又指一種可學可修的東西。葉燮在《原詩》中論述詩人的人格要素(「在我者」)時，提到了四種品質，即識、才、膽、力。據我看來，這四種品質與傳統的「氣」的概念十分接近：它既是一種天生的東西，又是一種可學來的表達能力。而這是詩人藝術家所應具備的首要條件，也是最基本的條件。對詩人藝術家的第二個要求是想像力。這種不可缺少的能力在陸機的《文賦》中得到有力的說明。他描述了詩人那種遍遊宇宙的「神」。劉勰在《文心雕龍》的〈神思篇〉中也提到了這種能力，它能使作者達到「神與物遊」的境界。蘇軾提到文同畫竹時「胸有成竹」，甚至自己先變成竹才能寫竹，說的是同樣一種想像能力。

在中國古代思想中，「氣」是一種天生的東西，又是一種可學來的表達能力。而它是詩人藝術家所應具備的首要條件，也是最基本的條件。

從上面列舉的幾個特徵(活法、含蓄、創造力、想像力)進一步引發出一連串問題，如：法與無法的統一，具體性與開放性的統一，景與意的融合，自我與世界的融合，主體與客體的融合等。在中國美學思想中，這些都是極其重要的問題。

三　天才與藝術創造

現在讓我們轉向康德的《判斷力批判》，此書第二部分(第45-49節「對崇高的分析」)有許多思想可與上面列舉的中國美學特徵作比較。但我們必須記住，康德的這部作品是一部哲學著作而不是文藝批評，他的討論集中在作為審美判斷、趣味和情感之基礎的先驗原則上。因此，康德此書可用於與中國美學特徵作比較的部分並不是他思考的焦點，而是其主要論證的一種輔助。

《判斷力批判》第45節開首就寫道：「在一個美的藝術成品上，人們必須意識到它是藝術而不是自然，但它在形式上的合目的性，仍然必須顯得它是不受一切人為造作的強制所束縛，因而它好像只是一件自然的產物。」意思是說，藝術品儘管是「以諸法規為前提」的，但必須顯得「不受其約束」，它「不露出一點人工的痕迹來，使人看到這些規則曾經懸在作者的眼前，束縛了他心靈的活力」。很明顯，康德認為一件藝術品是按照「自然的法則」被創造出來的。這就提出了一個問題：自然法則是怎樣進入人的世界的？或者說，它是怎樣進入藝術作品中的？這自然需要一種媒介，也就是康德說的「天才」。康德認為，所謂的「天才」就是「一種給藝術制定法則的天賦才能」。「既然天賦的才能作為藝術家天生的創造機能，它本身是屬於自然的。那麼，人們就可以這樣說，天才是天生的心靈稟賦，通過它自然給藝術制定法則。」對於這種天才的性質，康德是如此總結的：(1)「獨創性必須是它的第一特性」；(2)「天才的諸作品必須同時是典範，這就是說必須是能成為範例

的。它自身不是由摹仿產生，而它對於別人卻須能成為評判或法則的準繩。」(3) 它必須「作為自然」給出法則。這意味着藝術品決不顯示任何迹象表示它是如何生產的，也不可能向別人傳達出甚麼「使他們創造出同樣的作品來」的規範形式；(4) 天才這一字眼，只適用於那些美的藝術，而不適用於科學和機械的藝術。

在該書第47節中，康德提出了「天才」與「模仿精神」完全對立的觀點。「模仿精神」是必須學習的，但藝術卻不能學。然而通過「天才」這一媒介，自然可向藝術傳達法則。那麼一個學藝術的人是怎樣學習的呢？法則是通過那些美的藝術品賦予我們的，這些藝術品起着一種範式作用，因為它們具體表達了天才的思想和精神力量。「範本不是服務於照樣重做而是令人觀摩摹仿」。至於如何才能達到這一步，「那是不容易解釋的」。康德試圖通過區分機械藝術和美的藝術來解決這一解釋上的困難。他指出前者不過是一種工業藝術，是可教可學的；後者是天才的藝術。但有趣的是，「沒有一美的藝術裏面沒有一些機械的東西」。這些機械的東西「可以按照規則來要約和遵守」。在談到美的藝術的這一特徵時，他認為其中還是有「我們無法擺脫的法則」，並認為只有那些「淺薄的頭腦相信，只要他們從一切規律的束縛中解放了，他們就是開花結果的天才了」。因此，在一定程度上說，模型和法規還是需要的，這種「經院性」的性質，是藝術的一個「基本條件」。

在第49節中，康德詳盡論述了「構成天才的心理能力」，他認為這就是「想像和理解」。談到構成美的藝術的關鍵性質時，他稱這種性質為「精神」。康德將美學意義上的「精神」理解為「心意賦予對象以生命的原則」，是「把心意諸力合目的地推入躍動之中」的東西。而「精神」的一個主要能力，是呈現「審美觀念」。康德所說的「審美觀念」與那種受制於理性的概念相反，它是「想像力的表象」，「它生起許多思想而沒有任何一特定的思想，即一個概念和它相切合」。這就是說，這些思想不能在概念性語言中表達出來。因此，創造審美觀念的機能只能在「詩的藝術」裏才可以被「全量性」地表示出來。因為連接精神與語言的這些審美概念不能完全被語言把握，從而不能使人理解。

康德將美學意義上的「精神」理解為「心意賦予對象以生命的原則」，是「把心意諸力合目的地推入躍動之中」的東西。而「精神」的一個主要能力，是呈現「審美觀念」。

天才的心理能力(就是精神)使他能夠協調直覺能力和認識能力、想像力和理解力，從而創造出「審美觀念」，「生動着認識諸力因而間接地也用於認識」，至於那種被稱為「精神」的能力，「則用於那心意裏不可名言的東西在某一表象裏表現出來並普遍地傳達着〔……〕這都要求着一種機能來把握想像力很快流逝的活動並且結合在一個概念裏，這概念可以讓人們不受諸規律的約束而傳達着」。

四　兩種美學論述的異同

最後，讓我們把康德的美學觀與中國美學作一簡單的比較。儘管二者的論述風格不同，我們還是可以發現它們之間的可比之處。中國理論家強調遵從法則即模仿典範，但最終是用「活法」或「悟」超越這些法則；而在西方思想中，則用Mimesis這一概念來表示藝術對自然的模仿。同李夢陽一樣，亞里士多德也提出，模仿作為藝術創造並不是自然中已經完成的東西，而是模仿自然的那種原創力。這一思想在康德那裏得到進一步的發揮。康德認為藝術是天才的創造，通過天才自然給藝術立法。但是藝術也有其「機械的」或「經院的」性質，所以需要遵從法則。只有天才能超越這些法則，創造出既遵從又不遵從法則的作品，從而使之成為激發他人靈感的範式。

康德的「天才」與中國的「氣」相似，二者都是一種氣質或傾向，能將自然的生命力轉化成一種精神的和藝術的東西。蘇東坡將自己的創造力描述成「如萬斛泉源，不擇地而出」，寫作時「如行雲流水，初無定質」，「常行於所當行，常止於所不可不止」。這些思想與康德的天才觀恰好相合。

如此創造出的作品不顯露任何人造的痕迹，因而不可教。就這一觀點來說，康德的說法與《莊子》寓言故事中所說的輪扁的故事含義相同。這個車輪工甚至無法將自己神奇的技藝教給自己的兒子。此外，它亦使我們想起嚴羽對至工的詩所提的「羚羊掛角，無迹可求」的要求。蘇東坡則將這一觀念用詩表達出來：「詩圖本一律，天工與清新。」

陸機與劉勰所說的那種「神」或「神思」，似乎就是康德所言的「精神」，即創造「美學觀念」的力量、「想像力的表象」。其具有的不可言說性，正好與中國詩學中的「言外之意」相對應。司空圖、嚴羽等人以及後來的理論家都稱這種性質為「意境」或「情景」。因此，我們說中國的「意境」與康德的「審美概念」之間有一種直接的對應，不至於太勉強。

陸機與劉勰所說的那種「神」或「神思」，似乎就是康德所言的「精神」，即創造「美學觀念」的力量、「想像力的表象」。其具有的不可言說性，正好與中國詩學中的「言外之意」相對應。

關於二者之間的相似我們暫時說到這裏。那麼二者之間又有那些不同之處呢？在涉及天才的美的藝術時，康德強調了它的獨創性，這在中國思想中很難找到對應的說法（公安派在中國文學史上算是一個異數）。但這一點對西方藝術，尤其是浪漫主義藝術和後浪漫主義藝術（即現代藝術）卻具有深遠的影響。到今天，它已被視為是藝術品的主要特徵。與之相反，中國美學強調的是「工」，它可以通過師法前人和造化而達到。但西方對獨創性的強調，導致了藝術的概念化；而中國對「工」的堅持則使它過分注重對過去典範的模仿，從而導致停滯和僵化。

最後，我們要比較西方（康德）和中國論述藝術的話語形式。作為一種典型的西方方法，康德的理論是高度分析性的和非常系統的。這無疑是它的力量所在；但是它那種「拒讀者於千里之外」的風格，那艱澀難懂的語言，卻又是它的缺陷。中國的話語則正好相反，它是非系統的和暗示性的。從西方傳統看，這種具有詩意的模糊表達形式似乎是一種缺陷。運用本文一開始提出的範疇，西方的系統的話語是一種「有法」，而模糊的和暗示性的中國話語則是「無法」。但是，考慮到本文的論題是藝術（包括詩，畫和書法），它們是由詩人和藝術家

而不是哲學家表現出來的，這裏的「無法」也可以理解成石濤所說的「至法」。在對藝術的論說中，這無疑是一種適宜的話語典型。與之相比，西方那種科學的和分析的方法未免於藝術有損，其令人難以接受的風格扼殺了藝術的精神。可能出於這樣的原因，西方美學已經成為一種純粹學術性科學，而不再是一種具有活力的、激發靈感和思考的東西。今天的西方讀者早已對美學缺乏興趣，像中國80年代出現的那種「美學熱」，在西方是很難想像的。

有鑒於此，人們不禁會問：中國人——就美學而言——是不是更應該追隨自己所擁有的悠久而卓越的藝術傳統、以及具有詩的暗示性的藝術話語，而不是勞累地步西方方法的後塵呢？毫無疑問，中國現在正處於文化的轉型期，非常需要開放，需要對西方理論作批評性的討論，需要與西方作跨文化的對話。但是，如果現代中國美學在接受西方美學範疇和術語的同時，不能真正參與到西方美學討論中，結果又如何呢？假如西方人根本不注意中國現代的美學（似乎正是如此），那又該如何？通過漢學家的努力，西方人在某種程度上比較注意中國傳統美學，因為這是中國自身獨特的思想傳統。古代藝術家和詩人在討論自己的藝術時經常引用道家的、佛教的和儒家的哲學，這使西方讀者得到啟發，並激勵他們作跨文化的對話。但我有一種感覺，西方人仍然在等待一種具有強烈文化特色的現代中國美學。這種美學不是順從西方理論，而是能對其提出挑戰。

也許，這只是一個懷舊者在目睹偉大傳統消失在現代世界中的一廂情願。我們看看今日藝術的狀況，它顯然已經與康德的理想和傳統中國思想家的藝術見解大異其趣。正是對獨創性的強調，才導致了今日的狀態——任何事物，只要新奇，就可被視為藝術、就可以被當做藝術品兜售。康德本人要求的那些法則或經院性要素也被取消了。用康德的話說，今天的藝術多數都應被視為淺薄頭腦的藝術。另外，在美學領域（至少是西方），也沒有人再談論美（即和諧的作品傳達出的那種統一性）的範疇；相反，我們有了醜的美學、俗美學、不和諧美學和其他類似的美學。基於上述種種，我想向現代中國美學家們進言：當他們想要參與現代西方關於美學的學術討論時，有必要為自己的學科選擇另一個名字。正如我在本文開始提到的，在中國古典傳統中並沒有「美學」這個詞，因為「美」這一範疇在那裏並不重要，它只適合西方十九世紀末以前的話語。我們畢竟要邁入二十一世紀了，鑒於上文提及的現代西方藝術和美學（不要忘記，西方"aesthetics"一詞的對象是感性觀知，並非美）的發展趨向，中國人如果討論起「醜的美學」，從措辭上來說，聽上去像是一種自我矛盾。

我有一種感覺，西方人仍然在等待一種具有強烈文化特色的現代中國美學。這種美學不是順從西方理論，而是能對其提出挑戰。

卜松山（Karl-Heinz Pohl）1945年生，先後在漢堡大學、波恩大學學習漢學及藝術史，1982年在加拿大多倫多大學獲哲學博士學位。現為德國特里爾大學漢學系主任、教授。主要論著有《鄭板橋——詩人、畫家、書法家》、《象外之象——中國美學史概論》及《葉燮和「原詩」》等，譯作有《陶淵明全集》、《朝聖》（楊煉）、《美的歷程》（李澤厚）等。

「兩性戰爭」與進化

陰道作為生化戰場

在一般人心目中，「兩性戰爭」(the battle of the sexes) 只不過是文學家或者女權主義者所用的譬喻，再不然就是指黑寡婦蜘蛛在性交後將男伴吃掉那麼奇異和獨特的自然現象。他們再也不會想到，這戰爭有極之具體、直接甚至十分普遍的含義：它極可能是涉及所有生物的現象，而且和進化有密切關係。

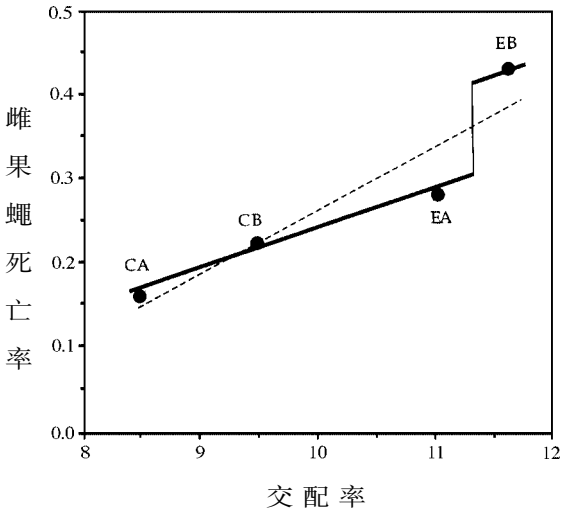
其實，進化生物學家早已知道，不但物種 (species) 之間有生存競爭，從而促進演化，而且在同一物種的兩性之間也一樣有生存競爭，由是產生兩性的共同演化 (co-evolution) 。如所周知，異種生物的競爭是通過弱肉強食、侵佔生存空間和資源等外在方式進行；意想不到的是，同種生物兩性之間的生存競爭，則是在其最親密和相互依賴的行為——交配——中，通過性液，即精液和陰道液的多種化學分子進行。

因此，陰道就是一個不折不扣的生化戰場。例如，陰道液有消滅精子的作用，這一般被理解為對精子活力的篩選。然而，令人訝異的是，除此之外，它和精液都還有抑制對方性慾的能力，以求獨佔生殖機會；而且，精液還包含一系列其他成分，可以抑制陰道液的殺精作用和威脅其他競爭個體精子的存活，甚至還包含直接危害雌性個體的毒素。換而言之，交配不但是生殖過程的一部分，同時也是一場微妙、複雜而又激烈的戰爭。通過這一戰爭，雌雄雙方都不斷演化，以適應對方的戰術，和力求爭佔上風①。

不過，為甚麼兩性會有戰爭呢？答案是雖然進化的自然壓力令得雌雄兩方的首要目標都是與對方交配，以確保本身的DNA基因組可以通過下一代的誕生而留存，但是由於雙方的生理差異，所以達到這目標的途徑並不一樣：雄性經常產生多量精子，所以它的自然趨勢是採取主動，儘量多交配，以及壓制其他雄性的精子；雌性有固定產卵期，而且排卵數目少，因此自然趨勢是性反應比較冷淡，交配次數較少，但要確保卵子在成熟時能夠受精。這一基本差別，以及雌雄兩方在生殖機能上所需要的只是對方的生殖細胞，即精子／卵子，而並非其個體，就是造成兩性戰爭的基本原因。

壓制雌果蠅進化的實驗

以上所談的，是近二十多年來從多方面研究 (主要以果蠅 *Dropsophila Melanogaster* 為題材) 所推斷出來的一個兩性戰爭概觀，但現在已經有更直接的證據顯示這種戰爭的真實性和酷烈程度了。在今年5月中出版的《自然》雜誌上，加州大學聖克魯茲 (Santa Cruz) 校園的萊斯 (William Rice) 發了一篇名為〈雌性進化受控停頓狀況下帶性別敵意的雄性適應〉的論文②，報導了下列大規模實驗 (牽涉數千百隻特殊篩選的果蠅) 的驚人結果：倘若利用特殊DNA鑒認方法去作人工篩選，令雄果蠅在交配之後可以進化 (這主要是排除了母系基因組的影響之後，令之通過父系基因組的選擇而產生變化)，而雌果蠅則由於基因組被固定而不能進



Reprinted with permission from *Nature* **381**, 234. Copyright 1996 Macmillan Magazines Limited.

圖1 雌果蠅死亡率與交配率的同步關係。CA和CB分別指兩個不同的對照組果蠅；EA和EB分別指兩個相應的實驗組果蠅。雌果蠅死亡率的定義是交配後兩日內死亡的分數；交配率則指在每一標本盒中觀察到的平均交配次數。

化，那麼經過41代(果蠅大約兩星期即為一代，所以這一實驗可在兩年之內完成。)之後就會培養出特殊的雄果蠅(可稱為「超果蠅」)。它不但有更強的性吸引力和生育能力，而且精液包含更劇烈的毒素，使雌果蠅交配後的死亡率顯著增加(圖1)。這一實驗清楚顯示：兩性之間通過交配而產生的共同演化一旦失去平衡，成為單方面的進化，那麼其帶敵對性的強弱(以繁殖和生存能力衡量)之勢就會出現極大差異。因此，它也是含高度敵意的兩性共同演化之重要性的一個直接證明。

兩性戰爭的含義

這一實驗為了解兩性的生物關係提供了一個嶄新的角度。例如像黑寡婦蜘蛛的行為，或者極端的雌雄二態(dimorphism)現象(這在昆蟲例如蜜蜂中頗為突出，但高等生物中也有很多例子，例如海象或琵琶魚Ceratioid anglerfish都是——後者是個極端例子③)等，那雖然可能是物種與環境交相作用的自然選擇結果，但也許至少部分也是兩性競爭的結果。

除此之外，這一實驗還有其他重要含意。例如，兩性戰爭的一個可能後果是「超級雄果蠅」(或相類的其他物種)在自然界的出現可能是物種演變(speciation)的開始。因為這種果蠅有完全獨佔某區果蠅繁殖機會的傾向，從而使得遺傳基因的交換受到限制，那往往就是新物種出現的先聲。所以，萊斯甚至認為，兩性共同演化的選擇壓力對塑造物種的作用也許甚至不下於環境的選擇作用！

同時，若將上述實驗逆轉進行，即是凍結雄性的基因變化，而任由雌性進化，那麼根據兩性戰爭的理論，經過多代交配之後，就應該培養出相當於「冰山皇后」那樣的雌蠅，它會把交配活動限制到最低程度，以僅足把本身基因組遺傳到下一代為目的。同時，亦可能對與之交媾的雄性構成生命威脅。

因此，兩性戰爭是真實而又永恆的：它不但有現在大家已經十分熟悉的社會學層面，而且還有社會生物學(sociobiology)和遺傳學、生物化學的層面。性別既然是生命本質的一部分，兩性戰爭恐怕也是一樣吧。

① Virginia Morell, *Science* **272**, 953 (May 17, 1996).
② William Rice, *Nature* **381**, 232 (May 16, 1996).
③ Stephen J. Gould: *Hen's Teeth and Horses' Toes* (New York: Norton, 1984), pp. 26-31. 在此一報導中，他採取了純粹物種與自然環境交互作用而產生進化的觀點，並不涉及兩性戰爭。

分子拓撲學的出現

碳60及相關結構的奇妙新世界

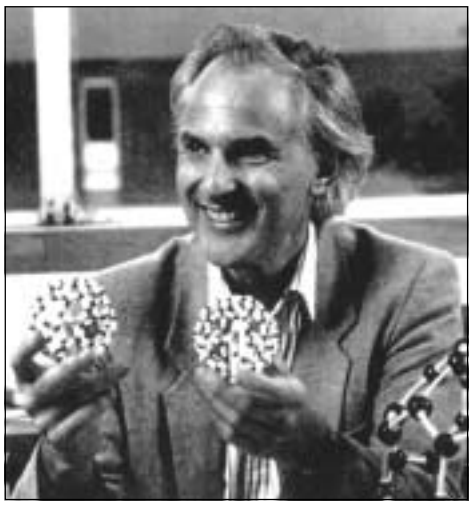
● 徐文光

一　歷史回顧

1985年，於美國萊斯大學(University of Rice)訪問的克魯圖(H.W. Kroto)與他的同事們利用激光撞擊石墨的方法發現了碳60這種新穎的籠狀分子。但對於克魯圖而言，其後五年卻是他學術生涯中最艱困的時刻。因為碳60的訊號在飛行時間質譜中雖然強而明顯，但因無法大量合成此種分子，故分析工作無法進行。他到處奔波，極力尋找贊助經費，以求在英國瑟息斯大學(University of Sussex)建立實驗設備，做進一步的研究。但保守的英國學界對碳60反應冷淡，就連偌大的歐洲竟亦少有人重視這項發現，使他一度有意放棄這項工作。

儘管如此，碳60的基本理論，例如電子結構、熱力學穩定性、化學反應、結晶構造等研究在這五年中已經大體底定，其中以愛塞特大學(University of Exeter)的浮勒(P.W. Fowler)貢獻最大。他提出了一個至今被視為典範的異構體原則(isomer law)，用以解釋碳素籠狀分子(fullerenes)能穩定存在的幾何因素。至於美國，則較少經費困擾，因此萊斯大學的史莫利(R.E. Smalley)能網羅精英，他的研究組因而漸漸居於領導地位。亞洲地區對碳60的研究起步較晚，但卻有驚人表現。例如日本的NEC研究組幾乎囊括1991-93年間對碳族(carbon cluster)另一結構系列，即碳微管(carbon nanotube)研究的重大突破與貢獻。至

圖1　最早發現碳60的克魯圖



於台灣，碳60的研究直到1992年方才有台灣大學化學系的牟中原、陸天堯等人投入。

1990年，德國的克拉舒末 (W. Krätschmer) 和美國的哈夫曼 (Donald Hoffman) 用簡單的電熱阻石墨裝置第一次大量合成碳60及碳70等分子，這才真正開啟了碳籠分子科學的大門，隨之而來的分析工作、合成方式、有機反應及應用科學都如雨後春筍般冒頭。這樣，一個奇妙的新世界——分子拓撲學的世界，就在無限驚訝的科學家眼前展開了①。

二　一日千里的進展

一旦碳60和相關分子可以大量合成，它就頓時成為研究焦點。在許多工作者日夜不懈的努力之下，短短數年之內各方面的研究就獲得了驚人進展。首先，是其電磁和熱力學性質的闡明。

1991年，貝爾實驗室利用鉀對碳60作化學計量塗布反應 (stoich isometric doping)，發現碳60具有超導性。它因而成為第一種超導的，並且是以范德瓦耳斯力 (Van der Waals force) 來維繫晶格的有機分子②。同時，碳60衍生物 C_{60}-TDAE〔$C_2N_4(CH_3)_8$〕的磁性也發現了③。跟着，在1993年，發現碳60在不同溶劑中表現出不規則的溫度依存溶解性④，以及它只具固態結晶相及氣相，缺少液相這一有類於碘的特殊現象⑤。

其次，碳60的自然界存在也被廣泛注意。1991年麻省理工學院的侯活 (Jack B. Howard) 在碳氫化合物燃燒中發現碳60訊號⑥，從而推測它可能早已在地球自然環境中，通過閃電、森林火災等產生。1993年亞利桑那州立大學的布什克 (P.R. Buseck) 及德國的德里 (Terry K. Daly) 在閃熔砂 (fulgurite) 中找到碳60 ⑦，並認為是因岩石受到電擊而形成。1994年，萊斯研究組的海曼 (Dieter Heymann) 在地殼白堊紀第三層 (Cretaceous-tertiary) 找到了碳60 ⑧，從而證實它存在於地球早期年代的假說。地殼中若有碳60，則星際物質也可能有。果然，到1994年，美國太空總署 (NASA) 在修補因受星際物質撞擊而損毀的太空船外殼時，發現了碳60的迹象⑨。同年，荷蘭的佛因 (B.H. Foing) 對七個星球的近紅外線光譜分析顯示，其中兩個星體的擴散氣體譜帶具有碳60的訊號⑩。如此，碳60存在於宇宙的推論也得到證實了。

與此同時，含有其他元素的碳籠分子也發現了。早在1991年，史莫利的研究組便成功地以激光激發含鑭元素的石墨，並發現鑭原子被包覆在碳殼中，形成所謂包覆碳籠 (endohedral fullerene) La@C_{60}及La@C_{82}，其中以La@C_{82}訊號最為突顯而且穩定，原因可能是鑭原子與碳殼之間發生電荷轉移，使原先具非封閉式電子結構的碳82因接受鑭原子的電子而形成封閉結構。其實在1988年他已經偵測到K^+@C_{60}，並且使用激光脈衝以每次從碳殼上剝解兩個碳原子的方式證明鉀離子並非附在碳殼外部，而是包覆其中間⑪。1992年，賓夕凡尼亞州立大學

的古歐 (B.C. Guo) 合成金屬性碳籠分子 (metallo-fullerene) Ti_8C_{20}⑫，亦即用8個鈦原子取代碳20中的8個碳原子，而仍然保持封閉球殼的構造。自此以後，化學家開始陸續尋找其他非碳元素，例如氮、硼元素等，用以取代碳殼中的碳原子，從而製造出一系列的雜構籠狀分子 (hetero fullerene)。

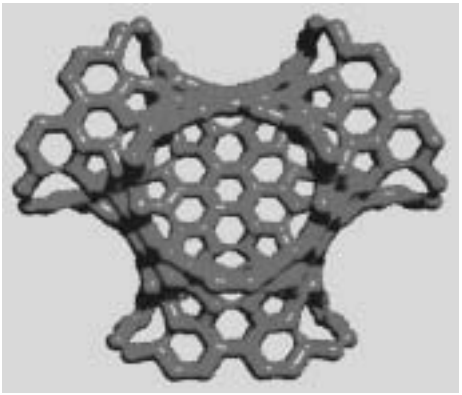
三　碳微管和相關結構

封閉的、形狀近乎球面或橢球面的籠狀分子並非唯一的立體碳結構。1991年，日本NEC的飯島澄男 (Sumio Iijima) 在製造碳60的石墨電熱阻反應器碳負極上的碳積澱內，首次找到一種多層管狀碳結構，即所謂碳微管 (carbon nanotube) (圖2) ⑬。這種碳微管不同於以往的碳纖維 (carbon fiber) 及碳微絲 (carbon filament)，它除了尺寸微小外，其力學性質、電子結構都有顯著不同。根據目前研究，碳微管比傳統碳纖維具有更強的力學性質，因而適合複合材料的開發。

圖2　碳微管

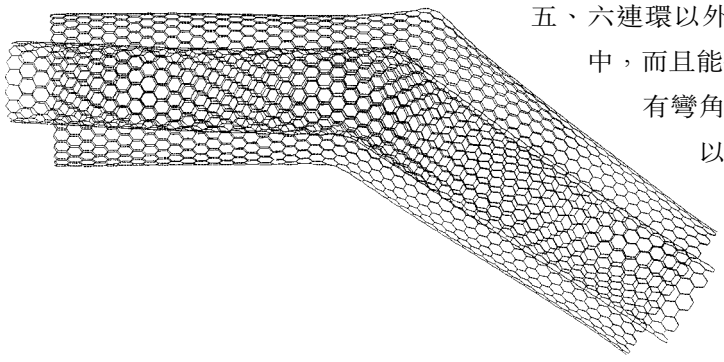
1993年，飯島澄男與IBM實驗室幾乎在同一時間分別用鐵及鈷當觸媒，在氣相中合成單層碳微管 (即管壁由單層原子構成) ⑭。同年NEC的P.M. Ajayan成功地將少量鉛氧化物注入部份微管內⑮。隨後其他金屬化合物如碳化鉭 (TaC)、銅氧化物等也分別被注入碳微管內。這種填充微管 (encapsulated nanotube) 的合成，為它在電子材料領域的開發打下了基礎。1993-94年分別來自香港和台灣的張燦清及Y.K. Chen於牛津大學用二氧化碳及硝酸將碳微管的兩端打開，並填入鎳氧化物 (NiO)，從而又開發了另一種新技術⑯。

圖3　負曲率碳結構



1992年，倫敦大學的馬凱 (Alan Mackay) 及墨西哥的漢伯特 (T. Humberto) 發現碳灰 (carbon soot) 中可能存在由五、六、七、八個碳原子連環所組成的負曲率碳結構 (圖3)。這是除了五、六連環以外，七、八連環第一次被引進彎曲碳結構中，而且能保持結構穩定性。1994年，我本人發現具有彎角的折曲微管 (圖4)。本來筆直的碳管之所以會出現30°彎角，乃是由於管壁上的五、七連環以配對方式並以相對位置出現，因而使直線微管在這五、七配對的位置上變更方向。同時，微管的電子結構在彎角處也發生極大變化。理論

圖4　折曲碳微管



上，碳微管的電子結構取決於管直徑及螺旋性(helicity)(即管壁上碳—碳鍵方向與管軸方向的夾角)。碳微管經過五、七環配對轉角處之後，自然會改變了原先一端的螺旋性(圖5)。因螺旋性的改變，電子結構也隨而變更。換句話說，同一根碳微管可分別具有不同電子結構，例如一端是金屬性，另一端則可能是半導體或絕緣體。

圖5 碳管經過彎角之後螺旋性的改變

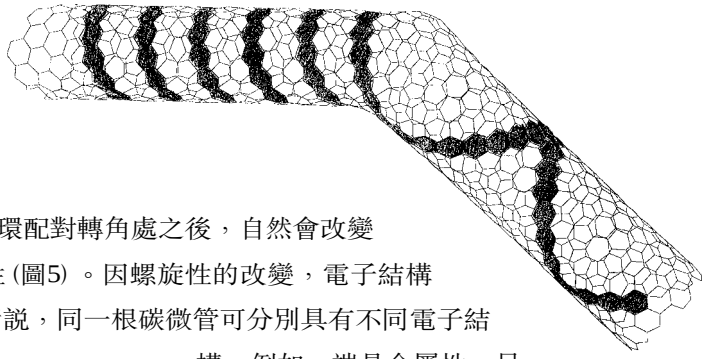
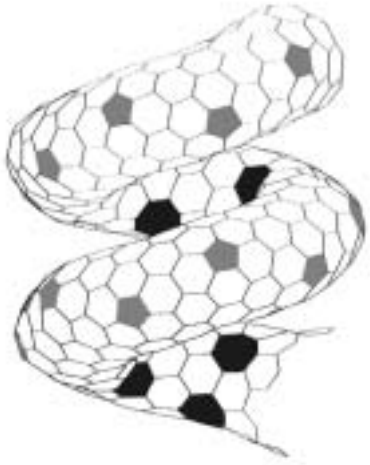


圖6 螺旋微管



除此之外，還有形狀更複雜的微管和碳結構存在。它們的研究，使得原本只是為抽象數學曲面而發展的拓撲學獲得了現實意義。1994年，比利時安特衛普大學(University of Antwerp)及納密爾大學(University of Namur)研究組以鈷作為觸媒去熱裂解碳氫化合物，從而合成螺旋碳管(圖6)，它的特徵是五連環全部座落在管外側，七連環全部座落在管內側。日本的飯島及我們的實驗小組又分別於1992和1995年意外發現了環狀碳微管，亦即是封閉的雙壁微管(圖7)。1992年，巴西籍的猶卡弟(D. Ugarte)用30萬伏的電子束在穿透式電子顯微鏡下(TEM)對一些碳微管及碳微粒作20分鐘輻射，使它們快速變形，最終成為多層洋蔥狀結構(buckyonion)(圖8)。

圖7 環狀(或雙壁)碳微管

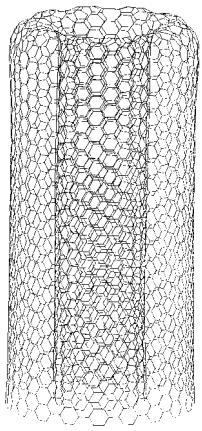


圖8 洋蔥狀碳結構

雜構籠狀分子乃是由少量非碳原子取代碳原子所形成的封閉球形構造。其實，其他原子或分子同樣可以組成籠狀或管狀結構。1992年以色列的坦尼(R. Tenne)用硫化鎢(WS_2)合成類似碳微粒、碳管、碳蔟的封閉式彎曲結構⑰。這樣，化學家才意識到，類似石墨六連環平面結構的非碳化合物，同樣也可以像碳一樣擺脫古典平面形構。例如氮化硼(BN)、碳氮化硼(BxCyNz)、碳化硼(BC_3)、氮化碳(CxNy)、硫化鉬(MoS_2)、氮化鉭(TaN)等，都可以形成平面六連環結構。1993年，俄亥俄州立大學的漢米爾頓(Ewan J.M. Hamilton)便合成類似碳微管但卻非封閉的氮化硼微管結構⑱。1995年，以色列的費爾得曼(Y. Feldman)及坦尼用硫化鉬合成管形及球形結構⑲；此後，加州柏克萊的切圖(A. Zettl)合成氮化硼微管，我們的實驗組合成碳氮化硼微管。目前只剩下氮化鉭還未曾被合成類似碳管、碳微粒的封閉結構⑳。

四　立體碳結構的力學

甲　碳籠結構

碳60是異於傳統的有機分子，且被視為碳在石墨與鑽石之外的第三種同素異形體(allotrope)。事實上，碳60真正迷人之處不單止於它具有完美的足球形對稱，即所謂I_n對稱，而在於這對稱使碳60表現出不同的電子結構。傳統有機化學將碳鍵分為sp、sp^2、sp^3、2p 等四種。這四種碳鍵只能構成線性和平面分子(sp又名混成軌域鍵結 hybridization)。而碳60卻是球形的彎曲封閉結構，這使古典 sp^2碳鍵結(sp^2是造成平面分子之主要鍵結，因為sp^2的鍵角為120°，正符合平面苯環之內角)必須作某種程度的軌域變形，以符合球面曲率。根據鍵角、鍵能、鍵長之分析，碳60之鍵結乃介於sp^2及sp^3之間。因此古典分子軌域理論無法精確計算碳60，計算值相對於實驗值總有誤差。

碳60的第二個特徵是其π電子的非域化(delocalization)，即它可以由球面任何一點出發，最終回到原點。古典有機電子論的描述是：為了造成共振效應以求穩定，分子必須形成可供共振效應發生的結構，即共軛結構，以使π電子在此結構上來回運行。十八世紀數學家歐拉(Euler)發現，如果要讓由六連環組成之平面彎曲並形成封閉結構，則必須引進十二個五連環。因為一個五連環在六連環平面中可造成60°正曲率。1987年，克魯圖發現，如果這十二個五連環以彼此分離方式座落在球面上，正好可以使碳60形成完美的共軛結構，這就是著名的五連環分離原則。如此，π電子群便可以在碳60表面自由運行，而達到共振效應，浮勒稱之為封閉式電子結構㉑。

由於這些特性，就產生了一種異於古典有機化學的觀念。既然碳60有如此之高的共振效應(它共有12,500個共振結構，但由於π電子可在碳殼上自由運行，故每一個碳原子的電子環境均相同，因此C^{13}-NMR只顯示出一個訊號)，所

以非常穩定。這樣說來，其化學反應特性應類似芳香族而顯得遲鈍。事實卻不然：碳60反而表現易於有加成反應的烯烴類 (alkenes) 特徵。這裏突顯了一個新的化學觀念：所謂穩定性、活潑性、反應性究竟是否牽涉分子的同一個特徵？說化合物具有穩定性，通常是指它不易自行分解、反應，也就是說它具有較高能障，周遭物化條件不足以讓它自行越過能障；另一方面，反應性則需視反應條件而定。所以穩定性與反應性可能應該視為兩種沒有必然關係的性質。

造成碳60既穩定而又易於發生反應的性質之主要因素，是五連環的張力效應 (它是由於五連環之內角不符合sp^2的120° 鍵角而產生)。此效應使共軛結構中的雙鍵喜好座落在六連環內，從而使後者如同苯環一般產生環電效應，這效應又會令其中的 π 電子非域化運行受到影響㉒。故此 π 電子趨向集中於五連環，從而使碳60具磁性反應，它的化學反應因而不如芳香族之遲鈍，反而更接近烯烴。

碳蔟另一個有趣現象是：當碳原子數目由60增加至540時，異構體數量迅速增加。例如碳60、碳70沒有異構體，碳78有5個異構體，碳84有34個異構體，碳90有46個異構體。這是因為碳蔟分子愈大，五連環以分離狀態分布在籠面的可能性不再如碳60、碳70只有一種，而是可以有許多種。同時，巨大碳籠分子 (giant fullerenes) 的穩定性因素也不同於碳60，後者取決於動力學，即電子結構，前者因尺寸過大，π 電子已無法在整個碳殼上作非域化運行，故動力學因素重要性降低。另一方面，由於巨碳籠分子上的六連環比例增加 (五連環仍保持12個)，它因此又回到石墨的熱力學穩定特性。

乙　洋蔥碳結構的問題

許多化學家至今仍然弄不清洋蔥碳結構的形成機制，以及猶卡弟實驗的真正意義。克魯圖認為此實驗進一步證明，彎曲結構的有機分子會因內部張力而使熵值增加，從而造成結構不穩定的這種有機化學傳統觀念必須重新考慮。洋蔥碳結構的出現使他獲得信心去下結論說：對毫微尺度 (nano-scale) 內的六連環平面石墨結構而言，彎曲結構較平面為穩定；在此尺度內，結構在本質上傾向於彎曲形態，而這種傾向的根源在於石墨塊邊緣那些造成動力學不穩定的搖擺活性鍵 (dangling bond)。用他自己的話來說，「平面石墨塊顯然絕不可能完美：它的邊上一定有搖擺鍵，從而使邊緣縐曲和變形。……在許多人心目中，主要的障礙是非平面應變，但這需得重新考慮。這一因素為甚麼沒有阻止這一最完美的非平面分子之形成？」㉓

丙　碳結構為甚麼彎曲？

其實，克魯圖對於「彎曲碳化學」的總結性看法是有可能會受到實驗挑戰的。以下我談談自己的看法。

首先，碳60的形成並不是把一張有限尺寸的石墨片捲成球狀，而是用激光或電脈衝把石墨片在高溫中擊成許多碎片，再由這些幾乎是單一碳離子狀態㉔的碎片在氣相中彼此快速組合成籠狀分子。許多實驗證明這些碳離子先組成線性分子，再由幾個線性分子彼此頭尾相接形成圓環分子，後者再藉高溫氣相條件相互撞擊形成籠狀分子，整個過程反應時間約10-70毫秒 (msec) ㉕。在整個形成過程中，邊緣搖擺鍵並未有派上用場的機會。仔細觀察碳在不同合成階段的狀態：第一階段是單一碳離子，此階段的碳以sp^3、sp^2、sp等狀態自由捕捉其他碳離子以形成較大的碳分子群。第二階段是線性分子，碳原子間可以是雙鍵、三鍵結合 (亦即sp^2、sp。但不會是sp^3，因為那只會導致不規則結構)，唯獨線性分子的兩端是所謂的搖擺鍵，但它很快就因兩端迴合成圓環分子而消失。圓環狀碳分子是沒有搖擺鍵的，在下一階段，它們在高溫中相互碰撞形成碳籠分子，這時分子重新排列扮演重要角色。所以，碳籠分子的彎曲形成並非來自於搖擺鍵，而是碳離子在氣相高溫中相互捕捉。史莫利稱此種現象為「自我組合」㉖。

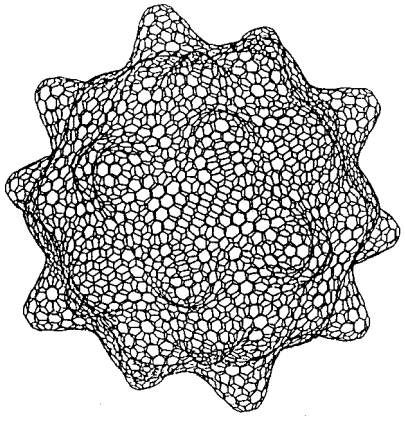
其次，在石墨平面結構中，搖擺鍵也沒有使平面彎曲的傾向，因為搖擺鍵並不是均勻而是散亂地分布在石墨結構中。其實，平面石墨結構的熱力學穩定因素在於唯有平面結構可以生成完美的結晶，例如六面體結晶。

第三，早期從事碳結構研究的學者，例如麻省理工的特塞侯斯 (M.S. Dresselhaus) 等人也經常在碳纖維或碳黑粒中發現非封閉彎曲結構，但它們並非源於搖擺鍵，而是由加工過程中的內應力以及平面堆積的不完整所造成。

最後，多層洋蔥碳結構的形成機制與碳籠分子也不同，洋蔥碳結構的形成類似牛頓的泡沫原理 (bubble principle)。因為球形的表面能量小，加上碳結構在30萬電子伏特的能量場中呈現類流體狀 (quasi-fluid)，故球形幾何是其最佳選擇。

由以上各點得知，彎曲幾何雖然是碳結構的另一種形態，但其成因卻是因結構而異的。1995年亞利桑那大學華籍科學家周丹在碳微粒樣本中找到了負曲面碳結構分子㉗，此使原本單純封閉的球面碳結構擴展到更複雜的幾何碳化學，也因此使理論學者開始將拓撲幾何學引進此領域，例如墨西哥的漢伯特便是典型的一位。1994年NEC的英秀日浦 (Hidefumi Hiura) 更發現組成上述複雜碳結構可能還須引進sp^3鍵結，以生成一些連五、六、七、八連環都無法達成之幾何角度㉘。

圖9　星狀碳結構



1994年的某天，克魯圖拿着一張星狀碳結構模型圖走進辦公室 (圖9)，並推測此種碳結構可能存在於傳統鑄鐵材料，因為在鑄鐵加工中注入適當比例的碳黑粒子，可使材料加強，此種碳結構便是在加工中受熱及金屬內應力擠壓形成。他微笑對我說：「尋找此碳分子的工作就交給你了。」我當時一臉木然。雖然我相信，由不同基本幾何單位 (五、六、七、八連環) 以整體組合方式可形成複雜碳結構，但如此精美的星狀分子即使能在於鑄鐵過程中產生，也只純屬偶然，因此存

在機率是很渺茫的。直到今天，我仍然找不到它的蹤迹。

五　合成技術之開發

各種特殊立體結構以及它們的分子張力理論雖然引人入勝，但在目前的研究和開發階段，同樣重要的是合成技術。合成技術可分幾種：⑴ 石墨電熱阻裝置：用於大量合成碳簇分子、碳微管以及少量包覆籠狀分子。⑵ 碳氫化合物的熱裂解：用於合成石墨微管。⑶ 其他特定技術：用於特殊物理加工或化學反應，例如碳管的氧化開口法。史莫利的研究組專注於單根碳管應用技術的開發，他們嘗試用碳微管取代掃描隧道電子顯微鏡 (STM) 中的原子探針[29]。瑞士的狄希爾 (Walt de Heer) 用微孔過濾法使碳管整齊排列，並檢測出碳微管比傳統的鎢材料具有更好的場電子發射性能[30]。

1995年4月，我發現用電解法同樣可以合成碳微管、碳微粒[31]，這是碳結構第一次經由液相並且在相對低溫下合成。自一百年前法拉第觀察蠟燭燃燒生成碳黑至今，在液相中合成碳結構分子一直是一項挑戰，我這一發現使石墨熱力學性質必須重新受到慎重考慮，因為除在極高溫的情況下，石墨的平面堆積構形極難改變，而我所用的電解法卻只是在攝氏六百度進行。這電解裝置是把固態離子鹽，如氯化鋰 (LiCl)、溴化鋰 (LiBr) 放入正極端的石墨坩鍋，然後在氬氣中加熱，待離子鹽完全熔解成液狀時，將石墨負極棒插入離子熔液並通電流，這樣石墨微管及其他碳微粒便從負極端被電解出來。

碳60及其相關碳科學發展至今已經有十年，許多問題逐漸被解決，但自然有更多未曾解決的重要問題湧現，例如石墨微管的純化問題就是其中之一。若能有效分離碳微管，則它的實際應用將會很快受到重視。

六　對稱、平衡與穩定

最後，我個人在這領域的研究中深深感覺到自然法則的奇妙：對稱結構經常被人接受，這可能因為對稱本身對人類視覺能產生吸引力和美感；然而，對稱並不一定能保證結構穩定。對稱結構雖然可輕易達成力學上的平衡，但自然界卻另有其平衡原則。碳60是一個完美的對稱結構，碳70至碳540在某種程度上也具有幾何對稱性。但在高溫合成的碳微管、碳微粒以及龐大的碳簇異構體，有70%以上並不具對稱性。如果以物質存在形式的多寡來界定其穩定性 (事實上，這些不規則、不具對稱性的碳結構的化學反應的確相當遲鈍)，那麼這些數量龐大的非對稱性複雜碳結構確實比對稱碳結構穩定。組成這些不規則形狀的碳結構不僅只有五、六連環，尚有七、八連環及sp^3鍵。換句話說，這些由不同幾何單元整體組合所形成的有機綜合體，可能才是最接近自然界平衡法則的。

註釋

① 對碳籠分子發現經過及其構造的一般介紹，見《二十一世紀》13, 53（1992 年10月）的專文。

② *Nature* **350**, 600, 1991.

③ *Science* **253**, 301, 1991.

④ *Nature* **362**, 140, 1993.

⑤ *Nature* **365**, 425, 1993.

⑥ *Nature* **352**, 139, 1991.

⑦ *Science* **259**, 1599, 1993.

⑧ *Science* **265**, 645, 1994.

⑨ *Nature* **369**, 37, 1994.

⑩ *Nature* **369**, 296, 1994.

⑪ *J. phys. chem.*, **95**, 7564, 1991; *Science* **242**, 1017, 1988.

⑫ *Science* **255**, 1411, 1992.

⑬ *Nature* **354**, 56, 1991.

⑭ *Nature* **363**, 603, 1993; *Nature* **363**, 605, 1993.

⑮ *Nature* **361**, 333, 1993.

⑯ *Nature* **372**, 159, 1994.

⑰ *Nature* **360**, 444, 1992.

⑱ *Science* **260**, 659, 1993.

⑲ *Science* **267**, 222, 1995.

⑳ *Science* **269**, 966, 1995.

㉑ *Nature* **329**, 529, 1989.

㉒ *Nature* **363**, 685, 1993.

㉓ *J. chem. Soc*, Dalton trans., 2141, 1992.

㉔ *Nature* **363**, 60, 1993.

㉕ *Chem. phys Lett.* **130**, 17, 1986.

㉖ *J. phys. chem.* 1995, **99**, 10694.

㉗ *Chem. phys. Lett.* **238**, 286, 1995.

㉘ *Nature* **367**, 148, 1994.

㉙ *Science* **269**, 1550, 1995.

㉚ *Science* **270**, 1179, 1995.

㉛ *Nature* **377**, 687, 1995.

徐文光　1990年畢業於國立台灣工業技術學院纖維工程技術系。1991-1993年於台灣大學化學系擔任研究助理。1993年10月就讀於英國瑟息斯大學 (University of Sussex) 化學及分子科學研究所。現為博士候選人，研究領域包括複合材料、固態物理、電子顯微鏡技術。

法律的革命與革命的法律

—— 西方法制史的兩個對立觀點

● 陳方正

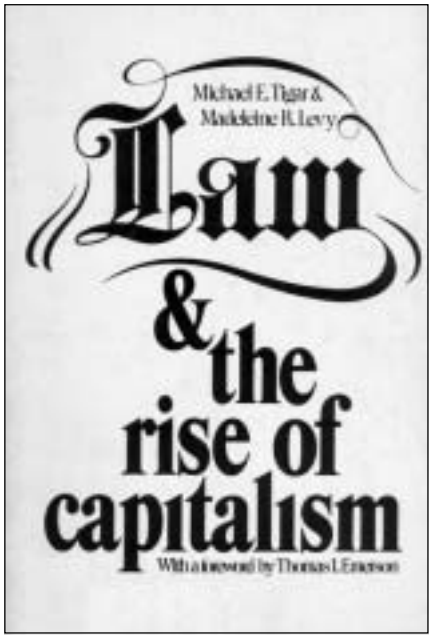
Michael E. Tigar & Madeleine R. Levy: *Law and the Rise of Capitalism* (New York: Monthly Review Press, 1977).

Harold J. Berman: *Law and Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983).

在70和80年代之交，相繼有兩本法律史著作出版：泰格 (Michael E. Tigar) 和利維 (Madeleine R. Levy) 的《法律與資本主義的興起》(*Law and the Rise of Capitalism*, 1977)，以及伯爾曼 (Harold J. Berman) 的《法律與革命》(*Law and Revolution*, 1983，中譯本已由北京大百科全書出版社在1993年出版)。這兩本著作都是以西歐法律系統之形成為主題；都是大量文獻實證研究的結果；甚至，它們所追溯的西歐法系淵源與及所列舉的一些關鍵事件也大致相符。然而，令人驚訝的是，這兩本著作所反映的觀念和所得到的結論，卻又可以如是之不同，乃至於截然相反。

《法律與革命》是一本六百多頁的鉅著，書題中所謂「革命」，是指十一世紀末期由教皇格列高里七世對神聖羅馬皇帝亨利四世所發動的授職權之爭 (Investiture Contest)，以及由此引發的全面政教衝突。此書的中心論旨 (其實更是伯爾曼的劃時代創見) 是，整個西方文化的形成，就是由這一爭端所觸發。在法律上，這爭端導致對立雙方對法理學的狂熱研究，以及對古代法典的大肆搜索。1080年左右古羅馬《查士丁尼法典》全書的重現，以及1087年伊內留斯 (Irnerius) 在意大利波隆那創辦歐洲第一所法學院，從而推動整個西歐的法律教育和法學研究，產生伯爾曼所謂第一種現代科學的雛形 (即法理學，特別是教會法理學)，就是其最直接的結果。在政治上，這爭端將教皇權威推到一個足以與神聖羅馬皇帝以及各國君主相抗衡，甚至往往凌駕後者之上的地位。這神權與俗世權力的分立與不斷鬥爭，導致激烈的政治辯論與動員，從而又推動政治蛻變，產生伯爾曼視為第一個現代國家的雛形，即教廷。此外，根本改變歐洲面貌與意識的許多重大事

《法律與革命》書題中所謂「革命」，是指十一世紀末期由教皇格列高里七世對神聖羅馬皇帝亨利四世所發動的授職權之爭，以及由此引發的全面政教衝突。此書的中心論旨是，整個西方文化的形成，就是由這一爭端所觸發。



件，例如十字軍東征、諾曼人征服英國和西西里島、歐洲的急速都市化、遠程貿易的開展等等，也都正是在十一世紀下半葉發生，而且可以直接或間接追溯到從教皇里奧九世 (1049-53) 開始的教廷振興運動，格列高里所發動的革命正是這運動的高潮。

因此，伯爾曼認為，宗教理想是了解西方法學傳統的關鍵；希爾布蘭德 (Hildebrand，格列高里的原名) 革命是十二世紀以後教會法、王室法、商人法、城市法乃至現代較文明的刑法次第發展的原動力。很自然地，他的鉅著就分為「教皇革命與教會法」以及「世俗法律體系的形成」這兩大部分。在書的序言中他頗為沉痛地說：「我們無可避免地會感到歐洲、北美和其他西方文明地區在二十世紀的社會分裂與社群解體。……這是與西方文明整體的一統性以及共同目的性之衰退密切相關的。……西方社會共同體的象徵，即傳統形象和隱喻，從來都是宗教性和法律性的。然而，在二十世紀，宗教初次變成大部分是私人事情，法律則多少成為只是權宜之計。宗教和法律之間的隱喻關係已經割斷了。……這標誌着一個時代的終結。」那正好點出他心目中西方法律體系與宗教理想之間密切不可分割的關係，以及他對這一體系前途的深刻危機感。

泰格 (利維基本上是他的助手) 的著作卻有一個完全不同的主旨。它其實同樣可以名為「法律與革命」，但他的「革命」則是指從十一至十九世紀八百年間資產階級興起——用他的術語來說這乃是一連串的造反 (insurgency) ——所倚賴而同時又促成了的法理學 (jurisprudence) 革命。從思想脈絡和目標來說，這一本帶有強烈新馬克思主義色彩但仍完全符合學院標準的學術著作，其實可以更貼切地名為「資產階級造反法理學：它的歷史與教訓」。

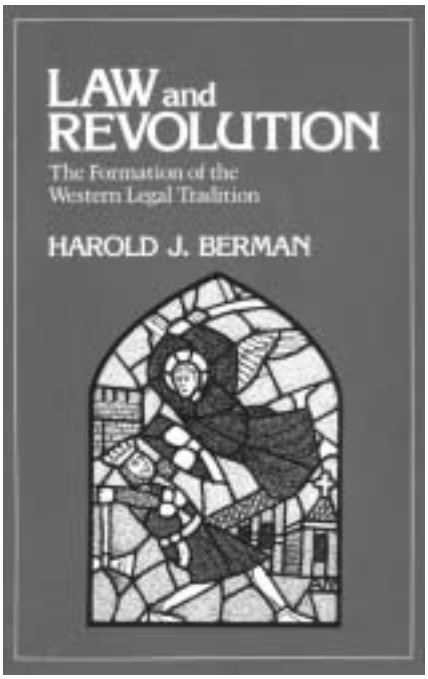
從這一個角度看，本書和《法律與革命》的分野是非常之清楚的：後者的重心是宗教理念對西方法系的影響，歷史焦點集中於十一至十二世紀之間的政教衝突與思想蛻變這一大結 (crux)；至於其後的發展，包括現代社會的出現，則是作為新法制觀念所自然產生的事物來討論。本書恰恰相反。雖然它同樣以十一世紀為起點，並且明確指出當時羅馬法之所以有系統地被發掘、收集、研究、發揚，大部分是教會學者的功勞。可是，書的重心卻是商人 (包括零販、遠航貿易商、銀行家、工業家等各種不同身分的商人) 對法律體系的影響乃至改造：他們怎樣在不同階段利用蛻變中的法律體制來與當時的宰制或有力集團——先是封建領主，後是

泰格著作的重心是商人對法律體系的影響乃至改造：他們怎樣在不同階段利用蛻變中的法律體制來與當時的宰制或有力集團作頑強抗爭，以達到建立本身宰制地位的至終目標。

城市行會，最後是中央集權的君主——作頑強抗爭，以達到建立本身宰制地位的至終目標。

律師在這一過程中的身分既微妙而又尷尬，他們由於專業訓練而養成的保守與中立態度，以及由於實際利益而與君主或商人發展出來的主從關係，無疑會產生內在衝突，這在書中有相當仔細的討論。其中最突出最令人感興趣的，有兩位截然相反的人物。第一位是十三世紀法國包菲地區的郡守博瑪諾瓦(Phillipe de Beaumanoir)，他是名著《包菲地區習俗志》(*Books of the Customs and Usages of Beauvaisians*)的作者，以及王權擴張(相對來說也就是封建權利的壓抑)的忠誠擁護者和鼓吹者。第二位則是英國十六世紀的偉大人文與法律學者，名著《理想國》(*Utopia*)的作者，亨利八世的大法官，湯瑪斯摩爾(Thomas More)。他不但為貪婪無厭的商人之興起以及中世紀秩序的崩潰而感到痛心疾首，而且更為了沉默抗議王權的無限擴張而在斷頭台上獻出生命。這兩位同樣篤誠而又自信的君子迥然不同的心態，正好反映那三百年間經濟結構變化對社會所產生的巨大衝擊。

提到摩爾，我們不能不想起英國歷史上另一位著名的湯瑪斯：十二世紀的坎特伯利大主教貝克(Thomas Becket)，他也同樣是為了抗拒王權擴張而被另一位亨利，即亨利二世，手下的武士在大教堂中謀殺。奇妙的是，泰格居然完全沒有提到貝克和他所牽涉的《克拉倫登憲章》法制爭議。另一方面，伯爾曼的大著之中，貝克大主教佔了整整一章，但摩爾的名字卻又沒有出現——最少沒有在索引中出現。



單單從這兩位湯瑪斯在這兩本書中所遭遇的不同命運，我們就可以再一次看出兩位作者立場之迥異了。

當然，立場分歧的表現遠不止此。由於商人階層和法律體系的互動是個既反覆又漫長的過程，所以泰格的着力點相當平均地分配在公元1000至1804年八百年之間：從威尼斯東方貿易的興起，以至英國清教徒革命、光榮革命、啟蒙運動、法國大革命和拿破崙法典等重大歷史環節，書中都有詳細討論。而始終貫串這八個世紀法律蛻變的主線索，則是契約和產權觀念的變化——也就是訂立可強制履行的契約的自由之逐步確立；以及產權之走向絕對化，即它之脫離所有其他社會因素，成為純粹屬「個人」與「物」之間的關係。這兩個發展，是現代資本主義法理學的基石，也是稍為關心現代政治經濟學的讀者都非常之熟悉的了。至於伯爾曼，他對貝克以後的歷史發展是不感興趣的：不但人人必然會想到的《大憲章》只是

泰格的純經濟法制史觀雖然有很強的一致性和自洽性，但同樣也留下不少令人感到疑惑的地方。其中最明顯的，也許是一個較公平、客觀、尊重被告基本權利的刑事檢控和審判制度的出現。

零零碎碎地提及，甚至英國十七世紀初期那麼關鍵的國王與議會鬥爭以及在法制史上那麼重要的人物柯克(Edward Coke)爵士也同一命運，至於其他近代變革(例如法國大革命)就更不用說了。他這書的副題「西方法律傳統的形成」無疑是經過周詳考慮才採用的，但說「形成」而不說「根源」，等於間接否定了自從十三世紀以來那麼多重大事件的獨立性與根本重要性，那自然不能不算是十分獨特而令人震驚的觀點。

另一方面，泰格的純經濟法制史觀雖然有很強的一致性和自洽性，但同樣也留下不少令人感到疑惑的地方。其中最明顯的，也許是一個較公平、客觀、尊重被告基本權利的刑事檢控和審判制度的出現。正如他所指出，這基本上是十七世紀英國清教徒革命的產物，而在法制史上是有重大意義的。但有人也許要問：這一發展和經濟結構變化或資產階級法權有甚麼內在關係？倘若的確有些關係，那就是作者略過了而沒有討論，這是很奇怪的。我們倘若把視野再擴大一點，進而追問書中所謂十七世紀英國資產階段革命到底是怎麼一回事，它的起源如何，那就不免十分尷尬了。因為作者不可能不知道，也不可能否認，這一革命通稱為清教徒革命(這一名詞上文為了方便而採用，其實是作者始終避免提及的)，它雖有極其重要的經濟和社會結構背景，但最直接、最主要的原因則是信奉新教的鄉紳、市民、大眾與具有強烈天主教傾向的幾位國王，包括上了斷頭台的查理士一世和被逐出奔的詹姆斯二世的長期鬥爭。事實上，撇開了宗教，十六和十七世紀的歐洲歷史，包括法制史在內，是否有可能全面了解？這一問題恐怕是泰格不願回答的吧。

也許，至終應該承認，宗教與經濟，教皇與商人，理想與資產階級革命，對近代西方法律體制的形成來說，是同樣重要的塑造因素，我們不可能從任何單一角度來真正理解這一漫長、曲折而又複雜的革命過程。

可是，對於中國讀者來說，在消解這兩個觀點的張力之後，還有另一個必然會浮現，而且也許更迫切的問題。那就是，為甚麼同樣的法律革命和演化沒有在中國發生？更確切的問題應該是：法律在中國為甚麼沒有像在西方那樣，形成一個高度精密與思辯性的系統，並且以此形式流傳、發展，和影響政治、文化、社會？中國為甚麼沒有任何政治或思想演變是以法律為機制來開展的？明顯的答案是中國的大傳統重禮而不重法，講求個人道德修養的儒家是主流，講究刑律的法家自秦以後便失去勢力(最少在外儒內法這一格局下失去了思想上的主導性和發展潛力)，這與西方文明源頭重思辯的希臘精神以及重法律的羅馬精神迥然不同，遂導致後來的發展相異。

這誠然不錯，但為甚麼秦漢帝國與羅馬帝國又有那麼大的差異呢？我們不可忘記，成書於公元534年左右的《查士丁尼法典》其實已是一套法律文庫，它不但包括歷代敕令、律例，而且還有教材和大量案例、判詞。它的英譯本統共有4,500頁，約二百萬字。相比之下，秦漢時代遺留下來的法律文獻，委實少得可憐。此外，雙方在法律觀

至終應該承認，宗教與經濟，教皇與商人，理想與資產階級革命，對近代西方法律體制的形成來說，是同樣重要的塑造因素，我們不可能從任何單一角度來真正理解這一漫長、曲折而又複雜的革命過程。

念上的差異，也是同樣巨大的。漢高祖入關時的約法三章，所謂「殺人者死，傷人及盜抵罪」不但表現了對嚴密和繁複法律條文的惡感與不耐煩，更且反映了民法和商法上的巨大空白：契約、財產、買賣、借貸、婚姻……這些羅馬法中有詳盡論述的題材，在秦漢都根本不見之於律法，最少不被視為其重要部分。例如，《睡虎地秦墓竹簡》有關法律的部分共600餘支，估計才不過二、三萬字，其內容大抵上可以用刑法與行政規則來概括，亦即是說，只涉及國家與個人之間的關係，而沒有涉及純粹屬於個人之間的關係。最少，我們不能不承認，刑法（criminal law）幾乎是正史中惟一詳細討論的法律，而且其關注點亦只限於刑罰之輕重、法網之疏密，至於刑法本身的理論基礎、結構、自洽性等等則是罕有提及的。

其實，東西方在法律觀念與制度上的分歧起源遠早於秦漢和羅馬時代，甚至亦遠早於羅馬的《十二銅表法》(449B.C.)。我們只要翻開地中海和中東文明(這我們現在知道是希羅文明的源頭之一，另一源頭是埃及)的介紹，就可以知道查士丁尼實在是源遠流長的一個法制傳統的集大成者。在他之前一千年，希臘的梭倫（Solon）就已經以頒布成文的木板法(約592B.C.)於公眾大堂並且組織「全民法庭」知名，那比子產鑄刑而受到批判(536B.C.)要早大約六十年。但梭倫也並非始創者：在他之前千餘年，巴比倫第一皇朝的漢謨拉比（Hammurabi）就已經公布了詳盡的，包括合約、財產、婚姻、離婚、遺產、專業(例如外科手術和建築)瀆職、法庭程序等等各種事項的法典，它的時代(1700B.C.)要比中國史書僅有極簡略記載的《甫刑》(周穆王時代，公元前十世紀左右)早七百多年——那相當於先商時代，當時中國是否已經有早期文字，尚有爭議。這部刻在2.3米高黑色玄武岩上的重要法典原件在巴黎羅浮宮展覽，是所有訪客都可以見到的。甚至，漢謨拉比也還非源頭，他的法典其實是蘇末(Sumerian)與閃米特(Semites)傳統的融合。在他之前再一千年(2700B.C.)，兩河流域的蘇末文化已經遺留下大量正式田地和奴隸售賣契約；在公元前2350至1850年間，蘇末人已經編纂了兩部流傳至今的法典(所謂Ur-Nammu和Lipit Ishtar法典)，而且還留下了數百宗紀錄在泥版上的法庭案例以及詳細法庭組織和規程的記載。

換而言之，一個有大量文書紀錄，並且是高度發展的農業與商業混合文明早在中國三王五帝的傳說時代就已經在西亞出現了，波隆那的伊內留斯和他的門徒在十一世紀所秉承的，是一個已經累積了將近四千年之久(雖然是時斷時續)的成文法傳統，它比中國最早不超過韓非子時代(280-233B.C.)才逐漸出現(而其後又一直缺乏發展空間)的法學要豐富、精密、深刻得多，是不足怪的。從這一個歷史發展的角度去看，我們對於東西方之間法學的差異，以及中國今後法律現代化所必須經歷的途徑，當會有一個更為平衡和全面的看法吧。

早在公元前1700年左右，巴比倫第一皇朝的漢謨拉比就已經公布了詳盡的，包括合約、財產、婚姻、離婚、遺產、專業瀆職、法庭程序等等各種事項的法典，這要比中國史書僅有極簡略記載的《甫刑》早七百多年。

陳方正　香港中文大學中國文化研究所所長

居里夫人：光榮背後的辛酸

● 饒　毅

Susan Quinn: *Marie Curie: A Life* (New York: Simon and Schuster, 1995) .

作為傑出科學家，居里夫人有一般科學家所沒有的社會影響。尤其因為是成功女性的先驅，她的典範激勵了很多人。很多人在兒童時代就聽到她的故事，但得到的多是一個簡化和不完整的印象。世人對居里夫人的認識，很大程度上受其次女在1937年出版的傳記《居里夫人》(*Madame Curie*) 所影響。這本書美化了居里夫人的生活，把她一生所遇到的曲折都平淡地處理了。美國傳記女作家蘇珊．昆 (Susan Quinn) 花了七年時間，收集包括居里家庭成員和朋友的沒有公開的日記和傳記資料，於去年出版了一本新書：《瑪麗亞．居里：她的一生》(*Maria Curie: A Life*)，為她艱苦、辛酸和奮鬥的生命歷程描繪了一幅更詳細和深入的圖像。

生 平 經 歷

如果只看簡歷，很容易使人覺得瑪麗亞．居里只是一帆風順的成功科學家。她於1867年11月在波蘭華沙出生，有一兄三姊，父母親都是教師。她15歲時以第一名的成績中學畢業，其後當了幾年家庭教師，於1891年到法國巴黎大學索邦分校 (Sorbonne) 接受大學教育，1894年畢業，獲得數學和物理兩張證書。1895年，她與任教於巴黎市工業物理和化學學院的皮埃爾．居里 (Pierre Curie) 結婚，1897年秋長女伊倫 (Irène) 出生 。此前，她跟索邦的李普曼 (Gabriel Lippman) 做磁學研究，並發表了第一篇論文；此時，為了博士學位論文作準備，她開始在皮埃爾的實驗室進行新課題，皮埃爾也很快便加入了妻子的工作。他們的實驗筆記從1897年12月6日開始，到1898年 2月17日記錄了第一次觀察到新的放射性元素釙 (polonium) 為止。經過幾個月追

蹤和分析，他們在7月18日正式提交法國科學院宣讀的報告中提出兩個重要發現：一是元素釙、二是「放射性」(radioactivity)這個概念。釙的純化和另一新元素鐳的分離等現象的發現，對化學研究有很大刺激；而放射性研究，則是物質本質研究的突破性發現。1903年6月，居里夫人通過論文答辯，獲頒物理科學博士。11月初，居里夫婦獲頒英國皇家學會的戴維獎章(Humphrey Davy Medal)；11月中旬更獲悉與貝克勒爾(Henri Becquerel)同獲諾貝爾物理學獎這一最高榮譽，以表彰他們對放射性現象的研究。1905年他們得次女伊芙(Eve)。1906年皮埃爾去世。1911年居里夫人獲諾貝爾化學獎，表彰她發現釙和鐳。1934年居里夫人去世。1935年她的長女伊倫和女婿約里奧．居里(Frédéric Joliot-Curie)獲諾貝爾化學獎(他們的科學發現，居里夫人在世時就知道了)。1937年次女出版的《居里夫人》，成為風靡全球的一本傳記。

如果只以事業的成就來衡量，人們不難認為居里夫人一生十分幸福。她創了兩個記錄：同一家庭中得諾貝爾獎的人數最多，以及個人拿了兩個諾貝爾獎。但事業的成功不能簡單地套入「才能、努力和機遇」的公式，否則個人獨特的個性和遭遇就會被淹沒了。讀蘇珊．昆的新書，我們可以看到居里夫人的一生並非一帆風順，她同樣要面對許多常人會遇到的逆境，從中我們也能更深刻地窺見居里夫人的個性。

家庭生活

居里夫人的一生可以分作三個時期：婚前，結婚階段，和皮埃爾去世以後。

瑪麗亞幼年過着穩定的家庭生活，但童年並不太幸福。她母親自1871年起就患肺結核，長期在外療養，在她10歲時便去世，她的大姐則因傷寒也在這以前一年去世。她的父親在她6歲時失去學校教職，只好把家變成寄宿學校招收學生，這對她的家庭生活有一定影響。當時波蘭為俄國佔領，規定教師只能用俄文上課。波蘭老師不理禁令，平日仍用波蘭文授課、照教波蘭歷史；當俄國督學來抽查時，才又改成俄語。像瑪麗亞這類優秀學生，常在這種情況下被選派背誦俄文給檢查人員聽。這樣的學校生活，大大增加了當時學生的精神負擔。

世人對居里夫人的認識，很大程度上受其次女在1937年出版的傳記《居里夫人》所影響。這本書美化了居里夫人的生活，把她一生所遇到的曲折都平淡地處理了。

中學畢業後，瑪麗亞面臨女子的抉擇：嫁人還是發展自己的事業。她在當家庭教師時曾與其中一家的長子戀愛了幾年，後來因男方的父親嫌她家裏經濟狀況不好而告吹，這事對她造成一定打擊。

至於皮埃爾，則是她在大學畢業前一年經人介紹認識的。皮埃爾比她大9歲，是一個不善交際的人，但他們的結合是她一生中最幸福的階段，這不光是因為科研合作，更由於他們美滿的家庭生活。他們常常舉家渡假，即使在1898年夏天研究工作最吃緊的時候，也有好幾個月離開實驗室。在家，居里夫人管家務：她從結婚起便把家庭賬目記在一個本子上；此外，她還為兩個女兒的成長做筆記。而最能反映這段婚姻的幸福的，是皮埃爾去世對居里夫人的打擊。皮埃爾被馬車撞死後，居里夫人有一年天天給他寫發不出去的信！

皮埃爾去世後，長女正值學齡期，居里夫人組織了幾位不滿當時「重文輕理」教育體系的科學家，辦了一所流動家庭學校，由家長輪流教授數、理、化等科目。這樣堅持了兩年。

大約1910年左右，居里夫人開始與著名物理學家郎之萬（Paul Langevin）相戀。郎之萬是居里夫婦的朋友，以前是皮埃爾的學生。他當時已婚並有兩個兒子，但婚姻很不愉快，妻子和岳家經常跟他吵鬧，甚至動手廝打。瑪麗亞與郎之萬的愛情發展得很快，她並表示願與郎之萬共建新生活。可是，到了1911年，郎之萬夫人截獲了兩人的信件並將之公開，法國輿論因此大嘩，攻擊瑪麗亞拆散別人的美好家庭；說是女強人欺侮賢妻良母，外國女人破壞法國社會價值（在頌揚居里夫人時，她就不是波蘭人而是法國人了）。整個事件鬧得很厲害，郎之萬甚至為此與人動武。最後，郎之萬回到妻子身邊，而瑪麗亞也就終身為居里夫人了。

大約1910年左右，居里夫人與著名物理學家郎之萬相戀，法國輿論因此大嘩，攻擊瑪麗亞拆散別人的美好家庭；說是女強人欺侮賢妻良母，外國女人破壞法國社會價值。

社會的認可

雖然居里夫婦對科學有重要貢獻，但法國科學界和社會卻並不那麼接受他們。

皮埃爾從小性格孤僻，家庭不屬「上流社會」，上的學校也不是頂尖的，所得教職只是在物理化學學院而不是鄰近的名牌大學索邦。1898和1902年，皮埃爾兩次爭取索邦教職未成；1902年爭取進入法國科學院未果，直到1905年才遂其願。

至於居里夫人，則終身未能進入法國科學院。1910年她被提名進入科學院，瞬間成了全法國的爭論中心：女性可不可以有自己的事業？大報小報、各派人士互有觀點；科學院的表決成為大眾注視的焦點。最終，她以28票對30票敗給另一科學家。從此她未再參選。直至五十多年後，她的一個女學生才成為法國科學院第一位女院士。

居里夫人早年任教女子師範學校，一直到獲得諾貝爾獎後都沒有自己的實驗室。皮埃爾死後，索邦將他的實驗室（他自己是在得獎後才為索邦所接納的）交給居里夫

人，卻沒有把皮埃爾原有的教席頭銜給她。

居里夫人兩次獲諾貝爾獎的過程也都十分曲折。1903年的獎，她沒有被正式提名。當時的提名信是說皮埃爾．居里和貝克勒爾合作無間，所以應該一起獲獎。事實上，皮埃爾一直討厭貝克勒爾，他們從來沒有合作過，貝克勒爾本人是單獨工作的。一位瑞典數學家把提名信的內容告知皮埃爾，他因此給瑞典科學院寫信，要求與居里夫人共同提名。但這並不能算作正式提名信。結果瑞典科學院只有用1902年一位法國醫學科學院病理學家已稍為過期的提名頂替，居里夫人才因此成為三位得獎者之一。但是，瑞典科學院只請皮埃爾作學術報告，而沒有請居里夫人。

居里夫婦在1903年得獎後，社會輿論始終把居里夫人放在從屬地位，說她是丈夫的好助手，「他動腦」、「她動手」。其實二人之中，皮埃爾較喜歡動手，而居里夫人在理論性的學科思考上則較突出。在發現放射性元素的過程中，他們合作無間，各有貢獻。但是，輿論界執意把居里夫人描繪成配角。有一家報紙在皮埃爾當選院士後，發表了一篇居里夫人「訪問記」，稱她為丈夫的成功而高興，而且宣稱女子的唯一心願就是幫助丈夫工作。這個報導第二天就被居里夫人否認，她投信報社表示從未與該報任何人談過話，也從未對任何人表達過所報導的意思。

居里夫人第二次得獎時正好遇上郎之萬事件，法國報刊對他們的關係議論紛紛，但沒有任何人能出示直接證據。1911年11月7日，路透社報導該年化學獎授予居里夫人。11月23日，郎之萬夫人通過其兄在報上發表居里夫人給郎之萬的情書。信件公開後，瑞典科學院著名物理化學家阿蘭尼亞斯 (Svante A. Arrhenius) 竟然寫信給居里夫人，要她給瑞典科學院發信表示不願領獎。居里夫人為此受很大傷害，但她拒絕了強加於她的「辭呈」，並回覆阿氏：科學和個人生活沒有關係，我將依我的信念行事。12月11日和12日，居里夫人到斯得哥爾摩領第二次諾貝爾獎，並作第一次諾貝爾報告。

從蘇珊．昆的這本新書可以看到，一位卓越的科學家同樣會遇到常人的煩惱，這些煩惱在公眾人物身上更往往被放大。近年新出歷史人物的傳記加強了分析性，老式的「英雄」、「魔鬼」圖譜被一一修改。其實，一個有血有肉、能被大眾理解的人，有着超乎尋常的功業或劣績，不是更容易引起思考嗎？

接觸過各種「英雄史」的人，常常發現在現實中找不到書中人物，一種反應是迷惘，另一種反應是失望。也許，歷史人物並沒有像有些「歷史」書所載的那樣生活過！

饒　毅　三藩市加州大學生理系神經科學博士，在哈佛大學生物化學和分子生物學系做博士後，現任教於華盛頓大學解剖和神經生物系，並兼中國科學院上海生命科學中心研究員。曾於 *Nature*、*Science* 等期刊上發表論文。

居里夫婦在1903年得獎後，社會輿論始終把居里夫人放在從屬地位，說她是丈夫的好助手，「他動腦」、「她動手」。其實二人之中，皮埃爾較喜歡動手，而居里夫人在理論性的學科思考上則較突出。

經濟增長速度與生態演化的協調

● 李工有

Edward B. Barbier: *Economics, Natural Resources Scarcity and Development: Conventional and Alternative Views* (London: Earthscan Pub., 1989).

一　問題的由來

工業革命以來，特別是第二次世界大戰以後，人類社會生產的財富急劇膨脹。尤其在實行市場經濟機制的國家裏，用金錢衡量的生活水平大大提高。例如，自1900年到1990年，美國的實際產出增長了1,500%①。令人羨慕的高消費似乎在每時每刻以生動的形象向人們宣示：以市場經濟為基礎的經濟增長是人類社會致富的源泉。然而，人的福利不僅來自於金錢財富，更取決於生態環境。因財富增長而造成的嚴重污染、自然資源枯竭、生態環境不可恢復的惡化，從根本上損害了人們的福利和生存條件。這就引發出一個關鍵問題：人類在急劇增長金錢財富的同時，是否正在漸漸失去最寶貴的生態財富？人們在試圖回答這個問題時，不僅要檢討已經走過的路，更要為今後找出一條既能增長財富又不損害生態環境的經濟發展道路。這就是「可承受的發展」(Sustainable Development) 理論所研究的問題，也是英國學者巴比雅 (Edward B. Barbier) 在他的《經濟學、自然資源的稀缺與經濟發展：對傳統觀念的挑戰》(*Economics, Natural Resources Scarcity and Development: Conventional and Alternative Views*) 一書中所闡述的中心思想②。

人類在急劇增長金錢財富的同時，是否正在漸漸失去最寶貴的生態財富？人們不僅要檢討已經走過的路，更要為今後找出一條既能增長財富又不損害生態環境的經濟發展道路。

二　自然資源

實際上，生態環境退化並不僅僅是本世紀獨有的現象。早在古希臘，哲學家柏拉圖 (Plato) 就擔憂阿提卡 (Attica) 的土地退化。在巴比雅的近著中，他回顧了斯密 (Adam

Smith)、馬爾薩斯(Thomas Robert Malthus)、李嘉圖(David Ricardo)、穆勒(John Stuart Mill)、傑文斯(Herbert Stanley Jevons)、馬歇爾(Alfred Marshall)和馬克思(Karl Marx)對自然資源問題的認識。他指出，斯密並沒有考慮到地球是一個有限體這一事實，而只是關心在生產過程中如何高效率地配置資源③；馬爾薩斯則特別強調地球資源的有限性④；李嘉圖關心自然資源的有限生產力(limited productive power)甚於關心資源有限性本身⑤；穆勒不相信市場價格信號能夠反映自然環境的惡化⑥；與穆勒相反，傑文斯相信任何一種資源的稀缺都會導致其價格上漲，從而達到經濟與生態的自動平衡⑦；馬歇爾則試圖計算出自然環境不同優美程度的價格⑧；馬克思只承認人的勞動才能創造價值，大自然向我們奉獻的一切則是「無償的」(gratis)⑨。

在這些觀點中，斯密、李嘉圖、傑文斯、馬歇爾對人與自然資源的關係持樂觀態度。他們在作經濟分析的時候，都以資本可以替代自然資源的投入為假定前提。這個前提意味着有錢就可以在市場上買到任何所需的原料。如果某種資源變得缺乏，該資源的價格就會上升。上升的價格信號會刺激更多的資本投入來開發新技術，從而更有效率地使用該資源，並用其他資源來替代它⑩。

這種資源觀會造成一種錯覺，以為當代社會財富積累得愈多，資本愈雄厚，自然資源就愈不重要。這種觀念曾經並且仍然在給已經得到和正在追求高消費的人們以巨大信心。但是，巴比雅與一些學者基於兩點理由懷疑這種觀念的正確性。第一，資本並不獨立於自然資源，因為資本是在自然資源被轉化成商品的生產過程中積累起來的。資本在一定意義上來自於自然資源，所以並不總是可以替代自然資源的。第二，自然資源具有支撐生態系統的功能，這更是資本所無法替代的⑪。資本只接受經濟系統內的信息反饋，無法補償經濟系統與生態系統關係的失調。生態系統則服務於經濟系統卻得不到它的補償⑫。

例如，在傳統經濟學看來，土地作為一種自然資源也是可以被資本替代的，土地價值只是一種「經濟剩餘」(economic residual)⑬。資本只關心其投資期內的土地市場價值，但是土地最重要的價值在於支承生態系統和人類的生存。「土地的概念涉及到整個生態系統，涉及到水，空氣和所有生物構成的自然秩序。」⑭土地的市場價值與土地的生態價值所依據的時間尺度和系統邊界相差如此之大，導致兩種價值相差甚遠。1992年中國大陸土地開發嚴重失控，其根本原因在於習慣了無償使用土地的人們忽然意識到了土地的市場價值。但可惜的是，他們仍未認識到土地還有更重要的生態價值。

1992年中國大陸土地開發嚴重失控，其根本原因在於習慣了無償使用土地的人們忽然意識到了土地的市場價值。但可惜的是，他們仍未認識到土地還有更重要的生態價值。

三　市場經濟的理性缺陷

生態環境的惡化，迫使我們檢討已走過的經濟增長道路的合理

性。傳統經濟學以斯密的「看不見的手」理論為市場經濟的理性基礎[15]。這個理論闡述了完全自由競爭市場的理想境界：市場中每個人都以個人利潤極大化為目標，通過市場這隻看不見的手的調節，使得整個過程達到帕雷托(Vilfredo Pareto)所提出的最優狀態。巴比雅挑戰這種看法，並指出市場經濟無法達到最優狀態的一個典型障礙，就是生產過程中產生的污染會對社會成員造成損害，而它並不會自動反映在市場上[16]。傳統經濟學雖然充分認識到污染這一典型的市場失效情況，但卻認為只要計算出污染的「準確」成本，並通過一定手段(如政府干預稅收)強迫污染者支付費用，就可使市場失效變為市場有效，從而實現市場效率極大化。這種理論的正確性基於兩個條件：一是污染成本可被準確地計算；二是污染對生態造成的損害可以被污染者支付的費用所恢復。巴比雅認為這兩個條件是很難滿足的，原因有二：一是市場價格只是一種短期信號，而污染造成的許多損害是長期的，所以污染成本不可能被準確地計算[17]；二是污染對生態系統造成的許多破壞，是我們用多少金錢資本都無法修復的[18]。「準確」的污染成本根本不存在，更不要說把它計算出來了[19]。

巴比雅指出市場經濟無法達到最優狀態的一個典型障礙，就是生產過程中產生的污染會對社會成員造成損害，而它並不會自動反映在市場上。

四　現代人與後代人之間的公平

對自然資源與生態環境的保護，反映了一種對當代人及其後代子孫的責任感。「由於自然的最終價值在於它是所有生命的源泉，所以環境保護是一種道德責任(moral obligation)」[20]。即「在滿足當代人需要同時，不損害人類後代滿足其自身需要的能力」[21]。這種道德觀表達了「可承受的發展」理論的精髓。健康的經濟發展應當是既能增長財富又不損害生態環境。不損害生態環境的目的在於保障後代人的產權(property right)利益。

關心後代人，即關心他人，是實現「可承受的發展」的道德基礎。然而，這與市場經濟強調個人利益的道德基礎是互相矛盾的。這使經濟學陷入兩難境地：放棄個人利益將導致市場經濟體系崩潰，若要實現「可承受的發展」則又必須以關心他人為前提。這種兩難境地充分體現在經濟學家對貼現率的疑惑上。當代人是否有權在經濟分析和決策時貼現後代人的金錢財富？一萬年以後後代的巨額財富貼現到當代將微乎甚微，是否就意味着它不值得重視？有些學者認為這種貼現是非道德的[22]，甚至有人提倡零貼現率以保護後代人的利益[23]。巴比雅在試圖建立「可承受的發展」經濟模型時，不得不把貼現率塞入其中[24]，這是因為任何時間序列的經濟模型若沒有貼現率參數則無法求得最優狀態，從而使模型本身無法建立。儘管如此，巴比雅的模型成功地體現了「可承受的發展」理論的原則精神：

第一，與傳統經濟模型只基於經濟系統本身不同，巴比雅的模型從經濟系統與生態系統之間的關係出發，檢討經濟系統的運行規律和理性準則；

第二，與傳統經濟模型只考慮自然資源的經濟屬性不同，巴比雅的模型中的自然資源具有兩種屬性：自然資源既支持經濟系統，又支撐生態系統；

第三，與傳統經濟模型只以經濟運行周期為時間坐標不同，巴比雅的模型不僅考慮到經濟運行周期，更重要的是以生態系統演化循環為時間坐標；

第四，與傳統經濟模型只以金錢指標衡量人的福利水平不同，巴比雅的模型不單以經濟系統的運行效率和金錢財富的增長，亦以生態系統的健康演化、經濟系統與生態系統之間的協調等因素，作為衡量人的福利的指標。

巴比雅模型的這些創見大大突破了傳統經濟學的狹窄視野。遺憾的是，他的這些創見只是精彩地表現在他建構模型的思想裏㉕，而依據這些思想所建立的數學模型卻無法迴避貼現率問題㉖。他很難以經濟系統和經濟運行周期內有效的貼現率來反映經濟系統在生態系統中和生態演化時間尺度裏的運行。解決這個問題的困難恐怕不在於數學技巧的高深，其根本障礙在於價值觀的衝突難以調和。究竟是以個人利益還是以他人利益(後代人利益)為道德基礎？可以證明，即使滿足完全競爭市場的條件，帕雷托最優狀態也無法在兩代之間實現㉗。這是因為代與代之間無法進行交換。公平交換是保持效率的基本條件。索取而不用付出，結果是鼓勵現代人無休止地向也屬於後代人的大自然索取。「只需當代人付出極小代價就可換得後代人巨大利益的項目往往會遭到當代人的反對，而需要後代人作出巨大犧牲卻只給當代人帶來微薄利益的項目卻很容易被當代人所接受。」㉘

諷刺的是，代與代之間巨大的得失差距，是由在代內交換「最公平的」市場機制推動下形成的。市場機制並不要求這代人向後代人補償他們所耗用的自然資源，所以市場經濟中的每個人都可以盡量攫取自然資源以滿足個人欲望。對這代人來說，資源的價值只取決於獲得它們所付出的金錢成本。由於等價交換這一市場基本原則無法在代與代之間實現，以個人利益為道德基礎的市場經濟理性因而只存在於代內的純經濟系統。這是傳統經濟學的局限所在。

五　「可承受的發展」理論框架

「可承受的發展」理論試圖尋找一種經濟發展模式，使人類經濟活動的合理性可以從一代人擴展到整個未來的歷史進程，從單純的經濟體系擴展到其賴以存在的整個地球生態系統。為了實現這個目標，巴比雅提出了經濟發展應服從的三個生態條件：

(1) 可更新資源的消耗速度必須低於它們的再生速度；

(2) 不可更新資源的消耗速度必須低於它們在使用中被可更新資源替代的速度；

(3) 廢物產生的速度必須低於生態系統消化、吸收它們的速度㉙。

對自然資源與生態環境的保護，反映了一種對當代人及其後代子孫的責任感，即「在滿足當代人需要同時，不損害人類後代滿足其自身需要的能力」。這種道德觀表達了「可承受的發展」理論的精髓。

這三個條件中，前兩個是關於自然資源問題，後一個是關於污染問題，其重點是：經濟發展速度必須與生態系統的演化韻律相協調。生態系統的演化包括水的循環，動植物的新陳代謝，石油、煤、礦藏的形成，晝夜的交替，春夏秋冬的更變等等，它們都有着一定的節奏韻律。生態系統包含了所有生物的和非生物的子系統。傳統農業遵循四時變更、植物新陳代謝、晝夜交替、水系往復循環的生態韻律，但現代工業似乎能超越這些自然限制。從表面上看，工業生產不受季節、晝夜、晴雨的影響。但工業生產得以每日每時的進行，是由來源於生態系統的石油、煤、火力等能源支撐的。所以，工業最終無法擺脫生態系統韻律的桎梏。

經濟發展要滿足生態條件的困難在於：經濟發展依據的時間尺度大大小於生態系統演化所依據的時間尺度，而現代人在選取投入產出效率和時間效率時，往往偏愛後者。

巴比雅雖然提出了上述三個經濟發展要遵循的生態條件，卻未能提出滿足這三個條件的具體方法。經濟發展要滿足這三個生態條件的困難在於：經濟發展依據的時間尺度大大小於生態系統演化所依據的時間尺度，而現代人在選取投入產出效率 (output in question to input without consideration of time) 和時間效率 (output in question per unit of time without consideration of input) 時，往往偏愛後者[30]。

滿足這三個條件的經濟發展只能是經濟質的發展，即投入不變或減少而產出增加；而不能是量的增長，即不能通過擴大生產規模與投入來增加產出。經濟不能長期量的增長的原因在於：「經濟系統只是有限的地球生態系統的一個子系統」[31]。主系統是有限的，子系統必須在主系統所規定的有限邊界內運作。子系統如果突破它在主系統的界限，不僅會危害自己的穩定，還會動搖主系統的穩定。所以，「經濟過程必須保持在物理的和生態的規律所規定的邊界內」[32]。這些觀點似乎與《增長的極限》(*The Limits of Growth*) [33]關於地球上的有限資源最終將限制經濟增長，甚至會導致整個世界經濟體系崩潰的警告相似，但其實已躍進了一大步。其進步之處在於：從認識資源機械的量的限制過渡到對經濟系統和生態系統關係的認識。《增長的極限》講的雖然是生態系統中自然資源對經濟增長的限制，但其論述僅僅是從經濟系統出發；而巴比雅的著作則試圖闡述生態系統對經濟系統確實存在着制約作用，但這個制約不是表面上資源量的限制，而是經濟發展**速度**與生態系統演化**韻律**的協調性。科技進步和社會生產組織形式的改善潛力是無限的，人類的經濟活動可在與生態韻律相協調的條件下無止境的發展，所以經濟質的發展是沒有絕對限制的。然而，地球上生態系統演化韻律是不以人的意志為轉移的，地球生態系統為人類所提供的資源和吸納人工廢物、廢氣的能力是有限的，所以經濟量的增長亦是有限的。與此相反，由於經濟質的發展不損害它所依托的生態系統，故能永久地「支承」(sustain) 人類的經濟活動。「可承受的發展的確意味着某種極限——不是絕對的而是相對的極限。相對極限的高低取決於人類在一定的技術和社會組織結構條件下利用環境資源的水平，以及生態圈修復人類

活動對生態系統造成損害的能力。只要我們不斷改進技術和社會組織結構，經濟就可不斷取得新的發展」[34]。

六　經濟增長

應當承認，在人類歷史發展的長河中，經濟量的增長在絕大部分時期(工業革命前？)並沒有像今天那樣對生態系統造成嚴重損害。這主要是因為以前的生產經濟活動所消耗的自然資源，如水、木材、煤、礦物、土地等，只佔整個地球資源的很小一部分，幾乎對生態系統的正常演化沒有甚麼影響。而今天，人類的經濟發展子系統已直接威脅到生態系統的平衡。或者說，經濟系統已經膨脹到生態系統的「邊界」[35]。這從根本上改變了人與自然維持了幾百萬年的和諧關係。

經濟系統達到生態系統邊界這一事實，是經濟量的增長走向異化的根本原因。由於經濟系統與生態系統對人類福利都有貢獻[36]，但因經濟增長而造成的生態退化則會減少和抵消經濟增長為人類福利所作的貢獻。巴比雅和達理(Herman E. Daly)認為，我們為了經濟增長所付出的代價有可能大於我們的所得。如果說經濟增長在未達到生態邊界前一直在提高我們的福利，那麼這種增長一旦超過了臨界狀態，就成了它自己的「反動了(anti-economic growth)」[37]。這個觀點的核心在於指出，經濟增長超過一定限度就會產生異化。在這裏，限度的分界線就是經濟增長達到了生態系統的邊界。

七　中國現代化進程的理性思考

中國正在大踏步地邁向現代化，力圖趕上世界發達國家的經濟水平。佔世界人口25%的發達國家，以消耗世界上約80%的資源來支撐其經濟實力[38]；約佔世界人口25%的中國要與另外50%世界人口共享世界上20%的資源，並藉此發展其經濟到發達國家水平。這不僅對中國，而且對世界也是一個嚴峻的挑戰。二十世紀80年代以來，中國經濟平均以每年9%的速度增長[39]，這種增長不僅使經濟系統本身難以承受，就連生態環境也因此遭受嚴重損害。

資源享有量與人口基數的巨大反差，使中國無法照搬發達國家經濟的增長模式，而只能選擇走一條「可承受」這種巨大反差的道路。然而，在目前沉醉在賺錢熱中的許多中國人似乎沒有認識到這一點。他們以為只要實行了市場經濟，就可以發財致富了。甚至「可承受的發展」這個術語在國內外的中文文獻中都被翻譯成了「持續發展」或「可持續發展」，與它的原意相差甚遠。由此可見，「可承受的發展」理論研究對中國今後發展的重要意義所在。巴比雅的這本書，可為該研究提供一個有益的線索。

資源享有量與人口基數的巨大反差，使中國無法照搬發達國家經濟的增長模式，而只能選擇走一條「可承受」的道路。然而，許多中國人似乎沒有認識到這一點。甚至「可承受的發展」這個術語在中文文獻中都被翻譯成了「持續發展」，與它的原意相差甚遠。

註釋

① Paul A. Samuelson and William D. Nordhaus: *Economics* (New York: McGraw-Hill, 1992).
②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑫⑯⑰⑱⑲⑳㉔㉕㉖㉙ Edward B. Barbier: *Economics, Natural Resources Scarcity and Development: Conventional and Alternative Views* (London: Earthscan Pub., 1989), pp. 1-223; 5; 8; 10; 14; 16; 18; 19; 24-25; 94; 2; 21; 54; 199; 36; 110-14; 100-102; 110-14; 188.
⑪ Michael A. Toman: "Balancing Trade-offs and Imperatives", *Land Economics* 70 (4) : 404; Peter A. Victor: "Indicators of Sustainable Development: Some Lessons from Capital Theory", *Ecological Economics* 4 : 207.
⑬ W.D. Fraser: *Principles of Property Investment and Pricing* (Basingstoke: Macmillan Publishers, 1984).
⑭ Nigel Richardson: *Land Use Planning and Sustainable Development in Canada* (Ottawa: Minister of Supply and Services, 1989).
⑮ Adam Smith: *The Wealth of Nations*. Edited by E. Cannan (New York: The Modern Library, 1937).
㉑㉞㊳ WCED-World Commission on Environment and Development: *Our Common Future* (Oxford: Oxford University Press, 1987), pp. 43; 8; 33.
㉒ Frederick M. Peterson and Anthony C. Fisher: "The Exploitation of Extractive Resources—A Survey", *The Economic Journal* 87 : 702.
㉓ Farid A. Khavari: *Environomics: The Economics of Environmentally Safe Prosperity* (London: Praeger Publishers, 1993).
㉗㉘ E. J. Mishan: *Introduction to Normative Economics* (New York: Oxford University Press, 1981), pp. 449-532; 513.
㉚ Kozo Mayumi: "Temporary Emancipation from Land: From the Industrial Revolution to the Present Time", *Ecological Economics* 4 : 35-56.
㉛ Herman E. Daly: "Toward Some Operational Principles of Sustainable Development", *Ecological Economics* 2 : 1-6.
㉜ Ger A.J. Klaassen and Johannes B. Opschoor: "Economics of Sustainability or the Sustainability of Economics: Different Paradigm", *Ecological Economics* 4 : 109.
㉝ Donella H. Meadows, *et al.* : *The Limits of Growth* (New York: Universe Books, 1972).
㉟ 見註㉜；M. Common and C. Perrings: "Towards an Ecological Economics and Substainability", *Ecological Economics* 6 : 7-34.
㊱ F. Archiburgi, P. Nijkamp and F.J. Soeteman: "The Challenge of Sustainable Development", in F. Archibugi and P. Nijkamp, ed.: *Economy and Ecology: Towards Sustainable Development* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989).
㊲ 見註⑳㉛；同註②Barbier, p. 97.
㊴ 《中國統計年鑑》(北京：中國統計出版社，1995)。

李工有 曾任深圳大學講師，現於香港大學測量學系攻讀博士學位。

文明邊際的對話

——解讀一個比較哲學的文本

● 劉　東

David L. Hall & Roger T. Ames: *Thinking Through Confucius* (Albany: State University of New York Press, 1987).

一

哲學家玄奧晦澀的言辭，和特立獨行做派，常給世人留下一種既鬱鬱寡歡、又落落寡合的印象。然則細究起來，如果不說這類印象僅僅出於門外的誤解，那它至少也是太受表面假象所蔽了。實際上，只要是在形而上領域稍稍嚐過甘苦的人，都有緣去從中領略一股更深的衝動：儘管在外表上時常顯得孤僻冷峻甚至執拗尖利，但在其內心深處，卻再沒有比哲學家更熱望與人交往、更亟於跟人交談的了，——他們的靈魂中充滿了對話的渴求，而且恰恰是為了緩解這種饑渴，他們才會去安享常人眼中的寂寥孤清，似乎只有離群索居地埋首書案，他們才能更自由地與古今的大智慧者盡興攀談，從而反倒擴大了自己的交游跨度，發揮乃至拓展了人類的「主體間性」(inter-subjectivity)。

緣此就不妨說，對話之於哲學家，簡直是具有本體意義的，而且這種貫串哲學家畢生的對話，又不一定非要採取某類為人們所熟知的典型敍事形式，比如蘇格拉底式的犀利辯難，或者孔老夫子式的循循誘導。作為哲思的必然要求和內在理路，對話的真正底蘊要比這精微得多，完全不拘於哲學家是否確曾具備現實的對話者，甚至不拘於他是否確曾「出聲地運思」(thinking aloud)，即使哲學家陷入了長時間的潛心閱讀或沉思默想，也絕不可能須臾稍離「他人話語」的激勵，因為哲學式的「自問自答」無非是對各種理由的逼問與辯護，而哲學式的「封盤長考」更是對各種音調的回味

與反芻。既然思想者的主體性至少部分要取決於主體間性，以「反思」(亦即發展出主體性的自我意識)為業的哲學家就尤須培養出寬大廣備的「內心聽覺」，以便容納各個聲部在相互對比中充分地自我陳述，誘使這些複調主題在共時交織中不斷地突破和再造其心智的「統覺背景」；而一旦缺乏去「收視反聽」各種複雜動機的能力，一個難免偏狹的心胸就根本無從保持足夠的思想緊張度，更無由在多元「樂思」的激發下接引出布局宏大的整一樂章。在此意義上，無論是否在語式上採納對話體，哲思的語法都注定是對話性的，它拒斥熱昏的「獨白」，而要求虛靜的「兼聽」。既然兩者存在着如此本真的關聯，則任何一種精神傳統的內在活力，均要取決於此類對話在其中的活躍程度。

不難想見：既然在對話與哲思之間存在着如此本真的關聯，則任何一種精神傳統的內在活力，均要取決於此類對話在其中的活躍程度，故而幾千年來未曾消歇的心智發育史，實乃不稍間斷的思想對話史。一方面不在話下的是，倘非在中國古代曾經展開過先秦諸子間的對話，或者倘非在西方近代曾經展開過經驗主義和理性主義間的對話，先哲們就不可能傳承下來像現在這般豐富的精神樣態。另一方面尤須強調的是，無論此種對話是怎樣的由來以久，鑒於現代性的急劇擴張已使地球在人類腳下愈變愈小，它在當代的重要性又遠較以往更為突出，空前地支配和主宰着哲學的運思方式，——再未有過哪個時代，人類的精神世界遭遇過像今天這樣錯縱複雜的裂變；無論是在諸種主要的世界性宗教之間，還是在這些精神遺產與現代性之間，均產生了持續的緊張；而且種種的文化模式還經由劇烈的文明碰撞和便捷的信息傳通，向人們並列出了各自的精神內核，使其難衷一是地躊躇於多元的價值支點之間。值此數千年未見之精神危局，哲學家需要首先克服的障礙自當在於：由於任何原本是不證自明的生活態度和思想準則，均已在急劇的相對化中受到了無情的顛覆，使得人們慣常藉以驗證自己思路是否確當的先定標準，竟無一例外地露出僅僅源於或本於某種特定的文明參照系，很可能只屬於有待破除(或至少有待解毒)的「所執所迷」，故而，果欲將表層的文化衝突化解為深層的文化動力，俾使自己的哲思重覓「阿基米德點」，就須首先於文明邊界處擴大對話的範圍與規模，照顧和思量到更多的基準和向度。

由此便自然引伸出了比較哲學在整個哲思中的優先性：既然刨根究底的解構風潮已把運思過程是否符合「工具理性」的問題悄悄還原成了究竟分屬何種「價值理性」的問題，從而把本應具有排他性的「真理問題」悄悄瓦解成了僅僅具有描述性的「文化問題」，就迫使人們不得不從心情上潛回各個文明的原有出發點，先來低首下心地「傾聽」彷彿是展開於幾大聖哲之間的遲到了數千年的對話。而為了步入這個當代精神的第一道門檻，所有傾聽(或「加入」)這場對話的思想主體，又必須首先達成下述共識以澡雪自己的心境：其一曰「起點的對等」，即無論現代性怎樣的來勢洶洶，也絕無理由把它當成壓向哲學天平的沉重砝碼，以免讓哪個一時間顯出

「強勢」的文明當真佔據了話語的支配權位，致使人類喪失和毀棄了本有的文化資源和交流可能；其二曰「指歸的共通」，即這種對於平等發言權和多元出發點的空前共享，不僅不應妨礙人們去應對真正屬於全人類的緊迫問題，倒應促動他們較為全面地掌握人性的側面和潛能，以便借助於解構到的文明片斷來嘗試建構具有普世意義的新型文明。

建立如此高遠的普遍預設，無疑只屬於某種理想狀態。但這個烏托邦仍很值得神往，因為只有朝這種運思立場不斷逼近，才有可能支撐文明邊際的持續對話，進而推動世界史闖過第二個「軸心期」。在此意義上，比較哲學這塊學術新天地，本身就已蘊涵了向存在及其環境所敞露的更富彈性的重塑空間。它的確立使人們有可能向文化虛無論和文化宿命論發出雙向的抗爭：即既不否認古代聖哲之精神路向的先入為主的影響，又總是心懷超越此類思想極限的熱望；既不否認過往文明進程在地表上造成的文化隔閡，又總是企盼打破這些把人類貶低為不同亞種的觀念與習俗籬笆；既不否認此身只是短暫地被拋於綿延的時間之內，又總是力求投入到使傳統不斷開新的創造活動之中……。人們理應清醒地意識到，無論可否在未來最終自我超度，都必須抓緊尚可擁有的當前，去發揮乃至拓展看來至少是部分決定了其主體間性的「文化間性」(interculturality)，否則就將連過去殘存的巴比倫塔遺迹都守護不住了。

二

從不同的解釋語境出發，當可對同一部著作進行不同的理解和闡發，故若從比較哲學的視點觀之，由郝大維 (David L. Hall) 和安樂哲 (Roger T. Ames) 合寫的這本*Thinking Through Confucius*，就完全可以被看成是大跨度和多層面的「思想對話錄」。這種對話既展開於由郝大維所代表的哲學思辨傳統和由安樂哲所代表的漢學考辨傳統之間，從而間接地表現為中西聖哲的懇談；又展開於古代經典文本和現代闡釋話語之間，從而鮮明地表現為古今心音的交響。

更進一步說，這種對話還隱約地展開於作者及其預期讀者之間，因為該書標題本身的雙關語義，從一開始就顯示出了它適應於不同讀者群的可能性。由於在漢語中並無與之確當對應的表達方式，*Thinking Through Confucius*這個不無俏皮的書名就很難嚴格地轉譯成中文：如從比較哲學的意義上，它似乎更應被理解為「通過孔子 (through Confucius) 而思」；而若在中國哲學史的範圍內，它恐就更應被理解為「思清悟透 (thinking through) 孔子」。人們很自然地能夠猜想到：其中第一層含義大概更針對西方讀者，因為唯有他們才需要被明確地提示，作為某種外緣或異質文化資源的孔子哲學，完全有可能對其拓寬視界和加大思力的欲求有所助益；而它的第二層含義則或許更針對中國讀者，因為真正可能對之構成問題的，從來就並非應否「通過

人們理應清醒地意識到，無論可否在未來最終自我超度，都必須抓緊尚可擁有的當前，去發揮乃至拓展看來至少是部分決定了其主體間性的「文化間性」，否則就將連過去殘存的巴比倫塔遺迹都守護不住了。

孔子而思」，而乃如何從事和改進這種思考。

就此而論，一篇以中文母語來撰寫的評論，若循常例或會更傾向於對該書之細部考釋和論證步驟的精密討論，以便驗證其作者試圖通過重新詮釋許多中國古代思想之關鍵範疇而初步營造（或還原）的哲學體系，到底在中國哲學史的專業範圍內提出或解決了哪些有價值的問題，又製造或開放了哪些更棘手的問題。不過，本文的旨趣卻非止於此，而毋寧關注較為宏觀的方法論啟示。易言之，儘管不可能完全脫開細節問題，但本文卻更希望從大處着眼，看看這本比較哲學的著作可否為儒家文化圈的讀者帶來更加別緻的閱讀效果，即參對着西方哲學的某些基本預設，來反忖自家思想深處的文化本根，從而更真切地認識到對話性在文化傳承和意義創新過程中的重要地位。也許，如果掉用該書標題的原有句式，這種解讀策略就不應被稱作「通過孔子而思」，而應標以「通過蘇格拉底而思」（thinking through Socrates）了。

儘管作者郝大維和安樂哲均隸屬於歐美的思想譜系，可在其行文間卻不但沒有流露出文化沙文主義的語氣，反倒多多少少表現出對中國文化之本土本位的呵護甚至「固執」。他們這種做法無非是要堅守「價值中立」的研究態度，以此作為比較哲學的必備出發點。

相當引人注目的是：儘管作者郝大維和安樂哲均隸屬於歐美的思想譜系，而非來自儒家社會的文化保守主義者，可在其行文間卻不但沒有流露出文化沙文主義的語氣，反倒多多少少表現出對中國文化之本土本位（ethnocentrism）的呵護甚至「固執」；而且，由於其西學學養使之更便於「舉重若輕」地勾勒和剖析歐美的精神傳統，他們就反而比某些以非母語去讀解和闡釋這種傳統的作者更易於反省其有限性與相對性，從而不單不會像全盤西化論的鼓吹者那樣自以為早已真經在手，甚至比某些具有新儒家傾向的學者更能自覺地對抗西方話語的無形支配。當然話說回來，這種做法決不意味着該書作者業已皈依孔老夫子的教義，而盲目地採取了某種「洋儒家」的立場；他們無非是要堅守「價值中立」的研究態度，以此作為比較哲學的必備出發點。同樣，這種做法也決不意味着他們業已陷入了徹底的相對主義，而只圖耍弄各種相爭不下的理念去玩「以毒攻毒」的兒戲；他們無非是要把真正堪稱「意義」的東西延宕到充分的跨文化對話之後，務使心中的結論不要被突兀地得出於尚待擴大的思想前提之先。這種姿態顯示了方法論上的自覺：為了落實各種價值原點的對等發言權，俾使此後的思想對話獲得牢固的基點，就必須竭力廓清和界定為中國精神所獨有的基本預設，從而先行營造出未經外緣文化污損的語境，以便不再把西方哲學的潛在前提視作無可置疑的取捨標準或解釋框架，——無論這種以西學比附中學的做法是出於普遍主義的思維定勢，還是出於替中國文化辯解的一片「好意」。

就這類還原中國精神本相的努力而言，書中最具挑戰性的論點，無疑當推作者針對「內在超越」（immanental transcendence）的提法所表達的不同見解。此一分梳不僅構成了全書的主線，而且不無反諷地向讀者提示着，鑒於某些難以自覺的思想混雜經常意味着難以繞出的闡釋迷宮，所以若要澄清對於中國思想的若干誤解，有時反而有賴於加深對西方思想的批判性理解。

也許有必要先約略回顧一下相關的學術背景。在研習中國文化的過程中，只怕大家越是追隨和沿襲「內在超越」的成說，就越會痛感其含混與弔詭之處幾不下於所謂「方的圓」：儘管就其「圓」的一面而言，它確乎可以方便地借用「超越」二字來凸顯在人格修持方面不斷上提的涵養過程，從而有助於體貼和表達儒家倫理學說的豐富層次，但就其「方」的一面而言，它又實在無法只憑照搬「超越」一詞便突破僅以「從心所欲不逾矩」為修身極境的內在限制，反倒有礙於妙悟和分說由「上下同流」的宇宙論預設必然派生出來的中國文化的審美精義及悅樂心態。更進一步說，問題的要害還不在於哪類命題是否確當，而在於只要由此追究下去，竟又不得不道破這樣一個「天機」：人們所以會強令本土的圓融智慧向外來的機械概念就範，箇中的難言之隱恰恰在於，在西方話語的長期重壓下，舶來的「超越」一詞早被其不自覺地「價值化」了；他們已顧不上分辨究竟要釋讀中國哲學還是「準西方哲學」，因為在《天演論》的無形重負之下，似乎不在本民族的歷史中生造出類似的文化基因來，便不能為中國文明爭奪進取的衝力和生存的權利。

明乎此，也就自然會徹悟到：惟其不再將「本體」與「現象」的二元割裂視作不證自明的天經地義了，才有理由在即使判定孔子未曾設定超然的絕對本源和形上支點時，也絲毫不替他老先生感到心虛氣短。故而讀來頗有興味的是，偏偏是這兩位批判地意識到了原稟精神傳統之極限的西方作者，反而得以下筆伊始就（並無偏見或歧視之嫌地）指出，由於「內在」和「超越」這兩個源於西方的對立概念在邏輯上不能合取，所以倘要以西方術語來「強為之名」，則孔子哲學的基本預設毋寧顯示了「內在而不超越」的特徵。他們為此而提供的學理根據是：一方面，原理(principles) 在歐美哲學傳統中的支配地位，必然在下述的精確語義上要求着對於「超越」的設定——「嚴格意義上的超越應被理解為：如果原理乙的意義及重要性不求助於原理甲就不能被充分地分析和理解，可反過來卻並絕非如此，則原理甲對原理乙的關係便是超越的。」①而一方面，體現於中國思想傳統中的從自然主義的立場來解釋存在的強烈傾向，又遠未向即使如「天」這般高高在上的概念賦予獨立於世界之外的先存品格和創世能力——「天是全然內在的，並不獨立於構成自身的現象之總和而存在。斷定由現象『創造』了天，跟說由天創造了現象同樣正當；故此天與現象間的關係乃是相互依賴的。天的意義和價值取決於其諸多表徵的意義價值，而天的秩序則體現在由其相關部份所達致的和諧中。」②

為了不在細部上陷於無窮後退，就只有把這方面的詳盡討論暫且按下了。從本文的主旨出發，應當借機着重指出的是，無論能否同意該書的具體論點，讀者總可以從中找出啟發，而得以在從事精神考古時留意左右兩邊的陷阱，即既不再一葉障目地以為，孔子思想的邃密和偉大並非緣於其自身，而只在於被後人冠上的若干頂「西已有之」

人們所以會強令本土的圓融智慧向外來的機械概念就範，箇中的難言之隱恰恰在於，在西方話語的長期重壓下，他們已顧不上分辨究竟要釋讀中國哲學還是「準西方哲學」。

的哲學桂冠，又不再因噎廢食地認定，既然像「內在—超越」之類的糾葛統統肇因於中西語義的微妙差異，就莫如索性放棄進行交流的初衷。必須清醒地意識到，比較哲學這門學科的創立，說到底是緣自對於下述限制的確認：對於任何精神傳統的獨到奧義，都只有綜合「外部」(outside) 與「內部」(inside) 的優長，才能獲得更全面和充分的考察；也就是說，人們既有可能憑借「放遠的眼光」(the view from afar)，去看出某些「久在其中反不聞其臭」的特徵，又不可能僅靠徵引外在的哲學範疇，便將衍生於本土生活情境及態度的運思特徵說清道盡，——這種限制或許並不值得為之太過沮喪，因為正是它才使比較哲學中的對話有可能展現層層遞進的開放性，才使文明邊際的巡行者有可能在知識上顯出日益增長的比較優勢。

比較哲學這門學科的創立，說到底是緣自對於下述限制的確認：對於任何精神傳統的獨到奧義，都只有綜合「外部」與「內部」的優長，才能獲得更全面和充分的考察。

三

在這場比較哲學的對話中，還不妨再試作揣想：果能「起夫子而問之」的話，他會對一本由現代西方學者替中國古代聖賢立言的著作持怎樣的態度？

很可能，他乍讀起來會感到莫名其妙，發現自己真是「才疏學淺」：由於在其知識背景中既不存在柏拉圖和亞里士多德、笛卡爾和康德，也不存在海德格爾和維特根斯坦、德里達和羅蒂，所以他根本無法通過這些陌生的符號去聯想到各種匠心獨運的哲學學說，更無法以此為鑒來反照本身的精神肖像……也很可能，他讀到後來又會恍然大悟，發現後人才更是「心勞日拙」：他們居然要調動那麼多繁雜的哲學術語和零亂的思想片斷，來闡釋自己只拈得寥寥數語便足以表達的人生感悟，而且即使如此仍顯出了很大的隨意性，竟使圓通融會的古代智慧走樣成了支離殘損的現代學問……但更可能的是，他會坦然地體諒上述的雙向理解困境，反把這道由對話性本身必然導致的古今鴻溝視作有可能誘使彼此「拈花一笑」的契機，因為從其增進人際和諧的強烈初衷出發，他決不致於籠統地將此種對話的內涵概括成純粹的「支配與反支配」關係，以免讓偏執的猜忌心態和純粹的私人語言堵塞了人類的交流途徑……。

上述猜度看似戲言，可其中的步步推演並不乏內在的信念。——那信念不僅緣於對中西對等的確認，還更基於對古今對等的確認：儘管從短時段看來，操持現代哲學話語的今人總會佔盡上風，足以對殘存的經典盡情評說任意挑剔，致使古代文本在許多關鍵問題上均顯得無力應對或不合時宜。但若由長時段觀之，表面上緘默不語的傳統也絕非無緣自我表白，因為在那中間總是潛伏着某種不可證偽的人生智慧和處世態度，並總能不失時機地在現實和思想的轉捩關口引起廣泛的回顧，從而以其獨到的答案頑強呈顯自己活潑潑的生命力。在這個意義上，前賢們就無疑在其身後的哲思中享有對等的發言權，絕非只是被動地坐等後進的裁定；他們在與後人的神交中，經常會借助於

綿綿不絕的闡釋運動，重新展示自己的「原教旨」，從而把「傳統價值有無活力」的無知問題，戲劇性地轉變為「當代心智有無活力」的嘲諷問題。

郝大維和安樂哲的這本「古今對話錄」，恰好對此提供了充足的證據，表明一旦轉換了理解的角度(或增進了理解的廣度)，孔子那些已被注疏過無數遍的舊有命題，就能重又充滿新意，弄得人們有時簡直難以確知——顯出淺薄之處的究竟是那些曾被覺得不合時宜的思想先驅呢，還是解釋立場咸有變異的後學自己？

這方面最有趣的例證是：該書竟是以一段似乎早被引俗了的「子曰」來謀篇布局的，即《論語》上所謂「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不逾矩」；而且此一番對於生命周期的自述，又被獨運匠心地分別對應於儒家哲學的知識論、人格論、社會觀、宇宙觀、概念論等等，遂使孔子的畢生追求獲得了類乎《浮士德》的「階段性」舞台場景；另外，這種別出心裁的章節編排，還絕非僅僅出於字面上的浮泛聯想，而是出於對儒家哲學的某種獨到理解，因為根據書中的重新詮釋，儘管孔子確乎介身於「傳統文化」(而非「歷史文化」)之中，卻自有其終生不渝的特定追求，故其「傳統主義」決不像俗常理解得那般因循守舊，而毋寧是企圖在返本與開新的持續張力中不斷調適出新的意義——「此種調適是一個曠費時日的吸納過程，也是一個開始向新異因素提供傳統解釋轉變過程。本書的論點之一在於，決不能從嚴格的歷史視點來釋讀孔子的思想，而應代之以傳統的視點，否則便會使之變成始作俑者和『偉人』，而非其自我期許的那種『傳人』。但反過來，倘不能時時關照到儒學中的意義創新，則那種以為孔子只述不作的念頭，又會將其誤解為純粹的『傳人』，而非名副其實的哲人。」③通觀全書，此種要求思維定勢面對環境更迭而不斷權變的基調，時而變奏於由「內在論」預設所派生的意義創造活動中④，時而變奏於由「學」與「思」的互動關係所規定的對歷史文化遺產的認知活動中⑤；時而變奏於由「禮」和「義」的辯證制約所開敞的在人格塑造過程中的可能世界中⑥，無疑已在作者筆下構成了孔子哲學的主旋律。

對於那些早把孔子視同為「僵化」的人們來說，能否首肯上述解釋，當然可以見仁見智，但無論如何，這種令人稱奇的孔子新解，畢竟有助於鬆動一下後人的腦筋，使之醒悟到古今對話的複雜性。由於在一再峰回路轉的闡釋活動中，總有可能挖掘出古代文本的未知意義，所以那些不斷顯得斗轉星移的歷史傳統，也就自然要與對它們的現代表述構成持續的緊張，甚至顯出難以窮盡的「無限性」；因此，至少在邏輯上並非全無下述可能：真正「僵化」的其實並不是先哲的思想，而是後人對他們的理解。對於這個問題，作者還從其他側面充分示例，表明值得憂慮的往往並不是經典作家的精神深度，而是闡釋者本身的思想力度，比如倘不能透過

儘管孔子確乎介身於「傳統文化」之中，卻自有其終生不渝的特定追求，故其「傳統主義」決不像俗常理解得那般因循守舊，而毋寧是企圖在返本與開新的持續張力中不斷調適出新的意義。

「共同體」(community) 和「聯合體」(association) 的區別而認清禮儀文化和法律文化的相對性，後人就不可能看出孔子重視「禮」和「名」的內在理由⑦，再加倘不能通過「內發審美」和「外在超越」的區別來認清美學秩序和邏輯秩序的不同思想根據，後人亦無可能平心論說孔子社會觀和宇宙論的意義⑧。儘管人們仍有可能對上述注解提出持之有故的異議，可就本文的關切重心而言，真正的關鍵之處卻並不在於該書具體立論的得失，而在於即使是那些對它們的或許更為正確的反駁，也同樣屬於不斷追尋經典真義的解釋運動，從而也同樣應被納入傳統與當代的持續對話之中。——曾幾何時，正是借助於孔子和孔門弟子、原儒和晚出儒家的這類富於創意的對話，才支撐起了作為中華文明之主幹的綿綿未絕的精神傳統；而在文明邊界已被打破的當今，就更只有堅持不懈於此種對話，才能使華夏民族的精神本根繼續伸展下去。

當然無可否認：長達一個半世紀的西風東漸，已使所謂「傳統之中斷」成了最最老生常談的話題之一；甚至烙在現代哲學話語中的濃重西學印迹，已使人們很難分清哪些對話展開於「古今」之間，哪些對話展開於「中西」之間。不過，正如該書已充分演明的那樣，這種融「古今中西」於一爐的對話，並非只有消極破壞的作用，因為它不僅有助於西方人「通過中國精神而思」，也同樣有助於中國人「通過西方精神而思」，從而有可能使彼此的獨特價值取向均在對比和印證中更趨彰顯，——在這一層意義上，只要還願意對此付出艱苦的努力，人們到頭來就仍有可能發現，本土的精神傳統會否在外緣衝擊下全然斷裂，尚在很大程度上取決於自己的心念。進而，此類比較研究的題中應有之義，又並非僅限於對過去的澄清，還更意在於對未來的塑造，因為它無疑向思想者提供了根基更廣的多元階梯，使之有可能在傳統與當代、理念與實勢、自我與他者之間重尋更高的契合點，——在這一層意義上，也只有堅持文明邊際的對話，人們才有可能把中國哲學史的課題帶到更為開闊的語境中，賦予它超出純粹考古學之外的某種深義。

比較研究的題中應有之義，並非僅限於對過去的澄清，還更意在於對未來的塑造，因為它無疑向思想者提供了根基更廣的多元階梯，使之有可能在傳統與當代、理念與實勢、自我與他者之間重尋更高的契合點。

註釋

①②③ David L. Hall & Roger T. Ames: *Thinking Through Confucius* (Albany: State University of New York Press, 1987), pp. 13; 207; 25.

④ 詳見上書正文前「幾點特定預設」一節。

⑤ 詳見上書第一章。

⑥ 詳見上書第二章。

⑦ 詳見上書第二章、第五章。

⑧ 詳見上書第二章、第四章。

劉 東 哲學博士，中國社會科學院外國文學研究所副研究員。

最重要的是自由權利的法制保障

● 季衞東

現在的確是該談政治改革的時候了。在上一期「中國政治改革的幾種思路」一組評論文章中，甘陽指出的關於「可治的民主」和中國政黨制度轉型的議論不乏精彩之處，但是竊以為他的基本思路並未跳出法國大革命的窠臼，與他過去的一些主張(如自由與秩序、自組織性)或多或少是矛盾的。在這裏，我提出三點初步的、尚不成熟的看法。

一、從現代化論的角度來看，甘陽強調「公民個體為本」是正確的。但是，當他把這一命題與中央集權、民主選舉聯繫起來時卻忽視了以下的問題：(1)原子化的個人是否有足夠力量來抵制集中的國家權力的肆意性？最近美國流行的社群主義指出，孤立的個人的無力造成了新的國家專制。況且，英美自由主義的真正理想並不是使個人與國家的聯繫直接化(破壞社會的中間層)，而是要建立起社群式的自由。但是在中國，一方面始終存在着中間共同體的跋扈，另一方面離析出來的自由的個人卻找不到適當的歸宿。其結果是，中國的現代化變成了強權力與大民主(有時是肆無忌憚的群眾運動)直接相結合的歷史過程。(2)在大國實行直接選舉，應怎樣防止民眾的情緒化和表決結果的不安定性？的確，全民投票是制約地方離心力的重要方式，是安定的聯邦制的必要前提之一。但是，如果沒有司法權來制約選舉權，選舉制度或遲或早要蛻化變質；如果沒有地方自治來保障選舉權，它就隨時可能遭到破壞。(3)其實，在強調個體的時候，重點與其說是在民主，毋寧說是在自由。民主政治的本質是多數人的統治，個人自由的本質是對少數人、獨立的人格的尊重和保護。選舉的確是一種個人自由，但誰能保證「絕對優勢黨」不會拿「統一憲政」的名義來限制甚至取消「公民個體」的自由呢？誰能保證多數人不會通過表決的方式來否定個體的私有財產權呢？因此，對於「個體為本」而言，最重要的倒未必是選舉制度，而是個人權利的司法救濟；要在大國實行安定的民主政治，尤其如此。

選舉的確是一種個人自由，但誰能保證「絕對優勢黨」不會拿「統一憲政」的名義來限制甚至取消「公民個體」的自由呢？誰能保證多數人不會通過表決的方式來否定個體的私有財產權呢？

二、地方自治不能簡單地理解為

在民主化方面，比全民直接選舉更重要、也更現實可行的是：首先在現存的制度框架中容許公開的討論和老百姓的知情權。當人民擁有了充分的信息之後，大選就是水到渠成，選舉的結果也會更合理。

是阻斷公民與中央國家之間的政治聯繫的東西，如果制度適當，它完全可以發揮維持和強化這種聯繫的功能。畢竟再英明的中央政府也無法決定社會生活的一切細節，地方自治也不一定非採取典型的聯邦制形態不可。可以說，在一國政治的範圍內，中央集權未必一定就是專制，但地方分權則必然不是專制(當然，不專制不一定等於民主)。至於地方內部的專制問題則比全國範圍的專制問題更容易採取民主選舉的方式來解決，因為一般選民更關心和了解自己生活圈的地方性問題，因而更有欲望和能力進行正確的選擇。

三、如果甘陽立論的重點在「個體為本」上，那麼他應該同意吳國光關於自由化的主張，進而強調法治對個體權利的保護。只有在法治秩序營造了政治上最低限度的信賴和寬容之後，真正的民主化才會開始。在擴展自由空間方面，制度化分權(它不一定非採取聯邦制的形式不可)具有非常重要的意義。如果甘陽立論的重點在「統一憲政」，那麼他也不應該首先強調選舉制度的改革，而應該強調司法獨立。因為「絕對優勢黨」一旦搞起議會專制來，選舉就只是它操縱自如的正當化裝置而已。我認為，中國政治改革的最大最急迫的問題還不是民主參與的範圍，而是自由權利的法制保障。在民主化方面，比全民直接選舉更重要、也更現實可行的是：首先在現存的制度框架中容許公開的討論和老百姓的知情權。真正自由的、公開的議事場所將逐步改變中國的政治風格。它可以從地方自治開始，也可以從地方向中央要求發言權開始，更可以從人大的監督制度和政協的公聽會開始。當人民擁有了充分的信息之後，大選就是水到渠成，選舉的結果也會更合理。

季衛東　日本神戶大學法學院副教授，法社會學國際協會理事。

「制度創新」還是制度復舊？
—— 再問崔之元先生

● 卞　悟

一　「新左派」?「新的思想僵化」?

拜讀了崔先生答拙文〈淮橘為枳　出局者迷〉之大作①，頗有感想。崔先生十分大度，行文中三次表示與拙文在「大方向」上一致，指我「誤讀」則還要加上定語，謂之「真誠的『誤讀』」；指我「混淆」則還要留有餘地，謂之「未能完全避免『內部否定』與『外部否定』的混淆」；最後還表示願與我「共同努力」促進他所說的「制度創新與第二次思想解放」。相比起來，拙文似有些欠客氣了。不過我想，學術上的嚴肅與政治上的寬容、為人上的寬厚並不矛盾；「費厄潑賴」(fair play) 與直截了當也並不相左。所以，倘本文仍有欠客氣之處，也只能請崔先生海涵了。

縱觀全文，崔先生的批評集中於一點，他認為「新的思想僵化」的特點，可以概括為：「混淆內部否定與外部否定」。據說，這種僵化是「蘇聯式國家中知識份子常犯的毛病」。你不承認毛澤東發明了「後福特主義」和「矩陣管理」等等，你就是「內部否定」毛澤東，而「內部否定」他就是「新的僵化」！(當然，如果「內部否定」了東歐改革，那就不是「僵化」而是「創新」了！) 姑且先不論這頂「新的僵化」帽子是否適合於我，崔文先抱怨說：「卞悟的文章一開頭就給我戴上『左派』的帽子，並振振有詞地批駁。」不過這頂「帽子」倒也並非我輩所加，崔先生的同仁在我之前早就以「新左翼」作為他們這「一群研究中國改革前途的海內外青年知識份子」的自詡之詞。遠的不說，《明報月刊》1996年1月號刊出一組「新左翼」文章專輯，打頭的何秀怡一篇總敍式文字就大談「新左翼」如何不同於「老左派」的「空洞、簡單和教條化」，如何「主張制度創新」，既切中時弊又富於學理，「承襲了西方社會科學的優良傳統」，因而既被國內「領導層」看好，又「受海外學界賞識」；而何文稱之為「自由派」的人對「新左」的批評則是「穿鑿附會」、「欠缺實證支援」云云②。緊接着這篇總敍性文字後邊的就是崔先生的主題性文章，但崔先生從未對何秀怡奉送的「帽子」表示異議。看來只要不是「振振有詞地批駁」而是津津樂道地附和，崔先生是並不討厭這頂「帽子」的？

崔先生還動輒斥責別人設置「禁區」，而他則是勇闖「禁區」的「思想解

放」者。「大躍進」、「文化大革命」時期也不是不可研究的禁區！那麼是誰設置了「禁區」？當然不是國內的「領導層」，因為正如何秀怡所說，「領導層」對崔先生他們很欣賞，「他們在國內學刊發表意見亦比較自由」③。所以崔先生講：「自由主義知識份子不應自設思想和研究的禁區」！那麼，崔先生所要勇敢地打破的，就只是國內「自由主義知識份子」設置的「禁區」了。

這裏且不說國內「自由主義知識份子」想不想設置「禁區」，現實是他們根本就沒有能力來設。按何秀怡的說法，這些「自由派」的「言論和活動都備受控制，缺乏表達學見的自由」，「遭受較明顯壓制」，「研究活動遭受卡控」④。處於這種境地的人還能給別人設置「禁區」？他們能做的，不過是不同意崔先生的觀點而已。

而在崔先生看來，你不同意我，你就是設「禁區」，我就是勇闖禁區的「解放」者！上文曾談到崔文的另一邏輯：你不頌揚毛澤東，你就是全盤否定他，就是「新的僵化」！

我想奉勸崔先生：你盡可以充分闡述自己的觀點，但「思想解放」的高調還是少唱為好。本無「禁區」，何言「解放」？崔先生有幸身處百家爭鳴的自由環境，「百家」之中可能有對有錯，但既是自由爭鳴就沒有「解放」者與「禁區」之分，真正的禁區存在於另一環境之中，崔先生想必與何秀怡一樣對此十分清楚。他不願參與突破這一禁區的思想解放，那是他的自由，但至少不要說風涼話吧！

二　答非所問的「經驗事實」

崔先生對拙文中提出的一連串質疑大都避而不答，而他挑出來作答的幾個「淺層分歧」——據他說是與我在「大方向一致」之下而對「經驗事實」所作的不同判斷，在我看來實是答非所問。

其一，拙文舉出一系列數字表明中國的「自發私有化」比東歐、俄國更嚴重，這本是針對崔先生謂中國的經濟、政治「民主」能「保證公有資產不被少數人『自發私有化』」而說的。如今崔先生表示「高度讚賞」我提出的問題，卻沒有解釋為甚麼這種「保證」不奏效。如果崔先生未能舉出數據，至少也應從邏輯上推理一番以證明中國經濟中的「**權力收益**」並不那麼驚人，這雖無說服力，卻也算是一種答其所問的回應。然而崔先生並沒有這樣推理，而是極力宣稱中國國營經濟的**效率**並不那麼低：第一，他認為國企虧損中含有政策性虧損成分；第二，他認為國際上通用的「全要素生產率」指標不能正確地「度量企業效率」。但是這兩個理由即便成立，充其量只能說明國營經濟應當保留，卻不能說明國有資產並未流失。崔先生難道不知道「掌勺者私佔大飯鍋」的現象如今不僅發生在虧損企業中，而且也發生在贏利企業中⑤？所謂「政策性虧損」，意指有利於全局的「丟卒保車」性質的虧損；如果國企的問題僅在於此，那末其結果應當是其「卒」(承擔此種虧損的具體企業) 固虧，而全局實盈，這怎能解釋目前總體國有資產的巨額「流失」？所謂國企效率低，是指其投入多、產出少；而所謂「自發私有化」，是指權貴倚勢「化公為私」。這顯然是兩個問題：前者是舊體制本身的問題，或者說是傳統「社會主義」的問題；而後者則是只改經濟體制但不改政治體制所造成的問題，或者說是「官僚資本主義」的問題。果如崔先生所言，國企投入不多、產出不少，而

崔先生講：「自由主義知識份子不應自設思想和研究的禁區」，且不說國內「自由主義知識份子」想不想設置「禁區」，現實是他們根本就沒有能力來設。而在崔先生看來，你不同意我，你就是設「禁區」，我就是勇闖禁區的「解放」者！

同時國有資產淨值又迅速消蝕，這不恰恰表明後一問題的嚴重嗎？怎麼崔先生反用它來證明「中國『自發私有化』程度較低」呢？

其二，我有感於崔先生令人不解地堅持雙重標準：一方面極力推崇美國新左派欣賞的ESOP模式並把它往毛澤東身上拉，另一方面對東歐改革中實質上具有廣義ESOP實驗性質的「大眾私有化」大加抨擊。因此，我舉美國新左派提出的「證券社會主義」設想為例，指出它與東歐「大眾私有化」設計在本質上是相似的，並表示希望聽聽崔先生怎樣證明「中國模式」與這種新左派設計「有很多相似之處」。然而，崔先生在答文中對這一切似無反應，只是展示了一通他與「證券社會主義」設計者羅默 (John Roemer) 等人的密切關係，並解釋說他以前未提這一設計是因為羅默已經提過了。但作為學者，筆者最想知道的並不是崔先生與羅默有無密切的關係，而是他對羅默的上述思想究竟作何評價，並且怎樣把這種評價與他對東歐、中國的判斷統一起來。崔先生到底認為「證券社會主義」有無價值⑥？這一設計與「證券私有化」有無相通之處？如果有的話，如何理解崔先生對東歐的「內部否定」與對美國新左派的「內部肯定」呢？如果沒有，那麼它與毛澤東式的「經濟民主」是否更為相似？崔先生的答文並沒有告訴我們這些，那麼他的回應就不能說是答其所問的。

其三，我不同意崔先生所謂早在毛澤東時代「『國營企業』事實上處於中央政府、地方政府以及企業職工的多重所有權之下」的說法，指出不能把「權力捉弄財產」與「產權分解」混為一談。各級政府的「塊塊專政」與各行業主管部門的「條條專政」對國企的「多重」掣肘 (即所謂「婆婆多」)，在本質上並非「多重所有權」，而是多重依附關係與多重超經濟強制。對於我的這一論斷，崔先生答以：「我則認為，我國鄉鎮企業的『股份合作制』以及1994年以來『公司法』的生效」，說明產權分解「正在中國發生了」。那麼毛澤東時代的國營企業呢？崔先生是否仍然堅持彼時彼地已發生「批判法學」所講的產權分解，抑或他已放棄了此種說法並轉而認為只有鄉鎮企業和「1994年以來」產權分解才「正在發生了」？(姑且不去挑剔這「正在發生了」的古怪語法) 顯然，崔先生又一次答非所問了。

其實事情明擺着：無論是古典市場經濟中的絕對產權也好，抑或是現代市場經濟中「一束法律關係」規定的產權也好，都是建立在市場經濟中公民權利與契約關係基礎上的概念。而毛澤東體制既非市場經濟，也無契約關係基礎，因而它只可能有權力「一元化」與「婆婆多」之別，而不可能有絕對產權和「一束法律關係」之異。事實上，當時流行把對企業的控制稱為「專政」(所謂「條條專政」、「塊塊專政」之類)，就已表明了這種權力的性質。至於改革後，由於我國正在邁向市場經濟，因此原則上絕對產權因素與「一束法律關係」因素都有可能產生。但第一，這並非只是「中國特色」，因為在公民權利與契約關係得到更大的政治—法律保障的東歐，這兩個因素的發育毫無疑問要遠遠超過目前的中國。筆者在〈淮橘為枳　出局者迷〉一文中已列舉不少事實以論證這一點，由於崔先生未予回應，更多的事實就暫不列舉了。

第二，更重要的是，公民的「絕對產權」與「一束法律關係」要在今日的中國求發育，都必須以否定「權力捉弄財產」的中世紀原則為前提，不

毛澤東體制既非市場經濟，也無契約關係基礎，因而它只可能有權力「一元化」與「婆婆多」之別，而不可能有絕對產權和「一束法律關係」之異。所謂「條條專政」、「塊塊專政」之類，就已表明了這種權力的性質。

管這捉弄財產的權力是來自「一元化」的中央極權還是「婆婆多」的諸侯或土豪專政。換句話說，在今日中國（而不是在西方），「一束法律關係」的對立面主要不是甚麼絕對產權；亦即是說，並不是由於我國平民所有者的產權受到了甚麼過份「絕對」的保護才影響了「一束法律關係」的發育。具體說到鄉鎮企業與「1994年以來」，筆者認為：目前僅以《公司法》的條文來總結「1994年以來」正在發生甚麼恐怕為時尚早，而鄉鎮企業是個「新左派」作了太多混亂解釋的論題，筆者擬專文予以清理。這裏只想說：在筆者看來，與其說「鄉鎮企業的活力」是跟克服了「個人主義」的所謂「新集體主義」有關，不如說更多地是公民個性及個人權利因素與「小共同體」權利結盟以突破「大共同體」羈絆的結果⑦。這裏最重要的並不是「集體」的「有為」，而是國家的「無為」。正如周其仁先生指出：改革前的公社經濟並不是甚麼「集體經濟」，而是一種特殊的「由國家控制但由集體承受其控制後果的經濟」⑧，它對農村經濟活力的摧殘決非集體內部的所謂平均主義可比。因此，改革後一些內部仍保留了「大鍋飯」機制的企業，由於相對擺脫了國家控制而成為自主的「集體經濟」而迸發出驚人活力的現象，是一點也不難理解的。

三　「大方向」與「形而下」：我們的分歧何在？

在列舉了若干答非所問的或自相矛盾的「經濟事實」後，崔先生表示他與我的「大方向是一致的」。我只能對此表示感動而又驚訝：感動的是他的大度，驚訝的是難道他真看不出我們在「大方向」上的分歧嗎？

當伊朗巴列維國王在70年代大搞權貴資本主義的「白色革命」時，回教領袖霍梅尼與許多美國知識份子都對他進行譴責，但兩者的「大方向」卻遠非一致：前者是從原教旨主義立場抨擊巴列維搞市民社會，後者是從自由主義或社會民主主義立場抨擊巴列維的專制腐敗妨礙了市民社會的公正原則。

當前我國對改革現狀與前景的爭論也很突出。如所周知，早在「鄧公南巡」後出現「圈地運動」與股市狂潮之時，筆者就指出：權貴資本主義和「掌勺者私佔大飯鍋」的改革模式存在着嚴重危險⑨。我更在近年一直呼籲，社會在產權改革中的起點平等以及在市場競爭中規則公平的基礎上樹立「公正至上」的信念，反對壟斷機會、轉嫁風險的「權貴私有化」勢頭⑩。而從去年起，國內傳統左派也加大了抨擊改革的力度，著名的「萬言書」——《影響我國國家安全的若干因素》就是其中的代表作。應當說，這份文稿所列舉的種種「經驗事實」，如腐敗、國有資產流失、社會貧富分化等都是客觀存在，實情可能更為驚人。但它對改革的抨擊與我們對「權貴私有化」的抵制決不是「大方向一致」的。只須指出一點：該文極言平民富人的可怕，說是「民間資產階級、小資產階級」不僅早已形成，而且「實力還在進一步擴大」，而權貴的聚斂呢？據說不過是「官僚資產階級的萌芽也開始出現」而已⑪。該文也強調官員的腐敗，但卻說這只是「民間」腐蝕了他們，彷彿不受制約的權力本身是不會腐敗的。總之，一切災難都由於「民間」的自由太多，統治者的權力太少。這也就是我國古代專制者所說的：「三代子百姓，公私無異財。人主擅操柄，如天

從去年起，國內傳統左派也加大了抨擊改革的力度，「萬言書」就是其中的代表作。這份文稿所列舉的腐敗、國有資產流失、社會貧富分化等都是客觀存在。但它將一切災難都歸於「民間」的自由太多，統治者的權力太少。

持斗魁。賦予皆自我，兼并乃姦回。姦回法有誅，勢亦無自來。」⑫而一切禍端皆緣於「阡陌閭巷之賤人，皆能私取予之勢，擅萬物之利，與人主爭，黔首而放其無窮之欲」⑬。

然而在我看來，社會敗壞根源不正是恰恰在於「人主擅操柄」、「賦予皆自我」嗎？而社會進步的出路，不正在於使「阡陌閭巷之賤人」擺脫「人主」的束縛，獲得公平競爭的權利嗎？

我與崔先生在「大方向」上的分歧，其實也在這裏。的確，我與崔先生都「反對『自發私有化』」，並且在把「自發私有化」理解為權貴私有化這一點上似乎也並無分歧(至少崔先生並未表示有分歧)，然而，我認為造成這種禍害的原因在於中國人的自由太少，他們的「自然權利」得不到保障；而崔先生則似乎認為「自發私有化」是由於中國人自由太多、「自然權利」受到過於「絕對」的保障。的確，我與崔先生都對「羅默探索『社會主義市場經濟』的制度創新的努力深表讚賞」，然而，我認為這種「努力」與毛澤東、斯大林的實踐相對立，而崔先生則認為它與東歐人擺脫斯大林主義的努力相對立。的確，我與崔先生都不反對「一束法律關係」規範下的產權，但我以為在中國侵犯這種法律關係的主要是「權力捉弄財產」的前近代規則，而崔先生——至少在他對毛澤東時代國營企業產權問題的解釋中——實際上恰恰在提倡「權力捉弄財產」。

崔先生似乎是感受到了這後一個「大方向的分歧」，所以他特地展開了對「自然權利」產權觀的批判。誠如所言，「自然權利」具有絕對性，它不僅「截然區分」了「權利」與「權力」，而且權力是不能侵犯「自然權利」的。正因為如此，「自然權利」學說(包括以之為基礎的產權理論)，曾成為西方人反抗中世紀「權力捉弄財產」現象的有力武器，在走出前近代經濟——即希克斯(J.R. Hicks)所說的「習俗—命令經濟」⑭ ——的過程中起了重大作用。也正因為此，後來的各種專制主義與統制經濟提倡者也很討厭它。例如希特勒就對「自然權利」說嗤之以鼻，並宣稱：「只有權力才能產生權利。」當然，這並不意味着「自然權利」產權觀的批評者都是專制主義者。

最重要的是，在目前的(以至毛澤東時代的)中國，損害勞動者權利的主要因素難道是甚麼公民所有權或其他公民「自然權利」的過份「絕對」嗎？當然不是！ 從歷史時期到現在，中國並不存在甚麼需要崔先生大力反對的、公民所有者的「絕對權利」，而只有統治者的絕對權力。它使得包括所有者權利與勞動者權利在內的一切公民權利都受到損害。僅舉一例：崔先生高度評價的美國瓦格納法賦予工人自由組織工會的權利，難道在中國能夠設想嗎？無權組織工會的工人難道能夠保障他們的勞動者權利嗎？

從歷史時期到現在，中國並不存在甚麼需要崔先生大力反對的、公民所有者的「絕對權利」，而只有統治者的絕對權力。它使得包括所有者權利與勞動者權利在內的一切公民權利都受到損害。

尤其要指出的是，雖然絕對權力在理論上對公民所有者權利與勞動者權利都構成損害，但隨着我國改革的進展，傳統「社會主義」成分漸減而「官僚資本主義」成分漸增，絕對權力對勞動者權利的損害已經越來越超過了對所有者權利的損害。當前外國投資者在「資本主義的」東歐和「中國特色社會主義」的中國之間更加看好後者，很重要的原因就在於，雖然中國法律對所有者權利的保障不如以「私有化」為明確目標的東歐，但是中國對勞動者權利的保障比東歐差得更遠——東歐工人動輒罷工，中國工人敢嗎？對外資企業而言，目前中國至少已經可以成立自由商會，但自由工

會仍是個禁區，無怪乎外資紛紛湧入這個「無產階級專政」國家了。在這種情況下侈談甚麼中國的「經濟民主」優於東歐，不是很滑稽嗎？

至於崔先生對拙文關於自由主義「中庸」性的批評，就更加易於澄清了。他舉美國農業之例只表明他在「經驗事實」上的混亂，崔先生忘了他曾在一篇文章中極力誇獎美國政府與農民的長期「夥伴關係」，說是「自十九世紀中葉起」「政府不但向(農民)提供土地，還幫忙控制市價，分配肥料與機器，亦掌管買賣」云云。而如今，他又寧稱美國政府歷來對農業以放任不管為「常態」，奉行「不找市長找市場」的觀點，只是在「社會主義者」的逼迫之下才「短期」地作出妥協，出現了羅斯福式的農業保護措施。這真叫人莫名其妙：到底崔先生心目中的「經驗事實」是甚麼？至於中國，政府在與農民的關係中存在着職能紊亂：管其不應管，放其不應放，既濫用了權力，又推卸了責任。顯然，**這決不是個簡單的政府應否干預的問題**，而職能紊亂的根本原因，仍在於這種職能是建立在人格化權力本位而不是公民權利本位的基礎上的。

尤其令人不解的是，崔先生竟然把「所謂『中庸』是妥協的結果」當作對我的駁斥，彷彿我在甚麼地方曾把「中庸」解釋為不妥協似的！自由主義由於承認效用不可比、價值多元化和個體選擇權，因而具有妥協與寬容性。在自由主義體制下，一批公民若自由協議把各自的財產合併為一個「集體經濟」，那是可以的；但在傳統「社會主義」中，「集體」成員若要分家單幹，那就很危險。而崔先生所宣揚的毛式體制能有這種「中庸」或寬容嗎？

總之，崔先生對我的答辯，無論在「思想方法」、「淺層分歧」還是在「深層分歧」上，無一能夠成立。我與他之間的分歧，決不是甚麼「內部否定」與「外部否定」之爭，而是：

第一，在歷史問題上，我雖未「內部否定」毛澤東，但我認為改革前的毛體制中決無甚麼「後福特主義」、「產權分解」以及ESOP之類的東西，把毛澤東的中國說得比今日東歐更像美國，是違反常識的想入非非。

第二，在現實問題上，我認為現時的中國並不是面臨「福特主義還是後福特主義」、「絕對產權還是『一束權力關係』」、「規模經濟還是靈活經濟」之類的衝突，上述這些話題也許在美國是真問題，但在中國則是偽問題。從大處說，中國的問題是從臣民國家走向公民國家、從依附關係走向契約關係，亦即市場化與憲政化問題；從小處說，則是尋求一條排除權貴私有化與官僚資本主義的、公正的亦即符合起點平等、規則平等、公平競爭的轉軌之路。這不僅是為了減輕人民承受的改革代價，而且也是為了防止因不公正的改革而激發起反改革的原教旨主義狂潮。

坦率地說，除了這兩個學理上的或「大方向」上的分歧外，我認為與崔先生還存在着學風上的分歧。我常常為此疑惑：崔先生開口閉口「民主社會主義」，而今天多數東歐國家正是由主張民主社會主義或社會民主主義的左派執政；相反地，中國則是堅決痛斥「民主社會主義」的。但崔先生為甚麼如此敵視東歐，中國「領導層」又為何如此看好崔先生呢[15]？當然，可能的解釋是崔先生的民主社會主義定義比東歐諸社會黨更左一些，但為甚麼崔先生又大捧羅斯福的「社會主義」呢？難道羅斯福會比社會黨更左？右如羅斯福、左如毛澤東，在崔文中都是好得很，惟獨居二者之中的社會黨

在歷史問題上，我雖未「內部否定」毛澤東，但我認為改革前的毛體制中決無甚麼「後福特主義」、「產權分解」以及ESOP之類的東西，把毛澤東的中國說得比今日東歐更像美國，是違反常識的想入非非。

治下的東歐卻一無是處，這是一種基於學理的判斷嗎？聯繫到崔先生在否定東歐、肯定毛澤東時明顯的雙重價值標準與神話般的「事實」判定，不免令人驚訝。因此，筆者在上一篇文章中除了對「『真左派』即真理想主義者，而不是假『理想』之名而另有形而下考慮者」表示敬意外，又指出了對崔先生的六點「費解」。顯然，我並沒有「妄加猜度討論」崔先生的「形而下動機」，但如果崔先生不澄清這幾點「費解」的話，是很可能會引起種種「猜度」的。

從大處說，中國的問題是從臣民國家走向公民國家、從依附關係走向契約關係，亦即市場化與憲政化問題；從小處說，則是尋求一條排除權貴私有化與官僚資本主義的、公正的轉軌之路。

然而讀罷答文後，我更加「費解」了。崔先生在與美國人用英文合寫的文章中盛稱美國政府長期以來一直與農民結成「夥伴關係」並百般「幫忙」，但在以漢語寫的批駁我的文章中卻又說美國政府長期以來一直棄農民於不顧，即使偶有保護也是非「常態」的「短期結果」，這到底是怎麼回事？

儘管如朱正琳先生所論證的，在學術討論中出現「誅心之論」並非都是犯規⑯，但我當然沒有功夫去「妄加猜度」。我只願坦率地說：像崔先生這樣的學風，我是不敢恭維的。

註釋

① 崔之元：〈三論制度創新與「第二次思想解放」——答卞悟〉，《二十一世紀》（香港中文大學・中國文化研究所），1996年4月號。下引崔之元語未註出處者皆見此文。

②③④ 何秀怡：〈學術分歧還是政見之爭？〉，《明報月刊》（香港），1996年1月號，頁13。

⑤ 參見秦暉：〈「葉啟明現象」辨析—— 國有資產產權改革中的「自購自」問題〉，《東方》，1993年創刊號，頁77-79。按：國資「流失」現象在「自包自」、「自購自」、「企辦企」、「小金庫」、「預算外資金」、價利稅匯諸「差」、「圈地運動」與股市中的黑幕操作，以及合資引資中的「估價遊戲」等等環節中都大量存在，決非虧損企業一途而已。

⑥ 崔先生在答文中稱「證券社會主義」只是羅默的設想之一，他還另有其他設想。這也是答非所問的，我並沒有質疑羅默有幾種設想，只是問崔先生對**這一種**設想如何評價，這很難回答嗎？

⑦ 參見秦暉：〈宗族文化與個性解放：農村改革中的「宗族復興」與歷史上的「宗族之謎」〉，《中國研究》（日本），1995年8月號，頁25-31。

⑧ 周其仁：〈中國農村改革：國家和所有權關係〉，《中國社會科學季刊》（香港），1994年8月號，頁63。

⑨ 卞悟：〈危險的第一級火箭〉，《二十一世紀》（香港中文大學・中國文化研究所），1993年8月號，頁138-48。

⑩ 卞悟：〈公正至上論〉，《東方》，1994年第6期，頁4-9；〈再論公正至上——起點平等如何可能〉，《東方》，1995年第2期，頁18-23；〈公正、價值理性與反腐敗——三論公正至上〉，《東方》，1995年第6期，頁4-7；〈公正為道德之基——四論公正至上〉（待刊）。

⑪ 《影響我國國家安全的若干因素》（打印稿），頁6。

⑫ 王安石：〈兼并〉詩，《王臨川集》，上，卷四（上海：商務印書館，1933），頁29。

⑬ 王安石：〈度支副使廳壁題名記〉，同註⑫書，下，卷八二，頁73。

⑭ J.R. Hicks: *A Theory of Economic History* (Oxford,1969).

⑮ 請注意，這裏並不是說「被『領導層』看好」本身有甚麼不對，我們只是想從學理的角度弄清其看好此「民主社會主義」而敵視彼「民主社會主義」的原因。

⑯ 朱正琳：〈難作「公允」之論〉，《二十一世紀》（香港中文大學・中國文化研究所），1996年2月號，頁129。

卞　悟　中國大陸學者，自由撰稿人。

「人文精神」討論的誤區

● 劉為民

大陸學界近年展開了一場「人文精神」大討論，仁智互見，對於不甚活躍的當代中國學術研究，起到了積極的促進作用；也為市場經濟時代的文化繁榮、思想發展，注入了新鮮的血液和蓬勃的活力。但是無可諱言，參與這場討論的論者大多孤立地講「人文精神」，而看不到、甚至人為地割裂了「科學」與「人文」在人類精神發展過程中的內在關聯，這是需要認真總結並加以辨析的。如王一川說①：

> 我們所謂「人文精神」，正是從各門「人文學科」中抽取出來的「人文領域」的共同問題和核心方面——對人生意義的追求。

他還明確地指出：

> 由數學、物理學、化學、天文學、地理學、生物學、生理學等自然科學共同分享的「科學精神」，竭力排除人文因素的參與，追求純粹的客觀性、確定性、嚴密性和精確性。而「人文精神」則恰好要把為這種「科學精神」所排斥的人生意義搶救出來。

我們知道，中國傳統文化中一般是有「人文」而無「學科」的。「人文學科」在中國出現亦不過是近百年來的事，是伴隨着「西學東漸」，以自然學科為其基礎，它的形成大致與各社會學科同步。因此，在世紀末的今天討論「人文」話語，就應該扣緊人文主義與近現代的科學，及其對中國社會、民族精神已經形成和正在產生深刻的影響及作用。我們很難理解把「人文精神」的意義僅僅限定在「從各門『人文學科』中抽取出來的『人文領域』」中，而又危言聳聽地要把「人生意義」從「科學精神」的「客觀性、確定性、嚴密性和精確性」中「搶救」出來。

正是由於這種對「人文精神」的認識分歧，往往使我們無法正確地從普遍性與個別性的聯繫上去探索「人文精神」的實踐意義。朱學勤認為②：

> 一個技術型知識份子，可以只完成科

大陸學界近年展開了一場「人文精神」大討論，參與這場討論的論者大多孤立地講「人文精神」，而看不到、甚至人為地割裂了「科學」與「人文」在人類精神發展過程中的內在關聯，這是需要認真總結並加以辨析的。

學責任，不承當對社會的關注。但是人文學者之所以稱為人文學者，就在於後面這一點社會關注。

我們認為，這是一個自以為是的命題。當代任何一位科學工作者（當然包括所謂「技術型知識份子」），都不「可以只完成科學責任」而「不承當對社會的關注」。況且，「生態失衡」、「能源危機」、「環境污染」等等「對社會的關注」，早已是全球科技工作者的共識。是誰賦予「技術型知識份子」例外而特殊的權力？朱學勤接下來的質問顯得更滑稽，他說③：

對於「人」的現代性的科學理性定位，應該是我們討論「人」、「人文」及其「精神」的邏輯起點。那種徹底脫離自然科學的「客觀性」、憑空「搶救」所謂「人生意義」的想法，並不符合人類思想發展的客觀實際。

你處理你的人文研究課題時，可以取技術主義態度，價值中立。但卻不能將這一點擴散開來，遮蔽對社會的關注。否則，你與技術型知識份子有何差異？只不過是個以人文對象為研究職業的技術型知識份子而已。

顯然，這裏潛含着一種人文學者與「技術型知識份子」的價值對立，而他借孟子的話把這種「對立」推向了「人」、「獸」之「異」。孟子說：「人異於禽獸，幾希？」朱學勤認為「這個『幾希』，即『人文精神』之所在」。在他看來，「我們現在可以說：『人文主義學者異於技術主義學者，幾希？』這個『幾希』，即人文主義者最難堅持，但也必須堅持的最後那麼一點東西。」然而，「終極關懷」、「道德價值」與人文理性，是不是「人文學者」的「專利」？針對這個問題，有沒有必要從知識份子中單獨剔出一類所謂「技術型知識份子」來作陪襯或靶子？這種似是而非的觀念，完全忽略了在人類文明發展的歷史長河中，正是以科學為基石的「技術」與「技術型知識份子」的價值實現及社會活動，創造了近現代的市場與生產力，並由此醞釀、萌發出新生的資本主義生產關係，導致資本主義經濟向全世界擴張。於是，才有了以伽馬、哥倫布、麥哲倫為代表的一連串地理大發現；才有了意大利的「文藝復興」和德國馬丁路德的「宗教革命」。科學的進步與資產階級反對封建專制主義、反對宗教蒙昧主義的思想啟蒙運動歷史地結合起來。當時西方的資產階級哲學家、科學家針對傳統經院哲學的信仰主義、蒙昧主義，強調人的經驗、理性，推崇知性和人的主體權威，宣傳大自然和先進的宇宙觀，讚美科學，衝擊、改造了整個時代的知識結構、思想方法和思維方式，從而又為科學的進一步發展和整個社會的歷史變革，開闢了邁向現代化的道路。

顯然，我們應該充分地認識科學在整個西方社會及其文化精神變革中的重大作用；同時，我們今天討論中國的「人文精神」，也不能完全無視這種歷史「語境」。在中國，先有以利瑪竇、湯若望、南懷仁及洪若瀚（所謂法國「皇家數學家」）和馬禮遜等傳教士為代表的「西學東漸」，把西方近代科學帶到了中國；十九世紀中葉以後又由堅船利炮給我們造成的民族屈辱，孕育、激發了戊戌變法、辛亥革命以至劃時代的五四新文化運動，中國「人」才開始了真正「現代」的歷史過程。就像當年哥白尼「天文革命」對西方神學世界的顛覆性衝擊一樣，上個世紀末以赫胥黎《天演論》、達爾文生物進化論為代表的近代科學思想，猛烈、深刻地影響了五四前後的中國社會。對此，胡適曾作過明確的回憶：「《天演論》出版不上幾年，便風行到全國，……這種思想像野火一樣，燃

燒着許多少年的心和血。」作為新文化重要陣地的《新潮》雜誌，在創刊伊始就以卷首位置發表文章指出：「人對於自身透徹的覺悟，總當說自達爾文發刊他的《物種由來》和《人所以出》兩部書起。……這三種科學——生物學、社會學、心理學——都是發明之所以為人的生物學家主張的總是『進化論』。」反映到文學方面，便產生了五四時期著名的「人的文學」的口號，周作人也有過準確的闡述：「我們所說的人不是世間所謂『天地之性最貴』，或『圓顱方趾』的人。乃是說，『從動物進化的人類』。其中有兩個要點，(一)『從動物』進化的，(二)從動物『進化』的。」這種對於「人」的現代性的科學理性定位，應該是我們討論「人」、「人文」及其「精神」的邏輯起點。那種徹底脫離自然科學的「客觀性」、憑空「搶救」所謂「人生意義」的想法，並不符合人類思想發展的客觀實際，因而也失去了其真正的現代性與有效性，更不能與五四先驅們奠基開創的現代文化系統「對話」以至融會貫通。當然，這裏強調「人」的科學性並不是着重於他的「動物」性，而是強調其進化的本質。這種基本的現代科學認識，卻往往被我們的「人文精神」尋求者忽略或者遺忘，甚至在思維邏輯上恰恰相反，不是求發展、求進步，而是回歸傳統。他們為改變某些現實狀況，寄托於上古時代的「潔」的精神，推崇荊軻式「一諾千金、以命承諾、捨身取義、義不容辭」的「血勇」氣概，讚美這是「40個世紀以前播下的高貴的種子」，並且要「等待這種高潔美的勃發」④。許紀霖明確地講⑤：

> 我們可以將人文精神理解為一種新的「道」，這種「道」不再期望以意識形態的方式將學術和政治「統」起來，它只是在形而上的層次上為整個社會的文化整合提供意義系統和溝通規則。……人文精神為政統世界提供終極性的合法性資源，而後者又以制度化、體制化的形式保證人文理想在現實生活中有條件的實現。人文精神同樣促使學者在學術工作中不致墮入純粹的技術主義，在知識關懷的同時依然保持人文關懷，而學術工作又為人文精神的重建提供充足的知識資源。

這裏，以人文學者自重的精神優越感，不僅劃清了與「技術主義」的界限，更重要的是在張揚所謂「人文精神」的同時，也實際宣揚了一種「人文」與「技術」二元對立的價值觀。由於這種「道統」化的「人文精神」能夠「為整個社會的文化整合提供意義系統和溝通規則」，所以特別容易得到人們的青睞與認同，也因而更便於把其對立面——「技術主義」推向非「人文」甚或是反「人文」的境地，使其承受不必要的貶抑和批判。

以人文學者自重的精神優越感，不僅劃清了與「技術主義」的界限，更重要的是在張揚所謂「人文精神」的同時，也實際宣揚了一種「人文」與「技術」二元對立的價值觀。而我們的「人文精神」尋求者往往不是求發展、求進步，而是回歸傳統。

實際上，在今天「純粹的技術主義」的「學術工作」，也不可能和社會系統、價值範疇徹底絕緣。甚至，純粹的科技知識份子也同樣具備普泛意義上的人文理性和「終極關懷」。陶東風曾客觀地描述了當今中國社會的「知識結構」變化形態⑥：

> ……非常值得注意的是知識的兩大系統——人文知識與科技知識，以及知識主體(知識份子)的兩大群體——人文知識份子與科技知識份子的結構關係的變化；亦即人文知識及人文知識份子的邊緣化以及科技知識及科技知識份子的中心化。

這種看法是很有道理的，但接下來他說：「人文知識以及人文知識精英的中心地位是以其御用化為代價而取得的，它們與政治權力中心的過於緊密的關係導致了其自身獨立品格、自主精神及自身話語規則的喪失。」顯然，這是一種典型的「外因」論觀點。人文知識及其精英的中心地位失落和自身話語失範，確實與政治文化霸權和經濟實用主義有關，但更本質的問題還在於這種人文知識及其精英的系統本身。我一直懷疑我們的「人文知識」到底具有多少符合科學規律的人文理性？而且，能否把科技知識與人文知識放在同一層面來考察其作用和價值？所以，陶文中所謂「人文知識及人文知識份子的作用與存在價值是有限的，但又是不可替代的，科技知識、科技精英的作用和存在價值同樣如此」。我認為恰恰相反，科技知識及其精英的實際情況並非如此。科學技術的發展直接影響甚至決定了不同時代的人文價值觀，其基礎是對人、人性的本質認識；而任何時候的人文知識都無法取代科學技術的獨立品格和價值、意義。陶文認為「只有保持這兩者在知識體系內部和精英結構內部的動態平衡，防止單方的惡性膨脹，才能使知識的推進保持最優狀態」。我們的理解是：由於政治話語霸權的歷史作用而導致人文知識的「惡性膨脹」，這種現象可能存在過，我們應記取其中教訓；但科技知識及其精英，怎樣才算是「單方的惡性膨脹」呢？這裏不僅表現出思想方式上的「人文—科技」二元對立；還隱隱透露出一部分人文學科工作者在面對現代科技發展的時代潮流時，自然而不自覺的內心恐懼！他們不善於從現代科技的歷史進步中汲取精神力量和思想營養，也很少主動學習科技知識，以改善、更新自己的知識結構。所以，從學術觀到潛意識，他們都往往存在着一種與現代科技發展的情感距離。

「人文精神」大討論中一再出現的對於「科學」、「技術」的疏遠、貶抑乃至抗拒，是顯而易見而又不容忽視的。應該提問的是，背棄乃至拒斥科學技術，能不能產生真正的「人文精神」？！

總之，在「人文精神」大討論中一再出現的這種對於「科學」、「技術(主義)」的疏遠、貶抑乃至抗拒，是顯而易見而又不容忽視的。它適應了當今知識—文化界的某種潛在情緒和接受心境。歷史地看，它又是幾代人的知識結構中缺乏科學素養所導致的精神「孑遺」；本質上極其突出地直接影響到今天我們的人文精神建設問題——無視科學的重要性。應該提問的是，背棄乃至拒斥科學、技術的時代發展，能不能產生真正適應現代化需要的「人文精神」?!

註釋

① 王一川：〈從啟蒙到溝通——90年代審美文化與人文精神轉化論綱〉，《文藝爭鳴》，1994年，第5期。

②③ 朱學勤：〈人文精神：是否可能和如何可能——人文精神尋思錄之一〉，《讀書》，1994年，第3期。

④ 參見董之林：〈人文精神討論述略〉，《光明日報》，1995年6月21日。

⑤ 許紀霖：〈道統、學統與政統——人文精神尋思錄之三〉，《讀書》，1994年，第5期。

⑥ 陶東風：〈中心與邊緣的位移——中國知識精英內部結構的變遷〉，《東方》，1994年，第4期。

劉為民 北京大學文學博士，山東大學中文系教授，現於南京大學中文系作博士後研究。

隨筆·觀察

敵人不是資產階級

● 費里德曼 (Edward Friedman)

《活着》、《藍風箏》這些電影中描述的文化大革命，是一場莫名其妙的悲劇，它摧毀家庭，斲喪人倫，人人都是受害者，誠信蕩然無存，幫派蜂起，罪惡叢生，理想失卻了意義。這還不能暴露文革的全部真相。對中國人來說，這場運動是不折不扣的災難。

在1990年代，中國人發覺能夠輕鬆自在地過活，不再受政治窒息是很重要的，他們相信放下沉重和無休止的政治壓力才是正常、自然和人道的生活。他們明白，不管輕鬆自在的生活有多重要，但生命不只是這樣。這甚至不是事實。藍風箏仍然掛在樹上，未能自由翱翔。

自古以來，中國人就學會了一種智慧，抑壓着滿腔怨恨，惟恐怨毒的情緒釋放出來，會擾亂他們渴望未來平靜的日子。然而，這時候也許光有智慧還不足夠，事實也是不可或缺的。

關於毛澤東時代的那段痛苦和不便告人的事實是，受害者同時是幹下罪行的兇手。多少雙手沾滿鮮血，有誰敢回憶？人民膜拜毛澤東，能看到偉大領袖一眼就是幸福。數以百萬人顫抖着、義無反顧地參加毛澤東的聖戰，為了打倒「走資本主義道路的當權派」不擇手段。誰不痛恨他們？誰不想鏟除他們？受虐者同時亦是施暴者。誰有勇氣記起？智慧教人「忘記」。誰會去追溯痛苦的回憶？

這種選擇性記憶其實是人之常情。說說我和麥斯舅舅。就在1944年6月6日，盟軍把歐洲從希特勒手中解放之前，麥斯舅舅身穿一套筆挺的美軍制服，英氣勃勃的來到我在美國的家。他早前從我母親在柏林的娘家逃出來，但不是所有人都能逃脫倖存。麥斯舅舅成功逃離納粹後加入美軍。但很不幸，他在所屬部隊渡過易北河後不久，就戰死沙場。他成為我心中的英雄。

幾十年後，當我提起烈士麥斯舅舅時，我最年長的姨母一臉詫異地瞪

着我，很不客氣地吼道：「麥斯？他是個白痴。你知不知道他投票給希特勒？」我不知道。沒有人告訴過我。家族中有成員支持納粹，那怕是很短時間，僅僅是想到這一點已叫人太難受了，實在是難以想像。

中國文化(我的文化和或許其他大多數文化也一樣)裏的智慧，教導我們不要以此類壞消息來徒增困擾。令人不安的真相會破壞家庭和諧，而和諧對我們更加重要。1964至1966年間，當我在台灣作研究生時，發現我的台灣本省朋友，都聽過親人訴說1947年2月28日來自大陸的國民黨軍隊屠殺台灣人的事件，每一個殘忍的細節都不遺漏。相反，外省人沒有把這件事告訴他們的子女。外省青年不知道他們的社群曾幹下暴行，他們只知道自己是受害者，被日本人侵略、被共產黨和美國人出賣，所以來到台灣。就這樣，一個互諒互讓、包容性更強的社群就無從建立。因為在他們眼中，其他人不過是妖孽，大家都堅稱自己才是真正的受害者。

我也一樣，並無分別。二十世紀初，我的祖父母從波蘭和沙皇治下的俄國邊區逃到美國，在艾利斯島為他們辦理入境的美國官員，專門欺負新移民，他們搞不懂祖父的姓氏欽米林斯基(Chimilinski)，因此那傲慢的小官僚轉而問我祖母的本姓。她說：「費里德曼(Friedman)」。就這樣，我就變成姓費里德曼。美國專橫跋扈的種族主義者剝奪了我的本姓，文化沙文主義者不尊重我的家族，剝奪了我的傳統，我也是受害者。直至幾十年後，我向姑母提起這件事，她糾正我，艾利斯島的故事是虛構的。她笑起來，回憶祖國的情境，原來我祖父是穿梭俄國和波蘭邊界的走私客。為了瞞過警察耳目，他放棄本姓，改用妻子的姓氏。事敗後就逃到美國。

真相令我很難過。家人在我少不更事的時候對我撒謊，這是好事嗎？人們都需要英雄和惡蛋。我們需要正邪對抗的故事。當我們推翻或否定正邪對抗的道德兩極分法，是否就意味我們喪失道德堅持？或者這種簡略的兩極分法根本就不妥當？不道德地謊稱自己完全是受害者，從沒有傷害別人，會否導致大家無法超越這場獨特的人類創痛？兩極道德觀會否蒙蔽我們，令我們學不懂把風箏從樹上解開，讓它能有真正自由高飛的一天？

紅衛兵投身文革，曾折磨、傷害數以十萬計的無辜者；但有誰記得，文革對他們來說是多麼自由？那種生活充滿刺激：年青人擺脫羈絆，不受家庭學校約束，離家輟學，坐火車到全國各地串連。為毛澤東的革命服務換得的獎勵是自由自在地漫遊各地。

這些漫遊者不知道他們的自由其實是種桎梏。他們淪為殘酷信仰的奴隸，成為睚眥必報的神化人物——毛澤東——的工具。這位獨一無二的領袖被人民膜拜。人民爭相證明自己值得毛澤東賞識的方式是扮演劊子手，凌虐別人。大群民眾麇集喝采，煽動他人無情攻擊孤立無援的替罪羔羊。人性滅絕，一至於斯。要說真相的話，說大家都是劊子手比說大家都是受害者更接近事實。

謊話比真相更讓人好過點。說出真相會被人們指責痛罵。為甚麼要破壞社會和諧？即使少數人做錯了，也理應寬恕他們。他們是被國家權力層峰那些看不見的勢力所操縱挑撥。中

國人不會欺壓同胞，對嗎？人民是善良的，不是嗎？麥斯舅舅從來沒有投票給希特勒。祖父不是走私客。哪一個人不是受害者？

事實上，中國的年青人早就等得不耐煩了，待毛澤東振臂一呼便興高采烈地投身文革扮演重要角色，證明自己比虛偽的長輩更優勝。這個機會他們已等了很久。文革初起，他們比毛澤東更信奉毛主義。

在中國，生命和苦難有實在意義。毛澤東賦予生命意義。他為中國年青人提供了獨一無二的機會：保證至少在地球上這個特別的地方——中國，前人的犧牲不會白費。偉大領袖帶領人民戰勝邪惡，愛國者要消滅那些背棄中國正宗社會主義的叛徒。姑息這些人，就是放任法西斯主義捲土重來。若不是站在毛澤東一方，就等於站在希特勒的舊秩序一方。

1966年組織起來的紅衛兵，他們以暴力對待無辜受害者，並非身不由己。憤怒的年青人認為就是這些人背叛了革命的初衷。他們不知道自己已成為劊子手。他們比毛澤東更擁護毛澤東思想，猶如比教宗更敬愛上帝的教徒，是有過之而無不及的狂熱份子。他們相信毛澤東解放他們，讓他們去幹他們期待已久的事情。他們殘酷無情，因為他們明白「革命不是請客吃飯」。他們所知道的革命是種暴力行動，一個階級消滅另一階級。中國人為了消滅資產階級，拋頭顱、灑熱血。降魔伏妖是善行。他們不知道其實任何一個人都可以被視作萬惡的資產階級。他們不知道自己正在進行一場全民自相殘殺的戰爭。現在，所有人都是受害者，他們仍然不知道。他們甚麼時候才學懂？

慘無人道的事件和淨化批評並不是中國文化或歷史所特有的。毛澤東製造出來的怪物與中國人的特質無關。從柬埔寨到秘魯的毛主義者手段之兇殘，猶有過之，但這些國家並沒有古老的中國文化。充斥文革的邪惡，是全人類對於商業革命和早期工業化帶來的苦況的反應。世界各地的理想主義者都反對這種苦難。從經濟加速增長並摧毀工業化以前的社會開始，歐洲各地，包括二百年前日內瓦的盧梭、法國大革命時期的雅各賓俱樂部成員，還有德國的馬克思，都分別從道德層面批判這種苦難，渴望懷念單純簡樸時代。世界各地人民都被捲入急劇變化的工業化潮流而迷惑愈深。

不過，可以肯定的是，文革發生在中國，是毛澤東和其他中國人炮製出來的事件。信奉毛主義的狂熱青年具有共同理想，他們的政治主張是反對商業掛帥的愛國精神，並渴望實現夢想中的黃金年代，世界各地因突然進步而面對相同苦況的人，無不對這種理想產生共鳴。這種苦難的根源是世界性的，也有中國的獨特因素。所有事實既是特有的，也是共通的。不獨在中國，地球各地的人都以為只要反對資產階級就能解決問題，事實上卻只會令問題惡化。如果財富不能增加，生活就無法改善。這需要靠新的科學、技術、進取精神和着眼於市場的行為。人們厭惡無從掌握的經濟轉變，對推動這種進步的人大加韃伐。他們唾罵資產階級。但敵人並不是資產階級。

誰是資產階級？毛主義者或盧梭主義者認為資產階級是人類大敵，他們眼中的資產階級是那些聰明絕頂、

知識過人的人。盧梭對科學實驗深惡痛絕，毛澤東則把知識份子貶到第九層地獄。盧梭和毛澤東都把新的物質享受貶斥為邪惡的奢侈玩意，怪罪發明它、生產它和輸入它的資產階級，視他們為污染者。「他們」是遠走他方的商販、旅客和投資者。異化的資產階級似乎都是來自大城市，來自新興的商易行業，接觸過新奇和異化、強大和莫測的事物。看看他們的打扮、遣詞用字、誇耀的事物，是他們危害到美好和歷經時間考驗的生活方式。

我認識這些善良純潔的人。他們是我的學生。他們痛恨美國陶氏化工公司 (Dow Chemical Company)，因為這家公司製造凝固汽油彈，供應美軍在東南亞戰場殺害亞洲人。這些善良純潔的美國青年就像文革中善良純潔的中國青年，他們為了肅清萬惡的資產階級，不計自己的前途，甚至不惜犧牲性命。他們把毛澤東的文革看成是一種啟示。它意味着只要我們能剷除強權、官僚和層級，生命就會變得更純樸、更美好和更民主。這些滿懷理想的美國青年看到的新生的、進步的資產階級世界，遠遠不如盧梭那愉快的自然國度，或馬克思憧憬的原始共產主義。因此，許多這些善良純潔的青年選擇揚棄資產階級的進步，轉而渴望創造模範社群，在那裏人們共同分享、互相關懷，不沉醉於物質的進步。

美德失落，異化的禍害降臨，這是誰的過錯？不是我們，我們是無辜的。我們是有道德的。是他們，那些禍患——資產階級。在歐洲，他們是猶太人；在越南，是華人；在烏干達，是印度人；在中國，是所有人。

其實，我們所有的人都應該是資產階級。資產階級是推動進步的動力，資產階級帶來更健康長壽的生命和更大的物質財富、享受和樂趣。然而這麼多人拒斥資本家、仇視市場、唾棄金錢、詛咒新鮮和外來事物。歐洲的猶太人、中國的資產階級、越南的華人其實代表了我們更美滿的明天。我們全都是猶太人、都是華人、都是資產階級。麥斯舅舅和我祖父並不因為投票給希特勒或當走私客就十惡不赦。

反而，如果我們想生活在和平、互相尊重的環境中，克服轉變造成的創痛，我們就應該接納資產階級。世界上有些煽動家會利用對進步的焦慮，挑撥我們把過失推諉到善良無辜的人身上，說他們是萬惡的資產階級。如果我們不想被利用，活在這日益狹小的星球的所有人，就必須都是資產階級。可是，今天信奉毛主義的人，仍然被盧梭的魅歌迷惑着。

我們究竟能不能學懂？我們是否會一直堅稱自己是受害者？那麼，誰是禍患？為甚麼大家不可以感同身受地理解資產階級？因此，我們應該成為資產階級並擁抱未來。敵人不是資產階級。

林立偉　譯

費里德曼（Edward Friedman）　美國威斯康辛大學麥迪遜校區政治科學學系教授。

怎 樣 的 天 火

● 朱　正

裝幀藝術家張守義為《張西曼紀念文集》設計的封面圖案很有象徵意義。熊熊的烈焰在普羅米修斯高舉的雙臂間燃燒，這是他盜來送給人間的天火。旁邊，是宙斯派來懲罰他的惡鷹，在啄食他的肝臟……。

這書雖然在1995年6月由中國文史出版社出版，可是不好稱做新書。因為張氏早在1949年7月去世，書中所收的文章，大多是他在六七十年前的舊作。今天，讓人們看看六七十年以前中國知識份子，特別是被認為是先進份子的見解，很能引起人們思考許多問題。

1895年，即中日甲午戰爭之翌年，張西曼教授出生於湖南長沙一個閥閱之家。堂兄張百熙是清末名臣，歷任工部、吏部、戶部、郵傳部尚書；他曾彈劾李鴻章，薦舉康有為，可說是有膽有識。張西曼於1911年和1918年兩度赴俄國留學，接受了俄國文化的熏陶，後來更主張「接受蘇俄偉大十月革命的組織方法和經驗以促進中國國民革命的成功」①。這不但是他始終不渝的信念，而且可說是他一生的全部事業。他發起組織中蘇文化協會，創辦《中蘇文化》雜誌。在這本紀念文集裏，許多親友都寫到他這一方面的貢獻。他的同鄉老友田漢在悼詩中說：「能有幾個人／像他這樣／固執親蘇親共的真理／二十年如一日？」② 老友常任俠說：「對於政治，他有一貫的對蘇聯人民友好的信念，對列寧崇敬的感情。」③共產黨人對他的這種態度作了很高的評價。

他的這種態度，使他得到了一個「西曼諾夫」的外號。好些詩文都提到了這事。于剛的詩說：「古道熱腸正氣，長懷西曼諾夫！」④屈武說：「他是非常親蘇的，因而人稱他『西曼諾夫』。」⑤孫大光說：「有人送他一個綽號——西曼諾夫。」⑥不但是朋友、就連反對他的人也這樣稱呼。朱學範說：「反動份子甚至在背後給他取了個『西曼諾夫』的諢號。」⑦還有稱他做「西曼斯基」的⑧。不論是在友與敵的眼中，張西曼簡直就是個俄國人了。

在那些認為蘇維埃俄國代表了人類未來的激進的中國人看來，宣傳蘇聯，就是宣傳真理，有如普羅米修斯將天火竊到人間一樣。這比喻有好些人用過。張西曼不遺餘力的宣傳蘇聯，就不論比誰都更是普羅米修斯了。這紀念文集裏有一闋〈臨江仙〉，一開頭就說他：「綱領輝煌催赤化，人間竊火英雄。」⑨封面圖案也是從這個思路構想的罷。

在這裏，兩個稱呼是一個意思。西曼諾夫是說他的態度，普羅米修斯是說他這種態度所起的作用。從這本

書中的一些文章來看，他也真不負西曼諾夫這個稱號。可以舉一些例子。

1939年9月蘇聯繼納粹德國之後進兵波蘭，這是根據蘇德秘密協定而採取的行動。第二次世界大戰從此開始。對於此事，張西曼說：「蘇聯的出兵東歐陰謀中心的波蘭，是在保衛那原有而被宰割的同胞。……以革命的武力來謀本族或他族的解放，是『爭取和平』的真義。」⑩

1941年4月13日，蘇聯同日本簽訂了〈蘇日中立條約〉，條約中還包含一項聲明：蘇聯保證尊重滿洲國的領土完整和不可侵犯，日本保證尊重蒙古人民共和國的領土完整和不可侵犯。此舉嚴重損害了中國主權和領土完整，一時輿論譁然。救國會諸君子發表了致斯大林的公開信，表示絕對擁護中國政府宣布這一條約無效的聲明。而張西曼的說法是：「蘇聯因感在遠東之孤立，而西方反動派更在加緊鼓勵吞滅歐陸的希特勒德國執行『防共同盟』的十字軍任務，為減輕東顧之憂和分化軸心陣線起見，乃於4月13日與日寇訂立一時權宜的中立條約，為期五年。但對援華初衷並無損害。」⑪好一個「並無損害」。原來蘇聯的「援華初衷」就是這樣麼。

抗日戰爭剛剛結束時簽訂的〈中蘇友好同盟條約〉，實際是1945年2月雅爾塔會議上羅斯福背着中國許諾給斯大林的。蘇聯乘機收回她在日俄戰爭中失去的東西。條約及有關附件規定了外蒙古獨立，大連商港國際化，蘇聯租用旅順口為海軍基地，中蘇共同經營中國長春鐵路等等。中國作為對日作戰的戰勝國之一被迫接受這樣一個條約，實在是一件無可奈何的事。簽約十天之後，張西曼寫了一篇文章。文章內容不必引用，只看題目就夠了：〈中蘇友好同盟條約保證了中國的復興〉！⑫

不可解的是，最高蘇維埃主席團為甚麼沒有給西曼諾夫授勳。

我毫不懷疑張西曼的人格和操守，也毫不懷疑他的愛國心。我深信，他是真正相信了這些，以為這真是科學的真理，以為照這樣做了就真能造福他的祖國和人民。當年相信了這些的，豈止一個張西曼！剛才提到的魯迅，應該說是比張西曼更有思想、更有識力的人物，他不也是一個普羅米修斯嗎？他就說過：「現在蘇聯的存在和成功，使我確切的相信無階級社會一定要出現。」⑬不但中國哩，魯迅還說：「在現在，英國的蕭，法國的羅蘭，也都成為蘇聯的朋友了。」⑭為甚麼在中國和世界，不少有頭腦、有正義感的知識份子在一段相當長的時間裏都相信了這些？這顯然不能用盲從來解釋的。

1991年蘇聯解體，宣告了一場歷時74年的試驗的失敗。人們如夢初醒，原來這並不代表人類的未來。現在還剩下一個需要回答的問題：這些普羅米修斯竊來了怎樣的天火？

註釋

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫ 《張西曼紀念文集》(北京：中國文史出版社，1995)，頁257；13；32；44；49；133；66；47；118；241；286；285。

⑬ 《魯迅全集》，卷六(北京：人民文學出版社，1981)，頁18。

⑭ 《魯迅全集》，卷四(北京：人民文學出版社，1981)，頁462。

朱　正　1931年生於長沙，年輕時任當地報紙編輯和記者。1957年以後脫離正常社會生活二十餘年，後來繼續從事出版工作。著有《魯迅傳略》、《魯迅回憶錄正誤》、《人和書》等。

日本政策制定與中日關係

● 趙全勝

當代日本政治與社會的性質及其今後的發展方向，是全世界特別是亞太地區國家所關注的問題。本文以中日關係中的一些具體事件為例，從社會、機構與個人三個不同層次來分析日本政治中的非正式機制及其對東亞社會與政治發展的啟迪。

自1993年夏季以來，日本政治進入了第二次世界大戰結束以來前所未有的動盪期。從1993年8月到1994年6月，日本在不到一年的時間裏，走馬燈似地換了四位首相。居於執政地位達38年之久的自由民主黨(簡稱「自民黨」)，由於本身內部的分裂，於1993年夏被反對派聯盟擊敗。前自民黨幹事長小澤一郎與該黨另一領導人羽田孜另起爐灶，成立了新生黨，並支持反對陣營的重要領袖，新黨的細川護熙一舉取代自民黨的宮澤喜一，成為近40年來第一位反對黨出面組閣的日本首相。

初試啼聲時頗得民心的細川內閣在位僅僅8個月，即由於細川涉嫌經濟醜聞而於1994年4月被迫辭職，讓位予羽田孜。羽田任首相，僅僅持續了59天，成為日本戰後歷史上任期最短的首相之一。羽田內閣倒台是由於社會黨與先驅新黨脫離反對黨聯合陣線，與自民黨結盟而致。社會黨主席村山富市脫穎而出，成為自—社聯合政權的新任首相。這兩個政黨從宿敵變為盟友，被廣泛地認為是簡直難以想像的「利益婚姻」，從而更突顯了日本政治舞台的戲劇性①。

反對派陣營並不善罷甘休，他們先是成立了一個稱為「改革」的聯合陣線②，繼而於1994年年底成立新進黨，推舉剛脫離自民黨不久的前首相海部俊樹為黨魁，小澤一郎為幹事長。新進黨由九個反對黨組成，即新生黨、公明黨、新黨、民主社會黨以及其他五個小黨③。他們決意努力奮

羽田內閣倒台，社會黨主席村山富市成為自—社聯合政權的新任首相。這兩個政黨的從宿敵變為盟友，被廣泛地認為是簡直難以想像的「利益婚姻」，從而更突顯了日本政治舞台的戲劇性。

* 此文是作者在其最近出版的兩本著作的基礎上寫成的：《日本：政治背後的政治》（香港：商務印書館）；*Japanese Policymaking* (Oxford University Press and Prager).

鬥，為擊敗並取代自一社聯合政權為己任。進入1996年，自民黨的橋本龍太郎接替村山富市成為聯合政權的首相；而小澤一郎則接掌新進黨，成為反對黨的最高領袖。日本政局目前仍在分化、改組與變動之中。

日本政局的動盪局面為我們認識日本政治與政策制定帶來了新的挑戰。為了更好地了解日本政治的內部運作，我們不僅應該研究正式的政治機構，更應該深入探討日本政治生活中的那些難以察覺到的、非正式的政策制定機制。

對日本政策制定的傳統分析，通常以日本更「模式化的」④或更具「程式化的」⑤特色作為其類型特徵，這實際上意味着日本政治比西方民主社會具有更多的正式結構。與此相反，本文強調日本的政策制定帶有特殊性的非正式的一面。

對日本政策制定的傳統分析，通常以日本更「模式化的」或更具「程式化的」特色作為其類型特徵，但正如塞繆爾斯所說，非正式問題還沒有成為「經驗的研究對象」和系統研究的目標。

非正式機制的理論框架

「非正式」一詞的意思是「不正式的、非正規的、無儀式或正式手續」⑥。從更為特定的含意上講，非正式運作涉及一連串非正式的、發生在正式的國家結構(如立法、行政及司法部門)之外的政治行為。因此，又可稱為非政府行為。

政策制定機制概念意味着一整套策劃、活動、規範、價值觀及行為模式和風格，這些都有效地影響政策的輸入和輸出。這些機制可以影響甚至控制決策者的行為和政策制定過程。這些機制是社會環境、政治結構及文化價值觀的產物。這些動態的可變因素可以用不同的理論概念在不同的層次上加以考察，例如，多元化和社會網絡、組織理論和政治文化概念。

亞洲社會中正式權力與非正式行為之間的關係，是學術研究中的一個重要論題。在《亞洲的權力與政治》(*Asian Power and Politics*)一書中，白魯恂(Lucian Pye)主張，「要使真正的權力走向顯露出來，有必要透過權威部門的正式策劃看到非正式關係的推動作用」⑦。亞洲社會的非正式關係經常「產生權力實體，即在決定性的政治發展時刻，這些權力實體是最後的決定性力量」，在研究日本的階層衝突時，法爾(Susan Pharr)發現有「大量非正式鋪路式的背景活動」；法爾特別注意到幕後準備工作(即日語中的「根回」，nemawashi)在日本式的談判行為中的重要性⑧。赫爾曼(Donald Hellmann)也強調日本的非政府活動經常圍繞並支持政府的正規政策制定。赫爾曼指出，「當我把正式的政府管理過程置於這種更廣泛的、非正式的、個人化體制背景之下，才能理解」日本外交政策的運作⑨。筆者認為，白魯恂所說的通過「非正式關係的支配作用」來觀察權力的真正走向、法爾對「非正式幕後行為」的分析、以及赫爾曼強調的「非政府行為」，都是對日本政治生活中的政策制定機制的最具直覺性的研究。

儘管日本政治中非正式(或非政府)的一面已為各類學者所注意，但正如塞繆爾斯(Richard Samuels)所說，非正式問題還沒有成為「經驗的研究對象」和系統研究的目標⑩。進一步講，日本政治非正式的方面還沒有被放在政策制定機制的理論框架內考察。這種忽略是有原因的。弗拉納根(Scott Flanagan)在最近研究日本選舉行為時證實，在研究日本政治(如選舉

政治) 和政策制定時，社會環境 (如社會網絡) 和人與人之間的關係被「忽略」了⑪。對於這種疏忽，他列出三個原因：第一個原因是方法論的問題——當以大規模的整個國家範圍內的抽樣調查為目標時，屬於個人的社會背景的效果就被淡化了。第二個原因來自於傳統的民主理論的影響，這種理論強調個人自我決定和自身權益的選擇權；外部的社會影響經常被認為是消極或不重要的因素。第三個原因是，西方傳統的政治行為 (特別是選舉行為) 研究以建立各種模型為主，「這些模型把個人之間關係所起的作用降低到了最低程度」。針對此種傾向，本文試圖填補這一理論研究和經驗研究的空白。

需要強調的是，以上論述並不意味着要降低正式政府機構活動的重要性，而且非正式活動只是日本政治生活中的其中一個特徵。日本的政策制定無疑有它「正式的」方面，而日本在輸入一些重要政策的制定過程中，對公眾輿論是十分公開的。如果認為只有非正式渠道值得注意，並且認為戰後日本政治和政策制定僅發生在非正式層面上，那是錯誤的。應該提出的是，本文所考察的組織、過程、觀念和行為活動，在以前的政策分析時沒有引起充分注意，因而需要提高對這些問題的重要性的認識。非正式活動是日本政策制定過程中一個關鍵的因素，其重要性不下於正式活動。

對政策制定的研究與對民主社會的研究兩者之間有着密切關係。彭佩爾 (T.J. Pempel) 認為，若想理解和區分工業化的民主政治，真正的關鍵在於找到政黨和其他因素之間互動的匯合處。彭佩爾對進一步的研究提出一連串問題⑫：

> 在工業化的民主政治當中，政黨及其他的國家和社會力量是具體實現公共政策和使公共政策發生變化的重要因素。各個政黨和政黨體制與這些政黨之外的國家和社會因素是以甚麼方式銜接起來並發揮作用的呢？

要回答這些問題，我們不能像大多數政治學學者那樣單純地考察政治機構，還必須要考察社會環境的影響。

我們還可以把這一研究放在更廣闊的視野裏，將之看成是現代化研究與發展研究的一部分，從而獲得更豐富的內涵，這也是比較政治學的主要研究課題之一。白魯恂在論述現代化理論時預言，「包括經濟的增長、科學技術的推廣、信息的加速傳播以及教育體制的建立等因素在內的現代化發展，會對政治的變化產生實質的影響」⑬。在研究非西方社會的過程中，例如研究日本這樣的社會，強調的重點一直是區別「現代化」與「西方化」這兩個概念。很多學者已開始相信亨廷頓 (Samuel Huntington) 的觀點：「現代化與西方化的聯姻關係已被打破。」⑭

的確，當我們考察絕大多數還未走向現代化的非西方社會時，需要提到現代化和西方化的關係問題。由於一個多世紀以來西方殖民主義的擴張和文化影響，這些非西方社會已經同西方有了密切的接觸，相互之間也有了密切的來往。日本作為一個主要的非西方國家，它的現代化道路已被很多社會科學家和日本問題專家仔細地考察過了。已經出現經濟「奇迹」的日本，自1980年代起就在努力成為一個世界性政治強國。關於日本的現代化與西方化以及日本政治和政策制定的

日本的政策制定有它「正式的」方面，如果認為只有非正式渠道值得注意，並且認為戰後日本政治和政策制定僅發生在非正式層面上，那是錯誤的。

性質問題，已經成為國際關係學和比較政治學的研究焦點，也引起政策制定者、商業團體，以至一般公眾的興趣。

很清楚，這裏的關鍵問題是現代化如何與傳統價值觀相聯繫，並且這種內在的相互關係是如何影響非西方社會的現代化取向的。

一般地說，日本的現代化與傳統文明已經明顯地結合在一起了。日本的現代化形成了日本現行的政治經濟制度，在最基本的結構上類似於西方社會的制度。但是由於政治發展與傳統社會文化價值觀念的影響，在與西方比較時，日本無論在政治機構、社會環境以及工作模式等方面仍保持了自己的運作方式。

在日語中，「付合」的字面意義是「社會網絡」或「以禮相待」，實際是指公司企業的經理和工人們每天在工作之餘花費4-5個小時從事廣泛的娛樂和社交活動。史密斯稱之為使公司事務平穩運行的一種不可缺少的藝術。

非正式機制和政策制定

日本的決策過程可從三個不同的層次加以研究。

(一) 社會層次——社會環境和網絡。

(二) 機構層次——非政府的政治活動家和組織。

(三) 個人層次——個人聯繫及幕後為達成共識所行的活動。

讓我們首先看看社會環境和網絡，亦即「付合」(Tsukiai)。在日語中，「付合」的字面意義是「社會網絡」或「以禮相待」，實際是指公司企業的經理和工人們每天在工作之餘花費4-5個小時從事廣泛的娛樂和社交活動，他們可能去一兩個甚至三個不同的酒吧或餐廳。這種「付合」的習慣與西方社會是很不同的。在西方社會，經過一天的工作後，人們立刻回到家中，和他們工作圈以外的親人或朋友待在一起。從這種意思上講，日本的「付合」是一種社會相互關係的複雜模式。例如，史密斯 (Robert Smith) 就特別關注「付合」現象，稱之為使公司事務平穩運行的一種不可缺少的藝術⑮。他的定義很恰當，因為使公司平穩運行正是「付合」活動想要取得的效果。但在史密斯的研究中，「付合」的定義很狹窄，僅指一個人的「工作關係」和數小時的社交和娛樂活動。一些日本問題專家對「付合」採取更廣泛的定義，稱其為社會相互作用⑯。

社會網絡是協調不同的利益紛爭、在政治精英之間達成共識的最有效機制。在蠶農和傾向於蠶農的中小商人之間發生衝突的結果，顯示了關係網絡在有組織的農民與自民黨之間的重要性⑰。日本通過整個80年代的援助外交的努力，竭力要「贏得中國人民的心」，因而構建社會網絡也用於在國際培育政治上的聯繫⑱。我們也可以從締結中日經濟協議的日本談判隊伍中的協調事例了解到：東京大學的網絡或「學網」，在日本代表團內部創造了一種親切友好的有利氣氛⑲。

一個值得注意的現象就是，一批高度專業化並掌握權力的議員——即「族」議員的崛起。隨着他們在黨內長時間的服務，「族」議員已在一個或幾個領域內培育出他們自己的影響範圍。一旦有人佔居在高級「族」議員的位置上，不管他是否有一個正式的職位，他就會在自己的政策領域內具有巨大的影響力。在生絲保護主義問題上，蠶農有效地培育了他們與農業官僚 (農水省) 和自民黨農業「族」議員的特殊關係。

其次，我們應深入到機構層次的體制結構方面去考察，亦即

「黑幕」(Kuromaku)。在日本影舞伎劇場裏，有一些被稱為黑幕的非正式演員，他們布置舞台，並在觀眾的注視之下，協助正式演員，但因為他們穿着黑衣，所以並不被視為演出的一部分。在舞台上，人們能看見他們，但卻假裝視而不見。塞繆爾斯用這種現象來代指日本政治中的幕後操縱者[20]。在此，我採用「黑幕」這一概念，不僅包括個人，也包括組織，他們的工作往往為大眾所不見。我也給了「黑幕」一個中性的定義：「黑幕」用於指那些非正式的政治人士和組織，他們並不需要正式(或官方)的職位，但卻常用「幕後」渠道來辦事。這些人物既包括「大魚」，也有「小魚」；不是控制別人，就是被別人所用。

在任何政治體制中，都有正式的權力和非正式的權力。在日本政治中，存在許多非正式組織[21]。理查森(Bradley Richardson)和弗拉納根對政黨內的非正式組織是這樣定義的：〔它是〕黨內存在的而且並非為黨的正式組織計劃所發起的，建立在個人間的友誼和相互間思想一致以及其他關係基礎上的網絡或集團。而且，非正式組織常常「比黨的正式結構更為重要」[22]。

此外，領導者與追隨者(或派系間)的關係在自民黨內特別重要，因為派系間的競爭是選擇黨和國家高級領導人——黨的總裁(通常也是日本的首相)的主要方式。在日本政黨內，由對問題的不同立場而組織起來的臨時性聯盟或團組是經常存在的，當問題解決之後它們也就解散了。根據中日復交過程和四個經濟協議這兩個案例研究，我們可以看到，在政策制定過程中，最積極的活動家往往是一些非正式的政治角色和組織。在1972年中日關係實現正常化的過程中，佐藤的鴨子外交、反對黨的「在野黨外交」以及天安門事件後一個秘密的日本非官方使團到達北京，都是非正式政治角色的很好例子。

在中日關係正常化之前，自民黨內許多非正式組織或專題組織都參與了倡導各自對華政策的活動。這些組織包括「亞洲會」、「亞非會」、「素心會」、「青嵐會」和幾個不太正式的調查委員會和特別委員會。70年代初，自民黨下屬的中國委員會和日中外交關係正常化委員會也是以一個政策商討的組織而成立。所有這些組織都在黨內進行了政策辯論，並影響黨的施政方向產生。這些組織中沒有一個是自民黨內的正式組織。更準確地講，這些組織的成員來自黨內各個派別。更重要的是，由於多年執政的緣故，自民黨內這些特別的非正式組織的政治影響，往往比國會內各個委員會負責同樣問題的正式機構還大[23]。

非正式組織通常迫使政治活動偏離正式體制，與此同時，他們在行動中亦可能經常支持正式的體制。以自民黨為例，其黨內的派別逐漸被承認為自民黨政治生活中的正式部分，這種傾向實際上可以導致非正式組織的正式化。非正式的環境在很多情況下為正式的政治活動起了潤滑油和閥門的作用。

非正式機制的第三個構成因素是「根回」。與「付合」和「黑幕」相比，「根回」這一日語詞彙可能更為一般局外人、學者或商界所熟知，它的字面意思就是在樹被移種之前，先小心地整理樹根周圍的根鬚，隱喻事前在幕後的協商準備工作。在日常生活中，日本人用這個詞來指那些非正式地達成共識的過程。

「黑幕」用於指那些非正式的政治人士和組織，他們並不需要正式(或官方)的職位，但卻常用「幕後」渠道來辦事。他們在政策制定過程中往往是最積極的活動家。

京極純一稱「根回」為人際間一種含蓄的交流方法，藉此能了解別人腦中所想之事，縱使雙方對這事都沒有明確說過甚麼。這種非正式的、微妙的、有時甚至是非言語性的交流和理解，是日本政治文化中很重要的組成部分。為了更好地理解日本政治的深層運作，就需要對這一現象作更仔細的觀察㉔。

在日本政治生活中，執政黨和官僚機構內外廣泛採用「根回」來協調不同的立場，這種方式也適用在對外關係上。如在中日貿易協議中，日本官員對中國方面做了幾次談判的「根回」活動，從處級到局級，然後又到部級。佐藤首相試圖打通對華關係所運用的「鴨子外交」，不啻是非正式政治運作的好例子。正如對「鴨子外交」一詞所做的解釋那樣，日本當時的活動很像一隻鴨子的動作：水面上似乎很平靜，而水下兩隻鴨蹼則不停地在擺動。天安門事件後，日本在對華經濟制裁問題上(包括日本第三期總值810億日元的長期貸款)面臨着國際上進退兩難的局面。在這段時間內，正如東京同時對北京和華盛頓所做的那樣，個人層次上的接觸和聯繫也被用於向有關方面傳達日本的真實意圖。

在日本政治生活中，執政黨和官僚機構內外廣泛採用「根回」來協調不同的立場，這種方式也適用在對外關係上。佐藤首相試圖打通對華關係所運用的「鴨子外交」，不啻是非正式政治運作的好例子。

在日本，這種現象被稱作「建前」(公開的表態)和「本音」(實際意圖)之間的區別。佐藤政府就台灣問題與北京公開發生爭執時，派了五名「鴨子」去與北京接觸，包括一名高級政治家、一名外務省官僚、一名反對黨議員、一名自民黨非主流派領導人和一名商人，這種斡旋活動在當時是不可能通過正式渠道進行的。「在野黨外交」也說明了日本外交方面的「根回」活動。從1952年的最先三名議員訪問北京到1972年的「竹入備忘錄」，在野黨在對華關係正常化方面都起了建設性作用㉕。

幕後的準備工作既採用直率的交流方式，也採用心照不宣的交流方式，亦稱「腹藝」，即心靈(溝通)的藝術或非語言的交流，這是以直覺的方式來傳達信息並贏得相互理解。在自民黨內部的不成文法則的例子中清楚地反映了這一點，這一法則使保守的新鷹派(青嵐會)不致於走向極端，並使議會內執政黨和在野黨之間保持着心照不宣的理解。「腹藝」是以心照不宣的行為規範和無需宣示的政治信任為基礎的。

總之，日本政策制定的非正式機制有三個組成部分：「付合」為政治活動提供適當的社會環境；「黑幕」提供非正式地解決政治上難題的政治角色和機構；「根回」則在個人層次上促進相互間的理解和建立政治上的信任感。三者合在一起構成了一種特殊的政治過程，使決策者擁有更為廣泛的選擇自由，為討價還價和達成妥協提供了更大的靈活性，並減少了觸犯國內外有關人士與部門的機會。非正式的接觸經常是日後正式交流和決策的序曲，我們甚至可以說，日本的政治若缺少了非正式機制就不能正常運作。

日本政治的非正式性可以透過各種方式來解釋。首先，非正式機制可以被認為是日本自身政治發展模式的一種反映。作為一個在世界經濟中後起的國家，日本採取了優先發展經濟的政策，這一政策可能出於「趕超的心理」㉖。政治家和官僚都認為政治穩定是經濟發展的基礎，要達到這一目標，有必要提供足夠的渠道使不同的意見甚至是反對的意見能進入政策制定機構。與此同時，又不能讓多元化

自民黨從1955年至1993年一直執掌政權。在這期間，黨的老一代領導人和以政策專長領域而定位的「族議員」，積累了很大的權力去控制和影響所有重大的決策。從組織結構的角度來看，這對自民黨本身產生負面影響。

的政治導致社會的不穩定和政治上的混亂。

正如韋斯特奈伊(Eleanor D. Westney)所指出的那樣，後起國家發展的道路「不同於先進國家的道路」㉗。根據克勞斯(Ellis Krauss)和村松岐夫的觀點㉘，像日本這樣的「後起的現代化國家必須使強有力的政府官僚和國家權力的傳統去適應一個越來越多元化的社會，這個多元化的社會有民主的價值觀和適應消費者的價值觀，有分散而又具影響力的利益集團，以及能使反對勢力發揮作用的社會制度。因此，不那麼正式的和更靈活的政治機制對於調整各種政治力量以便集中於國家的現代化來說就是必要的了。儘管近來更為多元化的政治發展表明，在高速經濟發展問題上萬眾一心的現象已經讓路給各有各的目標的現象，這些目標反映出一種發展了的多元化和政治利益的分散」㉙。但是，日本政策制定的非正式特點在很大程度仍未受到觸動。

另一個結構特徵，就是升味准之輔所稱的長期一黨(自民黨)執政的1955年政治體制㉚。自民黨自從1955年建立起來至1993年一直執掌政權。正如在上述的案例研究中已顯示的那樣，在這期間，黨的老一代領導人和以政策專長領域而定位的「族議員」，積累了很大的權力去控制和影響所有重大的決策。在一個一黨佔統治地位、形成相對容易達成共識的政治體制中，日本領導人在宣布一項新政策之前經常有足夠時間等待一致意見的達成。儘管尋求一致是各國政治領袖廣泛採用的方法，但日本領導人對一致性的特別偏好、他們對這一過程的理解以及有意識地運用於日本政治的這一特點，特別惹人注目㉛。

從組織結構的角度來看，日本長期的一黨執政也對黨本身產生影響。由於黨內老一代領導人具有實質的影響力，自民黨年青議員很難僱用自己的立法工作人員。執政黨內資深黨員擔任領導的政治現實、強大的官僚層、經費不足以及不鼓勵年輕議員成為立法專家，這一切都對日本政治

中政策制定的非正式性質產生了影響。

非正式機制是日本政治文化的一種反映，這點已由幾位日本問題專家予以論證[32]。在傳統的日本社會裏，和諧是理想的典範，即使這意味着妥協或忽視可能存在的分歧。強調和諧就意味着強調個人關係，這就使得非正式的接觸和採用非正式的組織顯得更為重要。在考察亞洲的政治文化之後，白魯恂得出結論[33]：

> 正式的結構，在很大程度上是通過非正式的關係而注入活力的，這種非正式的關係一般是高度個人化的。

厄珀姆指出，雖然非正式的方法可能鼓勵更多個人和團體參加政策制定過程，但以社會聯繫為基礎的非正式活動一般強調「特殊問題而不是普遍的原則」，因而可能會限制參與的範圍。

本討論表明，日本的政策制定過程得益於這些機制。就信息的輸入及轉成公共政策來講，非正式機制的體制提供了多樣化渠道。正如金登 (John Kingdon) 所指出的，信息輸入及轉為行動的模式「這兩個方面都影響着決策並將決定那種信息將受到考慮」[34]。因此，這種輸入的模式對決定各種意見是否能提到政策制定機構的日程上來是十分關鍵的。很明顯，正如在對華外交政策形成的案例研究中表明的那樣，日本政治體制中有許多這樣的輸入渠道。通過非正式的方式，決策者就可以享有更多的渠道。非正式的安排也可以是「一種重要的要素，在這種方式下，民主政體可以傾聽到他們原本也許會忽視的東西」[35]。

非正式機制也有它的局限性和不利的一面。由於這種機制是非正式的，所以沒有固定的運作方法；它主要依賴於各種各樣人物和視乎不同的情況而定。「鴨子外交」、反對黨的「在野黨外交」、天安門事件發生兩個月後對北京的非官方秘密訪問，以及首相使用思想庫的各種不同方式都是很好的例子。正如厄珀姆 (Frank Upham) 所說的，雖然非正式的方法可能鼓勵更多個人和團體參加政策制定過程，但以社會聯繫為基礎的非正式活動一般強調「特殊問題而不是普遍的原則」，因而可能會限制參與的範圍[36]。在執政黨和官僚機構內不同的網絡所導致的政治影響的不平衡，可能保護了某一集團的利益 (如蠶農)，但也可能犧牲了其他集團的利益 (如生絲工業和進口公司)。對那些同政策制定者沒有適當社會網絡聯繫的個人和集團來講，這一機制可能就顯得不夠公開化。

通過非正式方式建立的共識，經常減慢像執政黨和官僚這種政策制定機構內協調的過程。下級職員必須無休止地做事前的簡要介紹，而他們的上級則使用個人聯繫的網絡去了解其他參與者的態度，或者在避免對抗的情況下進行遊說活動[37]。因此，可能延誤了決策的制定而失去先機。通過個人間的聯繫和幕後準備活動所達成的內部共識，可能常常不為局外人所理解。來自其他政治文化背景的談判者，未必能看穿「建前」(公開表態) 以便去理解「本音」(真實的意圖)。非正式方式的斡旋有時可能會提供混淆和不確定的信息，因而在同外國人進行溝通時造成困擾。

在國際環境中，非正式的交流也可能會增加日本人與外國人打交道時的困難，正如鈴木 (Takao Suzuki) 所觀察的，當日本人講話的對象不是日本人時，他們就會遇到困難，因為日本人的真正意見很難為外國人所明白。「這就是為甚麼日本在進行對外談判時，無論是外交的、政治的還是經濟的談判，總是在起始階段顯得緩

慢。」[38]天安門事件後，日本的對華政策曾一度同時受到北京和華盛頓兩方面的批評。這一事實表明，日本在國際社會中表達真實意圖方面經常遇到進退兩難的困境。此外，在日本體制中，「每一個參與者都揣摩其他人的行動，所以沒有人，甚至那些直接參與者也不能說出是誰做出的決定」[39]。這也可能在國際社會中造成這樣一種印象，即日本的政策制定過程是模棱兩可和不負責任的。

非正式機制也可能被政治和社會集團用來追求特殊的利益。由於這種機制的非正式性質，其運作過程對公眾是不夠公開的。「義理」(義務)可能導致結構上的腐敗，這已引起日本民眾對近來政治發展的關注。「義理」還會造成一種後果，考爾德(Kent Calder)把它稱為「對大部分日本政治結構和政治文化來講的一種根深蒂固的反多元化的基礎」[40]。政策制定過程的高度個人化可能妨礙「作為公共設施的政治和公共政策概念的發展，並抑制那些在一個愈加相互依賴的國際社會的背景下具有更廣泛的國家利益眼光的政治家地位的上升」[41]。

只要日本經濟進一步發展，社會就必然向政治多元化和國際化的方向邁進，大眾積極參與政治的要求亦會繼續增長。隨着反對黨的影響日漸擴大、傳媒更多的介入、以及自民黨黨員的更加多樣化和更加個性化的活動，日本的政治將朝向一個更為廣泛參與的方向發展。在公開論壇上的政策辯論將變得更為頻繁，特殊利益集團將會變得更為活躍和老練，因而也就增加了他們的政治影響力。如何回應這些越來越多的、來自黨內外的要求，對自民黨來說將是一場真正的考驗。

隨着更為年青、更為自信的一代在政治舞台上崛起，日本政壇自1993年夏出現了自民黨分裂和政黨大規模重新組合。許多日本選民不再滿足於傳統的不平衡的政黨結構。

當代選民對他們的政治代表提出更多的要求，加上社會在價值觀和所期望的事物方面經歷了更為複雜的變化，這些都是促進議會的政治改革的重要因素，讓議員和他們的助手把更多的時間和精力花在立法問題上。為有效地回應選民，可能會出現一種更為結構化的或正式的體制以吸收選民的不同意見，並在議會聽證會上對問題進行辯論，而減少對幕後談判的依賴。但從另一方面來講，由於政治結構和政治文化的變化是一個漫長的過程，所以在可見的將來，作為政策制定機制的非正式方式和它的突出作用，將繼續成為日本政治生活中的特點。

只要日本經濟進一步發展，社會就必然向政治多元化和國際化的方向邁進，大眾積極參與政治的要求亦會繼續增長。如何回應這些越來越多的、來自黨內外的要求，對自民黨來說將是一場真正的考驗。

政治多元化作為非正式機制的基礎

現在我們回到本研究的焦點，即日本政治中的非正式活動不是一個孤立概念。非正式機制的基礎是政治民主化和多元政治。

今天，沒有一個單一力量能控制日本的政治生活，日本自衛隊要像戰前日本軍隊那樣獨立於內閣控制恐怕是很難的。言論自由和選舉制度為政黨活動提供了保證。這一政治背景為日本的社會集團和社會網絡提供了發揮其政治作用的制度基礎。許多欠發達或正在發展中的國家，仍舊缺乏這一關鍵因素。

民主是政治發展的過程。雖然某

些標準(如有效的參與、決定階段的選舉平等以及日程優先權的控制)可以用來測量這一過程，但是一個完美的民主過程和一個完美的民主政府可能實際上從未存在過[42]。有關民主的模型和形式是多種多樣的[43]，但所有民主模型和形式都有共同的原則：反對極權主義或獨裁主義，提倡政治上的多元化。

儘管非正式的特點以及「黑幕」、「付合」、「根回」的概念已長期存在於日本社會之中，但是，政策制定過程中的非正式機制只是在1947年新憲法生效後才充分發展起來。只有當民主的基礎出現以後，日本才可能逐漸擺脫歷史遺留下來的專制統治。採用專制方法去贏得民主目標的民主運動是不可能持久的。換言之，如果政策制定的標準、價值和模式是專制主義的，那麼民主多元化也不可能長久維持。

日本政策制定過程中的非正式機制是在1947年新憲法生效後才充分發展起來的，但只有當政府官僚對政策制定的控制權開始減弱時，日本政治的多元化才能蓬勃發展。

當政府官僚對政策制定的控制權開始減弱時，日本政治的多元化才能蓬勃發展。無論是執政黨還是利益集團都逐漸增加了他們對政策制定過程的影響。例如，蠶農和中小企業就《生絲進口一元化法案》各自展開游說活動並推動自民黨和高級官僚接受他們的要求，結果是農民佔了上風，這反映了雙方的政治影響的不平衡，儘管雙方都是通過與主要決策者的社會聯繫來實現其政治影響的。而政策的轉變也涉及農水省、通產省和外務省這類政府機構間的溝通與談判。最後，生絲進口問題的解決可以視為是各種力量之間的一種妥協。

執政自民黨的作用在政策制定過程中變得越來越突出。在中日關係正

常化問題上，執政黨領袖起到了關鍵作用。在對外務省一位資深官員進行採訪中證實，佐藤政府後期承受着來自政府官僚內外的相當大的壓力，他們要求政府重新考察日本對華政策，但是「除非佐藤和其他高級政治家就政府的基本政策路線做出決策，否則一切都是毫無意義的」㊹。由此可以看出，執政黨政治家在現代日本政治中的分量是舉足輕重的。

執政黨的影響力上升，打破了官僚對政策制定的壟斷。這一發展為政策輸入提供了更多的渠道。對於像日本對華政策這樣備受爭議的問題，政治領袖和行政機構之間有各自的分工：執政黨定出總體方向或定調子，而具體政策的創議和貫徹執行主要依賴政府官僚㊺。執政黨沒有足夠的能力履行後一項職責，例如，1986年「政調會」的外交事務部會只有三名職員㊻。相比之下，官僚機構(中央官廳)是一個獨立的實體，擁有一流的工作人員和出色的行政和信息系統。官僚對政策制定的傳統影響儘管縮小，但在總體上仍舊很強大，自民黨的影響增強並沒有破壞日本政治發展的多元化方向。在很大程度上，自民黨和官僚的總體關係是一種協商和相互依賴的關係。

日本政治多元化的主要因素之一就是政黨和議會的作用，正如本傑明(Roger Benjamin)和奧里(Kan Ori)所指出的那樣，日本的政黨體制「是實施政治影響的主要工具」㊼。可以說，日本政黨在政治發展過程中的領導作用已取代了戰前時期的軍事權威。

在1989年的選舉中，儘管自民黨在下院中設法保住了它的統治地位，但這畢竟是它第一次在上院中失去了多數席位。由於這種情況，自民黨不得不在幾項政策問題，特別是在立法和財政問題上同反對黨妥協。1993年夏，自民黨被反對黨聯合陣營擊敗，不得不拱手讓權。更能說明問題的是，它在翌年6月竟然與舊對手日本社會民主黨結盟並讓該黨主席村山富市做首相，從而一舉以聯合政府的方式奪回政權。

此外，反對黨還能在以下四方面起作用。第一、反對黨能在對外政策方面提供不同的觀點，這些不同的觀點常常能夠打開新的眼界以推動執政黨和外交事務官僚去改變見解，正如他們在中日復交過程中所做出的改變那樣。第二、反對黨提供了自民黨和官僚所不能提供的多種信息和非正式渠道。第三、反對黨採用公共手段，如電視和電台的新聞報導和議會聽證會，以此來影響公眾、官僚和執政黨在有爭議的問題上的意見。第四、反對黨可以評估和批評政策的實行效果，從而避免更大的錯誤㊽。

雖然自民黨長期佔據統治地位，但在日本政策制定過程中，議會中的反對黨起了重要的作用。正如自民黨資深黨員管沼元治所指出的那樣，反對黨的關鍵作用是「穩定政治及讓各種意見都能被聽到」；因此，「和執政黨一道，反對黨是一輛馬車上的兩個輪子」㊾。對於日本政治生活中的非正式方面來講，這點特別正確。所以，在促進日本政策制定更加多元化方面，非正式機制可以起到一種促進作用。1993年以來日本政壇的發展，使小澤一郎等人所倡導的西方兩黨制模式的政黨政治在日本趨於實現，從而有可能實現黨派之間的「真正的政治辯論」。

70年代初的另一個發展是，除利益集團之外，有越來越多的學者、專

日本政策制定過程中，議會中的反對黨起了重要的作用。正如自民黨資深黨員管沼元治所指出的那樣，反對黨的關鍵作用是「穩定政治及讓各種意見都能被聽到」；因此，「和執政黨一道，反對黨是一輛馬車上的兩個輪子」。

家和新聞界參與到實際政治中來。在戰後的民主政治中，除了美軍佔領期間之外，政府一直沒有設立新聞審查制度，而且所有主要的報紙和電視網都聲明要捍衛民主[50]。正如在中日復交和天安門事件前後日本對華援助政策的案例中所顯示的那樣，知識份子和「思想庫」已開始參加到決定政策的論壇和活動中來[51]。

日本政治發展的經歷展示了西方對日本的影響程度。然而，西方的政治體制不可能完全移植到日本；相反，西方的政治體制必須適應「日本的傳統和環境」[52]。日本人在戰後已發展了自己的政策制定機制——非正式機制。日本政治生活中的非正式性可以追溯到二戰以前。的確，「付合」、「黑幕」和「根回」這些詞彙早已存在，但是充分的民主化和多元化是在1947年憲法生效之後才發展起來。沒有這一基本的政治基礎，沒有接受民主原則的結構，非正式機制就不可能在日本充分發揮作用。

日本政治發展的經歷展示了西方對日本的影響程度，但西方的政治體制不可能完全移植到日本。這是由於每一個社會都有其自身的歷史遺產，包括政治結構和傳統文化。

官僚主導地位下降、執政黨影響崛起以及利益集團和工商界日漸活躍，造成了克勞斯所稱的「日本的真正決策精英在規模、範圍和多樣性方面擴展」[53]。這種發展進一步加強了政治上的多元化，而政治多元化正是日本非正式機制的基礎。另一方面，正如埃齊奧尼—霍爾維伊 (Eva Etzioni-Halvey) 所指出的，一個政治體制是多元化的，不僅在於這個體制承受來自多方面的壓力，還在於這個體制的結構[54]。國家結構的複雜性，為利益集團提供了多重決策過程中的切入點；利益集團在這些切入點上發揮他們的影響。在提供這種切入渠道方面，非正式機制支持了日本的多元化發展。這一事實駁斥了那種似是而非的論點，即由於政策制定過程中過多的非正式活動，日本出現的多元化是靠不住的。正如克內爾 (Samuel Kernell) 所論述的，日本政治的非正式機制「並不意味着憲法的秩序已被腐蝕，或政策的制定缺乏民主」[55]。

日本的非正式機制模式的發展，不單為亞洲問題專家，也為政治學學者提供了進行深入研究的新出發點。對這一發展的研究，具有超出日本國內政治和外交政策制定的更為廣泛的意義。「日本模式」對其他東亞社會的影響，如南朝鮮和台灣，近期亦成為學者所熱衷的、令人感興趣的研究課題。

非正式機制模式具有更廣泛的意義，因為在其他非西方社會 (特別是東亞社會) 中亦有相似的政治發展模式，那裏已經發生迅速的經濟和政治變化。在現代化和民主化的道路上，每一個社會都有其自身的歷史遺產，包括政治結構和傳統文化。因此，每一個社會都有其獨特的發展規範和模式。然而，國家在現代化方面可以互相學習。日本政治發展的經歷，對日本鄰近的東亞國家具有特殊的重要性。

許多人在研究東亞政治時認為，文化的差異對這些社會「模式特徵起到重要的作用」[56]。作為一個亞洲國家，日本同其他東亞社會，例如中國、朝鮮、新加坡、台灣、香港和越南，在一定程度上分享共同的文化遺產，例如儒教的傳統影響。當然，正如前文所述，只強調文化傳統還不夠，政治機構和社會結構也應考慮進去。

早在十九世紀，東亞就產生了向現代化和民主化方向發展的趨勢，但許多東亞社會一直到二十世紀60年代才真正開始民主化進程，並在80年代

達到高潮。我們可以看到中國大膽的經濟改革和周期性的政治騷動，我們可以看到台灣以生氣勃勃的反對黨運動為標誌的民主化運動，我們還可以看到韓國政治上的重新組合，這種重新組合造成1990年的以自民黨為榜樣的保守聯盟上台。東亞各國在發展變化的道路上雖然各不相同，但就經濟發展和政治民主化這兩方面的要求則是共同的。

從這個意義上講，當前大多數東亞社會的國內條件和國際環境都有利於這些國家取得經濟和政治的進步。日本的經驗對其他東亞社會的政治發展是有用的。例如，1990年初，韓國三個政黨合併而成立的保守聯盟(民主自由黨)，在某種程度上是模仿了日本執政的自民黨。一黨長期執政同時允許反對黨存在的自民黨模式，已日益引起東亞社會(如韓國和台灣)的關注。

總之，非正式機制的運作及其作為決策手段的作用，將繼續是未來日本政治生活中的一個顯著特點，這一特點亦繼續影響日本的對華政策。因此，對關心日本內政外交今後的走向以及中日關係發展的人而言，就需特別注意日本決策過程中的非正式機制，同時亦應深入地思考日本政治發展模式對其他東亞社會的啟迪作用。

註釋

① 詳情見Charles Smith: "Strange Bedfellows", *Far Eastern Economic Review* (July 14, 1994), pp. 22-23.

② 有關反對派陣營發展之報導，見Mari Koseke: "New Opposition's Platform Won't Look at Constitution", *The Japan Times* (weekly international edition, October 31-November 6, 1994), p. 5和Charles Smith: "Honeymoon's End: Prime Minister Murayama Suddenly Looks Vulnerable", *Far Eastern Economic Review* (October 13, 1994), pp. 28-29.

③ 《亞洲周刊》，1994年12月18日，頁43。

④㉘ Ellis Krauss and Muramatsu Michio: "Japanese Political Economy Today: The Patterned Pluralist Model", in Daniel Okimoto and Thomas Rohlen ed.: *Inside the Japanese System* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988), pp. 208-10; 210.

⑤ 佐藤誠三郎和村崎：《自民黨政權》(東京：中央公論社，1986)。

⑥ A.S. Hornby: *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (London: Oxford University Press, 1963), p. 548.

⑦㉝ Lucian Pye: *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), p. 285; 285.

⑧ Susan Pharr: "Status Conflict: The Rebellion of the Tea Pourers", in Ellis Krauss, Thomas Rohlen and Patrician Steinhoff ed.: *Conflict in Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1984), p. 238.

⑨ Donald Hellmann: "Japanese Politics and Foreign Policy: Elitist Democracy Within an American Greenhouse", in Takashi Inoguchi and Daniel Okimoto ed.: *The Political Economy of Japan Vol. 2: The Changing International Context* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988), p. 351.

⑩ Richard Samuels: *The Politics of Regional Policy in Japan* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983), pp. 13-16.

⑪ Scott Flanagan: "Mechanisms of Social Network Influence in Japanese Voting Behavior", in Scott Flanagan, Shinsaku Kohei, Ichiro

Miyake, Bradley Richardson, and Jōji Watanuki: *The Japnanese Voter* (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1991), pp. 144-45; 100.

⑫ T.J. Pempel: "Introduction", in T.J. Pempel ed.: *Uncommon Democracies: The One-Party Dominant Regimes* (Ithaca, N.Y., and London: Cornell University Press, 1990), pp. 14-15.

⑬ Lucian Pye: "Political Science and the Crisis of Authoritarianism", *American Political Science Review* 84, no. 1 (March 1990), p. 7.

⑭ Samuel Huntington: "The Goals of Development", in Myron Weiner and Samuel Huntington ed.: *Understanding Political Development* (Boston: Little, Brown, 1987), pp. 26-27.

⑮ Robert Smith: *Japanese Society: Traditions, Self and Social Order* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 65-67.

⑯ Brian Moeran: "Individual, Group and Seishin: Japan's Internal Cultural Debate", in Takie Lebra and William Lebra ed.: *Japanese Culture and Behavior* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), p. 65.

⑰ Quansheng Zhao: "The Making of Public Policy in Japan: Protectionism in Raw Silk Importation", *Asian Survey* 28, no. 9 (September 1988), p. 44.

⑱ Quansheng Zhao: "Japan's Official Development Assistance to China: A Bilateral Megapolicy", in John Montgomery and Dennis Rodinelli ed.: *Great Policies: Strategic Innovations in Asia and the Pacific Basin* (Westport: Praeger, 1995), pp. 177-97.

⑲ Quansheng Zhao: " Politics of Japan-China Trade Negotiations", *Asian Profile* 18, no. 2 (April 1990), pp. 97-115.

⑳ Richard Samuels: "Power Behind the Throne", in Terry MacDougall ed.: *Political Leadership in Contemporary Japan* (Ann Arbor: Center for Japanese Studies, University of Michigan, 1982), pp. 127-46.

㉑ 豬口孝：《國際關係の政治經濟學：日本の役割と選擇》(東京：東京大學出版會，1985)，頁14。

㉒ Bradley Richardson and Scott Flanagan: *Politics in Japan* (Boston: Little, Brown, 1984), p. 100.

㉓ 日本議會的功能和地位的詳細討論見Hans Baerwald: *Party Politics in Japan* (Boston: Allen & Unwin, 1986)。在結論一章，Baerwald提出並回答一個問題：〈議會是最高權力機構嗎？〉(頁154-58)。

㉔㊺ Jun-ichi Kyogoku: *The Political Dynamics of Japan* (New York: Columbia University Press, 1987), pp. 69-71; 220.

㉕ 日本和中國非正式接觸的詳細報道見Yukio Besshi的「日中關係的非正式接觸的使者」，《日本外交的非正式渠道》(東京：日本國際關係協會，1983)，頁89-113。

㉖ Gilbert Rozman: *Japan's Response to the Gorbachev Era* (Princeton: Princeton University Press, 1992), p. 10.

㉗ Eleanor D. Westney: *Imitation and Innovation: The Transfer of Western Organizational Patterns to Meiji Japan* (Cambridge, Mass.: University of Harvard Press, 1987), p. 216.

㉙ Gerald Curtis: *The Japanese Way of Politics* (New York: Columbia University Press, 1988), p. 245.

㉚ 「1955年的政治體制」是由升味准之輔(Junnosuke Masumi)在1964年6月首次提出的。他後來在*Postwar Politics in Japan, 1945-1955* (Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 1985), pp. 329-42對這一提法進行了詳細闡述。

㉛ Robert Ward: *Japan's Political System* (Englewood Cliffs, N.J.:

Prentice-Hall, 1978), 2nd ed., p. 72.

㉜㊺ Bradley Richardson: *The Political Culture of Japan* (Berkeley: University of California Press, 1974), pp. 2-4; 2-4.

㉞ John Kingdon: *Congressmen's Voting Decisions* (New York: Harper & Row, 1981), p. 277.

㉟ David Apter and Nagayo Sawa: *Against the State: Politics and Social Protest in Japan* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), p. 241.

㊱ Frank Upham: *Law and Social Change in Postwar Japan* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), p. 166.

㊲ Glen Fisher: *International Negotiation* (Chicago: Intercultural Press, 1980), p. 34.

㊳ Takao Suzuki: "Language and Behavior in Japan: The Conceptualization of Personal Relations", in Takie Lebra and William Lebra ed.: *Japanese Culture and Behavior* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 156-57.

㊴ Aaron Wildavsky: *Budgeting, A Comparative Theory of Budgetary Processes* (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1986), revised ed., p. 129.

㊵ Kent Calder: *Crisis and Compensation: Public Policy and Political Stability in Japan* (Princeton: Princeton University Press, 1988), pp. 470-71.

㊶ Shigeko Fukai and Haruhiro Fukui: "Elite Recruitment and political Leadership", *PS: Political Science and Politics* 35 (1) (1992), pp. 25-36.

㊷ Robert Dahl: *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989), p. 109.

㊸ David Held: *Models of Democracy* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987), 他在此書中對這一問題進行了出色的研究。

㊹ 1986年6月4日於東京採訪外務省助理次官國廣道彥。

㊻ 1986年8月28日於東京採訪自民黨政策調查委員會外交部會工作人員中丸到生。

㊼ Robert Benjamin and Kan Ori: *Tradition and Change in Postindustrial Japan* (New York: Praeger, 1981), pp. 78-79.

㊽ 山本滿：自主外交の幻想（東京：中央公論社，1974），頁184-88.

㊾ 1986年3月6日於東京採訪前東京市議會議長管沼元治。

㊿ Jōji Watanuki: *Politics in Postwar Japanese Society* (Tokyo: University of Tokyo Press, 1977), p. 26.

(51) 關於日本思想庫發展的詳細闡述見趙全勝：〈學者和智囊團〉，《日本問題》，第9期（1986年10月），頁68-70。

(52) Tadashi Fukutake: *Japanese Society Today* (Tokyo: University of Tokyo Press, 1981), p. 159.

(53) Ellis Krauss: "Japanese Parties and Parliament: Changing Leadership Role and Role Conflict", in Terry MacDougall ed.: *Political Leadership in Contemporary Japan*, Michigan Papers in Japanese Studies, no. 1 (Ann Arbor: University of Michigan, 1982), p. 110.

(54) Eva Etzioni-Halevy: *Bureaucracy and Democracy* (London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1983), p. 44.

(55) Samuel Kernell: "The Primacy of Politics in Economic Policy", in Samuel Kernell ed.: *Parallel Politics: Economic Policymaking in Japan and the United States* (Washington, DC: Brookings Institution, 1991), p. 370.

趙全勝 現為美國美利堅大學（American University）國際關係學院副教授及哈佛大學費正清東亞研究中心研究員。

三邊互動
三邊互動
三邊互動

好消息：本刊上網！

本刊出到總36期，正好是創刊6周年。為慶祝本刊6周歲並感激世界各地朋友的支持，我們從今年8月起，將《二十一世紀》上網，作為給本刊遍布全球的讀者、作者的一份禮物。現在，請你打開電腦，你只要按如下網頁地址：

http: //www.cuhk.edu.hk/ics/21c/index.html

就可以從網上了解本刊的基本資料，更重要的是，你可以及時看到本刊最新一期的目錄及重要文章選登。

我們希望，通過萬維網與世界各地的讀者與作者保持及時的、個人對個人的聯絡，能更快地傾聽你對本刊的意見、建議，並歡迎你品評新刊文章，參加「三邊互動」。

——編者

集權、分權抑或主權

上期(35期)「二十一世紀評論」以「中國政治改革的幾種思路」為題的一組文章，讀來頗感刺激。貴刊率先組織從學理上探討有關重要問題的文章，頗有膽識。新時期以來，某些所謂政治學家的政論評述文章顯得對政治學知之甚少，不少文人更是信口開河。上期評論至少推薦了像樣的政論。

民族主權國家的訴求與公民個體自由的訴求的內在矛盾，向來是現代中國政治體制的基本困難。孫中山、毛澤東都為了使中國成為現代民族國家而推行抑制個體自由的政治建制。甘、吳兩文根本上還是膠着於這一問題，並試圖在確保個體自由的立場上思考政治制度的良性演化。依余陋見，吳文混淆了「制度化分權」與「國家與社會分化」。「分權」是針對「集權」而言的，這與國家與社會的分化不是一碼事。

甘文以卓識見長，亦見其思考的縱深度。甘文着眼於「主權」，即公民個體的主權與民族國家的主權之關係。余以為其把脈相當準確。問題是，這一理念在制度上如何落實？顯然不能撇開既有制度重新來過。因此，考慮如何利用共產黨制度的既有制度化資源，是相當關鍵的問題。例如人民代表大會制，既可成為公民直選的機制，亦可成為共產黨轉型(盟主黨)並保有國家權力的機制。甘文已提到人大的制度化功能，但未論及上述問題，未知高見如何？

吳文提到社群組織的功能，儘管相當飄忽，但國家與個體之間的社群實際亦相當重要，這是甘文所未及的。人大如今的選舉機制主要以政區劃分，是否可加進社群劃分，從而也設想政協與人大的合一？

音之　重慶

96.7.21

應更深入地研究當代中國鄉村民主

我認為6月號鄭永年〈鄉村民主和中國政治進程〉一文所提出的視點和基本論點，較為中肯和精彩，似可視為數年前貴刊提出的鄉土中國研究課題的一種落實。但是，據我個人這兩年對浙江蕭山農村的實地考察，覺得以下幾個問題應該提出來供鄭先生參考：

(1) 有關中國鄉村的政治學研究，似可更為自覺地與社會學的經驗研究結合起來，以避免對區域差別注意不夠而得出籠統結論。

(2) 鄭文似未注意分析不同區域以及同一區域的不同經濟類型，對鄉村的權威類型、鄉村民主制度構建及其運作機制的重大影響。而經驗恰恰表明，其中有許多值得作政治學理論分析和歸納的素材。

(3) 鄭文第三節關於中國農村基層組織形式的討論，過於拘泥所謂「現代民主」的一般尺度，因而顯得文本色彩較濃，也顯得過於簡略，忽略了許多有實質意義的問題。例如，村黨支部(50名黨員以上還可建總支)問題，正式組織與非正式組織問題，非正式組織在鄉村民主進程中的功能，等等。

(4) 關於鄉村民主的功能問題，鄭文主要討論的是鄉村民主對於民族國家建設的意義，基本未考察鄉村民主對於鄉村社會成員的意義。我覺得，這是一個邏輯上的重大脫節。不知是否因為鄭文存有某種理論預設——諸如鄉村民主是鄉村社會成員自覺趨向的當然目標之類？

毛丹　杭州
96.7.16

大陸的民間文化空間正在擴大、多元化

今夏在中歐大學(CEU)召開的一系列研討會，大多與東、中歐社會變化有關，如共產黨歷史(在此，共產黨已成了一個歷史題材)、私有化進程等。這些討論與中國情況關係也很密切，因為這裏今天討論的問題，就是中國正在剛剛發生、明天會顯得突出的問題。與會者有數位中國學者，他們議論到當前大陸學界的情況。大家都注意到大陸的民間社會正在形成，尤其是民間文化空間正在慢慢擴大。中青年學者中，最好的那部分要麼是在民間文化空間活動，要麼兼顧體制內外；但最活躍和最有前途的，顯然在體制外。

除了民間文化空間正在形成這一點外，另一突出之點是已開始形成多元化格局。現在除官方正統以外，已出現了新儒家、蕭功秦式的保守主義、崔之元式的新左派、盛洪式的文化民族主義，以及某些民粹主義者。這裏似在給他們貼標籤，不甚準確，但分野確實很清楚。還有另一批中青年思想界、學界人士，已開始明確地將自己的立場定位為自由主義，這是指從洛克、穆勒一線下來的政治思想傳統。

余明　布達佩斯(匈)
96.7.10

讀書人要的是真思想

文人、學者的價值，是通過他們思想的結果來體現的。作為花錢買書的讀者，當然希望看到著者真正的思想。可是，我經常感到失望。自從讀到《二十一世紀》後，不能割捨，原因很簡單：從中可以讀到真思想，絕大多數作品都是嚴肅思想的結果。作為一個素養不是很高的讀者，我比較感興趣、或者說是受啟發和得益最多的，是「百年中國」、「經濟與社會」、「人文天地」諸欄，尤其是前兩欄裏的文章。讀這些文章，我看到了一些被欽定的教科書所遮蓋的過去歷史與當今現實的真面目，很多文章讀後都給我一種「原來如此」的釋然。遺憾的是，這兩欄每期只發三至五篇文章，似覺太少。

勝柯　昆明
96.5.17

本刊擬整套出售前五年(1-30期)刊物，請參閱本期訂閱專頁下方的有關說明。由於第1、2期存貨很少，欲存全套，請從速與本刊聯絡。

——刊務室

圖片來源

封面、封二 電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。
頁6、16、22、80、87、107、151、154 資料室圖片。
頁28 杜蘭提供。
頁34-35、38、41、51 楊克林編著：《文化大革命博物館》，上冊(香港：東方出版社有限公司、天地圖書有限公司，1995)，頁290-91；138；206；238。
頁48 楊克林編著：《文化大革命博物館》，下冊(香港：東方出版社有限公司、天地圖書有限公司，1995)，頁367。
頁65上 王路：《古田光輝染層林》(油畫)。
頁65下 鄧紹義：《我們見到了毛主席》(油畫)。
頁66上左 王方廉、王克連、伍法勳、黃嘉善：《齊心合力》(版畫)。
頁66上右 李融龍、紀清和、婁春亭：《大擺戰場》(版畫)。
頁66下 駱耀棠：《革命人愛看革命樣板戲》(宣傳畫)。
頁67上 史惠芳：《大隊的夜晚》(年畫)。
頁67下 吳水龍：《採蓮》(年畫)。
頁68上左 傅植桂：《大字報好》(年畫)。
頁68上右 劉稱奇：《演革命戲　作革命人》(年畫)。
頁68下 周樹橋：《春風楊柳》(油畫)。
頁73 劉溢作品。
頁76 Käthe Kollwitz: *Die Freiwilligen* (1922-23).
頁91 *Nature* **381**, 234 (16 May, 1996).
頁92、94、95、98 徐文光提供。
頁102 Michael E. Tigar & Madeleine R. Levy: *Law and the Rise of Capitalism* (New York: Monthly Review Press, 1977), cover.
頁103 Harold J. Berman: *Law and Revolution : The Formation of Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), cover.
頁127 賀延光：《牲口市場》。
封三上左 蕭振亞、劉恩斌：《接過戰筆　戰鬥到底》(宣傳畫)。
封三上右 吳健：《黨課》(油畫)。
封三下 劉鐵權：《發展農民理論隊伍》(年畫)。
封底 丁立松、陸士彬：《蘆蕩雞鳴》(版畫)。

編後語

今年是文革爆發30周年和結束20周年。從年初到盛夏，在海外以文革為議題的報刊文章和學術會議一直隨着氣候在不斷升溫。本刊也不例外，今期與文革有關的文章就有八、九篇之多。

事隔二、三十年，人們已普遍認識到文化大革命是二十世紀下半葉世界上最重大的歷史性事件之一。它不但影響到當時的中國與世界，也左右了其後中國與世界的發展趨勢。鑒於這種認識，我們在年初就開始聯絡本刊的熱心支持者，以「文革與世界」為中心議題組稿。很高興，我們得到了日、法、美等國學者的支持。本期我們先刊出「文革對世界的衝擊」一組評論文章。日本學者橋爪大三郎和加加美光行兩位教授的文章，使我們不僅可以了解日本60年代的新左翼運動及其組織演變的具體情況，而且可以從戰後日本社會及思想傾向這一角度來了解文革時期日本的擁毛派、禮讚派及反對派，以及這些派別出現的原因，和它們在文革後怎樣演化歸一。杜蘭和加斯托兩位教授是法國當今十分著名的社會學者，他們都曾寫過有關法國1968年五月運動的著述。杜蘭接受本刊的專訪，加斯托為本刊撰寫的專文，着重談了他們對法國1968年五月運動以及知識份子在此運動中的表現與作用的反思，很值得我們借鑒。

相對於海外的熱鬧，國內的文革研究顯得比較冷清。雖然文革發生在中國，但國內至今仍未開放文革研究。在這樣的狀況下，一些有文革經歷的人——不論他們現在是居住大陸還是海外——從事文革研究就更彌足珍貴。本刊去年8月、10月的兩期「文革專輯」就是以這樣的作者為主。今期和10月號，我們將推出第三、四個「文革專輯」。本期「百年中國」有印紅標、華林山和宋永毅三位作者的文章；另外，還有吾遠在「景觀」欄撰文評介文革後期繪畫風格；敬請讀者留意。

除了上述文革的重頭文章外，其餘各欄還有不少值得一讀的文章。「讀書」欄有四篇文章，分別談法律史研究(陳方正)、比較哲學文本(劉東)、科學史(饒毅)和經濟增長速度與生態協調(李工有)等四個題目。另外，卞悟再答崔之元、徐賁談甚麼是中國的「後新時期」、劉為民指出「人文精神」討論的誤區，則將本刊已展開的討論進一步深入下去。

最後，報告大家一個好消息，本刊從8月起開始上網，請參閱「三邊互動」的介紹並轉告你的親友。

二十一世紀評論

文革對世界的衝擊 II

世界資本主義視野下的兩個文化革命

● 德利克
（Arif Dirlik）

重新恢復文革的歷史事件地位，不但是為了讓我們以一種批判的態度正視它，也許更重要的是要恢復我們的批判自覺，好讓我們亦能以批判的態度正視那些因為抹掉革命歷史而被束之高閣的現代問題。

中國的無產階級文化大革命是世界性歷史事件。這樣形容它並不表示我們無視它在中國造成的許多慘劇，原宥它的荒唐暴行，或者全盤（或部分）接受它的經濟、政治或文化政策。所謂世界性的歷史事件，其定義幾乎必然是指造成創傷的事件，其後果難以作非黑即白的評斷，也未必能實現發動它的初衷，但卻無可避免地把那些阻礙這股改變歷史走向巨潮的人輾得粉碎。然而，我們必須把文革視為其歷史環境中一些根深蒂固問題的表現，這個歷史環境不獨關乎中國當年的歷史環境，還涉及與國內問題有着千絲萬縷關係的國際環境。我們不要忘記，在那些歷史環境中，世界各地人民迫切為這些問題尋找解決方法，他們對於文革燃起的希望深感共鳴。

說文革是世界性的歷史事件或許並不新鮮。文革自開始直至1970年代末被中國官方否定之前，已被各方視為二十世紀下半葉的重大事件之一。然而，自此以後（特別是在過去十年），文革（乃至整個中國革命）不斷被抹黑，這段歷史被貶為自相殘殺的事件，或黨領導人的風流帳，特別是毛澤東，他的形象由原來的革命導師淪為色欲狂。這樣重寫歷史不但沒有以批判態度正視文革提出的問題，反而企圖以大事化小和道德譴責的手法抹掉對這場歷史事件的記憶。（大家或已注意到，這正是文革中人們把對手從歷史中剔除的一貫手法。）或許這並不值得大驚小怪，我們身處的這個年代正在試圖忘卻兩個世紀的革命史，不獨中國如此，全球皆然。政治風氣右轉是革命史被抹掉的原因，中國的情況更有固執的東方主義在推波助瀾。東方主義不承認中國社會是真正變動不居的，反而固守一種落後的文化心態，不斷尋找證據支持在它眼中各種僵化的中國形象。像東方主義展現出的那種缺乏歷史的社會，顯然無法產生世界性歷史事

件。正因為出現這種歷史被抹殺的情況，所以有必要重新恢復文革的歷史事件地位，這不但是為了讓我們以一種批判的態度正視它，也許更重要的是要恢復我們的批判自覺，好讓我們亦能以批判的態度正視那些因為抹掉革命歷史而被束之高閣的現代問題。

以下的討論，將集中在三個足以證明文革有資格成為首要歷史事件的層面上：⑴ 作為共產革命史的一個新出發點；⑵ 各新興國家紛紛獨立後，作為第三世界社會主義的表現；⑶ 作為挑戰公認的資本主義和蘇式社會主義的政治、經濟發展規範而提出的社會思想。這些特點正是文革在進行的二十年 (1956-1976) 裏，深受各地人民支持的原因。我不打算在此論述文革對中國國內造成的影響，因這方面我已有另文討論①。但我要提出一點：文革作為世界歷史大事所帶來的衝擊，是與人們如何評價它對國內的影響有關的——這種看法和從前擁護文革、現在轉而伐之的人的主張相反。當文革被視為影響世界的事件時，人們比較不注意它的不良後果。反之，現在這些不良後果被大肆渲染，或許不是因為出現了甚麼新證明，而是因為文革從歷史事件的位置滑落，遂令它的陰暗面浮上檯面來。這點稍後再論。

文化大革命對世界有何意義？

自文革以後，「文化革命」一詞的涵蓋面已從社會主義革命的經驗，擴展至普遍的革命轉化經驗，即把革命轉化等同於由某一生產模式演變至另一生產模式。換言之，文化革命的理念除了指涉特定的社會主義轉變問題外，也開展了透視文化轉變的新路向。

文革是共產革命史上的首要大事。「文化革命」一詞經過中國這一場變動而為人熟悉後，也可以套用在其他共產革命事件上，最顯著的例子莫如1920年代末的蘇聯②。這個詞和它所帶來的渴望包含着崇高的意義：如果社會主義代表一種新的生產模式，它就有兩重明顯的涵義：⑴ 新生產模式將產生有助它達成目標的新文化；⑵ 革命領導層應致力創造這種新文化，以鞏固新的生產關係。就上述兩點來說，文革在邏輯上是緊隨着馬克思主義的前提的：文化生活和生存的物質條件之間有着必然關係。新人類是新生產模式不可或缺的。

自文革以後，「文化革命」一詞的涵蓋面已從社會主義革命的經驗，擴展至普遍的革命轉化經驗——超越了馬克思主義的概念，即把革命轉化等同於由某一生產模式演變至另一生產模式。因此，「文化革命」被用作描述單一 (資本主義) 生產模式內部演變所相應產生的文化轉變③、伴隨着現代民族國家興起而產生的轉變④、以及對於日常語言的態度的轉變⑤。換言之，文化革命的理念除了指涉特定的社會主義轉變問題外，也開展了透視文化轉變的新路向。

「文化革命」涵蓋面擴大，或許證明了文革對知識界 (甚至包括那些不再把這詞彙視作歷史事件的人) 的影響，不過，回溯這個詞在當時歷史環境的具體意義仍是很重要的。文革凸顯了社會主義革命中三個需要確切說明的重要問題。第一，它挑戰社會主義革命 (和一般革命) 在制度化後不免「非激進化」這一公認的想法。這種想法源自蘇聯 (特別是史大林主義) 的早期經驗，指出一旦參與革命的一代凋零後，革命便會淪為例行公事和官僚作風，從而喪失其對抗權力迫切

所需的烏托邦理想⑥。當年文革正是駁斥這種思想的運動。這點不能和早期(如1920年代蘇聯)為社會主義創造合適新文化的做法混為一談。雖然它和蘇聯的先例有着共同目標，但文革創造新文化所持的理想，在於竭力阻止革命「非激進化」⑦。

第二，文革期間這一關注達到高峰，因為文革是對抗原來革命的另一場革命，這大大幫助了中國向全世界推廣她的社會主義模式，用以抗衡原來的蘇式社會主義，為世人渴望以民主社會主義來對抗獨裁社會主義提供答案。文革試圖為新社會塑造社會主義新人，它運用的方法空前激烈，因為塑造新人的目的，是要對付新政權本身顢頇的官僚主義。文革以打倒舊文化為目標，但卻以質疑共產黨官僚體制的新「革命」文化為手段。由此看來，它的目標是真正革命性的，不只直接對抗資本主義社會的統治政體，也對抗社會主義統治集團。在各地人民厭惡官僚化的情況下，這目標獲得各方回響，官僚化的特色似乎是在資本主義和社會主義表現中得到現代性。文革的反官僚主義和反精英主義，是促使新共產主義運動出現的重要因素，而新共產主義運動的目的是要擺脱早期共產主義的政治模式⑧。

文革創造新文化所持的理想，在於竭力阻止革命「非激進化」。文革以打倒舊文化為目標，但卻以質疑共產黨官僚體制的新「革命」文化為手段。這目標獲得各方回響，官僚化的特色似乎是在資本主義和社會主義表現中得到現代性。

最後，文革把馬克思主義中關於文化與新生產模式(以及擴展至政治和生產模式)關係的新概念凸顯出來。如前所述，馬克思主義假定新生產模式和新文化之間存在關連，但語焉不詳，比如，到底是新生產模式創造新文化，還是文化領域中的獨立性(autonomy)造就新生產模式。由於共產黨內激進派(由毛澤東領導)不滿1956年建立的新生產關係的文化影響不彰，遂決意把革命向前推進，他們在別無選擇的情況下，決定把新一輪的革命活動鎖定在文化領域。在此過程中，文化領域獲得了前所未有的獨立程度(根據馬克思主義的用語)，以使文化能夠承擔過渡到社會主義的重任。在這情況下，文化中被認可的獨立性不管是來自中國固有歷史遺產、以意識形態鬥爭為主導的游擊戰革命遺產、或是處理社會主義革命後果的理論(亦是此理論賦予社會主義革命合法性)的必然結果(換言之，社會關係的物質轉化無法自動產生新文化)，都無關宏旨。結果很清楚：形成社會主義社會的主角是文化轉化，而不是社會主義轉化的作用。這種文化獨立性和經濟或社會獨立性的對抗，和1960年代全球發生的蛻變相共鳴，這點以下會再論述。在此只需說：與從經濟或技術角度理解的生產模式的機械式轉化相逆，它極為強調革命的政治和思想層面的重要性，這導出一種異於以往現代化假設(包括資本主義或社會主義)的新的行動方向。

如果光以文革和共產革命史的關係，並因此從第一和第二世界的鬥爭這種二次大戰後的社會學觀點來觀照文革，那是不足夠的，因為或許是中國社會在二十世紀中(即使在共產革命勝利後)的曖昧地位，賦予文革具體歷史特質的。若以其社會主義革命史來看，她屬於第二世界；但若以其與歐美資本主義世界的政治、經濟和文化關係來看，她卻又處於第三世界。有一點必須謹記，文革和第三世界獨立是同時出現的，而在1970年代毛澤東受地緣政治啟發而提出三個世界劃分理論之前，文革和殖民地世界在意識形態上是相一致的，兩者都以

對抗歐美資本主義世界和蘇聯式「社會帝國主義」為其根本。我認為農村式第三世界和都會式第一、二世界對比，無論對文革社會主義的新出發，或對其革命進程的思想主張都相當重要。

林彪的〈人民戰爭勝利萬歲〉必須被看為文革的重要文獻之一（尤其是今天看來它似已不合時宜），因為它具體表現出新興國家對於工業資本主義的敵意和對社會主義世界的熱望，並和民族解放鬥爭（這到目前為止以中國最成功）思想相呼應。但它是否在馬克思主義的社會主義或革命論點（此為其理論基礎）中找到思想依據並不重要，儘管它衍伸出有關第三世界社會主義（首見於1920年共產國際第二次代表大會）的推論是尚可商榷的；重要的是，林彪把中國革命（以農村奪取城市）的範式套用到世界各國上，並突出這種革命經驗的基本意義：農業社會和工業社會的對抗，是國際要關注的首要事項。它透露的訊息意味深長：在解決世界問題之前，必須先解決農業社會問題；正如要解決某一國（特別是第三世界國家）的經濟問題前，先要解決佔人口大多數的農民的經濟問題。但這訊息卻不幸被文章的敵意蓋過了⑨。

林彪的〈人民戰爭勝利萬歲〉必須被看為文革的重要文獻之一，因為它表現出新興國家對於工業資本主義的敵意和民族解放鬥爭思想，並套用中國以農村奪取城市的革命範式，突出這種革命經驗的基本意義：農業社會和工業社會的對抗，是國際要關注的首要事項。

在此提出這篇文章的意義，並不是因為它向工業社會宣戰，亦不是它對農業社會的強調，而是它表達出第三世界社會在非殖民化過程中而得的授權（empowerment）意識。這一授權意識在各色各樣的發展意見被提出時顯而易見，卻難在資本主義或蘇式社會主義發展策略中找得到。毛主義的發展範式也許是各種發展概念中最強有力的，它在新民族解放鬥爭中為新生政權尋求振興經濟力量時顯著地表現出來。這種範式提出：（1）發展策略需以國家全面發展為出發點。（2）要實現前一點，就必須跟資本主義世界體系「脫鈎」（delinking）。

第一個前提早見於毛澤東在1956年發表的〈論十大關係〉，文章呼籲要注意全國「發展不平衡」造成的矛盾。第二個前提則在文革年代強調自力更生、避免在物質或思想上依賴外國時已清楚表明。其分析假設是根據第一個前提的邏輯，它指出如果捲入資本主義世界體系，將不免以此世界體系的經濟需求為依歸，而忽視國內的經濟需求。需要強調的是，這些「毛主義」前提與中國革命淵源深厚。關於國內經濟捲入資本主義世界經濟體系的結果，早在1920年代已為當時中國的馬克思主義者密切關注⑩。這些前提在1960年代再度被提出，對第三世界發展思想影響深遠，在這方面，著名發展經濟學家亞敏（Samir Amin）的著述可謂其典範⑪。

這個新發展範式除了結構上的意義外，最後還提出隱含深邃社會意義的實質問題，這與當前先進資本主義、社會主義和第三世界社會的關注相呼應。像自力更生這種毛主義發展思想中心的口號，不但指出要避免依賴外援，也呼籲人民積極參與發展過程。這含有深刻的社會意義。在早期發展（資本主義或蘇聯式社會主義）概念中群眾被邊緣化，針對這一情況，在自力更生的概念中，「人民」既是發展的驅動力，也是發展的目標。按此路線構思的發展，不再由專家當家作主，而是以「人民」為發展過程的核心。要落實這套過程，必須把集體價值置於私人價值之上，因為合作和日常協商對達致社會目標是攸關重大的。政治

上，這過程需要以日常原則來參與集體決策，為草根階層通過民主方式參與社會生活創造出前所未有的契機。勞動人民(即大多數人)亦要負責管理他們的生產活動。堅持自力更生所依據的基本前提，是承認人民主體性和他們能夠按照社會目標來管理自己的主體性。

「以政治為綱」(putting politics in command)這一自力更生的狀況，意味公共價值優先於私人價值。能夠絕對做到公優先於私的人，必須能從內心克服會導致個人主義的社會差別，不管是階級和性別差別、勞動差別、專家和非專家的等級差別、以至最基本的腦力和體力勞動差別。要塑造這樣的人一方面要有恰當的社會環境；另一方面，由於社會轉化和文化轉化間存在對立，所以個人也必須致力達到文化上的自我轉化。因此，我們需要促進人民福利的社會機構，並確保人民忠於集體機構，但這又需要獻身於恪守承諾而不會佔這種機構便宜的人。最後的一種需要，不但解釋了發起「文化革命」的原因，也解釋了文革教育政策的方向。

想要達到美滿生活必須有適當的學習和教育方式，雖然文革教育政策未能落實這個社會構想，但這些政策卻可能以意想不到的方式為毛後時代政策的成功作出貢獻；即以正規和非正規教育塑造有才幹的民眾，解決地方問題並參與地方發展。

文革結束後，這些政策在國內外均受到批評。對於文革的文化和教育政策的批評自然有其道理，但批評時必須慎重思考所持的論據。我認為最不相干的論據是認為文革妨礙促進現代化的教育，說它不相干不是因為它不正確，而是因為它評斷文革政策所持的標準本身就是文革批評的對象。文革為了抗衡「世界銀行」式教育(或為了成就資本主義經濟世界的教育)，提出自己的一套教育理想，以幫助建設它憧憬的美滿社會。如果要指責這一種教育理想，不可能不先指責貫穿其中的社會理想，這當然與矛頭指向文革的批評大大有關。若要以一種較不涉及意識形態成分的進路來研究這問題，則會使我們以違背文革的前提來判斷其教育政策，這使問題變得更加複雜。文革提出的一個問題，即想要達到美滿生活必須有適當的學習和教育方式(兩者是密不可分的)，這可能為人們所忽略。

另一方面，專制的政治和文化環境把它模糊的(和庸俗的)社群和文化概念強加在社會上，在這種情況下，文革倡導的社群教育政策能否貫徹是另一回事。我想，這是普見於文革政策中的一種基本結構矛盾。不過，值得深思的是，雖然文革教育政策未能落實它們背後的社會構想，但卻可能以意想不到的方式為毛後時代政策的成功作出貢獻；即以正規和非正規教育塑造有才幹的民眾，解決地方問題並參與地方發展(這和大多數第三世界社會自上而下的文化處境大相逕庭，在第三世界，地方社會依賴集權中央的指導，而這些指導趨向迎合國際需要，而不是着眼於近在咫尺的內陸需求)。

在此，我要強調毛主義制度構想中一個受到經濟效益觀點批評、卻對社會和政治組織仍然影響深遠的層面，那就是堅持農業和工業結合，為的是要克服農業和工業(或鄉村和城市社會)間的結構分歧，這種分歧似乎是現代社會的特質。這是1958年慘痛的大躍進的制度改革之一，然而，一如毛主義發展思想的其他層面，其根源繫於中國革命史。雖然共產黨人尋求這種結合，是出於延安革命年代的需要，當時他們別無選擇，不得不實行自給自足，但這種構想最早

出現於二十世紀最初十年，無政府主義著述中鼓吹的中國激進思想（受克魯泡特金（Peter Kropotkin）著述的啟發）裏。必須注意的是，在無政府主義著述中，工農業結合建立自給自足地方社群這一概念，和塑造全能（兼可勝任腦力和體力勞動，藉以消除勞動分工造成的階級分歧）同出一轍。不用說，對於拒斥民族主義的無政府主義者來說，首要目標是要避免在重新肯定社群的價值時出現現代工業社會的異化現象。當它被納入毛主義的發展思想裏，這些無政府主義理想也就和民族自治和發展的策略聯繫在一起⑫。

即使是這樣，無政府主義者把國家和社群對比，可能會告訴我們有關毛主義對社會的概念和它們所包含的矛盾。自力更生（這些制度革新可視為其體現）是一有多重意義的理念。它的目標不但是要藉着自力更生來達到民族自治，還要做到社會各層面（下至地方）均能自治（這點在強調「比較利益」（comparative advantage）的經濟學觀點來看是堪以為憂的），以使地方社會自力更生，無須依賴外援，文革時代以山西大寨的成就為表表者。然而黨官僚集團大權在握，可依照它眼中的政治、經濟和民族利益來調度資源，這就和自治社群的構想相牴牾。自力更生不但是一種達致民族經濟自治的手段，也是建立社群的方法。它的烏托邦理想，吸引了那些本來對中國民族主義缺乏興趣的人。

毛主義制度構想中堅持農業和工業結合，為的是要克服農業和工業間的結構分歧。這種構想最早出現於二十世紀初中國無政府主義著述中鼓吹的激進思想裏。當它被納入毛主義中，這些無政府主義理想也就和民族自治和發展的策略聯繫在一起。

所有這些承諾都有缺陷，特別是在權力不平等的情況下，文革最終不僅沒有將之消除，反而使之惡化，但這不是本文要處理的事情，我在此更關心的是這些毛主義思想對世界各地人民有甚麼吸引力⑬。文革毛主義提出的發展範式不但解決了新興後殖民社會既要發展經濟又要兼顧凝聚社會的窘境，它似乎還解決了經濟進步的資本主義和社會主義社會在發展中遇到的異化問題。無怪乎文革產生了一套關於發展的新激進理論，這套理論為了落實參與發展和民主管理的理念，不惜犧牲經濟效益⑭。因此，我們毋須驚訝文革為何能吸引那些原來沒甚麼理由會認同其革命目標的人，吸引那些從文革的社會成就中看到促進社會凝聚的新方式及落實社會目標的承諾的保守派。

當代視野中的文革

在我提出以歷史角度評價文革的當代框架之前，先要釐清我對文革的概念。若根據1969年中國共產黨第九次全國代表大會決議，中國官方對文革的時間劃分是一歷時三年（1966-1969）的事件；若按照毛後政權的官方觀點，卻是「十年動亂」（1966-1976）；我把文革理解為一歷史事件所採納的材料，則超越官方所劃分的時間範圍。這甚至可能提示出我在指向文革發展政策的革命根源，把文革變為整個中國革命的具體表現，這其實就是文革本身的主張。也許特別在後者上能看出，我賦予文革的歷史意義不過是重複文革以往的主張而已。

我曾在另文解釋過為甚麼我認為以1956至1976這二十年為期來觀照文革才算恰當⑮，因此我不再贅言，僅想指出這種分期法旨在指出文革有其歷史脈絡，

或者説1966-1969或1966-1976年間發生的種種事情，早在1956年第八次黨代表大會後浮現的問題中已有迹可尋。但我認為文革最淋漓盡致地闡明了這些問題，並在全球凸顯它們。正是透過文革對這些問題的闡明，毛主義的社會和經濟政策發揮遍及世界的影響力。

關於文革和整個中國革命間的關係也可作如是觀。與文革派的主張相反，文革並非中國革命的極致表現，不是革命產生的唯一革命選擇。在革命視野中，我們甚至可以認為有不止一個毛主義，而且文革宣揚的某些毛主義的意向，和中國革命初期同屬毛澤東政策的其他意向相頡頏⑱。對毛澤東的接班人來説，文革顯然違反了中國革命的初衷。

然而，從它倡導的政策中，文革表達出和中國革命史同樣悠久的主題，有的甚至超越共產主義在中國的本源。而文革之所以成為世界歷史事件，是因為它以闡述這些主題來獲得其意義和獨一無二的特質，這點有商榷的餘地。若失去了這些賦予它合理性的中國革命根源，文革充其量只是共產黨領導層的權力鬥爭或統治者的過失。這也許説明了為甚麼毛後時代領導層試圖把文革和革命史截然分開，因為他們要在否定文革的同時，維護中國革命的合法性。相反，這亦是海內外中國反對派企圖把文革和整個中國革命掛鈎的原因，他們不但要質疑文革，並希望藉此動搖整個中國革命的合法性。

毛後時代領導層試圖把文革和革命史截然分開的原因，是因為他們要在否定文革的同時，亦要維護中國革命的合法性。相反，這亦是海內外中國反對派企圖把文革和整個中國革命掛鈎的原因，他們不但要質疑文革，並希望藉此動搖整個中國革命的合法性。

我想在此指出，若要對文革進行真正具批判性的評價，就必須認識它的歷史真實性，即認識它在當時歷史環境下的意義，以及它隨着這些歷史環境變遷而變成一樁遙不可及的歷史事件，只剩下各種惡行和壓迫的記憶。但要批判地理解文革，毋需把對當代人有意義的記憶都抹掉。事實上，這樣做不但妨礙了批判地理解文革的需要，也妨礙了批判理解過去和現在對於思考它的方法。對於文革蒙難者來説，要求他們以批判的態度思考它是太強人所難，但這只是當代人要完全貶低它的記憶的部分原因。在道德或政治層面譴責文革的大不乏人，過去二十年來他們沆瀣一氣，當中有曾參與文革、無論在思想和罪行上都脱不了關係的中國人、忘掉了自己曾經多麼醉心文革的外國人，還有許多人把這歷史弄得俗耐不堪，以作為風行世界市場的商品。意識形態和消費式揭秘心態的詭異結合，使得任何對這事件稍有見識的論述均欲説無從，遑論有批判的見識的著述。

我不想在此分析過去二十年關於文革文獻的轉變(不管它如何重要)，只想提出一個問題，為甚麼二十年之前曾被激進派、保守派都視為革命(和發展)成就範式、為之喝采的文革，現在竟受到如此指責和貶斥，無法為當代提供啟示？我故意給這問題以抽象和思辨性的答案，盼能拋磚引玉，激發更多有關歷史記憶的討論，但這答案也作出承諾，把有關中國革命的批評從現今遭知識界貶斥而湮沒的境況中挽救出來。

今天文革似乎已無關重要，那是因為它針對的問題已無甚意義。這點在前文論述它關注的首兩件事情中顯而易見。當年文革出現的意義重大，它對抗無可避免的「非激進化過程」，這是社會主義革命(或一般革命)史上的突破。當今

天社會主義和整個革命政治理念都被丟到過去，革命政治的突破就變得不着邊際，更遑論其歷史意義。關於文革作為第三世界政治復興的體現也大抵相同。在1960年代文革的歷史環境中，第三世界理念在國際政治話語中舉足輕重。今天，第三世界已談不上是一完整理念，更不用說是甚麼承諾，提出以革命的第三世界方案替代公認的發展範式已無可取之處⑰。第三世界人民(包括中國人民)正急於為自己披上第一世界的外衣(與碩果僅存的社會主義政權的主張相反，現在已沒有第二世界可言了)；尚未進入發展中經濟國家之林的第三世界社會，現已弄得烏煙瘴氣，顯然不靠外國援助就難以求存。

上述轉變並非意識形態方面的轉變，而是國際關係轉變的結果。我曾在另文說過，我們所知的整部社會主義史，無非是第三世界史，必須透過它們與資本主義內在演變的關係來理解⑱。殖民主義(以及針對它而出現的社會主義)是資本主義其中一個階段的產物(尤其在第三世界)。雖然資本主義作為一種生產模式仍然屹立不倒，但當代資本主義所追求的世界關係，已跟從前產生第三世界或試圖牽制社會主義的資本主義迥然不同。資本主義這一新階段(管它叫世界資本主義、晚近資本主義、後福特主義、彈性生產或積累)的出現，使早期世界關係的概念和由此得出的剝削和壓迫關係變得與現實脫節。或許歐美跨國企業仍然主宰世界經濟，但他們當中加入了原屬於第三世界的新成員。或許宰制世界的大國仍然存在，但當民族國家的許多勢力(包括人員和文化上)已被跨國企業所取代，如今再大談帝國主義或殖民主義，已不比以往能那麼理直氣壯了。而在此中最重要的是，以往着眼於國內市場的發展範式，已被重視出口、發展跨國經濟的範式所取代，侈談民族經濟自治已無甚意義。以前與資本的經濟運作密不可分的民族國家，現在卻被視為這種運作的障礙而受到抨擊。資本仍然主宰一切，但已被置於一個不同的系統下，這系統追求包容而非排斥。

這些資本主義內的結構演變將產生它們自己的「文化革命」，這就是本文題為「兩個文革」的原因。傑姆遜(Fredric Jameson)和哈維(David Harvey)等理論家最先指出，資本主義的新階段要求和生產自己的文化，這種文化可以信手拈來以「後現代主義」一詞概括之⑲。這是另一場文化革命——資本主義的文化革命，正巧和中國文革同時發生，儘管當時沒有人注意到它的恆久意義。現在來做個事後諸葛亮，回首前事倒也饒有趣味。正值文革爆發、高唱其發展政策之際，台灣和南韓分別在高雄和馬山設立出口區。或許當年批評現代化和資本主義的激進派沒有想到，擁有發展前景的是後者而非前者。但事實卻是如此。而且在這些以出口區為代表的出口型經濟體系蓬勃發展之前，提倡經濟發展的民族自治的呼聲已銷聲匿迹。不消說，這些經濟特區之所以成功，歸根究柢是仰賴日新月異的科技，使生產活動得以跨國進行。也正是這些科技使資本主義中的新文化革命得以成功，其核心是它選擇充當影像和資訊生產者，而非商品生產者(商品仍需要生產，不過是在第三世界地區，第一世界則擔任設計世界的「智囊團」)。資本主義「文化革命」在思想層面生產的正是文化本身，而不是以生產文化為手段來達到其他目的，比如社群。

我想指出，對於文革蒙難者來說，要求他們以批判的態度思考它是太強人所難；在道德或政治層面譴責文革的大不乏人，當中有無論在思想和罪行上都脫不了關係的中國人，忘掉了自己曾經多麼醉心文革的外國人，還有許多人把這歷史弄得俗耐不堪，以作為風行世界市場的商品。

以這種觀點看，中國文革最引人注目的是，它原來針對的那個造成各種問題的世界，已逐漸被另一個由當代資本主義的變革力量主宰的世界所取代，不管是第一、第二或第三世界的批評者，對於出現這種情況都始料不及。文革是對抗帝國主義或抵抗第一世界宰制第三世界的革命的產物，它針對的是過去遺留下來的問題，但當資本主義的第一世界已在創造新的國際關係以及相應的社會和文化關係時，這些問題也就顯得無關重要了。毛澤東思想中的現代主義和反現代主義間的矛盾，在它們被道出之時已被納入後現代主義的世界概念中，這些概念自其時起便證明在包容矛盾方面有極大能力；因此，當激進派仍在為如何適當對應資本主義的過時概念爭論不休時，商界已能運用毛主義策略來制定市場計劃。

文革是抵抗第一世界宰制第三世界的革命的產物，它針對的是過去遺留下來的問題，這些問題在當今就顯得無關重要了。但資本主義又製造了急待解決的新問題。毛主義對於社會的革命性構想，可能出乎意料地有助我們解決當今資本主義的問題。

不管是思想失敗也好，實踐失敗也罷，文革期間出現的毛主義的消亡，不光因為它是一種失敗的革命思想，更因為推陳出新的資本主義世界已和當初產生毛主義時大相逕庭，使毛主義日漸脫離現實。文革毛主義今非昔比，不再被視為對未來的解答，而只是過去的苟延殘喘，被現代世界超越而變得毫不相干。

文革——或者說得更準確點，文革挪用的革命毛主義——對現代有沒有啟示？我認為有。今天背棄毛主義對現代性的選擇，是整個揚棄以激進選擇替代資本主義趨勢的一部分。我們不要忘記，雖然由於資本主義的內部演變，使得早期社會主義針對其宰制地位所提出的挑戰喪失意義，但資本主義仍舊是資本主義，它的這些演變又製造了(並仍然繼續製造)急待解決的問題，其中有些自有資本主義出現以來即存在，有些是由資本主義的新生產和組織方式所造成的。要解決這些問題必須以當下作為它們的出發點，但這並非說過去對於當下沒有啟示作用，重拾早期的革命挑戰是克服資本的意識形態霸權不可或缺的。但過去的重要性不僅在於意識形態方面的原因。毛主義對於社會的革命性構想(前述毛主義提出的關於地方社會的根本問題)，尤其可能出乎意料地有助我們解決當今資本主義的問題。

近幾年世界各地的激進活動紛紛轉向，從原來強調民族國家轉而着重地方運動。激進活動轉向的原因之一，自然是社會主義國家對於解決社會問題一籌莫展，叫人理想破滅，然而，這一理想破滅本身卻是資本主義和前社會主義社會中，人民對國家喪失信心的其中一環。儘管民族國家並非像有些人所說的已經消亡，但在過去二十年來，各國急於擺脫以往為造福人民而肩負的責任。除此以外，國家與跨國資本主義的勾結日見露骨，國家再度毫不忌諱地充當資本利益的促進者，有時候還把它們自稱代表的民眾利益置諸不顧。各地的國家「私有化」過程程度不一，視乎民眾的抗拒能力而定，這種私有化代表一種世界大勢，衝擊着以往民族國家捍衛公域抑制私利的概念。這同樣是資本主義新階段的產物。在此意義下，社會主義國家自1980年代末期的沒落(破私立公的最極端形式)，可視為世界進程(包括資本主義國家在內)的一部分。

以往，國家在跨國資本主義勢力和地方社會需求之間，扮演着中介斡旋的

角色，而「公共國家」(public state) 衰落的其中一個副產品，就是上述功能的削弱；因此地方社群要比以往更直接地面對世界經濟的需索。換言之，近年來地方社會受到越來越大的壓力，不單是因為對國家或國家解決社會問題的能力失去信心所致，還因為跨國資本的運作打破了地方社會原來閉關自守的狀態，利用它們來達致目的，而當這些地方社會再無利用價值時就棄若敝屣。正是這種資本運作塑造出我們今天所認識的地方面貌。地方社會必須自求多福，擺脫對國家的依賴，方為對應之道。這對於孕育地方運動是相當重要的。

我不是說地方運動全然專注地方事務就能成事。要有效抗衡資本的世界力量，地方運動就必須締結跨地方聯盟 (不只是在國內，而是跨國界地進行)；身處世界資本主義的環境，或許任何一地 (比如美國或中國) 工人的福祉都要比以往更息息相關。但是，面對着新的形勢，要釜底抽薪地保障人民的福祉，就必須以地方為出發點。

我想這就是以毛主義形象呈現的中國革命記憶最能提供給當代的啟示。如前所述，文革時期的毛主義把地方和國家的命運聯繫在一起，但它是源於中國革命史上更早出現的無政府主義構想，後者把地方和國家脱鈎，並認為地方社會的首要工作是擺脱和反對民族國家。因為毛主義着重地方社會程度的「自力更生」，故包含了地方自治的理想。它的產物眾所周知。特別重要的是在地方社會層次實現工農業結合制度化，為毛澤東時代以及毛後時代的中國創造獨特的社會布局，這解釋了為何中國社會與其他早期社會主義社會不同：在向資本主義世界系統開放之時，能制衡資本主義破壞社會的力量。這種社會布局的成功實有賴於革命時代的經驗，雖然它或會製造腐敗和濫權的條件，這在今天叫人憂心忡忡，但它也培養自力更生、集體活動和地方政治領導和民眾間緊密合作等習慣[20]。

跨國資本的運作打破了地方社會原來閉關自守的狀態，利用它們來達致目的，而當這些地方社會再無利用價值時就棄若敝屣。要有效抗衡資本的世界力量，地方運動就必須締結跨地方聯盟以保障人民的福祉。我想這就是以毛主義形象呈現的中國革命記憶最能提供給當代的啟示。

雖然北京當局仍握有控馭力，並迅速把中國社會圓滿發展的功勞往身上攬，但這些成就其實主要應歸功於地方社會自求多福的能力，這點耐人尋味。若把北京共產政權和中國地方社會孤立起來看固然不妥當，但作一個分析性的區別亦不無助益，我們可藉此看到中國兩個相衝突的發展範式。一個是以政府為核心，保障共產政權和它栽培的新生管理階層在國際經濟和政治中佔據要津，但它除了造就極權國家資本主義以外就無甚裨益。另一個範式則建基於地方社會之上，承接早期地方發展以人民福祉為先、國力為次，並指向民主社會主義的革命遺產。後者在政治上激進之處還在於，儘管它明顯不是排斥國家，但要求重擬國家的領土範圍 (體現於新地方分權主義的主張) 和勢力範圍。換言之，它提出重新思考國家的界限和責任，對抗現政權界定的國家權限並以此為其合法性的主張。

由於現政權傾向採納它的革命遺產，而捨棄其反革命極權傾向，換句話說，中國社會不但繼續提供一種挑戰資本主義霸權的現代性的不同選擇，而且亦為當代資本主義的國際關係格局製造的問題提供具體的解決方法。也許毛主義構想的遺產在中國最顯而易見，但在世界各處的地方運動中也可見其蹤影。

在第三世界地區(從印度到恰帕斯),自力更生的主張鞏衛地方社群、抵抗資本肆虐;除此以外,它在第一世界社會裏喚起人們記憶中生氣煥發的社群,與世界資本主義的「虛幻社群」(virtual community)分庭抗禮。

或許文革未必稱得上是唯一(甚至最忠實)根源於中國革命史的毛主義構想的代表,但它有聲有色地向世人展現了這種構想的力量,將縈繞往後好幾代人的記憶,這足以證明它堪稱世界歷史事件。然而,它不只是一朦朧的記憶而已。我們可能會試圖把它的記憶驅散,但它是揮之不去的,因為在歷史現實中,它回答的問題是我們遺產的一部分。不論喜歡與否,每當我們要解決這些問題時,它就與我們同在。

林立偉 譯

註釋

①⑬⑮ 參看拙著:〈從歷史角度看「文革」的政治意義〉,載《香港社會科學學報》,第7期(1996年春季),頁21-48。

② 關於蘇聯文化革命的分析,見Sheila Fitzpatrick ed.: *Cultural Revolution in Russia, 1928-1931* (New York: Columbia University Press, 1977).

③ 見 Fredric Jameson: "Post-modernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review*, 146 (July-August 1984): 53-92; and "Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism", *Social Text*, 5.3 (Fall 1986): 65-88. 在此,文化革命描述了中產階級現代主義文化的出現,以及其後擺脫現代主義但仍屬於中產階級生產模式範疇的後現代主義的出現。

④ Philip R.D. Corrigan and Derek Sayer: *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

⑤ Stuart Hall: "Negotiating Caribbean Identities", *New Left Review*, 209 (January-February 1995): 3-14.

⑥ 這其實是自由主義反駁保守反共主義的論據,它認為可以從地緣政治方面着手來對付共產政權,這和冷戰理論的假設相反。Robert Tucker提供了一個重要、有影響的例子,見Robert C. Tucker: *The Marxian Revolutionary Idea* (New York: Norton, 1969).

⑦ Maurice Meisner曾在著述中再三強調文革的這一特點。見"Stalinism in the History of the Chinese Communist Party", in Arif Dirlik, Paul Healy and Nick Knight eds.: *Critical Perspectives on Mao Zedong Thought* (Atlantic Heights, NJ: Humanities Press, forthcoming), and "The Deradicalization of Chinese Socialism", in Arif Dirlik and Maurice Meisner eds.: *Marxism and the Chinese Experience: Issues in Contemporary Chinese Socialism* (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1989), pp. 341-61.

⑧ 關於毛主義如何被法國和美國共產主義運動接受和發揮了甚麼影響,詳見A. Belden Fields: *Trotskyism and Maoism: Theory and Practice in France and the United States* (New York: Praeger, 1988). 關於毛主義在世界各地造成的影響,見William Duiker (Vietnam), Orin Starn (Peru), Sanjay Seth (India), J. Victor Koschmann (Japan), and Emerita D. Distor (The Phillipines), in Arif Dirlik, Paul Healy and Nick Knight eds: *Critical Perspectives on Mao Zedong Thought* (Atlantic Heights, NJ: Humanities Press, forthcoming). 亦見Nick Knight未發表的論文: "Maoism Down Under: The Theory and Tactics of the Communist Party of Australia (Marxist-Leninist)".

⑨ 現在農業社會已邊緣化了，今天看來這篇文章似乎很無聊，但它的意義在當時是立即被認同的。美國著名政治學家Chalmers Johnson曾反駁林彪的論點，見*Autopsy on People's War* (Berkeley, CA: University of California Press, 1973).

⑩ 中國馬克思主義者就這問題所作的辯論，見Arif Dirlik: "National Development and Social Revolution in Early Chinese Marxist Thought", *The China Quarterly*, 58 (April-June 1974), pp. 286-309.

⑪ 亞敏的著作中最透徹的或許是*Delinking: Towards a Polycentric World* (London: ZED Books, 1990)。亞敏當然不是唯一例子。中國革命和毛主義發展政策也影響諸如華倫斯坦(Immanuel Wallerstein)和跟他一起提倡「世界體系分析」(world-system analysis)的重要思想家。毛主義發展模型所關注的問題，與現今人們對現代化理論的不滿相呼應，這主要(但不是唯一)體現在世界體系分析和拉丁美洲提出的「依附理論」(dependency theory)裏。換言之，毛主義範式是各地人民尋找取代現代化理論的選擇一部分。亞敏的自述可參Samir Amin: *Re-reading the Postwar Period: An Intellectual Itinerary* (New York: Monthly Review Press, 1994).

⑫ 關於無政府主義者對地方社會的看法，見Arif Dirlik: *Anarchism in the Chinese Revolution* (Berkeley, CA: University of California Press, 1991); Ming K. Chan and Arif Dirlik: *Schools Into Fields and Factories: Anarchists, the Guomindang, and the National Labor University in Shanghai, 1927-1932* (Durham, NC: Duke University Press, 1991).

⑭ 重要例子見Stephen Andors: *China's Industrial Revolution: Politics, Planning and Management, 1949 to the Present* (New York: Pantheon, 1977); Charles Bettelheim: *Cultural Revolution and Industrial Organization in China: Changes in Management and the Division of Labor* , A. Ehrenfeld tran. (New York: Monthly Review Press, 1974); 以及William Hinton的多部著述。Hinton對中國農業所知甚詳，或許比許多領導人猶有過之，他是少數仍然堅信毛主義發展策略的中國研究專家之一。

⑯ 有關文革與早期更合理和更有效政策背道而馳的論點，見Edward Friedman, Paul Pickowicz and Mark Selden: *Chinese Village, Socialist State* (New Haven, CT: Yale University Press, 1991); 關於毛澤東本人想法的矛盾，見Dirlik:〈現代主義和反現代主義——毛澤東的馬克思主義〉，《中國社會科學季刊》，1993年11月15日，總第5期，頁37-49；關於毛主義在其新民主對文革構想，亦見Dirlik:〈後社會主義？——對「中國特色的社會主義」的反思〉，李君如、張勇偉編：《海外學者論「中國道路」與毛澤東》(上海：上海社會科學院出版社，1991)。

⑰ 有關今天第三世界的情況，見Arif Dirlik: "Three Worlds or One, or Many: The Reconfiguration of Global Relations Under Contemporary Capitalism", in *Nature, Society, Thought*, 7.1(1995), pp. 19-42.

⑱ Arif Dirlik: *After the Revolution: Waking to Global Capitalism* (Hanover, NH: University Press of New England for Wesleyan University Press, 1994).

⑲ 見註③ Fredric Jameson; David Harvey: *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Cambridge, MA: Blackwell, 1989).

⑳ 更深入的討論，參Roberto M. Unger and Zhiyuan Cui: "China in the Russian Mirror", *New Left Review*, 208 (November/December 1994), pp. 78-87.

德利克 (Arif Dirlik) 美國杜克大學 (Duke University) 歷史系教授，專攻中國現代史。著有*After the Revolution: Waking to Global Capitalism* (Wesleyan University Press, 1994) ; *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* (Westview Press, 1997) ; *Critical Perspectives on Mao Zedong Thought* (ed., with Paul Healy and Nick Knight) (Humanities Press, 1997).

現代性演化中的西方「文化革命」

劉小楓

1960年代末，社會主義中國和資本主義歐美中的激進知識人一起造反資本主義，實為二十世紀社會文化現象的一大奇觀。

在「文革」時期，某些歐美國家中的一些激進知識人禮讚中國紅衛兵行動，期望把毛澤東主義傳播到歐美土壤①；「文革」後時期，某些中國知識人又受到歐美變革知識論述激發，期望把種種人文—社會理論的變革論述傳播到中國。據說，從歐美「文革」精神中發展出的種種人文—社會理論新論述，使長期蔽而不明的中國「文革」的現代性意義豁然明朗②。

兩種「文革」確有某些共同的理念和社會行為特徵，例如：造反資本主義制度結構，主張群眾民主，踐行大眾藝術化的革命行為。可是，中國與西方國家的民主制度結構、社會文化資源均不同，要持論兩種「文化革命」造反的是同一性質的官僚制度，推動的是同一性質的群眾民主，踐行的是同一性質的大眾藝術化革命行為，恐失之輕率。兩種「文化革命」的親和性論證的要旨在如下論點：兩種「文革」均在屬己的現代社會演化進程中挑戰資本主義的現代性構想及其歷史樣態，開放了另一種現代性的理想空間。於是，「文革」事件被放到現代性轉換（或後「現代」）的思想空間來看待，重新勘定其「深遠的歷史意義」③。

西方和中國兩種「文革」均在屬己的現代社會演化進程中挑戰資本主義的現代性構想及其歷史樣態，開放了另一種現代性的理想空間。漢語學界應當在拓展中國「文革」研究的同時，開發歐美「文革」的研究題域，去考量某些歐美學者基於兩個「文化革命」提出的重建現代性提案。

一　文革釋義的兩種立場

從現代性問題角度探析「文化革命」，確是富有激發性的。不過，這一取向本身就相當歧義，不同的現代性理論立場會給出不同的「文化革命」釋義。雖然有簡單化之嫌，為簡明起見，我仍然用**變革**和**解釋**來歸納兩種基本的「文革」釋義立場。馬克思說，哲學家（如今可更換為社會理論家或文化理論家）的職份不在於解釋世界，而在於改變世界。事實上，當今社會理論仍不外變革和解釋這

兩種基本的論述態度。基於變革的現代性理論立場，論者可以從「文化革命」的理念和實踐中讀解出諸多肯定性的、超歷史事件本身局限的意義蘊含，「文革」理念的歷史意義不受「文革」的歷史實踐失敗(是否「失敗」亦值置疑)的影響，相反，在當今時代，至少值得捍衛和發展「文革」理念；基於解釋的現代性理論立場，論者會對「文化革命」的理念和實踐持審慎的觀察態度，從「文化革命」的解讀中積累認識社會失序的歷史知識，為現代性的演化(而非另一種現代性的創造)尋找引證。

「文化革命」是現代性現象，西方某些論者把「文化革命」之源上溯到列寧領導的與資本主義爭奪文化霸權的俄國革命。在我看來，如果「文化革命」的基本含義是群眾民主的革命運動④，那麼把法國大革命視為現代性的「文化革命」的第一場演示，似乎更為恰切。法國大革命之後，即出現解釋(柏克、托克維爾、布克哈特)和變革的「革命」後論述，由此引發的激烈的現代性論爭，迄今尚未緩解(盧梭的紅白臉譜之爭即是例證)。若干年後，1966年5月16日是否會成為一個法定慶典日，以誌新的(或另一個)現代性的劃時代開端，尚未可知。可知的是，60年代末的「文化革命」釋義的歧義性論爭會持續擴展，法國大革命釋義論爭的基本思想格局，在當今的「文化革命」釋義論爭中不是已然再現了麼？

當今社會理論仍不外變革和解釋這兩種基本的論述態度。基於變革的現代性理論立場，論者可以從「文化革命」的理念和實踐中讀解出諸多肯定性的、超歷史事件本身局限的意義蘊含，「文革」的歷史意義不受「文革」理念和實踐的歷史失敗(是否「失敗」亦值置疑)的影響。

無論文革釋義如何歧義爭紛，對文革的歷史社會學、政治學研究，仍然是各種釋義賴以成立的基礎。因而，從比較歷史社會學角度參照研究60年代末的兩種「文革」，是推進「文革」研究的重要進路之一。目前的「文革」研究顯得不平衡：漢語學者對中國「文革」的實證性研究積累不多，理論闡釋寥寥無幾。不平衡的情形更在於，漢語學界對歐美「文革」缺乏實證研究和理論闡釋。既然「文革」研究背後沉澱着現代性重建這一大題目，漢語學界就當在拓展中國「文革」研究的同時，開發歐美「文革」的研究題域。否則，漢語學界不可能具有足夠的學理資源，去考量某些歐美學者基於兩個「文化革命」提出的重建現代性提案。

二　文革與兩個世界體系

60年代末的「文化革命」，是社會主義世界體系和資本主義世界體系內部近半個世紀的現代演化的結果。從1918年的俄國革命和德國革命，到1966年的中國紅衛兵造反運動和1968年的法國學生造反運動，表明了兩個世界體系在現代性建構過程中的雙重偶在性：一方面是各體系內民族國家的政治—經濟—社會生活秩序的偶在性，另一方面是現代性建構的正當性選擇上的偶在性。社會主義世界體系內部發生的「文化革命」，在理念上的正當性基點是，替代最終會衰亡的資本主義制度。進行一場「文化的」革命，意味着實現更為正當的現代性。儘管反對資本主義現代性的革命提案，既有民族國家自身的偶在動因(反美反蘇)，又有現代性選擇(資本主義與社會主義)的偶在動因，兩者的關係相當曖

昧，反既是一種現代性方案又是西方強權世界體系的資本主義，畢竟是這個革命的理想目標。

在社會主義制度中動員針對自身的反資本主義的「文化革命」，預設了這個制度結構中存在着資本主義因素殘餘。無論這個革命理據如何似是而非，它是中國「文化革命」的正當性理據。東歐社會主義國家中的某些「文革」理論家在論證「文化革命」的正當性時，試圖避免這種似是而非。巴羅 (Rudolf Baro) 論證說：「文化革命」承擔了共產主義的許諾，即從根本上解除資本主義現代性的基本痼疾，消除現代人類的對抗狀態，走向普遍解放⑤。但在社會主義制度中進行「文化革命」，革命的目標應該是現存的社會主義制度本身，查看這個新制度是否在逐漸兑現其現代性許諾，如果沒有，它就成為革命的對象。按照這一論點，社會主義制度中的「文化革命」應是革社會主義制度自身之命，若以資本主義為對象，無異於設定了一個假想敵。

在社會主義制度中進行「文化革命」，革命的目標應該是現存的社會主義制度本身，查看這個新制度是否在逐漸兑現其現代性許諾，如果沒有，它就成為革命的對象。

在這位東德馬克思主義者的「文革」理論中，革命方式被設計為，「將群眾引向文化革命、在不斷擴大的行動中實現多數人一致」，以便革命行動日益深入到現代性的基本矛盾中去⑥。群眾民主是「文化革命」的直接目的，實現這一目的的障礙，**是社會主義官僚制，而不是資產階級法權**。按「多數人」的術辭來看，社會主義制度中的「文化革命」推崇的群眾民主，仍然是盧梭式的「人民民主」理想。群眾是誰？是多數人，還是每一個人？是意識形態化的群眾，還是個體自由的群眾？其差異非同小可。

歐美資本主義制度中的「文化革命」同樣是一場現代性的檢省運動，審察資本主義的現代性許諾是否兑現，它既沒有把社會主義作為假想敵，亦沒有許諾要通過「文化革命」實現社會主義，倒是要實現「真正的」資本主義。

歐美學界研究西方「文革」的論著已不勝枚舉，但研究路數大致不外兩種：或歷史社會學、政治學的描述分析，或文化理論的景觀式分析。芝加哥大學社會學教授弗拉克斯 (R. Fracks) 曾是60年代美國學生運動的活躍份子，擔任過「爭取民主學生會」(Students for a Democratic Society) 幹事，他以親身經歷撰述的《青年與社會變遷》就屬前一類⑦。孔狄利斯 (Panojotis Kondylis) 的《市民思想和生活形式的衰落：自由的現代與群眾民主的後現代》不注重作為歷史事件的西方「文革」的描述分析 (講故事)，而是盯住「文化革命」與現代性重建的關係這一決定性問題，討論西方資本主義制度的現代性與後現代性的轉換關係，把「文化革命」看作這一轉換中的重要環節，為考察資本主義世界體系中的現代性重建提供了一個審視點。

當今某些中西論者從現代性與「後現代性」(或另一種現代性) 的變革論來闡釋毛主義的「文革」理念，為檢審這種論述是否有效，了解西方資本主義世界體系中的「文化革命」的性質是必要的，因此值得考究三個問題：(1) 資本主義世界體系的現代性與「後現代性」究竟有怎樣的關係；(2)「文革」在這種關係轉換中的實際形態如何；(3) 資本主義世界體系中的「文化革命」的性質是甚麼。

三　文革與所謂「後現代」

按孔狄利斯的論點，現代性和後現代性概念的含混，主要緣於未能區分這兩個概念具有的雙重用法。現代性概念的兩層含義是：十九世紀下半葉至二十世紀30、40年代的文藝現象，和十八世紀啟蒙運動以來的社會政治現象；與此相應，後現代性的雙重含義是：二次世界大戰後出現的文藝潮動，欲革去文藝的現代性形式、內涵和立場的命；另一用法指同一時期出現的思想脈動，挑戰啟蒙理性的普遍性和全權性，宣稱自由主義的啟蒙現代性提案已失效，倡議另一種現代性：群眾個體生活的自由遊戲和多元社會的多權力和多意見中心⑧。

現代性與後現代性之間的關係是怎樣的呢？文學現代性形成之時，亦是工業化群眾社會形成之時，它威脅到古典自由主義的訴求和社會治權。古典自由主義的具體歷史含義是資產者的社會—政治優勢 (Dominanz des Bürgertums)，工業化群眾社會中興起的群眾組織和群眾運動縮小了資產者寡頭政治的政治空間，引起資產者的抵抗，竭力使自由主義的制度安排不再向群眾民主方向移動。結果，**群眾社會雖然出現了，但卻沒有出現群眾民主政制**。群眾社會與資產者寡頭政治的衝突膠着於是否實現群眾民主政制。

這一矛盾的歷史解決是從兩個方面來實現的：一方面，本質上屬於古典自由主義的現代資產者寡頭政治被日益擴大的中產階級的社會作用削弱；另一方面，隨着大眾化生產的上升，逐漸形成大眾化消費生活結構。大眾化生產和大眾化消費生活，是二次世界大戰後的第一個十年間在西方技術化工業國中出現的新的社會現實。孔狄利斯稱此為工業化群眾社會的第二個歷史階段，後現代性提案是這一階段的產物。表面上看，文學的後現代敍述拋棄了文學的現代性敍述，但從社會學上看，文學現代性與文學後現代性正好對應於群眾社會的兩個發展階段，從實質上說，仍保持了連續性。啟蒙自由主義的現代性論述與自由的社會民主的後現代性論述的對立情形，同樣如此⑨。後現代的社會和思想處境因此是：群眾社會已進一步成熟，群眾民主的實現是否還會像群眾社會的第一階段那樣受到阻礙。

現代性與後現代性的關係可以界定為，作為資產者的現代性之政治法權和世界觀的自由主義與群眾社會的社會民主主義訴求的又一輪衝突，文革就是這輪衝突的集中表現。

現代性與後現代性的關係因此可以界定為，作為資產者的現代性之政治法權和世界觀的自由主義與群眾社會的社會民主主義訴求的又一輪衝突，文革就是這輪衝突的集中表現。在思想上，這種衝突體現為兩種思想文化形態的對立：自由主義現代性的思想形態的特徵是綜合—和諧，與此相對立的群眾民主的思想形態的特徵是解析—併合。前者致力從不同事物的多樣性中建構統一的世界圖像，後者拒絕認可實體性的、穩固的事物，只有要素和原子，它們的功能作用只是不斷併合新的組合。

四　知識青年的造反

知青造反和知青下鄉是中國文革的重要篇章，歐美「文化革命」亦由知識青年來進一步推進群眾民主的訴求，即要求徹底革掉資產者時代社會化的、意識

形態的和心理的殘餘。究竟何謂「群眾民主」？經歷過中國「文革」的漢語學者至少知道這一術詞的中國文革式含義。依據這一含義去理解西方資本主義制度中的「群眾民主」訴求，恐怕會弄錯。通過察看西方知青的政治訴求，可以看清何謂資本主義制度中的群眾民主。

分析「文革」，只注意那些革命性標語口號的字面涵義，是不得要領的。應該分辨這些革命口號在具體的政治制度和文化語境中的特定意涵和客觀效力。西方知青針對精英統治提出的革命性口號，確是「群眾民主」衝動的真實反映，這種衝動的實質恰恰是中國「文革」的主要革命對象之一：**個人享樂主義的生活觀**。從奇裝異服、打破規矩、上下班時間自由到反官僚制，無一不是為了作為個人的群眾獲得享受自己自然生命的權利⑩。

反資產者的生活習性和生活制度是西方「文化革命」的基本特徵，這與先鋒派藝術的反現代藝術傳統相呼應。「文化革命」的主要擔綱者出自對資產者的生活倫理和工作習性極端反感的新興群眾，他們蔑視資產者的生活秩序觀，尋求實現自己的生活價值觀。這種「革命」群眾的性質新在何處？新在他們是擁有技術知識的群眾，不再是工業社會時代只能出售勞力和簡單技能的群眾。在工業化群眾社會的戰後發展中，經濟管理機構和消費性生產制度的擴展，使運用技術知識的功能有了很大變化，工作技術化和組織化的迅速提高，知識青年的身分地位和社會分布大為改觀。服務行業和大眾傳媒的擴大，亦使知識青年的身價大升。可以說，工業化社會向技術化社會的轉化，應用知識人激增，他們的職業和社會地位亦隨之上升，其生活觀開始要求支配社會的意識構成。這就是杜拉克 (Peter Drucker) 所謂「後資本主義」的知識生產和分配的重組，技術知識日益成為重要的經濟資本，而這種資本是可由個體知識人隨身攜帶的⑪。基於這樣的經濟資本，青年知識人就要求政治資本，要求實現自己的生活價值觀。

西方知青針對精英統治提出的革命性口號，確是「群眾民主」衝動的真實反映，這種衝動的實質恰恰是中國「文革」的主要革命對象之一：個人享樂主義的生活觀。西方科技化社會變遷產生了新的社會角色——新的階層（知青），其成員懷着對舊規範及固有結構的不滿情緒。

技術化知識社會的出現，伴隨着教育制度的擴展，應用知識學科的擴建和招生人數的擴大，使青少年更早脫離家庭的監護懷抱，進入大學生群體，以致於大學 (含技術專科學校的學生) 成為技術知識人群眾社會的熔爐。弗拉克斯在分析青年學生的反叛行為的性質時認為：「文革」是社會文化轉變的基本症候，它反映了正在崛起的科技潛力與現存社會秩序和文化體系之間的基本衝突，要求建立新的價值、新的動力機制、新的權利和新的制度。科技化社會變遷產生了新的社會角色——新的階層 (知青)，其成員懷着對舊規範及固有結構的不滿情緒⑫。由此可以見出，資本主義現代性演化孕育出的知識青年，與社會主義現代性培育出的知識青年的品質截然不同。在社會主義工業化國家中，亦出現了技術知識群眾階層，然而，有兩個因素限制了這個階層形成自己的政治訴求。首先是由於消費性生產以及技術化程度不高；更主要的是，政黨國家的新興技術知識人受政黨意識形態支配⑬。一旦政黨意識形態魔咒脫魅，才會出現個人主義的知識人群眾的「文化革命」訴求，例如，這種「文化革命」只有在中國的「文化革命」後時期才可能發生。

這一切都是在60年代開始出現的，「大批生產、大批消費、群體教育、群體傳播」，以及「服務於它們的學校、公司和政黨等專業性制度」⑭是西方「文化革命」的社會基礎。新型的群眾對民主的要求不同於早期群眾社會，技術知識青年的群眾民主訴求首先指向生活風格的自決權。資產者「老爺」們給他們冠以「垮掉的一代」的稱號，正表明他們與資產者的生命觀念和風格絕不相容。踐行性自由、吸毒、暴力，不過是新型知識青年創造自己的自由生活經驗，突破資產者生活規範的非常手段。資產者「老爺」們在歷史中曾對封建貴族的生活風格和價值觀施以革命之術。如今，出現了新型的知識資產階級，他們不是少數企業主、大貿易商，而是眾多掌握實用技術知識的青年群眾。現在輪到他們對資產者權貴的生活風格和價值觀施行革命之術了。

資產者「老爺」們在歷史中曾對封建貴族的生活風格和價值觀施以革命之術。如今，出現了新型的知識資產階級，他們不是少數企業主、大貿易商，而是眾多掌握實用技術知識的青年群眾。現在輪到他們對資產者權貴的生活風格和價值觀施行革命之術了。

五　西方文革的動機結構

從這一意義上說，西方「文革」實質上是一場新興技術知識資產階級的革命，這種知識資產階級是以大批量形式產生出來的，但他們的價值觀是相當個體主義的，所以，西方知青的造反並非一場中國文革的高度政黨意識形態化的動員式社會運動。不同國家的制度結構差異亦使西方「文化革命」在意識層面和社會層面的內在差異十分明顯。不過，在孔狄利斯看來，西方「文化革命」仍有一個共同的大目標，即要實現「反結構」或「零度結構」(Antistruktur oder Nullstruktur)。「結構」指現代資產者階層在近百年逐漸制度化的自由主義價值觀念和秩序規範，在價值觀、生活趣味乃至社會身分等方面，這種「結構」仍是一種人和價值的層級秩序(Hierarchisierung)。「反結構」或「零度結構」意味着應該拆除這種層級秩序，創造個體自決的群體生活的自由形式，這些形式從政治組織、文化組織、工作群組、兩性生活或居住群體到某個短時的群體組合(如一場搖滾音樂會)，無所不包，總之是自由、隨意的結合，不分職業、身分、性別，純粹是個人的自由參與行動。價值觀自決的個人通過自由創造的生活形式(而非被老資產者的生活觀安排好的秩序結構)找到自己的身分，這預設了生存價值觀的絕對平等和無差異。「反結構」的「文化革命」固然需要某個領袖的帶領，需要對某個明星的崇拜，但拆除「舊結構」既然是絕對自由的個人實現自我的前提，「革命」領袖或被崇拜的明星都是曇花一現的，不可能有持久穩固的權力基礎。結構意味着界限和限制，「反結構」或「零度結構」就意味着創造一個自由空間，以便讓個人的自發性和潛力充分發揮⑮。

「反結構」的「文化革命」形式尤其表現在身體行動方面：從搖滾樂、同居、同性戀、一夜情到迪士科提供了實現價值觀自決的多樣形式，讓知識人群眾抖掉一切束縛，表達反抗或達到鬆弛。以青年文化為主要形式的「文化革命」是狄奧尼蘇斯式的酒神精神，它造反「資產者的阿波羅精神」(bürgerlichen Apollinischen)，因而帶有審美化的性質。西方文革的理論之父馬爾庫塞

(Herbert Marcuse) 曾論證革命應深入到生理層面，要求「自然的解放」和「自然的激進變化」⑯。這裏的自然主要指生理的自然。身體造反運動的高潮表現為對暴力和性的態度，兩者均被視為個體人身自發性和自由潛能的展示，戰勝資產者生活秩序束縛的表現，生命精力的證明。西方「文化革命」中的暴力崇拜有時也與政治靈感的恐怖行動相關，而且運用暴力的正當性理據並不需要太多，只需視為生存上的突破即可，甚至只為了宣泄一下也行。可以看出，西方「文化革命」的動機結構是個體人身的自然本性的釋放，這是技術知識人群眾的基本革命性訴求。

「文化革命」以後，對性自由的神化才開始社會化，在此之前，性自由還只在先鋒文藝中得到頌揚。性自由被視為個人的自我發現和自我實現以及個體化溝通最卓越的領域，在充分展開自己身體潛能和衝動性的同時，資產者意識形態的自我克制倫理和理性人類學被狠狠嘲弄一番。中西方的「文革」雖然均有「反結構」的性質，但「反結構」的動機因素以及所反的制度「結構」，都是不同的。

「反結構」的「文化革命」形式尤其表現在身體行動方面：從搖滾樂、同居、同性戀、一夜情到迪士科提供了實現價值觀自決的多樣形式，讓知識人群眾抖掉一切束縛，表達反抗或達到鬆弛。以青年文化為主要形式的「文化革命」是狄奧尼蘇斯式的酒神精神，它造反「資產者的阿波羅精神」，因而帶有審美化的性質。

六　文革是一場革命嗎？

西方「文化革命」是一場革命嗎？如果「革命」應明確地理解為以一種社會形式或統治形式取代另一種社會形式或統治形式的政治行動，或按馬爾庫塞的說法，「是一個社會階級或社會運動，它以改變社會政治結構為目的而推翻一個合法地建立起來的政府與制度」⑰，那麼，西方60至70年代的「文化革命」就不是一場革命，而是孔狄利斯所謂的「走向成熟的群眾民主的適應運動」，它並沒有觸動既定社會制度的政治和經濟基礎，沒有觸動其「生產關係」。早期工業化群眾社會已對老資產者的價值觀、行為規範提出異議，成熟期的知識資產者的群眾社會運動不過是消除其殘餘。技術化的大眾生產和大眾消費生活，決定了西方「文化革命」的實質乃是以知識資產階級的群眾性消費和享樂為基本訴求的群眾民主運動。民主是可以消費、應該消費的價值觀自決的群眾民主，群眾通過應用技術知識在經濟資本的佔有方面大有長進了，如今需要攫取文化資本和社會資本。對於中國「文革」的性質，恐怕也值得問：中國「文革」是一場革命麼？它觸動了社會主義經濟制度和政治制度的基礎嗎？觸動了社會主義的生產關係嗎？中國的「文化革命」究竟是開放了新的現代性方案，抑或不過是社會主義現代性演化過程中的一個症候呢？

某些古典社會思想家 (舍勒、曼海姆) 曾提出如下論點：現代性即群眾造反資產者⑱。按此論點，後現代不過是這場造反的推進或完成。在現代化過程中，資產者通過工業化製造了群眾，隨後，群眾起來造反資產者。「後現代」倒像在實現馬克思的理想，他設計的共產主義社會不就以自由勞動和自由生存為基本形式，讓人的所有潛能 (當然包括性潛能) 發揮出來麼？

但西方「文革」與中國「文革」並無異曲同工之妙，兩種群眾的性質不同，群

眾社會的制度基礎不同，基於不同的群眾品質的群眾民主訴求亦不同。這些可歸結為，資本主義制度和社會主義制度及其意識形態的基礎不同。1969年曾發表《斷絕的年代》(*The Age of Discontinuity*)一書的杜拉克提出過這樣一個論點：社會主義現代性負擔着盧梭和馬克思企望的善的一致和諧的社會救贖承諾⑲。西方文革拋棄了這種現世宗教的承諾，而中國的文革至少在理念上肩負着這種解救社會的現世宗教使命。由此來看，兩種「文化革命」的變革論釋義企求尋找兩種「文革」的參證關聯，是相當渺茫的。

中國「文革」是一場革命麼？它觸動了社會主義經濟制度和政治制度的基礎嗎？觸動了社會主義的生產關係嗎？中國的「文化革命」究竟是開放了新的現代性方案，抑或不過是社會主義現代性演化過程中的一個症候呢？

註釋

① 參 F. Schneider (Hrsg.):*Dienstjubilaum einer Revolte: "1968" und 25 Jahre* (München, 1992), S. 80-96；加斯托：〈毛主義與法國知識份子〉，《二十一世紀》(香港中文大學・中國文化研究所)，1996年8月號，頁15-26。

② 參崔之元：〈毛澤東「文革」理論的得失與「現代性」的重建〉，《香港社會科學學報》，7(1996)，頁60-74；張宇燕：〈奧文森和他的集體行動理論〉，見王焱、劉軍寧編：《公共論叢：市場邏輯與國家觀念》(北京：三聯書店，1995)，頁175。

③ 參德利克(A. Dirlik)：〈從歷史角度看「文革」的政治意義〉，見《香港社會科學學報》，7(1996)，頁43。

④ 魯德(George Rudén)：《法國大革命中的群眾》(北京：商務印書館，1963)；高毅：《法蘭西風格：大革命政治文化》(浙江：人民出版社，1991)。

⑤⑥ 參巴羅(Rudolf Baro)著，嚴濤譯：《抉擇：對現實存在的社會主義的批判》(北京：人民出版社，1983)，頁211以下；311以下。

⑦ 弗拉克斯(R. Fracks)著，李青、何非魯譯：《青年與社會變遷》(北京：北京日報出版社，1989)。

⑧⑨⑮ Panojotis Kondylis：《市民思想和生活形式的衰落：自由的現代與群眾民主的後現代》(Acta humaniora, 1991)，頁9；12以下；232。

⑩ 參 S.M. Lipset著，張華青等譯：《一致與衝突》(上海：人民出版社，1995)，頁273。

⑪⑲ 參杜拉克(Peter Drucker)，傅振焜譯：《後資本主義社會》(台北：時報文化出版公司，1994)，頁11-15；17-19。

⑫ 見註⑦ R. Fracks，頁6；亦參註⑧ P. Kondylis，頁230。

⑬ 參別洛策爾科夫斯基著，林英譯：《自由、權力和所有權》(吉林：人民出版社，1984)，頁36-43。

⑭ 參Alvin Toffler & Heidi Toffler著，陳峰譯：《創造一個新的文明：第三次浪潮的政治》(上海：三聯書店，1996))，頁23以下；14。

⑯ 參H. Marcuse: *Über Befreiung* (Frankfurt / Main, 1982)，第二章；馬爾庫塞等著，任立譯：《工業社會與左派》(北京：商務印書館，1988)，頁129以下。

⑰ 參馬爾庫塞：〈倫理與革命〉，見江天驥主編：《法蘭克福學派：批判的社會理論》(上海：人民出版社，1981)，頁124。

⑱ 參舍勒(M. Scheler)著，羅悌倫譯：《資本主義的未來》(香港：牛津大學出版社，1995)；曼海姆(Karl Mannheim)著，劉凝譯：《變革時代的人與社會》(台北：桂冠圖書股份有限公司，1992)。

劉小楓 香港中文大學當代中國文化研究中心榮譽研究員
香港漢語基督教文化研究所學術總監

法國式毛主義的類別與興衰 1966-1979

● 高達樂
（Claude Cadart）

一　文革與法式毛主義

從政治學的觀點看，中國「無產階級文化大革命」也許是一場龐大的政治反革命，其性質既含有小資產階級無政府主義的狂熱，又帶着濃厚的軍事官僚主義氣息。可是，在「文化大革命」初期，至少在1966-1968年間，絕大多數中國人都不是如此「體驗」這場「革命」的。相反，他們把它當作是革命群眾和被壓迫民族從已墮落的共產主義大陣營的官僚領導，以及從世界資本主義巨頭們箝制下解放出來的一場偉大的革命解放運動。

當時我是一個關注當代中國歷史的法國極左派知識份子，但我警覺到這場「大革命」所謂的獨特「創新」，要比過去十七年間紅色極權政制下任何最壞的情況更加倒退、更加黑暗。

三十年前的「無產階級文化大革命」吸引了當時大批法國知識份子，並逐漸形成一股真正法國式的毛派潮流。對於毛主義引發出來的那種「為了奪回政權，不惜摧毀千萬肉體、靈魂和文化」的瘋狂行為，法國式毛主義者就絕不問津。

可悲的是，三十年前的這場空前絕後的「無產階級文化大革命」卻吸引了當時大批法國知識份子，特別是左派或極左派的知識份子：作家、哲學家、藝人、教師、著名報章雜誌發行人……。這個熱潮也擴展到深受他們影響的大學生和青少年群眾。換句話說，它席捲了整個法國知識界，並逐漸形成一股真正法國式的毛派潮流。值得注意的是：從1966年尾到1972年初，正當這股毛主義潮流在巴黎和其他大城市裏狂飆時，中國大陸的群眾已經對「無產階級文化大革命」失去熱情；而法國式的毛主義直到1978年還在猶豫，並在傳媒界、電視「文化」節目中為準知識份子大學生指引方向。一直到中國官方在1978年底召開的中共十一屆三中全會之後，情況才有改變。

甚麼是毛主義？基本說來，它是斯大林主義紅色極權制度裏的嫡系，並逐漸演變成：⑴ 在一個龐大落後國家裏奪取政權，執掌政權，必要時再奪取政權的政治和意識形態派系；⑵ 一個極權制度，帶有虛無縹緲又有極大伸縮性的革命烏托邦；⑶ 神權式的、對毛澤東個人和他的思想的盲目崇拜。對上述三個

毛主義的根因，法國式的毛主義者或親毛派只接受第二個因素，即「烏托邦」，也就是毛主義的「外套」或「裝配」，它的幻景。至於第三點，即對毛的崇拜，他們只是勉強接受。然而他們為此辯護，認為這是中國社會暫時性落後的表現，並且說毛自己都不贊成它的「過份」。他們基本上崇毛，頌揚毛主義的「深奧」，吹捧「毛澤東思想」的「堅實」和「獨一無二的創新」。而對於毛主義引發出來的那種「為了奪回政權，不惜摧毀千萬肉體、靈魂和文化」的瘋狂行為，法國式毛主義者就絕不問津，甚至否認一切，根本不願聽到這些「無稽之談！」他們會把你罵成說謊者，加以攻擊污衊。

法國式的毛主義這一令人驚訝的現象居然能從1966年延伸到1979年，實在是那個時代法國知識界的恥辱。我自己雖曾竭力去揭發它的醜惡，但總還是感到某種自責，這是因為我沒有及時認清我自己和某些「同道人」之間的基本分歧。直到今天，1996年，法國知識界的這種恥辱依然存在。除了幾位比較有勇氣的人士，像吉斯瑪 (Alain Geismar) 或者布羅埃 (Claudie et Jacques Broyelle) 夫婦等等之外，它從來沒有公開地對自己的「罪過」表示慚愧和反省。我無意對法國式的毛主義作道德判斷，更不願對之加以宗教式 (也就是意識形態上) 的「批判」，我只是嘗試探討這個病情的各種症象、追溯病情迸發的線路和緣由。

二　參與「五月運動」的派別及其階段

法國式的毛主義當然不能和法國1968年的「五月運動」混為一談。我自己曾以個人的、反毛主義的理念參與這個運動，我從不後悔這樣的參與。但不能否認，法國1968年「五月運動」與法國式的毛主義曾經有過相當密切的聯繫。

法國的「五月運動」是在1966年夏到1968年春之間由三個政治和思想派系的暗潮逐漸匯成的 (它們各自又可分成許多小支流)，其中有毛主義派系、托洛斯基主義派系，和必須提到的無政府主義派系。在僅僅一個月的高潮時期，大約從1968年5月10日到6月10日，真正掀起這個運動且佔主導地位的是無政府主義派和托洛斯基主義派。毛派、托派和無政府派有六種共同要排斥的事物：(1) 資本主義與資產階級；(2) 令人麻木不仁，失去人的尊嚴和對人類前景憧憬的「消費」社會；(3) 帝國主義，特別是美帝國主義；(4) 斯大林主義和舊的極權官僚主義秩序，代表溫和的斯大林主義和軟性的新官僚秩序的克魯曉夫主義和勃列日涅夫主義；(5) 由蘇聯設想的「和平共存」；犧牲以越南為首的第三世界被壓迫民族和五大洲的「革命先鋒隊伍」利益的東方和西方的「和平共存」；(6) 與法國任何「合法存在」黨派的親善，特別是被認為仍然服從蘇聯的、完全「墮落」的法國共產黨。

法國的「五月運動」是在1966年夏到1968年春之間由三個政治和思想派系的暗潮逐漸匯成的，其中有毛主義派系、托洛斯基主義派系和無政府主義派系。大約從1968年5月10日到6月10日，真正掀起這個運動且佔主導地位的是無政府主義派和托洛斯基主義派。

對這些在法國1968年「五月運動」中扮演過重要角色的派系來說，「共產主義世界」雖受斯大林主義影響，但還是「大體上可肯定的」，無論如何總比資本—帝國主義稍勝一籌。這些年青人崇拜的英雄是胡志明、武元甲將軍，因他們是越

當時最能表達參與「五月運動」的年青人意識的口號是：「當人們用最後一個資產階級和最後一個官僚主義者的腸子把他們上吊時，就是全世界最歡樂的時候！」

南抵抗美帝的象徵；是卡斯特羅和切．格瓦拉，因他們是革命的拉丁美洲的象徵；是毛澤東和「紅衞兵」，因為他們是為國際共產運動的復蘇鬥爭的象徵。然而，他們似乎沒有覺察到這幾種不同的象徵、形象之間的矛盾和不協調。他們沒有明確的政綱，只有期待；他們無所適從，睜着眼睛做夢。黑與紅色都是他們的旗幟。當時最能表達他們意識的口號，是「情勢主義者」(situationnistes) 在巴黎大學舊址索邦 (Sorbonne) 校園走廊裏一張著名的壁畫 (是十九世紀 Puvis de Charannes 的傑作) 上抄寫的字句：「當人們用最後一個資產階級和最後一個官僚主義者的腸子把他們上吊時，就是全世界最歡樂的時候！」

法國「五月運動」是由學生群眾、半知識份子和職業知識份子聚合而成的，居然馬上得到出乎預期的巨大勝利。不過它的勝利是短暫的，這是由於運動本身的自發性，成為與它平行的工人大罷工運動的導火線，即使這個大罷工運動由蓬皮杜政府機巧地迅速以全面增加工資的方式把它堵住了。但不能否認，這個運動在法國各個領域中發生着深遠而重大的影響。其中一個原因是無政府主義派系在這個運動中佔了極重要位置，而托洛斯基主義派及毛主義派則緊隨其後，直到運動驟然中止。

運動最終失敗了，馬上就引發了一個問題：哪個政治派系有力量、有本事將「運動」據為己有？由於無政府主義派在運動末期已無法掌控大局，那麼在托派和毛派之間，應該由誰來收拾殘局？很快有了回答：是毛派。局勢的變化在1968年6月初就露出端倪：在離巴黎不遠的一個小城弗蘭 (Flins)，雷諾汽車廠門

前發生一個親毛派中學生多丹 (Gilles Tautin) 被警察殺害的事件，他很快就變成「五月運動」的烈士和象徵。1968年8月，捷克的和平革命被蘇聯的坦克大軍鎮壓之後，這個情勢愈加明顯。

談到法國式毛主義的歷史，我認為可以劃分為四個階段：

第一階段長達兩年，從1966年夏起始直到1968年春才告一段落，主要是由美帝侵犯越南、中國「文化大革命」爆發而引起的。這個初生階段絕不同於它的「史前」時期 (1958-1966)，但仍深受影響。基本來說，這一階段的法國式毛主義還是屬於非組織性的理論家和知識份子的範疇，而有組織毛派份子的活動是屬於次要和補充性的。比如當時的法國馬列主義共產黨及其機關報《紅色人道報》根本就沒有影響，連北京也不怎麼重視它。

第二階段是1968年5月，只有一個月。當時親毛派的理論家和知識份子是審慎的關注這個「運動」，而「五月運動」則為新起的毛主義活動份子提供一個發動示威的機會。他們參與「運動」的方式很膚淺，多是仿效中國「紅衛兵」的遊戲：在法國大城市的高級住宅區裏張貼大言不慚、漫畫形式的「大字報」，或是肆意怒斥鞭韃法國的舊習俗、傳統道德行為和古老文化。

第三階段始於「五月運動」的後期，即從1968年6月親毛派中學生多丹被槍殺到1972年2、3月間；也就是從另一位親毛派少年歐弗耐 (Pierre Overney) 在巴黎彼揚果區 (Billancourt) 雷諾汽車總廠大門口向工人散發傳單時被槍殺，到林彪死亡不久的一段期間。這四年是法國式毛主義興盛時期，有組織的毛主義戰士同無組織的毛派理論家、知識份子並肩同行。可是，與第一階段的情況相反，這次是由毛主義戰士們定出宣傳主調和行為規範，而親毛派知識份子只是跟在後面，對運動備加讚賞稱頌。

第四階段是停滯、走下坡的衰落時期，總共七年 (1972-1979)。這個時期的有組織毛主義者已經不能起主導作用：他們大多迷失方向，有的甚至絕望了。但他們還保持相當的明智和勇氣，拒絕投向恐怖主義暴力政治的路，也即沒有步意大利「紅色戰鬥隊」或秘魯「光輝的小道」派的後塵。當時法國式的毛主義主要是由無組織的知識份子們代表，尤其是已成名的知識份子，或是法國左派和極左派內文化和意識形態權力的掌握者。正因為如此，第四階段才拖了七年之久。在往後十年間，他們一方面羞於公開承認自己受騙，另一方面又因欺瞞青少年群眾讀者而遭世人的恥笑，遂使他們失去影響。但為了自己的存在，他們不得不繼續欺瞞下去。

在1972-1979年間，有組織毛主義者已經不能起主導作用：他們大多迷失方向，有的甚至絕望了。但他們還保持相當的明智和勇氣，拒絕投向恐怖主義暴力政治的路，也即沒有步意大利「紅色戰鬥隊」或秘魯「光輝的小道」派的後塵。

三　法國式毛主義的不同類型

1966-1979年的法國式毛主義的內容相當複雜豐富多樣化，毛主義的信徒、犧牲者、受益者也形形色色。

在有組織的毛派成員裏雖然可以找到幾個成名的知識份子，但大多數是學

生或剛大學畢業的青年，也有極少數工人。在毛派旗幟下，雖然有少數毛派學生或知識份子到工廠當工人，但青年學生與工人階級的結合仍有不少困難。有些比較出色的法國式毛主義者，大多是不久走入地下的「無產階級左派」的成員。記得1970年6月底薩特 (Jean Paul Sartre) 就是為了在大街上散布這個組織的機關報《為了人民》(*La Cause du Peuple*) 而被巡警抓去坐了幾天牢。1968年「五月運動」曾有兩位頭面人物：孔本第 (Daniel Cohn-Bendit) 和吉斯瑪。前者是德—法籍的無政府派學生領袖，被法國政府在五月底以迅雷不及掩耳的方式放逐到德國；後者是法國教師工會領袖，運動失敗後馬上加入「無產階級左派」，不久也跟其他同道者一樣被關了很長一段時間。這個組織也有一些巴黎高等師範學院的「馬克思主義派」成員，他們的「大主教」是阿爾都塞 (Louis Althusser)，一位反人道主義馬克思派哲學家，是知識群裏有名的怪人。

在1966年秋，一位著名法國知識份子在招呼中國駐法大使館的代表時，竟然引用孟德斯鳩的名言「怎麼能做波斯人！」但他倒過來說：「今天怎麼能不做中國人！」這樣令人噁心的捧中國官方代表，實在使我震驚。

「無產階級左派」是法國幾個毛主義派系中最有基礎、最有影響的政治團體，此外還有一個較鬆散、自發但思想倒相當「正統」的組織——「革命萬歲！」(“Vive la Révolution!”)，其倡導人加斯特羅 (Raul Castro) 是位建築師。除了這兩個較具規模的分支，還有一些星散的「無政府—毛主義者」小團體，他們戲稱自己是「自發性的毛」。這些團體不斷分合，對現有秩序進行了荒誕無稽的象徵性的對抗。當中共與蘇共的關係在60年代初破裂時，那些建立法國馬列主義共產黨的老一代斯大林派「中國友人」仍進行活動，可是他們的影響很有限。

是否所有法國式毛主義派都是真誠的信仰者？我可肯定的說，大多數毛派「戰士」和少數親毛派知識份子雖不明智、走錯了路，但卻是真誠的。我當時很理解他們的心態，因我自己也曾經是法國最早期的親毛份子之一。對極左派知識份子來說，在當時 (1958-1962年) 做一個親毛份子會被認為是絕對荒誕可恥笑的事，肯定是自找麻煩。以我當時的思想為例，那時發生在中國的三面紅旗運動令我興奮，以為重視「主觀因素」就可以加速人類走向「自由王國」，一日千里地邁進「共產主義」。更使我高興的是中國重整世界革命的旗鼓，我盼望這些事變能喚起被西方資本主義壓抑的無產階級「意識」，尤其是法國無產階級。所以，當我看到這麼多年輕的理想主義者在1966到1979年間又燃起同樣的幻想時，又怎麼能不嘆息。

至於大部分無組織的、個別的親毛知識份子，是大大不可原諒的。他們當時是為了私利或是出於一種膽怯的表現才「親中國」，因為毛主義已成了一種時尚，所有左派、極左派知識圈全盤地、不可抑制地向它傾斜。記得在1966年秋一個聲討美國進犯越南的大會上，一位著名法國知識份子在我面前笑容可掬地招呼中國駐法大使館的代表時，竟然引用孟德斯鳩的名言「怎麼能做波斯人！」但他倒過來說：「今天怎麼能不做中國人！」這樣令人噁心的捧中國官方代表，實在使我震驚。他們這些人可粗分為幾類：「沙龍」式、花花公子和富家子弟的毛主義；學院教授「專家」們的毛主義；思想大師的毛主義；新聞記者和信息操縱者的毛主義。

「沙龍」式、花花公子和富家子弟的毛主義　我可以舉兩個例子。(1) 由崇

尚美學，倡導「性」絕對解放的索勒爾斯 (Philippe Sollers) 主編的《如此即彼》(*Tel Quel*) 雜誌，經年刊載中國的「精華」、優異的文字、「紅衛兵」和連續的革命……唱起癡愚狂歡似的高歌。(2) 法國「新潮」電影界最狂妄、被捧上天的戈達 (Jean-Luc Godard) 的電影《中國女人》(*La Chinoise*)，1967年在巴黎上影就馬上贏得文化界大聲喝采 (值得注意的是三十年後，1996年8月間它又在巴黎時尚地區聖傑曼以溫故懷舊的姿態再次登上銀幕，可能是獻給「文化大革命」三十周年紀念！)。影片中的女主角並不是吸引法國男子的漂亮中國姑娘，而是個白皮膚、令人生畏的「激情女怪」，是一小串「掉了腦袋」的馬列派份子的頭頭，她為了「革命」這個神秘不可思議的東西，極正統地把一個法國「階級敵人」(原來是一個同伴) 處以死刑。

學院教授「專家」們的毛主義　大學甚至中學裏某些成為「權威」的漢學家，他們衷心要「保持和中國的聯繫」，哪敢對中國發生的「文革」說實話。他們「美化」文革的理由是要使人們理解它，其中一個明顯的例子是謝諾 (Jean Chesneaux)。他本來是位通達明智的共產黨人，是1950年代末在法國建立一個自主系統的現代與當代中國研究最有貢獻的學者。但為了「走在風向的前頭」，一勞永逸地保持在學府和政治圈子裏的優越地位，他不惜從最堅決的親赫魯曉夫派跳到毫無保留的毛主義派。其次，有大批非漢學家知識份子從親毛派的漢學家那裏得到大量「資料」，就自以為對中國的事無所不曉，他們一本正經地跟你說：「中國 (毛式) 的革命要比俄國革命無比地『節省』暴力的消耗。」

思想大師的毛主義　主要是指薩特和他的同道們的犬儒式毛主義。他們很清楚中國的「文化大革命」的「負面現象」，卻在法國全力支持最激進的毛派份子，幫助他們選出「文革」的「正面的虛象」、偽造「現象」。我無意挑剔薩特，但根據記憶中的具體事件，我對他是頗有微詞的。1967年夏，我訪問了當時住在法國的彭述之，這份難得的談話記錄對分析研究「文革」在中國發生的實在意義及其對中國人民所造成的災難性影響有特別的啟示。我將這篇文章投給薩特主編的雜誌《現代》(*Les Temps Mordernes*)，西蒙波娃 (Simon de Beauvoir) 看了很欣賞，雜誌編輯都已準備在1967年尾或1968年初發表。可是在1967年末，薩特通過郎斯曼 (Claude Lanzman) 告訴我：他最後還是決定不發這篇文稿，原因是這篇訪問篇幅太長，加上裏面的中文字用拼音系統，法國讀者看不懂。我建議縮短文章，將拼音改為西方習用的Wade-Giles或EFEO系統。代表薩特的朗斯曼根本就不聽我的，堅決拒絕繼續同我打交道。我即刻了解到，薩特根本不願意他的讀者知道中國「文化大革命」的實情，他認為在法國對「文革」說實話的政治時機還不成熟。他自然已警覺到一陣狂風即將捲來；「文革」已發生了18個月，法國毛主義越來越受青年群眾的歡迎，是個深遠的趨向。如果他對抗這個趨向，走向反潮流，就很可能犧牲他在法國的聲望和影響，不再擁有主要思想大師的寶座。更甚者：對於未來局勢演變，不再起重要作用，從長遠來看，會完全失去左右時局的可能性。他這時的行為和動機挑起一個使我痙攣的回憶：1950年代薩特為了同樣的緣故，最後終給予斯大林主義「祝福」，在他的

薩特根本不願意他的讀者知道中國「文化大革命」的實情，他認為在法國對「文革」說實話的政治時機還不成熟。他曾提到：寧願在適當時刻犯錯，也不要在不當的 (不利的) 時刻有理。在政治上，他的確是位機會主義者。

影響下，太幼稚和立場還沒確定的我也和斯大林主義者隊伍同流合污。他在*Situations*一書中曾提到：寧願在適當時刻犯錯，也不要在不當的(不利的)時刻有理。在政治上，他的確是位機會主義者。1968年「五月運動」爆發後不久，薩特就變成法國最起作用、最有效率的親毛派之一。他對當時走親毛極左派路線的《解放報》(*Liberation*)的誕生有決定性的貢獻，後來由另一位犬儒主義的親毛派居利(Serge July)主持改成日報。第三位犬儒主義的親毛派人物就是「革命萬歲！」的主要領袖加斯特羅，薩特無疑是他的啟導人。這位先生曾在巴黎1968年秋舉行的一個極左派的大集會上(我當時是聽眾之一)公然聲稱(大意如下)：「歷史！歷史學家所謂的歷史？哼！我全不在乎！它毫無用處！誰去管它是現在中國發生或沒有發生，還是過去發生過或沒發生過的『真實』歷史？並不是歷史學家所謂的歷史推進群眾向前走，而是神話傳奇把他們推向前進，改變了全世界的面貌。」

並不是所有法國左派和極左派知識份子都受毛主義的感染，有極少數的思想家、教授對毛主義提出反抗抵制，但只要這些「反毛主義者」想在任何辯論會中啟口，就會被扣上「莫斯科的特務」或「華盛頓的幫兇」這類帽子。

新聞界、壟斷信息傳播的毛主義　整個左派新聞界犯下的最大罪過，就是有系統地「錯誤報導」中國「恐怖十年」中所發生的事情，目的是令讀者遺忘它的存在。左派新聞媒體的這種行徑使整個法國輿論界蒙羞。我們只要翻閱1966-1980年的《世界報》(*Le Monde*)、《解放報》及《新觀察家》周刊(*Le Nouvel Observateur*)，就可看到當時「獨立信息傳媒機構」的主要編輯負責人是如何嚴重地違反自己的職責和道德規範的！當時那些大顯身手、風頭十足的記者們(像《世界報》的布克(Alain Bouc)、傑可勃(Alain Jacob)，《新觀察家》的卡洛爾(K.S. Karol)，或《解放報》的如埃爾(Patrick Ruel)……)如今應該感到多麼羞恥！當時他們都是法國最具權威的「中國信息」的傳播者！當時法國(屬政府的)國家電視、廣播電台的負責人又多麼可恥！

四　初步反思、追根溯源

然而，並不是所有法國左派和極左派圈圈的知識份子、半知識份子和準知識份子在1966-1979年都受毛主義的感染。有極少數的思想家、教授對毛主義提出反抗抵制，但卻踫到層層障礙：他們的「同事」、出版商、新聞界……公開或暗地裏設法阻止他們發言，只要他們想在任何辯論會中啟口就會惹來麻煩。毛主義者和親毛派時常用嚴苛拷問的口氣問他們：「你和中國有甚麼關係？！」如果回答是：「太可悲了！中國真正的友人，目前對全世界官僚和金錢共同建立的秩序的真正對抗的人們，不能不對『文化大革命』的現實非常反感」，這些「反毛主義者」就會被扣上「莫斯科的特務」或「華盛頓的幫兇」這類帽子。雖然這些極少數清醒的法國人無法拯救法國知識界的清白和名譽，但他們至少保持了自己的良心。當時的「情勢主義者」韋也納(René Viénet)、張襄保(Jean Paul Chang)、得龍(Francis Deron)，是很活躍的反毛派人物，他們有鼓動才能，很懂「公共關係」，亦很尖刻。1971年西蒙．來斯(Simon Leys)出版的富有啟示的

描述中國現狀的書《毛主席的新衣》之所以暢銷，他們起了決定性作用。除了他們以外，還應提到思想家勒佛爾 (Claude Lefort) 和加斯托 (Cornelius Castoriadis)、漢學家皮洋可 (Lucien Bianco)、程映湘女士和我自己等……。

1966-1979年法國式毛主義在法國的出現，實緣於四種根源 (全是與二次世界大戰後的法國演變有關係) 以及有利於這個現象發展的四種土壤 (在二次大戰前，甚至更早已實實在在地存在於法國)。

先說四種土壤：有兩類是純法國的，就是法國的天主教傳統和法國土生的無政府主義傳統；其他兩類是中法混合性的：舊漢學家或更早期仰慕中華文明的法國人士對中國理想美化的傳統，以及法國人國家自我中心觀念產生對中國活生生現實的無知。

四種根源：第一種根源是法國民族復興後的新親華潮，它是從1944年開始以地緣政治為基礎出現的，直到1960年代中期發揚壯大；第二種根源是法國式的斯大林主義，它從1944年就漸漸冒起，1950年代初期更是眾望所歸，一直到1956年後才漸次衰退；第三種根源是法國式的第三世界主義，它從1940年代末已發生，然後與法國式斯大林主義平行發展，並從1955-1956年起代替了法式斯大林主義；第四種根源是1949-1966年，尤其1958-1966年間在法國左派和極左派中間出現的親中國新潮流，其中包括反斯大林主義，更明顯的是反赫魯曉夫主義的內容，也就是我前面提到的法式毛主義的「史前」時期。

自從法國在1944-1945年間奇迹似的逃離以納粹新模式出現的德意志帝國主義魔爪後，法國左派和極左派知識份子犯下了兩個沉重的罪過：先是向斯大林主義傾倒，然後又拜倒於毛主義威權下。然而我們也不能忘記他們大多數曾是南半球三大洲民族解放鬥爭 (包括中華民族在內) 的最堅決、最勇敢的支持者。正因為如此，他們曾奮勇地向自己國內的帝國主義和殖民主義宣戰。

隨着1989年以來整個共產主義世界的崩毀，人類各種基本的問題又以嶄新姿態出現，需要世界各國知識份子盡力考察、思索、想像和發現新答案。令人感到欣慰的是，最近法國左翼知識份子間似乎有某種覺醒，即他們拒斥那種一統化、實用主義的思想模式，或者是抵抗正在西方和東方上空朦朧乍現的那種新極權主義和新全球官僚政治混合的怪物。

程映湘　譯

高達樂 (Claude Cadart)　法國著名學者，專研當代中國政治、歷史、國際關係。1927年生於巴黎，第二次大戰後在巴黎高等院校修業歷史學、政治學和法學，1955年在巴黎東方語文學院進修漢語與中國文化學科。1960年開始出任法國國家政治學院 (國際研究所) 和國家科研中心的專業和主任研究員。1979年開始多次到中國訪問和考察。目前是法國國家政治學院國際研究所協理研究員。與夫人程映湘合著：《毛澤東的二次死亡》(巴黎：Seuil書局，1977)，《中國共產主義的起飛——彭述之回憶錄第一卷》(巴黎：Gallimard書局，1983)。

編　者　按

王友琴的文章是她去年在本刊8月號〈1966：學生打老師的革命〉一文的姐妹篇。文章羅列了具體事件和細節，來說明在1966年「紅色恐怖」的8月，中學生不僅僅屢屢打死老師和校長，而且還對所謂出身不好的同學濫用私刑，造成人命傷亡。作者並嘗試分析文革群眾性暴力迫害的心理因素。何蜀的文章是寫文革中的「外國造反派」，這是以往文革研究較少涉及的一個側面。從該文引用的一些珍貴原始史料，可以窺見當時居住中國的外裔專家為甚麼以及怎麼樣參與文革的端倪。

徐友漁的文章與上期宋永毅寫文革異端思潮的文章不同，他側重於分析紅衛兵思想的轉向過程、原委及影響。他指出，即使那些倡導最具震撼力異端思想的紅衛兵，其出發點也大多是捍衛純正的馬列主義和毛澤東思想，但他們卻遭到最嚴厲的鎮壓。可見，異端思潮的本質，並不在於它們提出了甚麼大膽怪異的新思想，而是代表紅衛兵脫離官方宣傳的控制，開始面對中國現實，自己獨立思考。1968年紅衛兵運動高潮結束以後，這種取向繼續支配年輕人的各類思想沙龍和讀書會，為70年代末80年代初中國新思想文化運動的興起打下了基礎。

打老師和打同學之間

● 王友琴

一　題目和方法：事實描述與分析

在〈1966：學生打老師的革命〉①一文中，我描述和分析了1966年夏天在76所學校中發生的學生對老師的暴力迫害。這場迫害普遍、殘酷，而且在歷史上絕無僅有。現在的人很難想像曾發生那樣的故事。於是，這篇文章引來了一個疑問：學生怎麼可能做出這種大規模打老師甚至打死老師的事情？也就是說，對迫害性事實的逼近的關注，自然引起了對受迫害者和迫害人者的進一步關注。

本文試圖部分地回答這一問題。事實上，回答的方法可能很多，本文不打算運用現有的社會學、心理學、政治學等理論來解釋。如同上文一樣，筆者首先利用多年來和幾百名文革經歷者的談話，其次運用現在可能收集到的當時留下來但未正式發表的文字資料；再次，參閱當時正式發表的文革報導，以記錄和核實那些未被寫出的文革事件。不同於前文的是，本文不僅着重事實描述，而且更強調事實之間的相互關係。通過這種相互關係，我們可能對那一時期的總體圖景有更深入全面的把握，並對為甚麼發生這些事件有進一步的了解。

曾被稱為「紅八月」的1966年夏天的文革運動，並不能籠統稱為一代年青人的運動，在某種程度上，它也是同代人迫害同代人的運動。

1966年夏天，當學校發生大規模打老師事件的同時，亦普遍出現了迫害同學的事情。事實上，這些學生受迫害的原因，不是因為他們做了甚麼，而是因為他們的父母，即他們的「家庭出身」。曾被稱為「紅八月」的1966年夏天的文革運動，並不能籠統稱為一代年青人的運動，在某種程度上，它也是同代人迫害同代人的運動。本文試圖回答：部分青年學生遭受歧視和迫害，究竟與當時的打老師事件有甚麼關係？

二十一世紀雙月刊　1996年10月號　總第三十七期

二　發生時間的重合

1966年8月4日上午，北京師範大學附屬女子中學(今北京師範大學附屬實驗中學)初二(四)班的紅衛兵在教室召開了鬥爭班裏「家庭出身不好」同學的鬥爭會。教室牆上貼了大標語：「打倒狗崽子！」在1966年夏天，「狗崽子」的意思非常明確，即這些學生的父母是「狗」，而這些學生因為是「狗」的孩子(生物性的)，所以也成為「狗」(政治性的)。「狗崽子」一詞未出現在當時的報紙上，但實際上非常流行，大量用在大字報、傳單和人們的談話中。

這個班有40多名學生，其中10人出身於「有問題」的家庭，屬於「狗崽子」；有10人來自「革命家庭」，大多為高級幹部的孩子，是「紅衛兵」成員；另外20多人的家庭屬於「不紅不黑」，當時填在表格上屬「職員」之類。開鬥爭會的時候，10名「紅衛兵」坐在椅子上，20多名既非「紅衛兵」又非「狗崽子」的學生坐在地上，10名「狗崽子」則站在教室前面挨鬥。有人拿一根長繩子繞過這10個挨鬥者的脖子，把她們拴成一串。有人動手打她們，往她們身上潑墨水，並強迫每個挨鬥者「交代反動思想」及「父母的罪行」，「交代」完了還必須說：「我是狗崽子。我是混蛋。我該死。」

「混蛋」一詞，來自當時貼得到處都是的一副對聯：「老子英雄兒好漢，老子反動兒混蛋。」那時初二的學生15歲。其中一位挨鬥者後來說，這個鬥爭會對她的刺激非常大。從那一天以後，生活對她來說好像與以前完全不一樣了。在同一天裏，不僅僅是她的班，這所學校的其他班中也發生了類似的情況。

1966年8月5日下午，北京師範大學附屬女子中學高中一年級的一些學生發起「打黑幫」，五個校級領導人被戴高帽子、掛黑牌子、遊街、被帶釘子的木棒打、被開水燙、被迫用手摳廁所的髒東西、被罰挑重擔子……。

就在這一天，該校的老師也遭到了暴力「鬥爭」。副校長胡志濤在一篇文章中追述說②：

> 8月4日下午，我們幾個領導幹部集中在辦公室「學習」。突然闖進來七、八個學生，氣勢洶洶地罵道：「黑幫！不許動！」有的拿棍，有的拿皮帶，狠狠地抽打我們……晚上，我愛人看見我身上被抽打的傷痕說：「你們學校怎麼這樣亂？」我說：「工作組走了，沒有人管，有甚麼辦法？！」

8月4日，這所學校的副校長卞仲耘(當時正校長缺)被打傷後回到家中說：「他們打死一個黨員，一個教員，不過像打死一條狗。」她有預感，可是第二天早上還是不能不到學校去。結果，8月5日下午，高中一年級的一些學生發起「打黑幫」，打鬥了5個校級領導人，包括卞仲耘、胡志濤、劉致平三位副校長和兩位教導主任梅樹民和汪玉冰。他們被戴高帽子、掛黑牌子、遊街、被帶釘子的木棒打、被開水燙、被迫用手摳廁所的髒東西、被罰挑重擔子……。這所學校當時有1,600多個學生，雖然參加打人的只是一部分，但是人數已不少，而且手段十分凶狠。經過兩三個小時的折磨之後，卞仲耘老師帶着滿身傷痕死在學校操場邊的學生宿舍樓門口，其他4位也都被打成重傷。

儘管卞仲耘老師被打死的消息馬上就報告到高層領導人那裏，但卻未見他們派人來制止暴力殺害。相反，隨着文革領導人物及報紙廣播對「紅衛兵」運動的大力支持和讚美，暴力迫害繼續擴散升級。北京有一批老師被學生打死或在

被毒打後自殺，死者總數至今不詳。縱容、默認這些無辜者的死亡，是社會道義和良心的大喪失。卞仲耘老師的死，對她的家庭是無法彌補的損失，在文革歷史上也應是歷史學者應該關注的重要事件。卞仲耘老師是北京第一個在文革中被打死的老師，也是文革中第一個被群眾暴力殺害的人。按照北京公安局的統計，在1966年8、9兩個月中，北京有1,772人被紅衛兵打死。卞仲耘老師的死是1,772人中的第一個。她的死，標誌了一個可以用群眾暴力來處死人的黑暗時期的開始。

大規模迫害同學和打老師的事件同時發生，並從北京蔓延到全國。據現有資料，我們還沒有找到一所學校是沒有發生打老師也沒有迫害「家庭出身不好」的學生的。

當時有兩首新作的歌曲，可以分別代表或說明這兩種對象同時所受到的迫害。一首是《牛鬼蛇神歌》又稱《嚎歌》③，用來強迫老師唱，強迫他們自我詛咒：「我是牛鬼蛇神，我是牛鬼蛇神。」另一首是《對聯歌》④，宣揚對聯：「老子英雄兒好漢，老子反動兒混蛋。」儘管當時的電台並未廣播這兩首歌曲，但是它們卻流傳全國，甚至在遠離北京的地方也為人熟知。

按照北京公安局的統計，在1966年8、9兩個月中，北京有1,772人被紅衛兵打死。卞仲耘老師的死是1,772人中的第一個。她的死，標誌了一個可以用群眾暴力來處死人的黑暗時期的開始。

三　暴力虐待的性質

1966年夏天，北京大學附屬中學的常務副校長、化學教師劉美德一次又一次被打鬥。數位當時的學生和老師都講述出一致的情景：她的頭髮被剪掉，被逼在地上爬，被逼頂着烈日在學校操場的400米跑道上跑，被逼吃地上的髒東西，等等。而且，劉美德當時懷了孕，學生也是知道的。

有一天，《北京日報》攝影記者到北大附中要拍攝這所學校開展文革的照片，因為該校的學生組織「紅旗戰鬥小組」及其負責人彭小蒙曾直接得到由毛澤東寫於8月1日的支持信⑤。那天，劉美德被逼爬上一張方桌罰跪，一個學生站在她身後，把一隻腳踏在她背上，如此擺好姿勢，由記者照了下來。這一姿勢是仿效毛澤東在1927年寫的《湖南農民運動考察報告》中所說的「打倒在地，再踏上一隻腳」。記者拍完照後，這個學生把劉美德一腳踢下桌子。後來，劉美德的孩子出生後不久就因先天性受傷而死。

數位被訪者也講述了這所學校中學生被打的情景。高三的男學生朱同，因父親是「右派份子」而被毒打，還被關在廁所旁的一間小屋裏。屋裏遍地是水，水上漂浮着垃圾。一些學生在窗戶上嘻嘻哈哈地看他，好像看動物園裏的動物。這所學校初一(四)班的女學生萬紅，父親也是「右派份子」。當班裏的男同學要打她時，她躲進女廁所，並在那裏哀求彭小蒙說：「你見過毛主席，你知道政策，求你告訴他們別打我。」可是萬紅還是被揪到教室裏鬥，有同學用皮帶抽打她。萬紅更被命令站在一張凳子上，批鬥會中有同學突然把她腳下的凳子抽走，讓她重重地摔到水泥地上。

在打劉美德老師和打萬紅同學這兩個事件中，有一個相同的細節：故意使她們從高處摔下受傷，顯示這完全是一種暴力虐待。施用於教師和施用於學

生的暴力虐待是一樣的，不同的只是教師被打的比例和程度都遠高於學生。在我發表的兩篇文章⑥中可以看到，在調查所及的76所學校中，僅在1966年夏天，被打死的教師是11名，被打死的學生是1名。

這些暴力迫害事件是如此明顯，以致無法用「革命熱情」和「理想主義」解釋。現在有人甚至會懷疑這些事實的真實性：在處於文化中心的北京大學附屬中學，學生怎麼可能如此折磨懷孕的女校長呢？又怎麼可能如此折磨他們的同班同學呢？這種對文革史實的不了解是可以理解的，因為當時報紙上從未報導這些暴力故事。那時，所有人都要仔細閱讀《人民日報》，但卻是當作傳達文革指示和精神而非報導來閱讀的。當時的報紙用慷慨激昂的詞語支持「紅衛兵小將」的行動，為他們叫好，但並不描寫他們具體做了甚麼。

除了報紙以外，當時非正式出版物的文字材料，可能更有助於我們了解那個夏天所發生的事情。比如，北大附中「紅旗戰鬥小組」所寫的〈自來紅們站起來了〉一文中這樣說：

> 我們到這個世界上來，就是為了造資產階級的反，接無產階級的革命大旗，老子拿下了政權，兒子就要接過來，這叫一代一代往下傳。
>
> 有人誣蔑我們是「自來紅」，崽子們：你們的誣蔑是我們的光榮！你說對了！要問老子是哪一個，大名就叫「自來紅」。

北大附中「紅旗戰鬥小組」所寫的〈自來紅們站起來了〉一文中，「自來紅」是指「革命幹部」的子女，他們自稱為「老子」，而把另一部分學生稱為「崽子」。這三個詞語都未在當時的報紙上出現過，從這類詞語我們可以看到當時語言的粗暴性。

文中的「自來紅」是指「革命幹部」的子女，他們自稱為「老子」，而把另一部分學生稱為「崽子」。這三個詞語都未在當時的報紙上出現過，從這類詞語我們可以看到當時語言的粗暴性。同時，這篇文章也有明確的權力意向。為了權力，他們一要和「資產階級的『權威』」鬥，二要和他們的「王八羔子」(文中原話)鬥。這個說法和當時的報紙並不一樣。按照這個說法，具體到當時的學校裏，鬥爭對象就成了教師和不同家庭出身的學生。但是，即使仔細閱讀這篇文章，也難看出本節所述的折磨劉美德老師和朱同、萬紅同學的事件，儘管這類事件後來普遍在各地發生。

在我看來，當時的正式出版物、未正式出版的文章以及實際發生的事件都是文革史實的一部分。但是，由於實際發生的事件的暴力虐待性質，使其於當時未被記載，現在就連追憶也變得很痛苦。即使作為一個研究者，也可能會迴避這些事實。這不僅是因為發現事實太費功夫，而且寫出之後還必須面對隨之而來的問題：怎麼解釋這些暴力虐待？解釋事實的難度可能會消減發現事實的動力。清醒意識到可能阻礙我們發現事實的各種因素是很重要的。畢竟，發現事實及其特性是歷史研究者的主要職責。

四　兩種暴力迫害的相互助長

1966年8月中旬，北京第六中學的紅衛兵把音樂教室小院改建成一座監獄，以便施用各種私刑。他們在屋頂上搭了一個崗樓，安裝上一盞徹夜長明的小太

陽燈。第六中學距天安門廣場只有幾百米遠，和中南海也只有一街之隔，它的地理位置就使其影響非同小可。當時有不少外校紅衛兵前往參觀學習。這座私設監獄存在了一百多天。有9名第六中學的老師從頭至尾被關押在那裏，挨打挨罵，有的被打壞了骨頭，有的被學生拉來練拳，還遭到跪煤渣、跪板凳等體罰。其中一位教導處副主任，被放出後一個月便死去。更多的人時間長短不等地被關押在這裏。第六中學的一個老校工徐霈田和學校附近的一個房產主何漢成就是在這座監獄裏被打死的。

並不是每一個學生都有資格參加這種暴力虐待行動的。有一部分學生像老師一樣在監獄中被毆打折磨。據曾關在這座監獄中的老師說，監獄牆上原有用紅漆寫的「紅色恐怖萬歲」的標語。後來這所中學高中三年級有兩個「家庭出身不好」的學生被抓到監獄裏毒打，血流遍地，打他們的人就用毛筆蘸了他們的血，重描了這條標語的六個字。血灑落在牆上，形成可怕的圖形。

第六中學高中三年級學生王光華，「家庭出身」是「小業主」，在文革時被說成「資本家」。文革前王光華曾任班長，文革開始後曾批評對聯「老子英雄兒好漢，老子反動兒混蛋」。後來，他未得到「紅衛兵」的批准就出去參加「大串連」。1966年9月27日，王光華外出串連後一回到北京，就被綁架進學校的監獄，一群同學用軍訓用的木槍和桌椅板凳腿毒打他，打得他失去知覺。當天晚上，他被關在監獄中，傷勢沉重，氣息奄奄。第二天早上，王光華又被毒打一頓。9月28日晚上，王光華死了，時年19歲。

1966年8月中旬，與中南海只有一街之隔的北京第六中學的紅衛兵把音樂教室小院改建成一座監獄，當時有不少外校紅衛兵前往參觀學習。這座私設監獄存在了一百多天。該校老校工徐霈田、高三學生王光華和附近一個房產主何漢成，就是在這座監獄被打死的。

幾個關在監獄中的老師把王光華的屍體抬出了監獄。據當年抬王光華屍體的老師說，他們在黑夜中抬着屍體出了監獄門，穿過六中的校園，一點也不覺得害怕，他們已經在這座監獄中關了一個多月，眼見身受了大量恐怖的事情，那時連害怕的心情都不會有了，他們自己也不知道這是怎麼回事。但是，他們感覺到屍體很重，死人的身體似乎比活人的沉重得多。

這些被囚禁在監獄裏的老師，目擊了學生如何分裂成三個等級。一個等級是「家庭出身不好」的學生，他們被歧視、被侮辱、被打甚至打死，王光華是其中之一；另一個等級是出身於「不好也不壞」的家庭的學生，他們不被准許參加「紅衛兵」，只准參加一個叫做「紅聯軍」的組織，意思是可以充作「紅衛兵」的聯合對象。到了1966年11月，「紅衛兵」成員都到外地「大串連」去了，在夜裏值班看守監獄就成了「紅聯軍」成員的差使。當時，學校裏最高等級的是「紅衛兵」，他們掌管獄中人的生殺予奪，還把獄中老師的工資拿去花掉。有一天，在毛澤東將在天安門廣場又一次接見來自全國各地的紅衛兵之前，一個紅衛兵在監獄的院子裏高聲大氣地說：「老子他媽的上天安門城樓都上膩了。」原來，第六中學紅衛兵是屬於「首都紅衛兵西城區糾察隊」的。毛澤東接見紅衛兵時，「西糾」(當時的簡稱) 擔任糾察，有些人能上天安門城樓。

1966年7月底，此前領導各學校文革運動的「工作組」奉令離開學校，此後打老師立刻成為普遍的風潮。如上文所說，8月5日，北京師範大學附屬女子中學的卞仲耘老師成為學生暴力的第一位受難者。但是打死人者並未受到任何懲罰或警告，甚至連批評也沒有。接着，在北京101中學、北京第三女子中學、北京師範大學附屬第二中學等學校又再有老師被學生打死。那時領導文革的「首長」

常到各處群眾集會上講話，然而查閱當時詳盡記錄而後編印成書的各種「首長講話集」，頂多只能找到三言兩語的、十分溫和並且間接的對打人情況的勸告，而且從未具體提到老師被打死的事。9月27日，王光華在第六中學的監獄被打得失去知覺，當時關在獄中的一位女老師給他做人工呼吸，也被打斷了手臂。第二天又打王光華，終於把王打死。如果打死老師的事先受到管束，如果當時教師的生命不那樣被視為草芥，那些打死王光華的人或許還不至於那麼肆無忌憚。如果他們稍有收斂，王光華也許就不會被打死。打老師的殘酷程度助長了打同學的殘酷程度。當學生被允許大規模地毆打老師的時候，順着同一理由，自然也就可以集體地打同學。

同樣的，當部分人對同輩人實施暴力虐待成了一種特權，在心理上亦刺激助長了他們折磨老師的興趣。可以設想，如果打老師的暴力行動是全體學生可以平等參加的，那麼打老師的殘酷程度就可能不會像實際發生的那樣。另外，一部分學生也可能站出來反對打老師。根據調查，1966年夏天在北京的中學裏，「紅衛兵」的成員不過佔20%左右，但是他們卻擁有巨大特權，可以主宰學校、甚至握有對一般群眾的生殺大權。另一方面，把學生按照「家庭出身」分成等級，並嚴加打擊「狗崽子」，也發揮着「殺雞給猴看」效應，使得學生不敢發出不同聲音。事實上，1966年夏天暴力虐待如此嚴重，但是幾乎沒有人出來反對當時的迫害，這是一個令人難過但又不得不承認的事實。

當學生被允許大規模地毆打老師的時候，自然也就可以集體地打同學。當部分人對同輩人實施暴力虐待成了一種特權，在心理上亦刺激助長了他們折磨老師的興趣。1966年夏天「紅衛兵」的成員不過佔20%左右，卻擁有巨大特權，可以主宰學校、甚至握有對一般群眾的生殺大權。

就現有的材料來看，文革中出現的某些東西，比如「紅衛兵」這一組織的名稱、打人的種種手段、學校自設監獄等等，可能不是文革的發動者事先策劃的，也就是說，可能是偶然出現的。但是，在這個人口眾多的國度裏，無數人可能發明無數新東西，而獨獨這些能夠流行一時，這並不是偶然的。它們的流行，是因為得到了文革領導者的支持。另外，從這些東西可能具有的功能，也可說明這兩種暴力迫害之所以風行的必然性。

五　共同後果：暴力迫害的推行與延伸

很明顯，在1966年夏天學校暴力風潮中的衝突雙方，其中一方佔有絕對權力，可以不必遵守任何法律程序就向被鬥者施行打罵，甚至打死人也沒關係；另一方則只能忍受痛苦和懲罰，不能自我辯護，不能自衛，甚至也不能以投降來保全生命。雙方這樣的關係，是典型的也是嚴重的「迫害」範例。

當文革運動開始、學校的負責人和教師被作為運動對象之後，沒有一個老師敢公開反對這場「革命」。相反，他們卻表示願意檢討和改正自己的「錯誤」。在1966年6、7月的「工作組」領導運動期間，他們其中一些人已被劃入「四類」，面臨挨鬥、撤職、下放的命運。「工作組」撤離之後，大規模的暴力迫害開始了。遊街、體罰、進「勞改隊」、剃「陰陽頭」、用銅頭皮帶抽打等暴力手段紛紛加諸教師身上。

「工作組」撤離後，「紅衛兵」組織的發源地清華大學附中被有二百多名成員的「紅衛兵」控制了，包括學校的「勞改隊」。這所學校的校長萬邦儒和副校長

韓家鰲被強迫在胸前佩戴一塊寫着「黑幫大頭」和「黑幫二頭」的黑布。他們多次遭毒打，萬邦儒被打得腎出血，韓家鰲不得不長期服用專治外傷的「雲南白藥」。女團委書記顧涵芬的一隻眼睛被打瞎。化學老師劉樹華從學校煙囪跳下，自殺身死。同時，這所學校的一些「出身不好」的學生也被毒打並強迫「勞改」。高二學生郭惠蘭的父親是「右派份子」，她被鬥後喝「敵敵畏」自殺身亡。還有一個初中女同學臥軌自殺未遂，但終身致殘。

暴力迫害當然不是新東西，但是由一部分學生大規模地施用於老師和同學身上，卻是前所未有的。而且，對老師和同學的暴力迫害，是整個文革發展過程中相當重要的一環。隨着「紅衛兵」組織在各學校普遍建立，這一類暴力迫害也普遍發生，並進一步從校內向校外發展，從打老師和同學發展到打社會上的「牛鬼蛇神」。抄家、打人，把地、富、反、壞、右掃地出門、驅逐出北京，到處發生。比如，作家老舍在1966年8月23日被紅衛兵打鬥後自殺。從1966年8月26日起，北京每日被打死的人增至三位數，持續到9月1日。9月2日起才降至二位數。

情況不斷變化。在1966年8月30日由北京「師大女附中紅衛兵、化工學院附中紅衛兵」發出的〈告工農革幹子弟書〉⑦中，我們可以讀到這樣的句子：「革命幹部的家一律不許抄，凡沒經中央、新市委批准定案是黑幫、反革命份子的當權派的家也不應查抄。」「凡是沒有經黨中央和新市委批准定案是黑幫、反革命的，一律不許體罰、毒打、掛牌、剃頭、勞改。」從這張鉛印傳單可以看出，到8月底，那些曾施用於別人身上的暴力迫害已被施用到「革命幹部」身上。以幹部子弟為主體的紅衛兵在暴力迫害肆虐北京一個月後，意識到這種暴力迫害開始危及自身並試圖制止，但仍只是制止施用於某些對象而已。

在1966年8月30日由北京「師大女附中紅衛兵、化工學院附中紅衛兵」發出的〈告工農革幹子弟書〉中可以看出，那些曾施用於別人身上的暴力迫害已被施用到「革命幹部」身上。以幹部子弟為主體的紅衛兵已意識到這種暴力迫害開始危及自身。

毛澤東和中央文化革命小組要打擊「當權派」，轉而大力支持另一些被稱為「造反派」的群眾組織，以取代初期的「紅衛兵」。「造反派」雖曾部分地批評了「紅衛兵」所為，但在相當程度上仍繼承了他們的作法。比如，在清華大學附屬中學，當「造反派」組織「井岡山」和「老紅衛兵」(他們後來被冠之以「老」字) 各佔一樓對壘時，「井岡山」的學生曾用布蒙住萬邦儒校長、韓家鰲副校長及另外三位老師的眼睛，將他們驅趕到四層樓頂，並用皮鞋底打這五個人。這是因為對面樓上的「老兵」罵他們「保守」，他們就以此來證明自己是「革命」的。

上述回顧，可以幫助我們看出暴力迫害發展的軌迹和一些特徵：

⑴ 這場暴力迫害興起非常迅速。1966年7月28日宣布撤離工作組，8月5日就有老師被打死，到8月下旬，發展到在北京每天有幾百人被打死。9月後每天被打死的人數漸降。這種急劇增長、達到高峰後又稍降低的發展曲線，反映了人們被迫普遍接受打人所意味的暴力迫害原則。可以設想，如果暴力行為緩慢興起，人們在思想上可能會不接受，從而有機會說出不同的聲音——北京畢竟是一個有幾千年文明史的城市。但是在1966年8月迅速蔓延的大恐怖中，沒有人敢反抗或從理論上反對這種迫害。隨後暴力迫害的勢頭稍減，人們慶幸生存之餘，也在一定程度上習慣了。

⑵ 在暴力迫害中發生了超越某些施行者意圖的情況，即當暴力迫害蔓延並

擴大時，原初的施暴者最終可能變成被施暴的對象。由於這些施暴者先已確立了暴力迫害方式，他們也就失去了保護自己的道德基礎。

⑶ 在文革的前三年中，佔據學校主導地位的勢力幾經變更，但是暴力迫害的原則卻一以貫之。這幾派勢力雖曾互相對立，但他們卻有着相當多的共同思想或行為方式，其中暴力迫害是最重要的一項。這些施暴者故意把一批又一批人從社會生活中撕裂出去，「批判」他們、「鬥爭」他們、關押他們、摧毀他們的日常生活，要讓他們活得越不舒服越好，這種方式在文革中不斷被運用。在一個封閉的環境中，很多人似乎都已經自然地把這種迫害當作生活的一部分。

在文革的前三年中，佔據學校主導地位的勢力幾經變更，但是暴力迫害的原則卻一以貫之。這些施暴者故意把一批又一批人從社會生活中撕裂出去，「批判」他們、「鬥爭」他們、關押他們、摧毀他們的日常生活，要讓他們活得越不舒服越好。

繼1966年夏天的暴力迫害的高峰之後，1968年的「清理階級隊伍」是暴力迫害的另一高峰。在「清隊」運動期間，本文提到的四所學校的教職員工中，北師大附屬女子中學有三人自殺，北大附屬中學、北京第六中學、清華大學附屬中學各有一人自殺。

我們對於文革中的暴力迫害的了解和研究還很不足，本文只涉及它的開始部分：文革中大規模的群眾性暴力迫害，始於1966年夏天的打老師和打同學。想要更全面描述暴力迫害的事實和更深入分析其中的因果關係，還有待進一步的努力。

註釋

① 此文發表於《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1995年8月號。
② 胡志濤：〈「八．五」祭〉，寫於1986年，發表於她和丁丁合作的《生活教育論》(合肥：安徽教育出版社，1996年)。
③ 此歌詞曲見註①文中。
④ 此歌詞曲見拙著：〈迫害同學：事實與分析〉，《中國研究》(香港)，第二期(即將出版)。
⑤ 毛澤東的信可見於《文化大革命研究資料》，上卷(北京，1988)，頁62。
⑥ 見註①及註④。
⑦ 見美國密執安大學收藏的文革材料中。

王友琴 1982年畢業於北京大學中文系。1988年在中國社會科學院研究生院獲博士學位後，任教美國斯丹福(Stanford)大學至今。出版有《校園隨筆》、《魯迅和中國現代文化震動》等書和〈文化：反省文革的一個角度〉、〈孝與俄里普斯情意結〉等論文。

文革中的「外國造反派」

● 何　蜀

外國專家寫出「馬列主義大字報」

1966年6月1日毛澤東下令向全國公開宣傳北京大學聶元梓等七人的大字報，6月2日《人民日報》在發表這張大字報的同時還按毛澤東的批語發表了評論員文章〈歡呼北大的一張大字報〉。在此「樣板」的啟示下，一時間大字報在全國鋪天蓋地湧現。在北京，有許多外國專家在新華社、中央廣播事業局、外文局、中央編譯局和一些大專院校、科研部門工作，他們大多是在國際風雲變幻中支持中國共產黨、敬仰毛澤東的，這時也響應號召，紛紛寫起大字報來。其中較著名的是1966年8月31日由唐春、司克、楊鎬、安．湯福金斯(均是化名)四位美國專家合寫的大字報，它後來被譽為「外國專家的第一張馬列主義大字報」。可是，有關它的產生經過與原因卻很少有人知道。

在北京，有許多外國專家響應號召，紛紛寫起大字報來。其中較著名的是1966年8月31日由唐春、司克、楊鎬、安．湯福金斯(均是化名)四位美國專家合寫的大字報，它後來被譽為「外國專家的第一張馬列主義大字報」。

直到1967年的一次紅衛兵集會上，這張大字報的其中一位作者寒春具體談到了寫作這張大字報的背景。她指出從1959年開始，外國專家在生活上受到特別照顧，與中國人民之間的距離越來越大，特別是在60年代以後，更有一整套的特殊待遇。而最使他們難以容忍的則是政治待遇的變化，「政治待遇上的第一個變化就是不許我們參加社會主義教育運動」，「旅行變得越來越受限制」，同中國工人甚至幹部的關係也疏遠了。1966年5月他們被調到北京後，情況更為嚴重，「剝奪了我們所有的政治生活」，「除了乘汽車外，我們不能到任何地方去」；「文化大革命開始後，就讓孩子們回家不許他們參加文化大革命」，整天就只有關在住宿的飯店房間裏，除了坐小汽車外，不許上街，不許去公園玩。她女兒的情緒因此變得反常，更向父母大罵：「打倒你們這些美國特務！」在這種情況下，她給外事局寫了一封長信，談到給外國專家的這種待遇是錯誤和有害的。她說：「7月17日晚有位副局長來看我們。雖然他的態度很熱情，可是他對我們提出的為甚麼硬把外國人推向修正主義道路上去這個問題，根本沒有給予

滿意的答覆。……解釋了半天，歸根結底就是一個詞兒『安全』。」這位外國專家感到這種「令人罕見的政治壓迫的氣氛」是不能容忍的，在當時的大氣候下，她自然將這些問題聯想成是有人「明目張膽地用資產階級民族主義來全面攻擊無產階級國際主義」。於是，在紅衛兵運動爆發後，他們受到鼓舞，便寫出了那張大字報①。

此外，在1967年3月22日的《人民日報》上有一篇報導寒春的文章，題為〈在毛澤東思想大學校裏成長——訪問一位在中國工作的美國女專家〉，文中亦提到了寒春和她的丈夫陽早參加寫作這張大字報的事：

> 在這場觸及人們靈魂的大革命中，寒春同志和她的全家人都強烈地要求參加中國的文化大革命。八月底，她和她的愛人，還有另外兩位美國朋友一起，寫了一張大字報，表達了對我們偉大的領袖毛主席的無限熱愛，對戰無不勝的毛澤東思想的無限熱愛……。

但由於當時的報導並沒有披露大字報的具體內容，致令許多文革參加者與今天的人們只知有其事但卻無法得悉這張大字報的內容。因此，有必要將其轉引如下②：

〈給外國專家局的大字報〉

為甚麼在世界革命的心臟工作的外國人被推上修正主義的道路？是哪個牛鬼蛇神指示的這種對外國人的待遇？為甚麼在中國工作的外國人，不論他是哪個階級，不論他對革命是甚麼態度，都受到這種「五無二有」的態度：

「五無」：

一、沒有體力勞動；二、沒有思想改造；三、沒有接觸工農的機會；四、不搞階級鬥爭；五、不搞生產鬥爭。

「二有」：

一、有高、特高的生活待遇；二、有各方面的特殊化。

制定這種待遇的是甚麼思想支配的？這不是毛澤東思想，這是赫魯曉夫的思想，這是修正主義的思想，這是剝削階級的思想。這樣做的目的是甚麼呢？結果又是甚麼呢？

1. 是要革命的外國人不能真正掌握毛澤東思想，只能在口頭上說條條；2. 使革命的外國人革命意志衰退，滑到修正主義的道路上去；3. 阻礙在中國的外國小孩成長為堅強的革命者；4. 把革命的外國人和他們的中國的階級弟兄隔離開，破壞他們之間的感情，破壞無產階級國際主義。

我們認為這不是個別人的問題，而是關係到世界革命的原則的問題，我們堅決反對這種待遇。我們決心要成為真正堅強的革命者，成為堅定的反修戰士。為了把反對美帝國主義的鬥爭進行到底，我們決心鍛煉和考驗我們自己。我們的後代必須成為堅強可靠的革命接班人，而決不允許他們變成為修正主義份子。因此，我們要求：1. 以階級兄弟看待我們，而不是以資產階級專家看待我們；2. 允許並鼓勵我們參加體力勞動；3. 幫助我們進行思想改造；4. 允許並

鼓勵我們緊密地結合工農群眾；5. 允許並鼓勵我們參加三大革命運動；6. 我們的孩子和中國的孩子，受到同樣的待遇和嚴格的要求；7. 生活待遇和同級的中國工作人員一樣；8. 取消特殊化。

只有這樣，我們才有可能成為毛主席所要求的革命者。偉大的無產階級文化大革命萬歲！全世界人民大團結萬歲！偉大的戰無不勝的毛澤東思想萬歲！中國人民、世界無產階級及被壓迫人民、被壓迫民族的偉大領袖毛澤東同志萬歲！萬萬歲！

這張大字報很快就上報到最高領導層。1966年9月8日，毛澤東對這張大字報作了如下批示③：

> 我同意這張大字報。外國革命專家及其孩子要同中國人完全一樣，不許兩樣。凡自願的，一律同樣作。

寒春後來在一次紅衛兵集會上談到他們獲悉毛澤東批示後的心情時說④：

> 現在，我們聽到了毛主席的聲音！毛主席的聲音！ 毛主席的頭腦中沒有框框，他是全世界人民的解放者。他無限相信人民能夠自己解放自己。……毛主席只用幾個字就把反革命修正主義者的分裂世界無產階級的陰謀詭計砸個稀巴爛！我們擺脫了它！大門向我們敞開着了！現在靠我們自己去學游泳！

這些外國專家是因為敬佩毛澤東才擁護文化大革命的，認為「他有勇氣抨擊自己領導的政黨，目的也許是通過『文化革命』為這個黨洗滌灰塵，使黨重新走上正確的道路」。

當時，外國專家所寫的大字報當然不只這一份。1966年10月9日的《人民日報》上報導了〈他們和我們並肩戰鬥——在京外國朋友熱情支持我國文化大革命〉，其中就提到許多外國專家都寫了「革命的大字報」。1967年4月17日《人民日報》以〈聽毛主席的話，學習白求恩〉為題，報導北京白求恩醫院一位英國骨科專家熱情參加文化大革命的情況：1966年秋天的一個夜晚，這位英國專家全家開了一個通宵的家庭會議，「他們堅決響應毛主席的偉大號召：『你們要關心國家大事，要把無產階級文化大革命進行到底！』他們決心起來造反，同中國同志一起造修正主義的反。於是，他們打破思想上的顧慮，寫了一張全家署名的大字報……」。可見，當時外國專家寫大字報的情況是很普遍的。

現在看來，這些大字報表現了外國專家對中國革命的一片赤誠之心。這正如當時在外文編譯局工作的法國專家戴妮絲在《愛是不會凋謝的》一書中所回憶的：她是因為敬佩毛澤東才擁護文化大革命的，她認為「他有勇氣抨擊自己領導的政黨，目的也許是通過『文化革命』為這個黨洗滌灰塵，使黨重新走上正確的道路」。戴妮絲還說：「我們有決心為革命的新發展而作出努力，甚至犧牲。」

總體來說，外國專家投身這場運動並不是為了個人私利，而是為了中國人民的利益，出於對毛澤東與中國共產黨的崇敬與信任，出於對理想主義的追求。他們不少人是在青年時代，在中國革命艱苦的「延安時期」就來到中國，像文革中反覆宣傳、奉為經典的〈紀念白求恩〉一文中所說的那樣：「一個外國人，

毫無利己的動機，把中國人民的解放事業當作他自己的事業。」這確實反映了當時外國專家參與文化大革命的心情。

外國專家的「造反」組織與活動

紅衛兵運動興起之後，年輕幼稚的紅衛兵就急欲將造反之火燃向全世界，「讓毛澤東思想的光輝照遍全球」，「解放世界上三分之二受苦受難的人民大眾」。當時在北京就有性急的學生打出了「國際紅衛兵中國支隊」的旗號。每天都有很多紅衛兵跑到外交部催促成立國際紅衛兵，有的年輕人還激烈地提出，若不盡快成立國際紅衛兵就會給無產階級世界革命造成損失，就是犯罪。一些外國留學生還向當時的中國外交部部長陳毅提出要回國組織紅衛兵，但受到陳毅的勸阻。紅衛兵想把文革之火燃向國外的天真意圖沒有真正實現，但是文革之火卻在中國境內特別在首都北京的外國專家中間燃了起來。

在毛澤東為前述四位外國專家所寫的大字報作出批示之後四天，定居北京的81歲高齡的著名美國記者安娜．路易斯．斯特朗接受了紅衛兵贈送給她的袖章，成為一名「名譽紅衛兵」——她可能是外國專家中第一個「參加了組織」的「造反派」。1966年10月5日，《人民日報》刊登了戴着紅衛兵袖章的斯特朗請毛澤東

81歲高齡的著名美國記者安娜．路易斯．斯特朗，可能是外國專家中第一個「參加了組織」的「造反派」。圖為戴着紅衛兵袖章的斯特朗請毛澤東在她的《毛主席語錄》上簽名。

在她的《毛主席語錄》上簽名的照片。不久，在北京的外國專家也紛紛仿效中國同事們的作法，建立起「白求恩—延安戰鬥隊」、「國際燎原造反隊」等造反組織。在北京舉行的一些重大集會上，開始出現了不同膚色的、在衣袖上戴着紅袖章的外國造反派的身影。1967年3月3日，《人民日報》關於首都大專院校紅衛兵代表大會成立的報導中就有這樣一段話：

> 大會宣讀了由在京外國友人組成的毛澤東思想「白求恩—延安」造反團的賀信。紅衛兵代表們對國際戰士的祝賀報以極其熱烈的掌聲。

法國專家戴妮絲參加了這個「造反組織」，她回憶道：「外國專家也投身到運動中，參加了『白求恩—延安戰鬥隊』。這個名字既好聽又響亮，紅袖章上也寫上了這個名字。」⑤當時已擁有中國國籍、在外文出版社工作的美裔專家沙博里在他的回憶錄《一個美國人在中國》中也寫道：他先是參加了《中國文學》的一個戰鬥隊，「後來又參加了一個外國人組成的『革命』隊」。

1967年所謂的「一月風暴」奪權鬥爭開始之後，外國專家中的「造反派」也同中國的許多紅衛兵、造反派一樣，被捲入了瘋狂的旋渦裏，語言和行動都變得極「左」起來。當時紅衛兵、造反派有一個從毛澤東《湖南農民運動考察報告》中學來的常用口號，要把走資本主義道路的當權派「打翻在地，再踏上一隻腳」。一位外國專家在「批判劉少奇」的發言中就別出心裁地提出：不僅要踏上一隻腳，而且要踏上兩隻腳。一隻腳，是因為他反對中國革命；另一隻腳，是因為他反對世界革命。

那個年代流行的捕風捉影、無限上綱的「階級鬥爭」方式，也影響了外國專家。據法國專家戴妮絲回憶當時進行的西班牙文版《毛主席語錄》的翻譯工作，因有兩位專家對某些詞彙的譯法產生分歧，致令出版時間被延誤了，這件事後來被上綱成「破壞宣傳毛澤東思想」的大罪。一天，外國專家的造反組織「白求恩—延安戰鬥隊」為此召開批判大會，戴妮絲聞訊後就去找她所在的戰鬥隊的頭頭，說明「這不是他們的錯，原因是翻譯過程中有改動。只要譯稿一準備好，外文出版社的人馬上就把它送到印刷廠，連星期天也是這樣！」但那位外國專家「造反派頭頭」聽不進去，回答說：「不管怎樣，這本書耽誤了。而且，不能打擊群眾的積極性。」⑥

當時外國專家造反派的鬥爭矛頭還指向了路易．艾黎和馬海德這樣的著名人士，韓素音曾有這樣的描述⑦：

> 居住在北京的西方人中，發生了奇怪的現象。想參加「文化大革命」的外僑成立了一個「白求恩」組織。他們把突然發現的革命熱情用到像路易．艾黎、馬海德這樣的在中國工作了幾十年的可靠的高尚的人身上。他們揭發路易是「特務」，與國民黨暗中有來往。路易受到「審查」，發現他曾寫過讚揚賀龍元帥的文章，還有一張他與賀龍的合影。朋友們再也不去看望他了，只有馬海德和另一位醫生，漢斯．米勒，他們經受了種種難以想像的壓力，始終與路易緊緊站在一起。這些外國人召開了「鬥爭會」，中國式的

在毛澤東為四位外國專家所寫的大字報作出批示之後不久，北京的外國專家紛紛建立起「白求恩—延安戰鬥隊」、「國際燎原造反隊」等造反組織。在北京舉行的一些重大集會上，開始出現了不同膚色的、在衣袖上戴着紅袖章的外國造反派的身影。

> 鬥爭會，批判路易。後來，他的一些書也被銷毀了。這些西方人，其中也有美國人，表現出的惡毒——沒有別的詞來描述——是群體性精神變態的一個可怕的實例。「你應當看看他們當時的那個樣子」，幾年後路易溫和地笑着對我說：「他們就像無知的孩子，眼睛都瞪出來了，噴着怒火。他們認為他們是站在革命的最前列。」

1967年「一月風暴」掀起後，外國專家「造反派」也參加了「奪權鬥爭」。其中最為有名的，莫過於當時在中央廣播事業局工作的美國專家李敦白參加了中央人民廣播電台的「奪權」。

1967年「一月風暴」掀起後，外國專家「造反派」也參加了「奪權鬥爭」。其中最為有名的，莫過於當時在中央廣播事業局工作的美國專家李敦白參加了中央人民廣播電台的「奪權」。

李敦白原是美國南方的共產黨員，出身名門卻「離經叛道」，17歲就參加工會和學生運動，支持黑人解放運動。1946年，他在為聯合國救濟總署駐華辦事處工作時，認識了周恩來。在周恩來的鼓勵下，他去了延安，受到毛澤東、朱德的親切接見。他從此留在中國解放區，熱情獻身於中國共產黨領導的革命事業。儘管他在1949年初曾因蘇聯指責他是所謂「斯特朗國際間諜網」在中國的成員而含冤入獄達六年零三個月之久，但他出獄後仍然矢志不渝地為中國人民的革命和建設事業熱情工作。在文化大革命中，他成了活躍於北京群眾組織間的風雲人物。《人民日報》1967年4月8日用了大半版的篇幅發表李敦白的文章〈中國文化大革命打開了通向共產主義的航道〉，在同月14日的《人民日報》關於〈首都科學技術界無產階級革命派大集會狠批反革命修正主義黑貨〉(即批判劉少奇《論共產黨員的修養》一書)的報導中，又大段報導了李敦白在會上的發言。一位既信仰馬克思主義又信奉羅馬天主教的外國經濟學家曾對韓素音說⑧：

> 「我已寫信給林彪」，她語氣非常堅決地說。她的兩個兒子對住在北京的外國人(英國人和美國人)及他們所起的作用極為不滿，百般挑剔。「你知道嗎？是一個叫做西德尼．里頓伯格(引者註：即李敦白)的美國人幾乎完全控制了中國的無線電廣播大權！」她憤憤不平地對我說。

在1967年春夏之間，外國專家的造反組織在北京十分活躍，從當時的紅衛兵小報上可看到他們的活動。比如由首都大專院校紅衛兵革命造反總司令部主辦的《首都紅衛兵報》，在1967年2月14日出版的第29號上就報導：

> 外國在京朋友積極參加文化大革命，他們組織了「白求恩—延安」戰鬥隊，貼出「祝賀革命造反派奪權！」和「為甚麼革命友誼賓館和資產階級的賓館沒有甚麼兩樣！」等大幅標語。

1967年5月6日北京大學文化革命委員會的《新北大》報第71期又報導：

> 5月2日下午，首都革命造反派在北京體育館召開了「最最熱烈慶祝毛主席的光輝著作《在延安文藝座談會上的講話》發表25周年大會」。北京市革命委員會副主任聶元梓同志到會並講了話。國際共產主義戰士、美國朋友李敦白

> 同志，日本朋友、國際燎原戰鬥隊代表，非洲學習毛著小組代表，首都工代會、農代會的代表，北京工農兵文藝公社、上海芭蕾舞學校「白毛女」小組赴京演出團代表都發了言。

首都紅衛兵代表大會的著名組織之一、北京地質學院東方紅公社主辦的《東方紅報》在1967年5月3日出版的第35期，報導了5月10日下午「首都革命派」召開追悼李全華「烈士」(北京地質學院東方紅公社紅衛兵，5月6日在成都兩派群眾組織衝突中不幸中彈身亡)的大會情況，報導中提到出席大會的除了來自全國的造反派以外，還有「來自八個國家的幾十位國際友人」。此外還刊載了兩位外國專家(一位是「白求恩—延安造反團」代表，法國女專家，另一位是「國際燎原造反隊」代表，日本專家)的發言全文和他們發言時的照片。在發言中，這些外國造反派都慷慨激昂地譴責了「一小撮走資本主義道路的當權派」的「罪行」，表示要同中國的「紅色造反者」團結在一起、戰鬥在一起，奪取文化大革命的最後勝利，並爭取「毛主席的革命路線」在全世界的勝利。

官方的《人民日報》對外國專家「造反派」也時有報導，比如1967年5月17日報導〈首都四十萬革命群眾到英國代辦處前示威〉中便提到：「今天，一些在京國際友人和外國專家，也和首都的革命群眾一起來到英國代辦處門前示威遊行，他們用不同的語言高呼口號……。」

當時這種逢會必請「外國造反派」參加並邀其上台發言的作法在北京風靡一時，成為一種時髦，甚至使得一向支持紅衛兵、造反派過激舉動的江青，也在一次接見紅衛兵時滿懷醋意地批評他們這樣作是「崇洋媚外」。

當時紅衛兵逢會必請「外國造反派」參加並邀其上台發言的作法在北京風靡一時，成為一種時髦，甚至使得一向支持紅衛兵、造反派過激舉動的江青，也在一次接見紅衛兵時滿懷醋意地批評他們這樣作是「崇洋媚外」。

在紅衛兵、造反派捲入派性鬥爭之後，外國專家也身不由己被捲入其中，但他們並沒有把派性衝突發展為真刀真槍的武鬥。法國專家戴妮絲記述了由「白求恩—延安戰鬥隊」組織的一次反對武鬥的遊行示威⑨：

> 我們所在的戰鬥隊組織了一次大規模的遊行，我自告奮勇地參加了，而且戴上了紅臂章。我們竭盡全力地喊着，手裏揮動着標語或小旗子，「要文鬥，不要武鬥！」好像在背誦一段經文。我們的隊伍走得很快，我盡最大努力不讓自己掉隊。……這些膚色不同、年齡各異、來自眾多國度的外國人顯然是沒有私心，為了中國和毛主席的利益，他們把可能遭到毆打的危險置之度外。起初，人們對着我們微笑，後來就鼓掌表示支持。遊行在一片歡呼喝采聲中結束。

「外國造反派」的挨鬥與平反

在中國幫助進行社會主義建設的外國專家參加文化大革命、參加「造反」，這是那個不正常年代裏才會發生的荒唐事。當年的中央文革小組重要成員王力在《傳記文學》1995年第5期上發表的〈「文革」第一年〉一文中，講了這樣一段有助於了解當時背景的話：

> 我不贊成主席要兄弟黨的人參加我國的「文化革命」，而且要「一視同仁」。我主張「內外有別」。我說，要兄弟黨參加我們的「文化大革命」，既不好要其他黨來解決我們黨的問題，也不好用這大革命來解決其他黨的問題，這不合乎兄弟黨的關係準則。主席未置可否。

王力這裏講到的「主席要兄弟黨的人參加我國的『文化革命』，而且要『一視同仁』」，即是前面談到的毛澤東對外國專家「第一張馬列主義大字報」的批示（當時外國專家中有不少是美共、英共、法共黨員）。從這段話可以看出，文革前期外國專家的「造反」行動，是得到毛澤東支持的。

文革前期外國專家的「造反」行動，是得到毛澤東支持的。直到1967年9月開始清查和鎮壓所謂「五一六反革命陰謀集團」後，外國專家中的造反人物才紛紛被冠以「五一六份子」、「國際間諜」等罪名受到批鬥，有的被迫離開中國，有的被抓進監獄。

直到1967年9月開始清查和鎮壓所謂「五一六反革命陰謀集團」後，外國專家中的造反人物才紛紛被冠以「五一六份子」、「國際間諜」等罪名受到批鬥，有的被迫離開中國，有的被抓進監獄。在這些冤、假、錯案中，連一些外國專家的子女也受到牽連。韓素音就談到有一對外國專家夫婦的長女莫妮克從巴黎到中國來參加文化大革命，「認為中國的『文化大革命』就是青春、自由和慈愛的盛大節日」，結果卻被以「帶回淫穢書籍」（普通的法國愛情小說）的罪名被關入監獄達三年之久。在文化大革命中表現得較溫和的，如法國專家戴妮絲，也受到了「幽禁」般的對待，她說：「同事們都和外國人保持距離，躲着我們，甚至漸漸地發展到不講話了。他們像拋一塊骨頭一樣把工作扔到我們的桌子上，然後扭頭就走。」

直到林彪集團潰散之後，情況才有改變。1973年3月8日，在中共中央對外聯絡部、中華人民共和國外交部和外國專家局聯合舉行的「慶祝三八國際婦女節」招待在京外國女專家和中國女專家的茶會上，周恩來嚴厲批判了「左」傾錯誤對外事工作的干擾破壞，親自對在文革中被錯誤批鬥或被迫離開中國的外國專家致以歉意，外國專家陸續得到平反。當時中國的官方傳媒沒有報導這次招待會的實況，韓素音則作了如下記述⑩：

> 周恩來主持招待會，發表了令到會的專家終生難忘的講話。這是一次「打破常規」的講話，官方未予報導；對這種講話，中國常常這樣處理。但是參加招待會的人會寫信給他們在海外的朋友，會談論它。
>
> 周恩來說，林彪及其他「壞份子」利用「文化大革命」初期的混亂，幹了許多壞事；其中之一就是以莫須有的罪名，把西方人關進監獄。他代表中國政府向因此而受到折磨的西方人道歉，並保證為他們平反，採取補救措施。周然後走到幾張桌子前，同人們握手擁抱；其中有一名美國婦女，她確實吃了不少苦頭，然而她仍自願繼續在中國工作。她說：「我個人的遭遇事小……中國的前途和命運事大。」華西蒙說：「只要能把革命推向前進，周要我去坐牢，我也會心甘情願。」大衛・柯魯克說：「現在我對革命的複雜性有了更深刻的理解，我們比以前更想留在中國。」大衛・柯魯克是英國人，被人揑造罪名，在監獄裏渡過了將近四年。

除柯魯克外，在這次茶會上得到周恩來親自賠禮道歉的還有曾參加「白求

恩—延安戰鬥隊」，後來被打成「國際間諜」的愛潑斯坦與丘茉莉夫婦、六旬高齡的英國專家夏庇若等。

在茶會上坐在周恩來身邊並第一個得到周恩來賠禮道歉的，是82歲的英國女專家露絲．史密斯。她曾參與創建英國共產黨，在文革前以71歲高齡來到中國，先後在外文局和新華社工作。她對中國革命滿懷熱忱，文化大革命開始後她也積極參加，在1967年3月8日《人民日報》關於〈在京外國女專家熱烈讚頌中國無產階級文化大革命〉的報導中，有一段她的專門報導，其中談到她的感想說：「我一生中最大的幸福是我七十五歲的時候，在中國參加了史無前例的無產階級文化大革命。生活在無產階級朝氣蓬勃的中國，使我感到恢復了青春，充滿了活力、信心和熱情。」然而她的純真熱情受到了嘲弄，很快她就從一個受讚揚的「無產階級革命派」變成了受懷疑的人物，最後被迫回到英國。儘管受到不公正的對待，但她返英後仍不說中國的壞話。直到1971年她80歲大壽時，新華社記者代表周恩來去看望她，並轉達了邀其再到中國工作的意向。她才又高高興興地重返中國，並在此渡過餘生。

1973年3月8日，周恩來在一個茶會上嚴厲批判了「左」傾錯誤對外事工作的干擾破壞，親自對在「文革」中被錯誤批鬥或被迫離開中國的外國專家致以歉意，外國專家陸續得到平反。

至於在文革中表現最積極的外國專家「造反派頭頭」李敦白，則因「案情重大」，一直被關到「四人幫」垮台後的1978年10月才獲得無罪釋放，平反昭雪。

在1981年中共十一屆六中全會以後，這些外國專家在政治上都得到了徹底平反，許多人至今還在為中國的社會主義現代化建設熱情地工作着。

註釋

①④ 首都紅代會人大三紅十五兵團：《一個美國專家對劉鄧反動路線的控訴——美國寒春同志發言》，轉引自《聾人風暴》（重慶，1967）。因是剪報，故無期號。

②③ 首都紅代會北京外國語學院紅旗戰鬥大隊《紅衛報》編輯部：〈國際友人批《修養》〉（北京，1967）。

⑤⑥⑨ 戴妮絲．李—勒布雷頓：《愛是不會凋謝的》（北京：外文出版社，1989），頁216；217；218。

⑦⑧⑩ 韓素音：《再生鳳凰》（北京：中共中央黨校出版社，1991），頁69；52；206。

何　蜀　1948年生於重慶，初中畢業後因「家庭政治問題」輟學。曾任重慶人民廣播電台編輯，畢業於四川廣播電視大學中文類專科。1989年起任中共重慶市委黨史研究室《紅岩春秋》雜誌編輯，現為副編審。著述有《霧城血》、《紅岩千秋》等。

異端思潮和
紅衛兵的思想轉向

● 徐友漁

當我於1986-1988年在牛津大學作訪問研究時，發覺到一種有趣的現象：許多牛津大學的教師不停地批判資本主義，表現出一種左傾態度，而來自中國大陸的學生和訪問學者則幾乎和他們完全相反，批判社會主義而讚揚資本主義。這種對比在1987年英國大選時表現得最為鮮明：牛津大多數知識份子對撒切爾夫人 (Margaret Thatcher) 不以為然，而中國人則偏愛保守黨，對工黨和自由黨具有社會主義色彩的政綱批評或挑剔。當時的中國學生、學者大多為文革時的大學生和中學生，即俗稱的「紅衛兵的一代」，以及受他們影響的更年輕的學生。在當時和返國之後，我和許多人議論過這件事，他們和我深有同感，把以上現象稱為「一代人不可逆轉地向右轉」，並與西方60年代「造反的一代」的反資本主義傾向作對比。我們還一致認為，這一代人思想的轉向並不是「四人幫」垮台後新意識形態的產物 (路線、政策有變化，但意識形態無根本變化)，也不能將其歸結為生活於西方而產生的態度變化 (大多數未出國的人傾向同樣明顯)。事實上，這一代人思想的劇變是在文革中完成的，而且恰恰是因為文革才有如此巨大 (在規模和程度上) 的變化。如果說，文革的目的包含培養和造就一代忠於毛澤東思想的社會主義新人，那麼文革的作用則是適得其反。

「紅衛兵的一代」思想的轉向並不是「四人幫」垮台後新意識形態的產物。事實上，這一代人思想的劇變是在文革中完成的。如果說，文革的目的包含培養和造就一代忠於毛澤東思想的社會主義新人，那麼文革的作用則是適得其反。

文革給人的表面印象是宣傳機器開動到了極限，紅海洋 (街道上每一個可見部分都用紅漆寫上毛澤東的語錄)、早請示、晚匯報 (用毛的教誨檢查、批判自己的言行的儀式化活動) 等等，思想控制和文化專政無所不用其極，但特別值得注意和研究的是，在這種輿論一律的表面現象後面，是極其活躍的思想探索、交流和交鋒。僅在文革發動之後幾個月，懷疑和批判文革路線的思潮就在最虔誠和激進的紅衛兵中湧現。在此之後，各種自發的非官方思想在中國各地如雨後春筍，破土而出。在各種異端思潮中，具有全國性、長久影響的當推以下作者和文章所代表的觀點：遇羅克的〈出身論〉、楊曦光的〈中國向何處去？〉、李一哲的〈關於社會主義的民主與法制〉。這些思潮的出現和廣泛傳播既代表了、

也大大加速了紅衛兵一代人和其他人的思想覺醒與轉向。當然，人們思想發生變化還有其他強有力的因素，主要的兩種是：政治和社會現實的刺激與讀書和思想交流活動。

本文將詳細描述紅衛兵一代人在文革中思想轉變的過程，分析以上三種因素的促動作用，特別要討論各種異端思潮產生的背景、包含的內容、產生的影響。本文所謂的「異端」，泛指一切與官方頒布教義不一致的態度、思想、理論。異端既可能表現為對文革的路線和理論（即所謂毛澤東關於「無產階級專政條件下繼續革命的理論」）的疏離與反叛，也可能表現為對它們的自行解釋，這種解釋的動機也許是要更深刻地領會和闡釋毛的晚期思想，但因為其自發性和獨立性仍不能見容於官方。所謂異端，在某種意義上是誇張的說法，因為當時最大膽的思潮也不過是用純正的馬克思主義批判文革中已經走火入魔的官方意識形態，而相當一部分異端思潮不過是要使毛澤東的文革理論更為徹底和自洽。馬克思主義的立場並不能使異端思潮免遭撲滅，歷史表明，越是接近原始教義，對官方意識形態的威脅越大。對思想專制而言，關鍵問題是不要思想，而不在於想的是甚麼，殊途同歸也是不允許的。確實，相當部分的異端思潮在思想史上不會有多大價值，它們的意義在於打開了思想的閘門。當今中國的思想者已經習慣於身穿各式奇裝異服招搖過市，很少有人能夠想像當初掙脫緊身衣時所需要的智慧和勇氣，以及付出的代價。

所謂的「異端」，泛指一切與官方頒布教義不一致的態度、思想、理論，而當時最大膽的思潮也不過是用純正的馬克思主義批判文革中已經走火入魔的官方意識形態。但對思想專制而言，關鍵問題是不要思想，而不在於想的是甚麼。

一　對文革派的批評

發動文革，在馬克思的理論中找不到根據，甚至在60年代之前的毛澤東思想中也找不到直接根據；在運作方式上，中共黨的組織原則也不會給文革提供合法性根據。因此，毛澤東為文革而物色的副統帥林彪搞起了對毛的個人崇拜，如果全黨只有毛說的話才算數，如果「誰反對毛主席就打倒誰」成了黨和國家政治生活的準則，那麼一切都順理成章了。林彪做得很徹底，甚至過火。他在1966年9月18日軍事院校負責人會議上宣稱：「毛主席比馬克思、恩格斯、列寧、斯大林高很多」，「馬克思列寧主義者的書太多，讀不完，他們又離我們太遠，在馬克思列寧主義者的經典著作中，我們要百分之九十九學習毛澤東著作。」北京農業大學附屬中學高中三年級二班學生劉握中和孫立才以「伊林．滌西」為筆名於11月15日寫出〈給林彪同志的一封信〉，批駁了林彪的觀點。他們的立論基於馬列主義純正立場和常識，他們在斯大林論「反對派」的一些論文中找到了思想武器，引證了斯大林盛讚列寧發展馬克思主義的功績的話，證明不能說毛比馬恩列斯高。他們還指出，毛澤東思想只是馬列主義的一個組成部分，只有對馬列主義的發展有充分認識，才能對毛澤東思想有透徹的理解，因此，99%的比例是不正確的①。「伊林．滌西」的觀點得到不少人的支持，比如北京大學的喬兼武在12月7日貼出大字報，說他們的公開信貼得好，「一好是衝破了一個大框子，二好是更廣泛地實行了大民主，三好是公開信的基本內容、基本精神正確」②。

第二種質疑和批評是針對中央文化革命領導小組的。北京林學院學生李洪山在11月30日貼出大字報〈踢開中央文革小組緊跟毛主席鬧革命〉，他引證中共中央關於文革的決定即「十六條」說，文化革命小組、文化革命委員會的產生應像巴黎公社那樣，實行全面選舉，體現自己解放自己的精神，然後指出，中央文革小組的產生就不符合以上精神。而且文革小組的成員不廣泛深入下層，不作全面調查研究，只是到處游說、發議論，他們的講話不管對不對都傳抄翻印，拿到手裏視為珍寶，去指導運動③。

運動一開始，文革派人物就猛烈抨擊劉少奇、鄧小平、各級黨委領導和工作組，說他們高高在上、脫離群眾、壓制群眾，他們把民主旗幟搶在自己手裏，裝扮成群眾的支持者，一時大得人心。實際情況當然並非如此，被他們最先利用又最先拋棄的那部分紅衛兵首先看清了這一點，李洪山的大字報是「以子之矛，攻子之盾」，你說得那麼漂亮，我就要你兌現！

北京大學「虎山行」戰鬥團於12月10日貼出大字報〈毛主席的大民主萬歲！〉和〈第一把火〉，也是重申同樣的原則：你要求別人做到的，你自己就必須做到。大字報引證「十六條」中的話：「人民群眾中有不同意見，這是正常現象。幾種不同意見的爭論，是不可免的，是必要的，是有益的。群眾會在正常的充分的辯論中，肯定正確，改正錯誤，逐步取得一致。」然後說，既然如此，現在許多單位展開對於中央文革小組的辯論，對中央文革小組提出意見，怎麼就是「資產階級反動路線的新反撲」呢？難道中央文革小組就批評不得，老虎屁股摸不得，一摸就「砸狗頭」？！！④是首都三司提出了「反對中央文革就是反革命」，「誰反對中央文革，就砸爛他的狗頭！」北京大學「毛林陳之兵」和「紅老虎」兩個組織的大字報對此加以反駁：「中央文革要我們去保嗎？……無產階級司令部是轟不垮、罵不倒、砸不爛的……；而該倒的，即使我們拼命去保，也是保不住的。」⑤這正是中央文革鼓動紅衛兵到各省市、各單位去「炮轟、火燒」各級黨委的理由，學生們在這裏遵循的邏輯顯然是：一種理論要徹底，則必須能自返。他們不過是把中央文革的口號應用於中央文革自身。

北京林學院學生李洪山引證「十六條」指出，中央文革小組的成員不廣泛深入下層，不作全面調查研究，只是到處游說、發議論。當時學生遵循的邏輯顯然是：你要求別人做到的，你自己就必須做到。他們不過是把中央文革的口號應用於中央文革自身。

上述大字報的出現，有派性鬥爭背景，比如「虎山行」戰鬥團，在北大既反聶元梓把持的校文革，也與屬於三司的另一派別「井岡山」對立。大字報的作者往往是一度與中央文革關係密切的保守派，儘管如此，他們在表述自己的觀點時卻採取了一種理性的立場，訴諸當時被認可的意識形態。如果站到純正的馬克思主義立場，堅持中共在文革前更為傳統的理論，那麼可以說林彪的觀點，中央文革的作法，乃至毛澤東的所謂「無產階級專政條件下繼續革命的理論」才是異端，而上述反對意見其實是在捍衛正統。這裏就有一個如何裁決正統或異端的標準問題，一方所恃的是經典教義，但另一方擁有權力。文革和歷史上大多數情況一樣，由於掌握權力的人也掌握了對經典的解釋權和發展權，因此是他們給更接近原教旨的人定罪。但是，如果權力在理論上的合法性來自教義，權力的維持要借助於意識形態，那麼教義和意識形態對於統治者就是一柄雙刃劍，因為往往是他們不能恪守教義、口是心非、前後矛盾，這就為反對派留下了話柄和攻擊的餘地。

紅衛兵的發起者和文革派的蜜月期結束後，其言行的異端色彩更鮮明，雖

然他們更長於行動而拙於理論。「聯動」(「首都紅衛兵聯合行動委員會」)在其成立宣言中把中央文革的做法稱為「資產階級反動路線的新形式」，在一份通告中，他們提出「忠於馬列主義和1960年以前的毛澤東思想」，在「聯動」瓦解之後，一些殘餘份子於1967年6月在北京成立了「首都紅衛兵共產主義小組」，並在宣言中直截了當地指稱「文化大革命完全違反了防修反修的初衷，正在演變成迫害共產黨人、迫害工人、貧下中農和革命知識份子的大清洗運動」。

二　遇羅克和〈出身論〉

文革中最早、最具自發性的思潮對立是圍繞着血統論而展開的論戰和鬥爭。血統論最典型的表達是首批紅衛兵在1966年7月底提出並迅速蔓延到全國的對聯：「老子英雄兒好漢，老子反動兒混蛋。」血統論思潮以「黨的階級路線」自居，其核心主張有兩點，一是子承父業，二是對非革命家庭背景的人實行赤裸裸的迫害和鎮壓。在〈無產階級的階級路線萬歲！〉一文中有這樣的話：「不依靠工農革幹子弟，還依靠誰？……領導權必須由我們工農革幹子弟牢牢掌握……幾千年來，地主老爺傳宗接代維持統治還不是要依靠家傳嗎？……我們要正告你們：如果你們死不悔改，反動到底，那我們就不客氣了！我們就要像父兄一樣，把刻骨的階級仇恨凝集到刺刀尖上，挑出你們的五臟六腑，那你們就活該倒霉！」

紅衛兵的發起者和文革派的蜜月期結束後，其異端色彩更鮮明。「聯動」提出「忠於馬列主義和1960年以前的毛澤東思想」，並在宣言中指稱「文化大革命正在演變成迫害共產黨人、迫害工人、貧下中農和革命知識份子的大清洗運動」。

遇羅克寫〈出身論〉，批判的鋒芒首先指向這種帶血腥味的主張，但同時也指向了文革前就實行的在家庭出身問題上的歧視政策。我們可以把《中國青年報》1965年9月9日的社論〈重在表現是黨的階級政策〉視為這種政策最溫和、最理性的表述，它把家庭出身不好的青年當成剝削階級首先物色的繼承人，說「無產階級革命的歷史任務要求我們去團結他們，教育他們，改造他們，使他們逐步脫離剝削階級的影響，跟着黨走革命的道路」。雖然血統論紅衛兵在文革中把這種方針作為「反革命修正主義路線」來攻擊，但它的基礎卻是在政治上把青年先天地分為三六九等。遇羅克沒有採取通常反對血統論的辯論方式，「辯論這幅對聯的過程，就是對出身不好的青年侮辱的過程。因為這樣辯論的最好結果，也無非他們不算是個混蛋而已」⑥。他提出：「衡量一個青年是否革命，出身不是標準，只有表現才是唯一的標準。」「在表現面前，所有的青年都是平等的，……任何通過個人努力所達不到的權力，我們一概不承認。」⑦在稍後一些的另一篇文章中，遇羅克直截了當地主張，「無論甚麼出身的青年，都應該享受平等的政治待遇」⑧。

遇羅克表現出了遠遠超出一般紅衛兵理論家的成熟和徹底，在反對血統論時，大多數人只能援引文革前黨的政策：「一、有成分論，二、不唯成分論，三、重在政治表現。」他指出，關鍵在於，階級成分和家庭出身是完全不同的兩回事，如果要計較成分，那只能是對地主、資本家等等本人，而不是他們的子女。當時的青年，要麼已經是勞動者，要麼即將做勞動者，他們不在剝削階級地位中生活，沒有理由把他們趕到敵對階級中去。遇羅克的這一揭露是十分深

刻的，如果說在馬克思主義體系中階級路線有其合法性的話，那麼它也是指根據某個階級(而非某些個人)的經濟地位而使無產階級政黨對之採取不同的策略態度，而從來不指依據家庭出身把人在政治和社會待遇上劃成不同等級，這種並非馬克思主義的作法，在中國暢通無阻實行了十七年，而血統論者還認為它不是革命的，於己不利！

遇羅克的批判相當尖銳和深刻，他指出，「老子英雄兒好漢」出自於封建時代的山大王竇爾敦，父榮子貴的習俗產生於奴隸和封建社會，由於中國的社會主義制度幾乎是超越了資本主義這一社會發展階級，因此，幾千年來維持封建社會生存的血統論又死灰復燃。「由此證明在我們今天的社會中，封建的東西還有廣大市場，還頑固地盤踞在一些人們的頭腦之中。」⑨他把血統論者的搜身、辱罵、拘留、毆打等等稱為「嚴重侵犯人權行為」，認為用出身壓人的作法與對美國的黑人、印度的首陀羅、日本的賤民等種姓制度沒有甚麼區別⑩。

〈出身論〉於1966年10月油印發表，1967年1月18日以「家庭出身問題研究小組」的名義在北京四中部分學生主辦的《中學文革報》上鉛印發表，前後共印9萬份，在北京和全國流傳極廣，影響很大，翻印數估計在百萬以上。圍繞家庭出身問題，遇羅克在《中學文革報》上還發表了〈談純〉、〈填鴻溝〉、〈「聯動」的騷亂說明了甚麼〉、〈鄭兆南烈士的生與死〉等文章。〈出身論〉引起了巨大的反響，據《中學文革報》負責人牟志京回憶，他們收到了除西藏和台灣之外全國各省市來信，表示共鳴，郵件最多時每天有幾個郵袋，以至郵局無法運送。《中學文革報》1967年4月在中央文革壓力下被迫停刊，遇羅克於1968年初被捕，1970年3月5日被處死刑(1979年11月21日平反，宣告無罪)。

遇羅克的〈出身論〉於1966年10月油印發表，前後共印9萬份，翻印數估計在百萬以上。據《中學文革報》負責人牟志京回憶，他們收到了除西藏和台灣之外全國各省市來信，表示共鳴，郵件最多時每天有幾個郵袋，以至郵局無法運送。

遇羅克的〈出身論〉標誌着首次突破文革意識形態框架的獨立思考，它關注的不是文革中支配學生的所謂「政治路線」問題，而是真實的社會問題。遇羅克的思想在當時具有超前性，不但被血統論紅衛兵批判，也被很多造反派學生組織批判。在文革前期，〈出身論〉的異端色彩尤為突出。在傳播自己的思想時，遇羅克表現得很有政治頭腦和鬥爭策略(比如他躲在幕後，與同伴秘密聯絡等)，似乎是一個老練的與現行體制對抗的人，但在思想上，他自視為馬列主義忠實信徒，決心為共產主義事業獻身，這一點，在他開始撰寫〈出身論〉當天的日記，在編發《中學文革報》的戰友和獄中難友的回憶中，都得到了證實。

三 「四一四思潮」和〈中國向何處去？〉

青年學生和紅衛兵認真地把文革當成一場政治大革命和社會大革命，既然如此，就需要對文革前政權的性質和社會制度作出評價，對這場革命中政權變動和階級關係變動的規模和程度作出闡明。毛澤東的指示和官方的宣傳在這方面語焉不詳、含糊其詞，他們於是提出了各種各樣的理論來自行解釋。

各種被視為「極左思潮」的觀點很快就在各地出現。比如，在1966年10月下旬，北京師範大學屬於「兵團」派的李文博寫出大字報〈公社早已不是原來意義的國家〉，稱中國的領導機構「從形式上與舊社會資產階級專政機器是一樣。這

種機構是官僚主義和奴隸主義的溫牀、社會基礎」⑪。陳仲華的大字報題為〈必須改革我國現行「沒有資產階級的資產階級國家」制度〉，認為國家機構「臃腫龐大，無用累贅」，當權者「不相信群眾，害怕群眾，壓迫剝削群眾」⑫。類似的大字報還有〈法西斯黨的危險就在眼前〉、〈大大改善無產階級專政，大大革新社會主義制度〉等等。在遭到本校井岡山公社派的批判後，造反兵團在1967年2月19日的聲明中重申：「就是要改善無產階級專政，革新社會主義制度，徹底打掉舊的國家機構，創立起無產階級國家機構的新的組織形式，堅決反對『打倒皇帝做皇帝』。」⑬上述觀點被稱為「新思潮」，並受到嚴厲批判。

兩種思潮的對立和鬥爭也存在於中學紅衛兵中，北京的「四三」派紅衛兵中有人寫出了〈論新思潮——四三派宣言〉，其中宣稱，所謂革命，就是進行財產和權力的再分配，而文革就是一輪新的財產和權力的再分配，「這次文化革命就是要解決一小撮特權人物同人民群眾的矛盾……因為現在社會上最主要的矛盾是無產階級和廣大勞動人民同特權人物的矛盾」。文章主張，造反派的任務是「促成財產、權力的再分配，促成社會的革命變動，打碎特權階層」⑭。

清華大學「四一四東方紅戰團」的理論家周泉纓於1967年8月9日寫就〈四一四思潮必勝〉一文，全面、深刻地闡述了與上面激進觀點相反的見解。作者強調，文革是在無產階級專政條件下發動和進行的，也就是說，國家當權的是無產階級。「『走資派』在中國的地位和蘇聯完全不一樣。他們在黨內政權機器內未佔統治地位，他們也未形成新的資產階級特權階層。也正因為這樣，十七年來我國的階級陣線基本上是穩定的。經濟基礎基本上是共產主義化的……十七年來掌權的工農兵還是工農兵，十七年來受壓迫的資產階級、地富反壞右，還是資產階級，地富反壞右，而知識份子雖然在文化大革命中分化得更明顯，但是基本陣線也是不變的」。基於這種估計，作者認為「在文化大革命中階級關係儘管有變化，但決不可能來個『大翻過兒』，也決不可能劃分甚麼『老保階級』，『造反階級』」。文章主張，文革中對於國家政權的改變只能是局部的，決不能是徹底的。作者堅決反對這種主張：文革要引起階級關係的大變動，從而導致文革後財產和權力的再分配⑮。

清華大學「四一四東方紅戰團」的理論家周泉纓於1967年8月9日寫就〈四一四思潮必勝〉一文，作者堅決反對文革要引起階級關係的大變動，從而導致文革後財產和權力的再分配。文章的觀點被北京居主流地位的紅衛兵批判，被說成是一種右傾機會主義思潮，是否定文化大革命的謬論。

周泉纓由於這篇文章而被逮捕，後來毛澤東指示將其釋放。文章的觀點被北京居主流地位的紅衛兵批判，被說成是一種右傾機會主義思潮，是否定文化大革命的謬論。

文革中，闡述文革的性質和目的、而又最有影響的文章顯然是楊曦光寫的〈中國向何處去？〉，它被視為湖南省激進的造反派「省無聯」的政治綱領，甚至被說成是所有「極左派」的宣言。楊曦光認為，要搞文革就必須重新評價文革前的十七年，要對「中國社會重新進行階級分析，以重新組織階級隊伍，團結朋友，打倒敵人」。他是怎樣進行分析的呢？他說，十七年來，在中國形成了一個由90%的高級幹部組成的獨特階級，這就是「官僚主義者」階級。「這個『紅色』資本家階級已經完全成為阻礙歷史前進的一個腐朽的階級，他們與廣大人民的關係已經由領導和被領導變成統治和被統治、剝削和被剝削關係，由平等的共同革命的關係變成壓迫和被壓迫的關係，『紅色』資本家階級的特權和高薪，是建築在廣大人民群眾受壓抑和剝削的基礎上」。在作者看來，合同工、臨時工、

下鄉知青和其他地位低下的勞動者是文革的動力，他認為，「引起無產階級文化大革命的基本社會矛盾是新的官僚資產階級的統治和人民大眾的矛盾，這個矛盾的發展和尖銳化就決定了社會需要一個較徹底的變動，這就是推翻新的官僚資產階級的統治，徹底砸爛舊的國家機器，實現社會革命，實現財產和權力的再分配——建立新的社會……」。作者最激進的主張表現在公然提出造反派要用槍桿子徹底改造社會，從「紅色資本家」手中奪權，他說：「這次革命的方法——不但靠『四大』，而且靠武裝奪取政權，靠國內革命戰爭。」⑯楊因為這篇文章被判十年監禁。

緊接着〈中國向何處去？〉出現的，有署名為「湖南省無聯」的文章〈我們的綱領〉，文中提出了以下觀點：文革的目的是「無產階級革命派推翻新生的腐朽的資產階級特權階層，砸爛為資產階級特權服務的舊的國家機器。建國十八年來，幹部隊伍中的大多數走進或走過資本主義道路」；不能把奪權僅僅理解為對個別人罷官，而應理解為對特權階層的推翻，是砸爛舊的國家機器，武鬥是無產階級革命派奪取和鞏固政權的暴力革命⑰。

1969年初，上海的「中學生串連會」寫出一篇文章〈一切為了九大〉，鼓吹「階級關係變動論」：「從解放戰爭到文化革命，黨內機會主義者與人民的矛盾由次要上升為主要矛盾，成為革命的主要對象，並因而引起革命陣線內部的依靠、團結、清洗對象的變化。這就構成了階級陣線的大變動。」表現在教育界就是「非黨員要比黨員好，非幹部要比幹部好」。文章主張造反派應該把精力「集中在砸爛舊的國家機器，砸爛走資派的舊班底上」⑱。

在當年，紅衛兵追隨毛澤東，很不準確地使用「資產階級」一詞，它成了「剝削」和「壓迫」的代名詞。

「四一四思潮」和〈中國向何處去？〉哪一個更接近毛澤東的想法，體現他的「無產階級專政條件下繼續革命的理論」？文革中不少人提出了這個問題，並企圖給出回答。但答案都是很不清楚的。

類似「四一四」或「省無聯」的思潮，還出現在湖北、廣西、廣東、山東、四川、江西等地。一個不可迴避的問題是，「四一四思潮」和〈中國向何處去？〉哪一個更接近毛澤東的想法，體現他的「無產階級專政條件下繼續革命的理論」？文革中不少人提出了這個問題，並企圖給出回答。答案是不清楚的，支持「四一四思潮」的證據是《紅旗》雜誌於1966年9月第12期社論中說：「我們的國家是無產階級專政的國家，從根本上說來，當權的是無產階級。……這是我國政治生活中客觀存在的基本的事實，正因為這樣，所以我們的無產階級專政的政權是鞏固的。」毛澤東在1967年也說過：「『徹底改善無產階級專政』是錯誤的，無產階級專政下的革命，講部分改善，可以。」但另一方面，1967年《紅旗》第2期社論指出，文革中的奪權鬥爭是「一個階級推翻一個階級的革命」，第3期社論說，奪權「不是自上而下的撤職和改組，而是由毛主席親自號召和支持的自下而上的群眾運動」。主張奪權時「不能把它現成地接受過來，不能採取改良主義，不能合二而一，不能和平過渡，而是必須把它徹底打碎」。對於中國是否有一個由官僚特權份子組成的剝削階級，毛澤東早在1965年1月29日就在「陳正人同志蹲點報告」的批示中說過：「官僚主義者與工人階級和貧下中農是二個尖銳對立的階級。這些人是已經變成或者正在變成吸工人血的資產階級份子。」

一般而言，毛澤東和文革中的官方輿論對於從「走資派」手中奪權態度決不含糊，但對於那些人的階級屬性、經濟根源、群眾基礎卻避而不談，因為文革

的實質是毛感到「大權旁落」，要奪回來，而並不是一場社會革命。但為了動員和利用群眾，又不得不給奪權運動披上革命的外衣。不少青年學生在思考，「走資派」是「剝削階級在黨內的代理人」，他們代表誰？一種勉為其難的回答是：他們代表地主、富農、資本家等等，但再過幾十年老剝削份子都死光了，他們的階級基礎又是甚麼呢？文革派人物為了奪權不負責任地胡謅了一些理論，害得愛思考的學生傷透腦筋去補充和發揮，以求理論的完善和邏輯的徹底，不少人因此被宣判為「思想反動」而吃盡苦頭。

四　現實刺激，反思和探索

文革中出現的各種異端思潮使許多紅衛兵對自己的獨立思考能力產生自信，疏離官方宣傳，而中國現實的刺激和他們的親身遭遇，則使整整一代人無法維持原先的信念。政治運動的黑暗與殘忍，上當受騙的感覺，農村驚人的貧窮落後，促使青年學生反思。勤奮的讀書，勇敢的探索，積極的交流，使紅衛兵這一代的思想發生了根本變化。

毛澤東在文革中曾對阿爾巴尼亞的來訪者說，搞文化大革命，是找到了一種形式來公開地、全面地、自下而上地揭發黨的黑暗面。他可能沒有料到，文革中暴露出來的問題不僅傷害了他的政敵，還大大地傷害了整個黨的形象和他本人的威信及聲譽。

文革中最使青年學生震驚的是大字報對黨政官員問題的揭發，尤其是對他們的私生活和個人品質的揭露和抨擊。他們以前生活在過份純潔的、禁欲主義的氣氛中，一旦知道那些德高望重的領導一方面號召學生無私無欲，另一方面

文革中最使青年學生震驚的是大字報對黨政官員私生活和個人品質的揭露和抨擊。他們一旦知道那些德高望重的領導一方面號召學生無私無欲，另一方面自己卻花天酒地、腐化墮落、傷風敗俗，便止不住失望和氣憤。

自己卻花天酒地、腐化墮落、傷風敗俗，便止不住失望和氣憤。他們也知道了黨內政治生活的殘酷無情，各派勢力傾軋和爭權奪利時的歹毒與兇狠，比方失勢的知識份子官員會講到延安整風的悲慘，過去的地下黨員會講起軍隊幹部的專橫，地方幹部會提到中央官員或南下幹部的擅權。他們還從天真的革命熱情中猛省，看到文革並非「防修反修」的百年大計，而是毫無原則的權力爭奪，把一個幹部定為「走資派」、「叛徒」、「特務」，不是根據事實，而是根據政治需要，甚至出於江青、康生等人的個人好惡，以及喜怒無常的信口胡說。

紅衛兵自己的經歷更證明了政治運動的無原則、無意義、冷酷可怕。儘管許多派別和組織曾經是中央文革的寵兒，但沒有一個派別和組織能夠善始善終。中央文革首先對老紅衛兵翻臉不認人，將他們的「聯動」打成反動組織，繼而把各種造反派組織定為犯了錯誤或捲入「反動逆流」。1967年夏天，紅衛兵們聽到了毛澤東的「最高指示」：「現在是輪到小將們犯錯誤的時候了」，猶如當頭挨了一棒，緊接着就以「清查五一六份子」的名義對紅衛兵中的活躍份子搞清算，「對學生不搞秋後算帳」的承諾被證明是一錢不值。最後，通過調動工人和軍隊強行進駐清華大學，毛澤東把紅衛兵統統趕下政治舞台，接着又把他們全都發配農村。兩年多前還被捧為「革命小將」，現在地位一落千丈，心懷不滿是可想而知的。

1967年夏天，紅衛兵們聽到了毛澤東的「最高指示」：「現在是輪到小將們犯錯誤的時候了」，緊接着就以「清查五一六份子」的名義對紅衛兵中的活躍份子搞清算，「對學生不搞秋後算帳」的承諾被證明是一錢不值。

如果說，政治鬥爭的陰暗面使紅衛兵感到不滿、寒心和有怨氣，那麼通過大串連、上山下鄉等接觸到中國的現實，則使他們對黨在1950、1960年代的失誤有了認識，使「社會主義好」的信念發生動搖。

上海著名紅衛兵頭領安文江於1967年春季走遍中國十多個省，看到的景象使他感到悲憤、失落和幻滅⑲：

> 廣州白雲山衣衫襤褸的乞丐向我伸出污黑的手指……陽朔的農田上踽行着人拉的木犁；安順飯館內剛揮去嗡嗡叫的蒼蠅又圍上一大群要飯的孩子；川江岸邊古銅色的縴夫拽拉着逆流而上的破帆；廬山腳下一群冷漠的看客圍觀看一具倒斃的屍體……懂事後第一次走出大上海，看到如此的貧窮、寒愴、淒苦的圖景，我給震懵了！從小到大，唱的是「社會主義好」；學的是「我們一天天好起來，敵人一天天爛下去」……我心中有一股想吼叫和罵娘的衝動。

更嚴重的是，紅衛兵有時從貧下中農那裏受到的再教育是：解放後不如解放前，共產黨不如國民黨。楊曦光在記述他的一次社會調查的見聞時說⑳：

> 湘鄉的一位老貧農向我訴說1959年大躍進中，農民遭受的他們記憶中最痛苦的磨難。他津津樂道地回憶1949年前國民黨時代農民的生活。他特別喜歡國民黨政府試行的貨幣地稅，「一畝一年交一元光洋的稅，然後甚麼也不用交了，」他說。……1959年，由於幹部放衛星（虛報產量），名義上公糧比率上升到收穫的百分之五十以上，實際上所有收穫交了公糧還不夠。「這都是毛家大爹作孽呀！」他無可奈何地表達他的憤恨……

在紅衛兵即將退下政治舞台到他們下鄉插隊這一段較長的時間內，出現了大規模的讀書探索和交流的熱潮。他們表現出了忘我的、驚人的學習熱情。農村廣闊的空間提供了走隊串戶、趕集聚會、收聽外台、自由討論的條件，節假日返城探親為他們了解全國各地情況、系統深入地交換思想提供了方便。與文革前嚴格的管理、控制、監督相比，這時學生們讀書的條件要好得多：大批內部讀物流向社會，書籍以驚人的速度交換和流傳，對書籍的討論可以自由不拘地進行。正如安文江在他的回憶中指出的，即使在文革前，學生在學校受到正統的「興無滅資」、革命理想教育，而走出校門就可以讀各種「封建主義、資本主義、修正主義」的作品，書籍中的人性觀是使人良知未泯的重要因素。大約從1967年夏天之後，官方的意識形態宣傳對紅衛兵不起作用，「封資修」的思想空前泛濫。

在紅衛兵即將退下政治舞台到他們下鄉插隊這一段較長的時間內，出現了大規模的讀書探索和交流的熱潮。思想沙龍、文藝沙龍、學習小組、研究會，以及不事聲張、沒有名目的小圈子紛紛成立。

與運動前期的狂熱和盲信相比，這時的特點是冷靜和理性，與文革前提倡當「馴服工具」相比，這時以精神獨立為榮，甚至以思想異端為時髦。思想沙龍、文藝沙龍、學習小組、研究會，以及不事聲張、沒有名目的小圈子紛紛成立。僅從那一時期破獲和宣判的「反動集團」之多，即可看出人們思想的活躍，追求真理的決心之頑強。比如，寧夏銀川的十多名紅衛兵在1968年為文革中種種問題困擾，就退出運動，學習理論。1969年，他們從各地、各單位進行聯繫、交流，成立「共產主義自修大學」，創辦油印小報《學刊》，發表〈甚麼是法西斯主義〉等文章。該學習小組於1970年被打成「現行反革命集團」，成員全部被捕，其中三人被處死，一人自殺，一人被虐待致死。

1969年，寧夏銀川的十多名紅衛兵成立「共產主義自修大學」，創辦油印小報《學刊》。該學習小組於1970年被打成「現行反革命集團」，成員全部被捕，其中三人被處死，一人自殺，一人被虐待致死。

人們閱讀的東西大致有以下四類。第一，本文所論及的各種異端理論印刷品；它們出自同一代人之手，最有啟發性和刺激性；第二，馬克思主義原著，在當時的條件下，它們足以充當批判醜惡的、荒唐的、非人的現實的思想武器；第三，各類外國文藝作品，尤其是新近作為內部材料出版的蘇聯當代小說，它們充滿了人道主義氣息；第四、各類政治、社會、歷史著作，尤其是內部出版的系列著作，即所謂「灰皮書」，其中對這代人產生巨大影響的是南斯拉夫理論家德熱拉斯的《新階級》，它對社會主義國家的政治制度進行了深刻分析，認為共產黨執政後變成了統治工農群眾的新階級。經過閱讀和探索交流活動，相當多的人脫離了原先的思想軌道，其中最優秀者成為1970年代末至今中國思想文化領域的中堅，有人在政治上繼續研究中國的問題，有人成了新一代文學藝術（尤其是詩歌）的先鋒，還有人在中國經濟體制改革方面進行大膽探討，為日後的改革實踐推波助瀾。比如，不論在中學生、大學生還是文革前下鄉的知青中，都有人研究中國農業發展問題，對人民公社、四清運動、大寨道路、農業機械化以及知識青年問題進行了調查研究，為以後在農村搞承包制作了理論準備。又如，四川東部一群年輕人（包括年齡較長，後來成為著名個體經營者的牟其中）於1972年組織「馬列主義研究會」，寫出了〈中國向何處去？〉、〈勞動價值論質疑〉、〈社會主義由科學向空想的倒退〉等文章，對中國的經濟體制和結構作了認真分析，提出了「建立社會主義的商品生產體系」的主張，建議「工人實行計件工資，農民實行包產到戶」。

林彪事件的發生是對文革意識形態最致命的一擊。大多數紅衛兵由此事件認為政治太沒有原則、太可怕了。還有較少的人是以幸災樂禍的心理觀賞文革當局的尷尬處境，可見他們背離正統到何等程度。

五　林彪事件與〈關於社會主義的民主與法制〉

林彪事件的發生是對文革意識形態最致命的一擊。林彪是毛澤東唯一的「親密戰友」，是黨章國法載明的副統帥和接班人，是在「公安六條」中唯一與毛澤東並列的人，誰批評和攻擊他誰就是「現行反革命」，現在，他被宣布為「叛黨叛國，自取滅亡」，他和其他六個文革中權傾一時、紅得發紫的政治局委員被指控為組成了反黨集團，這不啻是對文革的最大諷刺，對人們政治信念最無情的嘲弄。我在訪談中得知，大多數紅衛兵由此事件認為政治太沒有原則、太可怕了，他們認為，這種事都可以發生，今後除了相信自己，甚麼人都不能相信了。還有較少的人，他們或是認為林彪事件並不出人意料，或是以幸災樂禍的心理觀賞文革當局的尷尬處境，可見他們背離正統到何等程度。

林彪事件是一場政治和權力危機，這方面的問題得到了解決，但它激化的意識形態危機卻未能解決，林彪是毛親自挑選和樹立起來的，而毛被說成是「明察秋毫」，為了維護毛的威信，當局公布了據說是毛在1966年7月給江青的信，以證明毛對林彪早有覺察。但問題在於，如果早已知道林彪不是好人，為甚麼還要重用他呢？因為林彪等人曾有相當功績和威信，為了揭露和搞臭他們，公布了他們反對毛澤東甚至圖謀刺殺毛澤東的情況，但人們卻由此看到了上層權力鬥爭的殘忍、無所不用其極。此外，說林彪的反黨綱領是「主張設國家主席」，也顯得費解和滑稽。最嚴重的是，為了證明林彪集團的反動，公布了他們

的「571工程紀要」，其中攻擊文革派「把中國的國家機器變成一種互相殘殺、互相傾軋的絞肉機式的」，「不僅挑動幹部鬥幹部、群眾鬥群眾，而且挑動軍隊鬥軍隊、黨員鬥黨員，是中國武鬥的最大倡導者」，說「農民生活缺吃少穿，青年知識分子上山下鄉，等於變相勞改，紅衛兵初期受騙被利用，充當炮灰，後期被壓制變成了替罪羔羊」等等，與其說其作用是批判和揭露，還不如說引起了共鳴。

對林彪事件作出的最深刻、具有歷史意義的反應是廣州李一哲的大字報〈關於社會主義的民主與法制〉，此文在批判「林彪體系」的名目下，尖銳地抨擊了文革的現實，由於林彪集團的所作所為並不僅限於文革，因此此文的意義也超越了文革時期，尤其是明確提出民主和法制問題，觸到了過去、當時及以後中國問題的要害。

大字報勇敢地譴責了文革的現實，諸如「獎懶罰勤的突出 (空頭) 政治，念經式的『天天讀』，越搞越虛偽的『講用』，越鬧越荒謬的『靈魂深處爆發革命』，鼓勵政治投機的『表忠』，不倫不類的『忠字舞』，不勝煩瑣的忠孝禮儀——早祈禱、晚贖罪、集會、集隊、上下交換班、買賣東西、寫信、打電話、甚至吃飯等等，都塗上、罩上激烈的宗教色彩和氣氛。」還有「損害工農群眾基本利益的『公產風』，『一人得道，雞犬升天』的黨風，鼓吹『有用就是真理』、『立竿見影』的學風，提倡講假話的『新八股文風』，『小節無害』論所鼓勵的腐敗惡棍作風，以及『當今走後門成風』」，以及「那些公式化的階級鬥爭『說教』、『渣滓洞』式的牛欄，比之歷史上的『三．一八』……等有過之而無不及的屠殺——僅廣東一省被殺害的革命群眾、幹部就近四萬人，被關、管、鬥的革命幹部、群眾上百萬人」。大字報強調，問題的關鍵是毫無法制，「林彪一夥多年來無法無天，橫行殺人，搶男霸女」，「到處在抓人，到處在鎮壓，到處是冤獄」。

對林彪事件作出的最深刻、具有歷史意義的反應是廣州李一哲的大字報〈關於社會主義的民主與法制〉，此文在批判「林彪體系」的名目下，尖銳地抨擊了文革的現實，明確提出民主和法制問題，把林彪集團體現的文革路線的實質歸結為封建和法西斯。

大字報把林彪集團體現的文革路線的實質歸結為封建和法西斯，它指出，林彪集團「要搞封建性的社會法西斯專政」。他們的理論「是把我黨我軍搞成『君臣父子，不得犯上』的關係的社會法西斯論」。林彪的封建性表現於他的「新禮教原則——誰反對毛主席思想就打倒誰」。林彪集團之所以能得勢，其體系能風靡一時，原因在於「封建時代獨裁專斷的惡習深入於群眾乃至於一般共產黨員的頭腦之中」，文章的作者宣稱，他們認為主要危險是封建的社會法西斯專制，反封建是中國人民的重要任務。以上論點，在「四人幫」垮台後為進步的理論界人士所繼承和發揮。

作者主張，文化大革命的首要任務不是別的，只是要鍛煉群眾的民主精神，讓群眾掌握民主這個武器。在人民的權利中，最根本的是對國家和社會的管理權，因此，寫上憲法的言論自由、出版自由、集會結社自由，都應該兑現。

大字報是寫給毛澤東和四屆人大的，它代表人民群眾提出以下希望：一、要法制，不要禮制，廢除「誰反對毛澤東思想就打倒誰」的原則，允許光明正大的反對派；二、限制特權，對走後門成風採取切實有效的措施；三、保證人民對國家和社會的管理權，使他們可以隨時撤換失去信任的幹部；四、保障人民的民主權利，制定條例制裁那些知法犯法、製造假案、私立專案、大興肉刑的官員；五、落實政策；六、實行各盡所能，按勞分配原則。

〈關於社會主義的民主與法制〉被當作反面教材大量印刷散發，作者被關押之前遭批鬥一百多場(可以答辯)，因此其觀點流傳極廣。我在採訪中從一個曾在河南一支空軍地勤部隊工作過的前紅衛兵處得知，那裏不止一批人從不同渠道得到並討論和傳抄這份大字報。

六　簡短的結論

限於篇幅，僅以以下幾點結論結束本文。

一、本文討論的異端思潮不能視為造反派的綱領，它們都遭到各造反派組織的批判；

二、異端思想的提出者目的是要闡述和捍衛純正的馬克思主義，甚至毛澤東思想；

三、異端思想一冒頭就遭到迅速撲滅，提出者遭到的鎮壓遠較文革中其他人(比如打砸搶份子)為甚；

四、返回馬克思的原初教義，是文革中幾乎一切思想者背離文革正統的必經階段；

五、一代人思想的轉向是在本土完成的；

六、文革結束後，思想轉向過程仍在繼續和深化，並擴大於更年輕的人。

註釋

①③　北京大學《文革通訊》編輯部：《文化革命通訊》，1967年第1期，頁17-19；22。

②④⑤　北京大學文化革命委員會辦公室編：《大字報選．增刊》，第14期(二)，頁33；37-39；40-44。

⑥⑦⑩　遇羅克：〈出身論〉，《民主中華》(香港：遠東事務評論社，1989)，頁18；22、23；29、27。

⑧⑨　遇羅克：〈談鴻溝〉，《中華論壇》報(北京)，1967年2月27日，第4版；第2版。

⑪⑫⑬　北京師範大學革命委員會辦《井岡山》報，1968年3月27日、4月10日。

⑭　摘自油印傳單，注明轉自《「四三戰報」湘江評論》，1967年6月15日。

⑮　引自清華大學《井岡山》報，1967年8月26日。

⑯　引自《民主中華》(香港：遠東事務評論社，1989)，頁31-50。

⑰　引自「湖南省無聯」傳單。

⑱　《紅衛戰報》，第48期，1968年1月20日。

⑲　安文江：〈我不懺悔〉，載《歷史在這裏沉思》，第5集(北京：華夏出版社，1986)，頁317-18。

⑳　楊曦光：《牛鬼蛇神錄》(香港：牛津大學出版社，1994)，頁9。

徐友漁　中國社會科學院研究員，關於文革的論著有：〈評《劍橋中國史》第15卷關於文革的描述和觀點〉、〈西方學者對中國文革的研究〉、〈再說文革中的造反派〉、〈文化大革命中紅衛兵行為動因的調查和分析〉等。

張承志：守衛昨日之夢

—— 從《金牧場》到《金草地》

● 許子東

一　《金牧場》與《金草地》

張承志的《金牧場》完稿於1987年初，同年10月由北京作家出版社印行了精裝、平裝兩個版本。張承志聲明說這「是我唯一的一部長篇小說」①。《金牧場》或可視為張承志創作中的一個很關鍵的轉折：這是一次「把二十年思索獲得的思想裝進一個框架」②的精神總結，也是作家心理上的「一次真正的成人式；是告別我這已經太長的青春的祭典」③。這個長篇也透露了他日後的書寫方向：以伊斯蘭某教派的殉道精神來批判和拯救當代中國文化。《金牧場》也是張承志在小說形式上一次頗具野心的試驗。自《金牧場》以後，他開始放棄小說敍述，轉用歷史研究（史詩？）和散文詩來繼續他一貫的浪漫抒情。

《金牧場》不僅在張承志那裏很重要，放在整個文革後中國文學的發展背景上看，亦是當代作家第一次在長篇格式裏以結構主義觀點敍述種種複雜的紅衛兵—知青心理經驗。《金牧場》可以說是張承志用文學方式討論中國紅衛兵運動的一個重要文本。

放在整個文革後中國文學的發展背景上看，《金牧場》亦是當代作家第一次在長篇格式裏以結構主義觀點敍述種種複雜的紅衛兵—知青心理經驗。《金牧場》裏既有韓少功同情的知青頹唐（《飛過藍天》④）和梁曉聲謳歌的知青理想（《這是一片神奇的土地》⑤），也有尋根派的尋找精神家園的主題以及類似史鐵生式的鄉民學生情感溝通。而且，作為「紅衛兵」這一名稱的首創者，張承志在《金牧場》裏為「紅衛兵精神」作了曲折而又明顯的詮釋。除了他後來以日文出版（又拒絕「譯」成中文）的《紅衛兵的時代》（岩波書店，1992）以外，《金牧場》可以說是張承志用文學方式討論中國紅衛兵運動的一個重要文本。

1994年下半年，張承志通知作家出版社，「永遠停止了《金牧場》的再版」⑥。作家自己的解釋，是「為這部長篇小說的不成功遺憾」⑦。評論家理解，則是作家為了「減輕自己《金牧場》情結的痛苦與羞愧」⑧ 。與此同時，張承志將三十萬字的《金牧場》刪改成了一部十六萬字的長篇，改題為《金草地》，1994年9月由海南出版社出版，印數5,000。

張承志為甚麼會對《金牧場》如此不滿乃至要「重寫」呢？本文所感興趣

的，是《金牧場》和《金草地》的兩個文本之間的結構差異，即《金草地》對《金牧場》的具體改寫過程。《金牧場》在1987年是當時紅衛兵—知青精神歷程的一個文學總結。到了出版《金草地》時，張承志已成為當今中國（大陸）頗令人注目也引起爭議的「抗戰文學」的旗手⑨。因此，考察一下從《金牧場》到《金草地》這七、八年間，作家想刪除些甚麼、修改些甚麼，保留些甚麼、發揚些甚麼，也許可從中一窺從尋根反思文學到「抵抗投降」的新左派思潮之間的若干發展線索。

《金牧場》分上、下兩部共十章。每章均由J部和M部及黑體字段落三部分組成。而在J部和M部裏又各有主、副兩條敍述線索。J 部的主線是小說主人公「我」在日本東京做訪問學者的生活實景，副線是主人公若干年前考察青海、新疆時的印象片段。M部的主線是「我」在文革中期於內蒙草原插隊放牧的現實經驗，副線則是「我」在文革初作為紅衛兵沿紅軍長征路線步行串連的回憶線索。黑體字部分則大都是較抽象的散文詩或寓言。在上部中每章的秩序是黑體字—J—M，在下部則改為M—黑體字—J。無論在J部和M部，主線和副線通常是有規則地每隔數頁間隔切換，但有時也會攪拌混雜一起，隔段甚至隔句跳躍。有些局部有意識流，但總體上是有規則地布局：以共時態的結構並置原本歷時態發生的四個故事、四種生活狀態：留日、考察、插隊、「長征」。或者可以說是主人公的四個身分、四種心情被並置在一個敍述平面上：中國人、學者、知青及紅衛兵。

簡而言之，《金草地》刪改了上述留日和插隊的生活實景，保留和重申了大西北考察和紅衛兵「長征」的心理狀態。在敍述層面上，可以說《金草地》是在刪除「故事」，保留「抒情」。

二　被刪除與被修改的

《金草地》對《金牧場》的第一刪改重點就是留日生活實景。貫穿《金牧場》全篇的主人公「我」在東京的生活大致由下列四個部分合成。一是現代都市氛圍的壓迫（及一些令「我」厭惡的人與事）；二是兩位「正面」的日本人形象：「我」的研究夥伴平田英男與女友夏目真弓；三是「我」對搖滾歌手小林一雄的歌曲的痴迷；四是轉述60年代日本左翼「全共鬥」在東京大學造反被鎮壓的歷史。在《金草地》裏，上述第一、二部分完全被刪除，第三部分刪去了「我」的痴迷只保留歌詞，只有第四部分完全保留。

長篇《金牧場》開始於主人公「我」搭乘國際航班赴日。雖然「襯衫的硬領卡着脖頸」，要威士忌須用生硬外語且有漂亮空姐來提醒他「"No Smoking"」，但主人公在看到富士山影再抵達「新東京國際空港」時，還是「意識到自己正被一股興奮攫着」，「有一種……終於達到了目的的快樂」⑩。作家巧妙地使用了乘客在飛機降落後感到耳鳴及聽覺短暫消失的細節，讓主人公先暈眩於一個絢麗濃烈而又無聲的都市夜景，「海上火災」、coca cola、資生堂男性化妝品、美Ling……然後突然，主人公恢復了聽覺，光怪陸離的燈影頓時變成「令人頭顱膨脹」的尖銳噪音塵世轟鳴。從此以後，主人公一直對現代都市的繁華喧囂感到煩躁和壓抑。他住在宿舍裏，感覺像牢房⑪；他百無聊賴打電

考察一下從《金牧場》到《金草地》這七、八年間，作家想刪除些甚麼、修改些甚麼，保留些甚麼、發揚些甚麼，也許可從中一窺從尋根反思文學到「抵抗投降」的新左派思潮之間的若干發展線索。

話，人們都在庸俗地忙碌，並不在意他的孤獨；他去大學上班，只感到「一些硬白領和考究的衣料逼近又離開」，而「自己的軀肉在硬硬的西服裏正一陣陣地掠過一種痙攣」⑫。他大量地喝「純」酒，甚至也去「歡樂街」，雖沒有像前輩留日作家郁達夫的主人公那樣真的「為國沉淪」，卻也在抹滿脂粉的女人和性病醫院廣告前，又噁心又悵惘地聯想到「每個中國留學生每個亞洲人在東京，都覺得自己在挨着欺負和侮辱」⑬。

夏志清教授早指出過留學環境對中國現代作家思想及藝術傾向所可能產生的影響：「我們即使把自由派與激進派的紛爭看做留美、留英學生與留日學生的紛爭也不為過。」⑭張承志的個人氣質與藝術取向當然和前後期創造社作家不同，可是在他那裏，我們卻再一次看到中國作家如何在東洋鄰國痛切感受祖國的屈辱地位。《金牧場》主人公激動焦灼的民族主義情緒和五四留日作家們當年的屈辱感的基本區別在於：郁達夫等是首先感受個人的心理情欲苦悶並訴諸藝術的形式，然後再隨着20、30年代左傾思潮的發展，才逐漸使用較系統化的民族—國家語言來詮釋他們的浪漫情緒⑮。而張承志是在一個民族—國家語言高度系統化、制度化的文化環境裏成長並開始識字和寫作的，所以《金牧場》主人公的幾乎任何生理感官觸覺，都有意無意地滲透着民族—國家意識。比如他討厭日本教授大湯常喜，不僅因為大湯肥胖、禿頂，更因「大湯在他剛剛來到這間研究室時向他問了一個侮辱意味的問題：『您還回中國嗎？』」⑯中國姑娘胡彩霞，因嫁人改名「鐮田枝子」，自然使主人公十分不悅⑰。小說裏勾勒了不少中國學者的「無恥」：「陳先生每看見一座樓就嘖嘖地說一聲嘿瞧人家這樓」；麥先生抗日期間曾就讀滿洲國立大學，所以是漢奸；而周先生看上去「氣度軒昂、彬彬有禮」，也「憂國憂民」，「痛貶時弊」且「一生坎坷」，但主人公特別感到噁心，因為周先生講演時當眾「哽咽」：「決不能讓悲劇重演啦——嗚嗚嗚！」《金牧場》中被戲謔漫畫的「丑角」大都不是日本人(除了大湯)，而是有失尊嚴的同胞。周先生錯在哪裏呢？並不僅僅因為「男兒落淚」，《金牧場》的主人公也常常在小林的歌聲或友人的目光下幾乎落淚；也不全因「出賣苦難」，主人公也自嘲他的草原抒情為「賣血」(「我的血能記憶」)。看來關鍵仍在內外有別的「家醜」意識。「你對着日本人哭甚麼是你遇上知音啦，還是你在這兒裝洋蒜——你哭可以回家以後對着你老婆哭個夠嘛」⑱。這是對矯情的真誠憤怒，但憤怒方式也有些誇張。更戲劇性的細節發生在主人公漫步東京街頭時，街上既有右派的宣傳車也有左派人士尋求捐款，但最出乎意外的是突然有個老人在雨中跪在身着中裝的主人公面前⑲：

> 濕人直硬硬地，咚地跪在雨水裏，嗚嗚地哭了起來。那柄傘撇在水窪裏，在風雨裏緩緩地翻轉。接着濕人開始撕自己的頭髮。他(主人公——引者註)的心猛地一抽。
>
> 「中國……」那人揪扯着頭髮哭泣着。
>
> 這是一個原來的日本兵。……

小說主人公「盡力忍住心裏的激動，和顏悅色地」扶起當街跪着的老人，但卻拒絕和老伯一起去喝杯茶，拒絕

夏志清教授早指出過留學環境對中國現代作家思想及藝術傾向所可能產生的影響，在張承志那裏，我們看到中國作家如何在東洋鄰國痛切感受祖國的屈辱地位。《金牧場》主人公的幾乎任何生理感官觸覺，都有意無意地滲透着民族—國家意識。

聽那昔日日本兵的懺悔。「他突然心情惡劣。他挺直胸脯，把雨傘舉正，拔腿離開了那個老人。我不是中國外交部……我不願冒領失物，冒充個接受贖罪的人物，我討厭人人冒充中國外交部」⑳。主人公既推卻(也捍衛)國家的名義，但整個情節的設置恰恰突出和強化了個人和國家名義之間的關係。其實，外交部是否就一定能代表國人接受贖罪？人對戰爭的感悟是否必須納入國與國的關係中去思考？有意思的是，主人公後來在生活壓力日甚、心情煩躁苦悶之時，常會漫步繁華街頭，暗暗期待再遇見老兵。這個細節極具象徵內涵：這(同代人的通病)是以昨日的苦難來慰藉今日之焦灼呢？還是(像前輩一樣)以民族—國家語言來解救個人情感危機？

《金牧場》裏的東京並非黑暗一片，平田英男和夏目真弓便分別代表了主人公所欣賞的日本人踏實理性的工作態度和絢麗神秘的美感。平田和主人公合作，一起從事中亞古文獻《黃金牧地》的研究和翻譯。在主人公生病、潦倒及工作受挫時，平田總是默默相助。真弓小姐的形象更複雜些。她不僅美麗多情，也極有主見；不僅在街頭募捐，也着迷人的和服為主人公跳舞、插花，而且能洞見主人公的內心，「你顯然受了中國伊斯蘭教的遭遇的刺激」，一語中的。張承志後來在《金草地．序言》中特意介紹真弓是「出身被歧視的部落民的日本基智教徒」。與主人公傾心於「人民的暴力主義」㉑不同，真弓崇拜馬丁．路德．金。政見雖有不同，但不妨礙真弓說主人公像她從前的戀人，臨別之際還告訴以男子漢野性自許的主人公：「你的臉真美！……」㉒

所有這些故事，在《金草地》裏都被刪除了。

東京故事在《金牧場》中從來都不是單獨存在的。結構主義布局的基本效果就是1加1加2並不等於4。在每章的J部，喧嘩都市總伴隨着大坡戈壁畫面：其間透出「回漢」、「中日」雙重的民族對峙；再與M部的知青苦難、紅衛兵長征構成呼應對照，於是異國奮鬥又接續了青春反叛傳統。

為甚麼張承志不惜拆掉這多重含義的敍述結構，在《金草地》裏裁掉絕大部分的異國背景呢？在我看來，主人公的東京經歷，並不僅是為了增加《金牧場》的現代氣氛和可讀趣味的異國情調，也不只是對日本的批判或美化。更重要的意義在於：這是重新詮釋紅衛兵精神、重新理解知青(及草原)苦難的一個當代參照——守衛昨日之夢，正是基於今日的危機感。抽掉東京背景之後的《金草地》，基本上也就淡化了《金牧場》的兩個基本抗爭主題之一：民族屈辱感(或許這也是因為作家已將這條抗爭線索轉移到《心靈史》及《清潔的精神》等一系列新作中去，且進一步強化了㉓)。而另一個抗爭主題，即反都市崇尚荒原，則轉換了一種表現形式：《金牧場》是喧嘩都市與荒蕪高原並置對照，《金草地》則是讓浮躁的都市讀者在喧嘩背景下閱讀文本中的荒涼。究竟是因為作家太酷愛內蒙草地和伊斯蘭高原，所以才懷疑恐懼並抵抗浮華都市呢？還是因為作家反感仇恨(甚至是基於自卑的仇恨)都市秩序，所以才製造荒蕪的「他者」(The Other)，以關懷、解救浮城廢都——這個令很多沈從文研究者困惑的悖論，在張承志身上，也未見得能迅速理出簡單的因果。

《金草地》裏主人公的東京經歷，並不僅是為了增加現代氣氛和可讀趣味的異國情調，更重要的意義在於：這是重新詮釋紅衛兵精神、重新理解知青苦難的一個當代參照——守衛昨日之夢，正是基於今日的危機感。

張承志之所以要在1994年刪去那形形色色悲慘的知青故事，一則是這些故事已在知青文學中多側面地展示過了；二則是這些知青遭遇既和民族意識無關，也無法表達反都市文化的情結。

《金草地》對《金牧場》的第二個刪改重點是知青苦難。

《金牧場》裏的知青故事大致可分寫實與抒情兩個部分。前者包括「我」與小遐的戀情，「我」與「藍貓」的友誼，女知青「越男」因「血統論」壓力而嫁給牧民，知青頭戈切的複雜性格，以及李子葵、徐莎莎等知青的遭遇、掙扎和頹唐等等。這些故事在《金草地》裏基本上都被刪除了。而抒情部分則主要表達「我」與額吉 (eji，蒙語母親或奶奶) 的情感溝通，窮困的牧民在草原上大遷徙以及「我」對草原所得到的感悟。這些段落幾乎全部保留，其中牧民大遷徙更成為改寫後的長篇中唯一的情節主線。

張承志刪去那形形色色悲慘的知青故事，一則因為這些故事已在韓少功、王安憶、阿城、陳村、孔捷生、梁曉聲等人的知青文學中多側面地展示過了。張承志自己的《黑駿馬》和《綠夜》也早已被認為是知青文學發展中的重要文本；二則因為這些知青遭遇既和民族意識無關，也無法表達反都市文化的情結 (學生在鄉村受苦，豈不反證城市進步？)

《金牧場》的結構已有其生命，刪除一些線索必然會影響乃至改變其他 (被保留) 部分的意義。比如第七章寫藍貓等知青絕望頹唐以酒澆愁，然後唱「知青之歌」，歌聲使「我覺得我得心裏臭罵着自己才能忍住淚」[24]。這段傷感文字在《金牧場》裏是裝嵌在幾段抒發紅衛兵豪情的回憶之中的。本來這「知青之歌」與紅衛兵模仿紅軍攀登天險臘子口恰恰構成互補的反諷關係。由於《金草地》抽掉了知青段落，於是紅衛兵的舊夢，就由可笑可愛可悲「淨化」為比較單純「可愛」了。《金牧場》的思想被單獨抽出來「堅持」「重申」時，其作品內涵的複雜性受到了削弱。

三　被保留和被重申的

在東京背景與知青故事這兩條被刪的線索中，《金草地》醒目地保留了「全共鬥」的歷史敍述，小林的歌詞，以及絕大部分與草原母親有關的抒情文字。

知青上山下鄉有不同方式。梁曉聲記錄的是兵團；陳村、史鐵生描寫的是插隊；而在張承志那裏，每個知青都單獨入住牧民家裏。雖然知青間仍聚會來往，但每日之食宿起居，都和牧民 (而非其他學生) 在一起。相對來說，最後這種形式，對城市學生的改造應該最為徹底。農 (牧) 民不僅成了學生的勞動夥伴「再教育老師」，而且也成了他們的家人 (母親)。

但倘若這個牧民家庭已經太多孩子，他們可能並不真心歡迎一個學生住進來；或者，主婦本來就不喜歡孩子，何況非自願接受的「養子」？

然而，張承志好像沒有碰到這些情況。《金牧場》裏的額吉樸素善良，十分疼愛和理解她的「都市養子」。她年輕時曾是癱子，父親暴戾嚴厲，所愛的男人又是瞎子。艱難的身世使額吉變得剛強堅忍。她外表粗糙，表情冷漠，且十分迷信。但主人公「我」深深感受到這位草原母親的細心和柔情。作為一個二十來歲的英俊小伙子，他在額吉那裏得到的不僅是貧下中牧的教育、幫助，更是某種感性的啟蒙和「母愛」。小說裏有很多「戀母情結」的細節：他頑固地詢問額吉她過去是否很美；他反覆想像額吉從前有甚麼樣的男人；無論在額吉家裏或

是主人公所敍述的自己的家庭裏，都有着成人男性(父親形象)的明顯空缺……「戀母情結」在當代中國自有其特殊的含義。男子愛着有「母親形象」的異性，母親形象聯繫着草原，遼闊草原以及河流山脈構成大地，大地山河意味着祖國，所以祖國便意味着母親，為兒子(們)所深情摯愛。所以二十年後張承志這樣概括他與額吉的感情㉕：

(她是)主人翁的交流對象，影響者和教育者，一名偉大的草原女性，久經磨難但是不失遊牧民族本質，在六十年代到七十年代中國的關鍵時刻中，完成改造紅衛兵為人民之子使命的，中國低層人民温暖和力量的象徵。

感情可以是私人的，語言卻是公共的。或許，這一代作家別無選擇，只能使用「毛文體」抒情。也可能是張承志的書寫策略，將青少年微妙心理迅速「昇華」為國家語言。但這裏有一個極其重要的概念，那就是「人民之子」。既能養育「兒子」，「人民」當屬女性。「人民之子」愛「人民」，是否隱含着對「父親」不滿？而今日之「人民之子」，明天是否也可能成為「人民之父」？

《金草地》用刪節的方式對額吉形象作了兩處微妙的改動。一是在第十章全部草原故事結束後，作者突然改換筆調，用調侃口氣與讀者直接對話，並以後設敍述交代人物的結局。由於一改全篇的抒情視角，潦潦幾筆便傳神地畫出草原母親比較寫實的一面㉖：

額吉活着。她現在是一個佝僂縮巴、動作含混的瘦瘦老人……她六十歲大本命年我回去那天，她顛巍巍一步一步地小跑過來。她不由分説不管我是作家兼學者她逮住我就是一個嘬臉。我正不好意思呢她已經自顧自地走開了……

但是在《金草地》裏額吉的這一個既可笑又可愛的側影被裁掉，《金草地》中的草原母親形象就更詩化了。

另一處重要的刪改是第九章裏主人公與額吉的一次深夜對話㉗。主人公在額吉幫着掖好被子後睡不着，一心想着額吉年輕的模樣。額吉好像洞見了「我」的失眠，叫他「別亂想啦！」「她突然發出的聲音嚇得我全身都抽搐了。」

……我這麼胡説八道你不生氣吧額吉？

唉，嗯。

……我覺得除了像你——額吉我是説，要是找不見像年輕的你那樣的老婆，我就當喇嘛！

住嘴！

額吉！

嗯？

你告訴我，既然阿勒坦·努特格是神的家鄉，既然阿勒坦·努特格那麼好，那麼我能在阿勒坦·努特格找到一個真正稱心的姑娘當老婆麼？

她久久沒有回答。我瞥見露出皮被的那頭蓬亂白髮也紋絲不動。

不能。吐木勒，額吉不説謊話。

我覺得心被重重刺了一下。

不能，孩子。額吉知道你是個不平常的人，可是阿勒坦·努特格只是片牧場。……

張承志之所以要在《金草地》刪去這段對話，不僅是因為這裏有着過於

《金牧場》裏有很多「戀母情結」的細節，這在當代中國自有其特殊的含義。男子愛着有「母親形象」的異性，母親形象聯繫着草原，遼闊草原以及河流山脈構成大地，大地山河意味着祖國，所以祖國便意味着母親，為兒子(們)所深情摯愛。

明顯的「戀母情結」迹象，而且也因這最後一句，額吉講了實話——足以點明張承志的全部草原神話。阿勒坦·努特格（「黃金牧地」）是小說中牧民大遷徙的目的地，在象徵層面上也是主人公的草原理想的終極。但額吉其實在告訴張承志：草原不屬於你，你也不屬於草原。草原牧場屬於平常人（人民？），而你是個不平常的人（人民之子？）。

其實，《金牧場》裏的很多場面，如不顧妻子生產而攀登冰川大坂，深入西海固皈依伊斯蘭殉道精神，在五彩雜色的都市只聽一個人的歌，而對着和服深情起舞的東洋美女動心不動欲……所有這一切不都在證明「你是個不平常的人」嗎？甚至，《金草地》所努力為之辯護、保衛的「紅衛兵理想」也必須聯繫「天降大任」（時代需要我們）的使命感才能解釋。作為「平常人」，依照「常理」，部分學生在領袖和軍隊支持下所成立的政治組織，有目的或無目的地侵犯他人的身體財物——這樣的行為和「熱情」，很難為之辯護。但作為「不平常的人」，不僅在信仰上，而且在實踐上也要反抗一切體制的束縛，為此不惜手段、不怕犧牲，所以儘管行為錯了，「反叛精神」還是可貴的[29]。因此，從《金牧場》到《金草地》，刪改最少、保留最完整的，就是一群年輕紅衛兵模仿紅軍步行「長征」的故事了。

《金牧場》中的紅衛兵故事，並沒有展示紅衛兵最初在清華附中成立的情況（張承志本來最有發言權來討論紅衛兵的草創與初衷），對於掃四舊、抄家、打派仗等也只是跳躍式地虛寫，重點則放在幾個北京紅衛兵從大西南到陝西的「模擬長征」上。相對而言，這是首都紅衛兵最富理想色彩也最少傷害他人的一項行動[29]。張承志後來說紅衛兵「好的方面是反一切體制」。但他小說裏的紅衛兵當然是無意反叛紅軍體制的（這個體制早在江西就已建立）。對《金牧場》主人公以及他的戰友大海、小毛等來說，長征是一個偉大的神話。他們的模仿對象，與其說是歷史事件的長征，不如說是在50年代以後由「革命歷史文學」所敍述所創造的「文本」的長征。所以當小紅衛兵們不畏難險、胸懷豪情過白龍江尋找草地時，不僅他們的模仿行為頗戲劇性，而且他們模仿的對象就是戲劇。張承志在小說裏意味深長地點出了紅衛兵行動的諸多文章指引：《長征組歌》、《黑牢詩篇》、《鋼鐵是怎樣煉成的》……小毛等甚至在四川草地迷路時靠回憶油畫《星火燎原》的細節和重唱歌曲《紅軍南下行》來尋找地理方位。而主人公出獄獲得女友浪漫迎接時的一段感慨，幾乎可以概括「紅衛兵長征」的全部歷史意義：「我滿意地覺得自己完全是在重覆着革命先烈的英勇活劇。」[30]

張承志在1994年改寫《金牧場》時，不僅捍衛而且進一步純化紅衛兵的長征夢。大海為了實踐這個夢而死於越南。小毛、藍貓和「我」最後仍捨不得將降下的紅衛兵旗幟的原件送交博物館。《金牧場》裏也有一個和《靈旗》主人公青果老爹類似的人物，一個當年受傷流落的紅軍今日成了領救濟的窮漢。《靈旗》從這一「革命後果」質疑革命的方式（血流成河）以及革命的代價（是否值得）。《金牧場》裏本來有紅衛兵長征的豪情與知青頹唐的精心對比，也對「長征」的後果提出了類似的疑問。但《金草地》刪除了知青遭遇，紅衛兵的故事就變成浪漫讚歌了。

《金牧場》中的紅衛兵故事，並沒有展示掃四舊、抄家、打派仗等具體情節，重點反而放在幾個北京紅衛兵從大西南到陝西的「模擬長征」上。相對而言，這是首都紅衛兵最富理想色彩也最少傷害他人的一項行動。

四　民族屈辱感與「人民之子」

簡單概括，《金牧場》全篇貫穿交錯着四個描寫失敗的故事：主人公在日本苦心研究中亞文獻，其學術報告最後在國際會議上被質疑；知青寫血書赴內蒙，最後頹唐潦倒回城；牧民千辛萬苦大遷徙，最後被取消在家鄉的「居留權」；紅衛兵長征追逐紅軍夢，最後亦在失望中降旗。《金草地》刪去了前兩個故事，保留了後兩條線索。歌頌失敗的英雄，強調追求過程大於目標——這一基本主題並沒有變化。但混濁世界煩躁心情被淡化了，浪漫舊夢和清潔的精神被突出了。以張承志的話來說，就是「放棄包括受結構主義影響的框架在內的小說形式，以求保護我久久不棄的心路歷程，放棄不真實的情節，以求堅持真實的精神追求」[61]。

混濁世界煩躁心情「不真實」嗎？是否只有紅衛兵舊夢和清潔的精神才真實？也許誇張浪漫舊夢強調清潔精神，其實正因為世界太混濁、心情太煩躁。

《金牧場》在歌頌失敗的英雄九死不悔的結構框架下，其實有兩條情緒主線，即民族屈辱感和反都市崇尚荒原。再細加辨察，這兩條情緒線索，又都連着張承志所努力守衛的「紅衛兵理想」。

《金牧場》第七章裏主人公「我」和夏目真弓小姐爭吵起來，「我」這樣為自己的粗暴態度辯護[62]：

> ……「對不起。不過富國的人和窮國的人在一起時，窮國的人可以失禮。」真弓喊道：「為甚麼？！……」
>
> 「因為我們每天都感到……自尊心在受傷，」他的聲音啞住了，……

這是一段非常重要的宣言。為甚麼「窮國的人可以失禮」呢？這裏有幾種可能的解釋。一是假定「禮」(禮節、牌理、遊戲規則、文明秩序) 只是由富國 (權貴、上層、強者) 所制訂的，因此窮國 (貧民、底層、弱者) 完全可以無視這種「禮」。這當然是一種反體制邏輯。但既然全盤否定了牌理，又何必太在乎在這種規則下的競爭結果 (窮富強弱)，並為之感到自尊心受傷呢？強調「窮國」(處在劣勢地位上) 可以「失禮」，不是反過來肯定了「禮」的重要？紅衛兵本來是特定體制的產物，當然很難真正反叛「一切體制」。激烈地反叛體制，恰恰證實了反叛者之重視體制。強調「可以失禮」，說明「禮」的意識很強。

第二種解釋是承認「禮」是窮富、上下、中外、強弱都無可選擇要共同參與共同面對的。既然富國 (強權者) 已佔了現實的優勢 (包括制訂了「禮」)，那窮國 (貧弱者) 理當有權利去懷疑、挑戰和破壞這個「禮」。所以在這裏，失禮 (反叛) 的合理性必須建築在反叛者的劣勢地位上——這是《金牧場》紅衛兵心態的關鍵所在。只有在「失禮」者處於劣勢地位，遭欺負受侮辱被攻擊時，他的激烈反叛精神才顯得浪漫美好。「紅衛兵理想」在張承志那裏，只有作為一種弱者的信念 (宗教) 才值得懷念和守衛。一旦這種信念付諸政治行動 (「政治」當然要爭奪強勢)，而在哪怕是局部暫時的強勢情況下 (如第四章兩個「長征」途中的小紅衛兵「我」和藍貓，帶着替老紅軍報仇的道德義憤，用皮帶鞭打一個前國民黨兵)，「失禮」(反叛) 的性質

《金牧場》在歌頌失敗的英雄九死不悔的結構框架下，其實有兩條情緒主線，即民族屈辱感和反都市崇尚荒原。再細加辨察，這兩條情緒線索，又都連着張承志所努力守衛的「紅衛兵理想」。「紅衛兵理想」在張承志那裏，只有作為一種弱者的信念 (宗教) 才值得懷念和守衛。

就改變了。這就是為甚麼史鐵生在回顧紅衛兵運動時特別強調「理想價值」與「政治」之間的界線[33]：

宗教……是一種理想價值，我們的文化大革命恰恰是利用了人的理想價值來搞一種政治。宗教這種東西甚麼時候變壞了，就是當它被政治利用的時候。

作為「理想」的「反叛精神」一旦轉變為功利的造反行為，那也就顯示出了紅衛兵運動最「痞」、最阿Q、最「湖南農民運動」的一面了。其實張承志並不欣賞紅衛兵「貧民造反」的一面。《金牧場》裏凡寫到武鬥、抄家、暴力、派仗等，都十分隱晦含糊節制且不無警惕和批判。如前面所說長征途中的那次打人，作家細細分析自己初次宣泄暴力時的快感與緊張[34]：

這皮帶堅着的時候濕淋淋的，分量像重了一倍，那顫抖是心中的憤怒的火焰的顫跳……我把濕透的皮帶掄得呼呼作響。大海也在暴跳怒罵，也在閃閃發光地掄着他那一根。關隘就這樣渡過了，簡單而殘酷。我開了這輩子的打戒。

在第九章裏，面對真弓的非暴力主義理論，主人公又在內心回顧自己三次打人的心理經驗：「我的罪就是我自己。……歷史的一切罪惡也都潛伏在我的肉體上。」「然而，……我說我是罪人並不是說我已經犯過罪孽，……」「我知道我為了母親可以殺人放火。如果是在清朝，如果我活在左宗棠製造了一條血河的世道，為了母親我要滅他左宗棠滿門！」[35]這真是一面感到負罪內疚，一面仍堅持革「命」的精神。也許這並非是紅衛兵的懺悔[36]，但像這樣的幾段反省暴力的文字，在《金草地》裏也被刪掉了。另外在《金牧場》第六章還有段關於北京街頭痞子哥兒們如何燒車鬧事、「暴亂」示威的描寫。《金牧場》的主人公有些認同「痞子們」的反：「也許小痞子、楞頭青、小胡同串子們就這樣粗野地撕下了歷史舊的一頁……他覺得他從此和北京痞子之間建立了不能割斷的情誼。」[37]但在《金草地》裏，作者就有點閃爍其詞不肯表態了。他只是警覺地思索：「革命運動是甚麼？人民是甚麼？歷史是甚麼？」[38]

張承志要在紅衛兵的政治行為中辨析某種非功利的青春熱情和浪漫理想，他就將「紅衛兵精神」既根植於自下而上的弱者處境，又同時擁有自上而下的道德優勢。

張承志要在紅衛兵的政治行為中辨析其間某種非功利的青春熱情和浪漫理想，他就必須為紅衛兵的「失禮」尋找新的價值支柱。「紅衛兵精神」既根植於自下而上的弱者處境 (學生批老師、群眾鬥領導、子女「背叛」父母……)，又同時必須擁有自上而下的道德優勢 (「你們高貴者最愚蠢，你們受蒙蔽了，你們是行屍走肉，平庸墮落……」)。張承志在《金牧場》所尋找的道德支柱，第一是長征傳統，第二是草原大地，第三是伊斯蘭教哲合忍耶精神 (後來在《心靈史》裏有重大發揮)。三種道德資源都具備弱者劣勢條件：紅軍明明已掌握政權，學生們還要模擬「潰逃」；貧下中牧名為社會主人，生活卻苦如奴隸；哲合忍耶更是在歷史上屢遭扼殺的教派……。這些「弱者」的反叛其實都在挑戰中確認了強者的「禮」：長征就是為了政權；牧民認定知青並非「常人」；回民也樂於見到他們的秘密被寫成中文 (甚至，主人公「我」在日本，也要借用國際學術會議來完成他個人的「青春的祭典」)……。

劣勢地位和優勢道德，這是張承

志在《金牧場》裏將「紅衛兵精神」理想化的兩個關鍵。劣勢地位，雖然也表現在紅衛兵入獄、異國屈辱等細節上，但最重要的，還是草原的煉獄過程。在優勢道德的資源方面，雖有來自名稱(「紅」衛兵)的革命傳統，以及在異國激發的民族意識，但更主要地，還是在草原大地上額吉(人民)的培養。額吉的形象所以至關重要。她的主要功能，便是「改造」紅衛兵為「人民之子」。其方法就是在幫助紅衛兵忍受克服種種「平常人」難免的苦難磨煉之後，再告訴這個紅衛兵：「你不是一個平常的人。」換言之，這是先做「人民」，然後成為「人民之子」㊴。被張承志反省的紅衛兵行為雖近乎貧民造反，但他所維護的紅衛兵理想卻聯繫着士大夫的救世使命感。張承志評論魯迅省卻姓名直呼「先生」，雖然「先生」企圖以進化論或尼采哲學或俄國人道主義來救救孩子，而張承志是企圖以草原西海固大坂哲合忍耶來拯救墮落的中華，但救世責任卻不無相通之處。只是，文學家救世，自知功效有限；而紅衛兵救世，倘若從個人信念(宗教)化為政治行動或道德批判，後果值得懷疑。

冥冥之中，張承志的主人公始終在等「神奇的召喚」，他曾這樣自言自語地領受荒原、人民和大陸給予他的崇高使命㊵：

> 莽莽綿還的大陸，穩穩壓住了世界重心的大陸，孕養文明改換風流的大陸，它正屏息凝神地望着你，雄渾浩大的它正注視着你。
>
> ……你把結束當成了開頭，把生命交付給了道路，你又走進了你的大陸，你去別了你的休息和安寧。
>
> 你是大陸的兒子……。

注意，這是《金草地》的版本。在《金牧場》裏，最後一句是「你是大陸的驕子」。

被張承志反省的紅衛兵行為雖近乎貧民造反，但他所維護的紅衛兵理想卻聯繫着士大夫的救世使命感。只是，文學家救世，功效有限；紅衛兵救世，後果更值得懷疑。

註釋

①②⑦㉛ 〈註釋的前言：思想「重複」的含義〉，《金草地》(海南出版社，1994)，頁1；4；4；4。

③⑩⑫⑬⑰⑱⑲⑳㉖㉗㉜㉞㉟㊲ 《金牧場》(北京：作家出版社，1987)，頁410；12-13；23；282；101；270；98；98；484；430；345；158-59；456-57；278-79。

④ 韓少功最典型的知青小說是《飛過藍天》和《歸去來》，四川文藝出版社在1986年出版的《知青小說選》收錄的是《遠方的樹》。

⑤ 這個短篇曾被選入多種選本。1993年12月中國文學出版社的《中國新時期文學精品大系．短篇小說卷》便以《這是一片神奇的土地》為題。

⑥⑧ 蕭夏林：〈無援的抗戰——張承志和他的抗戰文學〉，見《無援的思想》(北京：華藝出版社，1995)，頁142；142。

⑨ 《抵抗投降書系》(北京：華藝出版社，1995)的編者將張承志列在「當代文學英雄」的首位：「張承志，這位拼命硬幹的理想主義世界幽靈。以『雖千萬人我往矣』的英雄氣概獨步天下，在荒蕪的英雄路上，慷慨悲歌。他用生命巨筆，血寫《心靈史》這部英雄和信仰的史詩，舉念信仰的神聖，反抗的無畏。在以恥為榮後現代的喧囂中，在後庭花的大合唱中，以筆為旗，直戳文壇的黑暗，直搗當代文人的卑鄙，倡揚『抗戰文學』，呼喚清潔的精神，呼喚高貴自尊的文學，他的一篇篇抗戰美文巨大地震撼了這個滯悶的時代。」見蕭夏林：〈時代的哀痛者和幸福者——寫在《抵抗投降書系》的前面〉，見註⑥書，頁1。

⑪ 《金牧場》第二章J部曾描寫主人公在後樂賓館的斗室裏背誦伏契克

的詩句：「從門到牆是七步，從牆到門也是七步。」(頁46)。

⑭ 夏志清原著，劉紹銘編譯：《中國現代小說史》(台北：傳記文學社，1979)，頁52。

⑮ 郁達夫的《沉淪》後來被認為是愛國小說，但該書在1921年初版時，作者自稱只是「描寫着一個病的青年心理……裏面也敍帶着現代人的苦悶」(《沉淪．自序》)。然而過了十年，在「九一八」事件以後，郁達夫嘗試重新解釋自己的創作：「……正是在日本，我開始看清了我們中國在世界競爭裏所處的地位……是在日本，我早就覺悟到了今後中國運命，與夫四萬五千萬同胞不得不受的煉獄的歷程」(《懺余獨白》)。

⑯ 「您還回中國嗎？」六個字採用不同的字體印刷。見《金牧場》，頁49。

㉑ 「人民的暴力主義」是張承志《心靈史》中的一個標題，見《回民的黃土高原——張承志回族題材小說選》(西寧：青海人民出版社，1993)，頁298。

㉒ 張承志創作中的「男子漢氣概」早就為包括王蒙在內的很多評家所注意。現抄錄朱偉的一段原意是讚揚張承志的文字：「一位女編輯說：『如今那麼多人都在那裏裝男子，裝來裝去，還數他最像。』」見朱偉：〈張承志記〉，《鍾山》，1994年，第1期。

㉓ 《清潔的精神》(香港：牛津大學出版社，1995)封二有如下介紹：「這本散文集只是我的橫掄堅砍，沒有開仗也沒有休戰……我雖然屢屢以反叛中國式的文化為榮，但在列強及它們的幫兇要不義地消滅中國時，我獨自為中國而戰。」

㉔ 《金牧場》，頁313。文中的「知青之歌」，是按文革期間一首真實流行的「南京知青之歌」改寫的。這首「南京知青之歌」曾在知青中廣泛流傳，後因在蘇聯「莫斯科之聲」上播出，原作者被捕入獄。

㉕㉙ 見註①，頁3。張承志後來在接受採訪時說，他曾住過的那一家牧民，因為出現在他的小說裏，「後來沒有人不知道他們家，也出名了」。見梁麗芳編：《從紅衛兵到作家》(台北：萬象圖書股份有限公司，1993年5月)，頁196。

㉘ 張承志說過：「紅衛兵最可貴的是反叛精神」。同上書，頁139。

㉚㉞㊵ 《金草地》，頁104；第56節；第42節。

㉝ 〈史鐵生：輪椅上的命運挑戰者〉，見註㉕梁麗芳，頁112。

㊱ 紅衛兵的懺悔，在文革後的中國文學中並不多見。除非是作為沉默的群體(他們)，紅衛兵通常被形容成粗野暴力愚昧法西斯。否則，凡是從主人公角度寫紅衛兵，大都同情多於批判、理解多於責備、辯護多於懺悔。對於昔日的「錯」，張抗抗認為「懺悔也是沒有必要……懺悔是沒有用的，錯了就是錯了，是當時必然要犯的錯誤。」(見註㉕梁麗芳，頁183)連坐在輪椅上的史鐵生也覺得「有些人把一切罪惡都推到紅衛兵身上，簡直不公平了。好比第二次世界大戰，把許多罪責推到士兵身上，是荒謬的。」(同上書，頁104)不過史鐵生忽略了一點：紅衛兵並不是士兵。士兵和學生一樣，是職業，紅衛兵也許更像衝鋒隊——大規模的群眾組織，曾真心擁戴、幫助納粹上台，後來因與軍隊有矛盾被希特勒解散，結局頗慘。

㊴ 梁曉聲、張抗抗也都說，若沒有知青下鄉的苦難，他(她)們便都不會成為作家。王安憶對此回答說：當作家也不算甚麼，「如果要我下鄉才當作家，我寧可不當」。參見拙作：〈為文學所敍述的「文革」〉，《明報》1996年5月15日。

許子東 原任上海華東師範大學中文系副教授。曾先後任香港大學中英文化基金(Sino-British Fellow)和美國芝加哥大學魯思基金研究員(Luce Fellow)。1993年起任教於香港嶺南學院中文系。著有《郁達夫新誨》、《當代文學印象》等。

談談華文世界的女性主義寫作

● 王光明

女性主義已是深入各個文類和藝術形式、遍及世界的文藝思潮。據說在歐洲和美國學院派的電影研究，如果不談或不了解女性主義，已到了「無法下筆的地步」，而在文學評論方面，顯然仍只是一個流派，但已「非常成功地扭轉整個範圍的討論方式和改變傳統的評鑒標準」①。華文世界裏的女性主義寫作，雖然起步較晚，但從張潔的《方舟》(1981)、李昂的《殺夫》(1983)，到1990年代以來「兩岸三地」女作家的你呼我應，它已成了最無意識形態隔膜和地區偏見的強勁文學思潮。因此，1990年代以來致力於推動中國現代文學研究的香港嶺南學院中文系、現代中文文學研究中心，在今年三月中旬召開「女性主義文學國際研討會」，可謂適逢其時，而來自美國、新加坡和中國「兩岸三地」幾十名學者因緣際會，自然有說不盡的話題。

女性主義文學與「女性意識」

文學中關於女性的話題當然是古已有之，特別是近代以降，女性的身體符號，成了作家揭示時代心理衝突的敍述焦點。拿本雅明(Walter Benjamin)的話說，女性、異己的身體歷來是男性行使幻想暴力和構思社會問題的「寶貝清單」。然而這份清單是男人開列的，是男性視野與想像中的圖畫，表現的是男性的意識形態，因此不是現代意義上的女性主義文學。而現在所說的女性主義文學，則是一種從自覺的女性立場出發，通過性別與權力關係的描寫，挑戰男性霸權政治、經濟、文化的壓迫，尋找和建構新的女性主體的文學。它最早與女權運動相輔相成，以批判男權／父權、「喚醒自主意識」為主，1970年代後期又逐漸擁有了建構傾向。在西方女性小說裏，描寫了兩性從社會差異到性別差異的變化，表明早期的女性主義文學基於「男性／女性」對立的二分法，把男性認作是自然和合邏輯信念的「主導虛構」，而這種虛構又分解在性別、種族和其他意識形態的概念中。

女性主義文學不是傳統意義上的「女性風格」。女性主義文學批評早已把康德(Immanuel Kant)美學上的「崇高」與「優美」之分批得一無是處。因

現在所說的女性主義文學，不是傳統意義上的「女性風格」，而是一種從自覺的女性立場出發，通過性別與權力關係的描寫，挑戰男性霸權政治、經濟、文化的壓迫，尋找和建構新的女性主體的文學。

為康德把「崇高性」(sublime) 繫於男性那「高貴的性別」(noble sex)，而將次一等範疇的「美麗」(the beautiful) 分配給女性。它也不承認文本超越自我的獨立性和客觀性：在女性主義批評觀點看來，高度自治的形式主義扼殺了女性化的自由人文主義。然而，女性主義文學的界定面臨着許多困難。作家馬森 (台灣) 提交的論文〈從寫作經驗談小說書寫的性別超越〉，認為女性書寫裏有男性視野，男性書寫裏也有女性視野。這既源於性別氣質歸類的曖昧性，也由於在作家的意識或無意識中均有超性別抒寫的願望。這種觀點在會上得到了一些人的呼應，王璞 (香港嶺南學院中文系) 的論文〈一半是男性，一半是女性〉通過分析張愛玲的小說指出：作家作品中體現的都是「雙性的世界」，「當一位優秀的女作家在她的筆下再現自己所體驗的世界時，她所表現的不僅是自己屬於的這個被淹沒的失聲集團的聲音，也會同時表現出主宰集團的聲音」。

如上曖昧、折衷的看法雖穩重卻不夠「旗幟鮮明」，當然不具有女性主義文學觀點的代表性。女性主義文學歸根究柢是一種性別意識體系的「論述」。林丹婭 (大陸廈門大學中文系) 提交的論文〈解構角色定規〉認為：女性主義書寫是對男性中心文化「進行反動的思維成果」；由於長期所處的弱勢地位，「她們擁有對既定的一切進行質疑與解構的敏感天賦」。就是說，歷史決定了女性主義者必然首先是一個「舊文化」的解構者。這是一個充滿激情的觀點，容易在早期西方女性主義理論批評和本世紀中國女性寫作中，找到足夠的論據。但一切進入語言秩序的東西，均會丟失「存在」而屈從於一個後設的觀念；提問來自評講者的困惑：女性主義文學是以解構為使命的文學嗎？李昂 (台灣女作家) 在以〈女性主義限制了我的小說嗎？〉為題的發言中，通過自己的生活、創作經歷，講述了女性主義是一個「思考空間」的見解。她說，她的女性主義寫作產生於一種「發現自己」的意念，為甚麼要通過勞倫斯 (D.H. Lawrence) 的描寫看我們自己的情欲？為甚麼不能自己去發現？她認為女性主義並沒有限制自己的寫作，要提防的倒是那些「立場正確」的沉迷和「三突出」式的絕對性，提防在批評家的趣味中迷失自己。一個作家，不能為了外在的目的而犧牲最寶貴的自己。

李昂通過自己的生活、創作經歷，講述了女性主義是一個「思考空間」的見解。她的寫作產生於一種「發現自己」的意念。

女性主義文學發展到今天，對性別二分法或性別權力關係的理解已經深入一步，譬如不會再簡單籠統地認為男人能辦到的事，女人也能辦到，而是能夠自覺地區別自然性別 (sex) 和文化性別 (gender) 。西蒙波娃 (Simone de Beauvoir) 關於女性氣質的文化生成觀點是人們經常提到的：女人不是天生的，是社會造成的。這話的含義是：女性主體 (female subjectivity) 、男女性別差異甚至性欲行為，都是文化和語言構造的結果，是男性霸權宰制出來的。

把女性歷史的主體性問題歸結為男性霸權在文化體系內的再生產，是女性主義文學批評在理論上的深入。它推翻了弗洛伊德 (Sigmund Freud) 原來在性別研究中提出的「生理／心理／文化」三個區分框架，只剩下文化一項。但問題也隨之而來。譚國根 (香港中文大學英文系) 的論文〈西方女性論述與中國婦女〉認真梳理了西方女性主義者和文化學者 (包括人類學學者) 對這一問題的討論：一般都認為，性別意識的形成是基於「自我」(ego) 的建立作為「基本認同」(primary identity) ，然後經心理分析狀況或社會過程 (兩者也可能同時發生，——這是拉康 (Jacques Lacan) 的語言心理分析理論) 而達到性別認同。因此，一，似乎不能忽略女性意識 (femininity) 生成中的自然因素和心理因素。因為男性意識的出現是基於「戀母情結」(Oedipus Complex) ，而女性意識的出現則基於「戀父情結」。男女性的認同和意識的出現，是兩個很不相同的心理分析過程。余珍珠 (香港科技大學人文學部) 也認為把女性意識放在「物質差別與語言建構的交匯點，較有迴旋的餘地」。二，那種性別特徵的文化闡述把不同種族、階層、文化裏的各種女性弔詭地合併在一起，是對女性多元性和多樣性的忽略。如果不把性別意識體系的論述與政治、經濟的結構分析緊密結合，不注意不同女性在不同種族、文化、社會、階層中錯綜複雜的意識衝突，女性意識就必然是一個含混的概念。

女性意識在不同種族、文化中有不同視野的討論，自然帶出了中國作家的「女性意識」問題。根據「自我」的建立是性別意識形成的基礎這一思路，譚國根提出：「在中國文化裏，自我人格 (selfhood) 的建立，並不建基於『自我認同』(ego-identity) 的構建。中國人的自我，是一個身心社會化的過程。」它首先是一種身體的自我，而非心理分析意義上的自我，「其中『自我』只是一種角色關係中的自我」，而角色關係，又往往是不定和多變的。這或許可以解釋未與世界文化撞衝、融合之前中國的「女性意識」，甚至可以以此闡述本世紀相當多描寫女性的小說，正如黃子平一篇精彩的論文所言，在二十世紀中國革命歷史衝突的大書寫中，「女性的身體成為政治和意識形態搏鬥爭奪的戰場」，它不過是作家與 (男性) 讀者之間的一種符號交換 ② 。然而，我們又該如何把握在當代社會文化融合與文化失真的矛盾中，正在對話生成的中國「女性意識」呢？

正如黃子平所言，在二十世紀中國革命歷史衝突的大書寫中，「女性的身體成為政治和意識形態搏鬥爭奪的戰場」，它不過是作家與 (男性) 讀者之間的一種符號交換 。

「女性闡述」與「性別超越」

不過，理論爭論歸理論爭論，女性主義文學創作卻在爭論之外蓬勃地展開。它們理所當然地成了本次研討會的重點話題。

不少論文縱向描述了二十世紀中國女作家的性別意識從沉睡到「浮出歷史地表」的過程，最值得注意的則是1980、1990年代「兩岸三地」的女性寫作。艾曉明(大陸中山大學中文系)以去年河北教育出版社出版的「紅罌粟叢書」為例，提交了〈中國女作家的創作關懷和自我想像〉的論文，認為這套包括了22位中國女作家自選集的叢書，「反映了女作家在性別意識上的自覺，這種自覺的廣泛程度，是前所未有的」。王光明(大陸福建師範大學中文系)則提出了中國女性主義文學已進入第三階段的論斷。他的論文〈女性文學：告別一九九五——中國第三階段的女性主義文學〉認為：以張潔《方舟》為代表的作品，標誌了中國女性主義寫作的第一個階段，它們是自發的、本能的、抗議性的。以翟永明、伊蕾、唐亞平、陸憶敏等為代表的一批先鋒女詩人在1985年前後發表的作品，標明了中國女性主義文學的第二個階段：進入軀體寫作和運用知性的階段。而近年來以林白、陳染為代表的小說，意味着第三階段的中國女性主義寫作已經確立了自覺的性別意識，並形成文學思潮。這些作品是中國大陸最激進的文本，「揭示了被男性權力長期遮蔽的一面，提供了重新解釋和構造世界的新觀點。它不僅讓人們看見了男性霸權可怕的壓制力，它的缺陷甚至荒謬，也讓人們意識到，以男性霸權為支柱建立起來的政治、歷史、道德等劃分標準，也可以轉換、歸納為另一種關係式，這就是性別與權力的關係」。

這種性別權力關係體現在一系列對立的文學理論批評概念中，諸如主流與邊緣、崇高與優美、理性與情感、形而上與形而下、嚴肅與通俗、客觀與主觀、傳統與個人，等等。中國女性主義文學的反抗性，首先就在於通過她們的作品，向這些男性美學歸類和批評標準提出了質疑，把那些男性霸權文化宰制下原來不可寫、不該寫的題材，那些不「崇高」、不「嚴肅」的美學和趣味，那些不講「文學紀律」的表現，帶到了「神聖」的文學領域。也許這就是為甚麼張愛玲的小說常被與會者提到的原因。雖然關於她的專題論文只有一篇，但她的名字常被與會者觸及，特別在強調女性主義文學「小歷史」價值的時候，張愛玲式的「瑣碎政治」(politics of details)最具有話題的展開性。她的小說實際上通過對都市社會特有文化生態的描繪，蘊含着這樣一種提問：是的，男人擁有主宰的地位，是社會、文化、經濟、政治「大歷史」的書寫者，然而，是甚麼支撐了平常人共有的人生？還不是那些被男性文化視為「文明」對立面的欲望、快樂、對生命和身體的關心等東西！

王安憶儼然把張愛玲〈連環套〉似的故事，從民國的舞台搬到人民共和國的舞台。當然這是張愛玲、王安憶式女性視野裏的上海，而非魯迅、茅盾、夏衍、周而復等男性視野中的上海。

也許都市社會帶來的人類生存領域的分野和個體意識拘囚與舒散的張力，既是女性意識的溫牀，也是女性書寫的源泉，中國女性作家的說部幾乎都在都市場景裏展開。她們利用銳利緊張的城市經驗、幽閉情境和情色話語，重新闡述了女人與現代生活的特殊景觀。王德威(美國哥倫比亞大學東亞系)的論文〈海派作家，又見傳人〉，盛讚王安憶去年發表的長篇《長恨歌》以一位女子與一座城市的糾纏，上演了普通男女的情欲悲歡。其主要論點，就是認為王安憶「實踐了一種更實在的海派生活『形式』」，「以寫實精神，經營一最虛無的人生情境」，把對女性生活的觀察，包括她「三戀」開始的對情欲的勘探，落實到

施叔青（圖）的「香港三部曲」，通過妓女黃得雲生來就不純，注定要被洋人玷污的命運，展開了她與殖民者互相糾纏、互相吞食的故事。它既是香港人對自我定位的探索，又是對香港歷史、文化的想像性重構。

「海派的、市民的寄托」上，承續了海派傳統「一種張致作狀的生活形式，一種純屬都會的、喧嘩又帶疲意的寫作姿態」。王德威在論文中說：「王安憶儼然把張愛玲〈連環套〉似的故事，從民國的舞台搬到人民共和國的舞台，而其中的畸情凶險，猶有過之。在一個誇張禁欲的政權裏，一群曾經看過活過種種聲色的男女，是如何度過她（他）的後半輩子？張愛玲不曾也不能寫出的，由王安憶作了一種了結。」

當然這是張愛玲、王安憶式女性視野裏的上海，而非魯迅、茅盾、夏衍、周而復等男性視野中的上海。這裏不存在誰是「本質」講述的問題，應該正視的是，作為一個在「紅旗下長大」的女作家，當時代改變了人們置身其中的社會體系甚至講述方式之後，王安憶何以又勾起了我們對老上海作家的親切回憶，以一個女作家的自覺和自戀，重新閱讀我們的身體和情欲，我們在天翻地覆中安「身」立命的掙扎？

女性作家把她們獨有的感受、意識帶入公共的文化空間，給人們帶來極多思想和想像的啟迪。她們極重視「私論述」，但也有重構集體主體和歷史的野心。這種被稱為「超越性別」的寫作傾向，固然兩年前就被一些女性主義作家提出③，更因為出現了一批引人注目，具有史詩性和社會寓言性的大架構作品。例如施叔青有「香港歷史的探索」野心的「香港三部曲」④，通過妓女黃得雲生來就不純，注定要被洋人玷污的命運，展開了她與殖民者互相糾纏、互相吞食的故事。它既是香港人對自我定位的探索，又是對香港歷史、文化的想像性重構。又如李昂的《迷園》，也在竭力延伸她自《殺夫》以來的性愛描寫主題，將感官經驗的書寫提升到象徵的層面，重構台灣的歷史和主體性。

廖炳惠（台灣清華大學外語系）的論文〈從蝴蝶到紫荊〉運用後殖民文化理論認真討論了施叔青《她名叫蝴蝶》、《遍山洋紫荊》兩部小說。他以西方文化學者（特別是本雅明）關於女性與種族、膚色，以及與現代主義糾纏關係的論述作參照，緊扣「跨國接

女性作家極重視「私論述」，但也有重構集體主體和歷史的野心。這種被稱為「超越性別」的寫作傾向，在女性作家超越自己的性別視野時，如何展開主體性的想像與建構？這是否可視為女性主義文學發展中的「迷思」呢？

觸的文化想像和表述中，女性往往是最危險、含混且越界的焦慮人物」這一特點，通過主人公黃得雲在殖民社會裏與殖民者互相「撳入血肉」的性愛戲劇的分析，梳理出小說文化政治與性別政治「交涉及混成」的書寫特徵。

然而，文化政治與性別政治的交涉混成，是否就是「性別超越」的基本向度？換言之，在女性作家超越自己的性別視野時，如何展開主體性的想像與建構？會議未及深入討論這一問題，但廖炳惠在他論文的結尾銳利地指出：「黃得雲象徵了遭到壓抑、扭曲的過去」，但到了《遍山洋紫荊》的後半部，她的妓女身分逐漸消失了，填補其空白的是「精於算計的資本主義邏輯」。作為人物，她變得陽性化，「喪失了她的身體及其邁向過去的門檻地位」，而作為人物故事的敍述結構，也讓人感到不大連貫。那麼，人們有理由擔心作家在她的第三部如何處理好性別與文化、與歷史的關係，或者說，人們不能不思考性別書寫立場是否存在文化想像的局限問題。二十世紀中國文學中政治文化講述對文學講述的影響（當然也可以反而觀之——試想想毛澤東政治著作中的文學化修辭），人們的印象是太深刻了。這是否可視為女性主義文學發展中的「迷思」呢？

主體探尋與主體想像的「迷思」

不少論者從自己的研究角度，對女性主義文學發展中存在的困惑與問題，提出了這樣那樣的看法。但對「迷思」問題作了較深入、具體探討的，是陳麗芬（香港科技大學人文學部）的論文：〈性話語與主體想像〉。陳麗芬可能是在女性主義文學批評領域中諳熟女性主義文學理論，又肯在文本分析上下功夫，並且對中國女性主義文學現象保持着較高敏感的批評家之一。在這裏，我想先提到她兩年前的另一篇論文：〈天真本色〉⑤。這是一篇同時在兩條戰線上作戰的論文：一方面，是對男性中心文化貶抑女性的閱讀成規、價值假定的質疑；另一方面，是對女性文學本身寫作姿態的省思。論者通過西西《哀悼乳房》這一明顯具有個人介入、同時又自覺跨越了文學界限的文本，分析了那些被「崇高」、「嚴肅」、「客觀性」之類的男性標準排斥的「瑣碎平凡的感性論述」所蘊含的生命和文學的意義：那種對天真的、自然的、感性的依戀，看起來個人得無關痛癢，卻是「生命中真實的、活生生的時刻，甚至比廣大的現實世界更真實」。在這種真實面前，癌症及其他疾病所承受的文化象徵性被拆解了，作家讀解「皮囊語言」的結果，是幫助我們從非人格化秩序的文本世界裏解放出來。這樣，陳麗芬在解構男性美學觀念的同時，展示了另一種閱讀與接受的可能性，也提出了女性主義寫作自身的問題：在雄心勃勃地企圖逆轉男性／女性或父權／母權的階級制度，把女性特質解釋成「無意識」的化身，沉迷於「瘋癲」對理性的抗爭，「急於規避過於『平凡』的女性特質的暗示，而堅持女性和男性一樣『嚴肅』」，這又是否意味着女性主義寫作的一種「迷思」？！

這篇論文對「女性文體體制化」的警覺，對「多元化的女性聲音」的呼喚，對寫作姿態和語言問題的建設性思考，表現出陳麗芬對女性身分和主

體性建構的深切關懷。生存在男性霸權文化巨大陰影下的女性文學，作為一種處於弱勢的性別，作為被男性書寫塗抹得難辨真相的存在，如同現代境遇中的「第三世界文學」，面臨着文化失真的困境和尋找自我的艱難。猶如伍爾芙 (Virginia Woolf) 認為女人只擁有心靈而不能擁有外部世界，只能成為小說家而難成詩人，又如西蒙波娃在批評男性中心社會貶抑女性為「第二性」以界定自己時，卻不自覺地流露出作為女性的自卑感，潛意識地認為男性主體比女性主體更有價值，因而仍然把理想男性作為自我主體的標本一樣，女性寫作在性別身分的自我認同與主體性想像過程中，常常是自覺與迷失的交織。如果說，那種以「小女子」自得其樂的散文，是對男性中心一種不加思考的認同的話，那麼，那種以簡單的性別對立處理題材的寫作姿態，則從相反的方向跨進了男性霸權文化的陷阱 (讓人想起「紅衛兵」造反)。這些，是人們較容易分辨的。陳麗芬的〈性話語與主體想像〉，討論的是比較複雜的情況，或許可以說，所討論的是女性主義寫作尋求超越中出現的「迷思」。

論文針對1990年代台灣進入後權威時代後所興起的一股「性趣盎然」的小說潮：性話語不但在社會上獲得了合法正當的地位，更成為文化論述中「立場正確」的指標。它從一個私人隱秘的層次，「漸漸轉化升級為文化語言」。這種現象，突出反映了女性主義作家辨認身分、建構主體性的努力。它推動女性主義文學從解構到重構的發展，但也暴露出以性話語建構主體性的問題。一是把性愛神話化。通過性問題的簡化與理想化，為女性所處的複雜現實提供「一個自我陶醉的烏托邦寄托」。論文以李元貞《愛情私語》⑥ 為例：這部沿襲西方「成長小說」(Bildungsroman) 模式的長篇，女性「自我」成長是透過性欲的覺醒來定義的，探索、學習、享受性的過程又被描寫為建立一個安全的公共空間的重大因素。性愛神話被體制化了：不僅「性論述被等同於『現代化』論述，談論性成為一已開明與文化階層的指標」，而且將性愛表述從社會的權力架構中抽離出來。二是將性寓言化，力圖將女性特質的辨認與社群文化的喻寫融合起來，重構一個地區的歷史和想像其主體性，讓性愛描寫得到某種歷史感。這方面以李昂的長篇《迷園》⑦ 為代表。陳麗芬指出：作為一部卓越的情欲心理小說，《迷園》不像《愛情私語》那樣把性幻想為一種狂歡節。反之，在性遊戲中，作者敢於赤裸面對性的真面貌，讓主體性時常處於形成與解體的交替互換狀態。既展示了色情文學作為一種藝術形式的美學潛質，同時也揭示了欲望追逐中勝負不明的灰色地帶——這些，都是對狹義女性主義書寫的超越。問題是，作家不是把小說作為一個獨立的形象世界來營構，而是以歷史詮釋者的立場，把女主角寓言為受壓迫和壓抑的台灣，以神秘的宿命論，將二者捆綁在一起。這樣，「由於她等同台灣，她於是與妓女及棄婦認同，換了一個主人 (殖民者) 又一個主人」——性虐待與被虐的遊戲就這樣僵化為壓迫者與被壓迫者、陽性與陰性的二分式。

陳麗芬從表面極不相同的女性講述中看出了共同的問題。兩部小說在將性話語帶入公共領域，尋求更大的文化意義時，都走向了自我主體的反諷：《愛情私語》幻想的性愛神話「不僅未能威脅父權制度，甚至反諷地成

陳麗芬的〈性話語與主體想像〉，是針對1990年代台灣進入後權威時代後所興起的一股「性趣盎然」的小說潮：性話語不但在社會上獲得了合法正當的地位，更成為文化論述中「立場正確」的指標。

了父權的喉舌」。《迷園》要擴大性話語的意義，到頭來卻失去了一個有意義的世界：「『壓迫』與『壓抑』等批判修辭，不僅失去了其抗爭的顛覆潛力，甚至在一種對權力中心潛意識的偶像化中自我也解構了。」陳麗芬由此指出：「二者對個人主體與文化主體想像糾纏不清的狀態，充分反映了台灣解嚴之後瀰漫於社會文化中的一股尋找主體的熱潮及在這主體意義生產中的種種迷思。」

主體想像中諸多矛盾糾纏不清的現象，當然不止陳麗芬提出的兩種狀態。鄭振偉(嶺南學院現代中文文學研究中心)的論文〈《血統》的母女關係〉，所論述的對象不是嚴格意義上的女性主義文學文本，卻觸及到「迷思」的第三種表現形態：私人經驗的偶像化。那種被有些評論家激賞的「無畏的自我歷險」、「徹底的個人講述」，與鄭文的具體論述對象無關，但他的見解頗值得參考：「部分女性主義者曾要求作家書寫自己親身的經驗，然而，假如讀者都把作品看成是作者親身的經驗，小說的意義將被置於作者個人生活與意識之中，而不是讀者與作品之間的互動。」這事實上又是一個「女性意識」與「文學意識」的關係問題。包括女性主義文學批評在內，恐怕不能簡單為了「革命」和「解放」的使命，像人們記憶猶新的那樣，把「女性主義文學」這樣一個整體化的概念，拆分成「第一」(首要的)、「第二」(次要的)兩個部分——這也是一種女性主義寫作與批評的「迷思」。

女性主義文學寫作的重重困難在於：它必須在被書寫的歷史命運和複雜的現實社會關係中辨認自己的身分和主體性，又必須在自我之外的文化空間定位自身和展開主體性的想像，同時還要有性別意識與文學意識的雙重自覺。無疑，這是一個布滿陷阱的迷陣，或許只有通過不斷展開的探索與對話，才能通向光明的未來。在這個意義上，「女性意識」、「女性主體性」、「女性主義文本」等均不是一種教條式的理念，而是一種尋找的姿態，一種對話方式，一種在獨特對話中生成新的自我的過程。這是一種新的話語場地的開闢——我們是否可以這樣看待漢語世界裏的女性主義文學思潮的興起和這次「女性主義文學國際研討會」的意義？

「女性意識」、「女性主體性」、「女性主義文本」等均不是一種教條式的理念，而是一種尋找的姿態，一種對話方式，一種在獨特對話中生成新的自我的過程。這是一種新的話語場地的開闢。

註釋

① 鄭樹森：〈西方理論與中國文學研究〉，《從現代到當代》(台北：三民書局，1994)，頁147。

② 黃子平：〈革命、性、長篇小說〉，陳炳良編：《中國現代文學與自我》(香港：嶺南學院中文系，1994)，頁28。

③ 例如陳染在1994年就明確提出「超性別意識」的主張。參見陳染：〈超性別意識與我的創作〉，《鍾山》(南京)，1994年，第6期。

④ 施叔青寫的「香港三部曲」已出版兩部：《她名叫蝴蝶》(台北：洪範書店，1993)、《遍山洋紫荊》(台北：洪範書店，1995)。

⑤ 陳麗芬：〈天真本色——從西西《哀悼乳房》看一種女性文體〉，同註②書，頁130-47。

⑥ 李元貞：《愛情私語》(台北：自立晚報社，1992)。

⑦ 李昂：《迷園》(台北，自印，1991)。

王光明 福建師範大學中文系教授。著作有《艱難的指向——「新詩潮」與20世紀中國現代詩》、《靈魂的探險》、《散文詩的世界》等。

「和」的哲學

——從中西冶金技術差異看中國文化

● 華覺明

中國古代有一個著名而悽慘的故事：楚人和氏在山中得到一塊玉璞，把它獻給了厲王。厲王讓玉工識別。玉工說：「這是塊石頭。」厲王認為和氏故意誑騙君上，刖去了他的左腳。待厲王去世，武王即位。和氏又將璞獻給武王。玉工仍說是塊石頭。武王又刖去了他的右腳。待到武王去世，文王即位，這才讓玉工剖理玉璞，當真得到了寶玉。於是，命名之為「和氏之璧」①。這個故事揭示了專制政體的昏庸與殘暴，也使人們於感嘆和氏的不幸的同時，體察到追求真善美常常要付出慘重代價的艱難。

在漢語中，「和」是一個好字眼。除和氏(一名卞和)外，先秦時期以和為名的著名人物還有善於作弓的和②及秦國的良醫和③等。「和」的理念的界定始於史伯，其後廣泛影響於技術、藝術、倫理等領域，並被提昇到哲學高度，具有與「氣」和「道」等同的至高無上的意蘊與地位，成為中國固有文化的一個組成部分。

本文從對中國古代冶鐵術、烹調術、醫術和車輛、弓矢等製作技藝的考察出發，論述中國傳統技術觀是一種有機的、整體和綜合的技術觀。它以「和」為理念，採取「和」的方式與手段，達到「和」的指歸。

一　東西方鋼鐵冶煉技術的比較

孔子說：「君子不器。」中國古代哲人多以探討性理人倫和治國平天下的大道為要旨，很少顧及技藝、工巧這類形而下之事。在古代，工匠的地位卑下。他們的業績與成就可從考古發掘得到的種種遺存、遺物推知，卻很少見於眾多

* 本文是在柏林工業大學中國科技史和科技哲學中心及維快先生的支持下寫成的，作者以此題目在特里爾大學漢學系作了演講，在此一併致謝。

典籍之中④。因此，只有通過考古學和科技史的實證性研究來確認的上古科技史實，輔以散見於古文獻中的零星資料的考據、推究，才能推知上古時期的技術觀與技術思想。

以鋼鐵冶煉和加工工藝為例，研究表明，以中國為代表的古代東方的鋼鐵技術路線和西方早期的鋼鐵技術路線，是明顯地存在差異的，分屬於兩種不同的技術體系與工藝傳統⑤。

圖1為西方早期的鋼鐵技術路線。它起始於約公元前十四世紀，到公元前八世紀或更早些大體成形，以後不斷發展與充實，直到公元十四世紀，生鐵冶鑄技術在歐洲被普遍應用之後，這一基本格局才發生根本改變。

圖1　西方早期的鋼鐵技術路線

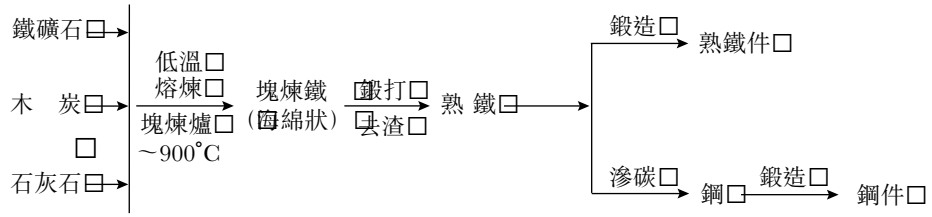
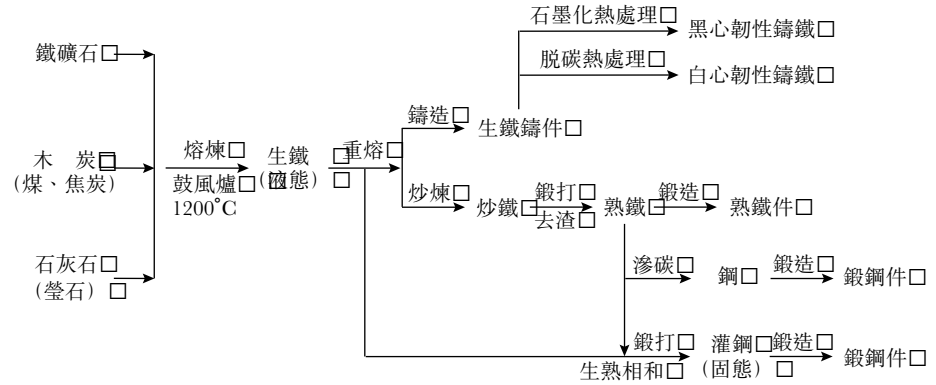


圖2為中國古代及其文化圈所採取的鋼鐵技術路線，它肇始於約公元前六世紀的春秋中、晚期⑥，至約公元二世紀大體成形，其後不斷調整和發展(例如韌性鑄鐵在宋以後便基本絕迹，農具製作從唐宋起從以鑄為主改為以鍛為主，等等)，但仍保持這一格局與體系，直到十九世紀引進西方現代鋼鐵技術後，才根本改觀。

圖2　中國古代的鋼鐵技術路線



這兩種技術路線的根本區別在於：西方早期是在塊煉爐中以較低溫度還原鐵礦石，得到海綿狀、固態的塊煉鐵，並以鍛造為唯一成型手段獲得鐵製件。

和西方不同，中國傳統鋼鐵技術是以生鐵熔煉為基礎，以生鐵作為全部鋼鐵冶煉和加工工藝的基本材質。液態的生鐵在鼓風爐中，於較高溫度熔煉得

到。隨後，綜合運用鑄造、石墨化和脫碳熱處理、滲碳、炒煉、鍛造、生熟鐵合煉⑦等多種工藝手段，得到白口鑄鐵、灰口鑄鐵、黑心韌性鑄鐵、白心韌性鑄鐵、熟鐵、滲碳鋼(百煉鋼)、灌鋼等多種鋼鐵材質，形成複合的鋼鐵技術體系。

人們會問：上述這兩種鋼鐵技術體系是如何形成的呢？

人類並非先發展冶金術，然後才發展金屬加工工藝的，真實的情況剛好相反。由於遠古先民最先接觸的是天然金屬(例如天然金、銅)，他們為了有效使用這些材質，便嘗試用鍛造、鑄造等手段予以加工、成形，由此才發明了冶金術，即學會冶煉和加工「人為金屬」。

西方早期金屬工藝傳統是鍛、鑄並用，而以鍛造居先，由是形成了以塊煉鐵為唯一原料、以鍛造為唯一加工手段的較為單一的鋼鐵技術體系。據說公元初的羅馬時期，也曾以較高爐溫煉得生鐵，但終因其脆硬、不堪鍛打而被棄置。直至公元十四世紀左右，生鐵冶鑄術才在歐洲被廣為使用⑧。

中國的情形有所不同，早在夏代(約公元前二十世紀至公元前十六世紀)起，鑄造即在金屬工藝中據有主導地位。實物檢驗表明，從商初(約公元前十六世紀)到春秋中、晚期這長達千年的時期中，鑄造幾乎是金屬成形的唯一手段。因此，當時的工匠在處理鐵這種新材質時，很自然就以鑄造的手段予以加工、成形和使用。即使在使用生鐵這種脆硬的材料時，也會想方設法使之變性。正是這樣，遂形成了中國獨有的複合鋼鐵技術體系，而與西方早期的技術判然有別⑨。

東西方依循着不同的技術路線、技術傳統，最終反映了兩者技術觀的差異。中國古代技術觀的中心是一個「和」字。

二 「和」的技術觀：冶鐵術、烹調術、醫術及其他

如許多學者指出，中國古代的自然觀乃是一種有機、整體和綜合的自然觀⑩；同樣，中國古代技術觀也是一種有機、整體和綜合的技術觀。而正是「和」這一詞相當準確、明白地表述了這種技術觀的本質，因而也就在為數不多的涉及技藝的古文獻中，得到了較多的體現。

以冶鐵術為例。《鹽鐵論．水旱》云：「家人合會，褊於日而勤於用，鐵力不銷鍊，堅柔不和。」鐵的質地過於脆硬或過於柔軟，都是不和亦即和的反面——乖的表現。為此，須以和的方法與手段，使之得到和的屬性，即：

例一：作為脆性材料的生鐵，在約九百度(攝氏)的高溫下，經過七至十晝夜持續的柔化處理，而變性(其中的碳化鐵分解，析出團絮狀石墨)成為具有較高強度和韌性的黑色韌性鑄鐵，化乖為和。

例二：熟鐵的碳含量很低，接近於純鐵，因而很柔軟，易彎曲變形，不耐磨損。為此，可將之置於炭火中，在適當的溫度和環境下，使木炭中的碳分滲

入鐵料表層，再予折疊鍛打，使其成為質地較均勻，具有較高強度、韌性的碳鋼，變不和為和。

例三：將生鐵片置於屈盤的熟鐵條上，為避免過度氧化可用泥封固——生鐵在高溫下熔融成汁，淋注於熟鐵表層，通過強烈的造渣作用，使碳分勻化。高碳的生鐵和低碳的熟鐵由是合煉成為碳分較均勻、合宜的灌鋼，亦稱團鋼。後者以冶煉過程中需經反覆鍛打而得名，團，即鍛之古稱。這是更高級形式的和。《北齊書》記綦母懷文製宿鐵刀，以生鐵和熟鐵合煉，「數宿則成剛」。宿的本意為男女交媾，在此借喻生鐵熔融所生成的鐵精與熟鐵相和合而成為宿鐵，亦即《道德經》所說「沖氣以為和」的意思。後世稱此工藝為「生熟相和，煉成則剛」是非常恰當的⑪。

值得注意的是，傳統冶鐵業使用的術語多與烹調術、醫術等相通，如稱冶鐵為烹礦、蒸礦⑫、煮鐵、煎鐵、煎煮和炒鐵等等。就合金配製來說，《考工記》有「齊」之說。「齊」即劑、亦即和劑，意指不同金屬原料按一定比例相和而成為合金。其後，用爐甘石 (碳酸鋅) 配製黃銅 (銅鋅合金) 以及用砒霜等砷化物配製砷白銅 (銅砷合金)，於文獻中又多以「用藥點化」名之⑬。這就又與醫術相溝通了。而上述種種，如就材料製備的角度看，則都是以和的手段與方法達到材性的堅柔之和。

再以烹調術為例。《周禮．天官冢宰》說：「內饗掌王及后、世子膳羞之割亨煎和之事。」《呂氏春秋．去私》說：「庖人調和而食之。」人們常以色、香、味俱佳為中國烹飪之特色。其實，說得更完全一些，應是質、形、色、香、味這五者之和。首先是菜蔬、葷腥品種的選擇與搭配，如何配合得當是一大學問。其次是要用各種器具、技巧將之加工成合宜的形狀，再用烹、蒸、煮、煎、炒等方式配合調和其色、香、味。其間的種種方式、方法、手段和環節，無不體現了一個「和」字，亦即古人常說的「五味之和」。

對於醫術，亦可作如是觀。「和」的涵意之一，即是身心健康。所以，調養身心稱為「養和」，身心不適則稱為「欠和」。醫術的本意是為求身心之和，如唐李華〈國之興亡解〉所說：「身或不和則藥石之，針炙之。」而中國醫術的基本理論、診治方式及具體的實施方法與手段，無不貫穿着「和」的理念，諸如辯證論治、君臣佐使的方劑和合以及烹、蒸、煮、煎、炒配合使用的中藥炮製技藝等等。

還可以舉出一些例子。《考工記》稱：「天有時，地有氣，材有美，人有巧，合此四者，然後可以為良。」合者，和也。《考工記》的作者是一位有機技術論者。在他看來，技術是綜合和具有整體特徵的，必須具備天時、地氣、材質和技巧這四個要素，並且把這四者有機地和合起來，才能得到良好的技術成果。這一觀念貫徹於《考工記》一書的始終，如：「輪人為輪，……三材既具，巧者和之。」⑭「弓人為弓，……六材既聚，巧者和之。」⑮弓在使用前還得調試，故又有「和弓」的記述，鄭玄註謂：「和，猶調也，將用弓，必先調之。」箭的製作須輕重均衡，而其能否中的，還得有其他因素的配合，如銀雀山漢墓出土竹簡

《孫臏兵法．兵情》有：「弩張柄不正，偏強偏弱而不和，其兩洋之送矢也不壹，矢雖輕重得，前後適，猶不中。」

總之，從「和」的理念與目標出發，通過「和」的方法與手段，以到達「和」的境界與結果，無疑是中國古代技術觀的中心和重要特徵。由此出發，我們將進一步探討與此有關的更具普遍性的論題。

三　「和」的涵義

「和」的古寫見於金文和簡文，可舉出以下幾例，它們都是從口、禾聲，暗喻着「和」字的由來與本意。

史孔簋　陳昉簋　𡚬盗簋　《說文》　《老子》簡文

「和」有五種讀音，即：hé, hè, huó, huò, hú，其用法視涵義而定，對應的例證有：和順、和(如煎服藥劑之次數)、攪和、和泥、和牌，詳見下文。

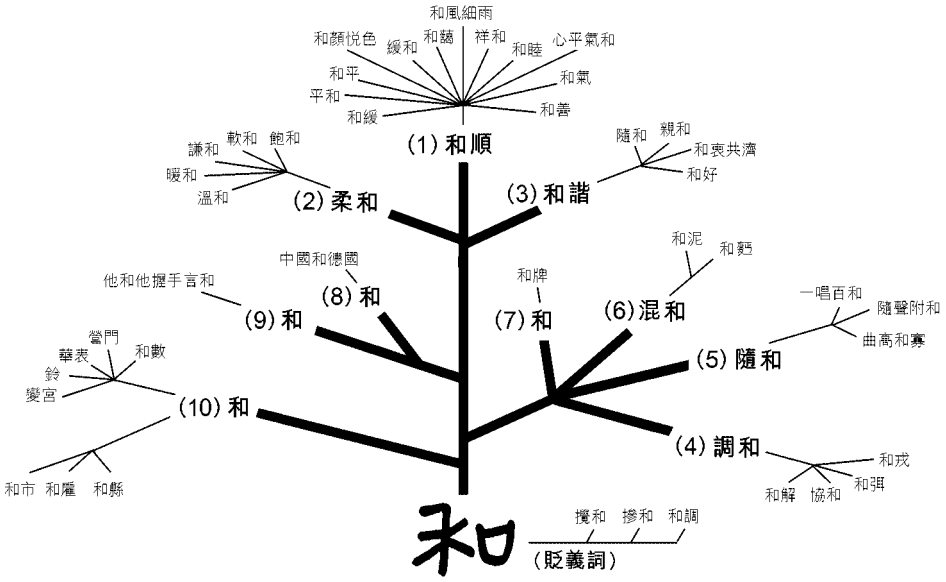
「和」的涵義是豐富多樣的，如圖3所示，大致可分為以下十個方面：

⑴ 表示事物狀態，如：和順，《廣韻》說：「和，順也。」《禮記．樂記》云：「和順積中，而英華發外。」與之相近的詞有：和緩、和婉、和平、平和、緩和、和藹、祥和、和睦、和氣、和善、和美等。成語則有和顏悅色、和風細雨、心平氣和、風和日麗等。《左傳．昭公二十年》有「心平德和」，《禮記．樂記》：「耳目聰明，血氣和平。」《晉書．王羲之傳》有「天朗氣清，惠風和暢」。現代用語則有和平共處、和平演變等。

⑵ 表示事物屬性，如：柔和。與之相近的詞有溫和、暖和、謙和、軟和等。現代用語則有飽和、過飽和等。

⑶ 表示事物內在或與其它事物的關係，如：和諧。與之相近的詞有和好、隨和、親和等等。《尚書．皋陶謨》：「同寅協恭，和衷哉。」孔傳：「衷，善也，以五禮正諸侯，使同敬合恭而和善。」其後，習作和衷共濟。又，《荀子．樂論》：「民和齊則兵勁城固，敵國不敢攖也。」《左傳．昭公二十年》：「仲尼曰：……寬以濟猛，猛以濟寬，政是以和。」《孟子．公孫丑下》：「天時不如地利，地利不如人和。」《左傳．莊公二十二年》：「鳳凰于飛，和鳴鏘鏘。」這是從家庭、人際和社會各個層面對和諧的嚮往與追求，從而衍生出和氣生財、鸞鳳和鳴、政通人和等成語，又引伸為均等之意，如：和局、和棋。《新書．道術》則帶有總結性地概括為「剛柔得適謂之和，反和為乖」⑯。《廣韻》云：

圖 3　和的涵義



「和，順也，諧也、不堅不柔也。」可說是非常確切地說明了「和」表示事物狀態、屬性及關係的功能。

(4)「和」作為動詞，可表示協調、均衡的涵義，如：調和。《周禮．天官冢宰》稱「食醫掌和王之六食、六飲、六膳、百羞、百醬、八珍之齊。」鄭玄註：「和，調也。」又，《國語．鄭語》云：「是以和五味以調口，……和六律以聰耳。」《説文》也説：「龢，調也。」與之相近的詞有和解、協和、和調、和弭、和理等。《尚書．堯典》謂：「百姓昭明，協和萬邦。」同書《舜典》稱：「律和聲」。其後，又引伸作媾和、和戎，以及現代紡織業術語「和毛」等等。

(5)「和」作動詞用，又可表示跟隨、協同之意，如：隨和、一唱百和、隨聲附和、曲高和寡等⑰。

(6)「和」作動詞用，還可表示混雜、摻雜之意，如：混和。與之相近的詞有攪和、摻和、和麵、和泥、和劑等。

(7)「和」作為動詞的一個用法是特指完成之意，如：和牌。

(8)「和」可用作連接詞，如：中國和德國。

(9)「和」可用作介詞，表示「與」、「如」等涵義，如：他和他握手言和。

(10)「和」用作名詞可指以下物事：小笙、鈴、營門等。《爾雅．釋樂》：「大笙謂之巢，小者謂之和。」《詩．小雅．蓼蕭》：「和鸞雝雝」，掛在衡上的鈴稱鸞，掛在軾上的稱和。《周禮．夏官司馬》：「以旌為左右和之門。」鄭註：「軍門曰和」，蓋軍中多肅殺之氣，故特名曰和，用增祥和也。此外，鐘，一稱和鐘；華表，又稱作和表；數相加，稱為和數；又用作姓氏、地名、族名等等。

公元前841年，厲王遭逐，共伯和執政，是為中國有確切紀年之始，即共和元年，至近代有五族共和、共和政體等稱謂。歷代多有和買、和市、和雇、和售、和糴等名和實不和的欺哄民眾之舉，誠如《新唐書．韓琬傳》和蘇轍〈論雇河年不便札子〉所說：「今和市顓刻剝，名為和而實奪之」，「名為和雇，實多抑配」。這裏，已揭示了和的背離與悖謬(詳見下文)。「和」還曾用作法律術語，意指雙方自願。《資治通鑑．後周太祖廣順元年》有律文稱：「姦有夫婦人，無問強、和，男女並死。」真正是野蠻、荒唐之極，這樣的社會、這樣的法律，焉得和？

只有在少數場合，「和」才用作貶義詞，如：和弄、摻和、攪和等。江南方言「和調」，意指玩忽、玩笑、調笑，也屬於此類。

四　「和」的本意與流變

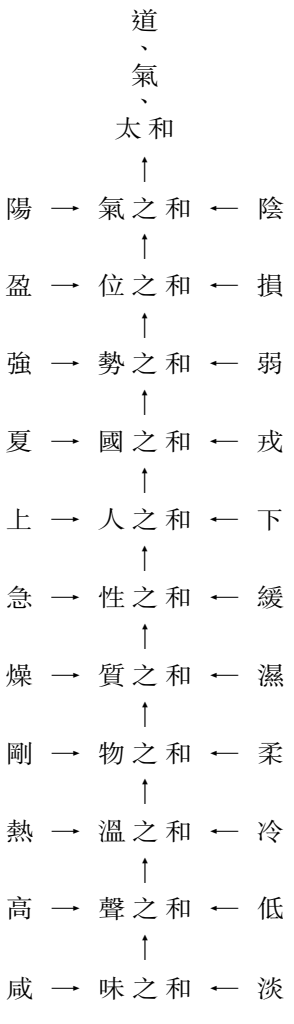
「和」的初文作「咊」，意為口味的調和與和美。《尚書．說命下》：「若作和羹，爾惟鹽梅。」孔穎達疏：「鹽，鹹；梅，醋。羹須鹹醋以和之。」以調料來調和食物，達到口味之和，而這樣的食物亦以「和」命名之。這就是「和」的本意和來歷。

「和」既從口、禾聲，它也有可能源自聲之相應與和諧。「和」的另一初文作「龢」，從龠、禾聲，意指樂律的調和與和諧，它的起源也是很早的。

「和」作為哲學理念，最早是由周代的史官史伯予以界定的，說見《國語．鄭語》：「夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之。若以同裨同，盡乃棄矣。故先王以土與金、木、水、火雜，以成百物。」「和」是以「異」為前提的。他與他相異，「以他平他」即相異的事物相互作用，才能促進事物的發展。如果以相同的事物疊加，則只能窒息生機。史伯的這一界定是深刻，是包括「和」的技術觀在內的「和」的哲學的理論依據。《論語．子路》說：「君子和而不同，小人同而不和。」其對「和」、「同」的理解，是與史伯之說一致的。

《左傳．昭公二十年》記述晏子對梁丘據的評論：「公曰：『唯據與我和夫？』晏子對曰：『據亦同也，焉得為和？』公曰：『和與同異乎？』對曰：『異。和如羹焉，水、火、醯、醢、鹽、梅，以烹魚肉，燀之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以洩其過。君子食之，以平其心，君臣亦然。君所謂可而有否焉，臣獻其否以成其可。君所謂否而有可焉，臣獻其可以去其否，……今據不然，君所謂可，據亦曰可，君所謂否，據亦曰否。若以水濟水，誰能食之！若琴瑟之專一，誰能聽之！同之不可也如是！』」晏子的這段議論真是精彩，他不但明確地對梁丘據君可亦可、君否亦否的趨奉、依附提出異議，並深刻地闡明了「和」與「同」的本質差異。白水對清湯，誰能吃得下去。單一音符的無休止演奏，誰又能聽得下去。「同之不可也如是」這一警句，今天讀來還是那麼精闢有力。

圖4 「和」的流變



「和」的流變如圖4所示，最初是從味覺、觸覺、聽覺的切身感受而有味之和、溫之和、聲之和的體認與訴求。然後，從感性漸次擴及到物性(剛柔之和、燥濕之和)、人性(性情之和等)、社會性(人際之和、國際之和，等等)的層面。由此，又抽象為勢、位之和，以及更具普遍意義的氣之和。這就是《老子》和《禮記．郊特牲》所說的「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」、「陰陽和而萬物得」。

「和」的流變，起步甚早，如前引史伯之說，已將「和羹」引伸到「君子食之，以平其心，君臣亦然」的層次。《詩．商頌．烈祖》：「亦有和羹。」鄭玄箋云：「和羹者，五味調，腥熱得節，食之於人性安和，喻諸侯有和順之德也。」《尚書．大禹謨》：「水、火、金、木、土、穀，惟修；正德、利用、厚生，惟和……六府三事允治。」已將「和」的訴求置於甚為重要的位置。在權勢社會中，統治者和被統治者關係有着至關緊要的意義，這在史書中也有較充分的反映，如《尚書．周官》：「宗伯掌邦禮，治神人，和上下。」《墨子．節葬下》：「凡大國之所以不攻小國者，積委多，城郭修，上下調和。」《左傳．成公十六年》：「上下和睦，周旋不逆。」《史記．循吏列傳》：「施教導民，上下和合。」《金史．百官志》稱：「宣宗興定元年，行辟舉縣令法，以六事考之，……五曰軍民和。」看來，金代的軍民關係相當緊張，以此，「軍民和」成為選拔縣令的重要條件之一。

按照先哲的理解，道既是本原又表現為過程、趨勢、手段和方法。道無所不在，氣亦無所不在。所以，道即是氣，氣亦即是道。反而推之，「和」既以之表示事物的狀態、屬性、關係與動作，又表現為過程、趨勢、手段和方法。那麼，「和」即是氣，即是道，就是順理成章之事。《淮南子．俶真訓》：「交被天和。」高誘註：「和，氣也。」更早的提昇見於《易．乾卦》：「保合太和」，意指太和之氣常運常洽，經由差異及複雜的平衡而達到和諧。《中庸》謂：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉」，已將「和」的理念推到很高的境界⑱。明確地將「和」與道相等，始於張載《正蒙．太和》：「太和所謂道，中涵浮沉、升降、動靜相感之性，是生絪縕相盪、勝負屈伸之始。」⑲至此，「和」已與道、氣一樣，取得至高無上的地位，成為世界的本原。這一推衍，當為史伯、晏子始料所不及，其意義與後果何在，還是有待探討的。

五 「和」的理念之延展與悖謬

「和」的理念於各個技術領域的影響，已如前述。相應於中華民族及其文化的形成與發展，它的影響更深深地延及藝術、倫理、國民性格、文化心理及行為方式等方方面面。

按先哲之見，天、地、人、物為有機的整體，通過複雜的均衡機制，求得相對的和諧，才是人類長久生存之道。就人與自然的關係來說，貴在人與自然之和、人與技術之和，而不是乖。這個認識是深刻的、具有現實品格與價值的。

然而，「和」的哲學自身也是命運多乖，並不那麼和順。任何玄妙的哲理乃至博大精深的哲學體系，都有內在的缺陷與悖謬；在其傳播過程中，還不可避免地會出現水準下降、平庸化，甚至有可能扭曲變形，成為恰與其本意相反的東西。「和」的哲學也是這樣。

「和」的理念本以「異」為前提，而與「同」判然有別。然而，在其延展和傳播過程中，卻逐步被抽去了立論的根本，而與「同」趨同、認同以至等同，異化成為恰與其本意相反的東西。

語義的模糊與摻和、混同，是使「和」向「同」轉化的一個因素。在《國語．鄭語》所引史伯之說中，已有「務和同」的提法。《管子．立政》：「大臣不和同，國之危也。」及至宋代，又有歐陽修《筆說．富貴貧賤說》所謂：「凡事不和同，則不濟。」在這裏，「和」與「同」是等同的。

「和」既與「同」認同，「和而不同」也就變成「同而不和」。和氣本是個好字眼，一團和氣卻意味着是非不分、善惡不辨。和事老本以其主持公道、持正持和而受到尊敬，待到出之以圓滑、世故，在是非、善惡之間和稀泥；那麼，原本的尊稱被代之和事佬的貶稱，也就是理所當然的了。

「和」既與「同」趨同、認同乃至等同，和同論遂告消亡，代之以同異之辨。在社會層面上，求同存異表現了某種寬容大度的精神，有其可取之處。然而，就科學技術和文化發展而言，求異存同才富於進取精神，才有盎然的生機和堅實基礎之上的無窮新意。在文化心態和思維取向上，片面地求同而忽視異的價值，應說是中國社會停滯、科學技術發展緩慢的緣由之一。更為惡質化的畸變是，只求同而不承認異，抹殺異之存在。此端一開，「和」的真正精神蕩然無存，揚同抑異、黨同伐異之風大盛，乖戾之氣充斥於世，原本生氣勃勃、充滿生機的「和」的哲學，至此蛻化為死氣沉沉、了無生機的「同」的說教。這真是哲學的悲哀！

我們正處在世紀的門檻上。人類在二十一世紀將面臨人與人如何相處、人與技術如何相處、人與自然界如何相處的重大挑戰，這同時也是人類從幼稚走向成熟的重要契機。為此，我們應盡力做到：

人與人之和——寬容與和解，而不是訴諸暴力與欺詐。

人與技術之和——物役於人，而不是人役於物。

人與自然之和——人與自然界共存共榮，而不是逆天行事，遭致天譴。

從這個意義上來說，對「和」的哲理的探討是有價值的。

註釋

① 《韓非子．和氏》：「楚人和氏得玉璞楚山中，奉而獻之厲王。厲王使玉人相之。玉人曰：『石也』。王以和為誑，而刖其左足。及厲王薨，武王即位。和又奉其璞而獻之武王。武王使玉人相之，又曰：『石也』。王又以和為誑，而刖其右足。武王薨，文王即位，……王乃使玉人理其璞而得寶焉，遂命曰：『和氏之璧』。」

② 《尚書．顧命》：「兑之戈，和之弓。」

③ 《左傳．昭公元年》記秦良醫和與扁鵲齊名，又，《漢書．藝文志》，「太古有岐伯、俞拊，中世有扁鵲、秦和。」

④ 《漢書．藝文志》統計其時所知典籍共六類三十八種、五九六家、一三二六九卷（篇）。諸子百家中，有醫家、農家，而獨無工技之家。在現存先秦至漢的典籍中，專一論述工技之事的，僅《周禮．考工記》一篇而已。

⑤ 華覺明：〈中國古代鋼鐵技術的特色及其形成〉，《中國冶鑄史論集》（文物出版社，1986），頁3-120。

⑥ 最近的考古發掘表明，中國在約公元前八世紀的西周晚期已能冶鑄生鐵。但一般認為，這一技術的較多被應用是在公元前約六世紀或更早些。

⑦ 李約瑟將生、熟鐵合煉的灌鋼稱作co-fusion。這是不妥當的。在灌鋼熔煉時，生鐵是熔融成液態的，而熟鐵並未熔融，仍呈固態。所以、仍以稱作「合煉」為宜。

⑧ 華覺明等編譯：《世界冶金發展史》（科學技術文獻出版社，1985），頁168-69。

⑨ 華覺明：〈中國上古金屬文化的技術、社會特徵〉，《自然科學史研究》，1987年，第一期，頁66-72。

⑩ 參見Joseph Needham: *Science and Civilisation in China*, vol. 2 (Cambridge University Press, 1980)；董英哲：《中國科學思想史》（西安：陝西人民出版社，1990）；宋正海：〈中國古代有機論自然觀的現代科學價值的發現——從萊布尼茨、白晉到李約瑟〉，《自然科學史研究》，1987年，第三期，頁193-202。

⑪ 宋應星：《天工開物．五金》。

⑫ 《宋會要輯稿．食貨三四》。

⑬ 隋開皇年間（公元581年至600年）成書的《寶藏論》記用雌黃和砒霜「點銅成銀」，又見何蓮《春渚記聞》卷十用砒粉點銅的記述。

⑭ 三材指分別用於輪轂、輪輻，輪緣的不同木材。

⑮ 六材指幹、角、筋、膠、絲、漆。

⑯ 《漢書．劉向傳》稱「和氣致祥，乖氣致異」，說的是同一層意思。

⑰ 《說文》：「□禾，相應也。」即《廣韻》所謂：「和，聲相應。」《易．中孚》：「鳴鶴在陰，其子和之」，宋玉《對楚王問》：「其始曰下里巴人，國中屬而和者數千人。」

⑱ 順便說一說，按筆者之見，儒家「中庸之道」的提法是有缺陷的，其後，更常被理解為平庸、折衷等義。《中庸》原文有「博學之、審問之、慎思之、明辨之，篤行之」，並無平庸、折衷之意。《論語》何晏集解：「庸，常也，中和可常行之道。」《孟子．盡心下》：「子豈不欲中道哉」，趙岐註：「中道，中正之大道也。」從上引《中庸》「致中和」原文看，「中和之道」的提法似乎更為確切和較少歧義，姑錄此備考。

⑲ 故宮三大殿分別命名為：太和殿、中和殿、保和殿，是其又一例證。

華覺明　中國科學院自然科學史研究所教授，清華大學科技史暨古文獻研究所所長、兼任教授，中國傳統工藝研究會理事長。

科 技 訊 息

中國計劃建造新型大望遠鏡

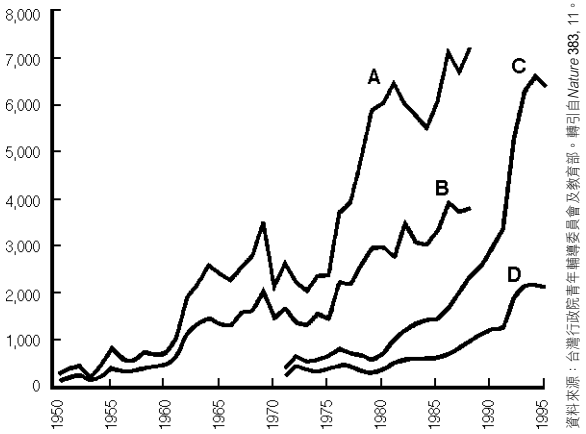
天文學研究在中國科學發展計劃中，向來似乎未曾得到充分重視。這個情況，現在似乎有希望改變了。在今年8月初在香港召開的「二十一世紀中華天文學研討會」上，大陸學者透露，中國目前正在積極計劃建造一台名為LAMOST的大視場、多目標光纖光譜大望遠鏡，它的口徑雖僅只4米，遠小於歐、美、日8-10米的新一代大鏡，但將充分利用主動光學(即多元素和連續調節的鏡面)、多光纖(有4,000路可同時使用)光譜儀等嶄新技術，因此相信可以在系統性的大視場觀測上為中國天文學走向世界水平開闢一個新方向。這一計劃已醞釀十年，它的投資將高達數億人民幣，預期將列為「九五」計劃中的重點項目。

這次研討會由中國天文學會及台灣中央研究院發起，香港大學物理系承辦，到會學者共160多名，約一半來自大陸，三分之一來自港、台，其餘則來自海外。會上除了介紹各地區的研究進展與計劃以及討論宇宙學、引力理論、天文儀器、活躍星系核等多方面的專業工作之外，還特地為留美的前輩應用數學家與天體物理學家林家翹教授慶祝了八十大壽。華人天文學家的這一趟盛會，相信將會成為中國天文學發展史上的一個重要里程碑吧。

* 本文由中國科學院薄樹人及段異兵兩位與會學者提供資料，謹此致謝。

中美之間：科學人才的流轉

從本世紀初開始，向西方學習科學的重要性就已經為國人認識到，可是台灣的學生大量出洋留學，是從50年代才開始，而留學生歸國，在社會上發揮廣泛作用，則更晚一些。人材的流出與回流，時間上足足有15-20年的差距(見圖)。而大陸學生大量赴美進修，是從



資料來源：台灣行政院青年輔導委員會及教育部。轉引自*Nature* 383, 11。

台灣每年赴海外留學生人數　A 全部　B 科學專業者
台灣海外留學生回流人數　C 全部　D 科學專業者

80年代開始的。到如今，留學生數目已累積到十二萬人(其中大部分屬科技專業)，單單在1995年，他們就拿了2,751個博士，而台灣留學生則拿了1,239個，兩者合起來約佔全美總數的14.5%，成為美國研究機構中最主要的一股外籍力量①。倘若台灣經驗也適用於大陸的話，那麼從2000年開始，大陸留學生歸國的數目也將會逐步上升，屆時他們為中國社會帶來巨大變化，相信是可期的。

① *Nature* 383, 11 (September 5, 1996).

微觀與宏觀之間

微觀世界(粒子、原子、分子……)服從量子力學，宏觀世界(椅子、石頭、樹木……)則服從經典力學，這是大家都知道的。可是，椅子和石頭是由大量原子與分子造成的，而量子力學和經典力學則是兩組完全不相同的概念和規律。那麼，在原子、分子逐漸加多，我們的「系統」逐漸從微觀變為宏觀的時候，量子力學究竟是如何過渡到經典力學的呢？這個看似相當簡單的問題，長期以來卻一直困擾也刺激著物理學家。

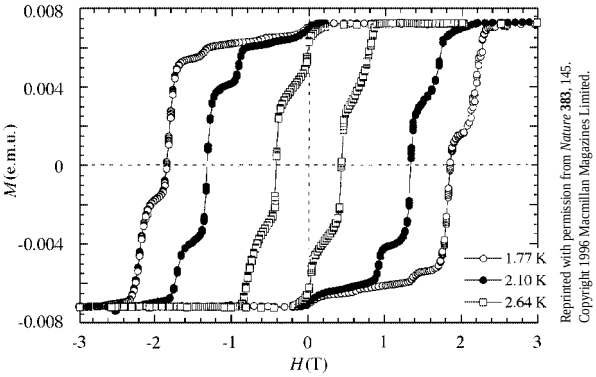


圖1　不同溫度下細小醋酸錳單晶體在外磁場H（單位為tesla,T）中的磁化強度M（e.m.u. 單位）的變化曲線，即迴滯曲線。曲線垂直部分的外磁場值H_n即是相當於晶體中分子的不同量子狀態之間的躍遷，它服從簡單的規律$H_n = nH_0$, n = 0,1,2,…… 6;H_0 = 0.44 T。

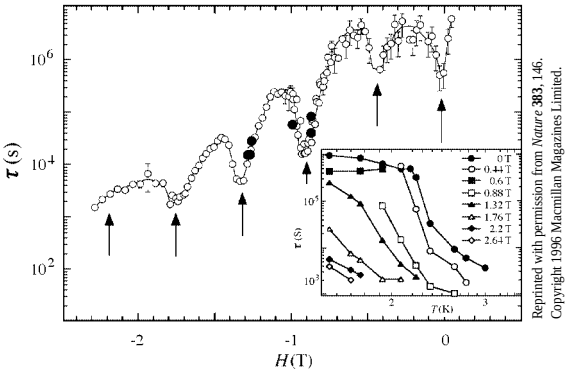


圖2　在各躍遷點H_n（見圖1的解釋）磁化強度M的特徵變化時間（即弛豫時間 τ relaxation time）極深的谷點（箭頭↑所示各點）。

這量子／經典過渡的一個表現便是一個系統之中不同部分是否有所謂相干性(coherence)。例如，兩顆相鄰(但不接觸)的子彈是沒有相干性的，它們所組成的系統所產生的效應只是個別子彈所單獨產生的效應之和。但兩顆原子卻有相干性，這個系統的效應和個別原子所單獨產生的效應之和全然不同①。問題是，當系統中的原子或分子數從2(或數十)增加到譬如說10^{20}(即變為可見、可觸摸)的時候，相干性是怎樣逐漸消失的？

最近法國和意大利一個合作研究組在Grenoble國家磁性實驗室所做的一個實驗②便為解答這個問題邁進了重要的一步。他們的「系統」是約只0.4mm大小的一塊長條狀的醋酸錳(Mn_{12}-ac)分子的單晶體，它包含了大概10^{16}個分子，每一分子都是具有量子化取向的微觀磁體(magnet)。他們要解決的是：這許多分子組成的整體是服從量子力學抑或經典力學規律呢？它的磁效應是像單一塊巨大的磁體(那表明其內部有量子相干性)，還是像一大堆彼此不相干的微觀磁體的集合呢？

答案是：兩者各有一些！把磁化了的單晶體放在強度不同的外磁場之中，他們得到了一條典型的，有類於所有其他宏觀磁體的所謂迴滯曲線(hysteresis curve)，所不同的是，這曲線並不平滑，而顯示了顯示量子效應的梯級狀特徵(圖1)。而且，在不同溫度下「梯級」的垂直部分重合，各相當於微觀磁體不同量子狀態之間的躍遷(transition)；更重要的是，在這些外磁場點單晶體的磁化改變得特別快，其弛豫時間要縮短百倍(圖2)。換而言之，這單晶體可以視為具有量子特性的一個宏觀磁體。上述現象就是所謂「共振隧道效應」(resonant tunnelling)，它一方面是牽涉大量(但非全體)分子在相干狀況下發生的整體效應；另一方面卻又是牽涉不相干聲子(phonon)吸收(亦即熱激發)的不可逆過程，所以又有宏觀系統的特徵。說它是微觀和宏觀世界之間的現象，也許並不為過。

其實，量子效應的宏觀表現並不稀奇：超液、超導乃至激光等現象都久已為人熟知了。最近興起的超微磁(nanomagnetism)系統研究所能顯示的也許是微觀與宏觀世界之間的另一面：即「環境」(例如聲子、大系統中的溫度或磁場不均勻和漲落，等等)如何影響系統中各部分的相干性，從而逐步造成從量子到經典規律的過渡。

① R. Feynman: "Feynman Lectures" (Addison-Wesley, 1964-65), vol. 3, Ch. 1-3對此有最清楚透徹的討論。

② L. Thomas et al.: *Nature* **383**, 145 (September 12, 1996).

中國傳統民居的類型

● 梅　青

在我近幾年陸陸續續的民居考察中，有一問題時常縈繞於心：民居的外在形式雖因地理條件、自然條件的不同而千差萬別，但為甚麼它們的形態卻是一致的呢？皖南、江浙、中原及北方甚或南方沿海一帶，普遍存在着一種圍合形態的合院式民居，家族成員的座落位置、居住空間和院內的排列秩序亦完全一樣。另外，以家族、宗族為核心的居住形態在中國亦隨處可見。大到一座村落，小到一個住宅，都能看到列祖列宗或祠堂牌位在建築中的核心作用。城市的民居雖然外觀各異，但也存在一些普遍性原則，例如屬於市民階層、工薪階層的住宅，在各個城市中的模式何其相似。這令人想到，人類居住模式並非單純關乎建築本身。倫理價值系統，信仰或文化模式對民居的選址、營建、發展，有着不可估量的影響。

中國建築的演變和類型如同一個類型譜系、指示出文化系統的類型和它近代演變的軌迹。

一　以傳統儒學為基礎的「禮制」型民居

儒家的世界觀，是一種入世的世界觀，因而非常重視現實世界和現實生活。儒家的學說，統治着現實生活的方方面面，為人們制定了行為的準則。特別是倫理道德觀念，對民居的布局與發展，更有着深刻的影響。大到國家，小到家庭，都深受儒家思想的影響。如擇「中」立國，以中軸線對稱的城市宮殿與住宅的布局，都具有強烈的政治倫理色彩，可以說是「土木寫就的政治倫理學」①。

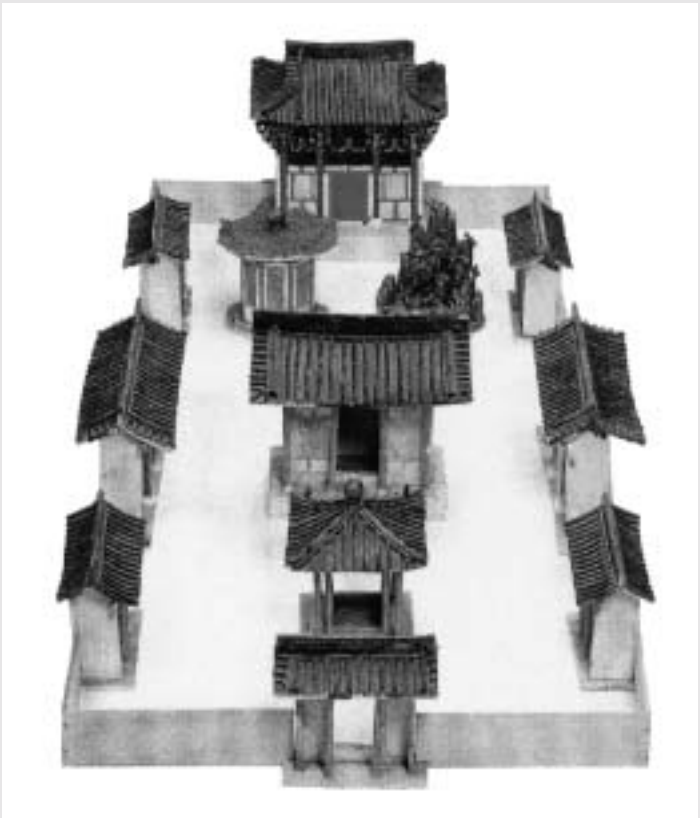
在傳統的以體現禮制、尊卑、等級為出發點的典型四合院建築中，清晰地表達了儒家的中庸、平和、規矩、有序的人生哲學。四合院是嚴格依照中國家庭中的人倫關係而布局的，坐北朝南，中軸線上依次是祖輩、父輩、子輩、孫輩……，兩側的廂房及倒座，地位低微，供下人居住。其橫向的擴展，也是根據家族之間的輩份關係而依序發展，不可造

次。一座大型的四合院，實際就是一個家族的血脈關係及族譜關係示意圖。四合院式的民居，除體現了封建禮制的儒學傳統外，也表現了人們求取住宅整體平衡的願望。採取前後左右以中軸線為對稱的住宅平面布局形式，以完善、完美為最高原則，追求四平八穩，渴望安定平和的心理特徵。

不難發現，四合院對外封閉的形態，與宮殿、城市以致國家的對外封閉形態如出一轍。從戰國時代起便陸續修築的旨在保衛國家疆土的萬里長城，最容易解釋中國人對於「國」字的漢意理解。城牆，使一國之中的百姓國民在其中規規矩矩，各司其職。而中國城市的傳統布局，亦是橫平豎直、整齊方正的，「左祖右社，面朝後市」②。嚴格的等級規範不得逾越，君臣、父子、夫婦、男女的儒家倫常關係從中表露無遺。家庭小社會，社會大家庭，家國同構。這就不難解釋，合院式民居為何均以高高的圍牆來封閉自己。無論住宅、宮殿、城市、國家，均深受儒家的倫常規範及宗法等級觀念的制約。

在合院式以及其他民居院落的內部布局上，深宅大院一重又一重的門，清晰表明了內外有別、尊卑有序的原則，而客家土樓的每一單元由下至上一層一層的居住秩序，皖南民居由外及裏的進進天井，所有這些，不正體現了儒家所推行的人間秩序嗎？

圖為唐代的四合院模型，當時的住宅普遍採用有明顯中軸線、左右對稱的平面布局，充分表達了儒家嚴格的倫常規範傳統。



二　宗族觀念為主導的「聚族而居」式民居和「圖騰式」民居

在四合院民居中，決定其形態的有兩個因素，一是儒家倫理，另一個是宗族。當影響民居的文化因素中儒家倫理成分減弱時，傳統民居就表現為兩種其他類型。一種是「聚族而居」式民居，另一種是「圖騰式」民居。

一些偏離中原的農村，由於受傳統儒學影響較少，聯繫百姓之間的紐帶則是同祖同宗的血緣關係。在這樣的農村，村落的布局往往以家廟、宗祠為核心，同宗姓的大小住宅則環繞着它而布置。最終，家廟、宗祠所在的場所，成為全村最熱鬧的、舉行各種活動的空間。一村之中，不同祖宗的家族各有自己的家廟、宗祠，由此形成若干個公共性中心，相應的出現以此為核心的一簇簇民居組團。組團的中心為宗祠，即祭祀列祖列宗的祠堂，也是族長召集族人商議族內事務

的場所，宗祠的周圍作環形放射狀的散置着許許多多的住宅，具有明顯的向心作用。也許，這種形式可上溯到遠古的居住形態——那種環繞「公共大房子」而自發形成的居住布局雛形。我們除了可以在村鎮民居群落的布局關係上看出這種以血緣關係、宗族關係為主的聚族而居的傾向外，也可以從一座座的住宅清晰地看出這種觀念。客家土樓就是最好的説明。

客家土樓的存在，是由於百姓為躲避戰亂而南遷到閩、粵、贛三省交界地帶居住。這裏群山連綿環繞，似乎隔絕了北方的敵人。至於客家人為何採取這種居住形態，眾説紛紜。土樓先有方還是先有圓；是模自閩南的形式還是中原帶來的……，這些一直都是研究的熱點。拋開土樓形式本身的問題，也許「聚族而居」的宗族觀念是考察上述問題的關鍵。為了家族的安全、宗族的延續，為了防止外族的侵略及山賊的騷擾，於是便產生了這種土樓式的民居。如承啟樓所表明的，土樓的完整形態是以祠堂為內核，一環一環外推，形成五個環的、對外封閉的造型。一座土樓，居住着一個家族的成員；較大的土樓，甚至就是一個完整的宗族聚落。這種聚族而居的居住形態，常出現在偏僻的山區及人迹罕至的遙遠山寨。這往往是家族自我保護、自我延續和完善的一種願望的體現。異域他鄉，每個家族要頑強地生存下來，就必須團結一致以抗禦可能來自外族的侵略。每一個家族都深切體會到他們內部的關係是同生死共命運的，因而也更增強了家族的凝聚力，「聚族而居」的規模亦隨之不斷擴大。建立在血緣宗族觀念之上的居住模式，至今依然十分常見。在偏遠的少數民族居住區，一族之長仍有着無尚的尊嚴和不可動搖的威力；同時，祠堂及族長之所在，也是全族居住的核心。

在邊遠農村及少數民族地區，儒家文化影響力進一步減弱，其他民間信仰和習俗對民居形態也就顯示出來了。一些較落後原始的地方，如雲南的某些民族、某些村莊有自己本民族的圖騰信仰。有的以牛或某種動物作為「圖騰」，有的則以植物作為「圖騰」崇拜，例如很多村寨都以榕樹作為「圖騰」，又如很多的民居之中皆懸掛着葫蘆。

在這些民居、村落環境中，我們經常可以看到當地居民悉心地保護着、供奉着這些被視為圖騰的動植物；而有的地方則建構起象徵性的石龕、祭壇等。村民常在這些地方舉行盛大的慶典和祭祀活動。漸漸地，在這些被當作圖騰崇拜的自然物周圍衍生出越來越多的人工構築，如小廣場、戲臺、井臺等，使得這一空間成為村民住宅的核心並被視為聖地。古老的村寨，往往有很多類似的核心，每個核心有着各自的崇拜物。而整個村莊，就是由這些不同圖騰崇拜所帶來的聚落形式所串聯起來。這種大家默認的、約定俗成的自然物圖騰信仰，具有很強的凝聚力。

三　文人雅士的「園林化」民居

學術界在談論中國文化大傳統時，常用「儒道互補」這樣的概念來界

定它。文化上的「儒道互補」在民居形態上也有表現，這就是文人雅士的「園林化」民居。

「少無適俗韻，性本愛丘山。誤落塵網中，一去三十年。羈鳥戀舊林，池魚思故淵。開荒南野際，守拙歸田園。方宅十餘畝，草屋八九間。榆柳蔭後簷，桃李羅堂前。曖曖遠人村，依依墟里煙。狗吠深巷中，雞鳴桑樹顛。戶庭無塵雜，虛室有餘閒。久在樊籠裏，復得返自然。」③這本是晉代詩人陶淵明的詩作，它也是文人雅士對住居環境所共有的追求和心靈的寫照。

文人雅士選擇的居住形態，大多為園林化的民居。居住部分依然按傳統住宅的禮制樣式，布局得規整而拘謹。此外，附加了一部分園林山水，將刻板的住居環境變得勃勃富有生機。文人雅士之所以選取園林化的居住形態，一方面是由於他們是官僚體制的既得利益者，不可能完全違背傳統的禮制，住宅也依然嚴格遵照傳統禮制布局；另一方面，他們又具有道家文化及居士的心態，渴望自由，渴望田園風光，因此營建了三分水、二分竹、一分屋的居住環境，以抒發胸中的書生意氣。「獨坐幽篁裏，彈琴復長嘯，深林人不知，明月來相照。」④文人雅士雖然有着儒家的入世思想，然而更多是懷着老莊的出世情懷。這種入世與出世的雙重思想，清晰地體現在他們對生活方式與住居環境的選擇上。這種理想主義的浪漫，亦反映在他們的詩畫之中，有着鮮明的、個性化的宣泄。

園林化的民居，在平面布局上突破了僵化呆板的構圖，模仿田園風光的小橋、流水、人家。平面構圖隨意、自然，卻不失疏密與章法，創造出建築之中流動自然、自然之中包融建築的基本格調。園林的立意，源於自然、高於自然，在意境的創造與表達上，往往意會超過形傳。不難看出，「園林化」居住形式背後所深藏的，是文人雅士理想主義的積極進取與清高孤傲的消極避世的矛盾世界觀。

四　市民階層的「城市型」民居和「中西合璧」式民居

近一百多年來，中國社會開始從傳統到現代之轉型，這一過程在民居形態上也表現得很明顯。隨着農村人口大量湧入城市的「城市化」進程，城市人口、工薪階層猛增，建築速度加快，地價急漲，城市民居逐漸商品化。如何合理有效地利用土地，便成了不能迴避的問題。上海的里弄（弄堂）為「城市型」民居提供了一種模式。這些「弄堂」是租界時代產生的、具有獨特風格的集合住宅街。沿着縱橫交錯的小弄，密集地群立着幾十個連在一起的長條形房屋，或只有幾戶為單位的住宅房屋或公寓，錯落成群，顯示出在狹小土地上容納大量居住者的智慧。其中最簡樸的是面闊只有三米左右而縱深狹長、呈長條形的房屋，一進門就是臥室，臥室後面是一間小廚房和後門。在這樣的長條形房間的同一個屋脊下連着幾戶甚至幾十戶，而且不管哪家必有後門，並隔着小弄堂，對着後一排長條形房子的

前門。比這種老式里弄稍為好些的長條形住房——石庫門式住宅，依然是長條房，有着堂堂的大門。磚牆，大理石鑲邊的雙開大門，其中滿壁刻着浮雕，進門就是一個小小的天井式庭院，經過庭院就是房間，之後布局與老式里弄的住房布局一致。這種石庫門式住宅，深受江南庭院式傳統住宅的布局影響，同時，又適應城市市民階層的需求及寸土寸金的經濟效益。其獨特的小巷網絡的排列，成為城市的住宅模式，並一直延續至今。隨着城市中工人和職員的激增，使得這種石庫門式住宅的房間和樓層數目不斷增加，庭院面積不斷減少，底層有更多的店鋪。同樣，北方的城市，諸如天津、瀋陽等地，「城市型」民居也相當普及。這種聯排式住宅的特色，既注重基本的生活功能，亦強調了市民階層所處的城市的經濟性、效益性和功利性。

在中國社會的各階層人士中，存在着一個特殊階層。這個階層的產生及發展，始於上個世紀末、本世紀初。新興的買辦、民族資產階級、華僑實業家，手操不大不小的權力，身兼中西兩個社會的職位，有着中西文化的雙重熏陶和背景。他們所興建的住宅——無論是城市中的公館，抑或是鄉野外的別墅，都有着與眾不同的地方。為了顯示他們的特殊地位和巨大財富，他們選擇的地點多屬城市中較為幽靜、舒適方便的地段。建造公館以常住為主，亦在郊外風景絕佳處，建造渡假別墅。在外觀上，這些住宅或採西方風格，或是中西混合，而內部的裝飾亦有不同的風格。對這一階層的人士來說，「住宅便成為一個適當的符號來象徵他們同處中西兩個社會的特殊地位和文化品味」⑤。在我國相當多的早期殖民地、半殖民地城市或地區中，都存在着此種類型的住宅。隨着這一階層的不斷發展、壯大，這類住宅的量和質也在不斷變化，規模漸大，形成了特殊的區域。這些區域的總體文化氛圍，有西方格調的，有中式傳統的，而更多是折衷的。如廈門的鼓浪嶼區，幾乎80%的住宅都具有中西折衷的建築風格⑥，這反映了這一階層人士的特殊生活經歷和文化取向。

註釋

① 參見王振復：《中國古代文化中的建築美》（上海：學林出版社，1989）。

② 見《考工記》中「……匠人營國，方九里，旁三門……」。

③ 陶淵明五首「歸園田」詩之一。

④ 〈竹里館〉，《王維詩選》（北京：人民文學出版社，1988）。

⑤ 參見何培斌：〈兩個城市之間——香港華人精英的建築品味〉，《建築師》（台灣），1994年5月。

⑥ 根據1987年—1994年間進行的實地調查與測繪所得數據。

梅　青　南京東南大學建築學碩士，現任廈門大學建築系講師。

審視中國：

評五本中國電影研究的英文書籍

● 張英進

Wimal Dissanayake ed.: *Melodrama and Asian Cinema* (New York: Cambridge University Press, 1993).

Linda C. Ehrlich and David Desser ed.: *Cinematic Landscapes: Observations on the Visual Arts and Cinema of China and Japan* (Austin: University of Texas Press, 1994).

George S. Semsel, Chen Xihe, and Xia Hong eds.: *Film in Contemporary China: Critical Debates, 1979-1989* (New York: Praeger, 1993).

Nick Browne, Paul G. Pickowicz, Vivian Sobchack, and Esther Yau eds.: *New Chinese Cinemas: Forms , Identities, Politics* (New York: Cambridge University Press, 1994).

Rey Chow: *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography and Contemporary Chinese Cinema* (New York: Columbia University Press, 1995).

《黃土地》在1985年的香港和夏威夷電影節上獲得好評，從此所謂中國第五代導演開始在國際電影節上接連不斷成功獲獎。此外，當時舉辦的幾次中國電影回顧展也大大提高了西方對中國電影的興趣。

在80年代初，中國電影尚未成為西方的學術專題。那時雜誌上發表的文章大多只提供一些基本的文化、政治常識，或介紹一些主要的電影人物、作品或事件；也有幾部專著增加點其他內容，如人物小傳、電影情節和歷史年表①。80年代中的幾件重要活動對中國電影在西方的崛起產生了決定性的作用。首先，《黃土地》(陳凱歌導演，1984年)在1985年的香港和夏威夷電影節上獲得好評，從此所謂中國第五代導演(包括陳凱歌、張藝謀、田壯壯等人)開始在國際電影節上接連不斷成功獲獎。此外，當時舉辦的幾次中國電影回顧展也大大提高了西方對中國電影的興趣。1982年春在意大利都靈放映了一百三十餘部電影，1983年9月在北京放映了四十多部1949年以前製作的電影，1984年1月在香港放映了30年代的電影，這些活動為後來的學術研究鋪平了道路② 。其次，1984年秋和1986年春，中國電影史

* 本文為筆者在美國密西根大學中國研究中心任研究員時(1995-1996)所作，英文稿將登於美國《亞洲學者通訊》1996年冬季號，在此一併鳴謝。

學家程季華與《世界電影》編輯陳梅兩次前往美國加州大學洛杉磯分校講授中國電影，使這一新學科正式進入西方高等學府③。其實，中美之間在電影方面的文化交流早在1984年夏天即已開始。隨後幾年的夏天，數批美國電影教授紛紛到北京講學，介紹西方電影理論與電影批評④。正如諾斯曼(William Rothman)指出，「當年我們這些研究中國電影的美國人發現我們正面臨着中國酷似歷史通俗劇的一系列重大的事件」，因此，覺得有義務為中國電影搖旗助威⑤。儘管熱烈的民主與改革運動在1989年夏天慘痛地結束了，但中國電影卻不斷吸引着西方。80年代末以來，一個接着一個地獲取了著名的國際電影節大獎(如柏林、坎城、盧卡諾、南特、貝沙諾、東京及威尼斯等)⑥。與此同時，中國電影漸漸在西方學界發展成一個專題學科，從80年代中至今，長篇專著不斷問世。貝利(Chris Berry)在1985年編著《中國電影視角》(*Perspectives on Chinese Cinema*)，1991年又出新版，增加六篇文章；克拉克(Paul Clark)在1987年出版論述1949年後中國電影的文化與政治的專著；桑賽爾(George Semsel)和迪沙那亞基(Wimal Dissanayake)也分別編輯了中國電影書籍⑦。同樣，歐洲也有三部中國電影史問世，大大增強了中國電影在西方的學術陣容。1993至1995年間，五本新書出版，表明中國電影已成為一個迅速發展的新學科。因此我們有必要系統地考察一下目前已取得的成果，並分析有待進一步研究的課題。本文擬通過對最新五本英文專著的評論，為讀者初步介紹西方中國電影研究的發展趨勢與存在的問題。

中國電影與通俗劇

迪沙那亞基於1993年編輯出版的《通俗劇與亞洲電影》(*Melodrama and Asian Cinema*)收入四篇有關中國電影的文章⑧。卡普蘭(E. Ann Kaplan)主動探討跨文化的電影研究，認為西方的通俗劇理論可用於解讀近年的中國電影。她嚴密區分了「婦女通俗劇」(因講述男人如何成為男人的故事而與父權屬同謀關係)和「女性電影」(因提出「女人的意義是甚麼？」這一問題而與主流意識形態相對抗)，細緻地分析了《天雲山傳奇》(謝晉導演，1985年)、《湘女蕭蕭》(謝飛導演，1985年)、《良家婦女》(黃建中導演，1985年)和《女兒樓》(胡玫導演，1985年)這幾部電影中的女性意識、性、欲望及越軌等問題。馬寧從中國的家族觀念說起，重點分析《喜盈門》(趙煥章導演，1981年)、《野山》(嚴學恕導演，1987年)和《鄉音》(胡炳榴導演，1983年)等影片中的家庭衝突、權力關係及性別政治等問題。他指出，80年代初的「家庭通俗劇」組成了一個使象徵性的暴力得以展現的舞台，中國農民習慣的認知方式在那裏繼續得到發展。諾斯曼從比較的、人文的角度評論早期佳作《神女》(吳永剛導演，1934年)，分析阮玲玉如何在影片中體現了貞潔，而這種貞潔如何在鏡頭中表現出來。王躍進在他富於想像力的文章中指出，通俗劇本身即是一種歷史的認知方式；中

卡普蘭主動探討跨文化的電影研究，認為西方的通俗劇理論可用於解讀近年的中國電影。馬寧指出，80年代初的「家庭通俗劇」組成了一個使象徵性的暴力得以展現的舞台，中國農民習慣的認知方式在那裏繼續得到發展。

國與東歐在80年代歷經的一些重大歷史事件本身就像電影一樣放映出來，呼喚我們「通俗劇式的凝視」。

迪沙那亞基編輯的論文集清楚地表明了通俗劇對中國電影研究的重要性。這本集子達到了以往西方中國電影論著所沒能達到的理論高度，闡述了許多深刻的見解。當然，由於側重電影理論，這本集子不時流露出作者在「理論漩流」中艱難跋涉的痕迹。威克森(Douglas Wilkerson)在書評中用「理論漩流」來形容作者們的努力，其意圖是貶低電影學科的局限性功能，而倡導區域研究的方法，對異國文化作徹底的、整體的把握⑨。

貝利和法克哈提議將第五代電影的風格與策略理解成「後社會主義式的」。在這個新的空間裏，傳統可以為當代的目的服務，西方的現代藝術可以用來佐證中國的議題。

中國電影與傳統的藝術美學

區域研究的方法在俄利克(Linda Erhlick)和德澤(David Desser)合編的《電影風景：中國與日本的視覺藝術和電影》(*Cinematic Landscapes: Observations on the Visual Arts and Cinema of China and Japan*)中充分體現出來⑩。威克森為論文集的中國部分寫了序，並翻譯了前兩篇論文。集子中頭五篇文章包攬了許多題目：譬如基於道禪理論的傳統美學、傳統中國繪畫的影響，尤其是南宗派山水畫的影響。郝大正的文章系統地描述了中國視覺表現中的獨特之處，諸如對深度感的忽視(由此產生中國電影中的平面造景)，對整體和集體而不是對個人的重視(因此沒有必要拍特寫鏡頭)，傾向於想像的而不是現實的描繪(因此用平光照明)，等等。倪震的文章進一步討論了一些具體的例證：譬如東方繪畫中游移的、全景的視角，可以自由擴展的構圖；陳凱歌和侯孝賢電影中時間與空間的「空白」；以及「抒情電影」與中國文人(仕)傳統的關係。

郝文和倪文完全沉醉於傳統的中國美學之中，但貝利和法克哈(Mary Ann Farquhar)合寫的文章則清晰注意到西方近年的學術爭論。他們提議將第五代電影的風格與策略理解成「後社會主義式的」，雖然這一新概念尚有待深入探討。貝利和法克哈接着從筆觸、墨色和構圖三方面分析《黃土地》，指出二十世紀中葉的長安畫派對這部電影的影響；他們又從異化、表現主義／抽象主義和距離感三方面分析《黑砲事件》(黃建新導演，1985年)。他們的結論是，這兩部電影都突破了50、60年代的「社會主義現實主義」的模式，開拓了一個後社會主義的空間，在這個新的空間裏，傳統可以為當代的目的服務，西方的現代藝術可以用來佐證中國的議題。

安景夫的文章似乎證實了貝、法二人的結論。他認為陳凱歌對道家美學的依賴是不完全的，因為《孩子王》(陳凱歌導演，1987)中的男主角頂多是半個道家——另一半則是儒家。最後一篇文章是劉國華研究傳統人物畫對當代電影的影響。她注意到唐代繪畫中藝術家的興趣漸漸由人物轉向山水，所以「濃彩畫」這一傳統已被今人所忽視。她從傳統人物畫中的四個基本因素(即姿態、表情、空間與背景)出發，細緻地分析了《菊豆》(張藝謀導演，1990年)中色彩的表現，

並指出這部電影創造了以往中國電影中所沒有的新意。

《電影風景》在裝幀設計方面很吸引人，大量的彩色和黑白插圖表明繪畫與電影的親密關係，而電影年表和參考書目也增加了讀者的方便。就編者有意溝通電影研究和藝術史而言，這本集子是相當成功的；它不僅幫助填補了西方學術研究的一個空白，也溝通了中國與西方兩種不同的電影研究方法。然而，由於一意追求美學、哲學和形式上的問題，這本集子的中國部分(除了貝利和法克哈之文外)不能解釋新的電影風格在中國文化、政治環境內是如何產生作用的。為此，我們要看看桑賽爾、陳犀禾與夏虹合編的集子：《當代中國電影：1979-1989的電影批評》(*Film in Contemporary China: Critical Debates, 1979-1989*)⑪。

當代中國電影研究

仁特(John Lent)在桑賽爾等人的論文集的序中強調，這本集子的重要性是讓中國的電影研究者用自己的語言、文化和學術傳統為自己說話。除了編者的導言和結語之外，這本書選輯了英譯的、具有代表性的中文論文，將其分成以下五個部分：呼喚新的社會概念、文化問題、影戲、娛樂電影、新的中國電影理論的討論。編者認為，80年代初，探討技術發展方面的文章佔多數，諸如對電影語言、電影本體性和新的電影觀念的追求等；從80年代中期開始，中國電影研究轉向意識形態方面的問題，以此重新思索電影製作和電影批評的社會功能和政治意義。編者毫不諱言地將「新時期」中國電影研究的成果歸於西方的影響。西方電影理論一旦由來訪的美國學者帶到中國，由中國電影出版社和《當代電影》、《電影藝術》、《世界電影》等刊物發行中譯稿，即在相當程度上影響了中國的電影研究者，為他們提供了突破單一的政治批評模式、開拓新的思維空間的重要話語途徑。

《當代中國電影》中的文章形式多樣，有論文、短評、座談等，充分表現了與西方學術研究不同的研究方法。正如諾斯曼所言，美國的電影研究在80年代中期已經完全地「學院化」而基本失去了原有寶貴的「人文」層面⑫。反之，在中國的電影研究中，電影工作者和評論家之間關係密切，評論家有時還加入電影的製作⑬。在這個意義上，《當代中國電影》對西方學者是一本很有幫助的書，尤其配上桑賽爾等人1990年編的《中國電影理論：新時期指南》(*Chinese Film Theory: A Guide to the New Era*)時則更為有益⑭。那本集子收入80年代重要的爭論議題，諸如電影的戲劇性、文學性、民族性、新電影概念，以及電影的傳統與更新等。

中國新電影

就研究質量、覆蓋範圍和補充材料(如插圖、歷史年表、參考書目、中英文對照表等)而言，布朗(Nick Browne)、畢克偉(Paul Pickowicz)、索沙克(Vivian Sobchack)和邱靜美合編的《中國新

《當代中國電影：1979-1989的電影批評》的編者認為，從80年代中期開始，美國的電影研究已經完全地「學院化」而基本失去了原有寶貴的「人文」層面。反之，中國電影研究轉向重新思索電影製作和電影批評的社會功能和政治意義。

電影：形式、身分、政治》(*New Chinese Cinemas: Forms, Identities, Politics*)無疑是迄今最好的單冊英文本中國電影書籍⑮。這本書的出版，標誌着西方的中國電影研究在短短十年內趨向成熟。布朗是最早到中國講學的美國教授之一，也是第一個邀請程季華赴美的學者。他言簡意賅的序言把這本集子視為電影研究和中國研究之間的跨學科合作，認為最重要的任務是掌握藝術形式和藝術感受的變化，及其對政治力量的反抗、調位和滲透的功用。為了達到這個目的，他主張西方對這些變化的解釋必須首先是歷史的和文化的解釋。

畢克偉認為「後社會主義」才是理解當代中國文化和社會最有效的理論框架，他將之理解為一種大眾領域的認識方式。這種異化的思想和行為方式在文化大革命中期即已產生，而且這種反烏托邦的情境不僅僅局限於城市地區。

《中國新電影》的頭兩篇文章都涉及通俗劇。馬寧分析中國電影通俗劇中的空間性和立體性，提出了不少精闢的見解。他指出中國敍事話語中的主體位置是傾向集體的；陰陽宇宙觀對銀幕構圖的影響表現在中國電影中右方常為陽／正面人物所佔據，而左方常為陰／反面人物佔據。他認為謝晉的敍述模式融小說與傳奇、個人與政治為一體，創造出中國典型的黑白分明的兩極式敍事結構。他分析了《天雲山傳奇》中的空間錯位和女性主體意識，並闡述謝晉在他的其他影片中如何在意識形態混亂的情況下塑造出一個完整的社會主體。布朗的文章回顧了西方對通俗劇的理論探討，指出馬寧等人所說的「家庭通俗劇」不完全是西方意義上的通俗劇。他進一步提出「政治通俗劇」這個概念，將它定義為「一種表達非正義方式，在這種介於公私之間的表達方式中，性別作為一個區分差異的標誌被社會權力和歷史環境充分利用」⑯。有趣的是，布朗分析的電影與馬寧挑選的一樣。他闡述了謝晉電影中政治地位與性關係的連繫、儒家倫理觀與社會主義政治制度之間的衝突、置於主流意識形態邊緣的主體性以及與性別無關的「人」的概念。

相比之下，畢克偉研究黃建新的三部城市電影在理論上更具新意。他認為現代主義這個詞已被濫用，後現代主義與中國電影研究基本上無關，而「後社會主義」才是理解當代中國文化和社會最有效的理論框架。他把後社會主義理解為一種大眾領域的認識方式，認為這種異化的後社會主義的思想和行為方式在文化大革命中期即已產生，而且這種反烏托邦的情境不僅僅局限於城市地區。他指出《黑砲事件》是對列寧主義式政治制度的一種後社會主義批判；《錯位》(黃建新導演，1986年)是將後社會主義與荒誕戲劇相提並論的一種戲謔模仿；而《輪回》(黃建新導演，1989年)則是表現在後社會主義中個人的自暴自棄的一個故事。

貝利的文章是《中國新電影》中論述大陸電影的最後一篇。他重操舊業，繼續研究他稱為「經典的大陸中國電影」(即50、60年代電影)中群體的、非個人的視覺主體，但對他以前的觀點作了實質修改。就80年代的電影而言，他考慮到性別、距離、身分、主體等因素，提出更為具體性的視覺主體的種種模式。他承認80年代是一個動盪的時期，但堅持對這種動盪的每一轉折作具體的描述是很有必要的。

布朗等人合編的論文集的第二部分，探討了台灣和香港的電影。

傑姆遜(Fredric Jameson)高度理論化的文章分析了《恐怖份子》(楊德昌導演，1986年)中所表現的都市異化和夢幻的破滅。他洋洋灑灑地列舉了西方的現代主義作品，認為《恐怖份子》將現代化更多地解釋成都市化，而不僅僅是西化；《恐怖份子》表現了業已過時的現代派主題(如藝術與人生、小說與現實及模仿與自諷等等)，將女人的情境描寫成本質上是空間性的，而男人則受時間命運的擺布。鄭樹森的文章討論台灣另一位國際知名導演侯孝賢。他用「入會式」(initiation)這一文學概念來解讀侯孝賢的《童年往事》(1985年)和《戀戀風塵》(1987年)，指出這兩部影片都表現了主人公的成長過程。他進一步分析說，除了慣於對童年及往事作浪漫美化之外，侯孝賢的影片中天真無瑕的鄉村總是與城市作一種理想式的對抗，因為侯孝賢歷來把城市視為欺詐、腐敗和剝削的象徵。

李焯桃的文章描述了80年代的香港電影「新浪潮」。他承認香港迄今尚未出現堪與侯孝賢、楊德昌、陳凱歌或田壯壯媲美的國際名導演，但他仍強調香港電影有其重要性。首先，所有的新浪潮導演都在西方接受正規的學府訓練，他們的作品都具有成熟的技術、獨特的風格和現代意識。其次，他們大部分都生於或長於香港，他們的作品表現出鮮明的香港本土意識，因此同關心民族主義和中國身分的前一代導演形成明顯的對照。在分析許鞍華和徐克的電影時，李焯桃發現一種寓言式的策略，即將香港的經驗移植到越南或其他地方來講述。1997年香港回歸中國大陸的事實，像陰影一樣籠罩在許多香港導演心上，他們通過探討大陸與香港的關係來表達一種集體的焦慮。《似水流年》(嚴浩導演，1984年)和《省港旗兵》(麥當雄導演，1984年)因而成為香港人認知大陸的正反兩極。警匪片變成強調香港人自我利益和生存掙扎的有效途徑，一種基於血氣方剛的新英雄主義漸漸形成。然而，在80年代後期，一些新的年輕導演拒絕了這種兄弟會式的英雄主義，在《童黨》(劉國昌導演，1988年)等新片中重新出現了代表中國傳統的父親形象。邱靜美繼續討論香港電影，並區分了以下五個中國的概念：古代中國、民國時期的中國、社會主義的中國、1949年後的台灣，以及英國統治下的香港。她認為在香港存在着一種殖民文化和中國文化的調合，《似水流年》和《省港旗兵》作為兩種極端的表現，恰好說明香港的後殖民的前途是難以預測的。

在論文集的最後一篇文章中，李歐梵挑選了兩種代表香港最受歡迎的電影題材(即「硬派」的功夫電影和「軟派」的言情喜劇)，進而提出城市文化和後現代意識等大問題。他以戲謔模仿和寓言入手分析《胭脂扣》(關錦鵬導演，1987年)和《刀馬旦》(徐克導演，1987年)，進一步聯繫到「拼貼」(pastiche)這一藝術概念，並提出一個無法迴避的問題：我們能從某種意義上將香港電影視為一種中國後現代文化的產品嗎？在他看來，後現代性的確已經出現在香港電影中，這與香港的城市文化的基礎結構有着直接聯繫。儘管他不願在文章中徹底地闡述後現代問題，但他仍鼓勵讀者去

1997年香港回歸中國大陸的事實，像陰影一樣籠罩在許多香港導演心上，他們通過探討大陸與香港的關係來表達一種集體的焦慮。《似水流年》和《省港旗兵》因而成為香港人認知大陸的正反兩極。

思索如何在當今後殖民的(如果還不是後現代的)世界環境中為中國電影定位。

中國電影與後殖民性

後殖民性這一問題在周蕾的專著：《原始的感情：視覺性、性欲、民俗學與當代中國電影》(*Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*)中得到詳盡的闡述⑰。從魯迅如何在觀看了一部日本人斬殺中國間諜的新聞片後棄醫從文這一眾所周知的故事中，周蕾發現了第三世界中一種新話語(即「技術化的視覺性」)的開端。她認為魯迅故事中自相矛盾的地方是，魯迅一方面充分意識到新的視覺性的直接而殘忍的力量，另一方面卻又依賴中國古老的、以文字為中心的文化去完成他的啟蒙事業。從後殖民話語的角度出發，周蕾進一步宣稱，現代中國的知識份子基本上壓抑了這種視覺性，使其長期邊緣化；但是，電影的出現仍表明了語言文字遭受歷史性錯位的時刻。在詳盡闡述「原始的感情」這一複雜概念時，她指出對失落的根源的幻想和發明傳統的策略構成了一種新的認知方式，即將中國同時視為一個帝國和一個受難者。在回顧文化大革命時期的毛澤東崇拜(「當年最迷人的電影」)之後，周蕾將第五代導演當作人類學家和民俗學家，因為他們創造了一個可以在海外觀眾面前展現「中國」的新空間。對周蕾而言，這種由電影重新創造中國的努力最終與共產黨國家的願望不謀而合。為了超越這種「文化中心主義」，她主張瓦解「中國」這個中心符號。

周蕾將第五代導演當作人類學家和民俗學家，因為他們創造了一個可以在海外觀眾面前展現「中國」的新空間。對周蕾而言，這種由電影重新創造中國的努力最終與共產黨國家的願望不謀而合。

周蕾書中的第二部分，由四章具體討論中國電影的文字組成。她認為《老井》(吳天明導演，1987年)這部影片證明了為社會幻想而辛勞努力從本質上說是毫無意義的，因為《老井》中所渲染的「民族」寓言正表明了民族的異己性，表明了一種由於缺乏浪漫愛情而顯示出的民族的不存在。在詳論《黃土地》時，她批判了當今西方理論思維對第三世界電影的兩種態度，即「左翼的男性主義」批評(如傑姆遜的「民族寓言」說)和「自由派的女權主義」批評(如卡普蘭的「異性性愛」說)，進而宣稱在《黃土地》中，電影形象已成為一種託辭，其指意的能力完全讓位於音樂效果。在更為極端的理解指導下，她從《孩子王》中挖掘出一種視「文化為暴力和排泄」的概念，認為影片在神秘無言的牧童身上創造出一種與中國教育制度相對抗的話語。她的結論是，陳凱歌的影片是自戀的男性文化的產品，它提供了一個異想天開的希望，希望男性擺脫婦女及婦女所體現的一切局限去書寫文化。最後，周蕾分析張藝謀的《紅高粱》(1988年)、《菊豆》和《大紅燈籠高高掛》(1991年)，指出這些影片是「鴛鴦蝴蝶派小說」模式的繼承者，但張藝謀的技藝比他的前輩高超得多，他的「誘惑的藝術」包括一種「自認卑賤」和一種對女人的「迷戀」。周蕾反對近年研究張藝謀電影所依賴的「虛實」概念和「壓抑的假設」，因為她以為電影形象是作為形象而運作的，形象即表層，而

表層的意義則存在於對深度的解構。張藝謀電影的表層力量來源於對中國政府和世界的正視，這種正視滿足了雙方對中國電影的要求。

周蕾專著的最後一部分討論了中國被西方所「凝視」的地位，這種被人注視而不是注視別人的特點，構成了跨文化表現中的主要內容。她宣稱，通過這一個注視別人(西方)在注視自己的過程，當代中國電影主動地將中國(自己)民俗化，而其結果是一種「自我的民俗學」。她概覽了西方的翻譯理論後，又將中國電影比喻成「文化翻譯」或文化間的翻譯，就此結束她的大作⑱：

> 如果翻譯是一種背叛，那麼譯者即靠為本民族文化爭名譽而償還自己的欠債。……正是在這樣的不忠誠的翻譯中，「中國」才得以生存，得以繁榮。

在及時參與有關跨文化研究、性行為、民族性、身分、真實性和商品拜物教等方面的討論這一點上，《原始的感情》對人類學、電影和文學的跨學科研究作出了貢獻。但是，周蕾意圖通過技術化的視覺形象來書寫現代中國的文化史和文化人類學的這個目的卻沒有達到，原因是她所想做的這個大工程不能不包括對其他視覺表現形式的研究，諸如插圖、畫報、漫畫以及攝影、電視、廣告和建築等等。在她的書中，她掌握的西方理論與她援用的相當有限的中國材料形成鮮明對照，而這一局限不可避免地影響了她諸多觀點的可信性。舉例說，電影作為自我民俗化這觀點對田壯壯的《盜馬賊》(1985年)是合適的，但對他的《搖滾青年》(1988年)則不甚妥當；同樣，「原始的感情」在張暖昕的《青春祭》(1985年)中充分體現出來，但卻沒有進入她的《北京，你早！》(1990年)，或其他的當代城市電影中，如《頑主》(米家山導演，1988年)和《大撒把》(夏剛導演，1992年)。以上這些例子說明周蕾的書並沒有完全回答當代中國電影研究的許多問題，但她卻提出了不少富於想像的見解。

周蕾意圖通過技術化的視覺形象來書寫現代中國的文化史和文化人類學的這個目的並沒有達到，原因是這個大工程不能不包括對其他視覺表現形式的研究，諸如插圖、畫報、漫畫以及攝影、電視、廣告和建築等等。這一局限不可避免地影響了她諸多觀點的可信性。

尚待解決的幾個問題

以下我想提出上述五本英文書籍中涉及但尚未解決的幾個互相關連的問題，以此促進將來的研究。第一個問題涉及跨文化研究中的政治，或更具體地說是西方理論和中國文本的關係。李陀對西方以文本為中心的電影批評顯然不甚滿意，因此建議我們不僅要注意中國的電影文本，同時還要注意中國的學者怎樣理解這些文本，而他們的理論話語又是怎麼產生的⑲。然而，事情並不那麼簡單，因為80年代的中國理論話語深受西方理論的影響⑳：

> 巴贊的《甚麼是電影？》和克拉考爾的《電影理論》的中譯本……很快引起符號學、結構主義、形式主義、心理分析、意識形態和女權主義等方面的研究，……米特利、羅蘭巴特、列維斯特勞斯、雅克布森、梅茲、福柯、本雅明、阿爾都塞、傑姆遜……等人的著作為電影研究帶來了許多新的方法。

張藝謀式的「東方人的東方主義」在很大程度上是西方國際電影節以其東方主義作出篩選後的產品，而他的「視覺民俗學」這一模式在近年更是不斷地再生產。

其實，從近年的電影批評文章中，我們還能選出更多的西方理論家加入這個令人注目的「遊行檢閱」：阿多諾、巴赫金、波德里亞、布迪爾、弗洛依德、海德格爾、拉康、尼采、賽依德等等。

一方面，我可以把這些西方理論家在中國電影研究中的影響當作這一新興學科的本身的重要性；另一方面，他們的影響本身又具有爭議性、甚至對西方學者也不例外。在《通俗劇與亞洲電影》的結語部分，諾斯曼對亞洲電影被美國的學術性電影研究所接納的條件提出質疑[21]：

> 如果美國的電影研究接受亞洲電影只是為了把後者作為按既定的方法和信條作研究的一個對象，那麼則意味着前者將否認亞洲電影和亞洲人的主體地位，否認他們可以為自己思考的主體性；意味着前者將使亞洲的聲音沉默，……使美國人與亞洲人之間的對話中斷。

西方研究亞洲電影中的這種「霸權」行為已成為近年來的批評對象之一[22]，但在跨文化研究中還有更多的危險系數，甚至連如何界定「當代中國電影」這一概念也不例外。

我要講的第二個問題即是視當代中國電影為「民俗學和自我民俗學」這一主張。顯而易見的是，周蕾的主張是以閱讀極少數的中國電影作品為基礎的，而這些少數的電影又大多是以神話般或循環式的時間內的鄉土中國的故事為主。誠然，由於張藝謀最近的成功，西方觀眾很容易從他的影片中辨認出封建的行為、民族的細節、迷人的神話、精彩的攝影和女人的性欲等張氏「商標」。然而，若將這些個人商標理論化為當代中國電影的本質因素，那就等於在有意無意之中無視了中國電影的多樣性和複雜性，否認它在其他範疇內(如城市電影)的成就，而最終參與了一種新的東方主義的活動。當然，張藝謀式的「東方人的東方主義」在很大程度上是西方國際電影節以其東方主義作出篩選後的產品，而他的「視覺民俗學」這一模式在近年更是不斷地再生產[23]。從這個意義上說，西方的中國電影學者將面臨着兩個選擇：要麼追隨東方主義的潮流去重複一種神話，這種神話把中國縮影成為鄉土中國、成為荒蕪的土地、成為奇風異俗、成為男性的無能或閹割、成為女性的性壓抑——而最終成為「原始的感情」中的一切；要麼則撕破西方的幻想和神話，重新將批評的注意力引向中國電影的其他方面。

重新思考中國電影批評的方向是我想提出的第三個問題。貝利早在1990年就指出[24]：

> 我們尚缺乏1949年前的中國電影，以及台灣和香港電影的英文版的歷史。……故事片的各種體裁、記錄片和新聞片等也基本上沒人研究。

五、六年時間過去了，貝利提出的看法大體仍符合目前的情況，至少英文的中國電影史確實如此。當然，我們在90年代初也看到令人欣喜的學術發展，尤其是對早期中國電影、台灣和香港電影作品的研究有長足進步；相比之下，作者與體裁的研究尚有待努力。

最後一個問題是與重思中國電影研究相關的「中國」或「中國性」問題。在當今後殖民話語中，「解構」國家和民族的概念似乎是不可避免的。對周蕾這樣的批評家而言，「中國的」這一民族的符號隱含着中國知識階層「與極權政治的共謀關係」，因為他們對西藏、台灣和香港等地被大陸中國文化所殖民和壓制的人民毫不關心，對這種「中國的帝國主義」視若無睹㉕。對周蕾來說，在跨國資本主義盛行的時代，中國電影的民族性本身已經是一個跨文化的商品拜物教的符號。毫無疑問，國家與民族性等問題對中國電影研究極為重要，因此更需要嚴肅和系統的研究。我在這裏只想說一句，無論目前的批評如何將「中國」或「中國性」加以理論化，我們都不能、也不可能無視中國作為一個文化與政治實體的歷史存在，這一存在為二十世紀中國電影的發展蓋下了深深的烙印。引一句傑姆遜的評語㉖：

> 民族性是一個人與生俱來而又推卻不掉的東西，而後民族性則是一個人決定如何重新證實自己所創造出來的東西。

同樣，中國電影是一個歷史的存在，而一個批評家如何將電影的「中國」理論化則永遠是事實之後的東西，永遠是後設話語的東西。只有基於這樣一種歷史的理解，我們才能進一步深入地「審視中國」，不但指出中國電影在西方理論語境中的意義，更要指出它在中國的文化和歷史語境中的意義。

註釋

① 見Jay Leyda: *Dianying: An Account of Films and the Film Audience in China* (Cambridge: MIT Press, 1972); Régis Bergeron: *Le cinéma chinois, 1905-1949* (Lausanne: Alfred Eibel, 1977); Tony Rayns and Scott Meek ed.: *Electric Shadows: 45 Years of Chinese Cinema*, Dossier No.3 (London: British Film Institute, 1980); *Ombre elettriche: Saggi e ricerche sul cinema cinese* (Milan: Regione Piemonte/Electa, 1982); *Ombres électriques: Panorama du cinéma chinois 1925-1982* (Paris: Centre de Documentation sur le Cinéma Chinois, 1982).

② 這些電影回顧展的細節見Paul Pickowicz: "Early Chinese Cinema－The Era of Exploration", *Modern Chinese Literature*, vol. 1, no. 1 (Sept. 1984), pp. 135-38.

③ 程季華為二卷本《中國電影發展史》(北京：中國電影出版社，1963年)的主要作者。他與陳梅先後在美國的加州大學洛杉磯分校、南加州大學、愛荷華大學、威斯康辛大學、紐約州立大學石溪分校等地講授中國電影。

④ 到北京講學的美國教授有安德魯、布朗、波德威爾、休士頓、卡普蘭、羅森、斯克拉、索沙克和斯台格等人。講座題目包括電影史、電影理論與實踐、意識形態、心理分析、婦女與電影等。

⑤ 諾斯曼之語出自Wimal Dissanayake ed.: *Melodrama and Asian Cinema* (New York: Cambridge University Press, 1993), p. 259.

⑥ 僅1992和1993兩年，《秋菊打官司》(張藝謀導演，1992年)獲威尼斯大獎，《湘魂女》(謝飛導演，1992年)和《喜宴》(李安導演，1992年)獲柏林大獎，《霸王別姬》(陳凱歌導演，1993年)獲坎城大

無論目前的批評如何將「中國」或「中國性」加以理論化，我們都不能、也不可能無視中國作為一個文化與政治實體的歷史存在，這一存在為二十世紀中國電影的發展蓋下了深深的烙印。

獎。這些是繼張藝謀1988年在柏林、侯孝賢1989年在威尼斯獲首獎殊榮之後中國電影的成就。

⑦ 見Chris Berry ed.: *Perspectives on Chinese Cinema* (Ithaca, NY: China-Japan Program, Cornell University, 1985; East Asian papers, no. 39), a second and enlarged edition issued in 1991 (London: BFI Publishing); Paul Clark: *Chinese Cinema: Culture and Politics Since 1949* (New York: Cambridge University Press, 1987); George S. Semsel ed.: *Chinese Film: The State of the Art in the People's Republic* (New York: Praeger, 1987); Wimal Dissanayake ed.: *Cinema and Cultural Identity; Reflections on Films from Japan, India, and China* (Lanham, MD: University Press of America, 1988).

⑧ 同註⑤書。

⑨ 威克森的書評刊於*Journal of Asian Studies*, vol. 53, no. 2 (May 1994), p. 510.

⑩ Linda C. Ehrlich and David Desser eds.: *Cinematic Landscapes: Observations on the Visual Arts and Cinema of China and Japan* (Austin: University of Texas Press, 1994).

⑪ George S. Semsel, Chen Xihe, and Xia Hong eds.: *Film in Contemporary China: Critical Debates, 1979-1989* (New York: Praeger, 1993).

⑫ 諾斯曼語，見註⑤書，pp. 259, 267-68.

⑬ 中國導演偶爾參加電影批評（如謝飛、張暖昕等）；而評論家有時也參加電影製作（如倪震為《大紅燈籠高高掛》編寫劇本）。

⑭ George S. Semsel, Xia Hong, and Hou Jianping eds.: *Chinese Film Theory: A Guide to the New Era* (New York: Praeger, 1990).

⑮ Nick Browne, Paul G. Pickowicz, Vivian Sobchack, and Esther Yau eds.: *New Chinese Cinemas: Forms, Identities, Politics* (New York: Cambridge University Press, 1994).

⑯㉖ 同註⑮書，pp. 43; 120.

⑰ Rey Chow: *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography and Contemporary Chinese Cinema* (New York: Columbia University Press, 1995).

⑱㉕ 同註⑰書，pp. 202; 51.

⑲ 李陀語，見註⑪書，p. xi.

⑳ 同註⑪書，p. 185.

㉑ 同註⑤書，p. 262.

㉒ 見Mitsuhiro Yoshimoto: "The Difficulty of Being Radical: The Discipline of Film Studies and the Postcolonial World Order", *Boundary 2*, vol. 18, no. 3 (1991), pp. 242-57；張英進：〈重思跨文化研究〉，載《電影藝術》，1996年2期，頁19-23。

㉓ 引言取自周蕾，同註⑰書，pp. 149, 171. 近年又有幾部符合張藝謀模式的電影產生，如《五魁》（又名《驗身》，黃建新導演，1993年）、《炮打雙燈》（何平導演，1994年）和《二嫫》（周曉文導演，1994年）。這些新片皆出自第五代導演之手，由港台出資，在歐美享有盛譽。

㉔ 同註⑦Chris Berry，1991年版，p. 4.

張英進 美國斯坦福大學比較文學博士，現任印第安納大學東亞及比較文學系副教授。著作包括英文書籍*The City in Modern Chinese Literature and Film* (Stanford University Press, 1996)，《中國電影百科全書》（倫敦：勞特里茲出版社，即將出版），及中文書籍《西方現當代文藝社會學探索》（海峽文藝出版社，1987）等。

柬埔寨：一個血腥的故事

● 胡文輝

王爰飛：《叢林戰火二十年——西哈努克沉浮錄》，上、中、下冊（北京：國防大學出版社，1995）。

柬埔寨，一個離我們很近的小國，也是一個我們很陌生的小國。柬埔寨發生的一切離我們太近了，我們還來不及寫出一部歷史。據有關機構估計，現時全世界埋藏的地雷共有一億枚以上，其中柬就有800萬至1,000萬枚，而柬的面積不過18萬平方公里，1991年全柬的人口也不過700萬。柬平均每月發生700宗地雷傷害事件，每236人就有一人致殘，傷殘率為全球之冠。按照現在的掃雷速度，需要600年時間才能掃清全柬的地雷！

據保守估計，1970年以來，柬埔寨共有超過200萬人直接或間接死於戰火。對於一個只有700萬人口的小國，逾四分之一的死亡比例恐怕是無與倫比的。

而這樣一段血腥歷史，無論在空間上，在時間上，都離我們如此之近！

最近買到一部新出的《叢林戰火二十年——西哈努克沉浮錄》。這不是一部歷史體裁的書，而是以「紀實文學」體裁寫就的。作者王爰飛，著有《張學良的幽禁歲月》一書，他曾作為聯合國軍事觀察員隨維持和平部隊駐柬。作者指出目前國內根本沒有關於柬近二十年歷史的著作，只有他本人才有條件寫出這樣一部書（〈後記〉）。《西哈努克沉浮錄》雖然寫得比較粗糙，但確實無可替代。本文關於柬的材料即完全根據此書。

從高棉共和國到民主柬埔寨

自公元一世紀開始，今柬埔寨地區由扶南王朝統治。七世紀中葉，扶南原來的北方屬國真臘興起，最後兼併了扶南。至十六世紀末葉，真臘改稱柬埔寨，先後對暹羅（今泰國）、越南稱臣。十九世紀末葉，柬又成為法國殖民地，併入「法屬印度支那聯邦」。二戰期間日本曾佔領柬。二戰以後法國的殖民

現時全世界埋藏的地雷共有一億枚以上，其中柬就有800萬至1,000萬枚，而柬平均每月發生700宗地雷傷害事件，每236人就有一人致殘，傷殘率為全球之冠。按照現在的掃雷速度，需要600年時間才能掃清全柬的地雷！

統治削弱，在國王西哈努克領導下，法國於1953年承認柬獨立。

柬獨立以後，西哈努克仍是國王，實行君主立憲。至60年代末期，在越戰的波及下（越共以柬邊境為掩護攻擊南越），柬的政治勢力清楚地分裂為三大派：

一、西哈努克（國家元首）。他雖已放棄國王之位，但威望仍舊，在國內施行一種稱為「佛教社會主義」的經濟國有化政策，在國際上持中立政策，既親近右翼（美國），也靠攏左翼（蘇聯、中國），不介入越戰。

二、朗諾（首相）和施里瑪達親王（副首相）。朗諾掌握着軍隊，主張自由經濟政策，有民族主義傾向，親美，反共，反越。

三、「紅色高棉」，即柬埔寨共產黨。早期在組織上附屬於越南（北越）領導的印度支那共產黨，1960年組成獨立的黨，當時叫「柬埔寨勞動黨」。目標是建立共產主義制度，反美，也反對以西哈努克為首的「資產階級政府」。

1970年，西哈努克出國訪問，朗諾和施里瑪達的右翼勢力乘虛而動，一舉推翻西哈努克。以後更宣布廢除君主立憲，成立「高棉共和國」，朗諾任總統。

這樣，西哈努克被迫流亡中國，完全倒向共產黨陣營。在中共和北越（越盟）的支持下，西哈努克與紅色高棉聯合組成柬埔寨民族統一戰線，後又在北京成立柬埔寨民族團結政府。

至此，柬的「大分裂」形成了。柬埔寨歷史上的一場千古劫難從此拉開了序幕。此後的二十年，柬由一個虔誠向佛的「和平綠洲」，變成一個血流漂杵的「殺戮戰場」。

儘管有美元的救援，有美國飛機的狂轟濫炸，但朗諾政權最終也只支撐了五年。1975年4月17日，紅色高棉佔領柬首都金邊。1976年1月5日新國家公布憲法，國家正式命名為「民主柬埔寨」。西哈努克推翻朗諾政權的願望實現了。可是，這卻是另一個噩夢的開始，而且是一個更大的噩夢。

當年紅色高棉與西哈努克結盟，並尊他為民族統一戰線的主席和民族團結政府的國家元首，只是暫時利用他在民間的號召力，以贏得柬民眾的支持。現在革命已經勝利，紅色高棉不再需要西哈努克了。1975年底，西哈努克一返回金邊，即受到軟禁。直到幾年後越南軍隊攻入金邊之前，他才獲准去中國，為民柬政府尋求國際援助。

紅色高棉佔領金邊之後的一週內，金邊已成一座空城。金邊的200萬居民全部遣散下鄉，參加生產勞動。舊政府的官兵和職員遭到有組織的大批處決，在遣散過程中死於飢餓的城市居民不計其數。革命者的目標是：任何舊時代的人物都必須被徹底地清掃乾淨！這種消滅城市的行動幾乎是瘋狂的，但也許對於紅色高棉來說，這麼做能一舉數得：首先一舉清洗了金邊這一腐敗的資產階級淵藪，使夾雜最多反動份子的金邊居民分散進行勞動改造，減少了反革命顛覆的危險；同時既省略了城市物質供應的問題，又解決了農村地多人少的問題。

革命總是狂熱的。但柬的革命，也許是人類歷史上最徹底、最瘋狂的一次！民柬政權企圖完完全全「砸碎舊世界」，一步跨入共產主義，立即在舊柬埔寨的廢墟之上建立起一個全新的烏托邦。用民柬政

1975年4月17日，紅色高棉佔領柬首都金邊，200萬居民全部遣散下鄉，參加生產勞動，舊政府的官兵和職員遭到有組織的大批處決。革命者的目標是：任何舊時代的人物都必須被徹底地清掃乾淨！

府總理、也是紅色高棉最高領袖波爾布特的話說：「我們的政策歸結到一點，就是要同過去的歷史徹底決裂！」紅色高棉的領導人深深陶醉於他們的勝利和理想。他們不顧一切地強制施行極端化的政策：

——為了明確革命陣線，對所有人都來一次劃分，「把那些擋住革命道路的人統統踩到腳下」；

——完全廢除私有制、市場、貨幣，實行配給制，物物交換；

——所有生產資料充公，全部人在集體飯堂吃飯；

——合作社社員一天吃兩頓乾飯、一頓稀飯，三天一次甜食；

——合作社社員十天學習一次，一個月討論一次，三個月開一次大會；

——組織決定家庭的一切，男女戀愛由組織安排時間地點，結婚由領導指定；新婚夫婦渡過「蜜週」之後各自返回原「單位」，期間不准通信，一年相聚兩次；

——孩子是革命的後代，哺乳期以後送進幼稚園，母親每月探望一次，父親半年探望一次；

——為了防止反革命串連，郵政通信終止；

——為了體現革命者的純潔和樸素，不得佩帶首飾，不得穿漂亮的衣服；

——把所有的街道重新命名，把帝國主義和朗諾集團的街道全部換成有革命意義的名字；

——吸收大量十多歲的兒童充當革命尖兵，對「舊社會」過來的人（稱作「新生者」）進行監視，追查祖宗三代；

——「新生者」在指定地點集中住宿，晚上有民兵持槍巡邏，防止逃跑；如有反抗，村幹部有權審訊，直至槍斃。

從1977年開始，民柬開始實施雄心萬丈的「四年計劃」，提出所謂「超大躍進」（這當然是中國「大躍進」的更為極端的版本）的口號。要將全國的農田挖成100平方米一塊，在四年之內將糧食產量提高到原來的三倍，進一步發展輕、重工業。「到1977年，人們每星期可以吃兩個水果。到1978年，將會是每兩天一個水果。到1979年，大家每天都可以吃到水果了……。」

至此，柬已變成一個巨大的勞改農場。一切都計劃化了。從農業生產，到個人生活，無不在全面的監控下進行。監控一切的是組織，是黨。一切都屬於黨，黨就是一切。70年代後期，中國的「革命狂熱」已退潮，但這種「革命狂熱」卻在柬埔寨這個共產主義陣營的邊緣地帶走向高潮。

從1977年開始，民柬開始實施雄心萬丈的「四年計劃」，提出所謂「超大躍進」（這當然是中國「大躍進」的更為極端的版本）的口號。至此，柬已變成一個巨大的勞改農場。從農業生產，到個人生活，無不在全面的監控下進行。

紅色高棉—波爾布特

紅色高棉，即柬共，無論在時間上，還是在地理上，都構成了世界性共產主義革命在亞洲的最末一環——雖然柬以南的馬來西亞和印尼也有共產黨暴動，但都被鎮壓下去了。

紅色高棉在組織上源於越南領導的印度支那共產黨，但在「精神」上卻是多源的。柬的左翼份子（尤其是華人）受到中國文革的相當影響，他們用文革式的語言攻擊柬的社會，並學習由中國流入的「紅寶書」，宣稱無限忠於毛主席。不少柬共產黨員則在法國留學時接受革命的洗禮，如柬共高級領導人中的

波爾布特（黨的「大哥大」）、英薩利（曾任民柬副總理）、喬森潘（曾任民柬總理）、胡榮（一度是第二號人物，曾任民柬內政部長）、符寧（曾任民柬新聞和宣傳部長）、宋成（曾任民柬副總理）皆是。喬森潘、胡榮、符寧三人還在法國取得了博士學位。

大多數的柬埔寨專家認為，在全世界的政治組織中，紅色高棉的保密效果是最好的。1975年紅色高棉取得勝利以後，領導了這場鬥爭的柬共卻仍處於地下狀態，新政權發布的特別民國大會公報也無一字提及柬共。波爾布特說：「秘密工作是一切的關鍵。」1979年紅色高棉喪失政權以後，一切又重歸黑暗。誰是紅色高棉的中央常委？誰真正控制軍隊？波爾布特的地位如何？即使是美國中央情報局和蘇聯克格勃，對此也莫測高深。

紅色高棉最高領導人波爾布特，比紅色高棉這個組織更加神秘莫測。波爾布特生於1928年，原名沙洛特紹。小時膽小靦覥，循規蹈矩，是個「很可愛的孩子」。1948年，他考到留學法國的獎學金，負笈巴黎。期間他加入法共，未獲得任何文憑。1952年回到金邊，以教師身分從事地下活動。1961年任柬共中央委員會副書記。1962年，黨總書記杜斯木神秘被殺，他任代理書記。1963年以後任書記。從此他一手控制着紅色高棉。

大約在紅色高棉勝利之前，沙洛特紹才改名波爾布特。1976年民柬召開第一屆人民代表大會，波爾布特首次曝光，任政府總理。波爾布特何許人也？外界只知道，他參加人民代表選舉的身分是橡膠工人代表。後來，一個從民柬叛逃出去的軍官通過報紙的描述（波爾布特身材高大、肥胖），才恍然大悟：波爾布特就是總書記沙洛特紹！

1977年後，波爾布特似乎擁有更加絕對的權力。過去人們稱他為「大哥大」、「波爾兄」、「總理」，此後人們稱他為「書記大叔」、「黨心」、甚至直接稱他為「組織」。後來一般百姓乾脆不用「紅色高棉」這個稱呼，直接稱之為「波爾布特」——波爾布特成了紅色高棉的代名詞了。

波爾布特原名沙洛特紹，小時膽小靦覥，是個「很可愛的孩子」，留學法國期間他加入法共。1963年以後任書記。從此他一手控制着紅色高棉。人們稱他為「大哥大」、「波爾兄」、「總理」，後來稱他為「書記大叔」、「黨心」，甚至直接稱他為「組織」。

從大清洗到瓦解

1976下半年以後，柬共內部開始了大清洗，要「清洗革命隊伍中的每一個敵人」。

大清洗的中心在金邊南面的托士楞，代號S-21。至1979年1月越南佔領金邊的兩年多時間內，這裏的審訊所前後關押過近兩萬人。在全部近兩萬犯人中，據說僅有6人生還。犯人絕大多數是民柬政權的官員或柬共黨員，其中不乏高級領導人，如胡榮（內政部長）、高密（柬共創始人之一）、乃薩南（東北大區書記）、莫金龍（中央黨校校長）、貴通（商務部長）、蘇瓦西（貴通以後的商務部長）、篤平（交通部長）、索平（國家主席團第一副主席）、符寧（新聞和宣傳部長）、溫威（副總理）、朱傑（西部大區書記）、莫桑巴（西北大區書記）、桑輝（東部大區司令）等等。在嚴刑逼供之下，幾乎所有犯人在供詞中都承認自己犯有反黨罪，是外國情報機關派遣的特務，並揭發出更多、也更高層的人物。這反過來又使得

黨的核心階層對反革命的危險也愈加恐懼，陷入了自我恐怖的循環。

大清洗同時在S-21以外的全國進行。據說，1978年僅東部大區就有10萬幹部、軍人及有牽連者被處決。西方人估計，紅色高棉共殺害了200萬人！在電影《殺戮戰場》中，當時柬的荒郊完全是一片「白骨露於野、千里無雞鳴」的景象。

事實上，紅色高棉和波爾布特的名字已成為恐怖、殺戮和血腥的代名詞。在柬的民間，如果小孩大哭不止，父母往往嚇唬小孩說：「波爾布特來了！波爾布特來了！」小孩立即就被嚇得不敢作聲。

1978年12月2日，以原紅色高棉第四師師長韓桑林為首的「柬埔寨救國民族團結陣線」成立，僅一個多月後的1979年1月7日，越軍佔領金邊，紅色高棉重返叢林。同年7月15日，韓桑林政權公布「成立審判波爾布特—英薩利滅絕種族罪行的人民革命法庭的法令」，起訴波爾布特—英薩利集團有計劃地殘殺數以百萬計的人民，強迫人民集中從事苦役勞動，破壞經濟、文化，消滅家庭、宗教。韓桑林政權將托士楞的審訊所S-21開放為「種族屠殺展覽館」，有人在門口用英文寫道：「讓這個叫波爾布特的人逍遙法外繼續生活在世界上是全人類的恥辱！」

韓桑林政權雖然結束民柬的恐怖統治，但由於此政權的越南傀儡性質，未能得到柬的其他政治力量和國際社會的承認，因而民柬的旗幟仍在聯合國飄揚。與此同時，西哈努克與高棉人民解放全國陣線（主席宋雙）、紅色高棉三方組成聯合政府，共同抗越。1989年，越南撤軍。

1992年，聯合國派遣維持和平部隊進駐柬埔寨，監督各方力量停火、裁軍和大選。但紅色高棉拒絕交出武器，拒絕維持和平部隊進入紅色高棉控制區。

《西哈努克沉浮錄》一書所載截止於1994年下半年。

據近期報導：中共於1991年已停止對紅色高棉的正式支持；目前中方已同意明年（1997年）為柬的政府軍提供軍事訓練，並援助一百萬美元，以協助柬政府對抗紅色高棉。8月中旬以來，柬的局勢再度引起關注。以原紅色高棉第二號人物英薩利為首的溫和派游擊隊倒戈，已與柬政府方面達成初步的和平協議，這對以波爾布特為首的強硬派無疑是致命的打擊。紅色高棉——東南亞叢林中的最後一支共產黨游擊隊——相信很快就會土崩瓦解了。

柬的革命，以理想始，而以屠殺終；以紅色始，而以血色終，這再次（但願是最後一次）有力地證明了，愈是想建立一個人間天堂，愈是會造成一個人間地獄！正如雷蒙．阿隆（Raymond Aron）所說：「暴力一旦自認為服務於歷史的真理和絕對的真理，那麼它就成為更加慘無人道的東西。」①

韓桑林政權將托士楞的審訊所S-21開放為「種族屠殺展覽館」，有人在門口用英文寫道：「讓這個叫波爾布特的人逍遙法外繼續生活在世界上是全人類的恥辱！」

註釋

① 《雷蒙．阿隆回憶錄》（三聯書店，1993），頁416。

胡文輝 1967年生於廣州，1989年肄業於廣州中山大學中文系，現為《羊城晚報》編輯。

再論「制度化分權」——兼答甘陽

● 吳國光

「制度化分權」還是「全民直選」？——兩種民主觀的分歧

最近，《二十一世紀》推出專輯探討「中國政治改革的幾種思路」①。其中甘陽的大文，在提出所謂「大國民主之道」的同時，亦批評了鄭永年和我在《論中央—地方關係》一書中有關「制度化分權」的主張②。這裏，我嘗試這樣歸納甘陽的駁論和立論：

第一，我們主張「制度化分權」，是把地方權力看做「現代政治社會」的「中軸」，「以地方權力來取代或抗衡中央權力」。這與當年美國建國時期的「反聯邦黨人」一樣，是「以弱化、虛化、以致空洞化中央權力為指歸」。甘陽認為，中央權力應該「直接奠基於公民個體本位」，應該「立足於全民直選的大眾民主基礎之上」，而地方權力只會「阻斷或切斷這種政治聯繫」③。

第二，我們提出「地域民主」，是以「地區主權」代替「人民主權」。這是「對中國之『大』不知所措的表現」，是試圖把中國首先「化大為小」然後實行民主。甘陽認為，美國聯邦黨人的經驗表明，「民主在大國更易達成」。只要「中央權力直立人民主權之中」，大國民主即可達成。

第三，甘陽因此提出「公民個體為本，統一憲政立國」的口號，認為實現全民直選才能推動中國走向憲政民主政治。

拜讀並思考上述批評與主張之後，我認為，撇開理解上的誤讀、方法論上的差異和對中國現實的不同判斷不說，在甘陽與我們之間，確實對民主和民主化問題存在一系列重大理論分歧。這些分歧，集中表現為對下列問題的不同回答：

——在民主政治中，人民的自由權利與人民的政治參與，哪一個要素更為基本和關鍵？

——在民主政治架構中和在民主化轉型過程中，直接選舉佔有甚麼樣的地位？制度化分權又佔有甚麼樣的地位？二者之中究竟何者是防止專制的根本所在？

——所謂人民主權，是不是僅僅

在甘陽與我們之間，確實對民主和民主化問題存在一系列重大理論分歧。分歧之一是在民主政治中，人民的自由權利與人民的政治參與，哪一個要素更為基本和關鍵？

民主理論家薩托里曾指出「民主只是一個簡單的、容易引起誤解的概念」，對於民主的一個重大誤解，就是把它等同於大眾參與，並進而等同於全民直接選舉。

體現在中央權力之中？地方自治權力是不是違背人民主權的原則？間接選舉和間接授權是不是違背民主精神？

這些問題，在理論上相當根本。甘陽在回答這些問題時，大量徵引了美國聯邦黨人的主張。這就產生了一些有關問題，即：

——美國聯邦黨人，特別是麥迪遜(James Madison)，是不是主張加強在全國直選基礎上的中央集權呢？他們到底怎樣看待中央與地方之間的權力關係？他們所說的「社會越大越能妥當自治」的含義究竟是甚麼？

當然，最後這組問題與其說是理論爭議，不如說關乎是否能夠正確解讀歷史文本。此外，必須指出的是，當代民主理論還提出了許多新的問題。它們不一定像上述問題這樣基本，但卻是同樣重要的。在寫作《論中央—地方關係》一書時，我們或深或淺地涉及到其中一部分，例如：民主制度與經濟發展的關係問題，民主制度與國際和平的關係問題，民主制度與國家財政的關係問題，民主制度所遇到的社會福利壓力問題，民主制度下選民的政治疏離感問題，民主從西方向世界的「輸出」問題，民主化的不同戰略選擇問題④，等等。我們提出的「制度化分權—政治自由化—地域民主」這一思路，是把這些問題考慮在內並試圖結合中國實際來提出答案的一種嘗試。在甘陽的批評和主張中，完全沒有涉及這些問題，所以這裏不準備討論它們。但是，這決不是說，在討論中國政治變革的時候可以忽略這些問題。

現在，讓我們回到那些基本理論問題上去。篇幅所限，即使單單對這些問題，本文也不可能充分展開。不周之處，容後另求機會詳述；謬誤之點，則請甘陽與廣大讀者進一步指教。

自由優先還是參與優先？——民主的要素與民主化的階段

中國政治變革的目標是甚麼？一言以蔽之，實現民主政治。但是，誠如著名的民主理論家薩托里(Giovanni Sartori)所說，「民主只是一個簡單的、容易引起誤解的概念」⑤。在歷史上，為了避免誤解，像麥迪遜這樣

親身參與創建美國民主制度、精闢論述民主精神並以「美國憲法之父」而名世的人，都很少使用「民主」(democracy)一詞⑥。

對於民主的一個重大誤解，就是把它等同於大眾參與，並進而等同於全民直接選舉⑦。無疑，參與是民主的重要內容，選舉是民主的重要手段。那麼，為甚麼說把民主等同於參與和選舉是重大的誤解呢？

這首先涉及到對「民主」概念的理解。「民主」究竟是甚麼意思？它包含哪些要素？薩托里最近為文指出⑧：

> 民主作為一個整體是由兩個不同的因素組成的。因素之一是使人民獲得自由(自由主義)，因素之二是使人民掌握權力(民主)。這也就是說，自由民主包括：一，保護人民，指的是人民免受暴政的壓迫；二，人民掌權，指的是建立的人民的統治。

在上述兩個因素中，人民掌握權力比獲得自由是不是更加重要？薩托里明確回答：「這個結論是錯誤的。」這也正是對「民主」最常出現的誤解。薩托里強調⑨：

> 從程序上說，獲得自由和保護人民乃是民主自身的必要條件。因此，保護人民，在自由民主的兩個因素中，乃是不可缺少的、決定性的因素。

既然人民獲得自由是民主之中更為根本的因素，那麼，理所當然，自由化便是整個民主化進程的邏輯起點，是民主化的基本前提。在〈論制度化分權〉一文中，我強調的正是這一觀點，即首先強調人民的自由，而在此基礎上才有可能達成人民通過政治參與而掌握權力的目的⑩。事實上，1988年以來，我曾一再強調這一觀點，明確指出「參與導向」對中國政治變革的誤導，並多次批評「新權威主義」和「泛民主主義」從不同方面對於自由的忽略和對於改革及民主化的片面理解⑪。

「制度化分權」的思路，其含義正在於擴大人民自由，保障人民權利。我們認為：一切的權力壟斷，都形成對個體自由的侵犯；而形成不受壟斷權力踐踏的自由空間，是進一步實現民主化的起步。實行制度化分權，包括在中央政府和地方政府之間實行制度化分權，使二者相互制衡；在同一層級政府內部實行制度化分權，使不同的權力分支相互制衡；在國家權力和社會權利之間實現分化及其制度化，增大社會私性化和社會自主的空間，正是為了建設一套結構的和法律的制度以歸還並保障人民的自由。

這一思路在兩年前形成並表達的時候，我們當然還不可能看到薩托里在去年夏天才發表的文章。可是，薩托里也在這麼說：自由這個因素，「主要與以組織和法律手段限制和控制權力的行使有關，因而與抵制專斷和絕對權力有關」。他甚至採用傑佛遜式的強調句式說⑫：

> 如果我必須在兩個國家任選其一：一個有全民投票而無法治保障，另一個沒有全民投票但是有法治保障，我將毫不猶豫地選擇後者，認為這是比前者更好的民主。

既然人民獲得自由是民主之中更為根本的因素，那麼，理所當然，自由化便是整個民主化進程的邏輯起點，是民主化的基本前提。

憲政共和還是「直接民主」？——「大國民主」的歷史真情

這裏，我們開始談到選舉。如前所述，選舉是民主的重要手段，雖然

不可以把民主縮小為選舉。在《論中央—地方關係》一書中，我們主張「地域民主」，不僅給予選舉以充分重視，而且還提出了實施建議。但是，甘陽批評我們有「民主恐懼症」，因為我們沒有強調全國直選。甘陽認為，聯邦黨人的政治貢獻就在於提出所謂「大國民主論」，而這就是「把中央權力直立於人民主權」。他強調，只有進行全國直選，才能在中央權力和公民個體之間建立直接政治聯繫。

麥迪遜很少使用「民主」一詞的主要原因，是因為當時許多人把「民主」定義為今天我們叫做「直接民主」的東西，即「非代議制民主」。而麥迪遜強調的，恰恰是「代議制民主」，他習慣稱之為「共和」。

那麼，是不是只有全民直選才等於民主？

請允許我再一次引用薩托里。他說：「投票的重要性有被缺乏歷史眼光的作者們誇大的傾向。例如主張——現已成為口號——完全民主只有在實現了全民投票以後才能實現。」他強調，歷史上實現自由憲政民主，其實是由很小規模的選舉開始，並且長期維持這種狀態。他以瑞士為例，說明沒有普選權的國家可以是「完全民主國家」；又以阿爾及利亞為例，論證「最壞的錯誤」乃是輕率實行全國大選⑬。

在《聯邦黨人文集》(*The Federalist Papers*) 中，麥迪遜對這個問題有更加透徹的論述。麥迪遜很少使用「民主」一詞的主要原因，就是因為當時許多人把「民主」定義為今天我們叫做「直接民主」的東西，即「非代議制民主」。而麥迪遜強調的，恰恰是「代議制民主」(representative democracy)，他習慣於稱之為「共和」(republic)⑭。麥迪遜強調：所謂共和，就是政府的一切權力均「直接或間接」來自人民⑮。我提請讀者注意「間接」一詞。而在《聯邦黨人文集》第四十九和第五十號文中，麥迪遜更直接表明，他認為民眾對政府決定的「直接參與」(direct popular participation) 並不重要，「直接民主」(direct democracy) 常常並不合適⑯。

在麥迪遜的思想中，如果存在所謂「大國民主之道」的話，此道就是實行制度化分權，就是防止「選舉專制」，而絕非如甘陽所說，是「把中央權力直立於人民主權」。

歷史事實正是：所謂「大國民主」的實現，關鍵正在於代議制的間接民主取代了古代希臘的直接民主。在古代希臘的城邦制 (the city-state) 下，國家規模很小，民主一般採取直接形式，代議制不怎麼流行⑰。正像甘陽所引用的，達爾 (Robert A. Dahl) 認為，歷史上「第二次民主轉型」的特點正是民主發展到民族國家 (the nation-state) 的規模。但是，甘陽似乎是故意忽略：達爾在論述這一發展的時候首先強調，這裏最為明顯的變化就是代議制在極大程度上取代了古代希臘的公民大會⑱。達爾確實也特意以美國為例作了說明，但是，與甘陽的理解恰恰相反，達爾所敍述的事實是：在沒有實行直接民主的情況下，美國成功建立了「大國民主」。

不過，即使這樣的「大國民主」經驗，也不能簡單地套用到今日的中國。單就甘陽所談論的「規模」(size) 問題而言，當時美國的人口約400萬，而今天中國的人口是其300倍。在古希臘，一般認為五千到一萬人是實行直接民主的適宜規模，而當時大多數希臘城邦國家的人口規模是在兩千到一萬人，規模最大的雅典，在伯羅奔尼撒戰爭之前 (大約公元430年) 則大約有四萬到五萬人口⑲。美國民主的成功，當然是歷史經驗的突破，用制度層面的新設計即代議制民主，解決了「規模」問題。那麼，我們要問：今日中國要成功實行民主，是不是需要深入研究新的制度設計呢？當年400萬人的美國尚且不能實現

希臘式的直接民主，那麼它為甚麼就可以直接被套用到今天有十二億多人口的中國呢？

還應指出的是：甘陽從「社會越大，越能妥當自治」(the larger the society，the more duly capable it will be of self-government) 這句話，得出「大國民主更容易」的結論，這是非常容易誤導讀者的。第一，在英文原文中，談的是「社會」(society) 的規模。我們知道，「社會」與「國家」是兩個不同的政治概念。第二，為甚麼「社會」越大就越有能力自治呢？證諸麥迪遜的論述和思想，我們了解到，規模大的社會，則多元性可能增加，則形成「多數專制」的機會減少，則權力集中的可能性減低[20]。因此，在麥迪遜的思想中，如果存在所謂「大國民主之道」的話，此道就是實行制度化分權，就是防止「選舉專制」，而絕非如甘陽所說，是「把中央權力直立於人民主權」。

防止權力壟斷還是實行「選舉專制」？——麥迪遜主義的精髓

為甚麼會說到所謂「選舉專制」呢？甚麼東西才是所謂「選舉專制」呢？根據達爾的研究，無論在美國制憲會議上，還是在《聯邦黨人文集》中，當時美國的建國者最擔心的並不是少數人的暴政，而是多數人的暴政 (majority tyranny)[21]。對於這種「多數人的暴政」，麥迪遜引用傑佛遜的話，揭示其本質是一種所謂「選舉的專制」(elective despotism)，並明確宣布這決不是美國建國者的奮鬥目標[22]。

那麼，在甚麼情況下可能出現「選舉的專制」呢？麥迪遜認為，如果權力沒有分割，所有權力集中在一起，則無論權力是不是通過選舉獲得，都會出現暴政。換句話說，不論是中央權力還是地方權力，不論是少數的權力還是多數的權力，也不論是世襲君主的權力還是人民議會的權力，一旦這種權力是壟斷的和絕對的，一旦這種權力得不到其他權力機構的制約，都會構成對於民眾自由的最大威脅，因此在根本上它就是危害自由和民主的。在任何情況下，所有權力都不應該集中在一身，這是自由和民主的根本前提。這個觀點，正是麥迪遜本人的主張和整部《聯邦黨人文集》的精髓，也是美國政治制度的精髓[23]。

在政治學上，這種主張被稱為「麥迪遜主義民主」(Madisonian democracy)[24]。很明顯，麥迪遜主義並不主張所謂「在全國直選和大眾民主基礎上的中央集權」，它恰恰最為擔心出現這種新的「暴政」。同樣很明顯的是，麥迪遜主義正是對甘陽反對實行制度化分權、一味強調全國直選的最好反駁，也正是我們的「制度化分權」思路在理論上的主要源頭之一。根據麥迪遜主義，甚麼因素構成對民眾自由的最大威脅呢？是權力的壟斷。怎樣防止權力的壟斷呢？是分割權力並使之制度化。離開了制度化分權，即使能夠實現全民直選，也不過是以多數人的暴政來取代少數人的暴政。「以暴易暴」，絕非聯邦黨人所願，也絕非今日中國民眾所願。如果這就是所謂「民主恐懼症」的話，我們希望國人能夠清醒地保持此種「恐懼」，而不是一廂情願地誤解民主政治、誤用全民選舉。

離開了制度化分權，即使能夠實現全民直選，也不過是以多數人的暴政來取代少數人的暴政。「以暴易暴」，絕非聯邦黨人所願，也絕非今日中國民眾所願。怎樣防止權力的壟斷呢？是分割權力並使之制度化。

不同的代理人還是中央大一統？
——再論「地域民主」

分權首先包括同一層級實行制度化的權力分割，常說的三權分立正是其主要形式。那麼，此外還有沒有必要實行中央與地方之間的制度化分權呢？加強地方權力，會不會妨礙實現所謂「人民主權」呢？美國建國時期的聯邦黨人，是不是主張在貫徹「人民主權」的同時要消除「地方權力」呢？他們所建立的美國聯邦制，是中央集權的制度呢，還是在中央與地方之間實行制度化分權的制度呢？

按照甘陽的理解，美國獨立之後面臨一個問題，「就是如何防止出現所謂『主權中的主權』這種地方坐大、中央架空失控的危險政治局面。換言之，在一個共和制大國，同樣存在中央權力如何不受地方權力挑戰和顛覆的問題」。可是，歷史告訴我們，在聯邦憲法產生的過程中，恰恰是反聯邦黨人，也就是美國憲法的批評者，提出了一個與甘陽的問題相類似的質疑，認為聯邦憲法沒有能夠解決中央和地方權力之間的爭鬥問題。對此，麥迪遜給予這樣的回答[25]：

> 聯邦和各州政府事實上不過是人民的不同的代理人和受託人，只是被賦予不同的權力，為實現不同的目標而設計(The federal and state governments are in fact but different agents and trustees of the people, constituted with different powers and designed for different purposes)。看來，憲法的反對者在推理這一問題時，忘記了人民。他們把這些不同的機構不僅看做相互之間是對手和敵人，而且認為它們在相互侵奪對方的權威時將沒有甚麼共同的上司可以控制它們。這些先生必須明白自己是錯誤的。他們應該知道，無論有甚麼樣的派生形式，最終權威都只是屬於人民，而這絕不取決於聯邦與各州政府之間的任何一方是不是有野心和技巧能夠以縮小另一方權力為代價而擴大自己的權限。對聯邦和各州政府來說，真理，與體面一樣，要求任一事件必須被設定是依賴於它們共同選民的意見與認可。

兩百多年前，美國憲法的反對者「忘記了人民」，所以他們反對賦予聯邦政府重大權力；兩百多年後，中國學者甘陽則反對賦予地方政府重大權力，是不是也「忘記了人民」呢？

不必列舉更多的史料，就可以得出三個判斷：第一，在美國聯邦建設過程中，地方權力並沒有被看做對「人民主權」的妨礙而被取消；相反，它的權力被制度化了。第二，在美國聯邦制中，中央政府和地方政府之間被看做「人民的不同代理人和受託人」，因而「被賦予不同權力」。這就是說，中央政府與地方政府的關係是實行制度化分權的關係。第三，無論是中央權力還是地方權力，都受人民主權支配。因此，我們看到，恰恰是人民主權的實現和制度化分權的安排，從根本上取消了所謂「中央權力為地方權力顛覆」或「地方權力被中央權力支配」的問題。兩百多年前，美國憲法的反對者「忘記了人民」，所以他們反對賦予聯邦政府重大權力；兩百多年後，中國學者甘陽則反對賦予地方政府重大權力，是不是也「忘記了人民」呢？

我們在《論中央—地方關係》中提出「地域民主」，正是要強調通過人民參與來制約地方權力。同時，我們還賦予「地域民主」地方代表參與中央政治的含義。而甘陽則批評說這將增加中央對地方的依賴性。對此，我們不妨再次請教《聯邦黨人文集》。

《文集》中有六篇文章專門論述參議院(the Senate)的政治作用㉖。眾所周知，參議院在美國全國政治中是代表地方的機構。而根據麥迪遜的論述，參議院的存在和兩院制的安排，是「一種對人民的保衛以抵禦人民本身的暫時錯誤和幻想」(a defense to the people against their own temporary errors and delusions)㉗。為了「反對產生於人民本身激情的暴政」，麥迪遜堅持必須有參議院這類機構，以「融合自由與穩定」(to blend stability with liberty)㉘。

可是，甘陽卻認為「兩院制之類並無必要」，中國的人大制度如果實行兩院制就是在改革中「捨本逐末」。難道甘陽真的會沒有讀過《聯邦黨人文集》嗎？應該不會。那麼，為甚麼甘陽與聯邦黨人的觀點之間會這樣針鋒相對呢？問題的要害，正在於甘陽否定制度化分權。一方面，他忘記了：在民主政治中地方與中央都要「依賴」人民，地方與中央的權力都是制度化的，所以「地域民主」不會產生甚麼「中央依賴地方」的問題；另一方面，他對「選舉的專制」過於執着，以至無法明白：兩院制正是要在中央之立法權內部進一步實行分權，以防止「多數人的暴政」。

簡短的結論

通過以上簡單的論述，我們看到，甘陽對美國建國時期聯邦黨人政治思想的理解，是違反文本原意的；他對美國的所謂「大國民主」的理解，是不合乎歷史事實的；他把他所理解的美國當年民主建設的經驗直接往中國套用，也是一種不嚴謹不科學的論證方法。所謂「把中央權力直立於人民主權」，希望通過全民直接選舉來全面加強議會的所謂「最高權力」，恰恰是麥迪遜在民主制度建設過程中所擔憂的一種傾向，而決不是美國聯邦黨人所尋求的目的。首先實行權力的分割，這既包括首府分權，也包括中央與地方之間的分權，以通過權力之間的相互制約來防止任何形式的暴政，以伸張人民的自由權利，才是麥迪遜主義的真髓。同時，麥迪遜也強調多元化社會對權力的制約，這在中國的政治現實下，則必然首先表現為在極權(totalitarian)政府下把權力和權利分割給公民及公民社會，因此是一種分權。總之，通過實行制度化分權而保障公民權利，正是美國聯邦黨人的主要思想，也正是憲政主義的主要內容。

進一步，回到中國的實際，我們看到，實行制度化分權，也正是保障公民個體權利的必由之路，更將進一步成為逐步實現人民主權的結構性基礎。在目前的政治條件下，考慮到中國傳統共產主義政治結構下權力高度壟斷的特點，我們主張在推動制度化分權的過程中保護已經形成的地方力量，以找到在現實中能夠與中央的高度權力相抗衡的一種政治基礎。但是，這並不意味着地方力量可以不受限制。一方面，我們在《論中央—地方關係》一書中已經強調，地方政府的功能將集中在經濟和社會發展方面，由中央政府所代表的國家主權不容挑戰；另一方面，我們強調分權的制度化，以法律制度與政治結構來制約無論是中央還是地方的權力。更進一步，我們呼籲實行「地域民主」，通過「人民主權」這一最為根本的政治力量來同時制約地方權力與中央權力。在實現地域民主的過程中，可以進一

甘陽對美國建國時期聯邦黨人政治思想的理解，是違反文本原意的；他對美國的所謂「大國民主」的理解，是不合乎歷史事實的；他把他所理解的美國當年民主建設的經驗直接往中國套用，也是一種不嚴謹不科學的論證方法。

在一個社會中間層次不發達、制度意識不濃厚的東方古國，究竟甚麼樣的民主形式，才能滿足各種複雜的條件並實現多種社會、經濟、政治和外交功能，應該説是一個世紀性的挑戰。

步發展全國範圍內的民主。但是，全國民主並非只有全民直接選舉這樣一種形式。在一個面臨繁重經濟發展任務和巨大國際競爭壓力的發展中國家，在一個人口之多世所罕見、平等意識之強於今為烈的共產主義大國，在一個社會中間層次不發達、制度意識不濃厚的東方古國，究竟甚麼樣的民主形式，才能滿足各種複雜的條件並實現多種社會、經濟、政治和外交功能，應該説是一個世紀性的挑戰。要回應這一挑戰，我們就需要深入、細緻、嚴謹、踏實的研究。謹以此，與一切關心中國命運的學人共勉。

註釋

① 《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年6月號。專輯文章包括甘陽：〈公民個體為本　統一憲政立國〉，頁4-14；吳國光：〈論制度化分權〉，頁15-23；鄭永年：〈鄉村民主和中國政治進程〉，頁24-33。

② 吳國光、鄭永年：《論中央—地方關係：中國制度轉型中的一個軸心問題》(香港：牛津大學出版社，1995)。

③ 見註①，甘陽文。以下引此文不另加註。

④ 民主與民主化研究的著述汗牛充棟，所提出的問題也極其廣泛，這裏並不打算全面涉及。提出這幾個問題，僅為舉例，以提醒讀者：當代中國政治變革是非常複雜的事情，單單從煽情出發而突出一點不及其餘的學風不可助長。關於這些問題的近期論著，參見Yongnian Zheng: "Democracy and Development: Are They Compatible in China?" *Political Science Quarterly*, vol. 109, no. 2 (Summer 1994), pp. 235-59; Bruce Russett: *Grasping the Democratic Peace: Principles for a Post-Cold War World* (Princeton: Princeton University Press, 1993); Sven Steinmo: *Taxation and Democracy: Swedish, British and American Approaches to Financing the Modern State* (New Haven: Yale University Press, 1993); Robert Putnam: *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton: Princeton University Press, 1993); Abraham Lowenthal ed.: *Exporting Democracy: The United States and Latin America* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991); Nancy Bermeo ed.: *Liberalization and Democratization: Change in the Soviet Union and Eastern Europe* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992). 在《論中央—地方關係》一書中，我們或明確或隱含地對這些問題有所論述，並將之納入中國現實視野來考慮。應該強調，這都是現實政治對民主提出的問題。像甘陽那樣聲稱要研究「不能達到的」政治目標的學者，在當代政治學研究中，特別是在民主化研究中，可能是絕無僅有。

⑤⑧⑨⑬ Giovanni Sartori: "How Far Can Free Government Travel?" *Journal of Democracy*, vol. 6, no. 3 (July 1995), pp. 101-11. 此處引語參考了于浩成譯文，見：〈自由政府能走多遠？〉，載《北京之春》，1996年9月號，頁11-15。其實，類似Sartori這樣的論述，還可以大量地從其他經典民主理論家那裏發現。比如，從熊彼得那兒(參見Joseph A. Schumpeter: *Capitalism, Socialism, and Democracy* [New York: Harper & Row, 1950]; Richard Swedberg ed., Joseph A. Schumpeter: *The Economics and Sociology of Capitalism* [Princeton: Princeton University Press, 1991]); 從海耶克那兒(參見Friedrich A. Hayek: *The Road to Serfdom* [Chicago: The University of Chicago Press, 1944]; Friedrich A. Hayek: *The Constitution of Liberty* [Chicago: The University of Chicago Press, 1960])。在本文中，我之所以集中地大量引用薩托里，達爾和麥迪遜，除了因為他們是民主理論的權威之外，還因為甘陽正

是多次以他們三人的論述為立論根據。我們看到，文本的誤讀，在甘陽這裏是常事。

⑥⑮㉑㉓ Robert A. Dahl: *A Preface to Democratic Theory* (Chicago: The University of Chicago Press, 1956), Chapter 1.

⑦⑭ 關於「民主」的詞義，特別是「民主」與「共和」兩詞之異同以及美國聯邦憲法制定時期對它們的用法，參見：*The Federalist Papers*, nos. 10 and 14; John Adams: "Defence of the Constitutions of Governments of the United States of America", in Charles F. Adams ed.: *The Works of John Adams* (Boston: Little, Brown); Willi Paul Adams: *The First American Constitutions: Republican Ideology and the Making of the State Constitutions in the Revolutionary Era* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980); Robert A. Dahl: *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989); Dahl: *A Preface to Democratic Theory*.

⑩ 見註①吳國光文。那篇文章原題正是〈論政治自由化〉。後來考慮到刊物在中國大陸的傳布而接受編者意見，改為〈論制度化分權〉。

⑪ 吳國光：〈以自由之光照徹民主之路〉，《國情研究》，1989年3月號；吳國光：〈自由：推進中國現代化轉型的基本導向〉，《當代中國研究中心論文》，1990年12月號；Guoguang Wu: "The Dilemmas of Participation in the Political Reform of China, 1986-1988", in Roger V. Des Forges et al. eds.: *Chinese Democracy and the Crisis of 1989: Chinese and American Reflections* (Albany: State University of New York Press, 1993), pp. 135-48.

⑫ 見註⑬，薩托里文。在中國同輩學人中，季衛東對自由的法治保障給予了充分注意並有大量論述。誠如他所公正地指出的：「如果甘陽立論的重點在『個體為本』上，那麼他應該同意吳國光關於自由化的主張，進而強調法治對個體權利的保護。」「在擴展自由空間方面，制度化分權具有非常重要的意義。」見季衛東：〈最重要的是自由權利的法制保障〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年8月號，頁127。

⑯㉒㉕㉗㉘ Alexander Hamilton, James Madison, and John Jay: *The Federalist Papers* (New York: A Mentor Book from New American Liberary, 1961), pp. 313-20; 311; 294; 384; 385.

⑰ John V.A. Fine: *The Ancient Greeks: A Critical History* (Cambridge: Harvard University Press, 1983); J.A.O. Larsen: *Representative Government in Greek and Roman History* (Berkeley: University of California Press, 1966).

⑱ Dahl: *Democracy and Its Critics*, p. 215. 達爾還談到這次轉型的另一個特點，就是民主參與的規模受到限制，見同書，p. 217。

⑲ 這是指成年男性公民的數量而言，因為當時只有成年男性公民才具有參與公共民主生活的資格。參見註㉗所列書目。

⑳ Dahl: *A Preface to Democratic Theory*, Chapter 1. 這個問題，也直接涉及公民社會(civil society)等有關民主和民主化轉型的重大問題。最近一篇不錯的研究，是關於瑞典民主的，見Michael K. Le Roy: "Participation, Size, and Democracy: Bridging the Gap between Citizens and the Swedish State", *Comparative Politics* 27: 3 (April 1995), pp. 297-316.

㉔ Dahl: *A Preface to Democratic Theory*, Chapter 1. 當然，達爾本人對麥迪遜的理論和論證有所質疑。如何看待麥迪遜的理論和達爾的批評，是另外一個問題。這裏的主要問題是：究竟麥迪遜本人的觀點是甚麼？甘陽也許可以引用達爾對麥迪遜的批評來論證自己的觀點，但是他引用麥迪遜本人來支持自己實在是南轅北轍。

㉖ 同註⑯，篇次為第62到66。

吳國光 香港中文大學政治及行政學系講師

主流社會與民主政治秩序

● 鄭永年

中國的政治改革往何處去？甘陽在〈公民個體為本　統一憲政立國〉一文中提出了一條思路，並對我和吳國光提出的「制度化分權」和「地域民主」提出了一些批評① 。由於篇幅的限制，本文不能對甘陽的觀點進行全面的討論，只想集中在以下三方面，深化對問題的討論。首先，在方法論上，我懷疑任何抽象的理論模式對中國政治改革的可行性，強調通過對中國改革實踐的研究來建立政治改革的可能性途徑。其二，在中央和地方關係問題上，我強調建立一個強有力的中央政府，但否定用大民主的方法來制約地方政府的權力。「地域民主」的意義在於用制度性民主的方法一方面強化中央政府基於民主之上的權力，另一方面遏制其較為傳統的專制權力。最後，在國家和社會關係問題上，本文提出用建設主流社會的方法來制約地方寡頭的權力，保障公民個體的權利，同時為轉型中的中國社會政治穩定建立制度基礎。

在我看來，「制度化分權」和「地域民主」並非一種最理想的方法，但它是改革和民族國家建設之間「對話」和妥協的結果。我們強調利用改革和民族國家建設之間的張力尋找進一步的改革動力，推動中國的制度轉型。

關於討論政治改革的方法論

在有關政治改革的討論中，我們主張在中國現實中尋找改革中國的方法，所以我們並不抽象地談論政治民主化和經濟自由化，而只是強調在中國的環境中如何進行政治經濟的改革。蘇聯東歐的發展表明，用抽象的民主和自由化模式來改造國家的代價是高昂的。在現代社會，無論民主政治還是自由經濟都是存在於一定的制度之中的，即民族國家。有效的政治改革和高速經濟發展固然是一個國家強大的基礎，但改革和發展的過程卻經常對現存民族國家造成毀滅性的衝擊。問題在於如何協調改革和民族國家建設之間的關係。我們往往把經濟發展和現代化與國家建設等同起來，強調它們之間的正面的和積極的關係，但卻忽視了高速經濟發展和現代化對民族國家的負面影響。屏德(Leonard Binder)和考奈(Walker Conner)等人的研究表明，現代化對一個國家的政治秩序往往具有破壞性

的甚至是毀滅性的影響②。所以，一旦危機發生，我們就轉而否定以往的改革，一味地強調國家權力本身的重要性，而不是從改革和民族國家建設之間的矛盾中尋找進一步的改革政策。從某種意義上說，缺少有效的改革政策也是中國以往「集權—分權」循環的重要原因之一。

在我看來，「制度化分權」和「地域民主」並非一種最理想的方法，但它是改革和民族國家建設之間「對話」和妥協的結果。我們並沒有想為中國的發展提供一種完美的理想藍圖。我們側重的是如何在改革這一價值前提下解決分權所帶來的問題，從而找到進一步改革的路徑。可以說，我們的方法是着眼於問題的解決。然而，這種方法隱含了我們的價值觀，即民族國家的統一、高速的經濟發展和政治經濟制度的轉型。就是說，我們從民族國家建設的角度來估量過去的政治經濟改革，從政治經濟發展的角度來討論中國的民族國家建設③。由於這一前提，我們承認以往分權改革在推動經濟高速發展的同時也為民族國家的建設帶來了諸多消極影響，但我們並不認為消除這些消極影響的途徑是否定以往的改革。相反，我們強調利用改革和民族國家建設之間的張力尋找進一步的改革動力，消解矛盾，推動中國的制度轉型。這裏，我想引用政治經濟學家赫希曼 (Albert Hirschman) 的一段話來概括我們的方法④：

> 在任何歷史階段，經濟制度總是在特定的政治制度構架內活動的；在這一構架內，並且正是因為這一構架，經濟力量會自動地向前發展。但超過了某一點，經濟的進一步發展就成為困難，並且最終為靜態的社會政治制度所限制，社會政治制度這時從進步的力量變成為進步的障礙。這時，政治制度的變革不僅為經濟的進一步發展所必須，而且也具有了可能性，因為經濟發展會產生出一些強大的社會力量，追求社會政治的變革以獲取更大的利益。

這裏和激進的馬克思主義的不同之處在於，馬克思主義者強調新產生的社會政治和經濟力量與舊制度之間的矛盾是不可調和的，因此革命成為必然。赫希曼儘管也受馬克思影響，但他強調現存制度可以通過自身的改革來反映新的力量變化，從而避免革命，並且改革的動力就存在於現存政治制度和經濟發展之間的緊張之中。

中央 — 地方關係：從模糊性權力到制度性權力

甘陽把我和吳國光的文章放在他認為的「分權派」和「聯邦派」中進行討論，並隱含地把我們與他提倡的基於「大眾民主」之上的中央集權相對照。這裏首先需要釐清這些概念的來源。目前有關「集權」和「分權」的爭論，應當說是80年代後期那場關於新權威主義爭論的繼續。當時吳稼祥等一些青年學者針對中國改革的困境，認為中國需要強化中央的權力來克服地方主義所帶來的困難。中國以分權為導向的改革運動到了80年代末期已經困難重重。新權威主義顯然是對分權改革的一種反應。新權威主義一出籠，就遭到了當時的「民主派」的猛烈批評，這主要是因為新權威主義沒有說清楚所謂的「新權威」的基礎是甚麼。另一

目前有關「集權」和「分權」的爭論，是80年代後期關於新權威主義爭論的繼續。當時吳稼祥等認為需要強化中央權力來克服地方主義。新權威主義是對分權改革的一種反應。這場討論因為1989北京事件而中斷。但在海外，這一爭論並未就此中斷。

方面，「民主派」事實上也沒有理解新權威主義所隱含的政策意義⑤。這場討論因為1989北京事件而中斷。但在海外，這一爭論並未就此中斷。王紹光的〈建立一個強有力的民主國家——兼論政權能力和國家能力的區別〉一文，以經濟證據論證了鄧小平時代分權策略對中國國家能力的消極影響。該文日後成為他和胡鞍鋼兩人那份頗有影響的《中國國家能力報告》的藍本，同時很多學者也從不同方面為分權策略建立理論⑥。另一方面，嚴家其等一些學者提出了以聯邦或邦聯的方法，解決中國大陸和台灣以及中國大陸內部各民族之間的關係問題⑦。

我自己的研究課題儘管是中央地方關係，但既不涉及大陸與台灣之間的關係，也不涉及各民族之間的關係，我關心的是中國鄧小平時代的高速經濟增長的根源。通過對江蘇、浙江和西南五省七方經濟合作組織的研究，我用「地方發展主義」(local developmentalism) 這一概念來分析鄧時代的經濟發展，即是說，高速經濟發展的動力來自以發展為取向的地方政府的形成。同時，我從比較政治安排的角度分析了地方發展主義興起的制度背景，發現就中央和地方之間的關係來說，在分權之下，中國實際上已經演變成為一種非制度性的聯邦性國家結構，我把它稱為「行為性聯邦」或「半聯邦」⑧。無疑，這種非制度化的國家結構對在中央與地方之間建立一種有效的政治秩序非常不利。在這種體制下，地方政府得到了實際上的行政自治權力，但由於中央政府沒有有效的制度來制衡和協調地方政府的行為，使得中央政府的權力大大下降。

如何調整中央地方關係？我認為儘管聯邦制是一種可能的方法，但解決中央地方兩者之間的緊張關係並非必須用聯邦制。另一方面我們也意識到，想要解決中央與地方之間的這種緊張關係，絕不能以集權的方式，因為地方發展主義的高速經濟發展已經成為中央統治權合法性的內在有機的一部分。如果沒有持續的經濟發展，中央統治的合法性危機就會惡化，所以我們否定以消除地方勢力來作為加強中央政府權力的方法。相反，我們認為中央和地方之間的緊張的根源在於制度⑨。

從國家建設的角度來看，目前中央和地方間的矛盾並非因為經濟分權而導致兩者權力的消長，而是因為原有的中央和地方關係的政治框架不能應付新的發展。迄今為止，中國處理中央地方關係的方法，可以用「創造性的模糊性」(creative ambiguity) 來概括⑩。「創造性的模糊性」具有如下特徵。第一，中央政府保持絕對的霸權地位。第二，中央和地方關係的非制度化。第三，中央政府不直接控制地方，就是說，中央政府沒有其深入地方的政治組織，中央政府經常派使者到地方或者在地方設立機構，但它們經常不代表中央政府的利益。第四，中央政府經常用心理的威懾力來控制地方官員的行為。第五，證明各級地方官員統治合法性的是文化，即儒家價值觀或後來的馬克思列寧主義。因為中央政府強調的是非制度化的和心理文化因素，所以兩者的關係是模糊的。那麼為甚麼說它具有創造性呢？這是由於創造性存在於非制度化之中，所以中央政府可以隨時根據中央的需要來調整和地方的關係。就是說，中央和地方關係不是僵硬不變的，而是具有很大的伸縮性。創造性

從國家建設的角度來看，目前中央和地方間的矛盾並非因為經濟分權而導致兩者權力的消長，而是因為原有的中央和地方關係的政治框架不能應付新的發展。迄今為止，中國處理中央地方關係的方法，可以用「創造性的模糊性」來概括。

的模糊性的缺點是當中央政府軟弱無能時，就會對地方失去有效的制度制約，地方主義興起以致對中央權力和國家的整合構成威脅。但另一方面，它也表現出很大的優越性。

這種自上而下的創造性的模糊性，其有效性是有條件的。第一，中央政府必須有絕對的權威。第二，政府體制內成員即各級政府官員相信中央政府的權威具有合法正當性。在前現代時期，中央政府的這種統治合法性和正當性來自人們的神權觀念和對儒家價值觀的認同，在現代則來自人們對共產黨革命和馬克思列寧主義毛澤東思想的認同。第三，國家在國際體系中的獨立性和封閉性。或者說，創造性的模糊性只能在前現代的國際環境中表現出其有效性，而在現代社會，國家必須是高度制度化的，這樣才能在惡劣的國家環境中求得生存。在進入現代社會後，創造性的模糊性經常變成國家建設的障礙。

這種創造性的模糊性也適用於鄧小平時代的中央地方關係，這是因為：第一，分權是對原來的集權的修正甚至否定，所以分權實際上是減低了中央地方之間的制度化程度 (de-institutionalization)。第二，分權包含有極大的制度創新精神，分權主要是在經濟上，而非政治上，是以政治上的集中來對付經濟上的分散。第三，中央和地方的關係因此是高度等級性的，它使中央政府能夠控制地方官員。如果地方官員的目標是想在這一等級階梯上上升，那麼他們必須在某種程度上服從中央，或者他們的成績讓中央政府滿意。第四，以經濟成績來衡量地方官員的政治成績。地方官員如果要想提升，必須盡力發展地方經濟。這種創造性的模糊性是中國鄧小平時代改革之所以成功的關鍵，同時也使中國和其他社會主義國家的改革區分開來[11]。

中央和地方既有矛盾的一面，也有一致的一面。從經濟發展的角度來看，沒有地方政府的動力，中國快速的經濟發展恐怕是不可能的，而分權本身表示地方政府在進行決策時有很大的主動性。地方政府不可能和中央保持完全一致，並且隨着地方經濟發展，地方政府相對於中央政府的能力越來越強，這迫使中央政府在某種程度上遷就地方。但不管怎樣，中央政府仍然具有相對大的權力基礎：第一，中央政府仍然掌握着控制地方政府最強有力的工具，即幹部任命制。儘管在80年代，中國地方幹部的任命權在一定程度上被下放到地方，但中央組織部仍然控制地方主要領導人的任命。第二，中央政府也仍然控制着一部分重要的經濟資源的分配，如能源、稀缺的原材料、大規模的政府投資、國際貸款等一些對地方發展至為重要的經濟資源。第三，中央政府還可以利用整合中國最重要的文化和社會資源。改革強化了中國各地之間發展的不平衡，但數千年的統一文化仍然主導着中國民族國家的發展。第四，更為重要的是，改革和經濟發展使得中國在其漫長的歷史上第一次有可能建設一個統一的國民經濟體系，交通和通訊體系得到了前所未有的發展，各地儘管有地方保護主義的存在，但它們之間的交往越來越頻繁。

在這些權力基礎中，如果文化和經濟的力量只有在一定的政治制度中才能發揮作用，那麼對幹部和經濟資源的控制能否成為中央政府強化其自身權力的制度基礎呢？根據社會學家曼 (Michael Mann) 的研究，這種權力

專制權力的集中無疑能在一定時間內造成一定的政治秩序，帶來政治穩定，但這種基於強力之上的政治秩序缺乏自下而上的基礎，一旦強力減低，不穩定很快就會出現。我們提倡分權的制度化，就是強調通過發展基礎權力結構來加強中央政府的權力。

現在需要的不是打壓強大的地方政府，或如甘陽所說的把地方居民從這些「區域寡頭」中解放出來，而是建立中央政府自身的「集權」或「政府權力」，使人民成為既是地方居民，也是國家的「國民」。

從長遠來說是很難制度化的。現代國家的基石是基礎結構權力（infra-structural power），即國家有能力通過跟地方共同體和市民社會的互動，使其權力和政治決策滲透到社會各階層；而對幹部和經濟資源的控制只是國家的專制權力（despotic power），因為這種權力是單方面的，中央政府無需和地方及其社會有任何交往和互動⑫。

問題是如何解決中央地方之間的危機？是強化國家的專制權力，還是通過改革發展基礎結構權力呢？在某種意義上說，現代國家都是集權的。當然，解決分權所產生的問題的最簡單方法是解除分權，重新強化國家的專制權力。不過，這樣的方法並不是解決問題，而僅僅是遏制問題，一旦條件形成，中央地方關係的緊張又會出現。專制權力的集中無疑能在一定時間內造成一定的政治秩序，帶來政治穩定，但這種基於強力之上的政治秩序缺乏自下而上的基礎，一旦強力減低，不穩定很快就會出現。我們提倡分權的制度化，就是強調通過發展基礎權力結構來加強中央政府的權力。我們已經指出，傳統上中國中央政府只是把地方政府看成中央的代表。而地方政府隨着地方經濟的發展越來越具有地方主義的傾向，因此再造一個強大中央政府的主題是在肯定地方權力的基礎上重建中央權力。在中央和地方之間有明確的權力分開的前提下，中央政府可以建立自己的權力制度，使其權力無需通過地方政府而能夠直接地達到地方居民。

甘陽主張用直接民主的方法來提高和強化中央政府的權力基礎，就是說，通過全國直接大選使中央政府直接面對人民，使中央的權力可以超越各地方政治共同體之上，不受它們的干預。我個人認為這種理論只有抽象意義，其在中國的經驗可行性，其對政治秩序和經濟發展的影響，都有待深入研究。相反，制度化分權方法在區分「政府權力」和「行政權力」的基礎上強調中央集權。我們現在需要的不是打壓強大的地方政府或如甘陽所說的把地方居民從這些「區域寡頭」中解放出來，而是建立中央政府自身的「集權」或「政府權力」，使人民成為既是地方居民，也是國家的「國民」。但是我們並不是為地方主義或「區域寡頭」辯護，相反，我們強調民主在制

約「區域寡頭」過程中的重要性。如何制約「區域寡頭」，是我們「地域民主」理論的一部分。

國家與社會：制度性參與和主流社會

如果說中央和地方關係涉及的是國家結構內部權力分配問題，那麼國家與社會關係涉及的便是政府和人民之間的權力分配問題。甘陽主張通過大眾民主和直接選舉使政府權力基於民眾之上。應當說，這與「民治、民享、民有」的古典民主理想是一致的。我們並不懷疑這種理想民主的價值，如果它有可能的話。但是如果這種大眾或直接民主的價值在於遏制社會政治中介制度，特別是地方政府，那麼我們是不能認同的。我們提倡地域民主的目的是要在民主進程、經濟發展和穩定的政治秩序之間找到一個結合點。我們認為，民主政治如果不以任何中介制度為基礎，那麼就會走向其反面。就是說，我們懷疑大眾民主的價值，而提倡制度民主。在中國這樣一個後發展國家，民主需要放在經濟發展和穩定的政治秩序中進行討論。這一信念是基於我們自己對中國政治發展觀察的結果。

在關於新權威主義的爭論中，吳國光對那種「泛民主主義」進行了批評，指出其對中國實際民主進程的消極影響[13]。我自己的經驗研究強調，在中國，民主的發展不能脫離國家權力。就是說，不能把民主簡單地理解為國家權力的對立面，相反，民主的達成需要國家權力和社會力量的合作。因此，我從另一個角度批評了「泛民主主義」，結論是[14]：

> 在像中國這樣的發展中國家，國家並不僅僅是政治秩序的工具；它也負有推動社會經濟發展的責任。換言之，與西方社會的國家不同，在中國，國家不得不去推動資本主義經濟的發展，國家因此面臨在民主和經濟發展兩者作選擇的困境。一方面國家必須確立其統治合法性和秩序，另一方面必須自上而下地推動社會經濟的變遷。但國家的統治者經常發現這兩種目標是相互衝突的。民主要求國家容納各種不同的勢力，而有效的經濟發展迫使國家居於社會各部分之上進行有計劃的變革，這一矛盾在中國一時難以解決。國家經常把其理性秩序強加給社會，而社會則拚命地想逃離國家的主宰，民主要求存在一個非政治的社會領域，而發展則要求國家深入社會。就是說，無論是經濟的發展，還是市民社會的建立都是政治任務。國家因此處於社會經濟發展的主宰地位，這種主宰地位使得民主難以發展。民主更可能是政治精英賦予給社會的一種禮物，而不是像西方社會那樣是重要社會力量根據自己的意願創造的一種政治制度。

從這一角度看，要求國家把權力立基於大眾民主之上，幾乎不可能。在理論層面上，我們對建立以公民個體為本的民主並無多大異議，但我們認為這種以個體為基礎的民主在中國沒有任何現實的可能性。我們強調地域民主和社會中介制度對中國民主化進程的意義。這裏我想把隱含在各種中介制度中的各種社會政治力量稱為「主流社會」，而「地域民主」概念中所包含的地方政府和地方政治共同體亦屬主流社會的一部分。主流社會對於民主政治及其政治秩序的影響是多方

我想把隱含在各種中介制度中的各種社會政治力量稱為「主流社會」。主流社會的存在在國家和社會成員之間創造出一個緩衝地帶，一方面防止大眾參與對政府運作所產生的強大壓力，另一方面亦防止國家權力對公民個體的直接侵犯。

面的，因為它是政治秩序的基礎。民主如果不以主流社會為本，國家與社會的關係就會趨向緊張，政治穩定就會失去制度基礎。一方面，主流社會能夠把社會的激進成員邊緣化，減少其對現存政治秩序的衝擊；另一方面，如果主流社會不能得到制度化的表達或主流社會被邊緣化，社會就會趨向激進化。東亞新興工業國家和地區在強調經濟發展的同時也注重主流社會的培養，因此激進運動往往被邊緣化。由於主流社會的制約，激進運動對現存政治秩序和經濟發展不至於構成嚴重的威脅。

俄國的經驗表明，一旦共產黨急劇地從專政黨轉變成為選舉黨時，隨之而來的不是市民社會，而是大規模的非市民社會，主流社會並不能因為政府組織的瓦解而成為現實。

主流社會的存在在國家和社會成員之間創造出一個緩衝地帶，既能防止大眾參與對政府運作所產生的強大壓力，亦能防止國家權力對公民個體的直接侵犯。這是托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 研究法美兩國政治的一個主題。托克維爾認為，以法國為代表的集權國家往往通過摧毀社會中介制度和消滅地方自治性來擴張國家本身的權力範圍和強度。這種做法阻礙了制度性參與，使得國家權力直接面對社會個體，一旦國家和社會發生衝突和對抗，往往會演變為暴力，最終走向專制。反觀在分權國家，市民社會和地方自治相當強大，參與既廣泛又有規則，使衝突分散於數以萬計的中介制度之中，結果既有利於政府制度的有效運作，也有利於民主制度的穩定。

當公民個體直接面對政體時，政治秩序就會成為大問題，這時革命最易發生。為甚麼法國革命發生在法國而非歐洲其他更落後的國家呢？托克維爾認為，法國國家權力的急劇擴張削弱了貴族和其他社會政治團體的功能。一個社會沒有了中介團體就等於在國家和社會之間少了一個緩衝地帶，法國人也因此少了公民精神而變成為自私的個人主義者，全然不顧公共秩序，結果是絕對的平均主義，毫無控制的社會動員，終於導致了1789年革命的爆發。國家越集權，制度參與就越低；一旦集體行動爆發，就越容易走向暴力。然而，人民不可能長時間地容忍無政府的暴力狀態，因此法國人在經歷一段時間的恐怖後，就選擇了比舊制度更為專制的政體。因為對多數人來說，集中的暴政比分散的無政府的暴政要好一些[15]。

托克維爾的這一討論，對我們分析中國目前的問題有直接的相關性。我們提倡地域民主並不是因為我們認為大國不能實行民主，而是因為我們對經濟發展和政治秩序的關懷。研究社會運動的美國政治學家塔羅 (Sidney Tarrow) 發現，現代化和國家建設本身為集體運動和大眾運動提供了種種機會結構[16]。由於快速經濟發展和現代化，中國原先的一些中介組織甚至是半政府性的組織正處於解體之中。誠然，中央政府並沒有放棄用組織的方法來控制社會成員，但這種控制仍然屬於我們上文提到的「專制的權力」，即無需通過和市民社會的互動而進行的一種單方面的控制。這種政策性的控制使新的中介組織得不到發育，越來越多的社會成員實際處於無政府和無組織狀態。另一方面，社會經濟的發展要求新的中介組織，這迫使中國社會的一部分向「非市民社會」(uncivil society) 的方向發展，從而構成社會政治秩序的潛在威脅，更談不上推進民主政治的發展了。那麼，大眾民主是否能夠消除這些非市民社會呢？俄國的經驗表明，一旦共產黨急劇地從專政黨轉變成為選舉黨時，隨

之而來的不是市民社會，而是大規模的「非市民社會」，主流社會並不能因為政府組織的瓦解而實現。即使在發達的西方國家，主流社會也是在社會和國家的長期互動中形成的。我們之所以提出地域民主和制度化分權，一方面是為了探討國家如何調整其政策，和社會合作進行主流社會的建設，從而尋求一種穩定的政治秩序；另一方面是探討如何利用現有的各種中介制度如基層選舉和村民委員會等制約政治權力，從而推進中國的民主進程。

註釋

① 甘陽：〈公民個體為本　統一憲政立國〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年6月號，頁4-14。

② 例如Leonard Binder et al.: *Crises and Sequences in Political Development* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971); Walker Corner: "Nation-Building or Nation-Destroying?" *World Politics*, 24 (April, 1972), pp. 319-55.

③ 這一點可見吳國光、鄭永年：《論中央—地方關係：中國制度轉型中的一個軸心問題》(香港：牛津大學出版社，1995)，第一章。

④ Albert Hirschman: *A Bias for Hope: Essays on Development and Latin America* (New Haven: Yale University Press, 1971), pp. 16-17.

⑤ 有關新權威主義的討論見劉軍、李林編：《新權威主義——對改革理論綱領的論爭》(北京：北京經濟學院出版社，1989)。

⑥ 例如周雪光：〈論「一管就死，一放就亂」〉，載李少民主編：《中國大陸的社會、政治、經濟》(台北：桂冠圖書股份有限公司，1992)；〈中央集權的代價〉，載吳國光主編：《國家、市場與社會》(香港：牛津大學出版社，1994)；張欣：〈信貸、貨幣金融與區域經濟自治〉，《當代中國研究》，1995年第1、2期。

⑦ 例如嚴其家：《聯邦中國構想》(香港：明報出版社，1992)；江美球：〈中國的民族構成與未來的聯邦制格局〉，載李少民主編，同註⑥。

⑧ Yongnian Zheng: *Institutional Change, Local Developmentalism, and Economic Growth: The Making of Semi-Federalism in Reform China* (Department of Politics, Princeton University, 1995).

⑨ 對這一問題的討論見吳國光、鄭永年，同註③。

⑩ 這一概念是作者在同哈佛大學教授史華茲(Benjamin Schwartz)幾次談論中國中央和地方關係時，經史華茲概括而成。作者感謝史華茲教授容許直接使用這一概念。

⑪ Susan L. Shirk: *The Political Logic of Economic Reform in China* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993).

⑫ Michael Mann: " The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results", in *States, War and Capitalism: Studies in Political Sociology* (Oxford: Blackwell Publishers, 1992), pp. 1-32.

⑬ 吳國光：〈自由：推進中國現代化轉型的基本導向〉，載李少民編，同註⑥，頁41-72。

⑭ Yongnian Zheng: "Development and Democracy: Are They Compatible in China?" *Political Science Quarterly*, vol. 109, no. 2 (Summer 1994), pp. 246-47.

⑮ 托克維爾的討論見Alexis de Tocqueville: *Democracy in America* (New York: Vintage, 1954), 2 vols.; *The Old Regime and the French Revolution* (Garden City, NY: Doubleday Anchor, 1955).

⑯ Sidney Tarrow: *Power in Movement: Social Movement, Collective Action and Politics* (New York: Cambridge University Press, 1994).

鄭永年　哈佛大學 SSRC-MacArthur 基金會國際和平與安全博士後研究員

全球化與中國現代化的不同選擇

● 劉　康

一　當代中國的全球文化想像

《二十一世紀》近來有多期專門討論90年代中國文化批評的問題。討論中有「新保守主義」或「新左派」等提法，新近又有「洋涇浜學風」、「多元社會中的批評」兩個提法。前者似乎是在表達一些國內學人對海外學人的某種情緒，後者則貌似公正中庸，不偏不倚。但不難看出各自的「世俗關懷」和政治立場①。

《二十一世紀》近來有多期專門討論90年代中國文化批評的問題。討論中有「新保守主義」、「新左派」和「洋涇浜學風」等提法，從中不難看出各自的「世俗關懷」和政治立場。

這些關懷的最直接語境當然是當代中國文化與社會的轉型。而這一語境又與一個更大的語境密切相關，即全球化及其文化想像。近來的討論直接關心的話題雖然是中國文化，但當代中國文化的核心問題，應是中國在當前全球化轉型的位置問題，即現代化不同選擇問題。

今天中國與世界的關聯是自70年代末改革開放以來最密切的，世界對中國的關注也是有史以來最強烈的。中國向何處去？中國和世界如何互動？這兩個問題現在實際上是一個問題，所以文化討論中的各種角度和觀點，都無法與世界的、全球化的語境分開。

但討論中國問題時，又常常有一種強調中國特殊論的傾向，有意無意地把中國問題單獨提出來談。這無論在中文學界還是在西方漢學界，都是如此。在《二十一世紀》的討論中，就可以看到許多學者把中國擺在一方，西方或世界其他部分擺在另一方，時刻強調中國的特殊與差異，很多爭論也由此而起。這種表現在研究方法、角度上的「中國特殊論」情結，由來已久。中國當然有其特殊之處，但問題不在特殊不特殊，而在從甚麼角度和立場來看特殊與差異。因此，我想在開始討論中國問題時再一次把討論的方式、視野與角度問題提出來，把特殊與差異的問題提出來，放在全球化語境中來思考，希望有助於擴展我們的討論。

我已在一些中文媒體上提出過全球化的問題，但目前尚未受到中國學

術界的重視，文化批評界對此也關注不多。我所說的全球化，是指冷戰結束後，跨國資本建立的所謂世界「新秩序」或「世界系統」，同時也指通訊技術革命以及「信息高速公路」所帶來的文化全球化傳播的情形。全球化過程最重要的特點之一，是文化生產與商品生產的關係日益緊密。文化與商品的密切結合，在大眾文化和日常生活、意識形態與學術思潮等各個領域中，漸漸形成了充滿着內在矛盾與悖論的「全球化文化想像」。全球化文化想像理所當然地包括了有關中國的種種圖景。90年代的中國文化想像有一點特別重要，就是「現代化」這個壓倒一切的中心話題。

近年來的中國文化討論中有一種不言而喻的共識，就是中國尚未現代化，而西方早已現代化，所以必須強調中國在現代化問題上的特殊性。換言之，(西方) 現代化被視為不可質疑的普遍標準。這種特殊論，仍然表現出一元決定論的傾向。但歷史充滿着多重矛盾，是多元決定的，現代化也是如此。現代化作為一個歷史階段，在漫長的人類歷史上只是一個特殊現象。

現在的問題是，現代化當然是中國面對的首要課題，但我們不能不反覆思考甚麼是現代化，走甚麼現代化道路的問題。在全球化的今天，我們更應不斷追問現代化不同選擇的問題，而不應把西方資本主義現代化不加批判地當成絕對和普遍標準。

二　中國現代化的不同選擇問題

1992年，《二十一世紀》上姜義華和余英時爭論過「激進／保守」的二元對立問題。姜認為，面對舊生產方式和社會觀念的強大勢力，激進 (或革命) 的力量「不宜誇大」。而余則針鋒相對地提出中共以「激進理論」和「極權組織」「徹底摧毀了中國傳統的社會結構」② 。余英時的反對「激進」、提倡「保守」的觀點，現在在海內外都相當流行。

關於「激進／保守」的問題，在新近的討論中又被提起，但其內涵已完全變了，並且褒貶對象也徹底顛倒了。《二十一世紀》的討論中，趙毅衡有「新保守主義」的提法，涵蓋面很寬，主要似乎是針對所謂的「後學」，他把我也劃歸為新保守主義的陣營。近來又有卞悟的專文對所謂「新左派」加以批評。趙毅衡、卞悟等為甚麼要把我和崔之元等對資本主義現代化一元決定論的批評統統冠之為「新保守主義」？趙文指出「劉康認為官方話語有美學或理論價值」，卞文則說崔之元等教人「專學……毛澤東」③ 。這樣，「新保守主義」的意思就清楚了：新保守者，「與官方合謀」也。其基本依據即為官方／反官方的二元對立。

前後兩場有關「保守」之爭，在我看有某種內在聯繫。余英時提倡保守主義，是因為它與中共的革命傳統對立；趙毅衡反對「新保守主義」，則因為它「與中共官方合謀」。這種看法，作為一種政治立場是一回事，而作為一種「事實」陳述，則大可商榷。我想問趙先生一句，你的這種二元對立論在多大程度上合乎90年代中國複雜的國情？我很贊成趙毅衡反對任何有害於多元與民主建設傾向的立場，但不同意他的二元對立論。因為按這種二元對立邏輯，我們就不能也無必要再反思中國現代化不同選擇的問題，否則你就是「淮橘為枳」，就是「迎合

《二十一世紀》的討論中，趙毅衡「新保守主義」的提法似乎是針對所謂的「後學」；而卞悟的專文是批評所謂「新左派」。為甚麼要把我和崔之元等對資本主義的批評冠之為「新保守主義」？其意思是新保守者，「與官方合謀」也。

官方」，或乾脆作了「中共外交部的發言人」。某先生更義憤填膺地把「西馬」和「後殖民」理論與日本漢奸等同起來，大加討伐。他們有些或許出於對專制主義的義憤，但對他們這種近似於文革「大批判」式的口誅筆伐，我不敢苟同。因為在這種氣氛下，我們要心平氣和地討論現代化不同選擇問題，是十分艱難的。

我認為，現在把現代化不同選擇的問題提出來，是很有現實意義的。在理論上的意義是針對全球化文化想像的種種「歷史終結」和資本主義現代化的一元決定論，在實踐意義上更是不言而喻。我曾提到過，中國現代化不同選擇道路的一個核心問題，就是「革命」與「建國」的關係。這個問題，是不能簡單地用本土／外國、東方／西方、傳統／現代、專制／民主等二元對立來解釋與涵蓋的。「革命」已形成了中國現代史近百年的傳統，有其複雜而影響深遠的文化霸權（或領導權）和話語系統。在思考這個傳統的時候，脫離不了這個傳統和語境。而且，這個傳統在今天仍然具有文化霸權，在中國尚未成為歷史，仍對我們的日常生活以至學術思考有很大影響。

在思考中國現代化不同選擇時，絕對的反整體論和徹底的一元決定論都不可取。但是，80年代的文化批判最後變成了對革命傳統與霸權的政治聲討，而這種聲討又與西化情結糾纏不清。

我在這裏所說的「文化霸權」（cultural hegemony），有特定意義。我指的是佔主導地位的社會意識形態，通過由上而下、由下而上的廣泛的動員、發動和宣傳活動，獲得社會不同階層，特別是被統治、被領導階層的支持、認同和參與。這一觀點主要來自葛蘭西（Antonio Gramsci）④。文化霸權的特點，恰恰是中國革命的一個重要特點。中共建國後，堅持了意識形態化和軍事化的「法寶」，文革就是意識形態治國登峰造極的結果。文革後的近二十年來，中共的文化霸權已漸漸失去其廣泛的群眾基礎或合法性。80年代的文化反思就是對這個文化霸權的批判與反思。

今天我們面對全球化和社會轉型的局勢，還有關於制度問題的討論，這更直接涉及到今天中國現代化不同選擇的具體實踐。在思考中國現代化不同選擇時，絕對的反整體論（如前些年一度流行的關於中國五四運動的「全盤反傳統」說）和徹底的一元決定論（如中國史的「歷史唯物主義」教科書）都不可取。我們應該從歷史發展的多重矛盾和多元決定的角度，來尋找對不同選擇歷史道路的「不同選擇的思考方式」（alternative thinking）。

如果說關於中國現代化不同選擇的思考主要是從歷史、經濟、政治和社會的角度出發，文化批評所直接面對的另一個話題，就是全球化的挑戰。在文化領域，全球化的挑戰主要來自於「全球化文化想像」。如前所述，這裏有商品化和「市場萬能」意識形態問題，也有中國本土製作的有關民族傳統的「中國文化想像」。90年代的文化批評當也包含了對這兩者的批判。這種批判本身則反映出當代中國知識份子的兩難困境。甘陽在80年代末就提出在「犬牙交錯」的情境下必須「兩面作戰」，即要批判傳統（包括舊傳統和五四以來的新傳統），又要批判（資本主義）現代性⑤。但是，80年代的文化批判最後變成了對革命傳統與霸權的政治聲討，而這種聲討又與西化情結糾纏不清。

三　當代知識份子的兩難困境

近年上海的一些中青年學者引發

了一場關於「人文精神」的討論⑥。這一討論所關心的，主要是「人文精神」的「失落」和「遮蔽」，而非「人文精神」的實質內容本身。而「失落」、「遮蔽」等提法，則反映了中國文化批評者的兩難困境。中共的政治文化雖曾讓知識份子在社會生活的中心扮演過既是英雄又是惡棍的主角，「六四」之後的官方政策卻無情地剝奪了知識份子的「社會良心」的話語權。而中心位置又隨着90年代商品化大潮，被不可逆轉地沖向邊緣。

也許最能體現這種兩難困境的，就是中國的「後現代主義」和「後殖民主義」討論。中國的「後現代主義」和「後殖民主義」既不同於海外漢學的「後學」，也不是甚麼「新保守主義」。他們對當代西方「後學」理論的關注，出於對全球化問題的考慮。他們並不是簡單地套用西方的流行理論來解讀當代中國，而是力圖以理論的普遍性話語來透視中國文化轉型期的問題，並且反過來再以中國的實踐詰問理論的普遍有效性和合理性。換言之，中國「後學」的問題焦點不是中國現代史中「西方宰制」或「後殖民」等，而是當代中國在全球化文化想像的巨大引力場中的位置。用張頤武的話來說是「今天我們如何來解讀中國？」陳曉明則進一步詰問「『文化中國』是一個絕對的第三世界文本嗎？」⑦

但中國「後學」的困境就在於他們這種直截了當的、有意識參與全球化文化討論的詰問。他們並不主張沿用西方漢學的冷戰式模式來解釋、分析中國，而是力圖打破官方／非官方、獨裁／民主、反共／親共的二元對立，運用諸如「文化霸權」、「文化場」、「象徵(或符號)資本」的生產、傳播等概念，來把握、理解中國現代化不同選擇的歷史與現實。海外已有人對他們提出了各種嚴厲的斥責，如近期有貌似公正、實際政治偏見十足的攻擊，認為中國「後學」是在把「現存文化秩序」(意即「〔中共〕政治專制主義」)合理化，作「〔中國〕外交部發言人」式的「政府聲明」。某些人從來喜歡把自己打扮成「多元」、「自由」的倡導者，或比所有的人都高明的仲裁人，但骨子裏卻充滿着反華反共的冷戰偏見。對這種毫無學術誠意、傲慢無比的人，本不值一駁。但另有一種誤解，則有必要澄清。張頤武對於「官方／非官方」一類的二元對立和海外漢學對中國的解讀提出質疑，並不等於與官方「合謀」或「認同」。在批判西方種種「後殖民主義」、「東方主義」話語的同時，國內有許多批評者對民族與本土文化的新潮流亦持批評態度，指出這種潮流把「中國」演變成為一個「絕對的第三世界文本」的危險⑧。這種批評態度，也使力主弘揚本土、民族文化的一些官方機構頗為不滿。

由於中國的「後學」沒有按照流行的市場萬能的意識形態模式來解讀中國，於是就受到海外一些人的大肆攻擊。張頤武對此已有一針見血的分析：「目前有關中國的特殊政治境遇的大規模的文化生產，早已成為跨國資本運作的不可或缺的資源。」「『中國政治』業已……與中國的民俗、神秘的風光等一樣被納入『冷戰後』的全球化的體系之中，成了表現中國的『他性』的特殊商品。」⑨很顯然，張頤武的話深深觸及了前面提到的某些人的痛處。在這些人看來，在當代中國，唯有反官方，唯有與官方意識形態徹底決裂，唯有全盤否定中國的現代革命傳統，唯有全面地擁抱市場萬

由於中國的「後學」沒有按照市場萬能的意識形態模式來解讀中國，於是就受到海外一些人的大肆攻擊。他們一面高唱「多元」、「民主」的調子，一面堅持資本主義萬能的一元決定論。在我看來只不過代表了一股歷史的逆流。

能的意識形態，才是唯一的選擇。他們視中國當代的多元、多極的局面而不見，一面高唱「多元」、「民主」和「反極權主義」的調子，一面堅持市場萬能、資本主義萬能的一元決定論。他們雖然在全球化文化想像中暫時還佔着上風，但在我看來只不過代表了一股歷史的逆流。因為今天世界所經歷着的歷史轉型，已使資本主義現代化喪失了中心霸權地位，而真正多元、多極的現代化不同選擇的多種實踐，正在日益顯示出它們的生命力。

中國「後學」(這裏主要指張頤武、陳曉明等的觀點) 的鋒芒主要指向各種現代化和全球化的文化想像，尤其是現代化的普遍性話語及其一元決定論傾向。張頤武最近指出了近期文化批評中的「政治優先」和現代性的「價值優先」的傾向，這兩種傾向有密切的聯繫⑩。針對中國的政治性批判 (如批判「新保守主義」、「新左派」等) 均以西方資本主義現代化的普遍性為標準，中國的「後學」主張對中國和西方的各種政治的、現代化的模式和話語提出挑戰。這種挑戰並非「無價值」和相對主義的，也不是在肯定中國本土的「現存秩序」，而是通過對各種一元決定論 (包括西方或東方資本主義的一元論與毛澤東的一元論) 的批判，探索新的理論與實踐的空間。我認為這才是對多元決定和不同選擇的認真踏實的尋求，與那些高唱「民主、自由」調子，卻只許讚美西方資本主義的主流意識形態而不容批評意見的人，有着根本的區別。

當然，在批評概念和詞句選擇上，「後學」也依然面對一元論的危險。所謂「後」這一關鍵的前綴，在西方理論中仍隱含着歷史的一元決定論，指稱着西方史觀的「前現代」、「現代」、「後現代」線性歷史階段論。所以我對所謂「中國的後現代」這一說法，持強烈保留態度，而主張用「現代化不同選擇」這一概念來討論中國問題。這樣也許有助於克服「後學」理論中的歷史一元決定論。西方「後學」的主旨之一就是打破線性史觀，但西方學者自身的文化與歷史局限仍使他們難以真正走出西方中心主義的誤區，而我們作為非西方的學者，則應有機會實現某種觀念上的超越。這種超越不應以建立新的文化中心論 (如華夏中心論) 和本質主義為目標，否則又只是從一種決定論走到另一種決定論 (這是毛澤東的理論與實踐的深刻教訓之一)。

我對所謂「中國的後現代」這一說法，持強烈保留態度，而主張用「現代化不同選擇」這一概念來討論中國問題。這樣也許有助於克服「後學」理論中的歷史一元決定論。這種超越不應以建立新的文化中心論和本質主義為目標，否則又只是從一種決定論走到另一種決定論。

四　批判理論與文革的關係

中國「後學」引起非議較多的另一個問題，是文化批判理論與中國文革的關係。我想說明的是，我曾經把這兩者的關係作為一個歷史問題提出來，但這並不是張頤武等的觀點，不應和所謂中國「後學」混為一談 (我不贊成趙毅衡等把我劃為「後學」的做法，也不認為諸如「後學」之類的標籤有助於當前的討論，我在本文中雖沿用了「後學」一詞，但並不等於我同意當下的流行說法)。中國一些學者如張頤武、陳曉明等較多從西方的批判理論 (包括後現代主義) 得到啟發，這跟我從歷史角度看批判理論與中國文革的關係，有相同之處，也有不同之處。相同處是我們都重視批判理論的價值，不同處在於張頤武等主要關心的是90年代的當代問題，而我則更側重歷史。雖然中國「後學」引用了福柯 (Michel Foucault) 等的確與文革有不

解淵源的理論，但我們卻不能由此推論，他們意在將福柯及文革當成「待購的商品」⑪。至於我把阿爾圖塞、福柯、毛澤東等的理論譜系學關係提出來，一是強調對歷史(尤其是60年代的歷史)的重視，強調思考中國文革時的世界性的視點，二是希望對中國和世界當時對現代化不同選擇的種種理論與實踐再進行深刻的思考，以回應當前全球化局勢下的各種挑戰。這裏涉及的問題十複雜，我尚未有機會用中文來充分闡述和展開我的觀點，而我在我的英文專著裏有較詳細的討論⑫。對於我的看法的各種批評，我認為仍應放在現代化、全球化文化討論與文化想像的大背景中來看。我的思路是想在理論與實踐的迷誤和洞見中，把握一元決定論與多元決定、多重矛盾的複雜互動關係。而我的批評者中，有人卻轉換了問題，由對中國歷史悲劇的聲討，引為對「新馬克思主義」、對現代化不同選擇的徹底否定。這種二元對立的批判邏輯一開始就與我的思路南轅北轍。加上能引起不少知識份子共鳴的大量煽情的文字，與對美國等西方「多元、自由」社會的由衷讚美，這就使我的一孔之見更難得到中肯的討論和批評了。至於有人說我「以福柯來證明毛澤東的正確」，更是牽強附會。種種有關毛的神話被打破後，以批毛、反毛來證明資本主義「民主」神話，或像曾作過毛的保健醫師的李志綏那樣，按美國暢銷書的市場趣味來寫毛的「反神話」，自然也是一種時髦。我們當然應該深刻批判和反思毛澤東的神話，尤其是毛的意識形態一元決定論和毛在文革中推行的文化恐怖主義。但我們是在作嚴肅的學術探討，不應受市場趣味左右，把批判、清理毛澤東神話這個極為複雜的問題搞得很庸俗。

五　結　論

真正多元與開放的社會應該容納不同的聲音和立場，我想這是包括趙毅衡、張頤武、崔之元、卞悟和我自己在內的許多人的共識，也是我們討論問題的基本前提。但「多元、開放」本身又不是某種絕對的價值，而是不同社會實踐、思想和意識形態的衝突、互動的結果。在這裏我想再次強調，在90年代中國文化批評的百家爭鳴、眾聲喧嘩之中，一元決定論和多元論、現代化不同選擇論的爭論仍是一個主要問題。在全球化格局下，多元選擇的機遇空前，但與此同時，全球化文化想像所傳播的資本主義現代化一元決定論，在中國文化界、知識界的確形成了某種主流思潮，填補着中共文化霸權日趨失落後的意識形態空白。但我們仍需要從歷史發展的多重矛盾和多元決定的角度，撥開以「多元、多極」的話語來掩蓋市場萬能、資本主義萬能的一元決定論的種種迷霧，來尋求與創造現代化的不同選擇。

種種有關毛的神話被打破後，以批毛、反毛來證明資本主義「民主」神話，或像曾作過毛的保健醫師的李志綏那樣，按美國暢銷書的市場趣味來寫毛的「反神話」，自然也是一種時髦。但我們是在作嚴肅的學術探討，不應受市場趣味左右。

註釋

① 這裏所提到的文章，分別見《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1995年2月號，「二十一世紀評論．評九十年代中國文學批評」；1995年12月號，「二十一世紀評論．『洋涇浜學風』還是『認識論特權』？」；1996年2月號，「二十一世紀評論．評中國式的『新左派』與『後學』」。

② 見姜義華：〈激進與保守：與余英時先生商榷〉，以及余英時：〈再論中國現代思想中的激進與保守：答姜義華先生〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1992年4月號，頁134-42、143-49。

③ 趙毅衡：〈「後學」與中國新保守主義〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1995年2月號，頁11；卞悟：〈淮橘為枳 出局者迷〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年2月號，頁5。

④ 文化霸權的概念，主要來自葛蘭西的文化理論。可參見 Antonio Gramsci: *Selections from the Prison Notebooks* (New York: International Publishers, 1978)。

⑤ 甘陽編：《中國當代文化意識》(香港：三聯書店，1989)，「前言」，頁iii。

⑥ 見王曉明等：〈文學與人文精神的危機〉，《上海文學》，1993年，第6期；張汝倫、王曉明、陳思和等：〈人文精神尋思錄〉，《讀書》，1994年，第3期，以及4、5、6、7、8期、95年6、7期。上海《文匯報》有「人文精神與文人操守」的討論，《東方》、《戰略與管理》等雜誌也有文章討論。

⑦ 見張頤武：〈闡釋「中國」的焦慮〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1995年4月號；陳曉明：〈感性的解放——中國大眾文化表徵的變化和危機〉，荷蘭萊頓國際亞洲研究所演講稿(1996年4月)。關於中國後現代主義與後殖民主義批評，可參見張頤武、陳曉明、王寧等近年在中國大陸許多刊物，如《鍾山》、《花城》、《文藝爭鳴》、《當代電影》上發表的文章，以及王寧在美國、加拿大和歐洲一些學術刊物(如*New Literary History*等)上發表的英文論文。

⑧ 除張頤武、陳曉明等之外，近年中國大陸有許多中青年學者對所謂「東方主義」、後殖民主義與中國歷史和現代化的關係問題，作了很多探討。如汪暉、張寬、王一川、張法、孫津、陶東風、陳燕谷等在《讀書》等雜誌上，發表了許多眼光犀利深刻的文章，對筆者有很多啟發。我認為，在對所謂中國的「後學」作出任何批評之前，有必要認真讀一讀以上國內學者們的論著。海外某些人盛氣凌人的「評判」，實不足取。這才是一種在鼓吹「市場萬能」神話的洋人面前奴性十足，在自己同胞面前指手劃腳的「洋涇浜」，當然，這種「洋涇浜」也不限於海外。國內學界也有鼓吹市場萬能，以當代西方資產階級經濟學、社會學馬首是瞻的人，不知劉東先生是否認為他們也是一種「洋涇浜」？

⑨ 同註⑦張頤武，頁131。

⑩ 張頤武：〈再說「闡釋中國」的焦慮〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年4月號，頁125。

⑪ 郭建：〈文革思潮與「後學」〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年6月號，頁122。

⑫ 見Liu Kang: *Aesthetics and Marxism: Chinese Marxists and Their Western Contemporaries* (Durham: Duke University Press, 1996); Liu Kang: "The Problematics of Mao and Althusser: Alternative Modernity and Cultural Revolution", *Rethinking Marxism* , Vol. 8, No. 3 (1996).

劉 康 現任美國賓州大學比較文學副教授

隨筆·觀察

從古籍譯註看文化「下海」

● 張　覺

回想幾年前，文人紛紛「下海」而棄文經商，連教授也去賣燒餅了。我則有點「書生氣十足」，捨不得丟掉從事多年的學術研究而去擺地攤。我當時研究的是古漢語語法、訓詁之類，但學術論文的發表談何容易！而論文發表不出來，談何「經濟效益」與「社會效益」！隨着學術論文所受到的冷遇，我不能不轉向了。當然，我並未棄文經商，而是使自己的學術研究去迎合社會、市場的需要。所以也可以說，是讓自己的學術研究「下海」；或者說，讓文化「下海」。

這一戰略性轉移果然有效。在「出書難」的年代裏，我的《韓非子導讀》、《商君書、韓非子》(點校)、《白話搜神記》、《韓非子全譯》、《商君書全譯》、《吳越春秋全譯》、《〈論語〉〈孟子〉精華譯評》、《荀子譯註》等相繼順利出版。雖然我個人所得的經濟回報不甚可觀，但從讀者的來信中可以看出，社會效果還是不錯的。

當然，讓文化「下海」並不只是我的個人行為。我的戰略性轉移之所以能大見成效，實在得力於出版界的「下海」大潮。縱覽當今大陸出版界，對於古籍譯註本的出版可謂趨之若鶩。即以搞大型古籍今譯叢書的情況來看，起步較早的岳麓書社的「古典名著今譯讀本叢書」已出書二十多種；吉林文史出版社的「中國古代名著今譯叢書」也已出版近二十種；三秦出版社的「中國傳統文化叢書」已出版兩輯，出版古籍譯、註本十六種；中國書店的「先秦諸子白話全譯叢書」已出書八種；巴蜀書社的「中國古代哲學名著全譯叢書」已出書五種；遼寧古籍出版社的「白話精評歷代紀事本末」叢書將歷代紀事本末十一種譯成了白話；北京廣播學院出版社出版了十三經與諸子的「評析本白話」系列，使原有的《十三經註疏》與《諸子集成》有了配套的白話本。規模最大、影響最廣的要算是貴州人民出版社推出的「中國歷代名著全譯叢書」，該叢書第一批五十種已基本出齊，而第二批五十種又上馬了，該社還另外推出了中國歷史名著的全譯叢書，已出版了《史記全譯》與《三國志全譯》。古籍譯註本的出版大潮如此洶湧澎湃，就連一些老牌的、第一流的古籍出版機構也不由得轉身投入這股大潮之中。像中華書局將原有的不成套的古籍譯註本納入「中國古典名

著譯註叢書」重新推出，上海古籍出版社也推出了「中華古籍譯註叢書」以迎頭趕上。以上這些還只是大致羅列了一些大型的古籍譯註叢書的出版情況，至於一些未搞成叢書的古籍譯註本的出版，更是難以一一羅列。如改革出版社推出的文白對照本《資治通鑒》，湖南師範大學出版社出版的《〈三國志〉今註今譯》等等均是其例。從古籍本身考察，有些古籍名著如《史記》、《資治通鑒》、四書、五經等，都有多種今譯本問世。出版《史記》全譯本的就有北京、湖南、貴州、寧夏、陝西等多家出版社；《資治通鑒》的今譯本除貴州出版外，在北京竟有三家出版社競相出版；四書五經的今譯本，北京、上海、吉林、河南、江西、湖南、貴州等地都出版過，而其中的《論語》、《孟子》、《詩經》的今譯版本出得更多。

出版界如此熱衷於古籍名著譯註本的出版，完全打破了全國一盤棋的計劃模式，它顯然不是出於一種主觀的安排，而是出於一種市場的刺激。由於中國古代文化具有無窮的魅力，而大部分的讀者又缺乏相應的閱讀古籍能力，為了全面地了解中國古代文化，讀者們迫切需要古籍今譯本作為憑藉，於是古籍今譯本的銷售便出現了火爆的勢頭。像貴州出版的古代名著全譯本，每種印數多在三萬以上，有些全譯本已重印了一二十萬冊。其影響之大、獲利之多是不言而喻的。

由此可見，出版社要取得較好的社會與經濟效益，不能不適應市場的需要；而個人的學術研究要具有較好的社會效益與經濟效益，也得適應文化市場的需要。學術研究只有適應了市場的需要，才有強大的生命力；文化只有「下海」，才得以繁榮。或者說，文化產品的生產必須考慮到它的商品屬性，才能受到社會的歡迎而不斷得到發展。所以，認識文化的商品屬性，增強文化生產的商品意識，使文化「下海」，恐怕是社會主義市場經濟體制確立後繁榮文化的必經之路。

但是，文化紛紛「下海」，也難免魚龍混雜、泥沙俱下。前幾年，就有人對古典名著劣質全譯本提出非議。有人甚至說：「今譯出，古籍亡，文化滅。」此言雖危言聳聽，但也可見其後果之嚴重。1994年，國家新聞出版署組織專家學者抽查了九家出版社的九種古籍今譯本，結果發現這些書的平均差錯率(指錯譯)竟高達萬分之六點三，新聞出版署不得不宣布其為不合格產品①，上述的某些今譯本即在其列。誠然，仔細看看這些被國家新聞出版署列為不合格產品的古籍譯本，主要的問題恐怕不在於作者的水平，而在於他們沒有擺正文化與商品的位置。這些出版社，往往商品意識較濃，文化意識較淡薄；對市場需求較留意，對學術要求較大意。他們往往為了迎合市場的需要，就請個專家作主編，拉一大批能較快完稿的人員趕稿子，以求盡快搶佔市場。據我的切身體會，古籍譯註如果沒有相當的功底與查考的時間是無法圓滿完成的。當然，對於那些編寫者的功底，我們無從知道。但從人之常情而論，由於他們本來就不是甚麼名人，所以也就不必太珍惜自己的名聲；而時間又那麼緊，所以也無暇去查看很多的文獻；更何況有主編把關，所以也就加快生產而不顧質量了。至於主編呢，他的腦子畢竟不及圖書館，而且他的時間與精力也不可能讓他去從容地查閱各種文獻資料來修改編寫者趕出來的「粗」稿。至於出版社呢，反正

有主編把關，也就從速讓這些「粗」稿下廠印刷了。結果這些不合格的產品就問世了。

當然，無論誰，錯誤在所難免，要緊的是應該從中吸取教訓，以免重犯。這裏的教訓是甚麼呢？依我看，主要的還是要端正對文化「下海」的認識。

文化產品具有商品屬性，所以可以而且也應該「下海」。但歸根結柢，它畢竟是文化，而不是一般商品，所以不能將它完全商品化。因此，文化產品的生產必須遵循它自己的生產規律，而不能完全等同於一般商品的生產。拿古籍譯註來說，其質量主要取決於初稿。如果初稿的作者沒有下大功夫而質量不過關，那麼即使有再高明的主編或審校者也無濟於事。因為主編與審校者不可能像譯註者那樣去認真查閱各種書籍以推敲修改原稿（如果真是仔細地去查閱大量書籍，他們將花大量的時間與精力，那還不如他們自己去寫了）。所以，我對「主編」古籍譯註一向持有異議。回顧一下文獻研究史與出版史，古籍譯註從來只有「譯註者」而並無甚麼「編者」。即使是集體之作，如台灣的《白話史記》，也只是一種「六十教授合譯」的產品，而不是某人主編的成果。這種「主編」古籍譯註的生產方式，實在是近年來大陸文化「下海」中的「新生事物」。對新生事物，當然不宜過於貶斥，但對此我卻不敢恭維。這類書似乎北京出版較多而上海則少見，這恐怕也是「京派」文化與「海派」文化的差異吧。但這種差異卻實在與原來的「京派」、「海派」的內涵大異其趣。「京派」原來重考據的嚴謹學風似乎被這商品意識甚濃的「主編」譯註之風颳走了，於是也就削弱了人們對京版書的信心。這當然也勢必影響到這些產品的商品價值，從而使其銷售受到影響，這恐怕不能不說是文化「下海」後應避免的負效應吧。所以，在古籍今譯熱的浪潮中，有人透過其出書繁榮的表象，看到了古籍研究中的學術性衰落，道出「今譯出，文化滅」的箴言，也實在是值得我們深思的啊。

古籍譯註如此，其他文化產品的生產恐怕也不會例外，只有合乎其生產規律的科學生產才能製造出合格的文化產品。如果將它們當作一般商品那樣，不顧其自身的特點，一味搞「流水線」、「大生產」，恐怕只會造成其表面上的繁榮而實際上的衰落。文化產品之所以具有商品屬性，就在於它是一種合乎文化規範的產品。如果它被一味地商品化而成為一種不合文化規範的產品時，也就會成為一種不合格產品而喪失它的商品價值。所以，我們應該強調的是：要重視文化的商品屬性，但不能將它完全商品化而使它喪失了文化規範。喪失了文化規範的「文化」就不是真正的文化，它也必將喪失它應有的商品屬性。文化應該「下海」，但決不能讓它被海浪淹沒。它應該像海上的燈塔那樣，永遠屹立在海浪之中射出那永不迷失方向的文明之光。

註釋

① 詳情可參看國家古籍整理出版規劃小組辦公室編的《古籍整理出版情況簡報》，1994年第9期；及新聞出版署主辦的1994年9月出版的《新聞出版報》。

張　覺　1949年生，復旦大學文學碩士。著作有《韓非子全譯》等，並在海內外刊物上發表文章多篇。

經濟與社會

女 性 與 宗 族

● 張小軍

引　子

閩江江畔的小村湖口，流傳着一個龍舟的歷史傳說：端午前夜，有一個女人夢見第二天爬龍舟會翻船，遂勸阻當舵手的丈夫。丈夫不依，女人於是將其褲帶偷偷換給丈夫繫身。第二天船行至江中大垮處，水深流急，龍舟翻船，存活者僅有舵手一人。湖口人認為龍舟是祭了龍王，而舵手因為繫着女人的褲腰帶，龍王爺嫌他髒，所以不要他。從此以後，湖口人在端午再不用龍舟，改以木船代替。據說以後每當端午之夜，夜深人靜，還能隱約聽到江面上幽沉的船聲和船手的呼號聲①。

這個多少有幾分淒涼色彩的故事，蘊含着豐富的人類學意義。且不論女人給男人帶來的究竟是活命的幸運還是未能見到龍王的遺憾，但其中涉及女性的髒和污染的觀念，在傳統福建鄉村是相當普遍的，女性的內衣褲不能晾在明眼處，月經對男性更是禁忌。埃亨 (Emily M. Ahern) 曾經討論中國婦女的權力和污染的問題。她指出，在中國人看來，婦女懷孕是代表着生與權力；而有月經則聯繫到不生，意味着父系繼嗣群體如宗族等無法繼傳，所以月經之髒是危險的隱喻。

埃亨認為：月經的污染與婦女的社會地位並沒有必然關係，有月經的少女並不一定污染家庭，而停經的年長婦女仍可能會弄髒並污染他人。因此，污染與否的標準在於是否影響到身體與家庭的穩定性和整合性，及由此形成的污染的觀念體系②。這套觀念體系，涉及到宗族等父系繼嗣群體的維持和家庭繼傳的秩序。

道格拉斯 (Mary Douglas) 曾經描述過純潔和污染的概念③，它們是以隱喻的方式表達並由此建構一套秩序，純潔好像是「綠燈」規則，污染好像是「紅燈」規則。李亦園先生就道

* 本文曾得到 The United Board for Christian Higher Education in Asia Scholarship for Research on Women and Gender 1994/1995的支持，謹在此表示衷心感謝！

格拉斯的純潔和污染，指出其類似於中國社會中的「和諧」和「衝」。古代以色列人認為不清潔即不合他們所有的一套對宇宙認知分類的秩序④ 。其實，無論純潔和污染或男性和女性，都只有在某種秩序的實踐中才能看到意義。本文嘗試從「秩序」的實踐入手，檢討鄉村女性在80年代的宗族「復興」中的權力關係，透過表面上女性的權力空間伸展和她們的宗族解放，探討鄉村秩序之重建。

自我選擇：神靈的世界

女性的污染和髒在中國歷史上一直延伸到神靈的世界，《建寧巧洋孔氏宗譜．族規》中有載：「家長縱容婦女朝謁神廟，罰銀五錢。」⑤河口村五帝廟一位老年神漢告訴我：「過去婦女不能進廟燒香，因為婦女不清潔，有晦氣。婦女主要去汕頭奶廟(供奉陳靖姑)，求生男孩，很少去別的廟。只是實在沒辦法時，有病、災時，才去求。」

婦女在歷史上不僅被排斥在神廟之外，也被排斥在宗祠之外，婦女不能入祠參加祭祖儀式。但是，她們的權力依然能進入祠堂(例如節烈婦女的牌位)和神廟。神漢告訴我：過去五帝廟演戲，男人將婦女的鞋子釘掛在戲台上，意思是有婦女出走，掛鞋求神讓她回來。現在廟內五方神將旁還有一隻。一般(一個人)悄悄來掛，不讓人知道。婦女回來了就取走，然後謝神。多是丈夫來求，鞋一定是過去本人穿過的，只拿一隻(參見圖1)⑥ 。鞋子代表婦女進入神廟，男子為女子求神，說明了她們在家庭秩序中尚有一份權力。

女性在神靈世界擴展她們的權力，是因為在那裏可以有更多的創意和自由，正如祠堂之於男性一樣，而李氏鳳林祠則將兩者結合起來。鳳林祠座落在陽村鳳凰山麓，面積約2,500平方米，包括祠堂(祭祖)和香火院(拜佛)兩部分。在歷史上，它由功德寺演變為宗祠，至今每逢祭祖，還要先拜佛後祭祖，這一現象本身已經挑戰了正統的儒家宗族的規範⑦ 。

河口村五帝廟一位老年神漢指出：過去五帝廟演戲，男人將婦女的鞋子釘掛在戲台上，意思是有婦女出走，掛鞋求神讓她回來。鞋子代表婦女進入神廟，男子為女子求神，說明了她們在家庭秩序中尚有一份權力。

圖1　擺放在河口村五帝廟神壇上的婦女鞋子

1958年以後，鳳林祠成為陽村青年遠耕隊的住所，80年代宗祠重修，卻自然形成了男、女兩個空間：祠堂有其理事會，是個男性控制的空間；香火院有一個尼姑釋尼主持，信徒多為女性，是個女性空間。

李氏香火院的權力轉移是個頗為有趣的問題。80年代李氏理事會先後三次修祠，由於財力不足，均無力顧及香火院的重修。1994年，一個叫芳立的外姓婦女，竟然挑起了這副「擔子」。芳立當年38歲，在村裏的影響力主要來自其「馬夫人」的薩滿身分。她告訴我：「馬夫人」就是媽祖，媽祖能通過她來顯現。媽祖很耐講，問甚麼都能講出來。後來經常有人來求。考大學，幹部也有來，因為靈。所以人們送來很多禮物，有劍、鐘錶等。求生男孩，靈。做生意、生病、運氣不好的，都來。

芳立告訴我她修寺的動機：「(修香火院) 有兩萬多元的信徒捐款，我自己捐了600多元。嫁陽村17年了，來時不信。後來看電影拜佛精神很好，聽鼓響、木魚響，心裏很舒服。就幫助一起來恢復佛寺。」

在芳立修香火院的同時，曾經有一個和尚界具和一個不願透露姓名的尼姑住在香火院。他們與芳立不和。芳立告訴我：「和尚、尼姑現在兩人在一起倒無所謂，問題是他們天天罵我們，想讓我們給他們錢修寺，可他們又不管，也管不好。他們現在吃我們的糧。尼姑是寧德來的，不知多大，不是尼姑，是吃葷的。她兒子很多，她以前在寧德化靈觀，男的在雪峰寺六個月，後來在虎壩鄉龍門庵，與人關係搞不好，出來又在鳳都桃源寺，也處不合。又跑到寧德化林觀，認識了那個女的。在化林觀作風不好，又與人不和。這裏寺廟地方，來和尚不敢趕他走，不好趕他走，現在已經半年。我說現在已經修了一半，暫時沒錢，下面的事你 (指和尚) 當家吧。結果不行。經也不會念，經常出門，也不會開光。」⑧

香火院本來屬於李氏宗祠，據說歷史上鳳林和尚狀告宗祠侵佔其財產，結果李氏贏了官司，民國時福建省長李厚基還親自為鳳林祠題了「李氏宗祠」的門匾，他並非陽村李氏的後裔，但是否有李唐手足的親情，就不得而知了。當我問宗祠理事長如何管理香火院時，他只是說：「我們沒錢修香火院，她們修是好事。」

誰對香火院有合法的權力，涉及到文化的資源、傳統、資本和社會意識等方面。李氏佔有香火院本來是合法的，但是因為沒有資源，不得不讓外姓人來經營，似乎有違傳統；和尚住廟本來是合法的，但他們「作風不好」、不正經，尼姑兒子很多，不是「真」和尚，因此變得不合法了。正是在這樣的實踐中，芳立得以合法地經營香火院。她不僅新塑十幾尊佛像，而且使那對和尚尼姑離開。有趣的是，她在1995年也出走福州削髮為尼了。有人說，她是跟一個修香火院的工匠私奔了；也有人說，看見她回來看孩子，確實削了髮。

華若璧 (Rubie S. Watson) 曾在其香港新界的研究中指出，婦女在村莊中她們的「飛地」內是強烈得到認可的能動者 (sanctioning agent) ⑨。在陽村，神靈的世界正是婦女的這樣一片「飛地」。因為在基層社會的非組織性的民間信仰中，國家和男性的控制比較薄弱，女性神靈更潛在強化着女性的權力。這些女神不僅有觀音、地母，還有廣泛流傳當地的臨水夫人陳

基督教的「永生」超越了男女的界限，超越了天地乾坤的隱喻空間，這其實正是「秩序」和上述實踐的真正所在。這個「秩序」，不是以某性別為中心，而是男性和女性共同實踐的結果。

靖姑，以及女薩滿家中的馬夫人(媽祖)、蔡元帥、朱大姐等(圖2)。李氏香火院的尼姑釋尼有一天指着香火院中供奉的一尊地母像(圖3)對我說：「地母是最大的，她比如來更大，開天闢地，是盤古。」一個尼姑竟然說非佛教的雜神地母比男性的佛祖如來更大，令人想到她的尼姑身分和女性意識形態之間的有趣聯繫。

基督教也是女性的伸展空間，一位信仰基督教的老年婦女，在其丈夫臨終前，一直在勸丈夫信主耶穌。她認為丈夫正面臨上天堂(見上帝)還是下地獄(變成鬼)的選擇，因為其夫是余氏宗祠理事會的理事，本來應在祠堂佔有一席之地。但是在妻子的勸說下，他終於信奉了上帝。她的兒子說：「她與我爸爸矛盾，直到我爸爸死前，她還這樣講。他最終接受了。」老婦則平靜地告訴我：「他爸爸死時，正坐牀上吃飯，就被主接去了。」她曾經說：「信主好，永生生命，沒有死。不用拜偶像。」這也使我想起了她的兒媳(也是信徒)的一句話：「信主最主要還是永生……。」⑩

這個故事使我想到一連串的隱喻和隱喻後面的東西：女性為坤地，信主耶穌，能死後升天；男性為乾天，崇拜祖先，死後要入地。然而最終，在生死天地的選擇中，只為一個永生。「永生」超越了男女的界限，超越了天地乾坤的隱喻空間，這其實正是「秩序」和上述實踐的真正所在。這個「秩序」，不是以某性別為中心，而是男性和女性共同實踐的結果。摩爾(Henrietta Moore)在重新論述 Feminism 時，指出其主題"not for women, but about women"，強調的不是婦女，而是兩性關係(gender relation)⑪。由其中，可以看婦女怎樣能動地利用資源和權力去參與社會秩序的創造，她們所利用的資源和權力，又是怎樣歷史地發生，怎樣被她們改造的。

男性選擇：權力的工具

80年代以來，伴隨着宗族「復興」，婦女越來越多地介入宗族活動。過去，陽村婦女一般不能入祠，不能參加祭祖，上譜有許多限制。現在，婦女可以入祠遊玩，參加祭祖儀

圖2　蔡元帥和朱大姐

圖3　李氏香火院供奉的地母像

式(圖4)和祭祖宴；在祭祖的行列中，女孩子們打着牌子走在各縣宗親代表隊伍的前面；女性可以上譜，甚至在譜上有所發表。例如一份1993年的《李氏族譜．譜例》有：「……現代男女平等，應廢除重男輕女習俗。無男女則承嗣，有法律保障，其有財產繼承權，女嗣宗譜應載入。」⑫

從表面上看，婦女有一種解放的趨勢，實際上，她們常常是男性選擇之下的權力工具。陽村彭氏分支到土平村的真榮公系理事會，反傳統地吸收了一位女理事花秀，其簡歷是：1929年生，文化初中，曾任土平村秘書，曾出席北京全國「三八」紅旗手會議、全國僑聯會議⑬。其實，如果看該會會長曾擔任平南市委常委、副市長、農業局長的身分，就不難理解花秀於理事會的價值所在了。無獨有偶，1992年，陽村林氏家廟以「林朝聘民族英雄紀念堂」⑭的名義重修，立「樂捐榜」紀念：

本紀念堂於一九九二年十月十五日落成，承蒙各單位及諸宗親慷慨資助，特立此碑，永作紀念。

陽村鎮人民政府叁仟伍百元，陽村村委會柒仟元，林心艾、翁富足陸仟壹百捌拾捌元，馬來西亞春洪壹仟柒百捌拾壹元……

林朝聘紀念堂重修董事會：

名譽會長：心艾、富足、春洪

林心艾和翁富足是夫妻，定居香港。心艾是女性，其夫是外姓，為甚麼能一反宗族的父系血緣傳統，雙雙當上祠堂的名譽會長？祠堂副董事長容舜告訴我：他們請心艾當會長，主要是因為他們捐的錢多。林家是清朝才遷到陽村的，分支不多，華僑很少，經濟上不富裕。董事長兆出告訴我：「要不是借重修紀念堂的名義，家廟根本修不起來。」

心艾自從1992年回家鄉參加家廟落成典禮後，至今沒有回過家鄉，更沒有看過記載着她為名譽會長的石碑。這一切安排，完全不是出於她的本意，但是她以她的理解接受了。在「男性」的選擇之下，她成為增權的權力工具。表面上的男性選擇，其實並非真是以「男性」的特殊角色而為之，而是秩序實踐的結果。陽村天一房的毅公一家也是一例。

毅公下有四女，均為招贅婚。長女香畢業於上海化工學院，夫為胡丙，三子輝「出繼泮洋胡丙嗣」。二女英師範學校畢業，為同姓婚。三女玉上海交大畢業，生兩女，真隨父姓湯，仍上譜。四女青畢業於中師，同姓婚，一對子女均出嗣夫下，令原來的入贅婚等於零。這樣一份女性上譜、外姓上譜、入贅婚又全部出嗣、且包含了同姓婚的「不規範」族譜，表面上似乎反映了女性地位的變化，其實卻有另外的含義。

英(退休教師)告訴我：「父親很反感重男輕女，我三歲時父親在建寧

現在陽村婦女一般可以入祠遊玩，參加祭祖儀式和祭祖宴。從表面上看，婦女有一種解放的趨勢，實際上，她們常常是男性選擇之下的權力工具。

圖4　陽村婦女參加祭祖儀式

任職，與建寧稅務局長是好友。稅務局長有兩子，一個與我同日生，其妻跟父親說想對換一下，這樣兩家都有男孩女孩。我父親不同意，說我女兒就是我男兒。我父親就是把四個女兒當男兒，所以我們不能違背爸爸的思想，以後結婚都招贅。」

這是一段十分有趣的談話。為甚麼女兒要當男兒？為甚麼要按照招贅這樣一個男性父系的制度結婚？對輕視女性的批評難道只是把「女兒當男兒」，卻仍然要按照男性父系中心的規範去做嗎？這不仍然是對女性的消抹和向男性中心的標準看齊嗎？如此的女性的伸展和解放，其實仍然沒有擺脫原來的女性處境。英在族譜中寫給堂兄艾擇的一首詩就說明了這一點，其中有四句⑮：

春志憂慮秋前事，眾兄恩慧大如山。
苦去甜來永不忘，共黨恩情深似海。

雖然女性在譜中作詩已經是相當新潮的表現，但詩中的男性和政治語言，卻依然如故。特別是對艾擇帶頭修復宗祠，英有「春風作伴好修祠，白日放歌光遠堂」之句，令人感到女性在秩序實踐中的工具性。吳燕和曾論及現代新幾內亞華人婦女在商業活動中逐漸有了平等化的經濟地位，但在家庭中的地位，並未因經商而變，她們自認的角色，無論從觀念上或實際行為上，與傳統的並無不同⑯。正因為參與的是秩序實踐而不是自由實踐，婦女才常常會做出這種慣例化 (routinization, Anthony Giddens 語) 和慣習 (habitus, Pierre Bourdieu 語) 的選擇。

華德英 (Barbara Ward) 曾經提出三個模型：現實模型 (immediate model)、意識形態模型 (ideology model) 和內在觀察者模型 (internal observers' models) ⑰。英對父親的反對重男輕女以及木主不入祠表示強烈認同，這是她的現實模型；她積極寫詩讚兄讚黨讚修祠，是其認同傳統和國家政治的意識形態模式；族人用她寫詩，是當作毅公的烘托，這是對英的內在觀察者模式。這三模式之不同，反映出作為女性的英在選擇和被選擇中的不同實踐。

國家選擇：政治的腳註

要思考為甚麼經過四十年的社會主義革命之後還會有宗族的「復興」，女性的「成分」可以作為一個分析的角度。在1951年的《中央政府關於劃分階級成分的決定》中，階級成分或家庭出身均以父親或男性為標準來劃分。但是，女性的成分，已經不是簡單的「嫁雞隨雞，嫁狗隨狗」了。《決定》中規定⑱：

凡在解放前結婚的：地主、富農、資本家女子嫁與工、農、貧民，從事勞動，依為主要生活來源滿一年者，承認其為工人、農民或貧民身分。不從事勞動，及從事勞動不滿一年者，依原來成分不變更。工、農、貧民子女嫁與地主、或富農、或資本家，過同等生活滿三年者，才能承認其為地主或富農或資本家成分，如生活不與地主、富農、資本家同等，而與工、農、貧民同等（即靠自己勞動為主要生活來源），或過同等生活不滿三年者，依原來成分不變更。

凡在解放後結婚的：工、農、貧民女子嫁與地主、富農、資本家，其

要思考為甚麼經過四十年的社會主義革命之後還會有宗族的「復興」，女性的「成分」可以作為一個分析的角度。

原來成分不變更。地主、富農、資本家女子，嫁與工人、農民、貧民，須從事勞動，依為主要生活來源滿一年者，承認其為工人、或農民、或貧民身分。如不從事勞動，及從事勞動不滿一年者，依原來成分不變更。

從《決定》中，可以看到婦女的成分之確定：

(1) 解放前，「壞女」(地、富、資之女) 嫁「好男」(工農、貧民)，只一年便可能變成好成分；好女嫁壞男，至少三年才能變成壞成分。

(2) 解放後，壞女嫁好男情形同上；若好女嫁壞男，仍是好女。

結論是：出嫁女子的成分變好容易變壞難。引伸出的兩點是：男方的成分依然主導，是看齊的標準；娘家的成分也很重要，好的娘家成分即使嫁給壞男，仍可延長變壞的時間 (解放前)，甚至根本就可以不變壞 (解放後)。

在上述階級和性別的交織中，無論男女，階級出身好是非常重要的，而出身又是由父系決定的。《決定》雖然給了壞女一個變好的機會，給了好女一個盡量不變壞的條件，但是，基本的坐標軸仍然是階級和父系。《決定》並沒有給婦女一個更根本的制度變革，婦女卻為階級的劃分做了一個支持的腳註。透過階級劃分，階級父系代替了宗族父系，並合法地進入了社會主義。在這其中，一些婦女利用其階級父系出身好的條件，在黨和國家創造的「階級」範疇之下，發展着她們自身的意義⑲。

史坦詩 (Judith Stacey) 在其《中國的父權制和社會主義革命》(*Patriarchy and Socialist Revolution in China*) 一書中認為，黨在從事革命中，曾迫於農村現實的需要，放棄「五四」激進的男女平等思想，轉而迎合農村群眾具有父權制色彩的家庭觀念，以便動員農村廣大群眾。社會主義並未實現婦女解放，只是把稍加改革的父權制轉化為社會主義中的一部分⑳。史坦詩仍然沒有擺脫第一階段女性理論的男女平等之抱負和局限，如「徹底解放婦女」、「真正實現男女平等」的理想，她的貢獻是看到了女性如何為政治所安排。

「童養媳，回娘家」便是這樣一個國家政治對女性的安排。陽村歷史上多童養媳 (見下表)，直到80年代還有。現在，陽村周圍的偏僻山村，仍然有不少童養媳。

在1949年的革命之後，童養媳成為階級壓迫和封建壓迫的象徵。黨的口號是「童養媳回娘家」，「娘家」似乎成為童養媳的一個解放空間。一個娶了童養媳為妻的基督徒老人告訴我㉑：

「過去童養媳有一半人，年齡都差不多。有7-8歲、11-12歲招童養媳。我11歲時 (小學三四年級) 招童養媳。解放初，童養媳離婚很少，很少

在1949年的革命之後，童養媳成為階級壓迫和封建壓迫的象徵。黨的口號是「童養媳回娘家」，「娘家」似乎成為童養媳的一個解放空間。「童養媳，回娘家」只是將童養媳從婚姻狀態還原為娘家的女兒狀態，並沒有真正改變婦女的地位。

陽村封建婚姻情況調查表 (1951年)

人口	男數	女數	已結婚童養媳	未結婚童養媳	典妻	夥妻	入贅
3,039	1,849	1,190	129	73	13	12	20

* 資料來源：陽村檔案

對童養媳壓迫。童養媳感覺上還是離婚多點，但實際也很少，大概5-6%，地主家庭相對會多一點。童養媳主要是因為娶不起媳婦，沒錢。地主也有娶童養媳。」

這裏，有兩個特別有趣的問題：一是為甚麼黨要號召童養媳「回娘家」？「回娘家」是否就是對童養媳的解放？二是為甚麼解放初期地主家庭的童養媳離婚會多一點？他們究竟是因為受壓迫，還是懼怕背上「地主老婆」的黑鍋？

娘家在中國基層社會中具有重要的功能，賈德 (Ellen R. Judd) 曾在〈娘家〉("Niangjia: Chinese Women and Their Natal Families") 一文中指出，娘家對已婚婦女有特殊的重要性，與娘家的關係之密切程度也影響到婦女在婆家的地位。但更重要的，是父系親屬關係中的這種母系的娘家實踐，是過去的功能模式和官方模式所未解釋的。娘家實踐具有非父系和非官方的合法性，但仍然要依附官方的規範。她歸結出兩個共存的模式：一是經典的父系模式；二是日常實踐的娘家模式[22]。

賈德實踐理論的解釋，忽略了不同人的不同實踐：不同人對娘家有不同的理解和解釋。對出嫁的女兒來說，娘家是重要的避風港；對父系的傳統來說，娘家通過舅舅，依然有父系的合法性；自然地，也就意味着有了官方的合法性。

在福建鄉村，娘家舅舅無論在男方還是女方的婚宴上，都要坐上座。陽村女孩訂婚後，舅舅送大餅，結婚時，舅舅要送實被一牀、衣料一件、鞋襪各一雙，以及雞、兔、鴨、蛋、過門點心等。列維—斯特勞斯 (Claude Levi-Strauss) 曾把女孩出嫁歸結為男性之間的一種交換：「一個男人必須從另一個男人那裏獲得女人，另一個男人不是把女兒便是把姐妹給他。」因此在某種親屬關係結構中，舅舅的存在是「特定」的，他將甥舅和兄妹關係通過婚姻帶入夫妻和父子關係的家庭中，即舅舅是作為「行將存在的結構的一個必須的先決條件」[23]。通過婚姻，舅舅的作用結構性地轉移到家庭的結構中。

福建鄉村的婚姻並非簡單的男人之間的女人交換，而是在儒家文化之下運用男性的語言和借用男性的權力，「舅舅」正是扮演了這樣一個象徵符號的角色。這樣一個安排，仍然是父系主導的。在這個意義下，「童養媳，回娘家」只是將童養媳從婚姻狀態還原為娘家的女兒狀態，如果沒有其他制度上的變革，僅就這一身分變化，並沒有真正改變婦女的地位。

童養媳的社會地位低下，並不是因為這種特別的婚姻，在娘家，女孩的地位也不高。童養婚是包辦的貧困婚姻 (對男方) 和輕女婚姻 (對女方)，即使娘家有錢，也會送女當童養媳。童養婚與一般的婚姻一樣，有的和美，有的衝突。在那個年代，只要是離開父母的無錢兒童，無論進入他人家庭還是進入社會，地位都是低下的。娘家並不是童養媳的解放之處。在閩東鄉村，有一首《童養媳嘆世》的兒歌這樣唱到[24]：

我父賊心肝啊，我母鐵心肝，把我嫁去王歷山。吃碗番薯米，配碗鹹菜乾，天天追我做，割草拔菜在深山。破衫破服無人補，冷風吹來透骨寒，貧家女兒嘆苦命咯，何時能脫王歷山。

列維—斯特勞斯曾把女孩出嫁歸結為男性之間的一種交換，但福建鄉村的婚姻並非簡單的男人之間的女人交換，而是在儒家文化之下運用男性的語言和借用男性的權力，「舅舅」正是扮演了這樣一個象徵符號的角色。

童養媳對娘家父母的這種態度，雖然不知有多少代表性，卻可由此看到娘家並非童養媳的解放空間。

解放初期，在黨的號召下，「地主」家庭的童養媳離婚多，乃因為當時有反封建和階級壓迫兩個「帽子」，地主變成了對婦女進行男性和階級雙重壓迫的象徵。不願背負「地主婆」的帽子，是地主家庭童養媳較多離婚的原因。對貧農家庭的童養媳，政府並不主張離婚。這樣，童養媳便成為階級鬥爭的腳註，成為反封建的工具。

透過童養媳的社會主義「解放」，我們看到父系權力的控制依然存在，這可以部分地解釋為甚麼父系宗族的歷史記憶，在經過四十年的社會主義之後，會重新被喚醒。

自本世紀以來，中國是以國家或政治的標準來定義「婦女」的。例如「五四」以來，共產黨利用「婦女解放」動員婦女，把它變成革命允諾的判斷。而我認為，男人、婦女、宗族和國家，都不過是他們參與其中的某種秩序的表達和顯現。

結　論

女性由誰定義和選擇，是本文提出的中心問題。柯臨清 (Christina K. Gilmartin) 等人編輯的《中國之性別觀念》(*Engendering China*) 一書強調，自本世紀以來，中國是以國家或政治的標準來定義「婦女」的。例如「五四」以來，共產黨利用「婦女解放」動員婦女，把它變成革命允諾的判斷。「階級」範疇迫使婦女從其中發展自身的意義㉕。

實際上，婦女並非僅僅在國家的定義之下，她們也同時在男性和她們自己 (與男性、國家等互滲) 的定義之下。在秩序的實踐中，不同的男性和女性，以他 (她) 們各自不同的選擇和自我定義而各就各位。第一階段女性理論曾經反對男性中心的選擇，強調婦女處「在」相對男性不平等的位置；第二階段的女性理論強調女性獨立的自我定義，以及與男性的差別，婦女處「在」區別於男性甚至比男性更優越的位置；第三階段女性理論強調兩性關係，認為這是社會和文化實踐的總效果，是文化的建構 (cultural constructions) ㉖，婦女無孤立、實質性的存「在」。按照蕭鳳霞在對珠江三角洲「不落家」和「自梳女」現象的研究中的觀點，婦女和男性及兩者之間的關係，應放到地方歷史、政治和社會生活的脈絡中考察，婦女和婚俗作為一種文化手段，可被不同的人 (包括她們自己) 理解、選擇和利用㉗。這就是婦女所「在」。

本文中使用了「秩序實踐」(practice of order) 一詞，認為秩序是實踐的動力吸引子。例如革命是用舊序取代新序；自殺是以破壞身體的秩序去換取心理的秩序。在人類學中，一個精彩的例子就是為甚麼在各種社會都出現了普遍的亂倫禁忌。亂倫禁忌作為一種吸引秩序，乃在於防止社會分裂，因此促使人們去實踐一種婚姻的制度安排㉘。

權力是秩序實踐中的重要方面，按照福柯 (Michel Foucault) 的觀點，人們的行動無論是作為男／女、父／子、醫生／病人、牧師／懺悔者，都不能再視為簡單履行功能上所定義的「角色」。這些名詞定義的是他們的關係，無論他們可能做甚麼，都在不斷地處理着如下問題：權力、權威、以及對現實界定的控制㉙。

但是，與福柯把一切秩序還原為權力不同，我則把權力還原為秩序，男人、婦女、宗族和國家，都不過是他們參與其中的某種秩序的表達和顯現，權力不過是秩序表達和顯現的度量而已㉟。透過權力，我們要理解的

不僅是婦女和宗族，還有關於他們的秩序之創造。

註釋

① 整理自田野筆記，1989年。本文中的村名和人名按照人類學習慣，均做了改動。

② Emily M. Ahern: "The Power and Pollution of Chinese Women", in Margery Wolf and Withe Roxane ed.: *Women in Chinese Society* (Stanford, California: Stanford University Press, 1975), pp. 193-214.

③ Mary Douglas: *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (Harmondsworth: Penguin, 1970).

④ 李亦園：《信仰與文化》(台北：巨流圖書公司，1978)。

⑤ 歐陽宗書：《中國家譜》(北京：新華出版社，1992)，頁167。

⑥ 根據田野訪問，1989年。

⑦ 參見張小軍：《宗祠的演變和社會意義》(碩士論文)(香港中文大學，1994)。黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》(台北：學生書局，1989)。

⑧ 整理自田野筆記，1994年。

⑨ Rubie S. Watson: *Inequality among Brothers: Class and Kinship in South China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 101.

⑩ 根據田野筆記，1994年。

⑪ Henrietta L. Moore: *Feminism and Anthropology* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), pp. 187-89.

⑫ 《李氏族譜》(1993)。

⑬ 《福建彭氏族志：真榮公系》(1995)。

⑭ 據陽村《林氏家譜》，林朝聘於道光年間曾任浙江餘姚縣縣令，因抗英有功，升定海司馬，被賜家廟。

⑮ 陽村《天福一房光遠堂派譜》(1989)。

⑯ 吳燕和、王維蘭：〈海外華人婦女的商業行為〉，載李亦園、喬健合編：《中國的民族、社會與文化》(台北：食貨出版社，1981)。

⑰ Barbara E. Ward: *Through Other Eyes* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1985), p. 59.

⑱ 《中央政府關於劃分階級成分的決定》(單行本)(1951)。

⑲㉕㉖ Christina K. Gilmartin, Gail Hershatter, Lisa Rofel & Tyrene White eds.: *Engendering China: Women, Culture and the State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), pp. 9; 7-9; 10.

⑳ Judith Stacey: *Patriarchy and Socialist Revolution in China* (Berkeley: University of California Press, 1983).

㉑ 根據田野筆記，1996年。

㉒ Ellen R. Judd: "Niangjia: Chinese Women and Their Natal Families", in *The Journal of Asian Studies* 48, No. 3 (8/1989): 525-44.

㉓ Claude Levi-Strauss: *Structural Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), pp. 41-46.

㉔ 《民間歌曲資料》，寧德地區文化局印。

㉗ 蕭鳳霞：〈婦女何在？——抗婚和華南地域文化的再思考〉，載《中國社會科學季刊》(香港社會科學服務中心)，1996年2月，春季卷，頁24-40。

㉘ Robin Fox: *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective* (Harmondsworth: Penguin Books, 1967).

㉙ 參見 Nicholas B. Dirks, Geoff Eley and Sherry Ortner eds.: *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994), p. 4.

㉚ 參見拙著：《社會場論》(北京：團結出版社，1991)中的有關論述。

張小軍 香港中文大學人類學系博士候選人

三邊互動

三邊互動
三邊互動

本刊已先後推出四期文革研究專輯，引起學術界及傳媒的廣泛注意。我們決定將創刊以來在本刊發表的約40篇有關文革的研究論文和文章，結集成冊在今年年底出版，以饗讀者和文革研究者。

——編者

文革思潮在本土與世界

8月號「二十一世紀評論」主題為「文革對世界的衝擊」，文章和組稿均極好。我以前曾打算建議《二十一世紀》作這麼一個專題，但考慮到組稿難度極大，故沒有提出，想不到貴刊竟然作出來了。更令我欣慰的是，國外來稿既有豐富歷史信息，也有較為公允持平之論。據我所知，60、70年代，中外都有一些「毛份子」或「文革過激派」，但兩部分人命運極為不同，中國的紅衛兵活動份子後來成了「三種人」，至今不得翻身。而有不少國外的活躍份子後來成了知識文化精英，他們有些人的造反情緒至今還沒有完全消失，不時有對中國文革的曲意辯解和溢美之詞。比如，前不久會見一位研究文革的日本教授，他說文革很好，不然怎麼會產生像遇羅克這樣的英雄，以及他可貴的思想。我說，你是否知道遇羅克是被文革派鎮壓的？法西斯造就了無數烈士和殉難者，難道它因此就很好嗎？原來，此教授60年代在日本造反很積極。西方這樣的左派份子現正活躍地著書立說，我們一些可愛的學生、學者到西方去學到這些激進、時髦的理論，又拿回國內販賣。因此，文革思潮在國外轉了一圈又曲折地登陸本土，這是一種「陰魂不散」的方式。貴刊在處理「文革對世界的衝擊」這個專題時，沒有走這條時髦便捷之路，實令人快慰和欽佩。

徐友漁　北京
96.9.4

民主直選還是選皇帝

讀了貴刊6月號甘陽的大作，感到該文無論從美國歷史和學理上、還是從中國現實上看，都大有隔膜，故作驚人之語，看上去更像一個條陳奏摺，無非是想用法理形式（民主直選）選皇帝、肯定一黨專制。殊不知，古代皇帝和近代卡理斯瑪型「皇帝」都不是由選舉產生的。如果真心實行民主選舉，且不說甘陽所說的學理是否會有悖於中國當今的統治合法性論證，就是在具體步驟上，恐怕也不會像甘文所設計的那樣一路暢通吧？

讀者　北京
96.8.12

文革美術值得研究

由中國美協有關資料獲悉，貴刊從1995年以來曾經發表文章討論文革及那一時期的中國美術，我認為十分必要。

文革期間，中國許多美術家都捲入這場運動，他們或多或少都有深切感受或創作活動。在那十年，且不說全國的情況，僅就陝西的情況看，當時的藝術家就曾創作了一批以延安為題材的美術作品，在全國甚為突出，影響很大，很多作品在1979年後被中國美術館收藏。因此，我同意王明賢先生提出的「目下更需要的是嚴肅的『考古』和實證研究」的觀點，而不是光發議論或憑空而談。

周光民　西安
96.8.24

知識份子的責任與制度創新

應該看到，直到現在中國社會的轉型才剛剛開始，符合現代社會要求的制度創新的任務仍十分艱巨，要走的道路還很漫長。令人欣慰的是，近幾年來已有一些既有思想信念又關注現實的知識份子開始作這方面的工作。這從《二十一世紀》上刊出的一系列有關國家能力、憲制改革和制度創新等問題的探討中可以見到。

另一方面，令人遺憾的是，當轉型中的中國社會迫切

需要人文知識份子去從事社會批判和制度設計時，真正在從事實證研究和理論探索因而能擔當這一歷史重任者實在不多，敢講真話、敢直言進諫者更是少得可憐。造成這一局面固然有政治和社會的原因，但關鍵還是知識份子自身尚缺乏獨立的人格和批判的精神，對現實問題探討的深度和廣度也總嫌不夠。如有關中國鄉鎮企業的爭論便是如此。其實，海內外的知識份子對目前鄉鎮企業的現狀知之不多，又缺乏系統的實證研究。如鄉鎮企業中究竟有多少採用「股份合作制」？稱作「股份合作制」的企業中有多少含有「集體股」？有「集體股」的是否真的實行「一人一票」的部分民主管理？有這種民主成分的企業在經濟和社會效益方面是否優於其他同類企業？這些都不甚清楚。在這種情況下，大談鄉鎮企業的「制度創新」，難免給人「放空炮」的感覺。

最後，當迅速變化的中國社會正需要人文知識份子有勇氣前瞻性地從事社會批判、制度設計，或為此提供思想和方法的時候，我們的知識精英卻一面感嘆自己的失落，一面告誡大眾不要再想出「大風頭」，該老老實實地呆在邊緣了。倘若如此，中國的知識份子豈不是顯得太尷尬、太悲哀了嗎？

酈全民　上海

96.8

應重視知識份子心態史研究

最近，我結合自己的專業——現代思想史想到，應該特別提倡一下現代知識份子心態史的研究。在二十世紀的中國，有六代知識份子，分別可以以五四和文革作為軸心。在前半葉，是晚清、五四和後五四三代；在後半葉，是50、60年代、紅衛兵一代和後文革這三代。這六代人的關懷是不同的，晚清和50、60年代的社會／政治關懷更多，五四和紅衛兵一代的關懷是以文化／價值為中心，而30、40年代和後文革一代知識份子更多的是一種知識關懷。關懷的轉移也許與整個時代的背景和知識背景的變遷是有關聯的。有關研究應該從一個個人物做起。從五四一直做到1949年以後的思想改造、反右、文革以及1979年以後，看看幾代知識份子的心路歷程。

季晴　上海

96.8.14

上海讀者提出應作系統的鄉鎮企業的實證研究（酈全民），以及倡導對五四以來六代知識份子的心態史研究（季晴），都是很好的題目。本刊今年12月號將以當代中國農村研究為重點；也正在籌組明年的反右運動研究。希望得到各地學者的支持。

編者

96.9.30

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。

頁26、81　資料室圖片。

頁32-33、59、62　楊克林編著：《文化大革命博物館》，上冊（香港：東方出版社有限公司、天地圖書有限公司，1995），頁220-21；89；93。

頁46　《人民日報》，1966年10月5日。

頁65　劉溢作品。

頁78　Käthe Kollwitz: *Die Witwe II*.

頁95　*Nature* **383**, 11 (5 September, 1996).

頁96左　*Nature* **383**, 145 (12 September, 1996).

頁96右　*Nature* **383**, 146 (12 September, 1996).

頁97上　《北京四合院》（北京：北京美術攝影出版社，1993），扉頁。

頁97中　王其鈞：《中國傳統民居建築》（台北：南天書局，1993），頁50。

頁97下、封三上、封三下　中國美術全集編輯委員會：《中國美術全集．民居建築》（北京：中國建築工業出版社，1993），頁108；35；168。

頁98、99上、99下、102　陳從周、潘洪萱、路秉傑著：《中國民居》（香港：三聯書店有限公司，1993），頁48；126-27；130-31；14。

頁100上、100下、封底　陳從周主編：《中國廳堂．江南篇》（香港：三聯書店有限公司，1994），頁82；117；169。

頁124　賀延光：《街頭戲迷》。

頁136　侯登科：《鄉村初雪》。

頁151、153上、153下、154　張小軍提供。

編後語

文革研究仍然是本期的重頭戲。

首欄「二十一世紀評論」承接了上期「文革對世界的衝擊」這一話題。其中德利克痛感在當今政治右轉的潮流中，「非激進化」的思想理論試圖抹殺近兩個世紀的革命史，因此認為有必要在反抗世界資本主義的視野下來審視中國和世界兩種文革的意義。劉小楓則認為，儘管西方與中國的文革具有多方面相似的社會行為特徵，但由於60年代末中國和西方面臨的現代性問題不同質，因而它們的意涵和社會效應也截然不同。該文以「群眾民主」為關鍵詞，分析西方和中國造反青年、造反對象以及造反形式的差異。不同於上述兩篇從理論層面闡釋「兩種文革」的文章，作為左翼知識份子和法國文革參與者，高達樂比上期加斯托的文章更細緻地介紹了形形色色法國毛主義的類別及興衰。作者行文中流露的激情，令人感到法國知識份子直到今天對那一段歷史仍難掩心頭之痛。

本期「百年中國」有三篇關於文革的文章：王友琴寫1966年8月北京中學裏的群眾暴力；何蜀寫外裔專家怎樣參與文革，以及徐友漁寫文革異端思潮所反映出的紅衛兵思想轉向。另外，許子東對張承志1994年將30萬字的《金牧場》(1987) 壓縮為16萬字的《金草地》作了文本分析，指出張承志是以突出紅衛兵的地位劣勢和道德優勢來將「紅衛兵精神」理想化，至今仍在追尋昨日之夢。

在本刊今年6月號一組「中國政治改革的幾種思路」文章中，甘陽旗幟鮮明地提出全民直選的「大國民主」政改模式。本期有吳國光、鄭永年相互呼應的兩篇文章，針鋒相對地從理論上論述他們與甘陽在民主化問題上的一系列分歧，並更進一步論證立足於保障人民自由和權利的「制度化分權」，是更可行的政治改革方向。此外，本期還有許多佳作，例如華覺明從中西冶金技術史的比較研究，來看以「和」為代表的中國文化；張英進評介90年代以來研究中國電影的五本英文著作；張小軍的華南人類學田野考察，揭示當今農村女性在宗族活動中的角色，等等，都是值得讀者仔細玩味的。

二十一世紀評論

九十年代中國的農民非農化

農民流動：良性還是惡性循環？

卞悟

一　靜態「利弊觀」與理論模型的缺陷

90年代以來，隨着農村人地比例矛盾加劇，鄉鎮企業勞動力吸納能力下降，以及有關政策的相對放寬，農民異地就業引起的勞動力大流動現象日益引起關注，並逐漸成為繼家庭承包制和鄉鎮企業之後的第三次農村改革大討論的焦點①。目前這場大討論大致形成了兩種聲音：一種以理論學術界、農口各部門和「民工潮」流出地的幹部群眾為主，比較強調農民流動的「積極面」，如解決農村勞動力就業、提高農民收入、活躍城鄉經濟交流、促進市場機制，尤其是要素市場的發育、改變「農民」身分「世襲化」的不合理狀態等；另一種以流入地（尤其是大中城市）政府與市民為主，比較強調農民流動的「消極面」，如「民工潮」衝擊造成的城市治安、交通、供應諸問題，以及社會管理與組織上的無序化之弊。

對90年代以來農民大流動的現象，目前大致形成了兩種聲音：一種以學術界和主管農業各部門和「民工潮」流出地的幹部群眾為主，他們比較強調農民流動的「積極面」；另一種以流入地（尤其是大中城市）政府與市民為主，比較強調農民流動的「消極面」。

目前這兩股聲音似乎是各有道理，所列舉的無疑也是事實，於是一些綜合性的判斷便都以「權衡利弊」的方式作出。然而常被忽視的一點是：作為經濟轉軌宏觀進程中的一個現象，農民流動的「利」與「弊」都不是一個靜態概念，因此靜態地比較其利與弊的孰大孰小往往是意義不大的。從市場經濟的角度看，農民流動是生產要素重新配置的一個因素，即市場機制對勞動力要素的再配置。這種配置要付出多少代價（即我們所稱的「弊端」）？我們能否付得起這種代價？這些問題固然重要，但這種配置本身是優化還是劣化了諸要素在各產業中的組合結構，卻是個更大的問題。而對這個問題的考察，決不能僅僅着眼於農民流動這**一個**因素。事實上，隨着作為勞動力之一部分的農民流動起來，資金、

土地、信息、產權等其他生產要素的配置也不會不受影響；而這些要素的運動也必然反作用於勞動力流動，從而形成一種系統反饋或循環機制。那麼這是一種良性循環還是惡性循環？目前人們對此還缺乏考察，而只是較多地受某些理論模型的影響。

例如，根據在我國流傳甚廣的發展經濟學中著名的劉易斯(William A. Lewis)模型(以及類似的費—拉尼斯模型)，農業中被認為存在着過剩的或「無限供給」的勞動，它向工業部門的轉移將有效地抑制工業勞動價格上升，促進工業資本積累。而資本的積累又會創造更多的就業機會，進一步吸引和有效地利用從農業中轉移出來的「無限供給的勞動」。同時，在農業方面由於過剩勞動減少而產量不減少(甚至在一定情況下還會增加)，勞動的絕對生產率與邊際生產率因此會上升，導致農業勞動效益與報酬提高，而這又會使城鄉勞動比較收益逐漸趨於平衡，從而使推動勞動轉移的心理壓力逐漸減輕。

另一種流行的理論是與劉易斯模型相反的舒爾茨(Theodore W. Schultz)的思路，即認為農業部門中的問題不是勞動過剩，而是其他要素(如土地、資本、信息、技術等)不足。在舒爾茨看來，農民的經濟行為是高度理性的，他們完全能夠在既有的要素組合條件下實現儘可能高的產出，因而農業中的所謂「過剩」勞動可能並不存在。一些被認為勞動「過剩」的地區在勞動力外流後出現產量下降的事實便證明了這一點。按此邏輯，則農民無須外流而其他要素將會流入農業，城鄉勞動收益的比較差距不僅不會擴大，而且還會縮小以至趨於相等。

如果根據劉易斯模型，開放農民進城之門是一種值得付出代價的良性過程的話，那麼根據舒爾茨的模型，使農民「守土不流」也可以形成良性過程，哪怕從過程起點的靜態角度看這樣是利少弊多，這代價也是可以一付的。總之，無論對農民的流動是「放」還是「收」，似乎都可以在某一理論模型中被看作良性過程。然而，它們在另一些情況下又都可以導致惡性循環。

那麼我國的實際狀況如何？在向「有中國特色的社會主義市場經濟」轉軌的條件下，我國農民流動與其他要素再配置過程中的反饋機制必然有自己的特點，而不可能完全套用某種理論模型。農民流動到底在多大程度上處於良性或惡性循環機制中？在甚麼情況下形成良性循環，又在甚麼情況下形成惡性循環？怎樣才能促進良性循環而抑制惡性循環？這些顯然是比靜態地比較農民流動的「利弊」更為關鍵的問題。

在向「有中國特色的社會主義市場經濟」轉軌的條件下，我國農民流動與其他要素再配置過程中的反饋機制，到底在甚麼情況下形成良性循環，又在甚麼情況下形成惡性循環？這顯然是比靜態地比較農民流動的「利弊」更為關鍵的問題。

二　應然而未必必然：市場扭曲的制度性根源

圍繞這些問題，清華大學在1995年暑期組織有志於農村研究的同學對浙、湘、黔、川、陝、桂6省(區)8縣(市)的19個村莊(社區)進行了考察，重點調查了224戶②，以問卷統計與個案分析相結合對不同經濟類型與發達程度的農村作了研究。其中勞動力外流對農業效益和土地利用與流動的影響，是兩個核心問

題。就第一個問題，問卷「您認為部分勞動力外出對種田效益與產量有何影響」共收到186戶有效答案，結果如下：

答「產量不受影響，但由於減少了過量勞動，農業勞動報酬有所提高」的有60%；答「勞動力外出促進規模化經營，產量、效益都有提高」的有14%；答「勞力外出促使部分貧瘠土地棄耕，所餘土地適耕性較好，因而產量下降，但效益卻有所提高」的有16%；答「勞動力外出對農業生產其他方面毫無影響，但因為種田的多為老弱、婦女、兒童與文盲，致使產量、效益都下降了」的有15%；答「『能人』外出，家中務農者不善經營，故產量雖照舊，效益卻下降了」的為4%；還有4%簡單回答「無影響」③。

在被調查的農戶中，農民流動對農業生產效益與產量的影響似乎都是正面評價多於負面評價，然而與這種答卷者的主觀判斷形成矛盾的事實表明：農民流動後，農業生產的產量與效益往往是趨於下降的。

從這一回答看來，至少在被調查的農戶中，農民流動對農業生產效益與產量的影響似乎都是正面評價多於負面評價，尤以對效益影響的評價為然。這似乎與劉易斯模型的邏輯較吻合。

然而與這種答卷者的主觀判斷形成矛盾的是，在調查中了解到的許多客觀事實表明：農民流動後，農業生產的產量與效益往往是趨於下降的。例如：

湖南望城縣D村支書告知：在60%勞力外出的近幾年來「糧食產量下降」，原因是種田越來越不合算。貴州雷山縣幾個調查村寨中，農業在勞動力外流的這幾年明顯處於衰敗，而且衰敗程度觸目驚心(詳後)。原因在於老弱兒婦種「應付田」，農業的比較收益顯然是下降的。

四川西充縣兩個社區的領導也告訴調查者，近幾年由於強勞力多外出，農業基本設施退化，耕作質量下降，最明顯的是拋荒田和「應付田」的出現：Z鄉第17村荒地有60多畝；X鎮拋荒約100畝，「應付田」約400-500畝，合計約佔總耕地面積4%；G鄉「應付田」500-600畝，佔總耕地面積5%。最有意思的是，西充人對土地問題問卷的回答：有61%的答案是「勞力流動而土地不流動，導致拋荒和種『應付田』的增加」。而在前述關於勞力外出對農業生產效益與產量影響的問卷中，卻有66%的答卷人認為「產量不受影響，但由於投勞減少，農業勞動報酬有所提高」。

其實，這種矛盾在所有9個社區中都有不同程度的反映，這些社區中回答「1990年以來種田效益的變化」一題的共204戶，其中答「效益上升，種田越來越合算了」的有15%；答「效益下降，種田越來越不合算」的有51%；答「前幾年上升，近兩年下降」的有3%；答「前幾年下降，近兩年上升」的有20%；還有17%的回答是「基本無變化」。

總之，多數農民都認為，農民外流有利於提高農業勞動的效益(報酬率)，但同樣也有多數被調查的農民認為，實際上農業勞動的比較效益在降低。這也就是舒爾茨曾以印度等地之例指出的那種現象：許多被認為擁有大量「剩餘勞力」的地區一旦勞力外流，農業產量便趨於下降。而本來既然是「剩餘」勞力，它的流去應當是不影響生產的。

這種現象在近年來的中國相當普遍。如浙江省近年來的農民非農化進程相當迅速，同時該省糧食產量已連續三年下降。江蘇省糧食產量近年來基本保持

了上升勢頭，但增產的地區主要在蘇北，而農民非農化進程最明顯的蘇南，其糧食產量仍然是下降的。

當然，我們不能因此否定農村勞動力「過剩」的存在。農民們都知道這個簡單的道理：原先3個人的田由10個人種是不划算，現在流動出去5個人，剩下的人種田應當是較之前划算了。然而假如外流的5人之田不是歸給剩下的種田人而是拋荒了，或者湊合着種了「應付田」，未外流者卻仍然局促於原有小塊地，那麼農業比較效益就不會提高，甚或還會進一步下降。同樣，假如「農民工」勞動市場始終與城市勞動「市場」絕緣，則「無限供給的勞動」就不可能對工業勞動價格的上升起到抑制作用，從而造成失業率與工資都超常增長的「怪現象」。城鄉勞動收益的差距便可能因此擴大，從而又反過來進一步推動農民外流。不均衡狀態持續反饋放大，就可能出現危機。

就第二個問題「農民流動與土地利用的關係」而言，這次調查中對勞動力轉移後的土地經營形式，19個社區共有204人作了回答。其中88%的人答「各戶仍然自種自己的地(戶戶種地)」；10%答「通過土地轉讓形成規模經營的種田大戶」；5%答「村民從事工商業，土地租給外來農戶或企業」；4%答「在土地股份制下實行集體經營」；1%答「集體經營但不搞土地股份制」；還有1%在指定答案外填了「轉讓」二字。

對於「部分勞力外出對土地流動的影響」這一問題，有143戶作了回答。其中40%答「勞力流動引起土地流動，促使外出者向種田大戶轉讓土地，規模經營有所發展」；4%答「勞動力流動引起規模性農場解體，分散化進一步發展」；31%答「勞力流動而土地不流動，導致拋荒和種『應付田』的增加」；17%答「勞力流動反而阻礙了土地流動，因為某些貧困戶本來可能轉讓土地，有了外來收入後反而用不着轉讓了」；還有12%在給定答案之外另填「無影響」等等。

與關於農業比較收益的回答一樣，上面兩組回答之間似乎也存在着矛盾：前一組有88%的人答以勞力外出後照舊戶戶種其份地，只有10%認為通過轉讓促進了規模經營。而後一組卻有40%的人認為勞力流動會引起土地流動，促使外出者向種田大戶轉讓土地。我們認為，這一「矛盾」可能也是因農民在「應該如此」和「是否如此」之間加以區別而引起的：不少人認為農民流動應當引起土地相對集中，而實際上絕大多數情形下並未發生此種集中。

此次調查還有一個發現，即在農民份地分布形式與部分勞力外出後農業產量與效益變化之間存在着某種相關性。它提示我們：農村勞動制度的變革正呼喚着農村土地使用制度的更進一步變革。交錯插花、離散分布的「絕對平均主義」份地形式應當盡快改造為適合家庭農場合理化經營的、相對集中並易於優化配置的地塊形式。

然而目前的土地政策卻不是這樣。一方面，近年來隨着市場關係的發展，改革初期形成的那種「公有私耕，份地平均，定期重分」的村社份地制出現了許多民族(包括我國歷史上的均田制時代)都經歷過的村社平均職能退化過程。所

在農民份地分布形式與部分勞力外出後農業產量與效益變化之間存在着某種相關性。它提示我們：交錯插花、離散分布的「絕對平均主義」份地形式應當盡快改造為適合家庭農場合理化經營的、相對集中並易於優化配置的地塊形式。

謂份地「幾十年不變」、「增人不增地」、「減人不減地」等說法便是對這一過程的肯定，它實際上意味着權力部門放棄了維持份地平均的責任，但另一方面它在放棄傳統責任的同時卻仍然擁有「土地調整」的傳統權力，並沒有把地權交與農民。這種權利責任規範的模糊不僅加大了土地流轉的制度成本，而且導致了不公正。如本次調查的西充X鎮與G鄉一帶，農民娶進的媳婦能否分田便成了長官意志的領域：與幹部關係不好，他可以以「幾十年不變」為由不給分田；與幹部關係密切，他又可以運用「局部調整權」分給田地。由此造成當地風氣不正和許多土地糾紛，這也是促使農民遠走他鄉的原因之一。其實，根據筆者與幾處農民的訪談印象，人們多認為「幾十年不變」是不可能的，關鍵在於如何「變」？由民間按市場原則搞則需明確產權，由行政手段「調整」則需明確責任。

我國目前仍然強大的行政性地權在失去了「道義目標」(份地平均)的同時，並沒有確立效率目標，於是「權力捉弄土地」便成了不公正與無效率之源，也是農民流動常常不能帶來全要素配置優化的重要原因。

正如農產品要有市場但不能只「找市場」④一樣，土地要素的配置要靠市場機制，但不能只靠市場的自發調節。傳統中國與歐洲的歷史都表明，只靠土地買賣不可能解決地塊零碎散亂配置不經濟的問題，政府在土地整理(台灣稱之為農地重劃)事業中的角色是很重要的。然而，我國目前仍然強大的行政性地權在失去了「道義目標」(份地平均)的同時，並沒有確立效率目標：土地整理在我國至今還是陌生的概念，於是「權力捉弄土地」便成了不公正與無效率之源，也是農民流動常常不能帶來全要素配置優化的重要原因。

三　謀生還是求富：農村「過剩勞力」的「供給彈性」問題

前年中國的一本新法西斯主義小冊子《第三隻眼睛看中國》曾把流動農民與歷史上的流民潮等量齊觀，宣稱「中國的歷代王朝都毀於流民之手」，現在的民工潮也是禍水，並提出建立「現代保甲制度」把農民重新束縛在土地上。為了駁斥此論，不少人作樂觀之談，認為當今的農民外流是溫飽之後求富裕、不為生存為發財，與歷史上「求生」的農民流動有本質區別。這種觀點意在說明現在的流動農民可進可退，選擇比較理性化，不像歷史上「死裏求生」的流民潮因無路可退易於鋌而走險。因此大可不必害怕今日的民工潮而層層設防，應對農民流動持支持態度。然而，也有人從這一說法中得出相反的結論：既然農民外出並非迫於生計，而只是來尋富豪之夢，那麼把他們攆回去也沒甚麼關係，政府儘可對他們呼之即來、揮之即去。但這種看法合乎實際嗎？

現在有一種說法認為：農民外出並非迫於生計，而只是來尋富豪之夢，那麼把他們攆回農村去也沒甚麼關係，政府儘可對他們呼之即來、揮之即去。但這種看法合乎實際嗎？

無疑，在總體上看今天農民比改革前生活好得多，但也要恰如其份地估價。就上述19個村的調查看，目前農民外出動機中「謀生」的成分不可忽視，而「發財」的期望未必很高。在關於外出目的與期望的172份有效問卷中，答「多少貼補家用，沒有長遠打算」的達47%，遠遠高於其他選擇(「賺錢蓋房子娶媳婦」——27%；「在家閒着不如出去闖闖，到哪算哪」——26%；「賺一筆錢回家投資辦企業」——15%；「主要是見世面，賺錢多少是次要的」——12%；「爭取在城立足，成為市民」——10%；還有6%自擬答案，有「掙錢度日」、「供孩子讀書」等)。而在回答「在外掙錢匯回家後實際用途」的184戶中，「用於蓋房或其他生活設施」的為47%；「農業收入極微，靠外出掙錢維持基本生活與支付各種負擔」的有35%，也高於其他選擇(「用於投資農業生產」——29%；「資助親友上學或外出謀生本錢」——23%；「投資搞非農產業」——14%；「婚喪嫁娶及其他禮儀性開支」——16%；「用於金融性流轉：存款、放貸、購買各種證券等」——1%；「用於辦學、修廟、修祠之類的社區公共事業」——2%；「用於交納超額生育罰款」——1%)。

如果說農戶的答卷可能會有「瞞富顯窮」的傾向，那麼調查所見的現實就更能說明問題：其一，是農民流動狀況與農村貧富呈強相關。浙江永康Z鎮，四川新都J村是富裕的「工業村」，農民基本上就地轉化；陝西眉縣W村是較富的農區，農民仍以務農為主，極少外出；湖南望城D村是自給有餘的農區，農民外出多為做小生意者，打工的不多；而湖南新化S村、四川西充X鎮、G村是自給而不足的農區，農民大量外出，而且基本都是打工者，就業層次低，大都是建築、採掘等體力活。而最貧困的是貴州雷山縣一批苗族山寨，這裏崇山峻嶺，本是極為閉塞之地，當地苗民就傳統而言恐怕是最安土重遷的。可是這裏目前已有30%以上的勞力外出，調查者在各山寨幾乎見不着青年人(而僅在幾年前的1989年，這裏外流者還只佔勞動力總數的1%，民工潮只是在90年代才席捲了苗山)。更令人驚訝的是外出的雷山人多為中長期，多數人兩三年才回家一次，

有的甚至一去不回頭。長期閉塞的苗山人何以變得如此義無反顧？這在很大程度上還是生存危機所迫。這些苗寨不僅人多地少，而且山高水冷，地瘠路遙，農業生產條件惡劣。當地人均收入僅100元／年，口糧80公斤／年，所調查的幾個村寨一年糧食只夠吃4個月，其餘時間只能以土豆、紅薯為主食。而這樣的農業由於種種原因似乎仍在退化中。1994年由於大面積病害使水稻減產，Q村人均口糧僅65公斤(其他村也差不多)。近年來許多農戶為渡荒而不得不賣了耕牛買高價糧充饑，致使農業退到了鋤耕的原始狀態。顯然，正是這樣的生存狀態(當然也有開放政策的吸引)迫使人們走出苗山尋找新生活。

像這樣的特貧地區目前雖不算多，但一般中下水平的農區也有迫於生計的問題。湖南新化縣在該省不算特貧，但那裏的農民產糧不能自給，要靠打工收入買糧吃的不在少數。甚至該縣的區鄉幹部子女都普遍存在就業無門的嚴重問題。當地的一份材料在列舉了許多幹部因家屬全部「待業」而陷入赤貧的觸目驚心之狀後稱：區鄉幹部子女就業問題「已經到了非常嚴峻的地步」，只有走出去，才「不致於在家坐以待斃」⑤。幹部尚且如此，何況農民？因此該縣提出「15萬農軍挺進廣東」的口號，就決不僅僅是「飽而求富」的問題了。

湖南新化縣的一份材料列舉了許多幹部因家屬全部「待業」而陷入赤貧的地步。幹部尚且如此，何況農民？因此該縣提出「15萬農軍挺進廣東」的口號，就決不僅僅是「飽而求富」的問題了。

事實上目前一些嚴肅的學者與官員都已看到了問題的嚴重性，如國務院發展研究中心趙樹凱先生於1995年4、5月間在蘇南、上海對外來農民工作的調查表明：被訪者中有43%是因家鄉生活困難出來的，另有7-8%則是由於在家鄉的人際關係惡劣而被迫出走謀生，兩者合計已達半數以上。他由此估計農民工中相當部分實為「難民」性質，並認為這種謀生而非求富的趨勢還在上升⑥。

顯然，這不是良性的趨勢，但並非不可逆轉。然而像那位自稱「三隻眼」的馬王爺那樣以農民為敵並想用「新保甲制」來重新束縛他們，這不僅在理論上十分荒唐，在操作上也是危險的。顯而易見，對迫於生計而外流的農民來說，他們決不是可以呼之即來、揮之即去的。正如一些有識之士指出：在農村經濟與社會生態惡化的條件下，「農民外出是對『農民革命』的替代」。農民流動是鄉村緊張的減壓閥，堵上它可能會苟安一時，但後患難料。

四　農民流動的現代特徵

其實，正如今天的民工潮未必都是「飽而求富」一樣，歷史上的流民潮也未必都是「死裏求生」的。今天人們引以為民工潮主要動力的「比較收益差距」原則，早在歷史上就存在。古代的「流民」群也不僅是為「求生」而且也為「求利」所推動，用史書上的話說即「不特為流逋計，實所以利之」⑦，「利之所共趨，謀求生理，結黨成群，日新月盛」⑧。實際上，歷代王朝末世因戰亂與災荒形成的「災民潮」誠然是一股死裏求生的人流，但它與其說是社會危機的原因，不如說主要是危機的結果。而專制王朝為求「利出一孔」，對「編戶齊民」實行禁錮；趨利犯禁的人們則「浮逃無籍」，直至在官府的武力束縛下激成民變，這倒常常是

社會危機的原因，其重要性實不下於以前意識形態強調的民間「土地兼并」與地主—佃戶衝突。

那麼，與歷史上的流民潮相比，當代的農民流動有甚麼不同呢？

不同之處並不在於有無「比較收益差距」的驅動，也不在於求生與求富之別，而在於當代農民的流動與工業化進程相聯繫，因此不像以往的流民潮那樣只是周期性危機的體現。作為工業文明、都市文明成長期的現象，它與當代許多發展中國家在經濟起飛階段(以及發達國家在歷史上的相應階段)出現的由鄉入城的人口大遷徙有相似的一面，因此伴生的負面影響(所謂代價)也有類似之處。然而農民進城潮的衝擊在我國目前顯得特別突出，原因在於除了普遍性之外，我國還有幾個特殊因素：首先是歷史欠賬。由於在勞動相對密集的「粗放型發展」時期我國以身分制不合理地禁錮農民，錯過了較為有利的農村勞動力轉移時機，延誤了本應在這一階段實現的城市化進程，才造成了今天在技術升級、勞動密集度相對下降的條件下農民非農化的超常困難。第二而且更重要的，是我國特有的「體制性排農」與「體制性吸農」所造成的特殊緊張。所謂「體制性吸農」，指的是由於市民在舊體制內「貴族化」而人為造成大量藍領工作無人幹，尤其在北京、上海一類城市，市民就業結構已呈現與經濟文化發展水平不相稱的畸形「白領化」，許多體力活專賴外地民工，同時市民中顯性或隱性的失業率卻在上升。由於就業信息扭曲，大量反常的「就業機會」給農民進城造成了遠大於正常程度的「吸引力」。而「體制性排農」則指市民對進城農民的身分性排斥與阻

當代農民進城潮的衝擊在我國目前顯得特別突出，原因有幾個：首先是歷史欠賬；其次而且更重要的，是我國特有的「體制性排農」與「體制性吸農」所造成的特殊緊張。

止農民融入都市社會的體制性壁壘。「體制性吸農」與「體制性排農」的疊加，使我國農民進城潮引發的諸種「問題」不僅程度更嚴重，而且在性質上更具有「種姓衝突」的不正常色彩。而這種不正常，不能用工業化的代價來解釋。

同時，由於古今流民潮共有的一些前述特點(求生存與求富共存、比較利益差距，以及禁錮—專利與羨利犯禁的惡性循環等)，使我國目前的情況的確也帶有傳統矛盾的色彩。尤為重要的是：**歷史上朝廷對「編戶」的控制強於對其他要素的控制所造成的問題近來日漸突出。**與古時相比，舊體制下國家對一切經濟資源的壟斷能力是前所未有的。古代國家不包就業，不搞消費配給與生資調撥，因而戶籍的設立雖然體現了國家的禁錮意向，但戶籍本身並無禁錮力量(那時的農民並不是沒有戶籍便無以為生的)，於是**對「浮逃無籍」者必須使用「大軍點戶」、「大索貌閱」式的警察手段才能有效制止，這就容易激化矛盾。**而舊體制下國家統管一切，「黑人黑戶」幾無生存空間，戶籍本身便有足夠的禁錮力而較少依賴警察。這就是中國即便在「三年災難」那種名副其實的死裏求生狀態下，也沒有出現如今這種規模的流民群的原因。

目前國家對其他要素的控制已因改革而大為放鬆，如今僅靠戶籍本身已沒有足夠的禁錮力，無城市戶口的農民在城裏雖然低人一等，但並非沒有生存空間。在目前情況下，禁錮意向需要更多地依靠警察手段來實現，去年北京市「清理浙江村」之役就是個例子。

然而，目前國家對其他要素的控制已因改革而大為放鬆，於是戶籍問題便在某種意義上「傳統化」了：如今僅靠戶籍本身已沒有足夠的禁錮力，無城市戶口的農民在城裏雖然低人一等，但並非沒有生存空間。於是前些年作為新生事物的「買戶口」熱，近年來已明顯降溫。尤其是專供出售的「藍印戶口」因缺乏實際功能，在許多地方已少有問津者。今年7月1日我國啟用新戶口簿後正式取消了「農業」與「非農業」兩個戶口類別，就是對這一趨勢的回應。在目前情況下，此舉並不意味着農民的遷徙、擇業自由得到了承認，也不意味着禁錮與反禁錮的衝突就此終結。但隨着戶籍本身禁錮力的弱化，禁錮意向需要更多地依靠警察手段來實現，於是傳統式的「大軍點戶」便會更為常見。去年北京市「清理浙江村」之役就是個例子。對目前的城市管理模式而言，此舉當然有其理由，但傳統方式引起的傳統危機會不會因此再現？這至少應引起關注。

總之，目前的農民流動之潮既有工業化帶來非農化、公民遷徙與擇業權利開始形成、市場機制開始對勞動要素實行再配置的一面，也有歷史欠賬與體制性扭曲的問題，更有歷史上傳統流民問題的成分。因此，它引起的經濟要素再配置存在着優化與劣化的兩種趨勢，而農民流動的社會後果也有良性循環與惡性循環兩種可能。在前者，農民流動作為要素市場形成過程的關鍵一環，應能啟動各種經濟要素配置中的良性反饋機制，從而在加速工業化進程的同時也縮小工農業比較收益的差距並緩和社會系統的失衡。在後者，則農民流動可能演變為「浮逃不悛」與「大軍點戶」之間的反覆震盪，不是緩和而是加劇社會系統的失衡，從而走向歷史多次重蹈的覆轍。

指出這種可能決不是要靜態地「權衡利弊」，僅僅在「收」與「放」之間劃定一個「度」並不能解決問題。事實上如今對農民流動持樂觀論(「放」派)與悲觀論(「收」派)者都存在着認識誤區：前者只注意「剩餘勞動力安置」的成就而沒有把農民流動放在公民權利與全要素配置的背景下考慮，因而忽視了(或未充分重

視) 在社會、政治領域進一步改革以保障這種公民權利得以有效而規範地行使，以及在經濟領域進一步改革以保證全要素配置的優化與公正性。而後者無視禁錮政策是流民危機的根源這一事實，視農民流動如禍水，他們開出的「新保甲制度」之類的藥方不僅在道義上不公，在操作上也是危險的。

如今有個流行說法，即農民應當「有序流動」。「有序」絕對正確，問題是「序」從何來。命令經濟時代那種呼之即來、揮之即去的「序」如今已不復返，而公民社會中勞動要素流動的秩序則有賴於三種機制的建立：勞務市場中的公平競爭機制，農民就業取向中的理性選擇機制，以及進城農民與市民作為兩個過渡性群體 (而不是兩個種姓) 間的利益協調機制。第一個機制要求在公正的基礎上深化城市改革，以打破城市就業領域的種姓分割。第二個機制要求健全要素市場，使農民能在全要素綜合配置效益的基礎上建立理性預期，免受扭曲信息或「單一要素市場」的誤導。第三個機制則要求在進城農民暫時無法融入城市主流生活的現實條件下，有一個代表其利益並與其他社會利益集團進行協商對話的合法渠道。哪怕是有組織的合法請願，也比目前大量發生的進城農民失意狀態下對城市社會進行個人報復而導致的治安危機要好得多。而這就涉及政治體制改革問題。顯然，這三種機制的建立是艱難的，但非此不足以實現文明社會的「有序流動」和保證這種流動帶來的良性循環。

註釋

① 近來有種說法認為農村改革「第三波」是所謂「農業產業化」。但「農業產業化」這一概念目前內涵不明，而且就其對城鄉兩方面的整體影響而言也遠不如農民流動大。實際上，目前被視為「產業化」內容的一些舉措，如以公司加農戶方式實現產供銷、貿工農一條龍等等，若要推廣都必須以形成要素市場為前提，而農民「流動權」則是要素市場的一大因素。

② 見秦暉：〈農民流動與經濟要素配置優化——清華大學學生農村調查報告分析 (一)〉，《改革》，1996年第3期，頁60-67。這一分析的第二至第四部分分別題為：〈悄然的土改〉，《改革》，1996年第5期；〈市場信號與農民理性〉，《改革》，1996年第6期；〈關於「農民負擔」的幾個問題〉，《改革》，待刊。以下所引資料如無特別註明，均出自這四篇文章。

③ 原註：因考慮到農民精確判斷的困難，規定在選擇題中可打兩次✓，以便能從「模糊思維」中獲取信息。因此各項回答率總和大於100%。

④ 參見拙文〈中國農業發展的困境〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1994年6月號，頁4-13。

⑤ 新化縣勞動局：《勞務輸出首戰告捷成績斐然，區鄉幹部子女就業呼聲強烈——區鄉情況調查紀實》，打印件，1994年，頁16-18。

⑥ 1995年「當代農民問題研討會」(內蒙臨河) 記錄。

⑦ 章潢：《圖書編》，卷四十九，文淵閣四庫本。

⑧ 朱光熙修：《南海縣志》，卷十二，《藝文志》，傳鈔崇禎十五年本。

卞 悟 中國大陸學者

中國農民非農活動的文化意義

鄭子華

一　改變生存方式的衝動與選擇

自80年代中期以來，中國農民大規模地離開土地的活動標誌着整個社會結構正在發生重大的變化。我認為農民流出的最基本和最直接的動機是改換生存方式的衝動，亦即要求擺脱土地的束縛、改變農民身分乃至脱離農村社區的意願。

眾所周知，在中國傳統農業社會中，農民相對地固定於鄉土，不輕易外出或轉移。農民大眾的生存倫理的形成與生存資源的匱乏和愈加惡化的生存環境有關，也和上千年來「重本(農)抑末(工、商)」的基本國策和主導意識形態相聯繫，這反映在「天大地大，農夫為大」、「七十二行，種田為王」的俗語上。而傳統的土地所有與經營制度、以小農家庭為單位的生產方式是造成農民鄉土意識的重要原因。但自80年代中期以來，中國農民大規模地離開土地的活動彰顯出一個現代型社會流動的新階段，也標誌着整個社會結構正在發生重大的變化。對這一中國社會史無前例大流動的發生原因和動力，已有許多研究者進行了成績卓著的探討，本文試圖在這些研究的基礎上，並根據1994-1995年本人參與的一項對四省八個勞動力流出村的微觀研究①，對較少受到關注的農民非農活動的文化動因方面做一討論。這種文化意義的探尋對於理解人及其行動、對於把握社會的變遷來說，也許是更為深刻和更具實質意義的。

與以往的研究結果不同，我認為農民流出的最基本和最直接的動機是改換生存方式的衝動，亦即要求擺脱土地的束縛、改變農民身分乃至脱離農村社區的意願。這種願望在青年農民身上表現得尤為強烈。如果說尋求生存的衝動主要着眼於經濟收入，那麼改變生存方式的衝動則更具社會與文化的意義，它意味着農民特別是青年農民對世代相傳的鄉土觀念的背棄。與物質生活和制度背景的變化相伴隨，農民特別是青年農民的觀念意識也發生了劇變。正如黃宗智所說：「在農民的單位工作日收入節節上升的時候，也正是他們日益感到自己處於社會最底層的時候。」②最能反映農民有關轉變的，是他們對土地態度與對城鄉生活比較的看法。

二　對土地態度的轉變

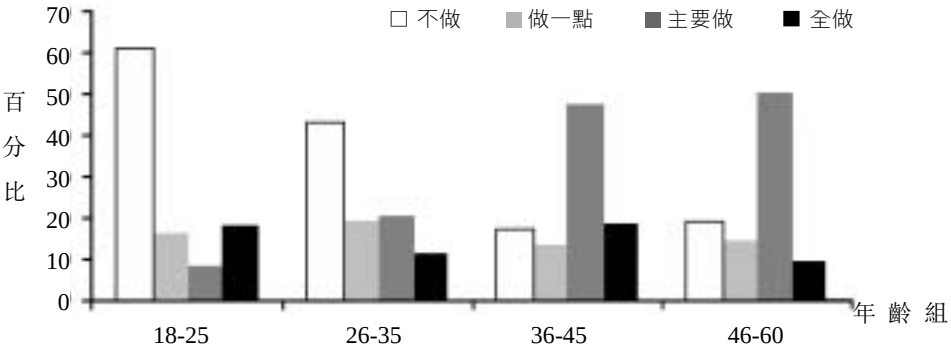
1994年以來隨着人口的不斷膨脹和耕地面積的絕對減少，中國農民人均佔有耕地數不斷下降。據《中國統計年鑒(1994)》的數據，1993年全國農村人均耕地為1.96畝。在我們調查的八個村中，人均耕地為1.22畝；其中第2、3、5村已不足1畝；位於江南的第2村被訪的35戶中，人均耕地為0.39畝。在土地愈顯珍貴的同時，農民對土地的態度和感情卻發生着逆向的變化。二十多年被牢牢捆綁在土地上的經歷是發生這種轉變的原因之一，或者說正是這種經歷生長並積累着對土地的厭煩。在江南的兩個村，一些上年紀的農民回憶起公社時期「做田」的感受是「做到死」，這已不僅僅是身體疲憊的感覺，也是心靈的厭倦和鬱悶。當土地只能滿足甚或不能滿足餬口的需要並且變成一種人身束縛時，沒有人會對它心生愛戀。聯產承包責任制的實施雖然使農戶再度成為土地經營的主人，但並未改變農業生產比較收益低下的現實，在這種情況下，農民就在出人意料地短的時間內開始厭棄他們原先所熱愛的土地。

中部的第3村在人均耕地僅有0.82畝的情況下，竟出現了約100畝的撂荒土地；而該村的村委會在這種情況下，依然堅守「生不添、死不退」、「五十年不變」的方針政策。村幹部告訴我們：「一説動地，大家紛紛來退承包田，你讓我們怎麼辦？」

對八個村及其280個農戶的深入調查表明，無論是外出者還是留下務農的村民，對農業都不是很感興趣。在江南的第1、2村，由於村民不願再種責任田，村委會只得把這部分土地集中起來包租給來自外省的種田大戶耕種，村民自己種的那幾分口糧田完全變成一種家庭副業，有的甚至不能滿足自家的糧食消費。第1村還曾出現一個村民組集體罷種的事件。在中部的第3、4村，部分勞動力外出後都出現土地撂荒的現象，第3村在人均耕地僅有0.82畝的情況下，竟出現了約100畝的撂荒土地；而該村的村委會在各戶人地比例已發生很大變化的情況下，依然堅守「生不添、死不退」的方針，不敢提調整土地的事。村幹部告訴我們：「一説動地，大家紛紛來退承包田，你讓我們怎麼辦？」在第4村，40%的村民表示他們願意把所承包的土地退還給村委會。在西南的第5、6村，一方面是可耕種土地的不足，另一方面，當問到村民是否願意種地時，回答「不願意」的人竟超過30%，第6村也出現了少量撂荒現象。

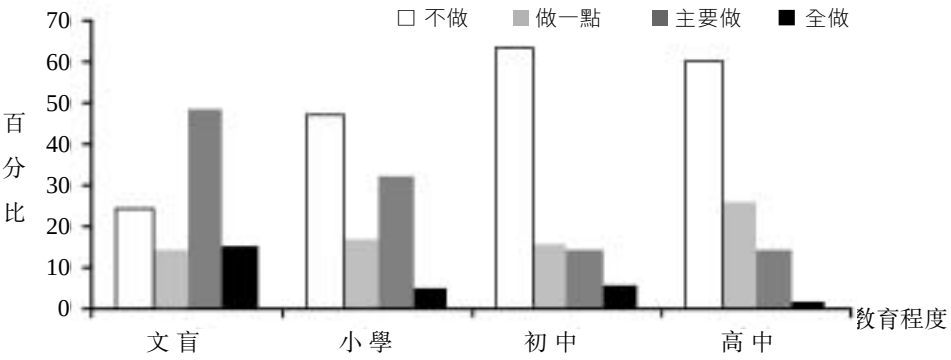
儘管農民都面臨着土地有限問題，但明確認為土地太少不夠耕種的約佔26%。這裏應該注意的是，約有33%的農戶認為他們的土地面積正好合適，其實際上的意思是：由於已經有一些勞力外出了，對剩下的人而言土地夠種了。這也解釋了為甚麼有13.9%的人認為他們的土地太多，因為主要勞力外出後，對這部分農戶來説，土地是多了。回答比較願意種地的農戶中，江南地區所佔的比例較大，但這個回答所表述的真正意義，是他們願意用這些有限的土地維持自己的糧、菜消費需求。實際上，江南耕地已經不再是該區農戶的主要生產資料，而成了某種具有社會保險性質的東西。還應該重視的是，有20%以上的農戶不回答這類問題，或只回答説「無所謂」。表面上看，這類回答表示了他們對問題不感興趣，實則表明了他們對自己的土地不感興趣。而表示比較願意種地的

圖1　種田務農情況(按年齡分類)



資料來源：8村280戶訪談調查

圖2　種田情況(按教育程度分類)



資料來源：8村280戶訪談調查

人雖然超過50%，但其中有許多是年齡偏高、文化偏低的留在家的男性農民和婦女，他們除了務農以外很難有其他選擇。

對土地態度的轉變與年齡和教育程度密切相關。據我們的調查所得，越年輕者越不願意務農，由此可見年青一代農民對種田的參與已經與他們的父輩有天壤之別(圖1)。再從教育程度來看，我們可以發現，構成農業耕作主力的389人中，有201人是文盲或半文盲，佔了總數的51.7%；具有中學教育水平的男人和婦女在從事農業生產方面的人數僅為80人，他們在389人中的比例是20.6%，而在460個具初中以上教育的受訪者中所佔比例則為17.4%(圖2)。在訪談中不少村民告訴我們，他們的子女已根本不會種地，他們以後也不會選擇在土地上謀生。江南第1村的一位村民說：他的女兒與土地的僅有聯繫就是偶爾「穿着高跟鞋，到田裏去視察一下」。

在訪談中不少村民指出，他們的子女已根本不會種地，他們以後也不會選擇在土地上謀生。一位村民說：他的女兒與土地的僅有聯繫就是偶爾「穿着高跟鞋，到田裏去視察一下」。

三　對城鄉生活方式的比較和態度

增加收入固然是流出者及其家庭的首要目標，但卻不是流出動機的全部內容。事實上，並非所有外出者都能獲得高於種植業的收入，有不少人在外本錢無歸，甚至連回家的路費都成了問題。農民特別是青年農民流出的動力不僅在於改善生存狀態，還在於改變生存方式的要求。具體而言，農村生活與城市生活的差異不僅體現在收入水平、生活質量方面，更體現在生活方式上。在鄉村裏做農民，不僅意味着收入和物質生活水平的低下，還意味着社會和文化位置的低下。基於這樣的城鄉比較，被調查的大多數村民 (84.29%) 對外出務工持肯定態度，將近半數的人 (46.79%) 認為進城定居更是好事。

調查表明，凡是具備流出基本條件 (年齡、性別、文化程度、身體條件) 的人都是流出者或潛在的流出者，尚未成年仍在讀書的青少年則成為流出的後備力量。外出打工或轉向其他職業的569人中，有76.98%的人年齡在45歲以下，65.55%的人年齡在35歲以下，40.42%的人年齡在25歲以下。與此相對照，在留下務農的798人中，37.34%年齡在17歲以下，35.34%的人年齡在46歲以上，即17歲以下和46歲以上總共佔留下務農人數的72.68%。這些轉移或外出的人佔了具有初中和高中文化程度的人的70%左右，但是留下來的人卻佔了文盲的80%以上。

許多被調查者都表現出「有本事應該到外面去工作，在家種地最沒出息」的態度，有人甚至說「在城裏拾垃圾也比在農村種地強」。對中部兩個村的一些符合流出的年齡條件 (18-35歲) 而未流出者及其家人的訪問表明，他們沒有外出的原因包括：身體病殘無法外出，孩子太小又無人幫助照看走不開，文化程度太低沒有能力外出；此外一些女青年不出去工作的原因主要是她們的父母認為外面太亂、人心不好因而不放心其外出。西南的第5村有少數青壯年未能流出是因為擔任村幹部，而且他們明確表示留在村裏當幹部是「吃虧了」，不如外出工作。甚至在位於城市邊緣但已經相當城鎮化的江南的第1村，我們發現那些在村辦企業裏工作的年輕村民，也願意利用鎮上徵地搞開發的機會而報名抓鬮，以便爭取到縣辦的國營企業裏謀一份正式的工作，儘管後者所提供的工資收入要比村辦企業的工錢低得多。他們對此的解釋是：在單位性質上，國營單位較穩定，村辦企業風險大；在工作條件上，國營單位實施的是城市的作息時間，而村辦企業一年到頭都很少放假，只有停工時例外；在生活保障方面，國營單位的職工享有勞動保險，這是村辦企業無法相比的；在社會地位和聲望上，國營單位遠高於村辦企業；在發展前景和對未來的預期上，同農村相比，城市能夠提供更多機會，進城以後會有比在村裏美好得多的前途。

許多被調查者都表現出「有本事應該到外面去工作，在家種地最沒出息」的態度，有人甚至說「在城裏拾垃圾也比在農村種地強」。為了徹底改變農村人的身分，有村民花高價為其子女或孫子女購買城鎮戶口。

從不好好種地是不務正業、背井離鄉是慘痛情景到「不外出工作是沒有出息」，我們可以看到農民在觀念、心態上的轉變是多麼的大。

為了徹底改變農村人的身分，在第1、3、4村都有村民花高價為其子女或孫子女購買城鎮戶口。在第3和第4村，分別有40戶左右的村民為後代購買了城鎮

戶口。在訪談中有部分村民對此舉並不贊同，但他們不贊同的理由是對有關政策心存疑慮，對在城市立足沒有把握或經濟能力不足，這並不否定他們對城市生活的嚮往，用他們自己的話來說：「如果有可能，誰不願意做城裏人？」

一些農村青年十分有意識地向城市文化認同，而盡量與其生長於斯的鄉村生活拉開距離。在中部的第3村，一個年齡才22歲的青年有着豐富的外出經歷，他曾遠行至俄羅斯，而且倍受波折，在東北某市曾與人打架，腿上被刺過一刀，胳膊上還中過兩槍。儘管如此，他還是覺得在外面(城市)自由，有娛樂生活；而他對「為甚麼要出去」的回答則是「不習慣在農村生活」。

四　影響農民觀念的形式與代際文化差異

農民尤其是青年農民改換生存方式的強烈衝動，來源於觀念意識的重大變異。外出務工經商和留下務農，分別代表着現代和保守兩種不同的生存取向，意味着有本事和沒出息的能力差距，因而具有了某種經濟考慮之外的文化象徵意義。

影響農民生存取向和態度改變的重要因素之一，是大眾傳媒的作用。其中電視成為農村首要的和普遍的信息傳播渠道。電視節目大多展現城市以至國外現代生活的景緻，外面的世界對農民來說已不再遙遠和陌生。

影響農民生存取向和態度改變的重要因素之一，是大眾傳媒的作用。其中電視成為農村首要的和普遍的信息傳播渠道。對四省八個村的調查及其280個農戶的入戶訪談和觀察，清楚顯示了電視與農民生活的密切聯繫。

在被訪的280戶中，有電視機234台，如按平均每戶一台電視機算，則80%的人家已經有了電視機，或者說每1.2戶就有一台電視機。在採訪中可以發現，大多數村民喜歡在晚間或閒時觀看電視節目，有些甚至白天也收看電視中的文化娛樂節目，特別是港台電視連續劇。例如，在西南的村子裏，當課題組成員到某些村民的家中準備訪談時，村民已聚精會神地看了數小時的電視節目。在798位留在村裏的人中，我們直接或間接調查了564人，其中有361人(64%)說每天看1-2小時電視節目，118人(20.9%)每天看兩小時以上，有些人甚至說在晚飯前後就開始看電視直到電視機說「再見」為止。電視節目大多展現城市以至國外現代生活的景緻，外面的世界對農民來說已不再遙遠和陌生。

影響農民觀念改變的另一重要因素是同齡人之間的互動。雖然說電視等公共傳媒向青年農民展示了外部世界和城市生活的精彩之處，但那種生活畢竟與他們還有一定距離，不易發生直接的比較，這可能引起農村知識青年對外面世界的嚮往，但卻不一定導致外出的行動；而同齡人特別是業已在外工作的同齡人帶來的具體而確定的信息和示範作用，則真正影響着他們外出的決定。前面提及的「不外出工作是沒本事沒出息」的看法正是基於同齡人之間的相互攀比。先行外出打工者的「衣錦還鄉」對尚未流出者的影響很大，外出者的弟弟、妹妹，包括現在才十歲左右的小孩子都說今後想出去打工。

傳統農業社會中文化傳遞的方式主要是依靠代際之間的口耳相傳，因而費孝通在討論「文字下鄉」時說到，在鄉土社會中語言是足夠傳遞世代間的經驗

了，而且全部文化可以在親子之間傳授無缺。當今的農民外出或轉移使這種情況根本改觀，青年一代農民選擇了與上一代人全然不同的生存方式，前面關於種田務農的數字表明，80年代以後從學校畢業的年青人很少有專門從事種植業的經歷，其中許多人已根本不會種地。在西北的第7村，老一代農民還認為男孩子外出打工是「賣苦力」，孩子出門是「丟人掃興」，以致政府有關部門要通過多種宣傳、鼓勵、教育的方式改變這種「陳舊觀念」，而他們的下一代卻已經開始在外面安排自己未來的生活。不僅如此，在擇偶標準、消費行為等方面都出現了明顯的代際差異；而在言語、舉止、服飾和娛樂欣賞方面，農村青年都更接近城市青年而與他們的父輩離得更遠。例如，西北的第7村雖然相對偏遠落後，其所在鄉鎮尚無一家歌廳、舞廳，但流出者卻帶來了流行歌曲的磁帶，學會了跳舞，知道了跳舞要穿好衣服。這種行為也影響了他們的弟妹。與此相對照的是，老人和中年人仍然只喜歡聽秦腔，覺得流行歌曲「鬧得慌」。

在西北的第7村，老一代農民還認為男孩子外出打工是「賣苦力」，孩子出門是「丟人掃興」，以致政府有關部門要通過多種宣傳、鼓勵、教育的方式改變這種「陳舊觀念」，而他們的下一代卻已經開始在外面安排自己未來的生活。

從文化角度探討當前我國農民的非農活動，有助於我們理解一個社會中的結構、制度、行動者及其活動以及文化意義諸層面的關係，它們之間實際上是一個相互建構、相互制約的過程。而結構、行動和意義相互作用產生的結果往往是未能預期的。如前所述，以掙錢謀生為目的的農民可曾想到他們的兒子會「穿洋服、打領帶、頭髮油光光地」打工歸來？一輩子種田的人可會想到他們的女兒與土地的聯繫僅限於穿着高跟鞋到田裏「視察」一下？而外出打工者事先又怎能想到他會「不習慣」生於斯長於斯的農村生活？費孝通曾經把農村社會的停滯或發展緩慢歸結為不流動而產生的「土氣」，「從土裏長出過光榮的歷史，自然也會受到土的束縛，現在很有些飛不上去的樣子」③。那麼擺脫了土的束縛，是否就能騰飛了？如果走掉的是農村人口中的精華部分，而留下來務農的則是在年齡、教育、性別等方面都處於劣勢的人，那麼農業的現代化和高效益，農村經濟－社會的可持續發展，以及農村家庭和社區的穩定與繁榮，就都會面臨危機與困境。

註釋

① 關於此項研究組織、實施、參與者和資料獲得的詳細情況，見Huang Ping et al.: *Rural Migration and Rural Development in China* (A Research Report to FAO, 1995)；黃平、郭于華、楊宜音等：《尋求生存：對中國農民非農活動的微觀社會學研究》(昆明：雲南人民出版社，即出)。在進村入戶的田野工作和分析寫作過程中，與課題組同仁黃平(課題負責人)、景天魁、楊宜音、程為敏等人的共同切磋使本人所獲甚多，在此特致謝意。

② 黃宗智：《長江三角洲小農家庭與鄉村發展》(北京：中華書局，1992)，頁323。

③ 費孝通：《鄉土中國》(北京：三聯書店，1985)，頁2。

郭于華 中國社會科學院社會學研究所副研究員

當代中國農民尋求非農活動之根源初探

黃平

1980年代末以來，中國鄉鎮企業吸納農村剩餘勞動力的速度已明顯減慢，並且還遇到了諸如是否實現了勞動力、資金、技術的優化配置，能否做到對資源、環境合理開發和使用，以及如何參與到更大的國內外市場競爭中去的問題。另一方面，在幅員廣大的中國中部和西北西南農村，鄉鎮企業並不像一些樂觀的估計那樣，也會如江南以及廣東等地那樣迅速發展起來。而與此同時，在整個中國範圍內，卻出現了日益洶湧的農民外出務工浪潮①。

由於中國農村長期存在人多地少的嚴重矛盾，尋求並維持生存甚至餬口而非追求利潤的最大化，是中國的農民在現實面前做出種種選擇的首要策略和動力。即是說，中國農民在自己所處的特定資源與規則條件下，為尋求整個家庭的生存而首先選擇比較而言並非最次的行為方式。

本文將以1994-1995年期間由作者負責進行的一項微觀調查研究的部分資料為依據②，提出以下問題供討論：⑴ 由於中國農村長期存在人多地少的嚴重矛盾，尋求並維持生存甚至餬口而非追求利潤的最大化，是中國農民在現實面前做出種種選擇的首要策略和動力③。本文作者由此提出「生存理性」的概念，以別於所謂的「經濟理性」(在市場下追求利潤最大化)，即是說，**中國農民在自己所處的特定資源與規則條件下，為尋求整個家庭的生存而首先選擇比較而言並非最次的行為方式**④。這些農民主體在這種生存理性驅動下，究竟是選擇走過密化農業道路，還是就地發展商品化的家庭手工業或後來的鄉鎮企業，還是到異地打工、拾荒、經商，並不僅僅取決於他們的意願，也受制於他們所處的社會歷史環境，尤其是制度性條件，例如結構性的城鄉關係格局以及由此產生並體現這種格局的就業用工制度、戶籍身分制度及糧油管理制度⑤。⑵ 不論他們有目的的明確選擇在這個意義上多麼具有現實依據、多麼合情合理，這些有目的的活動，如就地辦鄉鎮企業或異地打工，所產生的諸多後果並非都是他們當初所預期和期望的，而**他們在自己的活動所產生的這些未能預期或不曾期望的後果(unintended consequences)面前，不斷地反觀和省視自己的活動，不斷地改變和調試自己，並因此不斷地改變着自己的生存環境，不斷地打破舊有的結構性資源—規則格局，雖然這並不意味着，這種種未能預期或不曾期望的後果都總是具有「正面」的意義。**

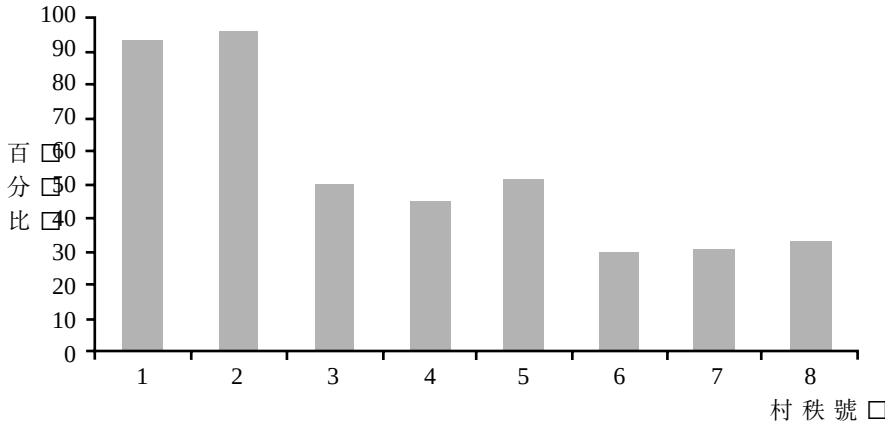
一　人口／資源壓力下的生存理性

針對大量農民外出，我們從1994年起，對分布在中國的四省八村的280戶農民進行了住村入戶訪談調查。從社會—經濟發展水平和地理位置的角度，我們選擇了位於江南、中部、西南、西北的四個省作為調查省份，再在每個省選出兩個村，每村選出35戶。這些村排列起來的大致序列是：從鄉鎮企業發展水平較高，農民主要在本地就基本實現了向非農化的轉移(位於江南的第1、第2村)，到雖有一定的鄉鎮企業，但是其水平不高因而部分農民還得外出務工(位於中部的第3、第4村)，再到以傳統的農副業為基本生產手段，但由於人多地少，如沒有較多的農民個體外出就不足以維持整個家庭的生存(位於西南的第5、第6村)，最後到由於自然條件惡劣特別是缺水，而使得農業產出極低，但因為地理偏遠農民主要在本省境內打工(西北境內的第7、第8村)。這些村都不是當地最富或者最窮的村莊。

長期以來，人多地少一直是中國農村社會—經濟發展的一個主要的限制性因素，對日益增長的農村人口來說，土地顯得越來越不夠種，這不僅不能為農民提供必要的現金收入，在某些地區甚至不足以提供全年所需的口糧。我們的調查進一步表明，**村民面對上述窘境，現在往往不是利用各種機會增加或擴展自己的耕地，而是想方設法外出或就地尋找非農工作**⑥。在這八個村中，就地向非農轉移或外出務工的人數和比例均不等。如在江南的兩個村，由於鄉鎮企業的發展水平較高，絕大多數勞力在本村本鄉就實現了非農化。中部和西南的四個村子，除了第6村由於近年來發展起較為興旺(對當地農戶而言)的副業生產，因此外出勞力相對較少外，其餘村子皆有近一半的勞力外出或轉移。而在西北，由於地理位置和文化傳統的因素影響，該地區並沒有發展起鄉鎮企業，外出務工的比例尚不及1/3(圖1)。

人多地少一直是中國農村社會—經濟發展的一個主要的限制性因素，我們的調查表明，村民面對這樣的窘境，往往不是利用各種機會增加或擴展自己的耕地，而是想方設法外出或就地尋找非農工作。

圖1　各村外出或轉移的勞力佔本村勞動力的比例⑦



資料來源：根據八個村的村委會提供的數據整理

表1　八個村及280戶的耕地面積情況　（單位：畝）

	1村	2村	3村	4村	5村	6村	7村	8村
全村人均耕地面積	1.08	0.68	0.82	1.18	0.72	1.31	2.44	1.51
280戶人均面積	1.75	0.39	1.01	1.05	0.61	1.20	2.23	1.58
全村勞均耕地面積	1.93	1.14	1.40	1.89	1.23	2.66	3.82	2.61
280戶勞均面積	2.71	0.59	1.34	1.74	0.82	1.73	3.74	2.55
全村戶均耕地面積	4.96	2.33	3.98	4.27	2.69	4.58	10.56	7.56
280戶戶均面積*	3.70	1.50	5.00	4.50	2.90	5.60	12.50	8.90

* 280戶的戶均在這裏用了中位數，因為在第1村的35戶中，有一戶是從浙江來的種田專業戶，其承包了150畝田。

在所有這八個村裏，由於農村人口自然增長和耕地面積絕對減少，人均耕地也相對地日益減少。有六個村的人均耕地皆不足1.5畝，有三個村甚至還不到1畝，280戶的情況與村子裏的情況類似。耕地面積減少主要是由於大量土地被用於非農目的，包括各級政府徵地修建道路或搞開發、鄉鎮興辦工廠或商店飯館和學校，以及農民增蓋住宅新居。如第1村自1993年以來耕地減少了1/3。第2村自1990年以來，全村優質耕地的25%被用來建工廠、蓋房屋和修馬路。顯然，無論從哪個角度說，這八個村的人均耕地都遠遠不能滿足日益增長的人口需求，或者說，這些地方的勞動力都大大過剩了，其程度已經遠超黃宗智所仔細研究過的明清時期的華北地區⑧。

在這裏，**分析問題的一個很重要的角度並不是農民個體而是農戶家庭。中國農民的許多選擇，包括過去對過密化造成的邊際報酬遞減的承受，如果僅僅從個人角度，尤其是按照所謂經濟理性或追求利益最大化的原則來看，似乎很難理解。但是，中國農民在漫長的歷史上，更多是以家庭甚至家族的一員而不是以單一個體的身分參與到經濟活動中去的。**儘管過密化造成了邊際報酬遞減，但是從維繫全家生存的角度看，只要能提高總產量就是值得的⑨。有限的土地資源和灌溉條件，加上種種合理的或(在更多情況下)不合理的賦稅制度，使農民越來越珍惜有限的土地，把土地看作命根子，從而不斷地往土地上追加勞力投入，忍受過密化所造成的邊際報酬遞減。而且，農民慢慢地形成並積澱起「好死不如賴活」的文化小傳統，故土難離，家鄉難捨，他們不到萬不得已，如大洪水引發的大饑荒，或賦稅太重導致的忍無可忍，是不願意離家出走的。這也是為甚麼本文認為，至少對廣大中國農民來說，生存理性或者說為了維持整個家庭的生存而選擇比較而言並非最次的行為方式，是更為現實的驅動力。

中國農民在漫長的歷史上，更多是以家庭甚至家族的一員而不是以單一個體的身分參與到經濟活動中去的，所以儘管過密化造成了邊際報酬遞減，但是從維繫全家生存的角度看，只要能提高總產量就是值得的。

從理論上說，無論在甚麼樣的制度性、結構性條件下，中國農民作為有目的的行為主體都不是完全無能為力的，因為在生存理性的驅使下，他們總是為了自己的家庭以及自己的生存與生活而不斷地試錯、不斷地選擇、不斷地行動着。可是，即使他們當初懷着的目的多麼明確，這些不斷調試的行動卻常常

產生出他們未能預料到的或不曾期望過的種種後果，**其中最具有理論和實踐意義的，是這些行動所導致的規則的變化和資源的重組，即社會結構的改變**⑩。這樣來理解聯產承包責任制，理解鄉鎮企業在蘇南廣東等地的蓬勃興起，也就不會感到奇怪了。

無疑，鄉鎮企業的發展水平並非僅僅取決於有無發展的意願或目的，它也取決於當地是否具備必要的或起碼的資源與規則。也就是說，並非所有地方都可以像蘇南(以及廣東等地)一樣順利地發展起鄉鎮企業。蘇南和沿海農民已經做到的，內地以及西北西南邊遠山區的人就未必也能做得到，不論後者多麼願意並且花了多大的力氣。就此而論，目的明確的行動主體不可能完全脫離開他們所處的結構性條件(資源與規則的有機組合方式)去求生存求發展。1980年代末至1990年代初以來，正是由於中部的一些地區以及西南西北並沒有能夠像蘇南廣東那樣比較順利地發展起自己的鄉鎮企業來，也由於沿海鄉鎮企業吸納外地農村勞力不再如當初那樣高速遞增，同時還由於城鎮特別是東南沿海新一輪城鎮改革與開發的強勁勢頭，「民工潮」才因此日益洶湧起來。

鄉鎮企業的發展水平並非僅僅取決於有無發展的意願或目的，它也取決於當地是否具備必要的或起碼的資源與規則。就此而論，1980年代末至1990年代初以來的「民工潮」，正是在這種情況下才日益洶湧起來。

二　不斷創造新的行動規則與資源組合方式

可以說，在中國，由於人口多耕地少這一長期存在的尖銳人口—資源矛盾，越來越多農民作為行動主體主動地衝破原有的規則限制和資源約束，到更廣闊的時空環境裏開闢新的生存資源，並由此創造出新的生存規則，這是勢所難免的。尤其是在土地制度業已改變，戶口、糧票、就業等制度性約束有所鬆動的背景下，更是如此。

但是，人多地少只是農民外出務工經商的一個原因；**而在原有的結構性條件下，農業生產比較效益低下，農民因此認為種田不划算，則是導致農民外出的另一個重要原因。**在歷史上，中國廣大農民很大程度地受文化小傳統的影響，總認為如果不是活不下去，他們是不會背井離鄉的。只要整個家庭或家族的總產量能夠提高並維持全家的生計，他們寧願忍受農業的過密化。1950年代以後，一方面原有的傳統觀念意識繼續在老一代農民中起作用，另一方面中國的所謂城鄉二元結構並非如劉易斯(William A. Lewis)⑪所假設的西方市場那樣是彼此開放的，不論農業生產的比較效益怎樣低，即使是青年農民也不能隨意離開鄉村棄農務工。農業的過密化程度，直到其邊際報酬幾近於零，才有農民嘗試衝破原有規則而另尋他途。從1960年代的包產到戶，到1970年代的社隊企業，都是農民在既定的結構性條件下也能有所作為的例證。

到了1970年代末1980年代初，安徽農民聯產承包的嘗試及其後來很快在全國普及，更說明了農業的過密化是有其限度的，假如接近或超過這個限度，結構對主體的限制就會達到極限。後來的發展之所以經歷了分田到戶→鄉鎮企業→外出務工⑫，就是因為農民個體的活動不斷衝破原有體制的約束，並在有意無

意之間創造出新的規則及其與資源的組合方式。可以說，分田到戶只是解決了農民的種田積極性問題，鄉鎮企業才開始了農業的反過密化。但是，即使是鄉鎮企業，也不過是農民在原有城鄉格局和工農體制下迫不得已的創造。即是說，**當繼續在過密化條件下務農而邊際報酬已經趨近於零，農業的比較效益明顯太低，而農民又還不能合法地大批進城務工的時候，就地辦鄉鎮企業就是農民生存理性所作出的不得已而為之的並非最次的選擇**。當農民選擇鄉鎮企業這條道路的時候，不過是因為農業比較效益低下，因此想在傳統的農副業之外找點現金收入以補生計之需，他們並沒有想到此舉竟然歷史性地開始了反過密化，也沒有想過諸如佔用耕地、污染環境的問題。

1970年代末1980年代初，安徽農民聯產承包的嘗試及其後來很快在全國普及，說明了農業的過密化是有其限度的，假如接近或超過這個限度，農民個體的活動就會不斷衝破原有體制的約束，並在有意無意之間創造出新的規則及其與資源的組合方式。

農業的比較效益低下問題，可以從我們所調查的所有八個村子中看到。例如，從對280戶的訪談調查情況來看，種植業和傳統副業的收入都很低。1994年這280戶從種植業中所獲得的平均收入僅接近2,000元，人均不及400元，而傳統副業(養豬、雞、鴨)的收入更低⑬(表2)。

表2　280户的種植業和副業毛收入情況　（單位：千元）

	1村	2村	3村	4村	5村	6村	7村	8村	總計
戶均種植業收入	1.60	0.83	3.00	1.75	1.90	2.50	1.32	3.14	1.96
人均種植業收入	0.35	0.18	0.50	0.40	0.39	0.56	0.22	0.56	0.38
戶均副業收入	2.00	—	1.40	1.30	1.43	2.15	1.60	1.88	1.90
人均副業收入	0.40	—	0.22	0.29	0.34	0.52	0.25	0.34	0.34

所有數據均為中位數。第2村幾乎沒有甚麼傳統副業。

位於江南的第1、第2村在1970年代初就辦起了社隊企業，開始時不過是為了彌補農業過密化所帶來的邊際報酬遞減，後來隨着鄉鎮企業越來越紅火，農業本身反而逐漸退居次要位置，到我們進村訪談時，農業已經退化為副業甚至庭院經濟了。以第1村為例，在1949年到改革開放前的三十年左右的時間裏，該村農民很少機會向外地或農業以外的產業轉移或流動。這個村的村辦企業是1978年改革以後在隊辦副業隊的基礎上發展起來的，開始時只有幾家小廠，從1985年起，村裏又陸續興辦了板焊廠、冶煉廠、噴塗廠。1993年該村的總收入為172萬元，其中村辦企業創造利潤168.75萬元，農業收入總共有3.25萬元，後者所佔比重不到總收入的2%。從改革開放到1993年底，該村627個勞動力中，已有246人在附近的市屬單位工作，佔勞動力總數的39.2%；在鎮辦企業就業的有85人，佔13.6%；村辦企業有135人，佔21.5%；在村裏從事個體經營的有119人，佔19%；在村裏從事農副業的還有42人，僅佔6.7%⑭。長時間以來，由於制度或政策的限制，農民基本不能從事農業以外的行業，自然談不上比較收益⑮。改革開放以後，農民可以就地從事其他行業了，他們很快發現幹甚麼都比務農的收益大。如有一戶農民，一家共種6.7畝地，每年施放化肥約需200元、農藥約100元、機耕費約100元、水電費90多元、農業稅160元，總計650元。農民

們一般都不把種籽、勞動力的投入折算為成本，因為種籽是自家留的，勞動力是自己的。如把這兩項也計算入成本，每畝地兩季種籽需100元，每畝地人工需要100元，那麼每畝地的實際投入是300元。1993年當地的糧價為稻穀0.5元一斤，小麥0.4元一斤。按該村的生產水平計算，較好年景的水稻畝產為1,000斤，小麥畝產500斤，每畝地年產出700元。除去農戶的投入，每畝地年淨產出400元。該村人均耕地為1.1畝，戶均人口為4.6人，戶均土地為5畝。按每戶夫妻兩個勞動力計算，5畝地種糧一年可淨產出2,000元，平均每個勞力一年的種植業收入只有1,000元(包括實物收入)。比較而言，村辦企業裏工人的年均工資高達5,000-7,000元，在市屬單位工作的人一般為6,000-8,000元。又如同在江南另一個縣的第2村，其村辦工廠的前身是一家很小的農機修理站，1960年代末至1970年代初，該村在「辦好工業保農業」的旗號下不僅保住了這家小廠，還利用當時的特殊條件發展了鄉村工業。他們利用村裏退休和回鄉工人的技術力量和當時市場上機械產品短缺的時機，不斷擴大生產規模，到1980年，他們已經可以生產有700多個零件組成的印染機械了。從1978年到1987年，這個村的企業從2個發展到8個，職工人數從77人發展到812人，約吸納了全村95%的勞動力。到我們去訪談調查的時候，全村896個勞動力，除40人從事農業外，已全部進入鎮辦企業、村辦企業和商業服務業。全村1993年的工業收入達到23,069萬元，而農業收入僅為97萬元，農工收入比為0.004。在被訪談的35戶中，1994年工業收入達到53.5萬元，農業收入則只有2.9萬元，農工收入比為0.005⑯。

改革開放以後，農民可以就地從事其他行業了，他們很快發現幹甚麼都比務農的收益大。這是由於土地的成本與收益比例使農民感覺「種田不划算」，「在城裏拾垃圾也比在農村種地強」。

位於中部的第3村，外出勞動力佔勞動力總數的49.1%，這裏土地的成本與收益比例使農民感覺「種田不划算」，「在城裏拾垃圾也比在農村種地強」⑰。該村戶均耕地面積近4畝，每畝地的投入和產出情況及附加的提留可大致計算如下：一畝地在正常情況下可產水稻1,000斤、麥子300斤，收入約800元；一畝地需投入種籽24元，化肥、農藥共約200元，灌溉費58元；農業稅18元；按每畝田計算的提留：道路建設費10元、辦學集資10元、治河湖集資8元、當地師範教育集資3元；計劃生育、民兵訓練、補助軍屬2元；1994年農戶還被要求每百斤徵購任務中交納捐糧20斤，支援省內受災地區⑱。 以上土地投入和提留共計333元；這樣算下來一畝地收入還不到500元，其中還包括農戶自己消費所需的口糧。由於農民通常不把自己消費掉的口糧計為收入，故按照他們的說法就是「種田沒有(現金)收入」。同在中部的第4村戶均耕地4畝多一點，如被訪戶a，全家種了9畝地，在全村算是夠多的了，也是全村少有的以農業為主的戶，其1994年共種水稻8,000斤、油菜1,200斤。如果水稻畝產千斤、油菜畝產150斤，那麼，糧食包括徵購任務共賣4,000斤，計3,000元；油菜完成上交任務後，還能賣150斤油，每斤5元，計750元。另外種了一畝花生，收了380斤，賣了250斤(1.6元／斤)，計400元。以上收入共計4,150元。9畝地生產投入共計：化肥、農藥、水費等近1,000元，種籽200元，農業稅和各種提成共600元。收稻時，請人幫忙每畝地需60元再加3頓飯；請人幫助插秧，每畝地25-30元加三頓飯，一般要忙4-5天。以上開支約2,600元。收支相抵，種9畝地每年純收入不過1,500元

(未計入自家人的勞動投入)。被訪戶b，種田5畝，接近平均水平。被訪人自稱種籽一年100元、化肥500元，僱人犁田一畝兩次60元、農藥一年30元，一畝地的農業稅等大約80元，結論是「農業上的花費太高，種田得不到甚麼，只是弄個口糧」而已。

位於西南的村子情況還更次。例如第5村，1994年有一半以上的勞力都外出了。這裏人均耕地僅0.7畝，一畝水稻即使畝產1,000斤，按1994年稻穀的市場價格1.6元／公斤，毛收入800元。生產投入包括買種籽、化肥、農藥等120元，投入勞動25-30個工作日。如果自己投勞，每個工作日按5元計算，需125-150元。每畝田還要分擔農業稅、提留、攤派等210元。根據我們的計算，被調查的35戶的種植業(糧食和棉花、油菜等)加副業(豬和家禽等)的純收入不過人均370-380元，即一天一元錢。第6村人均耕地多於第5村(1.31畝)，但由於地處丘陵，土地灌溉面積少，水資源匱乏，旱災嚴重，致使農業生產承受着極高的自然風險。據縣氣象站1957年至1985年資料統計，28年中有21年發生過春旱21次、夏旱27次、伏旱22次。1993年和1994年該村旱情嚴重，農作物明顯減產。1994年由於嚴重伏旱，全村水稻減產51%，玉米減產64.3%，紅苕減產44%。這樣，農業生產投入高、產出低。農民除受惡劣的自然環境的擠壓外，同時還要承受工農業產品價格的「剪刀差」，這就使得農業特別是種植業比較效益明顯低下。按村委會幹部的粗略計算，種一畝地僅化肥一項就需投入100多元，加上勞力的投入，根本就沒有甚麼錢可賺，若遇到天旱歉收，還要虧本。村民的收入主要來自副業(養豬，飼鵝，種榨菜等)⑲。但即使有副業支撐，仍有不少家庭連口糧也不夠，還得另外買糧，因此也就談不上把糧食變賣成現金供日常需用。

位於西南的村子，農民除受惡劣的自然環境的擠壓外，同時還要承受工農業產品價格的「剪刀差」，這就使得農業特別是種植業比較效益明顯低下。按村委會幹部的粗略計算，種地根本就沒有甚麼錢可賺，若遇到天旱歉收，還要虧本。

至於西北兩個村的人均土地雖然多得多，但是土質低劣且氣候乾旱多災。如第7村耕地屬黃綿土，因受乾熱氣候影響，土壤養分及水分含量均很低，土壤有機質礦化率卻高，難於積蓄，特別是有機質的全氮含量較自然土壤低，屬低產土壤地。這裏地處縣內降水量最少的北部半乾旱區，年降水量僅有420-450毫米，而且冬春初夏相對少雨，降水量多在7-9月(佔全年降水的55%)，造成了農、林、牧業需水與供水之間的盈缺矛盾。同時，由於植被差，土壤蒸發量大，致使自然降水的利用率很低，常有乾旱發生。乾旱以春旱頻率最大，平均兩年一遇。個別年份甚至出現春夏連旱，伏秋連旱，一年四季大旱。河流引水工程雖解決了該村的人畜飲水問題，但無力灌溉農田。村中既無河流通過又無湖泊，因此一遇天旱，糧食便大幅度減產，農民要買糧或靠政府救濟糧維生。土地貧瘠加上乾旱多災，使第7村的農民不僅在受災年份裏糧食收穫無保障，而且在正常年景下的糧食產量也不高，一般小麥畝產僅95公斤。例如在被訪的農戶中，1993年將278畝承包地裏的農作物，如小麥、玉米、土豆、穀子、胡麻、油菜等按當年市場價格折算後，共得農業收入32,760元，平均每畝117.84元。但若除去每畝16.56元的化肥、農藥投入，1.5元的土地承包費，0.40元的農林特產稅，農民每畝實得收入99.38元。這還不算種籽、人力、畜力、水費及各種按人

分攤的費用。這就是說，農民在正常年景下，一年從一畝地中得到的收入最多不超過百元。惡劣的自然環境，威脅到村民的生存。在人與自然的長期抗爭中，村民形成了自己一套求生存的行為模式，即：天旱遭災時，政府救濟 + 外出打工 = 吃飯；天不旱不遭災時，幹農活 + 外出打工 = 吃飯 + 零用。村民的外出正是以「混一口飯吃」與「掙點零錢花」這種低限度的生存需求為原動力的。在第8村，村民們也認為「種地不來錢，划不着」。這首先表現在，種植業入不敷出。1994年，被訪的農戶農業總收入96,166元，日常生活消費支出96,473元，戶均收入3,205.53元，戶均日常生活消費支出3,215.77元，兩者逆差10.24元。也就是說，在不算農業投入及人情往來、教育投入的情況下，農民一年的農業收入僅夠低限度地維持其日常生活支出。其次，農業生產投入大，比較效益低。1994年，在被訪的30戶農戶中，總承包地265畝，全年農業生產性收入95,206元，平均每畝359.27元。這30戶農戶投入化肥、農藥26,610元（不算機耕費），平均每畝100.42元。再加上平均每畝7.56元的農業稅，農民一年種一畝地最多收入251.29元。

正是由於這種所謂農業生產的「比較效益低下」，農民尤其是青年農民才不願意種田，而傾向要麼實現向非農產業的就地轉移，要麼外出務工經商甚至拾荒撿破爛。在第1村，曾經有過某村民小組「罷種」事件。這個村民小組裏的農戶認為種田不划算，要求村委會收回他們的承包地。結果是村委會讓步，以後乾脆將土地分為責任田與口糧田，並將前者集中起來承包給浙江來的種田專業戶。在第2和第3村中都出現過「撂荒」，其中第3村撂荒面積達100畝。該村的領導明確表示，他們不敢重新分配責任田，擔心村民會接二連三地交回他們的承包地，並由此開創一個先例，或者造成一種他們不知道怎樣處理的局面。有些村民已經表示，對再耕種別人放棄的承包土地沒甚麼興趣。在第4村，40%的村民表示願意把所承包的土地退還給村委會。在第5和第6村，在土地短缺已經非常明顯的情況下，農民甚至也不願意耕種更多的土地，因為耕種每一畝土地所要求的投入以及地方收取的各種費用使他們感到「實在不划算」。第8村在本研究中也許是一個例外，這裏允許對土地作適當的調整：在農戶規模變化的條件下，每戶每增加或減少兩個人，該戶的土地都將按一個人的份額加以增減。但即使在第8村（以及第7村），只有在原有土地不足以提供家庭的基本口糧時，農民才表示希望耕種追加的土地。

在第1村曾經有過某村民小組「罷種」事件，在第2和第3村則出現「撂荒」。村領導明確表示，他們不敢重新分配責任田，擔心村民會接二連三地交回他們的承包地，並由此開創一個先例，或者造成一種他們不知道怎樣處理的局面。

而當制度性條件開始鬆動，特別是戶籍制在一定程度上被身分證制度取代，糧票也不再管用的時候，農民特別是青年農民就開始另謀他途了。這樣，從分田責任制到鄉鎮企業，再從鄉鎮企業到外出務工，**中國農民一步一步地通過自己有目的（其壓倒一切的是求生存！）的行為，逐漸地在有意無意之間改變着行為規則和制度約束，改變着資源的組合方式。如果說，農民們也有所謂理性，也會計算投入／產出的話，那麼，在他們做出種種選擇的時候，首先不是為了利潤而是為了生存，而且，只有在制度性條件允許或者至少有所鬆動的情況下，他們（尤其是青年農民）才有可能這麼做。**

三　未能預期和不曾期望的後果

上述這些由行動所導致的種種後果大多是連行動者本身也未能預期到的，甚至也不曾期望過的，而且更重要的是，打破舊格局並不一定就意味着能產生出新的、適合鄉村社會可持續發展的新格局。

農村人口外出務工既提高了農村人均戶均的現金收入，又一定程度地減緩了農村人多地少的困境。現在，在人多地少的村落，連老人也已經開始意識到，即使兒女打工後沒有餘錢寄回來也是一種解脫，至少「省了一個人的口糧」。

本文所依據的對八個村的微觀研究說明，農村人口外出務工對農村本身直接的「正面」效用，從總體上說，既如外出者預期那樣提高了農村人均戶均的現金收入，又一定程度地減緩了農村人多地少的困境——這大概是當初外出務工者自己和他們的父母家屬並未清楚地預期到的後果。現在，在人多地少的村落，連老人也已經開始意識到，即使兒女打工後沒有餘錢寄回來也是一種解脫，至少「省了一個人的口糧」。

從八村280戶1,367人的情況來看，人均耕地為1.27畝，年人均農業純收入為728元。569人就地轉移或外出務工後，人均耕地增至2.17畝，即使所有外出者不寄回分文，農業純收入也可以上升為1,247元／人。而事實上，就地轉移和外出務工的收入是不可忽略的 (詳見圖2、3，表3) 。 從圖4 還可以進一步看出，根

圖2　280戶的勞力／人口就地轉移／外出務工後餘下人數的百分比

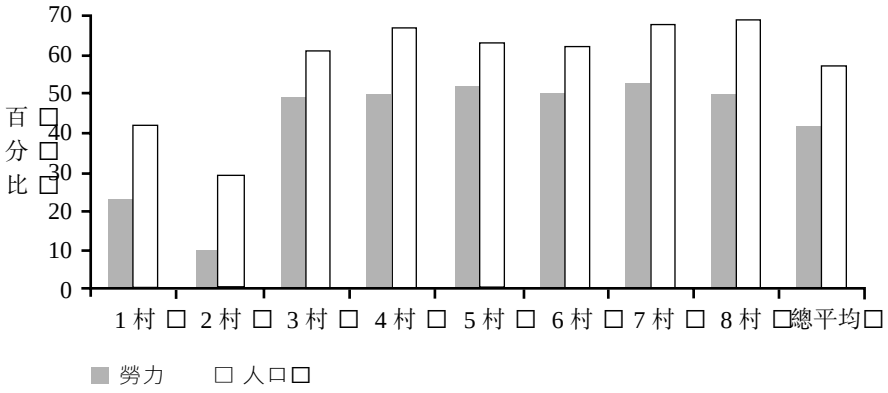


圖3　部分村民轉移／外出後280戶的人均和勞均耕地面積增加情況

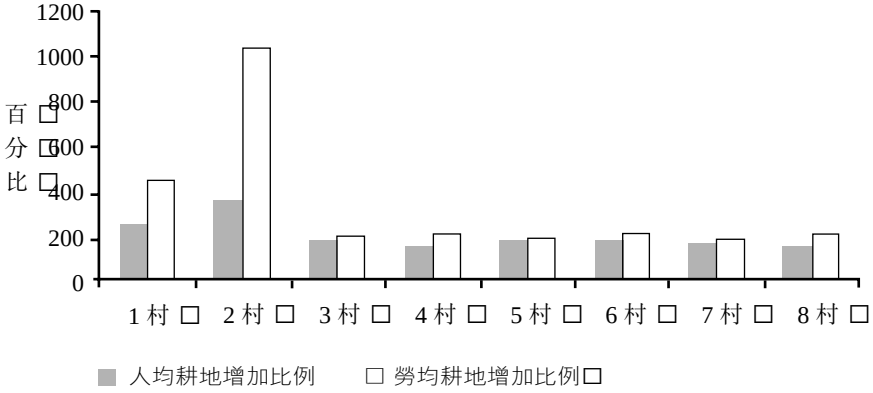


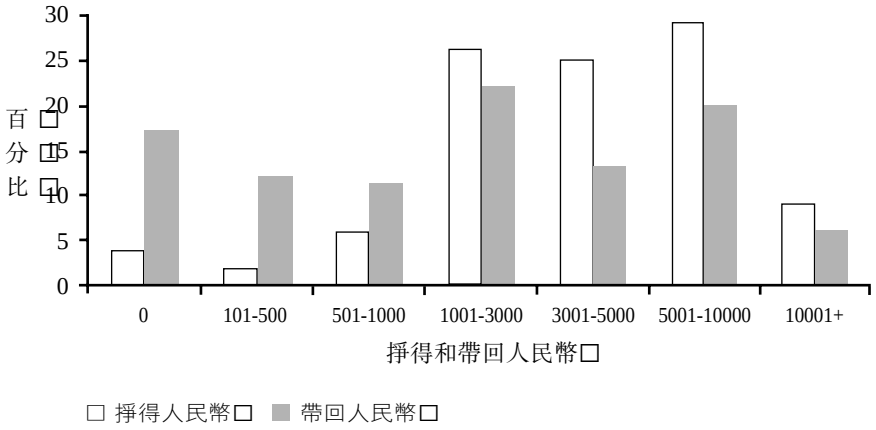
表3　280户工業和服務業*收入情況　（單位：千元）

	1村	2村	3村	4村	5村	6村	7村	8村	總計
工業人均收入#	3.45	3.60	1.50	1.10	0.28	0.53	0.35	0.19	1.20
工業勞均收入#	5.00	5.75	2.00	1.63	0.39	0.83	0.79	0.31	1.78
服務人均收入#	1.38	0.90	0.78	1.00	0.30	1.00	0.08	0.50	0.50
服務勞均收入#	1.50	1.13	1.25	1.00	0.75	2.00	0.20	0.60	0.75

* 工業包括建築、裝卸、運輸、修理、縫紉等，服務業包括小商店、飲食店、清掃等。

這裏用的是中位數。

圖4　280户中就地轉移或外出務工者1994年掙得／寄回的現金及比例



據就地轉移、外出務工者自己或他們家人的說法⑳，1994年569名就地轉移或外出務工的人中，近90%的人在非農行業中的收入在1,000元以上，其中60%以上的人寄回或送回1,000元乃至更多。

這並不是說，這樣算下來的人均耕地就很合理了，或者人均收入就很充裕了。由於各地情況不同，人們對土地和現金的起碼需求也不同。計算勞力剩餘與否，要按照當地的自然地理狀況、勞動生產組織形式和農業技術的運用程度去判定；同樣，人們對現金的起碼需求額度，也應根據當地的生活水平、生產狀況和稅費提留等來估量。

隨着半數以上的勞力外出務工或就地轉移，這些村子已開始出現由婦女兒童老人組成的所謂「386199部隊」(指婦女、兒童和老人)，農業開始變成靠化肥等維持，或成為由婦女經營的副業生產甚至靠老人照看的庭院經濟。

更重要的是，如圖5所示，這些轉移和外出的人當中，18-35歲的佔了63.82%，而留下來的62.49%是36歲以上的人。從圖6和圖7可進一步看出，半數以上男性轉移或者外出了，而女性中近70%留了下來。這些轉移或外出的人佔了具有初中和高中文化程度人口的70%左右，但是留下來的人卻佔了文盲的80%以上。隨着半數以上(56.3%)的勞力外出務工或就地轉移，這些村子已開始出現由婦女兒童老人組成的所謂「386199部隊」(指婦女、兒童和老人)，農業開始變成靠化肥等維持，或成為由婦女經營的副業生產甚至靠老人照看的庭院經濟。本來在實際生活中，剩餘與非剩餘勞力之間並沒有清晰可見的嚴格界限。如果只看數量，留在農村的人口也並不少，從人均耕地面積來看，還可以有更多的人

圖5　280戶1,367人按年齡分類的情況

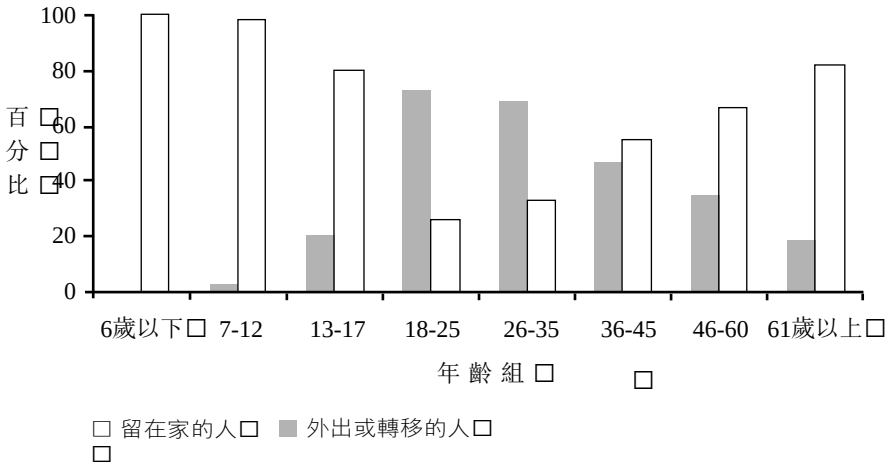


圖6　280戶1,367人按性別分類的情況

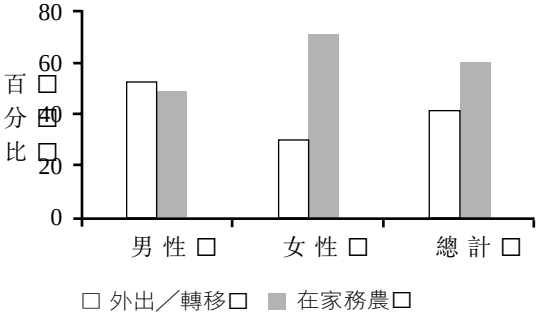
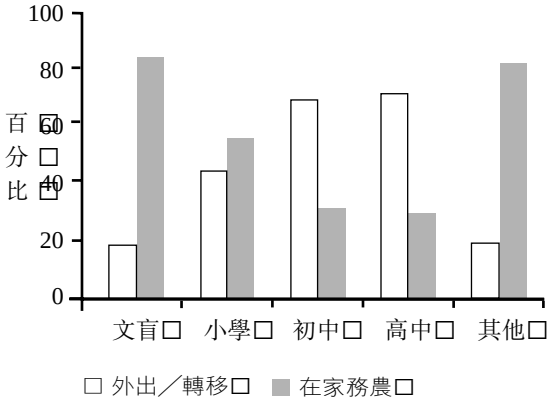


圖7　280戶1,367人按教育程度分類的情況



「文盲」中包括半文盲；「其他」中80.37%是6歲以下的兒童，還不存在教育程度問題。

接踵而去。但是如果留下來務農的人在年齡、教育、性別等方面都出現了過於偏離常態的分布情況，那麼，農業的科技推廣和應用，農村經濟—社會的可持續發展，以及農村家庭和社區的穩定與繁榮，就成了潛在問題㉑。這樣，**擺在我們面前的問題，就不再只是億萬農村人口與勞力該不該、要不要向非農轉移，而是他們如何轉移，以及（也許對本文來說更重要地）轉移後農村本身如何發展。**

本文所依據的微觀研究資料，僅僅是對分布在社會—經濟發展水平不同、農民就地轉移和外出規模也不一樣的四個省八個村子在某一時間段內的訪談調查。中國農村地域廣闊，彼此的社會—經濟差異很大。即使同一個地區，不同的村、鄉、戶，情況也不盡相同。最後，同一個村子同一戶農家，上一年與下一年的情形也可以有很大變化。在試圖對一些看來帶有共性的現象進行概括、分析的時候，特別是在對廣大中國農民有目的地尋求生存並由此產生的種種未能預

期的後果試圖進行說明的時候，本文作者特別要在行文將盡時指出：由於農民大量外出的現象現在才初見端倪，試圖對這現象進行全面概括還為時過早；另一方面，各地所表現出來的差異，包括我們在八個村子所看到的差異，時時刻刻提醒着研究者，應該非常小心地避免把在某地某處似乎是較為成功的發展模式簡單地套用到其他條件相異的地方。這既包括學術上源自西方的理性選擇模式、城鄉二元流動模式，也包括源自蘇南等地的發展鄉鎮企業從而就地實現向非農的轉移模式。而每種模式是否被當地農民所借鑒、採納，最重要的是看其能否首先改善農民的生存條件。

研究者在概括農民大量外出的現象時，應該避免把在某地某處似乎是較為成功的發展模式簡單地套用到其他條件相異的地方。這既包括學術上源自西方的理性選擇模式、城鄉二元流動模式，也包括源自蘇南等地的發展鄉鎮企業從而就地實現向非農的轉移模式。

註釋

① 黃宗智在對華北和江南農村的研究中發現了這樣的現象：在長達幾個世紀的時間裏，商品化與餬口農業並存；在改革前的幾十年時間裏，城市工業化與鄉村落後並存。他指出這類現象是與經典的（實際上是以英國經驗為基礎的）理論範式相悖的。這不僅表明在中國研究中存在着規範認識危機，而且也説明中國農村的發展，是有可能走出一條新路的。黃宗智的研究是繼費孝通提出「小城鎮，大問題」之後，又一次具有開創意義的理論探索。費和黃都注意到鄉鎮企業的崛起在中國社會發展中的重要意義，黃還進一步指出，鄉鎮企業的蓬勃興起，第一次改變了中國農村長期存在的「農業過密化」（Involution，又稱內捲化，即以單位勞動日邊際報酬遞減為代價，去換取單位面積產量的增加。）的趨勢。應該注意到，黃和費的研究，主要是以80年代中期以前中國南方農村的經驗為依據的。當然，熟諳中國社會經濟文化差異的費和黃從來不曾作過鄉鎮企業也會跟着在廣大中國農村迅速發展起來的樂觀估計，費還明確提出了有別於蘇南小城鎮模式的西北發展方案。但他們當時的研究不可能準確無誤地預測到90年代以來中國農村發展的種種新情況，特別是大規模的農村人口和勞力外出務工的情況。詳參黃宗智：《華北的小農經濟與社會變遷》（北京：中華書局，1986）；黃宗智：《長江三角洲與鄉村發展》（北京：中華書局，1992）；黃宗智：《中國研究的規範認識危機》（香港：牛津大學出版社，1994）；費孝通：《行行重行行：鄉鎮發展論述》（銀川：寧夏人民出版社，1992）；Clifford Geertz: *Agricultural Involution* (Berkeley: University of California Press, 1963).

② 這次調查是受聯合國糧農組織（FAO）的委託，針對農村人口外流的原因及其對農村發展的影響問題，從1994年10月開始對分布在江南、中部、西南和西北的八個村進行的，調查方法是住村入戶訪談。參與調查和資料初步分析、寫作的有中國社會科學院黃平、郭于華、楊宜音、景天魁，北京大學程為敏，四川大學謝聖贊，四川省婦聯許平，甘肅省社會科學院馮世平等。關於這次微觀調查研究的詳細內容，見Huang Ping et al.: *Rural Migration and Rural Development in China* (A Research Report to the FAO, 1995)；黃平、郭于華、楊宜音等：《尋求生存：對中國農民非農活動的微觀社會學研究》（昆明：雲南人民出版社，即出）。另可參見程為敏等：〈來自生活世界的公正〉，《中國農民》，1995年第7期；黃平：〈發展的困境：農村人口外流的後果〉，《東方》，1996年第2期；楊宜音：〈農村勞動力流動的兩種形態〉，《東方》，1996年第2期。

③ 參見註①黃宗智。

④ 本文作者認為，與生存相關的概念有三個：第一是「生存智慧」，這是最高意義上的概念，涵蓋面也最廣，包括植物、動物在內的所有生命體，都在自己的世世代

代生命軌迹中積累着生存智慧；第二是「生存倫理」，即韋伯論述的新教倫理層次上的概念，對生存倫理的最經典論述可參見James Scott: *The Moral Economy of the Peasant* (New Haven: Yale University Press, 1976); 第三即這裏所謂的「生存理性」，其一方面表明生存而不是利潤最大化是（中國）農民在長期的惡劣條件下的首要目標，另一方面在求生存的過程中又確實是包含着理性意義上（甚至是一分一厘！）的算計。

⑤ 對於戶口制度及其社會後果，參見Tiejun Chen & Mark Selden: "The Origins and Social Consequences of China's Hukou System", *China Quarterly*, No. 139 (September 1994), pp. 644-68; Hein Mallee: "China's Household Registration System under Reform", *Development and Change*, Vol. 26, No. 1 (January 1995), pp. 1-30. 戶口制度與農民外出的關係，參見Huang Ping: "Hukou System and Rural-Urban Migration in China", *Ceres*, 1996.

⑥ 本文所謂非農活動，指農民就地實現的向非農的轉移和異地務工兩種情況。對於這兩種情況，在本文中所用的數據大多沒有作進一步的區分。至於本文研究關於兩者區別的論述，參見註②楊宜音。

⑦ 就地轉移與外出務工大致可以用從事非農行業的地點來區分，即在本村本鄉者為就地轉移，到縣城、省內城市和外省者為外出務工，見下表：

八個村的勞力中從事非農行業者的地點分布 （單位：%）

	1村	2村	3村	4村	5村	6村	7村	8村
本村	43.4	93.5	21.5	59.6	—	—	22.5	7.2
本鄉	14.5	3.5	—	—	—	—	29.4	16.5
縣城	42.1	3.0	4.7	3.3	—	—	19.9	5.7
省內城市	0.0	0.0	9.9	10.9	19.9	49.6	10.1	15.4
外省	0.0	0.0	63.9	26.2	80.1	50.4	18.1	55.2

⑧ 魯冀兩省明初人均耕地近20畝，1800年減為4畝。參見註①黃宗智。

⑨ 農戶這種為了保證全家的基本生存餬口而甘願忍受過密化的現象，用恰亞諾夫的說話，是農民的「自我剝削」。參恰亞諾夫著，蕭正洪譯：《農民經濟組織》（北京：中央編譯出版社，1996）。舒爾茨（Theodore W. Schultz）在其對傳統農業的經典性研究中，認為熟悉自己土地的傳統農民是以一分一厘而不是以一元一角去計算邊際報酬的，在他看來，這些傳統農民和有理性的經濟學家一樣關心改善自己和下一代的命運，他們甚至比所謂的經濟專家還高明，因此假定窮國的一部分農業的邊際報酬為零是不可取的，參舒爾茨：《改造傳統農業》（北京：商務印書館，1987）。另外參見Gerald M. Meier: *Pioneers in Development* (Oxford: Oxford University Press, 1987); *Leading Issues in Economic Development* (Oxford: Oxford University Press, 1989)。本文作者同意關於農民並不比所謂專家笨的說法，他們確實是在一分一厘地算計着自己的勞動報酬。關於農民的理性，可見Samuel Popkin: *The Rational Peasant* (Berkeley: University of California Press, 1979)。但這並不排除由於人多地少造成的農業過密化以及在此條件下邊際報酬不斷遞減的可能，尤其是在中國，長期以來受人均土地資源和水資源短缺的壓力困擾，後來又有城鄉分割的體制格局，傳統農業特別是種植業的邊際報酬遞減的確是存在的。斯科特（James Scott）在他對東南亞農業社會的著名研究中，發現對於在生存邊緣線上苦鬥的廣大農戶家庭來說，最重要原則是「安全第一」（避免經濟生活中的種種災難）而非冒險去追求利益最大化。農民面臨的最大難題，首先是保證全家有起碼的食物，以及有點餘錢購買食鹽和衣料，和支付難以令人置信的重賦高稅。所有這一切所引發的生存危機，使得廣大農民逐漸形成一種他稱之為「生存倫理」

(subsistance ethic)的東西，在這種倫理規範下，農戶在生產活動中考慮的主要之點，實際上是如何確保最低收入。按照斯科特的理論，傳統的東南亞農民在算計賦稅和餘下部分的方法更多地是「究竟留下了多少」而非「究竟被拿走了多少」。參註④James Scott。

⑩ 這裏，「結構」一詞的意義取自紀登斯(Anthony Giddens)的結構化(Structuration)理論，指不斷捲入到社會系統的再生產過程中的資源與規則。結構化理論將主體的行動看作是包含着明確的動機、合理化和不斷的反思過程，這樣的主體行動會導致種種未能預期和不曾期望的後果，而這些後果又會成為未被意識到的制約後來的行動的條件。見Anthony Giddens: *Central Problems in Social Theory* (London: MacMillan, 1979); *The Constitution of Society* (Cambridge: Polity Press, 1984).

⑪ 阿瑟．劉易斯：《經濟增長理論》(北京：商務印書館，1996)。參見註⑨Meier。

⑫ 應該説明，「分田到戶—鄉鎮企業—外出務工」只是一種邏輯順序，在時間—空間上，並非每個村社的每個個人都要依次走完這全過程，相反，對許多地區的許多個人來説，可以是從分田到戶直接到外出務工。

⑬ 種植業和副業的毛收入是按照各戶當年種植的農作物種類與耕種面積、飼養生豬及雞鴨的數量和輪數、不同作物和動物當年的市場價格等推算出來的。

⑭ 除此之外，村裏還有200個左右的勞動力進入市屬單位工作，並已轉成城市戶口，另外該村村辦企業中已經有30%是外來人口，以上兩類人口均不在上述統計之列。

⑮ 改革開放前，當地農民生活較為貧苦，村裏的老年人回憶，在大集體時期，日工分值僅為0.30元。一個壯勞力一年掙3,500個工分，也只夠一家人的口糧，幾乎沒有甚麼現金收入。

⑯ 該村的工農業收入是根據村委會和村會計提供的數據計算出來，而對被訪談的35戶的農業收入則是根據耕地面積、畝產和糧食收購價格推算出來(其他7個村的情況亦相同)。

⑰ 當地調研幹部就曾經試圖以〈拾荒拾荒，拾成小康〉為題寫一篇總結性文章。

⑱ 該村的公積金、公益金已全部由村集體補貼了，否則提留費用還要高。

⑲ 正是由於副業特別是新近發展起來的養鵝，使得該村1994年的外出人口遠不及第5村多，其佔全村勞力1/3弱。這也説明，即使鄉鎮企業發展不起來，農村剩餘勞力人口並非只有外出一條路。這裏，外部的非村民所能駕馭的環境是很重要的。由於這個村所在的縣城近年辦起了板鴨廠，大量收購成鵝，這才激發了村民利用荒坡養鵝的「靈感」。

⑳ 一般説來，人們總是傾向於把自己的收入説得少一些，而且，這些人的家人也往往弄不清楚究竟他們能掙多少錢。

㉑ 可以説，農村人口外出對較為富裕或發達的地區的農業和非農業活動僅僅是一種補充(supplement)，但對中等收入地區的農業和非農業活動則是一種補償(subsidy)，而對貧窮和偏遠地區來説它則成了對農業的替代(substitute)。有關本項微觀研究有關農民外出對農業生產和農村發展的影響，請參見E. Croll & Huang Ping: "Migration for and against Agriculture in Eight Villages", *China Quarterly* (coming soon).

黃　平　中國社會科學院社會學研究所副研究員

編　者　按

本欄有兩篇文章分析30年代中國流民問題。其一是池子華考察中國近代著名流民輸出地——淮北——產生流民的原因和流向，他還指出淮北農民有如下特點：不論是否時逢凶歲災荒，即在平年甚至豐年他們都會趁農閒大量「逃荒」，而這是有歷史和文化民俗原因的。其二是馬陵合分析在最著名的流民吸納地——上海租界中，流民的職業、幫派與籍貫鄉里；該文還特別討論流民與租界社會的關係以及他們生存方式和倫理觀念的變化。將這兩篇以史料和統計數據為根據的史學論文和本期「二十一世紀評論」一組文章相對照，我們可以看到，中國30年代流民與90年代的農民非農化浪潮有某些類似性：如伴隨着城市的急劇擴張；農民進城大多從事「厭棄性行業」；同鄉集聚形成「都市中的村莊」，等等。但由於80年代以來的鄉鎮企業飛速發展是以往所不存在的社會因素，因此也造成這兩個不同歷史時期流民問題的基本差異。

眾所周知，西南聯大是抗日戰爭時期最著名的流亡大學，它由於其高素質而被譽為中國現代高等教育史上的奇迹。可惜至今有關這所大學的綜合研究尚不多見，本期謝泳的文章則是其一。這篇文章的取向是從考察西南聯大知識精英群體的特徵，來論述該校成功與衰落的原因。

近代淮北流民問題的幾個側面

● 池子華

一　淮北——近代著名的流民輸出地

流民，代代有之，進入近代，更「普遍於全國的任何窮鄉僻壤」①，呈現出日益嚴重化的態勢。還在咸同之際就有人驚呼，民之乏本業者每省不下20萬之眾②；而到民國時期，據英人戴樂爾估計，15-55歲的農村人口，每年至少有5,500萬是失業的③。流民問題是困擾近代中國的一大社會問題。所謂「流民」的涵義有四方面：

⑴ 喪失土地而無所依歸的農民；

⑵ 因饑荒年歲或兵災而流亡他鄉的農民；

⑶ 四出求乞的農民；

⑷ 因自然經濟解體的推力和城市近代化的吸力而盲目流入城市謀生的農民，儘管他們有的可能還保有小塊土地。

其中，前三個方面與「古代流民」沒有本質性的區別，只有第四個方面才使流民具有「近代」色彩。本文是以自然區作為劃定區域的根據，考察淮北地區的近代流民問題。為研究方便起見，筆者把淮北區域範圍大致限定在蘇、皖淮河以北地區(因淮北大部分為鳳陽府所轄，故鳳陽亦在考察之列)。這個地區，位在蘇魯皖豫之界，「具四省共有之氣候……及一切習慣」④，完全可以作為一個整體來看待。

所謂「流民」的涵義有四方面：喪失土地而無所依歸的農民；因饑荒年歲或兵災而流亡他鄉的農民；四出求乞的農民；因自然經濟解體的推力和城市近代化的吸力而盲目流入城市謀生的農民。前三個方面與「古代流民」沒有本質性的區別，只有第四個方面才使流民具有「近代」色彩。

眾所周知，近代淮北是全國有名的流民輸出地，然而，要對淮北流民進行量化分析，顯然是困難的。儘管如此，我們還是可以引入「離村率」概念，作為判斷流民問題嚴重程度的標尺。

流民問題的嚴重性，主要表現在農民離村人數的急劇增加上。據《鳳臺縣誌》記載說：「民性不戀土，無業者輒流散四出，謂之趁荒，或彌年累月不歸，十室而三四。」⑤這是晚清時期的情況，如果在平時，離村率高達30-40%是令人難以置信的。雖然這只是籠統的說法，但亦足以證明流民問題的嚴重性。

1921年，馬倫 (Malone) 和戴爾仁 (Tayler) 對部分地區作過一次抽樣調查，結果如次：

表1　淮北農民離村人數統計表

地區	村數	總人口	離村人口	平均每村離村人口	離村率 (%)
江蘇儀征	5	2,084	30	6.0	1.44
江陰	17	3,414	80	4.7	2.34
吳江	20	1,372	67	3.4	4.88
安徽宿縣	12	3,478	105	8.8	3.02

資料來源：章有義編：《中國近代農業史資料》，第2輯（北京：三聯書店，1957），頁636-37。

僅就上列數據來看，各地方平均離村人口率為2.92%，淮北宿縣高出這個平均值；淮北平均每村離村人口又較江南為高。但由於這個調查範圍過於狹小，尚不足以反映淮北流民問題的基本面貌。

眾所周知，近代淮北是全國有名的流民輸出地。據《鳳臺縣誌》記載，該地區在晚清時期的離村率高達30-40%。雖然這只是籠統的說法，但亦足以證明流民問題的嚴重性。

又據1933年一項對22個省的調查，該年「全家離村之農家」計有1,920,746家，佔上報各縣總農戶的4.8%，其中蘇皖計有333,767家，佔兩省上報各縣總農戶的5.65%，高出4.8%的全國平均水平；「有青年男女離村之農家」總計有3,525,349家，佔上報各縣總農戶的8.9%，其中蘇皖計有708,751家，佔兩省上報各縣總農戶的10.9%，同樣高出全國8.9%的平均值⑥。我們知道，淮北流民問題較江南嚴重，其「離村率」當然會更高。

二　引發淮北流民的因素

無論人口學還是社會學，均認為流民產生於人口高壓區，是人口壓力造成的結果，這就是人口壓力流動律。這一理論在中國也不例外。從廣東、福建沿海以及山東等流民的重要產生地，皆能確證這個理論，但它卻無法有效地說明淮北地區的經驗。

晚清時期，淮北地區人口密度相當低，這在姜濤先生的《中國近代人口史》一書中，有詳細的統計⑦。這種情況，一直沒有多少改觀。1922年，據華洋義賑會經濟委員會對河北、山東、浙江、江蘇、安徽鄉村人口密度進行抽樣調查，淮北宿縣的鄉村人口密度最低。

無論人口學還是社會學，均認為流民產生於人口高壓區，是人口壓力造成的結果，這就是人口壓力流動律。這一理論在中國也不例外。但它卻無法有效地說明淮北地區的經驗。

為了避免以偏概全，另據1934年安徽省政府發表的人口統計，全省計有2,230餘萬人。胡煥庸先生測算，皖南、皖西山區每方公里的人口密度在100人以下；長江兩岸人口最密，最高達300人以上 (即每方英里750人以上)，普通多在250-300人之間；淮北為旱糧區域，人口分布比較平均，一般多在150-200人之間，其人口密度不及稻作區域之高⑧。

江蘇淮北地區的情況大約相同。江蘇在1930年代，總人口約 3,200餘萬，平均每方英里294人。其中三分之一的人口分布於江南五分之一的土地上。《江蘇

省鄉土誌》還根據人口疏密情況，劃分三大區域：太湖東北岸與長江兩岸人口最稱稠密；北部徐海一帶及南京附近最稀疏；高寶諸湖一帶人口分布介於疏密之間⑨。根據上述，我們有理由認為，淮北地區人口密度較低，遠未形成人口高壓區，至少從絕對人口密度而言是如此。也就是說，淮北流民的產生與人口壓力沒有直接的關係。

再看淮北地區的人—地關係。

農業是構成中國社會經濟的主要支柱，農業的主要生產資源是耕地，而耕地面積在一定歷史地理條件下又是一個有限的量。根據當時的生產力水平，一般估計人均3畝地才能維持生計。按此標準，淮北確曾發生人地關係緊張的情況⑩，但經過咸同年間的政治風暴，皖江諸省人口銳減；淮北是捻軍的發祥地，又是對抗清軍的主要戰場，人口損失更為嚴重，人多地少的矛盾因此緩和下來。統計資料表明，清末民國時期安徽人均佔有耕地達到3畝以上⑪，至於淮北，人均耕地可能還要更多。據《鳳臺縣誌》的記載⑫：

> 凡縣中田地，當得四百萬畝有奇，計畝歲收二石，當得米穀八百萬石。丁口計三十萬，別其士、工、商三民不在農者約五萬，計實丁之在南畝者不過二十五萬。以二十五萬丁治四百萬畝之地，人可得十六畝。

鳳臺縣屬鳳陽府轄，地處淮濱，人口稠密，人均尚可得地16畝，其餘當可想而知了。

總之，淮北人—地之比是比較適中的，甚至有人少地多的偏向，這是由淮北人「習於廣種薄收」的粗放的經營方式所致，如果「不為兼並所取」及其他因素，他們當然「足以優游鄉裏長子養孫為安足之氓」了。

從1840年到1938年，淮北地區間隔不到一年就出現一次災害，可謂「十年九荒」。同時，淮北普遍受災的情況嚴重，這是近代以前不多見的。因此，「災民」流民最為突出、顯著，因而形成淮北流民的一大特徵。

三　淮北流民的特徵及文化現象

如上所述，淮北流民的產生既與人口壓力沒有直接的關係，也不是人地關係嚴重失調造成的必然結果，那麼產生流民的原因安在？我以為是由於農村經濟的不斷衰退，「土匪、軍隊和饑饉」等多種因素交叉互動的「合力」所致，我在拙著《中國近代流民》一書中對此作過詳盡探討⑬，於此不贅。我們以為，進一步就淮北流民的特徵進行必要的歸納，或能更好地領悟到孕育淮北流民的真諦。

淮北流民的特徵，最為顯著者有二。

首先，「災民」流民是淮北流民潮的主流。淮北是全國有名的「災害」高發區，特別是自然災害，頻率之高、程度之嚴重，是其他地區罕見的。據我的統計，從1840年到1938年，淮北地區間隔不到一年就出現一次災害，可謂「十年九荒」。這意味着生存環境的每況愈下。同時，我們還可以看到，淮北普遍受災的情況嚴重，這是近代以前不多見的⑭。因此，「災民」流民最為突出、顯著，因而形成淮北流民的一大特徵。

在南京大王府巷有一個棚戶區，是淮北流民的匯聚之地。在被調查的553戶中，因饑荒而來此的有238戶（佔43.3%），因水災而來此的有171戶（佔30.1%），僅此兩項，已經超過總數的四分之三⑮，難怪吳文暉說：「南京棚戶人口，有十分之九以上是由農村移來的，而他們移來的原因大半是由於災荒。」⑯

每逢災年，就會有流民潮的出現，大災大潮，小災小潮。這裏，流民潮的潮起潮落，與災害的消長保持一致。如：

1897年「水災，皖北及淮徐一帶饑民約十餘萬，沿途覓食，苦不堪言」⑰。

1906年「今歲中國饑饉之狀，實為從來所未有。以江蘇、河南、安徽、山東四省為最著。江蘇省之江北被害尤烈，草根樹皮鏟除都盡。此等窮民轉輾避難，現集於清江浦者不下三四十萬」⑱。

1910年「淮北災情重要……及至十月以後，災民流亡到清江浦者五十餘萬口，揚州、鎮江、江寧三處亦十餘萬口」⑲。

此外，旱災、蝗災、風災、雹災以及兵災匪禍，亦足以湧起流民潮。

如果說「災民」流民因災而起，潮起潮落，具有「間歇性」，那麼淮北流民的另一大特徵就是季節性，它使淮北流民的流出流入具有年復一年的「不間斷性」。

淮北是災害高發區，生存環境極端不穩定，農民貧困已極，如果不取濟於外，補充家庭收入之不足，他們就無法生存。因此，他們需要在穩定的生存環境中構建一條求生之路。據《申報》記載說⑳：

> 江皖以北之地，每歲又多旱災，耕穫所得，斷不能敷八口一歲之食，故每歲秋收之後，將其所有留老弱以守之，以待來春播種之需，壯者則散之四方以求食，春閒方歸，以事田疇，謂之逃荒。此其相沿之積習也。

淮北農民的農活集中在春、夏、秋季，從十一月直到來年二月基本上沒有耕作之勞。這四個月的農業清淡期造成大批勞動力閒置。農民為補家給之不足，為防備災荒，他們就在這個時期大批外流。「逃荒」為業已成為一種傳統。

又《皇清奏議》記載說：「鳳穎民風樂於轉徙，在豐稔之年，秋收事畢，二麥已種，即挈眷外出，至春熟方歸；歉歲尤不能無。」㉑這種無論豐歉，冬去春回，習以為常的流民現象，當然與淮北農業生產的季節性相一致，同時也成為一種文化現象。

淮北是旱糧產區，主要作物種類有小麥、紅芋、大豆、高粱、玉米、棉花等。作物播種分春、夏、秋三個時期。春播作物主要有紅芋、高粱、玉米、棉花等；夏播作物以大豆、綠豆為主；秋播作物以小麥為主。

淮北佔主導地位的旱季作物是粗放農業經營的一種形態（如《皖北治水弭災條議》說：「詢訪土風，農民習為廣種薄收之說，布種以後，即仰賴天時，坐俟收穫，全不加以人功……」㉒），江南水稻則須集約經營，平均每公頃田要花費192.7天的人類勞動，淮北的小麥只需31.1天到34.1天的勞作㉓。淮北農民的農活集中在春、夏、秋季，從十一月直到來年二月基本上沒有耕作之勞。這四個月的農業清淡期造成大批勞動力閒置。農民為補家給之不足，為防備災荒，他們就在這個時期大批外流，冬去春回，年復一年，從不間斷。

對淮北流民冬去春回，無論豐歉，習以為常的現象，我們還可以從文化現象的角度來究其底蘊。這倒不是因為「鳳陽花鼓」的彌散，而是因為「逃荒」為業已成為一種傳統。據《清稗類鈔》的記載㉔：

> 江、浙接壤處所，每入冬，輒有鳳陽流民行乞於市，歲以為常。揣其乞食之由，則以明太祖念濠州(即鳳陽府)為發祥之地，亂後，人少地荒，徙江南富民十四萬以實之，私歸者重罪。富民欲回鄉省墓，無策，男女扮作乞人，潛歸祭掃，冬去春回。其後沿以為例，屆期不得不出，遂以行乞江湖為業矣。

就是說，「行乞江湖」已成為一種「沿以為例」的傳統，這種傳統一經形成，便具有了文化傳承性的特徵，它甚至內化為一種驅動力，使之「不得不出」。

朱元璋遷徙豪富以及鳳陽「編民」的逃亡都是眾所周知的事實，但因所引為「稗」史資料，或以為不足為據。實際上這方面的史料很多，何嗣焜所說「此輩秋收之後，年年南下，**習以為常**」㉕，前引《鳳臺縣誌》所說「民性不戀土」，以及「此其相沿之積習也」、「民風樂於轉徙」等等，都是筆者所謂「文化現象」的力證。荒年逃荒不值得大驚小怪，豐年「逃荒」或有莫明其由，感到不可理解者㉖：

> 頻年皖北一帶，均因乾旱，每到嚴冬，饑民四出，向例至揚州境界……乃今歲該處可慶有秋，非上年顆粒無收之比，何以窮民仍復絡繹而至維揚也！

對淮北人來說，「不仁」的「河伯」不僅破壞了他們的經濟生活，更影響他們的心理，「是以民心益生惶迫」，積漸而成「恐荒症」。於是，「無論豐歉，習以為常」的流民文化現象，成了淮北人代代相傳的本能。

其所以感到不可思議，就在於沒有看到這是淮北的「民風」、「民性」，是一種文化現象的緣故。而生存環境從來都是文化現象發生的前提。

近代淮北生存環境每況愈下，淮河成了舉世聞名的害河。「乍喜禾苗簇簇青，旋驚波浪皚皚白。嗚呼河伯何不仁？矯首呼天天冥冥」㉗。對淮北人來說，「不仁」的「河伯」不僅破壞了他們的經濟生活，更影響他們的心理，「是以民心益生惶迫」㉘，積漸而成「恐荒症」。「其始由凶歲，其漸逮豐年，豈不樂故土，習慣成自然」。正是在這種「恐荒症」的驅使下，淮北人即便是平年、豐年，農暇也要散之四方去「逃荒」(實為「備荒」)，以防可怕的饑荒不期而至。於是，「無論豐歉，習以為常」的流民文化現象，成了淮北人代代相傳的本能，且成了他們的習慣，於是成為淮北流民的一大特色。

流民現象一旦變成一種文化現象，行政調節手段就顯得軟弱無力了。民國初年，蒙城「劉志有案」就是一例。據蒙城縣知事頒布的《嚴禁出境逃荒文》記載㉙：

> 本年收成中稔，該劉志有等膽敢邀領男婦六十餘口假三百餘人之多，私造護照，誆騙婦孺遠行賺食，實屬可恨。自示之後，如再有此項情事，該領首回歸時定即提案懲辦不貸，並望各圩長於村內遇有此等貧民出境，務即設法截留，以免失所，其各遵照毋違，切切特示。

劉志有等膽敢私造護照，違禁遠行賺食。至於未經允准而私逃出境者，地方官吏更是難以糾查，傳統的保甲之法亦無可奈何，「派甲總之術又窮」㉚。正可見這種文化現象的強固性。

四　淮北流民的流向

現在再來考察一下淮北流民的流向問題。我認為，流民的「流向」除了指空間移動的方向外，還應包括「職業流向」。

淮北流民的空間流向雖然可以用「四面八方」來形容，即所謂「饑民四出」、「散之四方以求食」，但「江南流」是其主流。陶譽相〈逃荒行〉詩有云：「淮徐大水鳳潁旱，千人萬人爭逃荒；逃荒卻欲往何處，聞道江南多富庶；鎖門擔釜辭親鄰，全家都上黃泥路」[31]，就是很好的例證。在淮北人的心目中，江南是「天堂」，所以「江南行」是理所當然的。就是說，淮北流民的流向具有可選擇性——經濟落後地區的流民流向經濟發達地區，而這種可選擇性，衝破了人口學所謂「狹鄉流向寬鄉」的流動規律。

在江南行的過程中，復分為兩大流向：城市、農村。就「農村流」而言，流民南向，或從此落地生根，或作為「候鳥人口」而隨季節變化南來北往。凡此，造成江淮之間、南方各地鄉間以及城市郊區，都有一定比例的「客籍」人口，如宜興、無錫、金壇、六合、句容等縣，都有大量淮北流民散布[32]。除此以外，流向城市郊區的也很多，如上海郊區江灣鄉，「有相當數量的外鄉人，大多均已落戶，其成分較為複雜；有些是蘇北、皖北等地逃荒來的農民，他們都開荒租種若干土地，有做小販或有子女去工廠做工的」[33]。至於「農村流」的職業構成，要比「城市流」的職業構成單純得多。而且，農村流民對職業的選擇也可以在當地，即不需經過遠距離空間運動來實現，這一點與「城市流」不同。農村流民選擇職業，比較多是重新回到土地，但不是佔有土地，而是以其勞力受僱於人，實現與土地的結合。如吳壽彭所說，「生長在江南的兒女們，……又年年看見許多江北人(淮北人——引者)來到各縣的鄉村，開墾荒田或是傭工」[34]。這種現象從晚清到民國從未間斷，茲不具述，這裏僅對流向城市的淮北流民進行一些研究。

淮北流民的空間流向雖然可以用「四面八方」來形容，即所謂「饑民四出」、「散之四方以求食」，但「江南流」是其主流。復又分為兩大流向：城市、農村。這種現象從晚清到民國從未間斷。

城市多是工商業中心，流民在此的謀生機會較多，他們無論是做買賣、當工人、尋找季節工抑或乞討，總是比較容易滿足其願望的。每至災年，流民更要趨城了，這時城市復為粥廠之中心，這是由來已久的。

淮北流民主要流向沿江江南城市。就拿上海來說，1852年的人口不過50餘萬，但一百年後到1949年增至近550萬，這主要是全國各地人口大量流入造成的。其中，根據《統計表中之上海》統計，1885-1935年，上海公共租界人口的籍貫構成中，江蘇第一，浙江其次，廣東再次，安徽四之；1929-1936年間「華界」人口籍貫構成中，江蘇居首，浙江次之，安徽三之。可見蘇皖籍人口是造成上海城市人口膨脹的主力。

在流入上海的江蘇、安徽籍人口中，淮北流民佔有相當的比重。據容閎《西學東漸記》的記載，十九世紀中期，「其時黃河決口，江蘇北境竟成澤國，人民失業，無家可歸者，無慮千萬，咸來上海就食」。鄒依仁說：「至於安徽，尤其是淮北一帶，由於淮河長期失修，經常鬧水災，距離舊上海亦不遠，所以通

過逃荒的方式來舊上海的安徽人口亦復不少。」[35]又據《國際勞工通訊》報導說，由淮北到上海謀事的農民，僅1935年10月初旬即達2,000餘名[36]。

上海如此，長江三角洲的其他城市如蘇州、揚州、常州、無錫、鎮江、南京等城市亦然。如蘇州，「每至荒年，(淮北流民) 輒即扶老攜幼，謀餬口於蘇城，相沿成例。本年該處田稻亦有豐稔；而流氓之至蘇者仍復紛紛不絕。現雖有沿途各州縣隨時阻攔，不令南下，而或推小車，或泛扁舟，三五成群，分道而至者，固已實繁有徒矣」[37]。鎮江、揚州等城市每年總有幾千淮北人「前來尋求工作」。1934年，南京客籍人口佔人口總數的71.9% [38]，該年南京人口還不到75萬，而到1936年短短幾年中便增至百萬人，造成人口嚴重膨脹，失業和無業人口佔人口的25%以上[39]。在南京的客籍人口中，淮北人所佔比重相當可觀，如大王府巷棚戶區就是淮北流民的棲息之地。

城市流民的「職業」(賴以謀生的手段) 是多種多樣的。南京大王府巷棚戶區是淮北流民的聚居地，從他們賴以謀生的方式，我們可以對淮北流民的「職業構成」有一個一般性的認識。

表2所依據的《南京大王府巷棚戶區 (江北移民區) 之調查》，是一份極為難得的統計材料，雖然個別地方不是很精確，但其調查範圍之廣、職業分類之細，都是值得注意的。透過這份統計資料，我們能大體明瞭淮北流民的職業構成，從中也可以發現一些值得深思的問題：男子職業主要為「小販」，若拾破布、賣破布、賣舊貨、賣糖果、拾煤屑等項，約有347人，佔全體在業男子的46.7%；其次為車夫，約151人，佔20.1%。而女性則以縫鞋底等家庭工作為多，約有105人，佔在業女子的43.6%。由此可見，他們從事的主要職業多屬「粗賤職業」，而真正為近代工業所吸收者卻寥寥無幾。淮北流民的謀生方式所以多屬「粗賤」，原因很多，而主體素質差是一個極為重要的方面。正如柯象峰所分析的那樣，南京大王府巷之棚戶「所以貧苦是因為收入少，收入少是因為他們的技能低」[40]。正因為主體素質較差，所以「生長在江南的兒女們，年年看見江北人的來到於江南各縣的城市做小販，做廠工，做黃包車夫，做一切下賤的事」[41]。

在社會流動中，流民可以選擇職業，但他們的選擇往往是不由自主的，職業選擇主體的現象顯得更為普遍。運氣較差的人，有的淪為乞丐，有的流為盜匪，女的墮入風塵者也不在少數。

城市生活競爭激烈，那些攜帶兒女流向都市的流民們，有的固然夢幻成真，有的則在競爭中被淘汰。在社會流動中，流民可以選擇職業，但他們的選擇往往是不由自主的，職業選擇主體的現象顯得更為普遍。淮北流民如此，他處流民亦然。「運氣較好的人，當體力頑健的時候，可以不斷地獲得這個職業或是轉到那個職業，報酬也相當公平」；「運氣較差的人，身體弱的人，年齡老的人，就碰命運維生」[42]，他們有的流為乞丐，有的流為盜匪，女的墮入風塵者也不在少數。在近代工商業崛起、城市近代化進程加快的過程中，「下等職業」也因此發達起來。

這篇文章還有許多有關淮北流民的問題未能涉及，如淮北流民的年齡構成、性別構成，流民的流出與回流之間的比例關係，流民的流出流入對社會產生怎樣的效應，近代淮北社會動亂與流民有何種聯繫，如何解決流民問題，等等，都是值得進一步探討的。

表2　南京大王府巷棚戶人口之「職業」分布

職　業	數　目		佔有職業者總數之百分數 (%)	
	男	女	男	女
運輸業	151	0	20.1	—
手車夫	133	0	17.6	—
獨輪貨車夫	10	0	1.3	—
馬車夫	5	0	—	—
汽車夫	2	0	—	—
載重貨車夫	1	0	—	—
小販	347	40	46.7	16.5
拾破布	83	9	11.0	—
賣破布	72	1	9.5	—
賣舊貨	43	8	16.2	—
賣糖果	40	4	5.3	—
賣雜貨	20	2	2.6	—
拾煤屑	18	11	2.4	4.9
賣燒餅	4	0	—	—
賣白鐵	11	0	1.5	—
其他	56	5	7.4	—
家庭工業	78	138	10.4	57.3
燒餅	18	8	2.4	—
玩具	11	2	1.5	—
手工	31	0	4.1	—
縫鞋底	0	105	—	43.6
其他	18	23	2.4	9.5
家庭服役	14	5	1.8	2.1
工人	9	3	—	—
女傭	1	2	—	—
廚子	2	0	—	—
侍役	1	0	—	—
門房	1	0	—	—
其他	0	0	—	—
專門業	11	2	1.5	0.8
歌唱	5	2	—	—
醫生	3	0	—	—
巫卜	1	0	—	—
其他	2	0	—	—
公共服務	26	0	3.4	—
兵士	12	0	1.6	—
警察	4	0	—	—
軍官	1	0	—	—
其他	9	0	1.2	—
農　業	9	2	1.2	0.8
農夫	5	0	—	—
園丁	4	2	—	—
漁　業	15	0	2.0	—
其他職業	95	54	12.6	22.4
苦力	68	1	9.0	—
雜作	27	53	3.6	22.4
有職業者總計	750	241	99.7	99.9
無職業者	284	465		
未詳	159	344		
總計	1,193	1,050		
有職業者之百分數	62.9	23.0		

資料來源：《南京大王府巷棚戶區(江北移民區)之調查》，金陵大學社會學系論文，見柯象峰：《中國貧窮問題》(南京：正中書局，1935)，頁115-19。

註釋

① 饒滌生：〈日趨嚴重的農民離村問題〉，《申報月刊》，卷4，第12號，頁72。
② 《皇朝經世文編》，卷三十四。
③ 彭澤益編：《中國近代手工業史資料(1840-1949)》，第3卷(北京：三聯書店，1957)，頁747。
④ 尹吉三：〈改革徐海十二縣農業推廣議〉，《農業周報》，卷3，第19期，頁392。
⑤⑫㉚ 李師沆、石成之：《鳳臺縣誌》(光緒年刊)。
⑥ 《農情報告》，卷4，第7期，頁173。
⑦ 姜濤：《中國近代人口史》(杭州：浙江人民出版社，1993)，頁185-86。
⑧ 胡煥庸：〈安徽省之人口密度與農產區域〉，《地理學報》，卷2，第1期。
⑨ 王培棠：《江蘇省鄉土誌》，上冊(1938年印行)，頁24。
⑩ 王鶴鳴：《安徽近代經濟探討》(北京：中國展望出版社，1987)，頁259。
⑪ 謝國興：〈農業經濟的困局：近代安徽的土地問題〉，中央研究所近代史研究所編：《近代中國農村經濟史論文集》(台北：中央研究院近代史研究所，1989)，頁237。
⑬ 池子華：《中國近代流民》(杭州：浙江人民出版社，1996)。
⑭㉜ 池子華：《中國近代流民問題研究》(南京大學博士論文，1994)，頁41-43。
⑮㊵ 柯象峰：《中國貧窮問題》(南京：正中書局，1935)，頁113；114。
⑯ 吳文暉：〈災荒下中國農村人口與經濟之動態〉，《中山文化教育館季刊》，卷4，第1期，頁47。
⑰㉘ 《光緒朝東華錄》(北京：中華書局，1984)，頁4075；4316-17。
⑱ 《時報》，光緒三十二年十一年十六日。
⑲ 張謇：〈代江督擬設導淮公司疏〉，《張季子九錄．政聞錄》(上海：中華書局，1933)，卷10。
⑳ 《申報》，光緒二年十一月十二日。
㉑ 李文治：《中國近代農業史資料》，第1輯(北京：三聯書店，1957)，頁106。
㉒ 吳學廉：《皖北治水弭災條議》(出版資料不詳)，頁10。
㉓ 卜凱：《中國的土地利用》(南京：金陵大學農業經濟系，1941)，頁314-15。
㉔ 徐珂：《清稗類鈔．乞丐類》(北京：中華書局，1986)，頁5475。
㉕ 何嗣焜：〈致江蘇劉景提刑書〉，《存悔齋文稿》(光緒十九年刊)，卷三。
㉖ 《申報》，光緒三年十一月初八日。
㉗㉛ 張應昌：《清詩鐸》，下冊(北京：中華書局，1960)，頁472；558。
㉙ 汪篯：《蒙城縣政書》，乙篇(民國年刊)，《吏治》。
㉝ 華東軍政委員會土地改革委員會：《山東省華東各大中城市郊區農村調查》(1952年編印)，頁144。
㉞㊶ 吳壽彭：〈逗留於農村經濟時代的徐海各屬〉，《東方雜誌》，卷27，第7號，頁69；69。
㉟ 鄒依仁：《舊上海人口變遷的研究》(上海：上海人民出版社，1980)，頁14。
㊱ 《國際勞工通訊》，1935年第14號，頁73。
㊲ 《申報》，光緒三年十一月初二日。
㊳ 《首都誌》，卷6(1935年編印)，頁503。
㊴ 南京師範學院地理系江蘇地理研究室編：《江蘇城市歷史地理》(南京：江蘇科技出版社，1982)，頁25。
㊷ 陶內著，陶振譽編譯：《中國之農業與工業》(南京：正中書局，1937)，頁155。

池子華 1961年生，南京大學歷史學博士，現為河北大學歷史系教授，曾發表學術論文多篇，著有《中國近代流民》。

流民與上海租界社會

● 馬陵合

一　租界社會對流民的吸附力

流民是流動人口的一種類型。在沒有嚴格的戶籍管理下，他們最基本的特點是缺乏穩定而良好的住所，職業具有較強的臨時性與不穩定性。對於城市來講，離村農民是其主流。他們源於「移民」，進入城市社會後因未被完全容納為其中一部分，遂成為城市社會的附屬階層。對於上海租界這個特殊的城市區域來說，流民是最低賤的階層，所包含的人群十分複雜，既有完全失業的乞丐、盜賊，又有處於半失業或隱性失業狀態下的各種苦力(如築路工、碼頭工人、人力車夫、手工業者、幫工等)和一些以女性為主的服務性人群(如女傭、娼妓)。他們有兩個共同特點：一是以離村農民為主要來源；二是工作生活具有流動性。

流民最基本的特點是缺乏穩定而良好的住所，職業具有較強的臨時性與不穩定性。對於城市來講，離村農民是其主流。

近代農村衰落，使農民離村進入租界的數量相當龐大，但因流民本身的流動性和缺乏完善戶籍登記制度，我們很難對其作出精確的統計，只能從一些側面稍稍展現他們的概況。1930-1936年，上海失業、半失業人口達60-70萬，佔總人口的20%①；而租界人口則佔上海人口的60%左右，由此可以想見租界中失業人口之多。位於租界邊緣的棚戶區更能反映流民隊伍之龐大。1926年公共租界及毗連邊緣地帶即有棚戶居民1.4萬戶。根據大統路蕃瓜弄棚戶區202戶的調查資料，16-45歲的勞動力404人，其中142人失業，佔35.5%；184人拉人力車、三輪車或做流動小販餬口，佔46.04%；只有76人在工廠工作，佔18.81% ②。表1是根據零星資料進行的統計，流民的狀況由此可略見一斑。

研究流民形成的關鍵，在於上海租界社會對外來人口的吸附力。所謂吸附力，應是城市化過程中所產生的承受力和附着力的合力。在這裏起決定作用的是城市化水平的高低。城市化水平並不能以租界內「康莊如砥，車馬交馳」的繁華外觀來涵蓋，而在於其城市特性和經濟功能，以及由此而產生的對農村勞動

表1　流民職業人口分布

職業	人數	統計年份	資料來源
人力車夫	100,000	1939	a
碼頭工人	50,000	20年代	b
妓女	7,791	1915	c
野鷄	37,140	1920	d
修鞋	2,000	1920	e
木工	23,400	1920	e
成衣業僱工	47,000	1920	e
理髮業僱工	24,000	1920	e

資料來源：

(a) 蘇智民、陳麗菲：《近代上海黑社會研究》(杭州：浙江人民出版社，1991)，頁17。

(b) 上海港史編寫組：《上海港史話》(上海：上海人民出版社，1979)，頁276。

(c) 平襟亞：〈舊上海的娼妓〉，《舊上海的煙賭娼》(上海：百家出版社，1988)，頁159。這裏所統計的僅是繳納花捐的妓女。

(d) 鄒依仁：《舊上海人口變遷的研究》(上海：上海人民出版社，1979)，頁137。

(e) 李次山編輯：〈上海勞動狀況〉，《新青年》，第7卷，第6號(1920年5月)。成衣業、理髮業的僱工主要來自外地，他們的住宿由僱主解決，而白天工作的地方往往便是夜晚休息的地方。

力引力場的大小。從上海租界本身的經濟發展來看，它的城市特性是典型依靠金融貿易帶動的消費型城市；它的經濟功能主要有兩個：一是房地產投資的寶地；二是溝通中外貿易的橋梁。所以，它給人的總體外觀印象總是居住建築與倉庫貨棧犬牙交錯。曾經有人說，上海租界是「大班的城市」、「買賣的城市」，「它是為這個目的而建立起來的，而買賣則始終是它的主要特徵」③。

從上海租界本身的經濟發展來看，它的城市特性是典型依靠金融貿易帶動的消費型城市；它的經濟功能主要有兩個：一是房地產投資的寶地；二是溝通中外貿易的橋梁。所以，曾經有人說，上海租界是「大班的城市」、「買賣的城市」。

但是，我們卻不能因此說上海租界經濟沒有工業的成分。上海應該算作中國的工業中心，工業產值、工廠數幾近全國的一半，而且這些工廠絕大部分設在租界內。據1914年出版的《上海指南》所載，當時主要的350餘家工廠約有280餘家座落在租界內，佔總數的80%。此時，上海工人約有14-15萬人，租界內便佔了11-12萬人④。這一時期是中國工業發展的黃金時代，這些數據的典型意義是可信的。然而與同一時期的華人人口相比，這11-12萬工人僅佔總人數62萬的20%，即平均五個華人中只有一個能進工廠。同時，租界昂貴的地租嚴重地阻礙了工業發展。1909年，公共租界平均地價已達每畝4,603兩，1911年更上升至8,281兩⑤。這給離此較遠的地區辦廠帶來了很大的便利。20年代以後，不論外商還是華商都把大量工廠設在地價較低的閘北、滬西地區，在那兒形成了新工業中心。所以，從整體上講，貿易金融是租界經濟的龍頭。1894、1933、1936年分別佔全國外貿總值的53.44%、53.87%、55.56%。1936年佔國內埠際貿易的75.2%⑥。

這種經濟功能對勞動力的需求有特定的內涵。形象地講，繁華的城市外觀、發達的市場經濟與它對勞動力的需求無法相配，很難像工業發達地區一樣形成龐大的勞動力需求市場。同時，從金融貿易發展的角度來講，它一方面需

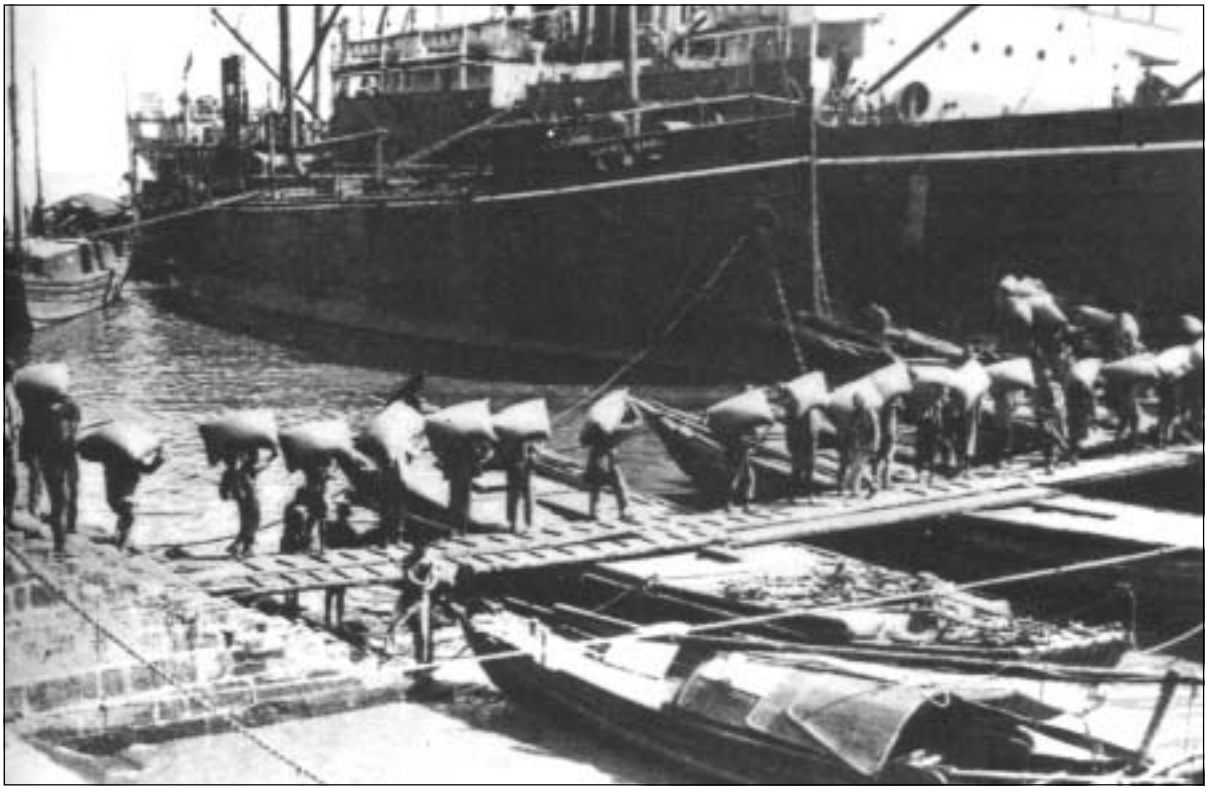
要為中外貿易服務的「倚徒華洋之間的買辦」和通事，他們基本上是來自廣東的買辦階層，而這些工作是一般外來農村人口所不能勝任的；另一方面則需要輔助性的勞動力，主要包括為中外商人服務的傭人、車夫、船夫和其他苦役，以及聚散流通商品原料的運輸工人。隨着中外貿易日趨頻繁，這個龐大的勞動力市場亦不斷擴張，它具有兩個主要特徵：一是非技術性，需要的是工人良好的體魄；二是需求量伸縮大，工作具有不穩定、流動的特點。

顯然，這種城市特性與經濟功能能否與數量巨大的外來人口相適應，是理解上海租界流民問題的基礎。這裏不妨以碼頭工人和人力車夫兩種流民類型作一分析。從事這兩種職業的人有兩個特點：一是以外來人口為主；二是處於半失業狀態。

租界設置以後，外商沿租界黃埔江的岸線建造了許多碼頭，又在碼頭和租界內建造了倉庫堆棧。「碼頭銜接，工人如蟻，上下貨物之聲，『邪許』不絕」⑦。早年在這裏謀食的碼頭工人多為本地的失業農民、漁民和船民，但隨着航運的增長、碼頭的擴建，到碼頭做工的逐漸以外來人口居多。據1918年的抽樣調查，85名碼頭工人中，來自本地的有49名，來自外地農村的則有33名，各佔總數的58%與39%。1937年，在被調查的271名工人中，來自本地的有10人，僅佔4%；而來自外地農村的有233人，佔86%。這些外來勞動力主要來自蘇北、安徽、廣東、寧波等地，他們每天半夜三更到碼頭領工票後才能進入碼頭工作，若拿不到工票就只能換個碼頭等候。一般情況下，他們一個月只能工作15-20天，少的甚至10天以下⑧。

上海碼頭工人多來自蘇北、安徽、廣東、寧波等地，他們每天半夜三更到碼頭領工票後才能進入碼頭工作，若拿不到工票就只能換個碼頭等候。一般情況下，他們一個月只能工作15-20天，少的甚至10天以下。

人力車是上海租界商業興盛、生活奢迷的一種標誌。1891年公共租界發放人力車執照32,681張，1901年已增至60,915張⑨。20年代人力車夫已增至6-8萬



人，1939年更達10萬人⑩。這些人力車夫以「江北人為多，其次為山東人」。他們一般沒有自己的車，多是向車行租用。當時人力車夫的數量，已經超出正常的需求。1916年，公共租界白天在中區和北區行駛的人力車每平方英里不少於300輛，有人指出：「人力車的增多與需求無關，而是與另一個因素即人力車夫每天能賴以生活的最低生活費用有關。一個人力車夫只要每天能掙到這麼多的收入，他就會到人力車行去租車。」⑪他們的生活和碼頭工人一樣痛苦不堪，每日只能維持兩餐，以玉米粉、麩皮麵、豆渣、菜皮充饑。他們住的不過是「租界邊緣的草屋或小屋」，或是「最上等的住小客棧裏牀鋪，出錢60文到百文，次等的睡在車子上面，再次等的睡在小菜場的地下」⑫。

從上述兩種流民類型的職業狀況來說，他們的生活還不是完全無着，但仍不能將之歸入穩定的城市市民階層，頂多只能說他們是介乎失業游民與城市市民之間的流動性苦力階層。至於那些以乞討、偷竊、賣淫為生的外來農民，其流民色彩則更為濃烈。所以，流民問題產生的關鍵在於勞動力市場上的供求差異。在勞動力供求比例嚴重失調的情況下，農民離村入城的浪潮產生了大量的失業、半失業勞動者。流民屬於勞動力市場中的停滯過剩人口，他們沒有固定的職業。因而，有人對此感嘆不已：「從農村擁到城市的勞動者，都成了可憐的失業之群。所以，農村勞動力胡亂的擁進城市，一方面，使農村中失卻生產的中堅份子——青年勞動力，而另一方面產生了大批的失業之群，這當然是人口變動的變態。」⑬這種感嘆並沒有涵蓋問題的全部，只部分地反映了租界這個城市中的「特區」吸引農村人口的偏向。

租界為離村農民拓寬了在城市就業的門路，但職業的多樣性使離村農民無法對勞動力市場的承受力作出正確的判斷，致令流動具有一定的盲目性，這應該是造就城市流民的最大動力。

這種偏向不僅是指勞動力市場的狹隘性和特殊性，同時也包含了租界社會所特有的環境對農村勞動力的附着力。這種附着力大概不在於租界的繁華眩目或其所提供的優渥工價，因為繁華外觀只對有錢華人有吸引力，勞動力供求比例失調亦不可能帶來厚利，其最大動因在於租界社會特殊的城市輻射力。

首先，租界較為安定的西方化社會環境和特有的城市經濟功能，為離村農民拓寬了在城市就業的門路。上海租界不僅有工業，更有發達的金融貿易；其市政建設、高等華洋人的生活消費、娛樂享受都居於全國城市之冠，由此形成的職業種類繁多、潛力很大。上海法華鄉農民流入租界後，即使進不了工廠，「男工另有種花園、築馬路、做小工、推小車。女工另有做花邊、結髮網、黏幣錠、幫忙工。生計日多，而專事耕織者日見其少矣」⑭。租界工部局築路一項就吸引大量勞動力，20年代，其中所提供的穩定「長工」名額有600人，而臨時工的空缺則從幾百人到數千人不等。在租界內為富貴人家服務的女傭有2,000人左右⑮，據載當時青浦農婦「貪上海傭價之昂，趨之若鶩，甚有棄家者」⑯。職業的多樣性使離村農民無法對勞動力市場的承受力作出正確的判斷，致令流動具有一定的盲目性，這應該是造就城市流民的最大動力。

其次，租界社會商業氣氛濃烈，投機冒險的機會很多，離村農民除了因利益驅動而遷移至此，更重要的是他們擁有冒險精神。在上海這個商業城市裏，信息傳遞速度快、人際交往範圍廣、聚落開放程度高，人的創造性和潛力有充分發揮的機會。城市的競爭意識、創新意識、尋求機會的意識，對離村農民無疑是極具吸引力的。他們抱着與其在鄉村貧困待斃，不如到城裏碰碰運氣的想

法，促成了一股巨大的移民浪潮。川沙農民移民「百分之九十以上皆恃上海。夫以逼臨上海之故，人口有餘，則移之上海，職業無成，則求之上海」⑰。

上述兩個方面的結合，正是離村農民進入租界的外在因素。租界特殊的經濟功能，又使他們不易「回流」。一方面，流民的職業選擇有靈活性，難以形成完全的失業者，甚至連乞丐有時都可以找到臨時工作。到了炒茶季節，丐頭們「把這班乞丐找得來，做炒茶的生活。每家茶棧多的百人，少的三五十人」⑱。另一方面，舉家離村的比例不小。據1932年的調查，安徽南部、北部，江蘇南部、北部舉家離村的分別佔離村人口的46%、15%、31%、41% ⑲。在上海租界，有一半左右的碼頭工人、人力車夫是有家屬的。由於這些人把城市作為自己生存繁衍的唯一選擇，所以生活即使困苦，他們仍要勉力支撐。人力車夫的妻子往往去當女傭幫補家用，他們的小孩子有本領的賣花生、甘蔗等吃食，得錢餬口。有點力氣的那怕未成年也要去拉車。這些就是流民隊伍日益壯大的另一個因素，也是考察流民生存方式的一個重要出發點。

在上海租界，有一半左右的碼頭工人、人力車夫是有家屬的。他們的妻子往往去當女傭幫補家用；他們的小孩子有本領的賣花生、甘蔗等吃食，得錢餬口。這是考察流民生存方式的一個重要出發點。

二　流民與租界社會的融合程度

流民在租界無疑是最下賤、最貧窮的階層。「上海之表面酣歌醉舞也，其裏面則啼饑號寒也」，形成了城市各階層截然對立的城市化外觀。然而，城市不同於單一的農業社會，它無疑是一個大熔爐。上海租界集文化、經濟、交通、消費、社交中心於一身，它特有的兼容性(主要源於遠離中國傳統的政治經濟軌道)，為各階層的萌動交匯提供了一個相互交融的社會舞台。

在城市社會引力場的作用下，流民逐漸改變傳統單一的生活方式、價值取向，他們自覺或不自覺地發揮自己的內在潛力以適應環境。正如美國城市社會學家帕克斯所指出的：「大城市之所以有吸引人口的能力，部分原因是因為每一個人都可以在大城市生活的環境中找到他舒適的角落和施展自己抱負的天地。」⑳可是，中國近代社會濃厚的封建色彩以及城鄉尖銳對立的基本形勢，決定了流民無法在租界內與社會主流融洽共存；但因着經濟利益的驅動，卻又使他們在極其矛盾的狀態下尋求與租界社會的融合，從而適應近代工商社會和自己特殊的社會地位。

流民與其他移民類型相比較，他們最基本的特點是主體素質低下。在工商業迅速發展的社會裏，他們從鄉村帶來的菲薄財力、低下的文化素質、缺乏進取的小農意識，使他們難以融入主流社會。面對生計壓迫、環境衝擊，他們開始形成了自己獨特的職業選擇、生活倫理模式。

流民最迫切關心的問題是他們的謀生之道。他們到租界後，喪失了傳統以血緣關係為紐帶、以土地為基礎的社會組織，也失去了穩定的財產、戶籍和職業，他們只有在自己的階層中尋求支持。農民只有迫切要求以次屬關係來強化自己的擇業手段，而這種次屬關係則是以地域關係為基礎的。流民在從事某一項苦力時，往往形成以同鄉關係為紐帶的群體，這就是上海租界流民社會中的「幫」。這種「幫」與黑社會中的「幫」有一定的淵源關係，如人力車夫90%屬於青

幫，但兩者有很大的不同。一般來說，某種行業的「幫」是自發形成的，沒有嚴密的組織以及幫規，只是以「親不親故鄉人」的傳統觀念來加強流民之間的協作，以謀求在新環境中的精神依托和相對的職業穩定。他們基本上不以犯罪為職業。表2羅列了一些流民職業中的幫別：

表2　流民職業中的幫別

行業	主要幫別
碼頭工人	蘇北幫、寧波幫、湖北幫、廣東幫
人力車夫	蘇北幫、山東幫
縫窮婆	蘇北幫
耍把戲	山東幫
女傭	揚州幫、蘇州幫、安徽幫
成衣業	寧波幫、常州幫
理髮業	揚州幫、鎮江幫、湖北幫
妓女	浙江幫、廣東幫、江蘇幫

「幫」的形式主要突出職業的地域色彩。非技術工人集中的行業大都採用包工制，僱主僱「幫」的頭目為工頭，工頭則以同鄉關係招僱工人，自成一系。這在碼頭工人中最為突出。各種不同工種分別由各「幫」把持，「肩運扛運大部分屬蘇北幫和湖北幫，輪幫多數是廣東幫，而堆幫則以寧波幫為主」[21]。

形式上，「幫」的封建色彩仍十分明顯。首先，它雖然突破了以家庭和土地為核心的經濟形式，但卻陷入另一種依附關係。如碼頭工人與工頭之間存在着一種明顯的依附關係。工頭不僅負責安排工人的工作，更抽取他們部分收入為基金，用以接濟因病、因故不能工作的工人，扶助傷殘，安葬死者。其次，「幫」亦具有明顯的排他性封建行會色彩，例如當時租界中流動性的木工約有23,000人，「他們各作，又有各作的小團體，多少都有一點行規。凡不入行的，總不許在上海工作」[22]。但這些「幫」無疑地迎合這樣的現實：「在城市勞動力市場上起作用的是非個人的、具有普遍性的機能而不是地位或特定關係的機能。」[23]城市的生產活動比小農經營進步之處在於其嚴密的人員組織，它需要集體意識。「幫」的基本團體意識是鄉土觀念，但在租界這樣一個多質的社會裏，鄉土觀念就衍化為互通信息、密切鄉誼、介紹職業、濟難互助，這對組織城市中可靠的勞動力、穩定社會秩序不無意義。所以，「幫」的封建性外觀與城市近代化並不是截然對立的，而是反映了農民在角色轉換中的一個過渡形態。「幫」恰好不自覺地加強了流民的組織性，使他們逐漸擺脫農民身分，而漸成真正意義的工人階級。

此外，在流民階層裏，出於互助目的還有職業介紹以及為流民服務的行業，這又為流民提供更大的職業選擇。據統計，20年代租界裏有2,000家上下的「薦頭店」，它們大都為農村婦女介紹家庭職業。隨着流民階層的壯大，為之服務的一些行業應運而生。如縫窮婆，她們服務的對象是工人、伙計、學徒，給他們縫襪底、補衣洞。其他還有修鞋、流動點心攤販等。這些職業不僅加強流民階層的適應能力，而且也是對單一鄉村耕織生產方式的突破，開始了階層內部的社會分工。

上海租界流民社會中的「幫」是自發形成的，沒有嚴密的組織以及幫規，只是以「親不親故鄉人」的傳統觀念來加強流民之間的協作，以謀求在新環境中的精神依托和相對的職業穩定。

謀求安身之道應是流民與租界社會融合的基礎，但在租界資本主義迅速發展的社會裏，流民耳濡目染、親身體驗，他們傳統的倫理道德、生活方式開始受到衝擊，傳統的儒家教化倫理在他們心中趨於淡化，代之而起的是以趨利、實用為特性的倫理觀。西方社會的直接輻射和廣泛的商業原則正在改變和替代傳統的是非觀、擇業觀，樸實無華的田野村夫形象不見了。上海租界的超常城市化進程，大大加速了這種轉變。租界中與流民有關的娼妓業的興盛便是一個見證。

上海被譽為「東方花都」，「十里洋場，釵光鬢影，幾如過江之鯽」。租界初闢時，租界當局竟以開招稅源為由公然應允妓院營業，開徵「營業稅」，捕房裏特設管理妓女的「花捐班」。1906年前，花捐一直是租界當局的主要財政收入來源。1865年法租界當局的預算收入為103,000兩，其中花捐營業稅收入為48,000兩，佔總收入的46.4%㉔。加之西方妓女所帶來的影響，上海妓女賣淫日趨公開化。1864年，上海兩個租界共有1萬戶華人，其中688戶為妓館。到二十世紀初年，租界華人的女性人口中竟有12.5%是娼妓㉕。然而，妓女中也有高低貴賤之分，如書寓、長三等都有相當的社會地位和社會影響，她們公然出現社交場合，成為時髦的先導，很難歸入流民階層。只有低級妓女諸如花煙間妓女、釘棚妓女、野雞等可以歸入流民一類。她們充當妓女的原因，主要是農村破產、盲目流入城中，為生活所迫而操起皮肉生意。據1915年的上海《中華新報》載：租界的下等妓女主要來自蘇州、揚州的農村，她們大都當「野雞上青連閣，或做馬路天使拉客」，而她們的服務對象中不少是流民。「花煙間一開，則肩挑負販者誤矣！吸煙一盒，不過百錢，抹胸捋肚，無所不為，若輩各租界皆有，惟十六浦為麇團之所。……鄉民偶爾至此，稍為顧視，即拖入洞中，腰纏立罄。嘗見東洋車夫(為此)捉襟見肘，磋乎。」㉖

二十世紀初，租界華人的女性人口中竟有12.5%是娼妓。妓女中也有高低貴賤之分，如書寓、長三等都有相當的社會地位和社會影響，她們公然出現社交場合，成為時髦的先導。當時所謂的「開花榜」，是市民生活中的樂趣和時髦。

流民型的妓女及其與流民的交往，似乎表明傳統美德在流民與租界社會融合的過程中逐漸崩解。娼妓業的泛濫無疑對社會規範造成一定程度的衝擊。20年代，中國社會學家易家鉞對這種現象的解釋是：城市人口空前的集中，造成了與中國農村生活截然不同的環境。這種環境只是功利主義與墮落的中心，「城市是罪惡的代表」。這種「缺德的總和」，便是近代文明的全體㉗。這種觀點代表了部分中國學者對西方型城市化所帶來的道德淪喪的一種憂慮，也確實道出了城市環境如何影響離村農民的倫理觀，但這無助於了解流民的生活實況。流民與娼妓業的關係，反映了西方式的商業、趨利原則對他們在職業選擇和生產方式上的「扭曲」。妓女在租界社會並沒有因本身的職業而受到大眾排斥，她們可以按照一般市民的生活方式生活。當時所謂的「開花榜」，是市民生活中的樂趣和時髦。但流民淪為妓女，畢竟不是城市市民生活倫理中的自然表現，它的根本出發點仍是為了謀生，賣淫不過是她們滯留城市的一種職業選擇。據調查，江蘇省金壇縣王母觀村離村農婦入城，「其職業可憐的居多」㉘。此外，不少農村婦女是被人口販子賣入租界，當時俗稱「開條子」。20-30年代，上海有兩個最大的販賣婦女集團，即公共租界的尤阿根集團和法租界的任文楨集團，他們基本上以招工作為拐騙的手段。因此，娼妓只是農村婦女融入租界社會的非常態形式。

至於流民本身涉足嫖娼，主要的原因似乎是生活方式的變化，但這與租界社會中流行的爭趨奢華之風有多大的關連，倒是一個十分複雜的問題。很明顯的，流民這種享樂方式很難與富人們的奢華淫佚相提並論，因為這種「怪異不循理性之現象」與流民低下的經濟地位難以相符。這裏至少應該考慮到流民心理變化的層面，即是在租界奢華風氣的影響下，他們從羨慕轉而模仿。這種模仿並不單純是追求奢靡、虛擲錢財，實際上也包含了他們對生活困苦的一種發泄，尤其是單身流民，尋歡作樂或許可以減緩生存的壓力和彌補精神上的失落。池志澂在〈滬遊夢影錄〉中對此作了直接的描述：「人之沉迷而不返者不知凡幾……蕩檢踰閒，傾財致命，問之其人，而其人亦不知其所以然也。……而入其中者，或以情，或以憤，或以激，或以憐，則雖卑瑣闒茸之夫，未有不慷慨毫招以自喜。」時人的記述應該更能客觀反映這一心理現象。

綜上而觀，流民在生存方式和生活倫理的變化表明這樣的事實：他們雖然已經開始拋棄鄉村的小農經濟模式和傳統的倫理道德，但他們只能借用某些天然的形式生存，用扭曲的擇業手段安身，用消極的心理態勢去抗爭。所以，流民從未溶入租界社會，而始終是主流社會的一個次生群落與衍生物。流民不可能完全轉化成城市社會中新型的市民階層，同時也不可能完全保存鄉村社會中的田園氣息。租界無疑是個多元異質社會，但它的殖民地性質不可能讓聚集於此的移民都享受到自由、平等、民主的機會，實際上它像中國農村一樣，形成了「從屬」和「支配」性的層次結構。這是考察流民與租界社會融合程度的基礎。

流民從未溶入租界社會，而始終是主流社會的一個次生群落與衍生物。流民不可能轉化成城市中新型的市民階層，同時也不可能保存鄉村社會中的田園氣息。

三　流民：一個影響中國城市近代化的因素

租界社會的流民問題，實質上是中國近代人口城市化的一個典型。它的主要癥結在於城市的拉力顯然小於農村的推力，造成勞動力市場供需失衡。然而，這並不能涵蓋流民與城市化的全部關係。我們若全面考察，流民問題至少體現了中國近代城市化道路上的幾個問題。

第一，流民是城市化的原動力之一。從上海租界來說，城市化有很大的移植成分，但本質上仍是一個變傳統落後的鄉村社會為現代先進的城市社會的自然歷史過程。這種轉化包括了由城市經濟、社會、文化等等要素所產生的巨大吸引力，使鄉村的勞動力向城市集中。流民實際上正是這種轉化的一種表現形式。流民因其鄉土文化背景和大體相似的職業流動性、低下的生活水準，長期以鄉下人的形象在上海租界社會中出現，這樣一個群體好像都市裏的村莊。然而，流民無疑又是租界城市化迅速發展的創造者之一，他們以自己的辛勞和耐苦去流通商品、修路建樓、建立城市生活，而且也衝破傳統農業社會的束縛，以求適應近代化的城市社會。

第二，非工業化的城市化道路，使以人口壓力為主要特徵的城市病過早出現。上海租界以金融貿易為其經濟支柱，遏止了工業的發展，但工業化是形成城市強大拉力的必要基礎。唯此，才能提高農村生產率，減少農村人口，增加城市人口，促進城市體系完善。表面上，上海租界的城市化進程迅速、市面繁

榮、經濟發達、人口大增，但與之相伴的便是在城市中過早地形成滯留人口。城鄉差別拉大加上農村人口大量流入，使人口壓力一開始就成為不治之症。上海租界中黑社會猖獗，與此不無相關，使上海租界在城市化道路上付出了極大代價。

第三，在租界這個特殊的社會裏，傳統的重義輕利思想受到近代功利主義價值觀的衝擊。這種轉變的影響，可見於流民在職業選擇、群體意識、生活倫理等方面已同單純依附土地的農民不可同日而語。另一方面，因為流民的社會地位低下和生活窘迫，致令他們在身分轉化過程中發生扭曲和倒退：鄉土觀念實際上並不能真正保護他們，相反只會束縛他們的手腳，阻斷他們與社會的融合。封建行幫又使他們陷入另一種封建依附關係。娼妓泛濫部分地反映其主體素質低下、缺乏競爭意識。

就整個租界社會來說，在充分西方化的背後仍有種種封建性的因素，因為它的成員絕大部分是華人，它的背後是廣袤的小農經濟海洋。這不單單是流民本身的問題，而且也是這種缺乏基礎、移植式城市化道路的悲哀。

註釋

①② 上海社會科學院經濟所編：《上海棚戶區的變遷》(上海：上海人民出版社，1960)，頁49；47。

③ 〔英〕霍塞(Ernest O. Hauser)著，紀明譯：《出賣的上海灘》(北京：商務印書館：1962)，頁193。

④⑥㉕ 上海市歷史學會：《上海史研究》二編(上海：學林出版社，1988)，頁123；47；131。

⑤ 〔美〕卜航濟(F.L. Hawks Pott)著，岑德彰譯：《上海租界略史》(北京：商務印書館，1928)，頁228。

⑦⑭⑯⑰ 黃葦：《近代上海地區方志經濟史料選輯》(上海：上海人民出版社，1984)，頁177；336；336；338。

⑧㉑ 上海港史編寫組：《上海港史話》(上海：上海人民出版社，1979)，頁275；276。

⑨⑪ 徐雪筠：《上海近代社會經濟發展概況(1882-1931)——〈海關十年報告〉譯編》(上海：上海社會科學院出版社，1985)，頁74；218。

⑩ 《上海市年鑒》(1937年)，頁26。

⑫⑮⑱㉒ 李次山編輯：〈上海勞動狀況〉，《新青年》，第7卷，第6號(1920年5月)。

⑬ 金輪海：《中國農村經濟研究》(北京：中華書局，1937)，頁342。

⑲ 章有義編：《中國近代農業史資料》，第3輯(北京：三聯書店，1958)，頁889。

⑳ 轉引自高珮義：《中外城市化比較研究》(天津：南開大學出版社，1991)，頁149。

㉓ 〔美〕費正清(John King Fairbank)、賴蕭爾(Edwin O. Reischauer)著，陳仲丹等譯：《中國：傳統與變革》(南京：江蘇人民出版社，1992)，頁78。

㉔ 〔英〕馬士(Hosea Ballou Morse)著，張匯文等譯：《中華帝國對外關係史》，第2卷(北京：三聯書店，1957)，頁130。

㉖ 池志澂：〈滬遊夢影錄〉，《檔案與歷史》，1989年第1期。

㉗ 《民鐸》，第4卷，第5號。

㉘ 章有義編：《中國近代農業史資料》，第2輯《北京：三聯書店，1958)，頁647。

馬陵合 1989年畢業於廈門大學，1992年獲南開大學碩士，現為安徽師範大學歷史系講師。

西南聯大知識份子群的形成與衰落

● 謝　泳

一　西南聯大的設立

國立西南聯合大學是與中國抗戰共始終的一所著名大學，由國立北京大學、國立清華大學和私立南開大學聯合組成，簡稱西南聯大。西南聯大從1937年平津淪陷後在長沙組成臨時大學至抗戰勝利後復員北上（1937年11月1日至1946年7月31日），前後共計九年，為戰時中國培養了大批人才，這些人直到今天依然活躍在各個領域①。

西南聯大不僅培養了楊振寧、李政道等大批自然科學家，而且也培養了何炳棣、王浩、鄒讜等社會及人文科學家，還養育了像殷海光這樣具有思想家氣質的學者。西南聯大的存在，對分析中國現代知識份子的活動有重要意義。正如一位西南聯大學生所言②：

西南聯大從1937年平津淪陷後在長沙組成臨時大學至抗戰勝利後復員北上，前後共計九年，為戰時中國培養了大批人才。西南聯大的存在，對分析中國現代知識份子的活動有重要意義。

> 西南聯大便具備了雙重意義。一個是表面的意義，那當然就如其名稱所揭，是一個「學校」，是一座研究學問、傳授知識的最高學府；但在另外卻還有一重不為人們所見的隱潛意義，那就是一個醞釀輿論、領導思想的政治中心。這一面雖然潛隱不露，非能一望而知，但卻是西南聯大一個非常重要的「存在意義」。若棄此不顧，只談上課講學，那實在不能算是了解西南聯大。

西南聯大的設立反映了當時國民政府對文化事業的重視，同時也說明當時中國知識份子在政府決策中所起的重要作用。西南聯大設立的動議直接源於胡適等人，1943年1月2日蔣夢麟在致胡適的一封信中說③：

> 弟則欲求聯大之成功，故不惜犧牲一切，但精神上之不痛快總覺難免，有時不免痛責兄與雪艇、孟真之創聯大之議。數月前在渝，孟真責我不管聯大事，我說，不管者所以管也。

七．七事變前夕，蔣介石邀請了許多國內知名人士在廬山舉行國是談話會，當時北大、清華、南開三校的校長蔣夢麟、梅貽琦、張伯苓都應邀參加，同時還邀請了大批教授前往，如陳岱孫、浦薛鳳、莊前鼎等。事變後，北方各校紛紛去電告急，要求幾位校長返校應變。當時留在北平的李書華、陸志韋、查良釗、羅隆基、梅貽寶、鄭天挺等21名教育界著名學者、教授聯名致電廬山談話會，要求守土抗戰。同時潘光旦、查良釗等人致電蔣夢麟、胡適、梅貽琦：「就同人觀察，華北局面癥結在地方最高當局對中央尚有疑慮，深恐地方對日決裂後中央反轉妥協退(引者註：原文如此)，使地方進退失據。務請向介公進言，對地方作具體表示，俾祛除此種疑慮。」④7月17日梅貽琦電告清華教務長潘光旦「今早重要會議，當局表示堅決，並已有布置」⑤。在這樣的情況下，國民政府決定將三校遷往湖南長沙組成國立長沙臨時大學，此事經三位校長回南京和教育部進一步磋商後決定實施。8月14日，教育部密電梅貽琦、顧毓琇：「政府擬在長沙設臨時大學，特組織籌備委員會，敦聘先生為委員……。」⑥8月28日，教育部高等教育司致梅貽琦一封公函說：「奉部長密諭，指定張委員伯苓、梅委員貽琦、蔣委員夢麟為長沙臨時大學籌備委員會常務委員。楊委員振聲為長沙臨時大學籌備委員會秘書主任。」⑦梅貽琦接信後，立即赴長沙進行籌備工作，長沙臨時大學即為西南聯大的前身。1937年12月13日國民政府首都南京陷落，武漢告急。後經蔣夢麟親自請示蔣介石，才決定將長沙臨時大學遷往雲南省會昆明，1938年4月2日，教育部以命令轉知：奉行政院命令，並經國防最高會議通過，國立長沙臨時大學更名為國立西南聯合大學，7月1日正式啟用關防。西南聯大在昆明前後約九年時間。1946年7月，西南聯大返回北方，分別重建清華、北大、南開大學。當時，國人對西南聯大的成功有高度評價，認為這是「民主傳統，寬容精神」的結晶。在國家面臨危亡的歷史時刻，那些教授身上表現出的吃苦耐勞、團結合作精神，實為中國現代知識份子的楷模。

西南聯大的成功，是中國知識份子的一筆精神財富，我們今天迫切需要對聯大精神、聯大風格進行深入研究，以發揚中國知識份子的真精神。張申府在

西南聯大是中國知識份子的一筆精神財富，我們今天迫切需要對聯大精神、聯大風格進行深入研究，以發揚中國知識份子的真精神。圖為西南聯大校園。

抗戰即將勝利的時候，曾向政府進言，希望保護大學教授的熱情，他的話也算是對西南聯大精神的一種肯定。他說⑧：

> 這幾年來，國人中表現的比較最規矩、最公正、比較最有知識最能感覺、最關懷國家、忍受的苦難也比較最多，最不失為固窮的君子的，就是若干大學教授。今後國家一切改革，總應該對他們多加些重視才是。

二　西南聯大知識份子群

所謂西南聯大知識份子群是一個較為寬泛的概念，主要指在西南聯大工作過的教授和學生這兩部分人。由於在戰爭環境下，中國的大學教授和學生有較強的流動性，所以我不以在西南聯大的時間長短來界定這個群體，而將所有曾和西南聯大發生過關係的知識份子都算作西南聯大知識份子群。所謂關係，是指在西南聯大講過課和曾被西南聯大聘任而未到任的教授。比如胡適，1938年1月20日西南聯大聘其為文學院院長，但他未到任；蕭公權被聘為政治學系教授也未到校；還有1945年10月19日蔣夢麟辭去西南聯大常務委員後，教育部聘任了傅斯年為西南聯大常委，但傅斯年很快就離開了。另外錢穆、羅隆基、熊十力、錢鍾書等只在西南聯大作過短期停留，研究院還聘請過丁聲樹、李方桂為導師，筆者也將其歸為西南聯大知識份子群。需要略作說明的是，這個群體並無組織、綱領，也沒有多少聯繫，用群體來將之概括，不過是在抽象的意義上注意到他們價值觀的一致性。以往對於西南聯大貢獻的評價，往往過於重視西南聯大在九年中的成功合作，而忽視三校過去的傳統。九年的合作只是結果，那麼它成功的原因在哪裏呢？我認為是由於中國出現了現代意義上的大學所致。從1898年京師大學堂(北京大學的前身)的設立到抗戰期間，制度性的大學已存在了近40年。1904年京師大學堂派出第一批47人留學生，其中31人留日，16人留西洋⑨，作為制度性的大學留學制度已初步完成。清華大學的前身遊美學務處成立於1909年，比京師大學堂晚出15年，作為留美預備學校的清華學校，完全是為留美學生而辦的，到1925年國立清華大學正式成立。南開大學從1904年建立中學到1919年成立大學，時間比北大、清華稍晚，但大體在同一時期。根據以上的分析，我們可以說，雖然作為現代意義上的大學教育在中國起步較晚，但到抗戰前夕，不到40年的時間內，已經初步形成了可與世界著名學府相比的現代意義的大學教育體制，這在世界教育史上也是個奇迹⑩。西南聯大就是在這樣的背景下出現的，帶有一定的偶然性，是抗戰爆發的特殊歷史條件，將當時中國最優秀的三所大學匯聚在一處，形成了西南聯大知識份子群。

以往對於西南聯大貢獻的評價，往往過於重視西南聯大在九年中的成功合作，而忽視三校過去的傳統。九年的合作只是結果，那麼它成功的原因在哪裏呢？我認為是由於中國出現了現代意義上的大學所致。

我們觀察西南聯大三位常委的年齡結構和教育背景：

西南聯大三位常委的年齡結構和教育背景

姓　名	生卒年	早年教育背景	留學國家	聯大時年齡
蔣夢麟	1886-1964	上海南洋公學	美國	51
梅貽琦	1889-1962	南開學堂	美國	54
張伯苓	1876-1951	北洋水師學堂	考察日本教育	61

從三位校長的年齡上看，他們基本上是十九世紀末出生的人，大致比北大、清華、南開初創的時間早15年左右，這決定了他們的小學和中學教育是傳統的，而大學教育則是現代的。梅、蔣留美的教育背景大體代表這一代知識份子的一般狀況，而他們前代的知識份子即梁啟超那一代的教育背景則以留學日本為基本特徵。中國現代意義上大學的建立，與西南聯大知識份子群的形成基本是同步的。如果沒有抗戰，這個群體依然會存在，只不過沒有像現在西南聯大那樣密切合作而已。指出西南聯大知識份子群的形成是想說明：中國在二十世紀初進入現代化起步階段，本來有一個良好的開端，然而這個過程太短了，從清華1909年首次制度性派學生赴美國留學到抗戰爆發，這期間有兩代知識份子比較活躍，即十九世紀末出生的那一代人(以胡適、傅斯年為代表)和二十世紀初出生的那一代人(以錢鍾書、費孝通為代表)。本世紀30年代前受過完整西方教育的知識份子幾乎全部回到中國，當時中國的社會結構尚比較適合他們生存，這批人除少數在政府做官外，絕大多數成為大學教授。抗戰爆發時，這兩代知識份子中年長的在50歲左右，更有像錢鍾書、華羅庚、陳省身這樣剛剛學成歸來的少壯教授，他們的年齡不過30歲。西南聯大的教授中以出身清華的較多，這意味着它的美國化程度。以1909-1929年清華留美學生為例，在這期間幾乎每一年度的留美學生都有成為西南聯大教授的。1909年梅貽琦，1910年胡適、趙元任，1914年金岳霖，1915年袁復禮，1916年吳宓、陳達、燕樹棠，1917年查良釗、湯用彤，1918年劉崇鋐、葉企孫，1919年錢端升，1920年曾昭倫、蕭公權，1921年浦薛鳳、李繼侗，1922年聞一多、羅隆基、潘光旦、吳澤霖、雷海宗，1923年顧毓琇、施嘉煬、吳景超，1925年湯佩松、李輯祥、莊前鼎、劉晉年，1926年任之恭、陶葆楷、賀麟，1927年柳無忌、丁佶，1928年陳之邁、趙詔熊，1929年張蔭麟、王贛愚、沈有鼎、楊業治⑪。從這個統計中可以看出，除初期1911、1912、1913三個年度外，在近20年的時間內每個年度都有留美的學生成為西南聯大的教授，而且人數越往後越多。通過以上觀察，我們大致可以說西南聯大的知識份子群是中國現代知識份子的一個縮影，抗戰前中國第一流的自然科學和人文科學學者主要都集中在西南聯大。

西南聯大的教授中以出身清華的較多，這意味着它的美國化程度。以1909-1929年清華留美學生為例，在這期間幾乎每一年度的留美學生都有成為西南聯大教授的。

三　西南聯大知識份子群的特點

從年齡結構上看，西南聯大知識份子群的年齡下限約為1920年，也就是說，1920年前後出生的人是西南聯大的最後一批學生，這個年齡段大致可以將1945年考入大學的學生包括在內。

西南聯大知識份子群由教授和學生兩部分人組成，本文主要分析教授群體，而學生群體則有另文專述。教授中年齡較大的是梅貽琦、張伯苓、陳寅恪、劉文典那一代知識份子，年齡較輕的是錢鍾書、費孝通、陳省身、華羅庚這一批1910年前後出生的人。從教育背景上考察，陳寅恪那一代知識份子多數帶有遺民色彩，他們受的是完整的傳統教育，但同時又有留學歐美的經歷。錢鍾書這一代知識份子多數也受傳統教育，但其深度與前一代有了距離，總體

上說，他們可算是中國傳統教育的最後一批受惠者，加上接受比較完整的現代大學教育，當中許多人都成為中國新的人文學科的創始人。陳寅恪、劉文典那一代知識份子雖然已經使用西方的方法來治傳統的中國學問，但從學科的角度看，他們多數是在研究中國的文學、歷史、哲學。而從錢鍾書、李景漢、潘光旦那一代知識份子之後，中國的社會學、心理學、經濟學、教育學等新的學科才逐步建立和成熟起來，在自然科學方面，新的學科也是在1910年前後出生的那一代知識份子中成熟起來的。西南聯大成功的主要原因是她的教授多數留學美國。1945年西南聯大將北上復員時，由西南聯大學生編過一本《聯大八年》的紀念冊，這本紀念冊的第四部分「聯大教授」的前言中有一個統計：「聯大179位教授中，97位留美，38位留歐陸，18位留英，3位留日，23位未留學。三位常委，兩位留美，一位未留學。5位院長，全為美國博士。26位系主任，除中國文學系及兩位留歐陸，3位留英外，皆為留美。」⑫這個統計充分說明西南聯大帶有極強的西方色彩，特別是她的教育思想和課程設計，主要受美國自由教育思想的影響。在西南聯大，教授治校、思想自由、學術自由、兼容並包，已成為公認的價值標準。我們注意西南聯大的貢獻，不僅在於她為戰時及後來的中國培養了許多專業人才，更在於她的融會東西文化的優長，為中國現代化進程提供了一個範例。如果中國社會有較長時間的穩定，西方文化是可以在中國的大學環境中生根的。1947年馬歇爾(George Catlett Marshall)在國共調停失敗後，曾對自由主義知識份子在中國政治中所應有的地位寄以厚望，在他離華前發表的聲明中曾預言：「此種問題之解決，自余視之，須使政府中及各小群之自由份子獲得領導權，此種人物頗為優秀，唯無政治權力以運用其控制力量。」⑬馬歇爾的這種評價直接源於他與西南聯大知識份子的接觸和了解，他的期望是極富遠見的。費正清(John King Fairbank)也說⑭：

> 我們在中國培養自由主義已有百年之久。我們的傳教士曾帶去個人價值的信息。中國官員曾研究我們盎格魯—撒克遜式的制度。中國教育、新聞、銀行、工業等方面的領袖人物曾學習我們的榜樣。我們所知的近代中國，就是由那些借鑒我們經驗的人建立起來。

1942年費正清訪問西南聯大後，對這裏的教授作出如下評價：「這些曾在美國接受訓練的中國知識份子，其思想、言行、講學都採取與我們一致的方式和內容，他們構成了一項可觸知的美國在華權益。」⑮作為戰時美國的外交官，費正清希望美國政府能對「美國培養的昆明清華大學教授」給予援助，因為他們是「美國在華的一種投資和財富」⑯。在昆明時，費正清與陳福田、張奚若、錢端升等12位教授進行了交談，認為他們是「中國接受西方文化教育熏陶的學術界人士中間的精英」⑰。費正清雖然是從美國在華的利益來觀察西南聯大教授的，但他對這批教授的整體評價，符合當時的情況。西南聯大知識份子群的另一個特點是，雖然他們多數有留學歐美的經歷，但在倫理道德層面卻明顯留有儒家文化的色彩，可以說在專業和政治意識上傾向西方，而在生活的層面上還是中國化

西南聯大知識份子群雖然多數有留學歐美的經歷，但在倫理道德層面卻明顯留有儒家文化的色彩，可以說在專業和政治意識上傾向西方，而在生活的層面上還是中國化的。這個特徵使他們成為當時的道德楷模和精神領袖。

的。這個特徵使他們成為當時的道德楷模和精神領袖。任之恭回憶當年的經歷時寫下了這樣的話⑱：

> 首先，戰爭時期為保存高等教育而奮鬥的主要動機來自於中國傳統的對學識的尊重，在以儒家為主的傳統中，中國學者被認為是社會中的道德領袖，從某種程度上說，也是精神領袖，那麼，從這一觀點出發，戰時大學代表着保存知識，不僅是「書本知識」，而且也是國家道德和精神價值的體現。

西南聯大知識份子群是承擔了這種責任的。1941年國難當頭，國家經濟異常困難，當時教育部規定，凡擔任行政工作的教授每人發給一筆「特別辦公費」，但西南聯大的各院負責人不願因此而引起廣大教授不滿，聯名上書校方指出：「抗戰以來，從事教育者無不艱苦備嘗……十儒九丐，薪水尤低於輿臺，……故雖啼饑號寒，而不致因不均而滋怨。」⑲表示拒絕領受這項特別補助，從中不難看出他們身上深重的中國文化影響。王浩說：「我覺當時聯大有相當多的人在看事和做人上兼備了中西文化的優點，彼此有一種暗合視為當然的價值標準。」⑳

四　西南聯大知識份子群的生存空間

1949年以前，大學教授的經濟地位是較高的。當時教授的收入為300-400元，最高可達到500元，是工人工資的20倍，這種差距是有其合理性的。因為經濟地位的確立使大學教授的自由流動成為可能，同時也激發他們鑽研學問的熱情。

1949年前，對中國的大學教授而言，曾經有過一個較為寬闊的自由生活空間。國民政府雖然對思想自由、言論自由做過種種限制，但作為教授生活的幾個基本條件並未喪失。首先教授享有自由流動的權利，其次有思想自由、學術自由。

所謂自由流動是一個較為寬泛的概念，這裏主要指當時大學教授的主動選擇。它包括：一，遷徙的自由（在國內外自由選擇居住地的權利）；二，擇業的自由（在國內外自由選擇職業的權利）。這兩種選擇完全以個人意志為轉移，不受任何限制。從歷史資料看，大學教授的這兩種權利是得到基本保障的。我統計過北大、清華、南開、北師大在1949年前的一百位教授的自由流動情況，他們當中平均自由流動三次，多的則達四五次。

自由流動的權利並非大學教授所獨有，我們之所以特別強調這個基本權利對大學教授的重要性是因為：大學教授作為知識份子，在其謀生之外有關懷社會價值的天然傾向，就是說，他們在謀生過程中同時承擔許多道義上的責任。他們通過寫文章、辦報紙刊物、自由選擇黨派、隨意批評政府等行為來體現自己的存在，這些特徵決定了大學教授是一個自主性極強的群體，其生存環境也就具有相對的多變性。與其他階層相比，他們較難在一個固定的環境中長期生活下去，這時候自由流動就成為他們生存的基本保證。一般人以為大學教授很難合作，但這只是刻板的道德評價，由於這個群體具有較強的專業特徵，他們傾向追求志趣、見識、水平的一致，所以選擇性也就較強，產生的矛盾亦較多。但自由流動的權利使他們能在矛盾激化以前便主動作出選擇、迴避。

自由流動本是憲法中遷徙自由的具體化，它的實現與大學教授的經濟地位直接相關。1949年以前，大學教授的經濟地位是較高的，我們從清華梅貽琦就任校長後的一項規定就可看出。當時教授的收入為300-400元，最高可達到500元，而且每位教授還可以有一幢新住宅；講師的工資為120-200元，助教為80-140元，一般職員30-100元，工人9-25元㉑。很顯然，教授工資(以最高為限)是工人的20倍，我們如果不以階級的觀點，而從管理本身來看，這種差距是有其合理性的，因為經濟地位的確立使自由流動成為可能，同時也激發了大學教授鑽研學問的熱情，它亦使每一位大學教授能在不斷的流動中找到自己最佳的工作環境。在這樣的過程中，從精神到物質，他們總能較長時間地保持最佳狀態，多數人自覺固定下來的大學，通常是最心滿意足的。對大學來說，自由流動的結果是將磨擦和矛盾減到最低程度，同時最大限度地保持教授間的平靜與和諧，而自由流動又不斷打破這平靜與和諧，在流動中始終保持活力。

在30年代，對大學教授而言，思想自由和學術自由最終體現在自己的思想和學術成果能否以出版的形式被傳播。西南聯大時期，集中體現這種權利的是教授的任何學術活動都不受政府干涉，在教授中先後辦有《當代評論》、《今日評論》、《戰國策》這樣政治傾向明顯不同的時評周刊。對當時的學生來說，他們享受了結社和出版的自由，在校園內以各種形式的壁報來表達自己的觀點，形成了一個較為活躍的思想空間。在整個抗戰期間，西南聯大作為自由精神的堡壘，自覺地抵制了國民黨試圖加給學校的思想控制。這種來源於西方的自由主義價值觀念影響了西南聯大的學生，直到今天，在中國思想文化領域中，依然能見到西南聯大知識份子群活動的身影。殷海光晚年談到自己的人生經歷，認為主要「受五四的影響和五四後期的西南聯大的熏育」㉒。他在西南聯大時，受到金岳霖的賞識，這對他一生的思想具有決定作用。「他不僅是一位教邏輯和英國經驗論的教授而已，並且是一個道德感極強烈的知識份子。昆明七年的教誨，嚴峻的論斷，以及道德意識的呼吸，現在回想起來實在鑄造了我的性格和思想生命。」㉓王浩認為，對當時西南聯大自由民主的學風，只有身臨其境的人才有最親切的感覺，因為那裏不論年資權位、教師與教師之間、學生與學生之間、師生之間，可以說「誰也不怕誰。當然每個成員因為品格和學識不等，會受到別人的尊重或輕視，也有些人為了個人的複雜心理，作事對人不公正。但是大體上開誠布公多於陰謀詭計，做人和做學問的風氣都是好的」㉔。余英時論錢穆時曾說：「他承認30年代的中國學術界已醞釀出一種客觀的標準，可惜為戰爭所毀，至今未能恢復。」㉕實際上在西南聯大時期，這個「客觀的標準」還是存在的，真正的消失是在1949年以後。

西南聯大時期，教授的任何學術活動都不受政府干涉，在教授中先後辦有《當代評論》、《今日評論》、《戰國策》這樣政治傾向明顯不同的時評周刊。對學生來說，他們亦享受了結社和出版的自由，在校園內以各種形式的壁報來表達自己的觀點，形成了一個較為活躍的思想空間。

五　西南聯大知識份子群的精神狀態

《觀察》是一個政論周刊，它的編者儲安平是復旦大學教授，這一特點，決定了這個刊物的基本作者隊伍。在《觀察》上發表主要文章的人，可以說都是當

時中國各著名大學的教授。在《觀察》封面上列名的78位「撰稿人」中，有26位是西南聯大教授，約佔三分之一。她的實際作者還要超過這個比例㉖。

在當時的中國，教授只是很少的一部分人，我們不能把它視作一個階層或階級，而應當把它視為一個在經濟上相對有保障、在政治上有追求、在專業上有固定方向的群體。這個群體帶有西方中產階級的性質，是我們通常所說的知識份子的一部分。我在這裏強調他們作為大學教授，而沒有籠統地以知識份子相稱，那是因為在整個知識份子和各類人群中，大學教授最能獨立表達自己的思想，很少受制於黨派利益制約。雖然當時在大學任教的教授有相當一批人分屬於民盟、國社黨、青年黨等政治團體，但他們在論政的時候，多以個人身分發言。張東蓀就多次說過：「本人向來在政治上苟有主張，總是獨往獨來，所以雖隸屬於民盟，而所說的話卻是不代表民盟，讀者千萬不要誤會。」㉗張東蓀在上海光華大學任文學院院長時，每次校務會議上都要恭讀總理遺囑，他對此很不高興，遂奪門而出，並聲言：「下次再讀遺囑，我就不來了。」可見張東蓀的個性㉘。曾經有一段時間，國民黨為了加強對西南聯大的控制，要求聯大的所有負責人都加入國民黨，時任法商學院院長的陳序經聽了就敢說：「如果一定要我參加國民黨，我就不做這個院長。」㉙張奚若有一次參加國民參政會，他發言批評國民黨的腐敗和蔣介石的獨裁，被蔣介石打斷說：「歡迎提意見，但別太刻薄。」張一怒之下拂袖而去。下次開會時，他接到寄來的通知和路費，當即回一電報：「無政可參，路費退回。」從此再不參加國民參政會了㉚。

國民黨曾要求聯大的所有負責人都加入國民黨，時任法商學院院長的陳序經聽了就敢說：「如果一定要我參加國民黨，我就不做這個院長。」張奚若接到寄來參加國民參政會的通知和路費，他回一電報：「無政可參，路費退回。」這都說明了當時的大學教授在骨子裏是有真精神的。

我這裏着重介紹40年代大學教授的精神狀態，是想說明當時的大學教授在骨子裏是有真精神的，這種精神在抗戰勝利後曾一度高漲，只是在1949年以後才減弱。這裏有幾點值得我們注意：第一，在1949年以前，政治上的嚴酷並沒有到不准民間報刊生存的地步；第二，大學教授在經濟上相對有保障；第三，大學教授有遷徙的自由、擇業的自由、選擇加入任何一個黨派的自由、在政治上有闡述自己觀點的自由。抗戰八年，大學教授的整個精神狀態足以成為中國知識份子的楷模，西南聯大為典型代表。

1946年7月，西南聯大返回北方，分別重建清華、北大、南開大學。《觀察》對西南聯大在抗戰中的表現給予了高度評價，在一篇很長的通訊中，它將西南聯大的精神概括為：「民主傳統，寬容精神。」作為一個以大學教授為主要作者的刊物，《觀察》對校園生活所表現出的興趣表明，在中國，大學是一塊集中了新思想、有獨立精神的地方；相對中國社會的其他角落，這裏有更多的民主傳統、寬容精神，更為重要的是它肩負了領導青年思想的重任。儲安平辦《觀察》的一個主要目的是希望給國家多培養一點自由思想的種子，這包括兩方面：首先是在學識上要有西方的精神，其次在做人做事上既要有思想的力量，也要有道德和修養。正是出於這樣的理想，《觀察》對大學教授和學生的生活從始至終給予關注，從思想活動到生活就業等問題都有及時的反映。《觀察》對西南聯大的精神推崇備至，這不僅完全符合儲安平一貫信奉的自由主義理想，更主要的是，大學教授在國家面臨危亡的時刻所表現的吃苦、忍耐品格和理想主義精神，在西南聯大中得到了完美的體現，這是自由主義精神結出的美麗花朵。

在整個抗戰期間，以「聯合」為名的大學為數不少，但大多是聯而不合，不

到幾年便不歡而散了，只有由北大、清華、南開組成的西南聯大，能維持九年之久，而三校更在這九年中建立了深厚的友誼，並奠定了長期合作的基礎。《觀察》認為，西南聯大的成功「不能不歸功於教授先生的高超德行，三校傳統上的寬容精神和三位特出的校長」[31]。而這一切都與西南聯大教授的整個教育背景有關，他們多數是出於清華、北大而留學歐美又紮根於母校之中的，這是自由主義精神的成功典範。《觀察》對西南聯大的成功有非常詳細的分析，我們不妨敍述如下。

有派系而無派系之爭。在一般的學校中，不斷地鬧派系之爭，但這種情形卻很少在西南聯大發生。這並不是說西南聯大沒有派系。在聯大，正如在任何學校一樣，教授們因政治、思想、年齡、工作、學科的不同，也自然而然地形成若干團體，但這些派系都不在學校行政上有甚麼爭奪。因為聯大的教授大都是學有專長，他們的全部精力放在研究的工作上，自然就沒有空閒去管學校行政，因此就更不會有甚麼派別之爭了。當然，凡是學校行政上發生了甚麼錯誤，總會有人作坦白的批評，務必做到錯誤被糾正過來。由於他們的學問與人格，彼此的意見雖有不同，但總是為了學術的緣故而相互合作。

容忍和民主造成和諧。他們所以能在一起合作的另一個重要因素，就是北大、清華和南開三校的寬容精神，是聯大這座被稱為「民主堡壘」或「自由堡壘」的「中心」精神。因為如果沒有容忍精神，則少數不肯服從多數，多數不肯尊重少數，那就只有黨爭和暴政而不會有民主與自由。北大、清華、南開都以寬容精神見稱。例如蔡元培先生出掌北大期間，教授群中可以有無政府主義者、共產主義者、國民黨人等革命份子、也有保皇份子，正因有這種容忍精神才能夠「教授治校」。例如清華，重要的問題都由評議會決定，而評議會則有過半數的評議員是由教授選舉出來的。只有實行容忍的精神，才能使三校聯合九年而合作無間。

西南聯大教授對學潮不僅採取同情和理解的態度，而且敢於公開表達對政府鎮壓學潮的不滿情緒。在40年代，作為一種獨立的社會力量，他們在公眾心目中代表着公正和良知。

各黨各派，兼收並蓄。聯大容忍精神的最佳表現，就是它包容了各黨各派的教授與學生，雖然不能完全指出誰是那一黨那一派，但在聯大校園內，就有共產黨、第三黨、民主同盟、民主社會黨、中立派、國民黨、三青團和國家主義等黨派的教授與學生。教授方面：在屬於左派政黨的教授中，有聞一多和曾昭掄等先生；屬於民主社會黨的有潘光旦和費孝通等先生；沒有黨派而批評政府的有張奚若和陳序經等先生；比較中立而對政府常有意見的有陳岱孫和王贛愚等先生；屬於國民黨反對派的有錢端升等先生；屬於國民黨批評派的有周炳琳、楊振聲等先生；國民黨開明份子有馮友蘭和雷海宗等先生；三青團的姚從吾和陳雪屏等先生……。在這許多教授中，有一可喜的事，就是沒有頑固派份子。不過如果有極左或極右的人，聯大也必能包容而不加排斥。正因如此，才可以使許多人在一起而沒有糾紛[32]。

此外，考察大學教授對學潮的看法，是了解他們精神狀態的另一重要標誌。西南聯大教授對學潮不僅採取同情和理解的態度，而且敢於公開表達對政府鎮壓學潮的不滿情緒。他們通常是先在校園內勸阻學生；其次是以宣言、文章等形式奉勸政府理解學生的行為，改善自己的統治。在學潮勢不可擋的時候，他們有部分人甚至參與學生的遊行行列。我們如果留意教授在學潮中的表現就會發覺，他們對自己的行為沒有甚麼恐懼感，總是敢於路見不平，以言相

助的。在對學生的態度中，他們從不隱瞞自己的觀點，講的都是真心話和心裏話。他們的整個精神處於一種蓬勃向上的狀態。他們雖然有自己遠離政治的專業，但對國家的前途同樣抱有強烈的責任感，而且他們有說話的權利。當時由於有民間報刊這一主要言論渠道，所以教授對時政的所有看法都能及時傳達出去；另外整個大學之間對於教授的評聘有較為嚴格的學術標準，這使獲得教授資格的學者具有充足的自信來呼籲公正、主持正義。在40年代，作為一種獨立的社會力量，他們在公眾心目中代表着公正和良知。他們當時最大的特點是在批評和抗議政府的不合理方面有整體力量，絕不是個別獨立地去抗爭，而是團結一致。那時的大學教授，只要覺得政府作出的決定不合理，馬上就可以聯名發表宣言表示抗議。西南聯大時期，大學教授聯名簽署的聲明、宣言有四個非常明顯的特點：第一，以西方的法制為立論的基本前提；第二，一切以公眾利益為最高原則；第三，一切為國家走上健康的民主政治之途努力；第四，他們所關心的問題決不圍繞個人，而是以公理為尺度。

六　西南聯大知識份子群的衰落

西南聯大知識份子群從1949年後開始衰落。他們在這一巨大的歷史轉折關頭多選擇留在大陸，這種選擇與他們曾經擁有的價值觀念之間出現了巨大差距，這是困擾許多中國現代思想史研究者的問題。本世紀50年代初期，政府對知識份子，特別是受過西方教育的自由主義知識份子進行思想改造，強迫他們放棄原有的價值觀念，當時幾乎所有在高校的自由主義知識份子都被送去「革命大學」洗腦筋。如果說初期的思想改造運動還僅是新政權試圖以學習的方式，在短時間內強迫他們接受馬列主義的話，那麼1952年進行的高等院校院系調整，卻從結構和體制上將西南聯大知識份子群根本打散了。西南聯大知識份子群的主體是出身清華的留美學生，但在這次院系調整中，清華受的打擊最大。這所有自由精神和獨特學術傳統的綜合大學，被強行改成工科大學，使原來充滿活力的人文環境失去活力，這個群體中的許多知識份子離開了大學而進入了受政府控制的社科院系統。隨着自由流動權利的逐步喪失，幾乎所有的知識份子都被固定在單位中。同人報刊在很短的時間內消失，使知識份子表達思想的基本方式完全被納入固定的意識形態中。朱光潛本來對自由主義價值觀是很嚮往的，在1947年《觀察》周刊爭論「自由主義往何處去」時，他也參加過論戰，並指出自由主義者不屬於一個政黨，只體現一個中立的超然態度。朱光潛認為，既然為自由主義知識份子，就不應該有組織。因為有組織就得遵守共同的信仰和紀律，因而難免「黨同伐異」、「阿其所好」，這與自由主義的精神是背離的。他認為任何一個政黨，都不應黨仇視自由份子。他寫到[33]：

1952年進行的高等院校院系調整，直接從結構和體制上將西南聯大知識份子群根本打散了，這個群體中的許多知識份子離開了大學而進入了受政府控制的社科院系統，幾乎所有的知識份子都被固定在單位中。

> 我敢說在30年乃至50年的未來，中國真正的民意還要藉社會上少數優秀自由份子去形成、去表現。假使這一部分人被逼得終歸於沒落，民主政治的前途恐怕更渺茫。

正是這位朱光潛，在1949年後，作為北京大學西語系的主任，很快就發現自己不適於作領導工作，多次向校務委員會主任湯用彤辭職。但這也逃不過很快到來的知識份子改造運動。在這次運動中，朱光潛依然成為北京大學的重點批判對象。後來朱光潛認真研究過馬列，並在1951年翻譯出版了路易．哈拉普用馬克思主義觀點探討藝術問題的《藝術的社會根源》㉞。按說朱光潛該是一位被改造過的學者，但在1980年以後，朱光潛首次著文為沈從文鳴不平㉟，並對自己在《西方美學史》中不敢提叔本華和尼采表示強烈自責，認為「這是由於我的顧慮、膽怯、不誠實」㊱。由朱光潛的經歷中，我們可以看出自由主義知識份子在高壓下的心態。馮友蘭、金岳霖、賀麟等相當一批西南聯大知識份子都有相似的經歷。50年代初，他們都曾努力否定自己的過去，以適應新的環境，但最終都未能免於被批判的命運。晚年又都對當年的自我否定表示反省。金岳霖晚年曾說：「在解放前，我沒有搞過甚麼政治，那時我似乎有自知之明。我在解放後是不是失去這個自知之明呢……。」㊲話雖婉轉，但不難感到對自我否定的反省。

由批判電影《武訓傳》到批評俞平伯的《紅樓夢研究》，最終目標指向以胡適為代表的自由主義知識份子，在大規模的批判胡適在思想文化領域裏的資產階級唯心主義鬥爭中，試圖將西方的影響掃除乾淨，同時構造知識份子「原罪」論的神話，讓知識份子從靈魂深處否定自己過去所受的教育。1957年反右運動的到來，終於導致西南聯大知識份子群的徹底衰落。在這次運動中，中國民主同盟從中央到各地的主要負責人幾乎無一倖免，而民盟又與西南聯大有較密切的關係。1942年底，民盟宣傳部長羅隆基到昆明建立地方組織，羅隆基和周新民等人將西南聯大許多教授如聞一多、吳晗、潘光旦、費孝通等吸收入民盟。這樣到了1957年，西南聯大知識份子自然也就在劫難逃。毛澤東曾說過：「原本想用民主黨派、民主人士的力量，幫助整黨。想不到他們這樣不可靠，最壞是民主同盟，他們是男盜女娼。」㊳1957年以後，西南聯大知識份子群中被打成右派的比例很高，從此作為二十世紀前半葉中國知識份子縮影的西南聯大知識份子群體，再也未能恢復元氣。

1957年的反右運動中，中國民主同盟從中央到各地的主要負責人幾乎無一倖免，而與民盟關係密切的西南聯大知識份子也就在劫難逃，他們被打成右派的比例很高。

註釋

① 1955年中國科學院自然科學部委員中出身於西南聯大的有118人，佔學部委員總數473人的24.9%。參閱周發勤等：〈西南聯合大學的歷史貢獻〉，《科學學研究》，第8卷，第2期（1990年6月19日），頁22。黃志洵：〈西南聯大與中國自然科學家〉，《百科知識》，1986年第7期，頁70-74。

② 張起鈞：〈西南聯大紀要〉，《學府紀聞：國立西南聯合大學》（台灣：南京出版有限公司，1981），頁13。

③ 中國科學院近代史研究所中華民國史組編：《胡適來往書信選》（中）（北京：中華書局，1979），頁550。胡頌平編：《胡適之先生年譜長篇初稿第五冊》（台北：聯經出版事業公司，1984），頁1613-14。

④⑤⑥ 清華大學校史研究室：《清華大學史料選編》（三），上（北京：清華大學出版社，1994），頁2-3。

⑦ 西南聯合大學北京校友會編：〈西南聯合大學校史〉徵求意見稿，《簡訊》，第11期（北京，1982），頁9。
⑧ 張申府：〈一個呼籲〉，載孟廣涵主編：《抗戰時期國共合作紀實》，下卷（重慶：重慶出版社，1992），頁515。
⑨ 蕭超然等：《北京大學校史》（上海：上海教育出版社，1981），頁23。
⑩㉑ 參閱劉克選：〈30年代清華大學成功原因初探〉，《自然辯證法通訊》，1994年第3期，頁26；29。
⑪ 清華大學校史研究室：《清華大學史料選編》（四）（北京：清華大學出版社，1994），頁636-46。
⑫ 《聯大八年》（昆明，1946）。
⑬ 《大公報》（天津），1947年1月10日3版。
⑭ 陶文釗選編：《費正清集》（天津：天津人民出版社，1992），頁311。
⑮⑯⑰ 費正清著，陳惠勤等譯：《費正清對華回憶錄》（上海：知識出版社，1991），頁223；225；226。
⑱ 任之恭：《一個華裔物理學家的回憶錄》（太原：山西高教聯合出版社，1992），頁101。
⑲ 聯大檔案。轉引自清華大學校史編寫組編著：《清華大學校史稿》（北京：中華書局，1981），頁314。
⑳㉔ 王浩：〈誰也不怕誰的日子〉，《清華校友通訊》，復18冊（北京：清華大學出版社，1988），頁66。
㉒㉓ 殷海光：〈殷海光遺札〉，載王元化主編：《學術集林》，卷一（上海：上海遠東出版社，1994），頁310。
㉕ 余英時：《錢穆與中國文化》（上海：上海遠東出版社，1994），頁15。
㉖ 謝泳：〈《觀察》撰稿人的命運〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1993年10月號，頁52。
㉗ 張東蓀：〈美國對華與中國自處〉一文附記，《觀察》，第2卷，第6期，頁27。
㉘ 沈雲龍：〈光華大學雜憶〉，《傳記文學》（台北），第39卷，第3期，頁54。
㉙ 林元：〈憶愛國學者陳序經先生〉，載北京大學校友聯絡處編：《笳吹弦誦情彌切》（北京：中國文史出版社，1988），頁146。
㉚ 孫敦恆：〈張奚若先生生平事略〉，《張奚若文集》（北京：清華大學出版社，1989），頁15。
㉛㉜ 《觀察》，第1卷，第6期，頁17。
㉝ 朱光潛：〈自由與民主政治〉，《觀察》，第3卷，第19期，頁8。
㉞ 常風：〈回憶朱光潛先生〉，《黃河》（太原），1994年第1期，頁163。
㉟ 邵華強編：《沈從文研究資料》（上）（廣州：花城出版社，1991），頁379。
㊱ 《朱光潛全集》，第2卷（合肥：安徽教育出版社，1990），頁210。
㊲ 參閱王中江：《理性與浪漫——金岳霖的生活及哲學》（鄭州：河南人民出版社，1993），頁48。馮友蘭：《三松堂自序》（北京：三聯書店，1984），頁156-61。宋祖良、范進編：《會通集——賀麟生平與學術》（北京：三聯書店，1993），頁74-75。
㊳ 李志綏：《毛澤東私人醫生回憶錄》（台灣：時報文化出版企業有限公司，1994），頁188。

謝　泳　生於1961年。山西榆次市晉中師專英文專業畢業，現為山西省作家協會研究人員，主要研究中國現當代知識份子問題。

佛學、西學與當代新儒家
——宏觀的哲學考察

● 傅偉勳 遺作

一

隨着牟宗三教授仙逝，老一代著名中國儒家學者所代表的當代新儒家學問活動算是告一個段落。我們可以預期的是，新時代的儒學運動將會逐漸突破當代新儒家的思維限制，推展既有多樣分歧(如本土儒學、中原儒學、海外儒學等等)又有整合融攝(如東亞儒學、比較儒學等等)，且具高度方法論反思暨嚴密學科分類(如儒學詮釋學、儒學史料學、儒學歷史學、儒學文獻學、儒學文化學、儒教生死學、儒教精神醫學、儒教教育學等等)的嶄新學統出來。

據我這些年來的哲學考察，我認為如要認真探討如何批判地超越當代新儒家的思維格局，進而重新開創新世紀的儒學傳統，就得首先考慮如何開發動用豐富有益的外來資源，從旁提供儒學內在資源的創造性轉化所亟需的思維靈感或資糧。我尤其認為，當代新儒家幾乎用盡了儒學傳統的內在資源，然而由於時代與學識的某些限制，並未跳過帶有「華夏優越」情結的「中體西用」老論調，建立足與西方、日本兩大學統鼎立爭雄的「現代化」學統。依我了解，所謂「現代化」學統必須具有以下幾個條件：(1)兼備單元簡易的學統理念與多元開放的思維胸襟；(2)敢與其他學統進行既有善意又很公平的對話交流，通過相互衝擊而謀求本身的步步創新，突破墨守成規或自圓其說之類的衛道心態；(3)充分融攝有助於充實本身的外來資源，並將之轉化為本身的資源。鄰邦日本所以能夠建立具有現代化(甚至後現代化)意味的學統，就是由於充分符合了這些條件，早已突破「和魂洋才」的落伍心態，實非一朝一夕之故。京都學派所開拓出來的近現代日本哲學理路便是其中佳例。

據我這些年來的哲學考察，我認為當代新儒家幾乎用盡了儒學傳統的內在資源，然而由於時代與學識的某些限制，並未跳過帶有「華夏優越」情結的「中體西用」老論調，建立足與西方、日本兩大學統鼎立爭雄的「現代化」學統。

當代新儒家所面臨過的外在(思想文化)挑戰或衝擊，主要來自(大乘)佛學與西學(即包括科學、哲學、

* 此文是作者為「儒學與現代世界」國際研討會(台北，1996.7.9-7.11，中研院中國文哲研究所主辦)提交的論文。今年9月，作者將該論文寄本刊。因作者不幸於10月15日病逝，為紀念他，本刊全文刊載此文，其他刊物現亦有摘要刊出。特此說明。

耶教神學、政治社會思想乃至一般文化創造在內的廣泛的西方學統）。針對當代新儒家對此雙重衝擊的回應方式進行宏觀的哲學考察，當有助於我們發現一條開創較有學術前瞻性的新世紀儒學探索理路出來。

「當代新儒家」此一用語的涵蓋界定，多年來在兩岸三地爭議不休，迄無共識。就廣義言，除了熊十力、牟宗三、唐君毅、徐復觀四位之外，還應當包括梁漱溟、張君勱、馮友蘭等位。為了討論方便，拙文暫取狹義，即指熊、牟、唐、徐四位。其中熊、牟二位於形上學、知識論、心性論與道德論所展現出來的一貫性哲學思維原創力，屬最上乘，人人盡知；唐君毅氏則於較廣泛的哲學（史）、宗教學、文化學探索功力甚深；徐復觀氏的學問長處則在中國思想史（尤其人性論史）、文藝理論、美學、具體的政治社會思想以及政論方面顯其才華。以上四位各有獨特的學問成就。由於拙文所進行的是回應（大乘）佛學與西學雙重挑戰的哲學考察，因此暫以原創性哲學思維份量最重的熊、牟二位（即取當代新儒家最狹義）為主要考察對象。

二

熊十力的哲學造就原先頗得力於印度空、有二宗的理論消化與思維刺激，尤其潛研唯識學多年而有深刻體會，隨後因受大易「生生之化」的宇宙論與孟子一系的陸王心學及王船山體用論的影響，完全改變了價值取向與哲學理路，初以《新唯識論》建立自己的新儒家思想體系。由於熊氏借用唯識學用語演發一套體用一源的儒家心學暨宇宙論，曾被歐陽竟無以下唯識學專家斥為離經叛道，曲解唯識原意太甚，雙方因而捲入所謂「當代儒佛之爭」（林安梧所編熊十力《新唯識論》選集的書名）。雙方論辯所以不了了之、毫無結論而徒費筆墨，除了各執己見而不屑於同情地理解對方的論點說法之外，更涉及雙方對整個大乘佛法以及大乘佛學的思維模式是否具有充分理解的根本難題。熊氏的《新唯識論》所引起的當代儒佛之爭，暴露了代表儒佛二家的當代中國學者還未能真正進入現代世界，預先承認多元開放的對話交流此一優位前提，而後才提出己方立場與論點，進行建設性的相互較量與批評，以及帶有善意的相互理解與溝通。

原始佛教的緣起說與四聖諦八正道，只能說是整個大小乘佛教思想的起點或基點，決非終點或歸結。同理，龍樹所建立的緣起性空、二諦中道等空宗理論也只不過是大乘佛教思想發展史上的起點或基點（亦即根本共法），卻非終點或總結。唯識論主張「萬法唯識」、「三界唯心」，也只能看成是緣起性空、二諦中道這大乘共法的補充說法，不能誤認之為言詮佛法的第一義諦。蓋一切法空、緣起性空之「空」，意味「無自性」，不但萬法、三界的一切無有自性，所謂「唯識」、「唯心」亦無自性可言。偏「唯識」或偏「唯境」終皆違背勝義之「空」，而自不得言詮、不可思議的最勝義諦去看，勝義之「空」亦不過是糾正任何邊見（包括「唯識」甚至「唯空」）而有，本身亦無自性可言，故「空亦復空」，而整個言詮可及的一切大乘教義，包括空、有二宗的理論，終皆彰顯之為順應根機、應病與藥的善巧方便（upūaya-kauśalya）而已。就

由於熊十力借用唯識學用語演發一套體用一源的儒家心學暨宇宙論，曾被歐陽竟無以下唯識學專家斥為離經叛道，曲解唯識原意太甚，雙方因而捲入所謂「當代儒佛之爭」。

這一點說，大乘佛學並沒有絕對不變的永恆理法存在，所謂「法性」、「佛性」、「本體」、「實相」等玄學語辭，皆是未臻涅槃解脫境地之前的教義方便或戲論而已，構成道理世俗諦的「八識」、「法相」等等唯識理論更是如此。執守唯識學者，因信奉唯識法相宗為大乘佛學之極致故，不太願意承認「唯識」終歸戲論或屬大乘教義之中的道理世俗諦，而熊十力亦將「唯識」當做足以代表大乘佛法的真諦來加以認真借用，以便建立自己一套儒家心學本位的本體論與宇宙論，可以說是自設理論葛藤，毫不必要。

熊氏的《新唯識論》算是他最早的哲學思辨嘗試，由於那時他的思維訓練完全來自唯識為主的印度大乘佛學，他無法不假借唯識學以及空宗為思維跳板，醞釀新儒家心學的玄思。事實上，從早期的《新唯識論》到晚年的《原儒》、《明心篇》、《體用論》等書為止的義理開展來看，熊氏很明顯地逐步擺脫佛教思想的影響，連語言表達也放棄了唯識之類的佛學用語。依我的觀察，佛教思想對《新唯識論》時期的熊十力來說，已是可有可無，即使沒有空、有二宗的思維跳板，他也照樣可以建立新儒家心學思想。然則他在早期為何借用唯識學與性空說，開展與空、有二宗無甚關係的新儒家義理呢？依我猜測，熊氏大概了解到傳統儒家思想在高層次的哲學思辨功夫與奇巧辯證的語言表達上，遠遠不及印度大乘佛學的高妙，如無後者的旁助，難於建立較有深邃哲理性意味的新儒家心學理論出來。但是，當他「融攝」唯識學到《新唯識論》的同時，是否理解到大乘佛法有其不限於唯識學（以及性空說）的潛在威力？如果他真正體會到大乘佛法的潛在威力，他會有辦法那麼輕而易舉地建立一套所謂「新唯識論」嗎？

熊十力在早期借用唯識學與性空說開展新儒家義理，是因為傳統儒家思想在高層次的哲學思辨功夫與奇巧辯證的語言表達上，遠遠不及印度大乘佛學的高妙，如無後者的旁助，難於建立較有深邃哲理性意味的新儒家心學理論出來。

我在這裏只能簡單地點出，大乘佛法的潛在威力或大乘佛學的思維模式，對於傳統儒家乃至熊氏所帶頭的當代新儒家足以構成思維衝擊的幾個要點。其一，由於佛教一切教義的產生必須假定應病（「病」者凡夫種種煩惱障、所知障之謂）、應機（「機」指機根、機緣、時機等種種內外條件而言）的實際需要，可以視為一種宗教的（即超世俗的）精神醫學暨精神治療；同時，此一精神醫學暨精神治療也必須建立在佛教獨特的哲學智慧（根本無分別智以及自此流出的分別智）所顯出的「如實知見」(yathahhatha-darsana) 上面，既有環繞生老病死等等問題的深刻的主體性宗教體驗，又有盡求如實客觀的心理學內省與哲學省察，普渡眾生的宗教廣度與睿智閃現的哲學深度兼而有之。

其二，宗教廣度與哲學深度的兼備，也是佛教善巧方便的雙管齊下，亦即慈悲方便與智慧方便的同時開展。如果偏重慈悲方便，便有淨土門易行道之起，順應智慧不足而業障深重的凡夫之宗教需要；如果偏重智慧方便，則有聖道門難行道所展開的空、有二宗乃至中國大乘佛學的天台、華嚴及禪等宗，依照慧根、鈍根等等的高低不同而有層次高低的種種教義，有助於知解與智慧的逐步提升。

其三，基於上述理由，佛教自始並無所謂「絕對永恆的普遍理法」存在。所謂「真理」也者，其實只是隨着心性（不論是妄識或真識，眾生心或佛心佛性）上下轉移的互動主體性感應所成的道理而已，而一切佛教語辭亦不能違背釋迦牟尼以來佛教傳統所

一直堅持着的「無我」(亦即後來空宗所云「空無自性」) 立場，因此只具功能性意義 (functional meaning)，決無實體性意義 (substantive meaning)。就唯識學而言，阿賴耶識與真如、有為法與無為法等等，只具相對相關的現象學描述意義，墮於「唯識」、誤認「唯識」為一種不可移的真理真諦，與大乘佛法的教義理念不合。

其四，如用龍樹所倡導的二諦中道理念予以說明，則可思議言詮的 (大乘) 佛法暫且可分勝義諦 (真諦) 與世俗諦 (俗諦)，有其善巧方便的上下辯證性關係，且相即相離。也就是說，無有世俗諦 (如生死無常) 則無勝義諦 (如涅槃解脫)，反之亦然；同時，依分別智故巧立二諦分別，但在無分別智的更高層次，二諦之分別完全泯滅，即顯中道實相 (實相也者，即是無相之相，一切如如)。由是，原始佛教乃至小乘佛教的四聖諦與十二因緣說，對於大乘佛教來說只是世俗諦，而大乘佛教的空、有二宗之中，主張「唯識」的有宗只能看成道理世俗諦，主張緣起性空與二諦中道的空宗才顯真諦。同樣地，割斷生死與涅槃，或主張其他一切二元分別對立 (如善惡、心識真妄、佛與眾生等等之分) 的說法，皆是俗諦，「生死即涅槃，煩惱即菩提」等流自無分別智的慧解才是真諦。後來在中土南北朝開始的大乘佛學教相判釋，可以說是二諦理念的進一步辯證性哲理擴充，故有「四重二諦」(吉藏三論宗)、「四種四諦」、「圓融三諦」(智顗天台宗) 等等新說出現。

其五，基於無分別智的最高層次，分別智必須超越真俗二諦的方便施設，分辨可思議言詮的佛法 (即大小乘各宗教義) 與不可思議言詮的佛法，於後者不但大小乘一切教義分別完全泯滅，一切如如，究竟平等，就連世俗人間的哲學、宗教、文化等等的一切分別亦完全泯滅，究竟平等。於不可思議的最勝義諦根本不可能有儒、佛孰勝孰劣，中、西哲學孰高孰低等等的爭執，此類爭執在分別智運用的世俗人間才有，我們如不能從這類爭執解放我們的 (超世俗) 性靈，我們決無法克服煩惱、所知二障乃至根本無明。就這一點說，最勝義的「空」還要超越思議言詮層次的勝義「空」，後者只顯一切法的無自性故空，但空亦復空，直至不可思議的一切如如、究竟平等境地，前者的深意才真正彰顯，零即是無限，空即是心靈的無限開放，包容一切無遺而又不執着於世俗人間產生出來的哲學、宗教、藝術等等的真理表達。在中國哲學家之中能夠如此講求徹底的性靈解放，連自己所開創的思想及其表達都敢於置諸腦後的，恐怕獨推莊子而已。莊子〈大宗師〉篇的「有真人而後有真知」，恐怕是整部莊子書最有份量且最吃緊的一句，不是堅持己見為是而後建立性靈完全解放、心地無限開放的人格，而是有後者才有前者，甚至有了後者則前者可有可無，因為在究竟平等的境界中，前者 (包括莊子本人的道家哲學) 亦不過是糟粕而已。

從上面提示的大乘佛法幾個要點，我們不難看出，熊氏通過對於空、有二宗的個人理解，一下子改頭換面建立新唯識論，未免忽略了超越空、有二宗的大乘佛法深層結構，他如此片面地援佛入儒，對於大乘佛法來說未免太不公平。第一，熊氏完全忽略了在不可思議言詮的佛法之中，無有儒佛孰勝孰劣、孰高孰低的問題存在。熊氏與張載以來的宋明理學家

熊氏改頭換面建立新唯識論，未免忽略了超越空、有二宗的大乘佛法深層結構，他如此片面地援佛入儒，對於大乘佛法來說未免太不公平。

一樣，始終以儒家帶有道德有色眼鏡的本體論與宇宙論為絕對永恆的「實理」，強過空宗以來的大乘「虛理」，自我標榜之為放諸四海而皆準的最高真理，以如此「唯我獨尊」的狹隘胸襟去看他家義理，決不可能有平等相待的對話交流可言。熊氏只理解到「緣起性空」的「無自性」義，而不能深透不可思議佛法層次的最勝義「空」，即是無限開放，幫助我們的心靈從世俗人間的「實理」、「虛理」等等一切言詮義理，徹底解放出來。有此無限開放、徹底解放的心靈心態，就能夠平心靜氣接受多元開放的對話場地，然後才在言詮義理層次提出己見，與他家之見較量高低勝劣。從宋明理學家到熊氏帶頭的當代新儒家，有此無限開放的胸襟、超越自家立場的哲學氣魄嗎？

到了今天，新儒家思想只變成一小撮教授學者的專業，充其量只在自己書房裏想做聖人，孤芳自賞而已，與一般民眾的日常生活以及精神需要毫不相干。幾乎喪失天與天命等宗教性精神的當代新儒家又如何建立本身的草根性？

第二，熊氏從未理會大乘佛法所展現的種種教義乃是兼顧智慧與慈悲的善巧方便，必須假定某些問題脈絡。譬如唯識論之所以不得不產生，乃是由於《般若經》與空宗所倡「一切法空」，只有在無有妄識或無明作用着的清淨解脫脈絡裏才有意義，才能體認。空宗既然不談現實人生的妄識運轉，就有道理世俗諦的實際需要，而在道理世俗諦的問題脈絡裏分析省察「識」與「境」的交涉問題，通過偏向「唯識」分析的善巧方便，藉以幫助我們逐漸能予轉識成智，解消根本無明。這與熊氏借用唯識學理論去建立新唯識論的心學「實理」毫不相關。熊氏並不是想在特定問題脈絡裏開展善巧方便意味的新儒家義理，這一點連許多批評熊氏的唯識學者都沒有覺察，只因為他們本身也忽略了「唯識」的善巧方便義之故。我認為，自宋明理學到當代新儒家，由於未能虛心吸納大乘佛學的理念、觀念，因此常為「哪位擁有儒家道統的最後王牌」這無謂問題爭辯不休，衛道者的戰鬥性如此之強，怎能解放唯我獨尊的心態，在多元開放的問題脈絡裏進行對話交流？

第三，熊氏首先示範的當代新儒家，一方面未經批判性考察，全盤接受西方傳統的哲學（希臘傳統）、宗教（希伯來、耶教傳統）兩橛觀，另一方面忽視先秦儒家的天與天命這宗教超越性源頭，單線條地承接宋明理學轉化天與天命為天理、天道（不論是「心即理」或「性即理」），而以建立純正哲學的形上學、心性論、知識論、道德論自豪，實有貶低儒家本來宗教性的價值意義之嫌。自宋明理學到當代新儒家如此變本加厲地道統哲理化的結果，所謂「大傳統」與「小傳統」的間隙割裂日益嚴重，到了今天，新儒家思想只變成一小撮教授學者的專業，充其量只在自己書房裏想做聖人，孤芳自賞而已，與一般民眾的日常生活以及精神需要毫不相干。就這一點說，大乘佛法的智慧方便與慈悲方便所展現的宗教普及性，今天在台灣本土的「人間佛教」活動已開始顯其威力。儘管本土佛教的表面繁榮並不保證長久如此（除非有一大批佛教學者能夠通過嚴格的佛法探討維持起碼的學理水準），但至少證明了表現宗教慈悲心的大乘菩薩道有其千萬民眾的草根性基礎。相比之下，幾乎喪失天與天命等宗教性精神的當代新儒家（唐君毅氏可能算是例外）又如何建立本身的草根性？難道還得拜託海峽兩岸的政府靠其政治威權幫忙推展（如 30 年代新生活運動之類的）新儒家運動嗎？當年熊氏潛研唯識學之時，怎麼沒有關注過大乘佛法的宗教性及其菩薩道的具體表現呢？

三

牟宗三先生很忠實地繼承熊十力大師的新儒家心學，通過康德三大批判與中國大乘佛學(尤其智顗的天台圓教及判教理論與起信論的一心開二門理論)的消化融攝，當做進一步哲理地深化熊氏思想的主要外來資源，同時重新挖深易庸一系的「生生之化」宇宙論與孟子一系的心學(尤其陽明、龍溪二人)真諦，做為儒家傳統最寶貴的內在資源，經過幾番長年的潛心思索予以統合這些內外資源之後，開展道德的形上學、(自內聖之學開出新外王的)道德的理想主義等等新說，最後以儒家本位(但兼釋、道二家義理)的圓善論總結他畢生的哲學探索。牟氏的哲學思維功夫精密而深透，在這裏進行他回應佛學與西學所涉及的種種問題難題，且予公允的評價，根本不可能。我在這裏只能選擇性地提出幾點質疑，供有心繼承牟氏哲學理路的新一代儒家學者參考。

第一，牟氏認為西方哲學的一大限制即在不能觸及圓教問題。康德雖談到並設法解決圓善(即圓滿的善亦即最高善)的問題，但從天台判教的觀點去看，康德的解決是別教中而非圓教中的解決，有如華嚴宗在大乘佛學系統中的別教解決一般。牟氏在《圓善論》序言說道①：

> 智顗、荊溪、知禮實不可多得之大哲學家。吾以此智慧為準，先疏通向、郭之注莊而確立道家之圓教，次疏通儒學之發展而至王學之四有四無，由之再回歸於明道之一本與胡五峰之同體異用，而確立儒家之圓教。圓教確立，用於圓善，則圓善之圓滿而真實的解決即可得矣，此則不同於康德之解答而有進於康德者。

牟氏以康德實踐理性所指向的最高善理念以及德福一致問題的別教解決為跳板，借用天台圓教與判教的模式，建立始於孟子、終於王龍溪「四無」的儒家圓教，並將之看成是人類哲學智慧的極致。道、佛二家亦有各別的圓教，此三教圓教皆以無限智心為根源，能夠超越康德，依此無限智心或智的直覺形成「無執的存有論」，有別於以康德為例的西方「有執的存有論」。不過，三教雖皆屬於無執的存有論，但仍應簡別，衡定地位之高低。無限智心在道家顯為「無為無執」之玄智，在佛家則為「解心無染」之佛智，此兩者皆是無創生性之無限智心，「只能即於一切存在而純潔化之(無之或空如之)，因而亦成全而保存之，然而不能實言之也。於彼兩系統中言德福一致，德實非真正道德意義之德也。在道家只是玄德，在佛家只是清淨德。此只是消極意義的德，非正物、潤物、生物之積極意義的道德創造之德。故仍非大中至正保住道德實踐之真正圓教，實只是解脫之圓教。熊先生總不滿意於佛教而與居士和尚辯，千言萬語總在昭顯此意，其所爭者總在此創生性也。然而習於佛教者，既無真正之道德意識，亦不能真切於儒聖之的意，只為佛教之圓融義所吸住而不能詳察其所以，好為通泛之言，如佛家世出世間打成一片，菩薩亦能繁興大用等等，實則此皆不相干者，徒環繞此而爭辯有何益哉？其真如空性亦非實體字，乃顯然也。……不管天台之『性具』，華嚴之『性起』，抑或六祖壇經之『性生』，皆非本體論的生起論，亦甚顯然。而本

牟宗三忠實繼承熊十力的新儒家心學，通過康德三大批判與中國大乘佛學的消化融攝，同時重新挖深易庸一系的宇宙論與孟子一系的心學，統合這些內外資源之後，開展道德的形上學、道德的理想主義等等新說，最後總結以儒家本位的圓善論。

體論的生起論之切義唯在『自由意志之因果』處見，此亦不爭之事實。而意志因果之道德創造性為佛道兩家所無，此亦不爭之事實」②。牟氏此語是否對佛家很公平呢？

從大乘佛教的觀點去看，儒家的道德進路與佛家的超道德進路無有衝突可言，依二諦中道的義理，道德進路屬世俗諦，可融攝到大乘系統，但大乘佛教的終極目標是涅槃解脫，不是世俗人間的道德實踐，牟氏借用天台圓教與判教理論，倒過來判定佛家為低、儒家為高，不過是新儒家的自圓其說而已，說服不了信奉大乘佛法的人。牟氏竟說「習於佛家者，既無真正之道德意識，亦不能真切於儒聖之的意」，如果擴大此意，豈不意謂只有習於儒家者，才有真正的道德意識嗎？以此自圓其說、自我肯定、唯我獨尊的狹隘心襟，如何能為未來的儒學開導無限開放的對話氛圍？牟氏規定儒道佛三家的存有論為「無執」，恐怕誤用了佛家擅長的「無執」、「有執」之分。蓋從佛家的無執(即無執着於任何偏見，而從世俗人間的一切哲學、宗教等等言詮徹底解放心靈，體認不可思議的究竟平等)觀點看，正因新儒家自始至終堅持世俗人間的倫理道德為終極目標(道德的理想主義)，依此有色眼鏡去進行判教而自我肯定己論為最高至上，本身無形中陷於一種高層次的有執而不自知。基於此故，佛家決不會輕易接受牟氏的判教，自願屈居「無執的存有論」臣位的。無論如何，牟氏的判教方式無法促成儒佛的平等對話，更不可能幫助新一代的儒家學者在國際場合，預先帶有誠意地接受多元開放的對話氛圍，並於此氛圍提出己論，與非屬儒家的與會人士較量高低功過的。

從佛家的無執觀點看，新儒家自始至終堅持世俗人間的倫理道德為終極目標，依此有色眼鏡去進行判教而自我肯定己論為最高至上，本身無形中陷於一種高層次的有執而不自知。基於此故，佛家決不會輕易接受牟氏的判教，自願屈居「無執的存有論」臣位的。

第二，牟氏常以「心體」、「性體」、「道體」、「仁體」等等實體詞描敍良知、自由無限心或無限智心，從「無我」的佛教觀點去看乃是有執而非無執。蓋佛心佛性、如來藏清淨心等辭在佛教乃是非實體的功能性用語，而所謂「存有論」，不論有執或無執，終必消解於不可思議的佛法之中，於此無所謂「存有」抑或「存無」(「存有論」此一西語中譯是項退結教授所創，恐對道佛二家不太適合)。然而牟氏在《智的直覺與中國哲學》卻斷言③：

> 性是道德行為底超越根據，而其本身又是絕對而無限地普遍的，因此它不是個類名，所以名曰性體——性即是體。性體既是絕對而無限地普遍的，所以它雖特顯於人類，而卻不為人類所限，不只限於人類而為一類概念，它雖特彰顯於成吾人之道德行為，而卻不為道德界所限，只封於道德界而無涉於存在界。……仁心底感通原則上是不能有封限的，因此，其極必與天地萬物為一體。仁心體物而不可遺，即客觀地豎立起來而為萬物之體，無一物或能外，因此名曰仁體，仁即是體。

牟氏在這裏想通過道德主體性的「逆覺體證」，「客觀」地擴展本心或仁心到天地萬物乃至整個宇宙，視為「絕對而無限地普遍的」性體、仁體的生生創化，如此使用「客觀」、「絕對」、「普遍」、「無限」等辭，難道就可以建立統攝主客兩邊的一套「道德的形上學」，宣稱就存在境界高過勝過康德「有執的存有論」、耶教上帝論與創世論，以及大乘佛學的緣起性空說、圓融三諦論等「無執的存有論」嗎？牟氏

在這裏豈非扮演新儒家的上帝角色(只是上帝內在化為本心、仁心而已),告訴我們只有他那「道德的形上學」才是唯一絕對客觀的永恆真理嗎?他如何「客觀」地證成此一理論呢?「道德的形上學」究竟是根源於儒家的宗教體驗,還是嚴格的哲學推演呢?

我們的宇宙運行究竟是否儒家所云永遠在生生創化,或是佛教所云生滅無常地緣起緣生,或是耶教所云終有末日,或是今日科學宇宙觀所云既有原先的「大爆破」(big bang),又有未來的種種星球變化?這些相互對立的有無,都只能是做為有限精神的人類種種可能的揣測而已,對於宇宙的真相如何恐怕永無定見,除非我們再搬出一個全知全能的上帝出來現身說法。正因如此,講求如實知見的大乘敢於踰越可思議言詮的佛法(或任何哲學、宗教或科學探索)層次,在不可思議不可言詮的最勝義諦層次解放我們的心靈,終止一切玄思判斷。天台大師的判教理論在不可思議不可言詮的究竟平等境界也一樣要自我解消,這才是天台圓教的最勝義諦。牟氏無形中墮入天台判教的葛藤,而援用判教模式來定東西各家各派的哲學智慧以及道德主體性的高低優劣,除了他的儒家信徒之外,根本說服不了別人。我們要在這裏分辨,牟氏的哲學思維功夫的高妙與所臻哲學結論(即圓善論)的一些難點。

第三,不但牟氏援用天台圓教暨判教理論有上述難題,連他借用起信論一心開二門的模式去重新建立王學中心的儒家心性論,也有極大思維限制。牟氏對於《大乘起信論》這部奇書採取一種儒家心學的創造性詮釋,然此奇書許有種種不同的詮釋,問題並不那麼簡單。我在拙論〈《大乘起信論》義理新探〉指出,此書可有法藏的《大乘起信論義記》為首的如來藏緣起說、宗密的華嚴一心圓頓詮釋理路、天台不二法門的詮釋理路、頓悟禪詮釋理路等詮釋方式,牟氏顯然採取華嚴別教的如來藏緣起進路,認為依據一心開二門的心性論模式,必須「先肯定有一超越的真常心,由此真常心再開出『真如』與『生滅』二門。……這個(真常心開二門的)格局非常有貢獻,不能只看作是佛教內的一套說法。我們可以把它視為一個公共的模型,有普遍的適用性,可以拿它來對治一個很重要的哲學問題。」④就表面上看,《起信論》的一心開二門確有顯明的如來藏思想基礎,難怪代表當代中國佛學界的印順也依他個人的判教(即緣起性空論、虛妄唯識論與真常唯心論),判定《起信論》乃是真常唯心論。不過,即使我們承認一心開二門的說法是真常唯心論,在佛學界仍存在着一個根本問題:究竟實體性意味的如來藏思想或真常唯心論有否違背佛教的「無我」理念?是否屬於外道?近年來在日本佛學界異軍突起的「批判佛教」,便是環繞着此一問題判定「如來藏思想不是真實的佛教」。

對於批判佛教的嚴厲質疑,我在近著《道元》一書曾為如來藏思想作過哲理的澄清。我說:「『佛性』或『如來藏』當做為了智慧方便而權設的語辭,並不會形成一種永恆常住的實體性基體,而如此違反佛教的『無我』教義。譬如《起信論》所提出的『本覺』、『如來藏』、『心真如』等,可以看成《起信論》作者專就凡夫願發菩提心、向上奮勉的潛能,或是聆聽領會佛教經論的潛能觀察而有的『功能性用語』,此一潛能不必是預先假定而有

牟宗三墮入天台判教的葛藤,而援用判教模式來定東西各家各派的哲學智慧以及道德主體性的高低優劣,除了他的儒家信徒之外,根本說服不了別人。

的『基體』，卻可以在我們的心性向上轉移的人生正面現象察覺出來。就此潛能的發揮或開展姑且方便善巧地暫稱具有功能性意義的『本覺』、『佛性』等等，有何不可呢？怎會誤導我們解讀之為有如外道所說的『我』，而違背佛教的『無我』理念呢？」我如此澄清「如來藏」、「佛心佛性」等辭在《起信論》只具功能性意義，而不可能當做實體性用語，雖可以解消如來藏思想與佛教的「無我」義之間的義理衝突，卻與牟氏解讀《起信論》一心開二門的方式不同。牟氏顯然已有「心體」與「性體」的實體心性觀在先，然後硬將此觀投射到《起信論》，硬要講成真常心開出二門，這就涉及詮釋學的層次問題。我就是因為一直被此類環繞着儒道佛三家的文本詮釋孰是孰非的難題困擾，經歷多年苦思之後，這才從中打出自己的一條「創造的詮釋學暨創造性思維」理路，同時設法藉以分別開展「佛教詮釋學」與「儒學詮釋學」理路的。

牟氏解讀《起信論》一心開二門的方式顯然已有「心體」與「性體」的實體心性觀在先，然後硬將此觀投射到《起信論》，硬要講成真常心開出二門。我建議牟氏的「一心開二門」必須擴充為「一心開多門」。但是，忠實於牟氏理路的牟門弟子對我的建議只有純負面的反應。

第四，即使我們退一步擺開「一心」的空性或「無我」勝義，承認它是超越性、實體性意義的「真常心」，這仍不等於說此「真常心」必定是牟氏所理解的道德主體性「心體」(亦即「仁體或良知」)，蓋《起信論》採取的是大乘佛教超道德進路，牟氏所體認的是儒家特有的純道德進路。從大乘佛教的觀點去看，牟氏不但對於《起信論》的「一心」硬加一種「創造性誤讀」，更且判定此「一心」即是儒佛共有的無限智心，皆屬「無執」，不過儒心的「無執」勝過佛心的「無執」。此類判教毫無道理，蓋道德畢竟是世俗人間之事，屬於「有執」，只有超世俗的無漏善清淨心才算徹底超越世俗道德的「無執」。此一問題有待繼承牟氏理路的新一代學者重新探討，通過公平開誠的儒佛對話，或有消解無謂爭議的一天。

第五，就算再退一步承認，「一心」即是儒家道德主體性本位的真常「良知」，這仍不等於說良知有其存有論的超越性根據。據牟氏在《生命的學問》所說，熊十力曾當面訓斥馮友蘭跳不過經驗事實層面，理解「良知是真真實實的，而且是個呈現，這須要直下自覺，直下肯定」，而不是馮氏所云是一個假定而已。我也曾被此一「良知呈現」問題困擾多年，經過苦思之後曾在《鵝湖月刊》發表〈儒家心性論的現代化課題〉上下兩篇長論，專為孟子性善論嘗試了十大論辯，旨在哲理上解決「良知呈現」問題。同時，我建議牟氏的「一心開二門」必須擴充為「一心開多門」，依多元開放的探索精神，在「心性本然門」與「心性應然門」之下有「心性實然門」的科學心性論對於儒家心性論的挑戰，以及「心性沉沒門」的根本惡或根本無明等等良知未能呈現的人生黑暗面對於儒家道德的理想主義所構成的衝擊。但是，忠實於牟氏理路的牟門弟子對我的建議只有純負面的反應，其中一位年輕弟子更撰長文，評我「於孟子學之第一義，即以道德理性為人性之義，疏於認識」。我當時並未答辯，這些年來不時再三思索有關「良知既有超越性根據又有現實人間的呈現」問題，我今天認為我所設立的十大論辯之中，只有最後的「宗教超越性的論辯」是儒家良知論的終極根據，任何純哲理性的論辯有其限制，說服不了科學家與奉守佛、耶等等非儒家傳統的人。因此，我今天願意撤消我在上述拙文所說的：「專就心性論的哲理言，孟子的性善論毋需預設宗教超越的天命觀念。沒有這種宗教的預

設，性善論更能顯出強有力的哲理普遍性。」我只願意重述同文另一句：「孟子認為人的本心本性彰顯著超越的天命，意旨與中庸開頭的一句『天命之謂性』完全相同。」⑤

也就是說，孟子性善論所云良知的超越性根據是在宗教體驗上的天命，孟子一系的心學理據亦然，是在實存的悟覺 (existential awakening)，將此實存的純主體性的悟覺存有論化，只有在心學本身可以自我證成 (self-justification)、自我實現或呈現 (self-realization or self-manifestation)，但要擴展而為具有絕對普遍性的存有論，在哲學上困難重重，實非一言兩語可以說盡。熊、牟二位所代表的當代新儒家接受西方傳統的哲學宗教兩橛觀之餘，應用到儒家思想，盡除宗教痕迹 (因只具主體性信仰信念而有理性的普遍化困難之故)，強化其形上學與心性論的哲學意味，結果變成割斷原有宗教超越性源頭的思辨系統，而此思辨系統的終極根據卻仍來自冥冥自證的主體性悟覺，有如禪悟一般，而非其他。未來儒學如何重新澄清「哲學」與「宗教」的分別義涵及相關性呢？

我們如進一步考察牟氏回應西學的方式，也可以發現到至少幾個學理上的難點。

第一，即使我們建立「人倫道德必須有其成立根據」的共識，這並不等於說，道德的成立根據能以牟氏所倡儒家「無執的存有論」或「圓善論」給予哲理的說明。這就涉及西方科學對於哲學與宗教的挑戰問題。達爾文根據他數十年的動物與人類的行為模式觀察，在《人類的進化》(*The Descent of Man*) 主張，人類的道德感情源於社會本能。其他動物的愛與社群意識逐漸進化，終於形成人類的同情、慈愛 (如孟子所云「惻隱之心」) 等等道德情緒，這就是道德的成立根據。究竟進化論等根據事實觀察與實驗的科學說明，還是康德或牟氏所倡道德的形上學 (康德自稱的道德形上學被牟氏貶為道德的神學，對於康德稍久公平) 所給予的哲學解釋，更能彰顯了人類道德心的真實性？此乃未來儒學所不得不重新探討的一大難題。

專就西學而言，科學 (或擴大而成的現代科技) 並不是從張之洞到當代新儒家的中體西用論者所認為的那樣，只構成西學之「用」。從近世開始的科學探索及其成果對於傳統西方哲學與宗教的挑戰衝擊，直至今日有增無減，可見科學在西學之「體」中所佔有的優越地位。君不見近世以來天文學、物理學以及進化論的生物學迫使耶教神學逐步後退，終於承認哥白尼、伽利略等人所主張的地動說或太陽中心說非屬「異端」？君不見進化論與近年來史蒂芬．霍金 (Stephen Hawking) 等人所提出的科學宇宙觀 (如「大爆破」理論) 逼迫較有開放探索精神的神學家逐漸放棄上帝的宇宙創造為超越性的「事實」，甚至願意接受多半的聖經故事為一種宗教神話？面對近現代科學宇宙觀的挑戰，整個西方形上學豈非自我解消，哲學家不再敢於嘗試亞理斯多德般的宇宙論玄思？君不見進化論與心理分析理論打開了現代西方的人性新視野，想盡辦法在自由意志論與決定論之間進行更為嚴格的學問探索？總之，我們在西方所看到的是，科學逐漸改變哲學與宗教探索宇宙奧祕、道德、人性、行為模式等等的傳統辦法，而從科學探索的求真精神與成果中得到有助於開創哲學與宗教新理路的思維資糧。當

究竟進化論等根據事實觀察與實驗的科學說明，還是康德或牟氏所倡道德的形上學所給予的哲學解釋，更能彰顯了人類道德心的真實性？此乃未來儒學所不得不重新探討的一大難題。

然，哲學與宗教一方面接受科學的挑戰，另一方面也能夠提醒(而非反擊)科學家們，科學研究雖講求如實客觀，但科學真理並非絕對真理，即有本身的種種限制，偏激的科學化約論(scientific reductionism)或科學萬能主義(scientism)必須避免。無論如何，只要科學不踰越本身的研究範圍，科學研究所得到的種種新發現、新觀念(如遺傳基因的發現)將對哲學與宗教繼續構成極大衝擊無疑。譬如我們如果通過科學探索發現到，同性戀確實與遺傳基因有關、實有先天遺傳的影響，我們就得改變我們對於同性戀的傳統負面看法(早期心理分析專家就把同性戀視作是性的倒錯)，從而產生一種新的道德同情。這並不是援用牟氏所謂良知或無限智心的「自我坎陷」而開展科學知識世界這種簡易的新儒家玄思所能解決的。如說當代新儒家由於時代與學識的限制，未能適切處理科學的挑戰問題，那麼未來儒學就必須徹底打破中體西用論的過時觀念，重新理解由科學帶頭的西學之「體」究竟是甚麼。我們中國學者常埋怨嘆惜西方人士不了解中國文化之「體」，但是我們也該捫心自問，與鄰邦日本相比，我們出版了多少有關西學的書，我們自五四到現在有否真正了解過西方文化之「體」，虛心接受過西學的挑戰？

中國學者常埋怨嘆惜西方人士不了解中國文化之「體」，但是我們也該捫心自問，與鄰邦日本相比，我們出版了多少有關西學的書，我們自五四到現在有否真正了解過西方文化之「體」，虛心接受過西學的挑戰？

第二，牟氏抬高康德的地位，認為他是西方哲學史上最偉大的哲學家，卻又依自己的判教法，貶低康德哲學的地位，將之變成建立至高無上的儒家道德的形上學或圓善論的思維跳板或哲學附庸，這對康德哲學是否很不公平？哲學造就的高峰要比第一或第二根本是不可能的事，我們只能就特定的問題脈絡暫且判斷，就這一點說康德較為高明，就那一點說海德格較為殊勝，就另一點說維根斯坦更有創見等等而已。即使我們退一步接受牟氏的看法，「承認」康德是西方最偉大的哲學家，這仍不等於說，牟氏是真正有意了解康德依序撰著三大批判書的本來用意與根本理趣，並真正進入康德的哲學思維心境，以獲得康德「生我者父母，知我者牟夫子也」的稱許，然後才去判教，評定儒家與康德的高低的。很顯然，牟氏已先帶有儒家的優越情結，然後在研讀康德三大批判書時，有意無意將自己的一套新儒家觀念「走私進去」康德系統之中的。康德三大批判書的撰著次序正顯示了，西學之「體」就在首先尊重數學與科學探索的求真精神與成果，如此論盡經驗知識的成立及其學理根據之後，才進一步探討科學所無法涉及的人倫道德、宗教信仰乃至審美意識等等價值問題的。有意承繼牟氏衣缽的年輕一代學者，應該學習牟氏長年默默耕耘，腳踏實地的堅忍苦功，視為難得的風範(正面影響)，卻必須不再重踏其動輒判教的覆轍(負面影響)。以康德研究為例，好好將康德放在整個德國甚至西方思想文化史的脈絡去了解其中底細(「體」)，而通過平等且有善意的對談交流之後，再進行免於獨斷的高低評較並不為遲。我們無論如何自吹自擂、自圓其說，西方的體用一直影響着今日海峽兩岸的我們，我們卻無力影響西方。為甚麼？難道只是由於西方人不想了解我們的緣故嗎？日本近現代化過程當中回應西學的謙虛態度與敬業精神，我們怎麼沒有呢？

第三，西學之「體」中，除了科學對於牟氏「良知坎陷」說的挑戰衝擊之外，還有一項有關民主、自由、人權等等涉及政治社會思想以及巨模倫理問題的西方主要理論學說，對於牟氏道德的理想主義所開展出來的「新外

王」說所構成的更重要的挑戰衝擊。多年來我一直主張，當代新儒家在內聖之學(微模倫理)較為成功，可望在道德教育、人格發展、修身養性方面會繼續展現影響力，不過內聖之學與政治社會問題的解決(即所謂「外王」)沒有必然的關聯。處理民主、自由、人權問題，我們只能講求最低限度的倫理道德，這與講求最高圓善的內聖之學有本質上的層次殊異，不能混為一談。如用學打棒球的比喻說明，牟氏為主的新外王學只教我們如何打全壘打(home run)，卻眼高手低地不教我們打跑到第一壘(first base)。西方政治社會理論所以能夠影響我們，其「體」就在多元開放的共識上面，承認准許社會成員之間存在不同的政治意見、倫理道德看法，進而在多元開放的政治社會脈絡裏謀求民主、自由、維護人權等等。從盧梭的社會契約論到當代羅爾斯(John Rawls)的「公正」理論，都充分反映出此一西方政治社會運作與動向之「體」，而自由主義、效益主義(又稱功利主義)、直覺主義、馬克思主義、存在主義、耶教博愛主義(Christian Agapism)等等有關政治社會、人倫道德的種種主義，也必須在百家齊鳴、公平競爭的多元開放氣氛之中提出己論，才有可能贏得更多人的支持。與此相比，新儒家道德的理想主義必須要求社會成員預先具有由「內聖開出新外王」的共識，卻無法預先接受多元開放的思想競賽，因為一旦接受後者，內聖之學與新外王就失去必然的關聯性。

為了旁助新儒家的內聖外王論，我曾一度想借用康德對於「規導原理」(the regulative principle)與「構成原理」(the constitutive principle)的分辨，以儒家的「仁義」充當政治社會巨模倫理的規導原理，而不直接將之充當構成原理，但連這個妥協性的看法我今天也只有放棄了。整個世界朝向多元開放化、民主自由化的大路行進，我們已經無法阻止此一大趨勢了。

四

總結以上宏觀的哲學考察，我認為如要批判地超越熊、牟二位所代表的當代新儒家思想，並開拓一條具有學術嚴密性與前瞻性的新世紀儒學探索理路，則必須重新面對大乘佛學與西學的挑戰衝擊，徹底深透兩者之「體」，以便考量如何善用外來資源，以與原有的內在資源融合，完全捨離中體西用的陳腐論調。同時，也得通過比較儒學、比較哲學、比較宗教、文化人類學等等的探討，擴充我國儒學的視野，從東西儒學的嶄新角度重新考察我國儒學的長短功過。

新儒家道德的理想主義必須要求社會成員預先具有由「內聖開出新外王」的共識，卻無法預先接受多元開放的思想競賽，因為一旦接受後者，內聖之學與新外王就失去必然的關聯性。

註釋

①② 牟宗三：《圓善論》(台北：學生書局，1985)，頁xii-xiii；327-28。

③ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》(台北：商務印書館，1971)，頁190-91。

④ 牟宗三：《中國哲學十九講》(台北：學生書局，1983)，頁290-91。

⑤ 傅偉勳：《從西方哲學到禪佛教》(台北：東大圖書公司，1986)，頁224。

傅偉勳 1933年生於台灣。台灣大學哲學系畢業，伊利諾大學哲學博士。先後在台灣大學、伊利諾大學、俄亥俄大學任教，1971年起轉任賓州州立天普大學宗教學研究所教授。傅先生一生的著述及主編叢書極為豐富，著有《西洋哲學史》、《從西方哲學到禪佛教》、《道元》、《生命的尊嚴與死亡的尊嚴》等書。

馮友蘭《新理學》方法論批判

● 胡　軍

如果囿於馮友蘭「接着」宋明理學來講《新理學》的思路，我們就將不可能完全正確地理解《新理學》一書的哲學性質。我認為，《新理學》哲學性質的秘密在於馮友蘭「是要經過維也納學派的經驗主義而重新建立形上學」。

《新理學》表述的是一種形上學的思想體系。馮友蘭認為，他的《新理學》是「接着」宋明理學講的，而不是「照着」宋明理學講的。這表明《新理學》中的形上學系統既與宋明理學有着思想淵源的關係，又有着性質上的差異。這種思想上的淵源關係表現在馮友蘭反覆強調「哲學是對於人生底，有系統地，反思底，思想」，「形上學是哲學中底最重要底一部分。因為它代表人對於人生底最後底覺解，這種覺解，是人有最高底境界所必需底」，「形上學的功用，本只在於提高人的境界。它不能使人有更多底積極底知識。它只可以使人有最高底境界」。馮友蘭對哲學或形上學性質和功能的這種看法顯然是淵源於中國傳統哲學，而不同於西方哲學的傳統。而《新理學》與宋明理學的性質上的差異在於「宋明道學，沒有直接受過名家的洗禮，所以他們所講底，不免着於形象」，「尚有……『拖泥帶水』的毛病。因此，由他們的哲學所得到底人生，尚不能完全地『經虛涉曠』」①，而《新理學》則充分地利用了西方近代以來的邏輯學的最近成果。馮友蘭說《新理學》是利用現代新邏輯學對於形上學底批判，以成立一個完全「不着實際」底形上學②。宋明理學着於形象，而《新理學》則完全「不着實際」。這就是二者之間的實質性差異。

對於馮友蘭來說，這一差異源於他接受了邏輯實證主義的方法。馮友蘭指出，維也納學派對傳統形上學的批判是正確的，但如將一切形上學都推翻則是錯誤的。因為形上學是不能推翻的。而將來的形上學一定要不同於傳統的形上學。馮友蘭自覺地承擔起了重建形上學的任務，他說：「新理學的工作，是要經過維也納學派的經驗主義而重新建立形上學。」③

新理學與維也納學派

如果囿於馮友蘭「接着」宋明理學來講《新理學》的思路，我們就將不可能完全正確地理解《新理學》一書的哲

學性質。我認為，《新理學》哲學性質的秘密在於馮友蘭「是要經過維也納學派的經驗主義而重新建立形上學」。這一重建工作包含着三個主要的環節：現代的邏輯分析方法，經驗事實和人生境界說。其中的最後一個環節即是所謂「接着」宋明理學講的意思，而前兩項則來自於西方現代哲學中的經驗主義哲學傳統，它們在《新理學》的形上學系統中分別成為了這一新形上學的建構方法和建構起點。由於建構的方法和起點已經完全不同於中國的哲學傳統，這就影響到《新理學》中的人生境界說也不同於典型的中國傳統的人生境界說。

馮友蘭始終重視邏輯在哲學中的重要作用，他把邏輯分析看成是哲學工作的主要的方法。馮友蘭在《新知言》、《中國哲學簡史》中講到真正的形上學方法有兩種，一種是正的方法，一種是負的方法。正的方法是以邏輯分析法講形上學，負的方法是講形上學不能講本身亦是一種講的方法。而他在《新理學》一書中的主要方法是正的方法，即邏輯分析方法。

把邏輯分析方法引進中國哲學界是一件意義十分重大的事情。對此，馮友蘭曾經說到④：

> 就我所能看出的而論，西方哲學對中國哲學的永久性貢獻，是邏輯分析方法，……對於中國人來說，傳入佛家的負的方法，並無關緊要，因為道家早已有負的方法，當然佛家的確加強了它。可是，正的方法的傳入，就真正是極其重要的大事了。它給予中國人一個新的思想方法，使其整個思想為之一變。

《新理學》可以說是自覺熟練地運用邏輯分析方法的典範，而且《新理學》是運用邏輯分析方法重建形上學以回應維也納學派拒斥形上學理論的第一部中國哲學著作，其意義也應得到充分的估量。

邏輯分析的方法是《新理學》主要的，甚至可以說是唯一的方法，經驗事實則是《新理學》哲學分析的起點。這是《新理學》為了重建形上學而得自於維也納學派的兩個重要思想。我認為正是這兩個重要的思想，而不是所說的「接着」宋明理學講這一事實，決定了《新理學》中的形上學的性質。

邏輯分析的方法是《新理學》主要的，甚至可以說是唯一的方法，經驗事實則是《新理學》哲學分析的起點。這是《新理學》為了重建形上學而得自於維也納學派的兩個重要思想資源。

於是，馮友蘭認為形上學的出發點應當是經驗事實。傳統的形上學探討的主題是關於超驗的實在的問題，如上帝存在、靈魂不朽、意志自由等。維也納學派認為，這樣的命題所涉及的對象並不存在於經驗事實之內，因此沒有相應的經驗事實可作為判別它們是否有意義的標準，亦即是說這樣的命題既不能證實也不能否證。結論自然也就是，它們沒有任何意義。沒有任何意義的命題，當然不在哲學討論的範圍之內。馮友蘭完全同意維也納學派對傳統形上學的批判，於是他以具有可證實性的經驗事實作為形上學系統建構的出發點。他說：「哲學始於分析，解釋經驗，換言之，即分析解釋經驗中之實際底事物。」⑤

哲學雖始於分析經驗，但並不限於經驗，這是馮友蘭不同意維也納學派的經驗實證主義的地方。他指出，形上學的工作是對於經驗作「邏輯底釋義」，應「由分析實際底事物而知實際，由知實際而知真際」⑥。馮友蘭形上學的要義在於，它要從經驗事實出發，進而從中演繹出沒有任何經驗事

實內容的形上學的全部觀念。這是馮友蘭形上學的邏輯構造方法和邏輯構造進程，也是馮友蘭的新形上學不同於傳統形上學的地方。

但如說「哲學始於分析，解釋經驗」或「分析解釋經驗中之實際底事物」，這就有可能再次走入傳統形上學的老路，即「未免着於形象」，過於「拖泥帶水」。於是，馮友蘭對邏輯分析方法的對象作了進一步的規定。他認為，「以邏輯分析方法講形上學，就是對於經驗作邏輯底釋義」。而「我們所謂『邏輯底』，意思是說『形式底』。……所謂『形式底』，意思是說『沒有內容底』，是『空底』」⑦。我們可以看到，馮友蘭所謂的邏輯分析，就是不管對象的具體內容，而只對之作形式的分析。在此，我們可以看到，馮友蘭對邏輯分析方法的理解已經大大不同於羅素、維也納學派所說的邏輯分析方法。因為後者根本不對經驗事實作形式與內容的劃分，他們所關注的只是命題和事實之間的對應關係，只是對經驗事實的確實性進行不同層次的劃分。

馮友蘭認為形上學的命題是否「空靈」，是衡量一形上學思想體系是好或壞的唯一終極標準。

由於只對經驗事實作「形式底」分析，所以在馮友蘭看來，真正的形上學的命題，必須是「一片空靈」的。「形上學底命題，是空而且靈底。形上學底命題，對於實際，無所肯定，至少是甚少肯定，所以是空底。其命題對於一切事實，無不適用，所以是靈底」⑧。准此，馮友蘭認為形上學的命題是否「空靈」，是衡量一形上學思想體系是好或壞的唯一終極標準。

重建形上學的四組命題

方法既已確定，哲學構造的起點也已落實，現在的工作就是在這一基礎上進一步構造重建形上學所需的初始命題。馮友蘭認為，對經驗事物及其存在作形式的分析就可得到理與氣的概念，對經驗事物及其存在作形式的總括即可得到大全及道體的觀念。理、氣、大全及道體是新理學的四個主要觀念，它們直接得之於如下四組命題。

新理學形上學的第一組主要命題是：「凡事物必都是甚麼事物。是甚麼事物，必都是某種事物。某種事物是某種事物，必有某種事物之所以為某種事物者。」第二組主要命題是：「事物必都存在。存在底事物必都能存在。能存在的事物必都有其所有以

能存在者。」第三組命題是：「存在是一流行。凡存在都是事物的存在。事物的存在都是其氣實現某理或某之理的流行。總所有底流行，謂之道體。一切流行涵蘊動。一切流行所涵蘊底動，謂之乾元。」第四組主要命題是：「總一切底有，謂之大全，大全就是一切底有。」

上述四組命題可概括馮友蘭形上學的全部內容，因此它的真偽完全依賴這四組命題究竟有無堅實的理論基礎。

我們知道，邏輯實證主義者拒斥形上學的主要武器便是其關於命題的理論。他們把命題分為分析命題和綜合命題兩大類。分析命題產生於人們在語言使用上的約定而不關涉經驗事實，所以它們的真偽不能由經驗事實決定，而只能由包含於分析命題中的那些項的定義得出。與分析命題不同，綜合命題則是關於經驗事實的命題，它們的真偽因此就完全取決於有否與之相關的經驗事實。如果相關的經驗事實與之符合，那麼它們便是真的；否則，它們就是假的。

馮友蘭接受了邏輯實證主義的命題分類理論，且進一步認為維也納學派拒斥傳統形上學「是有理由底」，因為傳統形上學的命題「都是綜合命題，對於實際有積極底肯定，但是其肯定是無可證實性底」⑨。但他認為自己的形上學命題卻有着根本不同的性質，這就是：(1) 這些命題幾乎都是重複敍述的命題；(2) 這些命題可以說是對於實際都沒有說甚麼，至少是所說很少；(3) 但從另一面說，這些命題又都包羅甚廣。

把形上學的命題看作是適用於一切事實的命題，這是自柏拉圖以來的一切形上學家的普遍看法。如果形上學的命題沒有這一性質，那麼形上學也便立即失去了其存在的價值。所以，上述關於形上學命題性質的第2、第3條的說明並不是馮友蘭的獨到見解。他對形上學命題性質的真正的新見解，似乎在於他把形上學的命題看作是重言式的命題。

馮友蘭在形上學命題所應具有的第一個性質的表述中加進了「幾乎」這樣的字眼，這就是說，這些命題還不是嚴格意義上的重言式命題，因為它們都肯定了主詞表述的對象的存在。然而，真正的重言式命題不能對經驗世界的任何存在作出肯定，否則它就具有了經驗的內容，隨之，它就有被經驗否證的危險。然而，我們在此姑且承認這一說法。

馮友蘭以重言式命題重建形上學的真正動機，顯然是由於維也納學派對傳統形上學的拒斥及他本人對傳統形上學命題性質的看法這樣兩個事實。他認為，傳統形上學的命題都是綜合命題，而這些命題又得不到證實，所以拒斥它們也就是理所當然的。既然綜合命題不是形上學真正所需要的命題，那麼馮友蘭的眼光也就自然而然地投向了另一類命題，即分析命題或重言式命題。可見，馮友蘭基本上是在邏輯實證主義者的命題理論的基礎上企圖重建形上學的。在此，應該明白地指出的是，他既誤解了傳統形上學命題的性質，同時也誤解了邏輯實證主義者拒斥形上學的真正理由。

傳統形上學的命題，如上帝存在、靈魂不朽、意志自由等，完全是超驗的命題，而不是如馮友蘭所說的綜合命題或經驗命題。其實，這一點早為德國哲學家康德所點破。他的批判哲學揭示了傳統形上學的不可能，

馮友蘭對形上學命題性質的真正的新見解，似乎在於他把形上學的命題看作是重言式的命題。他以重言式命題重建形上學的真正意圖，是要以重言式命題的永真性來擔保其形上學的真值。

而其論據恰恰就在於人的理性企圖以只能適用於經驗現象的範疇去把握形上學所探討的超驗的主題。而且人們幾千年以來所以熱切地孜孜以求形上學的真正的歷史原因，也在於他們熱烈地期望着為變動不居的經驗世界尋找超驗的形上學的源頭活水。所以，傳統形上學的命題決不是關於經驗事實的綜合命題。進而，邏輯實證主義者所以拒斥形上學的主要理由也並不僅僅因為形上學的命題是綜合命題，而是指出形上學的命題既不是分析命題，也不是綜合命題。這一點早為英國哲學家艾耶爾 (Alfred Jules Ayer) 在其名著《語言、真理與邏輯》(*Language, Truth, and Logic*) 中明確地揭示出來，他說：「這裏應該提到的是，形而上學家的言詞是沒有意義的這個事實，並不僅僅是從它們沒有事實內容這一點推論出來的。它是從沒有事實內容這一點結合它們不是先天命題這一點而推論出來的。」

馮友蘭與邏輯實證主義者之間的區別，實質上是新實在論者與實證主義者之間的區別。邏輯實證主義者局限在經驗現象的範圍之內，而新實在論者則在經驗現象之外，又承認了超驗的理世界。

馮友蘭以重言式命題重建形上學的真正意圖，是要以重言式命題的永真性來擔保其形上學的真值。他指出了重言式就是「自語重複底」，就是「客辭」「重複敍述它的主辭」。《新理學》中的四組主要命題是不是重言式命題呢？由於篇幅，我們不能在此全面分析這四組命題，而只能以第一組命題為例做些類型化分析。

第一組命題為：「凡事物必都是甚麼事物。是甚麼事物，必都是某種事物。某種事物是某種事物，必有某種事物之所以為某種事物者。」在這一組命題中，只有第一個命題即「凡事物必都是甚麼事物」是重言式的，其餘都不是。如第二個命題「是甚麼事物，必都是某種事物」擬由個別事物過渡到事物的類。顯然，個別事物和其所屬的類是有區別的，所以它不是重言式的。第三個命題是「某種事物是某種事物，必有某種事物之所以為某種事物者」。在這一命題中，「某種事物」是類，而「必有某種事物之所以為某種事物者」表述的則是先於並決定個別事物及其類的理，所以這一個命題也不是重言式的。通過上面的分析，我們可以知道，第一組命題的真正用意在於要從特殊的經驗過渡到類進而過渡到超驗的理。我們都清楚知道，經驗事物與超驗的理之間是有本質上的差異的。而馮友蘭卻巧妙地利用了中國語言文字中的含混性，着意地模糊了它們之間的明顯的差異，從經驗事實抽引出他所需要的理。

總之，第一組命題不是重言式命題，而且對這一組命題所作的分析也完全適用於其他三組命題，因為它們之間的句法結構完全等同。所以，《新理學》一書中的形上學真值不能從它的四組命題的重言式的性質得到擔保。

這四組命題，馮友蘭有時又稱之為分析命題。如他指出：「以上四組命題，都是分析命題，亦可說是形式命題。」⑩邏輯實證主義者認為，分析命題只是記錄我們規定以某種方式使用符號，我們不能否定分析命題而不破壞由我們的那個否定本身所預定的約定，並且因而陷於自相矛盾。這是分析命題之所以具有必然性的唯一根據。可見約定論是分析命題之所以具有必然性的依據。馮友蘭不同意這一說法。他指出，邏輯實證主義者只停留在符號現象本身是不對的，因為「符號總有所代表。它是它所代表底的符號。不然，它就不成其為符號」⑪。所以，在馮友蘭看來，約定論

並不能說明分析命題的永真性。那麼，分析命題的的真值又是以甚麼為基礎的呢？

馮友蘭指出，分析命題對於理有所表示⑫：

> 析理所得底命題，就是所謂分析命題。我們析紅之理，而見其涵蘊顏色，我們於是就說，紅是顏色。我們如了解「紅」及「顏色」的意義，我們就可見紅是顏色這個命題，是必然地普遍地真底。分析命題的特點，就是它的必然性與普遍性。……分析命題，為甚麼是必然地普遍地真底。最簡單直截地回答是：因為這是析理的命題。紅之理本來涵蘊顏色之理。理是永恆底，所以分析命題是必然地普遍地真底。……照我們的看法，若沒有理，就不能有必然地普遍地真底分析命題。

在關於分析命題的性質看法上，馮友蘭與邏輯實證主義者之間的區別，實質上是新實在論者與實證主義者之間的區別。邏輯實證主義者只停留在經驗的或語言的辨名之上，而馮友蘭則進一步要求通過對經驗事實的辨名達到析理的目的。邏輯實證主義者局限在經驗現象的範圍之內，而新實在論者則在經驗現象之外，又承認了超驗的理世界。

然而，把上述的四組命題說成是析理後所得到的分析命題的說法值得商榷，因為《新理學》一書並未直接從理出發來規定和範圍現象世界。相反，《新理學》在方法上的獨到之處是直接從經驗事實出發經過類而最終達到理，這是馮友蘭形上學的建構方法及其實際的演繹推導的過程。這就是說，在馮友蘭看來，他的形上學的建構工作是從對經驗的形式的解釋中來演繹出其所涵蘊的義理，而不是相反。可見，把上述四組命題說成是析理後所得到的分析命題的看法，是違反馮友蘭本人所規定的建構形上學的方法論要求的。所以，上述四組命題的真值不能從馮友蘭關於分析命題的性質的理論中得到保證。

馮友蘭的理論失誤

我們看到馮友蘭在《新理學》一書中，試圖從對經驗事實的邏輯分析去演繹出一形上學體系。這在方法上有一值得商榷的問題，即它混淆了認識論和形上學之間的區別。形上學的任務是從一般的普遍的東西出發來為經驗現象的存在提供理論的說明，而認識論所要解決的才是如何從特殊的經驗事實去有效地得到一般的或規律性的東西。

《新理學》一書試圖從對經驗事實的邏輯分析去演繹出一形上學體系，這在方法上有一值得商榷的問題，即它混淆了認識論和形上學之間的區別。

上述理論上的混淆又引導出如下的一個理論失誤，即馮友蘭輕率地相信從對個別經驗事實的形式分析中就可以毫無疑問地得到一般的東西。個別的經驗事實能否並且如何過渡到一般性的東西，這是一個歸納的問題。而歸納推論的合理性證明只有在歸納原則之中才能得到。如果歸納原則得不到合理性的說明，那麼歸納推論的有效性仍然還是一個謎。我們可以看到，正是在這一核心問題上，馮友蘭本人也並沒有拿出決定性的論據，來說明從經驗事實過渡到理世界的合理有效性。這樣，我們就完全有充分的理由指出，馮友蘭並沒有解決如何從分析經驗事實來得到超驗的理。既然如此，我們也就能進一步得出結論說，這四組命題並不是分析命題，因

為我們找不出任何理由來確認這樣的理是存在的。

在實證主義者眼裏，分析命題決不是綜合命題，反之亦然。但在《新理學》一書中，這兩者之間並沒有這樣一條涇渭分明的界限。事實上，馮友蘭經常把上述四組命題稱為綜合命題。如他說：「形上學中底命題，僅幾乎是重複敍述底命題，所以也是綜合命題。」⑬，又說：「真正底形上學中底命題，雖亦是綜合命題，但對於實際極少肯定。」⑭既然形上學中的命題也是綜合命題，則這種命題也可能是假的。但馮友蘭認為，假的可能性很小。他指出⑮：

馮友蘭重建形上學的努力是不成功的，主要原因在於：第一，馮友蘭完全是依據邏輯實證主義命題分類的理論框架來重建其形上學；第二，想以嚴格的經驗主義立場來對經驗事實作邏輯分析，並藉此建立一新的形上學系統，是不可能成功的。

形上學中底命題，除肯定其主辭的存在外，對於實際底事物，不積極底說甚麼，不作積極底肯定，不增加我們對於實際事物底知識，所以它是假的可能是很小底。只有在它所從說起底事物的存在不是真底的情形下，它才能是假底。形上學是對於一切事物作形式底釋義，只要有任何事物存在，它的命題都是真底。任何事物都不存在，如果是有這種可能，其可能是很小底。

而且，馮友蘭認為⑯：

我們可以說，所謂外界事物，不過都是些感覺，或感覺「堆它」。但照我們所謂事物的意義，感覺及感覺「堆它」也是某種事物。……你如否認這個肯定，你的否認，也是一種事物，從這一方面着思，（這也是一個事物）我們可見，任何事物不存在，至少在我們作了這個肯定以後，是不可能底。

結論自然就是，形上學中的命題，雖不如邏輯學、數學中的命題是必然的真的，「但亦近乎是必然地真底」。但問題是，按照馮友蘭的理解，「事物」不僅僅是指外在的事物，而且也指感覺材料和心理活動。顯然，感覺材料和心理活動是私的，沒有時間和空間的性質，並且有明顯的主觀色彩。如與這樣的事物符合，則形上學命題斷然不可能是必然的真的。此外，問題也在於《新理學》中的哲學命題是否為真正的綜合命題？我們知道，綜合命題的特徵在於它對經驗事實有所敍述、有所傳達，它的真假完全取決於是否與相應的事實符合。但馮友蘭的形上學命題是對於事實作形式的解釋的命題，其表現形式為「山是山，水是水。山不是非山，水不是非水。山是山不是非山，必因有山之所以為山，水是水不是非水，必因有水之所以為水」。這樣的命題看似綜合命題，實則不然。它們根本就未向我們提供任何有關經驗事實的信息，所以它既不能被經驗事實證實，也不能被經驗事實證偽。

通過上面的分析我們可以看到，《新理學》中的四組命題，按照馮友蘭的看法，它們既是重言式命題或分析命題，也是綜合命題。但我們卻認為，它們既不是重言式命題或分析命題，也不是綜合命題。所以，這樣的命題是不能擔保《新理學》一書中的形上學的真值的。

馮友蘭的《新理學》是試圖「經過維也納學派的經驗主義而重新建立形上學」，但我們的分析卻清楚地表明，他重建形上學的努力是不成功的。主要原因在於：第一，馮友蘭完全是依據邏輯實證主義命題分類的理

論框架來重建其形上學；第二，想以嚴格的經驗主義立場來對經驗事實作邏輯分析，並藉此建立一新的形上學系統，是絕對不可能成功的。總之，既想沿用邏輯實證主義的基本理論和方法，又想超越邏輯實證主義而重建形上學，這是馮友蘭重建形上學所遭遇到的理論困境。

要擺脫這一理論困境並建立真正的形上學，我想我們首先要拋棄以邏輯實證主義的命題分類理論來建構形上學的思路，因為從這種理論所能得出的唯一結論，只能是拒斥形上學。表達科學理論的語句一般說來是與經驗事實內容相對應的命題，所以這樣的命題有真假值，而科學理論的真假值又往往取決於表述其內容的命題的真假值。從這個意義上說，任何科學理論及其命題的真值都不是永恆的，而是相對的。但形上學不是經驗科學，而是探討各門經驗科學所涵蘊的絕對預設的科學，所以形上學邏輯地先於任何經驗科學。表達形上學的語句不是命題的憑藉，或者說關於形上學的陳述不是命題，所以它也就沒有命題所應具有的真假值。總之，形上學的語句或陳述不同於科學的命題。科學的價值在於它必須具有真值，而形上學的價值不在於它是否具有真值。邏輯實證主義者的理論上的失誤在於他們把超驗的形上學的問題作為表達經驗事實內容的科學命題來處理，馮友蘭也重犯了這樣的錯誤。

其次，形上學不同於經驗科學，它是一套絕對的理論預設，因此它邏輯地先於經驗，經驗既不能證實它，也不能否證它。所以我們不能從經驗事實出發來構造形上學，也不能以是否符合經驗事實來決定其真假。相反，絕對預設是隱含的概念圖式，它決定着人類經驗的形式特徵。絕對預設為經驗科學提供概念基礎，它們構成了一般經驗可能的必要條件。於此可見，馮友蘭從經驗事實出發直奔超驗的實在的方法，在其入手處便是錯了。

馮友蘭雖然沒有能夠成功地建立起一個新的形上學系統，但他在邏輯實證主義者哲學左右着哲學界的30、40年代執着地堅持着形上學的立場，為形上學的生存、發展不懈努力，這是他超越邏輯實證主義哲學的地方。至於他沒能完成的工作，我們應該繼續做下去。

註釋

①②⑩ 馮友蘭：《新原道》，《三松堂全集》，第5卷（鄭州：河南人民出版社，1986），頁146-47；148；154。

③⑦⑧⑨⑪⑫⑬⑭⑮⑯ 馮友蘭：《新知言》，同上書，頁223；174；179；219；245；233-34；178；219；178；224。

④ 馮友蘭：《中國哲學簡史》，《三松堂全集》，第6卷（鄭州：河南人民出版社，1989），頁293。

⑤⑥ 馮友蘭：《新理學》，《三松堂全集》，第4卷（鄭州：河南人民出版社，1986），頁12。

胡 軍 北京大學哲學博士，現任哈爾濱師範大學政教系教授，著有《金岳霖》一書。

胡適與實用主義

● 趙稀方

胡適終生以實用主義的信徒自居，但實用主義究竟在多大程度上能涵蓋胡適的思想呢？筆者發現，實用主義在胡適那裏事實上已經支離破碎，它被有意無意地消融到他原有的思想中去了。

提到胡適的哲學觀，人們會不期然地想到實用主義。的確，胡適終生以實用主義的信徒自居，論者在批判胡適哲學思想時，也逕直以實用主義為對象。但實用主義究竟在多大程度上能涵蓋胡適的思想呢？筆者以為，這個問題仍值得進一步追究。

胡適是在赴美之後才接觸實用主義的，而他的一些基本思想——如中國古代自然主義及西方近世科學思想則在赴美之前早已形成，正是這些思想對胡適日後接受實用主義構成了障礙。筆者發現，實用主義在胡適那裏事實上已經支離破碎，它被有意無意地消融到他原有的思想中去了。

按照杜威 (John Dewey) 對詹姆士 (William James) 理論的分析，實用主義包含了三個方面：一、實用主義是一種方法論；二、實用主義是一種實在論；三、實用主義是一種真理論。本文即從這三個方面展開論述，分析胡適思想對實用主義的背離程度。因為行文需要，本文在論述順序上先由真理論入手，再到實在論，最後談方法論。

兩種真理觀

按照理性主義的解釋，真理是指觀念與客觀實在的符合，但實用主義者對此不以為然。詹姆士認為，可感覺事物的真實觀念的確是摹仿這些觀念的，譬如閉上眼睛，我們可以想像出牆上的鐘的真實外表，但其內部零件的觀念就不足以成為一個摹體了。有人可能提出異議，因為我們可能見過內部機件，或者可能是個鐘匠。但若再進一步談到鐘的「計時功能」和發條的「彈性」時，我們的觀念所摹仿的究竟又是甚麼呢？由此可見，事物很難為觀念所準確摹仿。而且實用主義又要問：所謂觀念與實在的符合究竟何義呢？如何檢驗呢？如果真理僅僅是一種靜止思想的目的本身，那是無濟於事的。不同的觀念在實際生活中

應有不同的效果。基於此，實用主義認為，判斷正誤的標準應是其不同的功效。詹姆士說：「真觀念是我們所能類化，能使之生效，能確定，能核實的；而假的觀念就不能。」①強調思想觀念的現實結果，這一思路是合理的，它對理性主義沉浸於「理念」之中不能自拔是一種糾偏。但實用主義將「效果」當作真理的唯一根據，這就又從真理走向了謬誤。只要有效就是真理，這一思路導致了不少有悖於常識的錯誤。羅素在《西方哲學史》中曾舉例批判這一錯誤。詹姆士為上帝存在的辯解即緣於這思路。

上帝信仰原是西方的宗教傳統，文藝復興後，隨着西方理性主義、科學主義的出現，這一觀念漸遭遺棄。詹姆士對此深表憂慮，他認為唯物主義沒有給人的精神留下棲息之地，「它取消了我們的最後的希望」。而「上帝這個概念雖然不如機械論哲學中所流行的數學概念那樣明確，但是最低限度，它有一個比它們強的實際優點，那就是保證一個理想的秩序可以永久存在。歸根結柢說一句，一個有上帝的世界，自然也許會燒毀或凍僵，但是我們可以想到上帝不會忘記舊的理想，一定會使理想在別處實現。所以，哪兒有上帝，悲劇就不過是暫時的、局部的；毀滅與分解不是最後絕對的結果。這種永恆的精神秩序的需要，是我們心裏最深刻的需要之一」②。在詹姆士看來，上帝的作用是巨大的，而根據實用主義的有用即真理的理論，上帝的存在當然是無疑義的。他說③：

> 實用主義對於或然真理的唯一考驗，是要看它在引導我們的時候是不是最有效果，是不是和生活的各個部分最合適，是不是毫無遺漏地和經驗所要求的總體密切結合。如果神學觀念能夠作到這些，特別是對上帝的觀念竟證明能夠作到這些，實用主義怎樣能否認上帝的存在呢？

胡適自小受中國古代無神論思想的熏陶，對實用主義的上帝觀念一開始就十分反感。據其《四十自述》，少年時代胡適家庭的信神拜佛氣氛很濃，胡適本人卻因閱讀中國古代無神論著作而逐步成為了一個無神論者。他先是讀到了司馬光的「形既朽滅，神亦飄散，雖有坐燒舂磨，亦無所施」。這消除了他對地獄的恐懼。後來他又讀到范縝《神滅論》中的這段話：「形者神之質，神者形之用也。神之於形，猶利之於刀。未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在哉。」這段著名的比喻對少年胡適產生很大震動，「從此以後，我成了一無鬼神的人」。胡適十三歲到上海接受新教育，他開始系統閱讀中國古代哲學著作，並尤為欣賞「老子、莊子有自然色彩的哲學」。胡適認為：「中國古代哲人發現自然的宇宙最早，在思想解放上有絕大的功效。」這種自然主義傳統使中國人在歷史上能拒鬼神而保持理性清醒。他感慨：「中國每次陷入非理性、迷信、出世思想——這在中國很長的歷史上有過好幾次——總靠老子和哲學上的道家的自然主義，或者靠孔子的人本主義，或者靠兩樣合起來，努力把這個民族從昏睡中救醒。」

在上海，胡適同時又大量接觸「西學」，其中達爾文的進化論對他觸動尤深。胡適原名胡洪騂，他改名為「適」即在此時，「適」即「物競天擇，適者生存」之「適」。達爾文的進化論

詹姆士強調思想觀念的現實結果，這一思路是合理的，它對理性主義沉浸於「理念」之中不能自拔是一種糾偏。但將「效果」當作真理的唯一根據，這就又從真理走向了謬誤。

在西方思想史上影響重大，其中一個重要意義就是打破了幾千年來基督教根深蒂固的天帝觀念。胡適說：達爾文思想「最明顯的是打破了有意志的天帝觀念。如果一切生物全靠着時時變異和淘汰不適於生存競爭的變異，方才能適應環境，那就用不着一個有意志的主宰來計劃規定了。況且生存的競爭是很慘酷的；若有一個有意志的主宰，何以生物界還有這種慘劇呢？」④胡適將西方近世的唯物、科學思想與中國古代自然主義自然地聯繫在一起，「我對於達爾文與斯賓塞兩氏的進化假說的一些知識，很容易的與幾個中國古代思想家的自然學說連了起來」。西方近代反宗教思想在其幾千年基督教統治的背景下的確顯得石破天驚，但這對從中國古代自然主義無神論傳統中熏陶出來的胡適卻並不稀奇。胡適在談到達爾文的學說時說⑤：

> 我們讀慣了老子「天地不仁」的話，列子魚鳥之喻，王充的自然論，——兩千年來，把這種議論只當耳邊風，故不覺得達爾文學說的重要。但在那兩千年的基督教威權底下，這種議論確是革命的議論；何況他還指出無數科學的事實做證據呢？

胡適結合了老子「天地不仁」的思想與達爾文的進化論，用之於批判詹姆士的神學思想。1919年胡適自美返國後，在《新青年》上著長文介紹實用主義，其中就有一段批判詹姆士的上帝信仰思想。

胡適在上海公學時曾編輯過《競業旬報》，他在上面發表過大量的反宗教迷信的文章。這裏引一段他的連載小說《真如島》中的一段議論：「其中並沒有甚麼人為之主宰。如果有甚麼人為之主宰，甚麼上帝呢，菩薩呢，既能懲惡人於既作孽之後，為甚麼不能禁之於未作孽之前呢？……」由此可見，早在出國之前，胡適的反宗教思想已經很成熟了。

在這種思想基礎上接觸實用主義，胡適無法不排斥其中的上帝信仰思想。胡適認為：詹姆士的「有意志的神力」的觀念是個不能成立的宇宙論假設，將此運用到宗教經驗上是極為荒謬的。「一切宇宙間的現狀，如生存競爭的殘忍，如罪惡痛苦的存在，都可以用這個假設來解決嗎？如不能解決，這張支票便不能兑現。」⑥顯然，胡適結合了老子「天地不仁」的思想與達爾文的進化論，用之於批判詹姆士的神學思想。1919年胡適自美返國後，在《新青年》上著長文介紹實用主義，其中專門有一段批判詹姆士的上帝信仰思想，這裏不再贅說。

自然主義人生觀

不承認事物的客觀獨在，而強調客觀存在對主觀一定程度的依賴，這是實用主義實在論的基本傾向。詹姆士認為：實在由三個部分組成，第一部分是「我們的感覺流」，第二部分是「我們感覺之間或它們在我們心中的摹本之間所存在的關係」，第三部分是「過去已有的真理」。在這三部分中，「感覺」部分看似相對客觀，理由是人們無法控制自己的感覺，但其實也不盡然，因為「感覺的存在，我們雖不能控制，但是在我們的結論裏，我們注意哪個，着重哪個，畢竟得憑我們各人的利益來決定。着重之點不同，結果構成的真理可完全不同。事實全同，我們的看法可各異。同一個滑鐵盧之戰，具體情節絕無二致，而英國人看來是『勝利』，法國人看來是『敗北』。同樣，宇宙也如此：樂觀主義者看作是勝利，悲觀主義者看作是失敗」⑦。其他兩個部分「感覺流」及

「已有的真理」，更依賴人的主觀性。故詹姆士認為實在依於人而存在，「我們對實在的怎樣說法，全看我們怎樣給它配景。」「如果說人的思維以外還有任何『獨立』的實在，這種實在是很難找到的。」⑧胡適有一段關於實用主義實在論的說明，這段話後來被批得臭名昭著：「總而言之，實在是我們自己改造過的實在。這個實在裏面含有無數人造的分子。實在是一個很服從的女孩子，她百依百順的由我們替她塗抹起來。」⑨

需要辨明的是，胡適這段話是對詹姆士思想的介紹，而不是在陳述自己的思想，將此按到胡適頭上加以批判並不完全合適。平心而論，胡適是帶着欣賞的口氣說這段話的，但這並不意味着這段話可以取代胡適的思想。當胡適沉浸於實用主義的時候，他自以為已經完全皈依了實用主義，但當他認真疏理自己的哲學思想時，其中不乏與實用主義相悖之處。中國古代「天人同類」之說，早已被老子「天地不仁」的思想打破。在中國古代自然主義那裏，天地自然是客觀存在的，不以人的意志轉移。胡適自小就奉行這種思想，而後來西方近代科學的思想更為此提供了根據。胡適在〈科學的人生觀〉一文中，歸納了「新人生觀」的十條內容，其中第一條是「拿天文、物理考察，得了宇宙之大……地球是滄海之一粟，九牛之一毛；我們人類，更是小，真是不成東西的東西！以前看得人的地位太重了，以為是萬物之靈，同大地並行，凡是政治不良，就有彗星、地震的徵象，這是錯的」。第三條是「根據了一切科學，知道宇宙、萬物都有一定不變的自然行動。『自然自己，也是如此』，都是自己自然如此，各物自己如此的行動，並沒有一種背後的指示……。」連大陸批判胡適最力的艾思奇先生也不得不承認「這幾段話帶有真正唯物論的和真正科學的氣味的」⑩。這種思想不能不說與實用主義實用論大相逕庭。胡適將自己這種「新人生觀」歸為「科學的人生觀」，但為了避免爭論，他將其稱為「自然主義人生觀」。「自然主義人生觀」這一稱謂，清楚地表明了它的中國傳統思想的來源，但很明顯，其中已充滿了西方近代「科學的事實」。胡適認為中國古代自然主義與西方近世科學精神是一致的，故他追求兩者的結合，他說：「西洋近代科學思想輸入中國以後，中國固有的自然主義的哲學逐漸

胡適對實用主義的方法論最感興趣，這與他的導師杜威(圖)有關。他後來更將杜威的方法論簡單歸納為「大膽的假設，小心的求證」。

回來，這兩種東西的結合就產生了今日自然主義的運動。」⑪

大膽假設，小心求證

事實上，胡適對實用主義的真理論及實在論並無多少興趣，他最感興趣的是實用主義的方法論。這與他的導師杜威有關。杜威認為：實用主義雖有實在論、真理論、方法論三層含義，但它其實只是一種方法論，故他自稱為「工具主義」。胡適曾反覆宣稱實用主義歸根結柢只是一種方法論，他的所作所為就是為了宣揚這種新思想方法。那麼胡適的方法論究竟如何呢？

杜威的方法論分為五步：(一) 疑難的境地。(二) 指定的疑難之點究竟是何處。(三) 假定種種解決疑難的方法。(四) 決定哪一種假設是適當的解決。(五) 證明。胡適後來將此簡單歸納為「大膽的假設，小心的求證」。因為實用主義不承認客觀規律的先在性，故其求證並不是追求主客觀的相符，而是以有用為標準，這就最終沒有脫離主觀主義。

中國古代老子以來的自然主義哲學與此相反，「道法自然」即是要按照事物的客觀規律本身行事，「自然」與天意、「神意」及人的主觀意志無關。胡適因為終身不渝地宣揚「大膽的假設，小心的求證」這「十字真言」，故他被視為實用主義方法論的正宗衣鉢傳人。筆者認為，由於中國古代老子一派自然主義及近代科學的滲入，胡適所宣揚的實用主義方法論的內容已在很大程度上被置換。胡適在《科學與人生觀》的「序言」中說：

> 在那個自然主義宇宙裏，天行是有常度的，物就是有自然法則的，因果的大法則支配着他——人——的一切生活，生存競爭的慘劇鞭策他的一切行為——這個兩手動物的自由真是很有限的了。然而在那個自然的宇宙裏，這個渺小的兩足動物卻也有他的相當地位和相當的價值。……他不但馴服了許多禽獸，他還能考究宇宙的自然法則，利用這些法則來駕馭天行……

這就是說，天地宇宙是客觀存在的，自然運行循其客觀規律，不以人的意志轉移，人只能去發現、掌握規律去為自己服務。這其中的唯物主義內容是不言而喻的。至於「天行是有常度的，物變是有自然法則的」概念，顯然來自胡適心中根深蒂固的老子自然哲學，而其後的解說，如關於因果律及對規律的發現和利用等，則來自近世科學。熟知實用主義的人會發現，胡適的這段表述與實用主義簡直是針鋒相對的。實用主義認為世界是主觀經驗的，故它的最大特徵就是其不穩定性。杜威說：「這個世界是個冒險的地方；它不安定，不穩定，不可思議的不穩定。它的危險是不規則的，不經常的，講不出它們的時間和季節的。」正因為如此，實用主義根本就否定客觀世界因果規律，杜威諷刺道⑫：

> 我們對付這個世界的不安定性的一個具有魔術性的護身符就是否認機遇的存在，口裏含糊其詞地嚷着普遍規律的和必然的法則、因果的一致性、自然的一致性、普遍的進步及宇宙的內在合理性等等。

饒有興趣的是，1919年胡適在《新青年》上闡述實用主義的方法時，是舉清代考據學的實例加以說明的，這就可以看出他的「十字真言」究源何處，以致於被梁啟超稱為清末考據之學的殿軍。

胡適上文表述的人對於客觀規律的追求，事實上正是杜威在這裏所諷刺的對象，由此可見胡適背離實用主義已有多遠！

胡適將實用主義方法論概括為「大膽的假設，小心的求證」這「十字真言」，這是廣為人知的；不為人熟知的是，他同時將清代學者治學方法也概括為「大膽的假設，小心的求證」，這就可以看出他的這「十字真言」究源何處了。我們知道，胡適出生於清末考據之鄉，他日後對於考據學始終孜孜不倦並卓有成就，以致於被梁啟超稱為清末考據之學的殿軍。饒有興趣的是，1919年胡適在《新青年》上闡述實用主義的方法時，正是舉清代考據學的實例加以說明的。他舉的例是《墨子．小取篇》的一句話：「辟(譬)也者，舉也物而以明之也。」此句的疑難之處在於「舉也物」三字的不可解，而考據學家對此有不同解說。畢沅說「也」字是衍文，這是第一個假設；王念孫說「也」字當作「他」字解，這是第二個假設。但由於校勘學的方法最忌「無故衍字」，加上王念孫能尋出古書中「他」字寫成「也」字的很多實例，故胡適以為他的「這個假設的解決便成了可信的真理了」。余英時先生曾指出：「胡適學術基地自始即在中國的考證學，實驗主義和科學方法對於他的成學而言都只有緣助的作用。」⑬筆者以為這一斷語有一定的道理。

實用主義方法論總體原則是「為善而真」，胡適卻強調摒棄功利目的「為真而真」。他在〈論國故學〉一文中曾說：「我以為我們做學問不當先存這個狹義的功利觀念… …當存一『為真理而求真理』的態度。研究學術史的人更當用『為真理而求真理』的標準去批評各家的學術。」他還明確地說：「我們應該盡力去做國故研究，不當先存一個『有用無用』的成見，致生出許多無謂意見。」在實用主義看來，無用的東西是根本沒有討論價值的，胡適卻在這裏批判功用觀念，這與實用主義實在是南轅北轍了。

胡適一生始終堅稱自己是個實用主義者，從上文對胡適言行的分析來看，這個斷語顯然是要大打折扣的。

註釋

①②③⑦⑧ 〔美〕威廉．詹姆士著，陳羽綸、孫瑞禾譯：《實用主義》(北京：商務印書館，1995)，頁103；57；44；125；127。

④⑤ 胡適：〈五十年來之世界哲學〉，《胡適文存》二集(上海：亞東圖書館，1924)，頁235；236。

⑥⑨ 胡適：〈實用主義〉，《新青年》，6卷4號(1919年4月)。

⑩ 艾思奇：〈批判胡適的實用主義〉，《學習》，1955年第1期。

⑪ 胡適：〈今日教會教育的難關〉，《胡適文存》三集(上海：亞東圖書館，1930)，頁163。

⑫ 杜威：《經驗與自然》(北京：商務印書館，1960)。

⑬ 余英時：〈《中國哲學史大綱》與史學革命〉，《中國近代思想史上的胡適》(台北：聯經出版事業公司，1984)，頁89。

趙稀方 1964年生，曾任職《煙台師院學報》編輯部，1995年入中國社會科學院研究生院攻讀博士學位。

90年代北京新一代攝影家群像

● 島　子

人是誰？人是必須為其所是提供見證者。

——海德格爾《荷爾德林詩釋》

從存在論意義上考釋，攝影藝術所要追究的是存在。正像存在總是存在者的存在，攝影通過存在者（攝影家和被攝對象）這一主客體的統一抵達存在本真。90年代生成的新一代攝影家僭越了傳統認識論中的反映理論，轉而從生存論的意義上追問此在的存在細節，並最終放棄了對「時代精神」的理念把握。本文擇取評介的八位青年攝影家，雖囿於北京地緣範疇，但無論在精神指向、觀念形態或語言形式上，他們都深具代表性。

追究「存在」方式的先鋒攝影

「北京東村」的地址不詳，像已被警察驅散的「圓明園畫家村」一樣，它意味着一種自由精神或體制之外的邊緣文化象徵。對「東村」作長期深入觀察的榮榮，真正把被拋入的生存狀態結合到意義的追索之中。榮榮在拍攝東村藝術家的創作、生存過程中，以疏離的形式，加入自身的同步視覺表現，在被拍攝的行為與場景內設置符號化的物體，藉以引伸其主觀意指。他並不客觀紀錄，而是截取適應性的張力形式（影調、構圖、細部），強化突出照片中的基本原素；但有時又以隱匿無章的背景，強調人物的情態。他撤離了單純依賴行為效果的被動局面，使另一隻閉上的眼返觀內心世界，從而領悟自身的拍攝行為並非對某種固定空間現成物的認識。對這位晚生的攝影家而言，帶情緒的靜觀默察或許正是此在的現身。在榮榮的《東村》系列作品中，可以發現他是一位有着觀念藝術傾向的視覺藝術家。

徐志偉也同樣長期拍攝那些當代藝術家，他把視點投射到其日常狀態，這種關注敞開了邊緣文化的此在空間，照片顯示出制度的脾性以及當代藝術家生活的習俗。在此，一個時代的新民間性，涵容着作為民眾精神秉賦的組成部分之「新生秩序」。

徐志偉對細節的傾注，成為《透視》系列的本然所思，他藉此創發視覺的敍事，呼喚出本真。他似乎確定了某種視覺的告解：藝術家並不在「主體」中，而是在他們處身的特定環境中，俗世的存在者與之交往的世界才是真世界。由此，照片顯示出來的，是由諸多不同畫家及其作品、日用品、畫具、家人等構成的物化世界，生存被擊碎成主體、客體等殘骸斷片。對此物化狀況的質樸、敏銳的傾注，使徐志偉的作品已然從哲學層面上把人稱作「生存於此」或「此在」。

另一位關注前衛藝術的攝影家劉樹勇，其一直關注、揭示的主題是藝術家與其作品的共生關係。兩者之間的對應、分離、不可共憂或內在的一致等微妙的潛在因素，與外在世界的結合，為上述的共生關係提供了現實背景或氣氛。劉樹勇的代表作《死者》系列，不僅緣於他目睹了太多的死亡，而更在於他深具敏感的悲劇意識。這些照片把人推向一個「向死而生」的恐懼與顫慄的世界。在由斂裝室、太平間、焚屍爐、追悼會、墳墓、花圈、遺像、輓聯、墓園等形成的死亡氛圍中，死亡之為終點，把觀者的生命之弦繃到臨界點。人們在此視場中陡然生畏，並將畏懼帶到無的深淵，顯現死亡之不可死亡的鐵律。觀者不再進一步追問，與死亡聯繫在一起的是誰？怎樣？為何？幽邃的影調、慳吝的光線、陰冷的場所，經攝影家刻意渲染，達到「死總是我的死」的客觀在場和主觀處身的生命形式感。誰願將不斷被拋入死的生存承擔起來，誰就抵達了自由的前提。

作為北京TOPIC攝影小組的創建者，劉錚亟亟關切人的被拋狀態和沉淪，他的思想指向世紀末國人的俗世哲學：沉淪正是為了能在世。道德的批判無可避免地必須經由對荒誕的發現方可以有所澄明。在劉錚的照片中，表達荒誕的非本真存在的並不是某種手法，而是發現。對劉錚而言，它們並不比親眼的發現來得直接、準確而幽默。在他的《國人》系列作品中那些面具化的自我假定角色，表徵了自我的真正缺席。例如人物在表演欲驅使下的自我戲擬，透露大眾審美的「人妖化」心理。這就從本質上揭示了荒誕的本源在於虛無，虛無的意義全部由無意義構成。虛無的廣度、深度和原始性，引誘劉錚將相機權當思維感官去追究無的方式——存在者的方式之標識和尺度。憑藉他的發現，我們可以看見大一統的此在被面具化為大一統的「國人」；即使像他鏡頭中的遁世者（如已經被行政等級化和行業職稱化的道士），在他們臉譜化的面孔上，所謂「遺世孑立」不過是一種荒誕的修辭。通過為「國人」們「立此存照」，劉錚的攝影在演示着與虛無碰撞的真實情節。

有「主義」的女性攝影

邢丹文已經積累了近十年的豐富攝影經驗，現在已是獨立的自由攝影家。她的創作以訓練有素的現代繪畫感覺去把握存在。她早期的作品帶有某種程度的男性視點，女性自身的力量相對弱化。例如對塔克拉瑪干藏民的拍攝，或多或少依傍陳丹青對這一題材的現實主義表現方法，但已表露

邢丹文：《我的性別是女人》(1995.9)

着這位自立的女攝影家潛沉的才力，且表現對少數民族女性(那一邊緣中的邊緣身位)現實處境的感悟。近幾年，邢丹文的女性意識十分自覺地閃現。鏡頭之下，當世的女性處境的變異得以微妙的揭示，有「主義」的女性攝影藝術在她的驅動下開始發動。她特別選擇最能表現女性身體的孕婦為拍攝對象。邢丹文透過女體的巨腹、豪乳、豐臀或妊娠、分娩，並非僅僅炫示兩性性徵的差異，而是通過這種差異來強調社會存在和文化存在的雙重權力。例如在有國旗和毛像的私密場景中的孕婦，即以觀念性賦予符號的能指運作，被「計劃」着的生命同樣在本真與非本真的對立下得到視覺闡釋。在邢丹文刻意表現承傳生命的主體——《我的性別是女人》系列作品中，女性挺凸起倔強的腹部，坦然裸裎乳暈潮紅的健旺。邢丹文對女體的表現並不刻意於光線雕琢的性感方面，她的作品明顯區別於那種燦爛而泛浮的「女裸寫真」一類的東西正是對情緒的捕捉，這使邢的作品獲致有深度的、可細讀的精神分析的內容。

與邢丹文秉持以性別身分觀照女性身體的文化處境相互呼應，唐小梅近兩年的攝影創作十分珍視自然與女性的宗教聯繫，只不過宗教意識或宗教情懷的內在化，已然融滲於主體的母性視野。對大地和孩子的情感寄寓，在她的《孩童》系列作品中展示着想像力重新建造的感性形象。在父權制技術權威主義的宰制下，大地作為永恆的母性秩序象徵已不復存在浪漫的抒情審美意象。照片所揭示的現實經驗，一方面是未經雕鑿的質樸即孩童本身，更重要的另一方面是大地被剝離超驗觀念而遭受的扭曲，或者說孩童即大地的見證和深層的漠視。他(她)們呈現在圖像中的微笑和啼哭、嬉戲和流離，鮮明地表徵着宗教感應性中的那種人與神性分離的惘然和孤獨，而這些仍會使主體母性的脈搏加

快，仍會告訴男人和女人，我們為何來到此在，混迹於人世。

由此，我們有理由認為，有「主義」的女性攝影藝術在90年代的大陸女攝影家中開啟了封閉之鏡。在邢丹文和唐小梅之先，就有李梅、王苗、王小惠、黎安琳等人的實驗性的衝創。而在男性的「影眾」世界裏，她們仍然(儘管)顯得形影芃芃但卻卓然獨立，並且將女性經驗放回到歷史中，使女性藝術的潛歷史的表達與延續成為可能。

關注社會下層的寫實攝影

袁冬平和孫京濤承襲社會寫實攝影精神，關注貧弱者和下層社會人們的生存處境。這一流派可追溯到英國十九世紀70年代社會改革家巴納多博士(Dr. Barnardo)、湯姆森(John Thomson)、史密斯(Adolphe Smith)，他們的代表作品是《赤貧孩子之家》(*Home for Destitute Boys*)、《倫敦街頭生活》(*Street Life in London*)。二十世紀初至30年代社會紀實攝影在美國得到長足發展，如海因(Lewis Hine)拍攝貧民窟和童工，意在「揭露那些應加糾正的東西」，引發公眾輿論。這些攝影家兼具社會學家身分，攝影的紀實功能和社會批判功能在他們的志業中相得益彰。

袁冬平的鏡頭曾十分關注「病院」，寫照着特定境況中精神癲狂者被禁錮的狀態，顯示非理性與秩序的對位。離開「病院」之後，袁冬平攝拍了《窮人》系列。如果說由於物質匱乏造成的精神萎頓是「窮人」們的反證，那麼富人的淪落又何嘗不是這一反證所重疊的源點？這無疑是一個被動式的癲狂語態，它迂迴標示出時代的症候，世界扭曲着被套入另一個夜晚的鏈環之中。

孫京濤持續三年拍攝北京幸福街街景，那裏長年駐紮來自全國各地的上訪者。上訪者的種種情態和形象，使得以《幸福街》命名的作品具有極大的反諷意味。這些照片對人性的敍事，建立在他所打開的蒙蔽視界。像袁冬平圍繞精神病患者這一徹底邊緣化的群體所展開的系列拍攝那樣，一種潛隱的關於人的異化狀態的成因關係被深刻地暴露。雖然，我們只能將袁和孫的照片作為藝術品來進行闡釋，然而，也正像福柯所言：「藝術品與癲狂一起誕生和結束的時刻，也是世界發現自己被那件藝術品責難，並對它的形成感到負有責任的開始時刻。」

此在的歷史所追問的永恆問題是「人是誰？」，新一代攝影家「為其所是」的視覺回應可能是瞬時的，但卻必然與這個永恆的追問共生於斯，以至自身變成塵封的見證。這便是攝影的藝術本真，這便是攝影的榮耀。

島　子　詩人，也從事文藝批評，現居北京。著有《島子實驗詩選》，並翻譯《美國自白派詩選》、《後現代狀況：關於知識的報告》等著作。

科技文化

中國生理學與醫學發展側影

《中國生理學雜誌》：一本前沿研究學報

饒　毅

最近接觸到早已發黃的老雜誌《中國生理學雜誌》，瀏覽其中的作者和文章，心中生出許多感慨。記錄這本雜誌的盛衰，以及它和協和醫學院的密切關係，也許對史學家日後研究二十世紀中國生物學和醫學的起步不無參考作用。

《中國生理學雜誌》於1927年創刊，至1950年停刊，其間共出版了17卷：1927至1940年出第1至15卷，1941到1948年合出第16卷，1949和1950年合出第17卷。這出版情況，簡單明確地反映了中國社會在40年代的劇烈動盪。在當年，這本雜誌對中國的生物學和醫學研究是很重要的。華盛頓大學醫學院圖書館收藏了兩種在那一時期由中國出版而又在國際上發行的生物醫學雜誌，一是《中華醫學雜誌》，另一就是全部17卷的《中國生理學雜誌》了。

《中華醫學雜誌》由在華傳教士醫學會出版，創刊年代早於《中國生理學雜誌》，內容則以臨牀醫學為主，最常見的文章是病例報告，這在當時自然很重要和有用。

至於1927年創刊的《中國生理學雜誌》則是研究性的學報，它由林可勝、安爾 (H.G. Earle)、伊博恩 (B.E. Read) 和吳憲等共同主編。他們四位，除安爾在香港以外，其他三位都任教於北京協和醫學院。這所由美國洛克菲勒基金會 (Rockefeller Foundation) 創辦的學校，與大部分西方在中國辦的學校有一個不同：它在早期雖然與教會有關，但後來卻並非由教會資助或主辦，而且特別注重研究工作。通過《中國生理學雜誌》，我們可以立即見到北京協和醫學院對中國醫學發展的重大貢獻，因為雜誌的三位創辦者林可勝、伊博恩和吳憲分別為該院生理學系、藥物學系和生物化學系的系主任。

雜誌的內容包含生物學、基礎醫學、臨牀前醫學甚至臨牀醫學研究。這種覆蓋面，一方面固然與當時的科學發展有關，另一方面也與創辦者一開始就不拘限於「生理學」一門學科有關。所以，有關生物化學、藥理學、營養學、病理學、生理心理學、藥物學等的討論從開始就在雜誌中出現；一些與臨牀醫學有關又有實驗研究的課題，也常被刊載。事實上，該雜誌兼容了當時的實驗生物學和實驗醫學兩個領域中大部分學科。

這本雜誌刊載的文章均以英文發表兼附中文摘要，水平極高，某些方面更達世界一流水平，這是以後好些同類中文刊物不能相比的。舉例來說，生物化學家吳憲和他的同事 (包括吳夫人嚴彩韻) 自20年代起所發表的一系列蛋白質變

性的文章，對這領域有重要貢獻，這些文章除了兩篇在日本和美國生物化學雜誌發表外，其他就都發表在《中國生理學雜誌》上。此外，林可勝的學生，著名生理學家馮德培①自30年代中起，在這本雜誌上連續發表了26篇有關神經肌接頭的論文，推動了神經生物學在三個方面的前沿研究。因此，當時在澳大利亞、後來獲得諾貝爾獎的英國生理學家埃科斯 (J. Eccles) 就常常等着看《中國生理學雜誌》，為的是要知道馮德培有甚麼新的研究成果發表。

這本雜誌所形成的風格，所建立的標準，對中國實驗生物學和實驗醫學的發展是有很大影響的。它的編輯和作者分布於生物學和醫學各個領域，例如林可勝是生理學在中國發展的奠基者，他還創立了國防醫學院 (現在上海的第二軍醫大學)。在他和《中國生理學雜誌》培育下成長的年青學者馮德培，是中國科學院上海分院的開創者。和他同時的吳憲也有傑出的科學貢獻 (哈佛醫學院的Folin-Wu 學術報告廳就是以他命名)，並直接培育了不少中國生物化學家。他的兒子吳瑞 (Ray Wu) 是美國康乃爾大學教授；吳瑞於80年代初組織的「中美分子生物學聯合招考」(CUSBEA)，又為培養新一代中國生物學家起了作用。

在臨牀醫學科學家中，林巧稚早期隨伊博恩做過麻醉藥物作用的研究，成果亦發表在《中國生理學雜誌》上。她以後在婦產科的貢獻，已為人熟知。內科學的張孝騫，也在這個雜誌上發表過研究糖尿病人血液中磷含量變化的論文。張孝騫畢業於湘雅醫學院，受過良好醫學教育，對中國消化內科學的發展曾有重要貢獻。他在協和的科學研究訓練以及為《中國生理學雜誌》之類刊物撰寫論文的經驗，對他成為醫學科學家是有重大影響的。

《中國生理學雜誌》後來變成兩本刊物，一本是在台灣出版並沿用同一名稱的雜誌，另一本則是大陸從1952年起出版的《生理學雜誌》，它翌年即被迫更名為《生理學報》，但在主編馮德培的堅持下，加上了一個小字號的副標題：繼續《中國生理學雜誌》。這兩本刊物至今仍在出版，但在很長時間內難以保持原有水平。

從《中國生理學雜誌》的成長和遭遇，可以體會到中國科學發展的曲折和困難，但更可以見到它的頑強生命力。

註釋

① 饒毅：〈紀念世界著名神經生物學家馮德培〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年4月號，頁102-107。

饒　毅　三藩市加州大學生理系神經科學博士，在哈佛大學生物化學和分子生物學系做博士後，現任教於華盛頓大學解剖和神經生物系神經生物學系，並兼中國科學院上海生命科學中心研究員。曾在 *Nature, Science* 等期刊上發表研究論文。

協和醫學院的起源

吳階平

北京協和醫學院在中國現代醫學(包括基本和臨牀醫學)教育發展史上的重要性，以及它的大批畢業生對中國醫藥衞生的直接貢獻是大家公認的了。但這間醫學院的起源也許知道的人不多，值得一談。

協和的前身是由六所教會聯合主辦的「協和醫學院」(Union Medical College)，它之所以會蛻變成具有世界水平的研究性醫科學院主要應當歸功於一位眼光遠大的前浸信會牧師蓋斯(Frederick T. Gates)，他在1892-1923年間是大財閥老洛克菲勒(John D. Rockefeller)的主要財務與慈善捐款顧問，因此又稱為洛克菲勒的「外在良心」。他的一個堅定信念就是學術醫學就是當代的神學，而人口眾多的中國則是最急待關注的。

在蓋斯的統籌和推動下，洛克菲勒基金會在1913年成立，它的董事局在1914年初舉行「中國問題討論會」，且隨即達成了基金會在中國的工作應以醫學為主，並應盡量利用現成架構這一基本決定。在其後短短兩、三年間，基金會就派出了兩個考察團來華仔細調查了全國醫學教育和衞生狀況，並且作出在中國進行長期、大規模和最高水準醫學教育與研究工作的重要建議。在這建議下，基金會所支持的「中國醫學委員會」買下了「協和醫學院」，訂定了新的收生、教師招聘(以研究能力為主)和五年課程制度，委出了首任院長，正式建立「北京協和醫學院」(Peking Union Medical College, 即 PUMC)，它的第一屆預科班於1917年9月入學，同時舉行了新校舍的奠基禮，這上距「中國問題討論會」還不足四年光陰。

協和醫學院的迅速發展和追求卓越的精神並非偶然的，它得力於兩個時代背景的結合：其一是美國醫學教育本身的革命，這以1901年洛克菲勒醫學研究所的建立以及霍金斯大學醫學院院長衞爾殊(William H. Welch)出任所長為標誌；其二則是辛亥革命所帶來的重大變革，以及在全世界眼中這變革為中國所帶來的新氣象、新希望，例如，美國之退還庚子賠款，用以建立後來對中國有重大影響的清華學堂以及留美獎學金，就正是在1911年。當然，蓋斯和洛克菲勒父子的熱心與遠見又是使這背景產生新發展的動力，那也是不可忽略的。

* 本文是本刊編輯部根據吳階平教授編寫而未曾發表的6頁詳細提綱撮要撰成，因未及請吳教授過目，如有錯誤，由本刊負責。

吳階平　中國科學院和中國工程學院院士，協和醫科大學教授，曾任協和醫科大學校長和中國醫學科學院院長。

林可勝：中國生理學和國防醫學奠基者

海外華僑對近代中國的貢獻是大家經常提到的，但重點多在為革命或抗日而捐輸財富。其實華僑以學識與才幹來推動中國現代化的，也絕不乏人，像原籍福建廈門的星加坡華僑林文慶、林可勝父子，就是非常傑出的例子。

1950年代風度翩翩的林可勝

林文慶是醫生，也是廈門大學的創校校長，至於他的長子林可勝 (1897-1969) 則自幼在海外成長，在愛丁堡大學受醫學教育、任講師、取得醫學博士資格，直到1924年將近三十歲的時候，才決然拋棄在西方世界一帆風順的事業，回到中國人的世界，出任北平協和醫學院的生理學系正教授和系主任，成為該校第一個獲得這地位的中國人。這一大轉變表面上十分戲劇性，實際上則很可能是自幼受到父親培育熏陶的結果。否則，其後他為中國醫學發展以及抗日工作而廢寢忘餐的那種無私精神便難以理解了。

從1924至1949年這二十五年間，林可勝的事業恰好分為前後兩段。在前段 (1924-1937) 他是學者：推動生理學教育與研究、創辦「中國生理學協會」和《中國生理學雜誌》，更曾當選為中國醫學會會長。在後段，蘆溝橋炮火打破了平靜的實驗室生活，把他推上前線。在抗戰期間，他捲起袖子，主持貴陽紅十字會的救護工作，並兼任軍政部戰時衛生人員訓練所主任。事實上，抗戰軍隊的整個救護系統，就是由他一手建立：這包括了前線六百餘所臨時醫院，後方二百餘所傷兵醫院，還有經他訓練出來的上萬衛生救護人員。他的過人精力與醫學和領導才能，當年是傳頌一時的。

抗戰結束之後，他被委任為軍醫署署長，建立國防醫學中心 (其後分別演變為上海的第二軍醫大學和台灣的國防醫學院)，又榮膺中央研究院院士，這正好標誌他在生理學和國防醫學這兩方面的重大貢獻。1949年他飄然赴美，先後出任普林斯頓高等研究所研究員和邁爾斯 (Miles) 醫藥學研究所所長，以迄1967年退休為止。

在氣質和風度上，林可勝是一位不折不扣的英國紳士，(據說，他擅長素描，其所以和愛丁堡一位醫學教授的女兒結下姻緣，就起於私下描繪她的倩影。) 但就事業和貢獻而言，又有誰能懷疑Bobby (這是他的朋友對Robert K.S. Lim的慣稱) 是一個真正的中國人呢？

* 本文由本刊編輯室撰寫，主要資料取材於 S.C. Wang: *The Pharmacologist* 12 (1), 24 (1970)，又據1954年左右的一段《星島晚報》剪報。文內資料主要由中國科學院院士、美國布朗大學鄒崗教授和華盛頓大學饒毅教授提供，謹此致謝。

協和醫學院的起源

吳階平

北京協和醫學院在中國現代醫學(包括基本和臨牀醫學)教育發展史上的重要性，以及它的大批畢業生對中國醫藥衞生的直接貢獻是大家公認的了。但這間醫學院的起源也許知道的人不多，值得一談。

協和的前身是由六所教會聯合主辦的「協和醫學院」(Union Medical College)，它之所以會蛻變成具有世界水平的研究性醫科學院主要應當歸功於一位眼光遠大的前浸信會牧師蓋斯(Frederick T. Gates)，他在1892-1923年間是大財閥老洛克菲勒(John D. Rockefeller)的主要財務與慈善捐款顧問，因此又稱為洛克菲勒的「外在良心」。他的一個堅定信念就是學術醫學就是當代的神學，而人口眾多的中國則是最急待關注的。

在蓋斯的統籌和推動下，洛克菲勒基金會在1913年成立，它的董事局在1914年初舉行「中國問題討論會」，且隨即達成了基金會在中國的工作應以醫學為主，並應盡量利用現成架構這一基本決定。在其後短短兩、三年間，基金會就派出了兩個考察團來華仔細調查了全國醫學教育和衞生狀況，並且作出在中國進行長期、大規模和最高水準醫學教育與研究工作的重要建議。在這建議下，基金會所支持的「中國醫學委員會」買下了「協和醫學院」，訂定了新的收生、教師招聘(以研究能力為主)和五年課程制度，委出了首任院長，正式建立「北京協和醫學院」(Peking Union Medical College, 即 PUMC)，它的第一屆預科班於1917年9月入學，同時舉行了新校舍的奠基禮，這上距「中國問題討論會」還不足四年光陰。

協和醫學院的迅速發展和追求卓越的精神並非偶然的，它得力於兩個時代背景的結合：其一是美國醫學教育本身的革命，這以1901年洛克菲勒醫學研究所的建立以及霍金斯大學醫學院院長衞爾殊(William H. Welch)出任所長為標誌；其二則是辛亥革命所帶來的重大變革，以及在全世界眼中這變革為中國所帶來的新氣象、新希望，例如，美國之退還庚子賠款，用以建立後來對中國有重大影響的清華學堂以及留美獎學金，就正是在1911年。當然，蓋斯和洛克菲勒父子的熱心與遠見又是使這背景產生新發展的動力，那也是不可忽略的。

* 本文是本刊編輯部根據吳階平教授編寫而未曾發表的6頁詳細提綱撮要撰成，因未及請吳教授過目，如有錯誤，由本刊負責。

吳階平　中國科學院和中國工程學院院士，協和醫科大學教授，曾任協和醫科大學校長和中國醫學科學院院長。

林可勝：中國生理學和國防醫學奠基者

海外華僑對近代中國的貢獻是大家經常提到的，但重點多在為革命或抗日而捐輸財富。其實華僑以學識與才幹來推動中國現代化的，也絕不乏人，像原籍福建廈門的星加坡華僑林文慶、林可勝父子，就是非常傑出的例子。

1950年代風度翩翩的林可勝

林文慶是醫生，也是廈門大學的創校校長，至於他的長子林可勝 (1897-1969) 則自幼在海外成長，在愛丁堡大學受醫學教育、任講師、取得醫學博士資格，直到1924年將近三十歲的時候，才決然拋棄在西方世界一帆風順的事業，回到中國人的世界，出任北平協和醫學院的生理學系正教授和系主任，成為該校第一個獲得這地位的中國人。這一大轉變表面上十分戲劇性，實際上則很可能是自幼受到父親培育熏陶的結果。否則，其後他為中國醫學發展以及抗日工作而廢寢忘餐的那種無私精神便難以理解了。

從1924至1949年這二十五年間，林可勝的事業恰好分為前後兩段。在前段 (1924-1937) 他是學者：推動生理學教育與研究、創辦「中國生理學協會」和《中國生理學雜誌》，更曾當選為中國醫學會會長。在後段，蘆溝橋炮火打破了平靜的實驗室生活，把他推上前線。在抗戰期間，他捲起袖子，主持貴陽紅十字會的救護工作，並兼任軍政部戰時衛生人員訓練所主任。事實上，抗戰軍隊的整個救護系統，就是由他一手建立：這包括了前線六百餘所臨時醫院，後方二百餘所傷兵醫院，還有經他訓練出來的上萬衛生救護人員。他的過人精力與醫學和領導才能，當年是傳頌一時的。

抗戰結束之後，他被委任為軍醫署署長，建立國防醫學中心 (其後分別演變為上海的第二軍醫大學和台灣的國防醫學院)，又榮膺中央研究院院士，這正好標誌他在生理學和國防醫學這兩方面的重大貢獻。1949年他飄然赴美，先後出任普林斯頓高等研究所研究員和邁爾斯 (Miles) 醫藥學研究所所長，以迄1967年退休為止。

在氣質和風度上，林可勝是一位不折不扣的英國紳士，(據說，他擅長素描，其所以和愛丁堡一位醫學教授的女兒結下姻緣，就起於私下描繪她的倩影。) 但就事業和貢獻而言，又有誰能懷疑Bobby (這是他的朋友對Robert K.S. Lim的慣稱) 是一個真正的中國人呢？

* 本文由本刊編輯室撰寫，主要資料取材於 S.C. Wang: *The Pharmacologist* 12 (1), 24 (1970)，又據1954年左右的一段《星島晚報》剪報。文內資料主要由中國科學院院士、美國布朗大學鄒崗教授和華盛頓大學饒毅教授提供，謹此致謝。

科 技 訊 息

鐵實 II：大規模地球環境工程的再嘗試

兩年半前，我們報導了「鐵實I」(Iron Ex I)，即是將大量可溶性鐵質傾倒在東太平洋所謂「高氮低葉綠素」(HNLC) 的深海海水中，以刺激懸浮微植物 (phytoplankton) 生長的實驗①。因為在這一「上湧區」的海水中，氮、磷化物的含量十分豐富，所以限制微植物生長的因素應該是鐵質不足。倘若除去這限制後，微植物的密度真能因此增加，那麼它的光合作用就會大量吸收大氣中造成溫室效應的二氧化碳②，而將之永久固定於它沉降至海底的屍骸。因此這可能成為一項改變地球環境主要工程的科學基礎。「鐵實I」的結果是成敗參半，因為預期中的微植物增長雖能出現，但只維持了短短三日就停止，而傾倒在海中的鐵質可能由於表層海水沉降也同時消失。

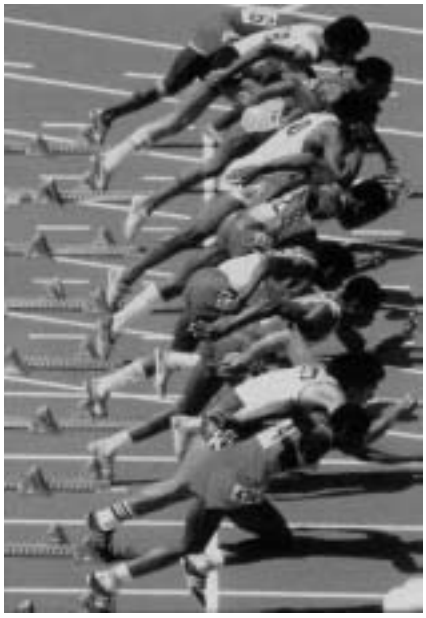
在去年，約二十位科學家用半個多月做了一個相類，但規模更大、也更詳細和精密的「鐵實II」實驗，結果完全證實了可溶性鐵質能刺激懸浮微植物在HNLC深海水中生長這個「鐵假設」(它已被可稱為「鐵理論」了)：在「播鐵區」(這是一塊以100公里／日速度移動，而且慢慢擴大和加深的表層海水) 之內，懸浮微植物的質量增加了足足20倍，氮化物濃度下降一半，而光合作用指標也大幅持續上升。最重要的是，「播鐵區」中心的大氣二氧化碳分壓迅速下降，從而將從海洋到大氣的二氧化碳流減少了60%。這樣，鐵質之可以通過懸浮微植物和其光合作用而影響大氣成分，特別是減低所謂「溫室氣體」的形成，已不再有爭議了③。

但這個實驗還未能解決的，是為甚麼上述連鎖反應不能持久，為甚麼在鐵溶液注入 (其實是分三次注入) 之後約一星期內，所有上述效應就都消失，而海水也回復正常？關鍵是，注入的鐵質似乎很快就耗失了，這是由於浮游動物的吞噬，或者不斷移動的播鐵區海水塊和周圍海水相混合而飄失 (這可以稱為「瀰散耗失」)，抑或由於海水塊沉降而耗失？這個有關海水層動力學的問題照理並不太複雜 (例如瀰散耗失應該隨播鐵區面積的擴大而減少)，相信在不久的將來就可以由新實驗和理論研究加以澄清。同時，除非沉降耗失是鐵質流失的主要原因，否則在大面積上利用鐵溶液的傾注來改變大氣環境似乎也的確有其可行性。

① 《二十一世紀》22，78(1994年4月)。
② 劉雅章：〈二十一世紀的環境危機〉，《二十一世紀》22，68(1994年4月)。
③ Kenneth H. Coale et al.: *Nature* 383, 495 (October 10, 1996).

動念剎那的隨機性

短跑運動員對起跑槍聲反應所需的時間是可以直接影響競賽結果的。但多年前實驗就已顯示，這反應時間 (平均大約0.2秒) 並不完全取



Reprinted with permission from *Science* **274**, 344. Copyright 1996 American Association for the Advancement of Science.

圖1 短跑者起步時必定會受反應時間的隨機性影響。

決於人的敏銳或注意力集中，而還包含有0.1秒左右的隨機性變化①。也就是說，短跑競賽本身就帶有某種隨機性。問題是：這隨機性從何而來？

反應時間是從接受外界刺激(槍聲)到產生體能活動(肌肉收縮)所需的時間。由於神經訊號在體內的傳遞時間固定，而且實際上頗短，因此生理和心理學家很自然地認為，腦神經細胞在接收刺激訊號之後其所發出的訊號必須增長到某一臨閥值(threshold level)才足以觸發體能活動，而這增長所需的時間就是隨機性的由來。這一假設在1980年代初期就已通過一連串測量人體反應時間與控制運動的大腦皮層所發電訊號強度水平之間關係的實驗加以證實了。這些實驗並且表明：臨閥值本身是固定的，但電訊號強度的增長率卻時快時慢，從而造成了反應時間的隨機性②。

但大腦皮層是由許多神經細胞構成的。個別細胞的電訊號與反應時間的關係又如何呢？最近一個實驗直接測度了獼猴大腦皮層中個別與眼運動有關的神經細胞的所謂活動水平(activation level，這是以其所發的電脈衝頻率來衡量)，發現它同樣各自有帶隨機性的反應時間，而這同樣是由活動程度以隨機性速率增長至某一固定臨閥值所需的時間而產生③。

因此生物反應在時間上的隨機性似乎並非一個生理結構上的特點或缺陷，而是在細胞層次的本有特徵，是進化的產物。對人來說，除了反應時間之外，在完全相同的外界刺激組合之下，反應本身的選擇是否也有某種內在的隨機性？倘若有，那麼它和感覺中的意志自由有無關係？那將是非常有趣的問題。

① 這種變化，在十九世紀中葉已為德國著名物理和生理學家亥姆霍茲(H.L.F. von Helmholtz)注意到了。

② 這是伊利諾大學哥爾斯(Michael Coles)等人的工作。

③ Doug P. Hanes and Jeffrey D. Schall: *Science* 274, 427 (18 October 1996).

變異型細菌的劇毒

幾個月前，十分講究清潔與衛生的日本有好幾百名學童與市民受細菌感染而要住院，令有關當局狼狽不堪；到了上月，以科技先進著稱的美國又有60人因為飲用新鮮蘋果汁致病，其中一名兒童因而喪生，使衛生官員大起恐慌。引起這嚴重問題的，現在知道只是一個標號為O157:H7型的大腸桿菌(*Escherichia coli*)，它在人體(特別是大腸)中，其實是極其普遍而人類似乎已能適應的一種細菌。既然如此，它這一特型為甚麼又這樣厲害呢？

答案似乎是在這一型細菌的超常變異能力。它不但和普通細菌一樣，可以互相交換某些DNA片段，從而產生遺傳變化，而且缺乏改正它的DNA在抄傳時所產生錯誤的機制——也就是說，它在自身繁殖過程中經常會產生大量變異，這就是所謂變異型細菌(mutators)。變異在絕大多數情況下是對生存極端不利的，因此細菌中變異型一般只佔0.01%左右。最近斯布拉(Thomas Cebula)的一個重要而驚人的發現，就是與歷年疫症有關的大腸桿菌與沙門氏腸菌(*Salmonella enterica*)樣本中，變異型居然佔1%以上，有些甚至達5-6%，而它們改變遺傳結構的速度則達到普通細菌的100乃至1,000倍①。很明顯，這種超速變異的能力正就是令它們能夠迅速適應和克服各種消毒策略(包括高溫、藥物、抗生素等等)的原因。

然而，高速變異為甚麼沒有導致死亡？變異速度是否在環境特別惡劣時才突然增加？這些進一步的問題正是微生物學家所必須盡快解決的。

① J. Eugene Le Clerc et al.: *Science* 274, 1208 (15 November 1996); D. Grady: *Science* 274, 1081 (15 November 1996).

自由與多元之間

● 劉軍寧

石元康：《當代自由主義理論》（台北：聯經出版事業公司，1995）。

當代政治哲學的一個爭論

近二十年以來，政治哲學界越來越多地注意到自由主義與（價值）多元主義之間的緊張，一些反自由主義者不遺餘力地以多元主義乃至相對主義來否定自由主義。若自由主義與多元主義之間的關係真的緊張到不能兼容、不可調和的地步，那麼，自由社會就不可能是多元的，多元社會也同樣不可能是自由的。可是，這種推論又顯然與現實世界不符。石元康教授的《當代自由主義理論》一書，以漢語政治哲學界少有的敏銳眼光觸及到當代政治哲學中所涉及到的自由主義與多元主義的重大爭論：自由主義與多元主義之間究竟存在着一種甚麼樣的關係？這兩者之間可能存在的緊張，是否到了導致兩者之間必然決裂的程度？不同價值之衝突（應當）如何解決？在價值多元時代，自由主義還能維持其整全性嗎？

處於自由主義價值序列最頂端的是「自由」，「自由主義最重視的價值就是自由。……今天世界上絕大部分的社會及政治運動都是以追求自由、實現自由作為它們的終極目標」①。因此，自由主義以自由為核心的單一價值序列也常常受到來自兩個極端的、相互衝突的指責。一種指責是，自由主義太富有無政府主義色彩，對自由，尤其是對

個人的自由太放縱。另一種指責是，自由主義不過是改頭換面的專制主義，它用強制的力量為個人定下僵硬的規則，尤其是它主張用其單一的價值序列來取代多元主義的多元價值序列。結果，是用隱蔽的專制抵消了表面上的自由②。

與自由主義不同，價值多元主義否認存在着一種權威性的價值秩序，認為不能把道德價值化約成有先有後、有高有低、有輕有重的單一層級結構，因此不存在凌駕於一切價值之上的價值，各種價值之間的關係不僅是多元的，而且往往是相互衝突、不可通約的，即對不同的價值不能用同一把尺度來衡量。因此，不同的人擁有不同的信仰和價值觀，世界上存在着各不相同、不可兼得的生活方式。就像對一位女性來說，她不可能既是一位好母親，同時又是一位好修女③。在多元主義者看來，價值問題沒有唯一的、終極的正確答案。於是，有人就據此認為，價值的多元性並未給人們任何支持自由主義和自由社會的理由。

面對自由主義和自由社會一再遭到以價值多元主義的名義發動的思想討伐，一些自由主義的重要代表人物在承認自由主義與多元主義之間存在着分野的同時仍然堅持自由與多元的統一，但另一些人則退卻了。前者如英國的柏林(Isaiah Berlin)、美國的諾齊克(Robert Nozick)，後者如美國的羅爾斯(John Rawls)(詳見後)。柏林注意到「多元論與自由主義並不相同，甚至也不是重疊的概念」，但是，他「既相信自由主義，也相信多元論」。因為，不可調和的多元價值的存在「意味着我們要用一種制度來保障人們在最大程度上可以追求幾種不同的價值觀，同時也保證沒有人會強迫人們去作與他們的道德準則相悖的事情」④。易言之，在自由主義者看來，擁護自由即是擁護多元，兩者是並行不悖的。多元的價值觀只有在自由社會中才能繁榮，個人的自由只有在多元的社會中才能昌盛，價值多元主義也由此才成為一種與自由社會密不可分的學說。

為甚麼說羅爾斯退卻了

如果價值是多元的，那麼，每一種價值就有其存在的正當理由。如果我們承認不同的價值觀或相應生活方式的正當性，尤其是作為權利的正當性，我們就不能把某一種特定的價值觀或生活方式以排他的方式強加於人。因此，我們必須對不同的價值觀和生活方式加以尊重，除非它妨礙別人的正當自由。

價值的多元性所產生的寬容的義務，是自由主義一條基本原則。寬容的必要，從哲學上看，來自個人在認識和能力上的局限性。任何個人都沒有能力掌握最後的真理，才有必要寬容，才應尊重每個人發現真理、追求價值的權利。承認多元的價值即是承認選擇價值的自由。而只有體現自由主義的自由制度才能最有效地保障這樣的選擇自由。反過來，如果我們不承認世界是多元的，我們就沒有理由去尊重、保障選擇(不同價值觀)的自由，多元的必然性襯托出自由是人類本性的要求。

承認價值多元主義意味着，我們只能選擇一種(組)價值而放棄

自由主義受到兩個極端的、相互衝突的指責：一是自由主義太富有無政府主義的色彩，對自由，尤其是對個人的自由太放縱；另一是自由主義不過是改頭換面的專制主義，它用強制的力量為個人定下僵硬的規則，尤其是它主張用其單一的價值序列來取代多元主義的多元價值序列。

另一種(組)價值，自由社會是人類歷史上第一個允許和鼓勵人們去追求或懷疑任何一種價值的社會。在自由社會，選擇是個人作出的，儘管這樣的選擇在範圍上和方式上都可能受到一定的限制；而在非自由社會，選擇則是由少數自封的統治者(以公共福祉的名義)替整個社會作出的，公民個人沒有選擇的自由。自由社會尊重價值的多元性，賦予個人自治權，即個人有權選擇自己偏好的價值和生活方式。同樣值得注意的是，自由制度既是多元價值得以繁榮的重要前提，同時也對多元價值之間的衝突規定了一個限度，以免多元價值之間不受節制的衝突妨礙到社會的安定。

承認價值多元主義意味着，我們只能選擇一種(組)價值而放棄另一種(組)價值，自由社會是人類歷史上第一個允許和鼓勵人們去追求或懷疑任何一種價值的社會。

自由主義與多元主義之間的根本一致性，還與自由主義的真理觀關係密切。自由社會由於肯定價值和真理的相對多元性，才承認人們追求、發現真理的同等權利。因此，自由最有利於人們去探索真理。在自由主義者看來，對真理的發現來自各種思想與觀念之間的競爭，真理產生於不斷的辯論。承認社會與價值的多樣性，意味着所有「真理」都必須經過與各種思想在實踐中相互砥礪來檢驗，這是一個永不中斷的過程。任何個人不可能確立終極的、絕對的真理。任何個人或組織都不能用強制的方法確立真理，同樣也不能用強制的手段迫使人們接受其所發現的「真理」。自由主義對外部的經驗世界及內部的觀念世界保持着幾乎是最大限度的開放性，並不斷從試錯過程及與其不同的思想中汲取教訓和啟發，從而提出自己對經驗世界和觀念世界的看法。

自由主義與多元主義的高度一致性還表現在：連自由主義思想內也永遠充滿着相互衝突的觀點，其內部各種流派之間的爭論也永不休止，就是說，自由主義內部也是多元的。這也從另一個角度證明，自由主義自身就是多元的自由主義，自由主義與多元主義共同的真理觀決定了兩者回答價值問題的共同方式：即對單一的、最終的、普遍的答案的拒斥。兩者都認為，任何有關價值的問題都不可能只有一個最終答案，何況人們所給的答案又大相逕庭，那麼生活中就必須為那些可能出現的不同答案留有餘地。對人類的最大毀滅莫過於那種對完美生活的狂熱追求，並將這種追求與政治、軍事力量融為一體。一切有關最終答案可以找到的狂熱信仰，無論以何種方式去實現，最終都逃不出受苦遭難、流血和殘酷壓迫的下場⑤。

自由主義的道德源泉來自它對價值多元主義的認可，自由主義政治原理的現實基礎則是多元的社會、政治、經濟結構。自由的秩序不僅保障、而且催生多元社會，帶來政治多元主義。多元主義和自由主義都是以社會生活中公共領域與私人領域的分離為前提的。這種分離來自對社會生活中多種價值觀的尊重，來自對個人自由與自治權的承認，即每個人只要其行動不妨礙他人的同等自由與權利，便都有權按照自己的價值觀來處理自己的私人事務和參與公共事務。可見，自由主義的最優越之處，在於它徹底排除了無政府與專制的兩難選擇，實現了有序的自由(ordered liberty)。

政治多元主義的正當性來自價值多元主義的正當性，多元化的價

值必然帶來多元化的政治。而這兩個方面的多元化又是一個平衡的、健全的社會的必要支柱。政治多元主義意味着：所有的政治哲學、意識形態和價值主張都可以自由表達，這樣可以確保個人能夠在思想的自由市場中形成自己的看法；相應地，政治權力也應該被分散(配置)到不同的社會群體和政治組織之中，而不應集中在一人一方、一黨一派手中。

現代的自由社會所依靠的正是多元的社會政治結構，這種結構的組織形式是獨立的民間團體與政黨，它們充當國家與公民之間的中介結構，構成保護公民自由、遏制國家權力無限擴張的社會政治屏障。現代的政黨政治為多元價值的實現提供了制度工具，一旦多元的社會政治結構消失了，一個一元化的社會就會取而代之，國家權力的全方位擴張就會暢通無阻，價值的多元化將化為泡影。可見，自由社會植根於多元的社會結構之中。一個多元的社會是由眾多的一元價值觀和代表這種價值觀的社會組織構成的，這種多元化的社會政治結構可以保護個人免受壓迫。自由主義從不擔心多元的價值，它擔心的是建立在一元價值之上的一元權力，即絕對的權力。所以自由主義需要政治多元主義。

現代社會是多元化社會，存着多樣的價值觀，每一種價值觀內部又通常有其相對的合理性。在一個現代的自由民主社會中，人們有不同的宗教信仰、哲學主張及人生理想，不可能對所有的價值問題有一致的看法。這些相互衝突的價值是不可通約、不可調和的。這就是羅爾斯所謂的多元主義的事實，它使得我們不可能實現完全一致(重合)的共識，即「我們無法獲得一種建立在一元價值觀上的社會統一」，而「某種方式的統一是構成任何社會所不可缺少的條件，如果一群人不接受任何的共同標準，則不可能形成統一的社會」⑥。因此，要想組成一個穩定的社會，大家就不能不在某些方面形成一些基本的共識。這時，若要建立一個統一的社會，有兩種手段可供選擇。一種手段是以武力為後盾，迫使社會成員達成共識，以建立一個統一的社會，這是從古至今的一切專制社會實現和維持社會統一的辦法，即「只有採用壓制的手段，我們才可能使得大家都共同相信及接受同樣的宗教、哲學及道德的理論」⑦。不過在古代，由於經濟不發達，社會不開放，利益不分化，公民的自主意識欠覺醒，社會中的同質性多於異質性，政教合一又使得宗教具有十分強大的社會整合作用，故較容易在社會中建立共同的價值觀、人生觀和世界觀。這種一元性使得維持社會的統一和穩定並不十分困難，這就減輕了以專制的手段維持社會統一和穩定的難度。

在現代社會，經濟不斷發展，社會逐漸開放，利益分化加劇，公民的自主意識不斷覺醒，宗教的世俗化使得宗教的整合作用急劇下降，社會中的異質性取代了同質性，多元性取代了一元性，這就加大了靠壓制的手段建立社會共識和靠專制手段維持社會統一與穩定的難度，乃至完全不可能。這也是導致人類社會由專制政體向自由民主政體過渡的大趨勢的根本原因之一，由此也產生了實現共識和維持社會的統一、穩定、乃至繁榮的新

多元主義和自由主義都是以社會生活中公共領域與私人領域的分離為前提的，這種分離來自對社會生活中多種價值觀的尊重，來自對個人自由與自治權的承認。可見，自由主義的最優越之處，在於它徹底排除了無政府與專制的兩難選擇，實現了有序的自由。

型手段，這便是羅爾斯所說的建立在自願同意而非強制產生的交疊共識 (overlapping consensus) 基礎上的憲政制度⑧。這既是統治的合法性基礎的根本轉變，也是統治手段的根本轉變。拒絕這種轉變的國家，其統一和穩定會面臨日益嚴峻的挑戰，其後果無非有二：要麼實行把多元強行劃為一統的專制，要麼因專制行不通而覆滅。

自由主義是道德的無政府主義？

儘管自由主義與多元主義共棲共存，但在各自的理論深處也的確並非親密無間。事實上，自由主義只是在以下的意義上認同價值多元主義：一個自由主義者可能反對某人的觀點，但絕對尊重其擁有自己觀點的權利。他 (她) 只通過理性說服的方式去傳播他認為是正確的觀點，而不用強制的方法迫使別人放棄其認為是正確的觀點。當然，他 (她) 對與其價值觀不同的人也有同樣的要求。另一方面，相信價值多元主義不等於認同絕對的相對主義。相對主義斷言，價值的多元性排除了對價值進行客觀論證與批判的可能性，並認為不同的、相互衝突的價值具有同等的合理性。自由主義者雖然承認價值的多元性，但並不因此就在一切問題，尤其是道德和政治問題上秉持絕對中立的立場。在自由主義者眼裏，並非所有相互衝突的價值觀都是同等正確的。作為追求某種價值的權利的合理性是一回事，這種價值的內容是否合理又是另一回事。若不能對這兩種合理性作有效的區分，勢必導致對自由主義世界觀和價值觀的放棄。自由主義者對現實世界和價值問題當然有自己的看法，對政治生活、經濟生活和道德生活當然有系統性的導向和行動方案。自由主義不同於，或者說優越於所有其他意識形態的根本之處在於其開放性與寬容性，而這兩個特性又是「自由」的基本內涵。

自由社會具有獨有的雙重特性：作為一種特定的理想和生活方式，自由社會是為自由 (主義) 的信徒準備的；作為一種寬容的社會環境，它是為各種信仰的信徒準備的，甚至包括那些一心想推翻自由社會的人和討厭自由的「幸福的奴隸」準備的。

因此，自由社會具有獨有的雙重特性。作為一種特定的理想和生活方式，自由社會是為自由 (主義) 的信徒準備的；作為一種寬容的社會環境，它是為各種信仰的信徒準備的，甚至包括那些一心想推翻自由社會的人和討厭自由的「幸福的奴隸」準備的。馬克思能在英國所提供的自由環境來撰寫《資本論》，有力地說明了有明確的價值內涵的自由與允許不同見解存在的多元是相互伴生的。自由主義者不會因為不同意馬克思的主張就剝奪他著書立說的權利，同樣也不會因為允許他在英國著書立說就同意他的主張。

自由主義是自由的，因為它允許並鼓勵人們追求、擁有不同的價值觀和生活方式，因而它也是多元的。這種自由首先是個人的自由，哪怕這些價值觀和生活方式與自由社會的政治、經濟和道德秩序存在着衝突和摩擦。而狹隘的民族主義、種族主義、威權主義和極權主義，或者說，形形色色的專制主義都壓制那些與其主張和價值觀相衝突的主張和價值觀。對自由主義者來說，在某種意義上，重要的不是人們所信奉的價值觀的內容或作為其理想的目標，而是實現這些價值或目標的手段。自由主義在尊重各種個人正當權利和自由的同時，當

然反對對個人自由有害的價值觀和社會理想，但更反對用強制的方法把這些價值和理想強加給社會。像英國法哲學家拉茲(Joseph Raz)所說的那樣，自由主義下的自由是有道德內涵的(Freedom has morality)，否則，自由便真的成了鼓勵、放縱一切惡行的禍首。所以，一個自由主義者雖然對不同的觀點十分寬容，但卻不像有人所指責的那樣是位對任何觀點都首肯、稱道的好好先生。自由主義價值觀不是一個沒有內容的空殼，其精神內核也絕對不是一座空寂的聖堂。

以交疊共識建立憲政民主

自由主義與多元主義兩者之間不僅在理論深處有緊張，在社會現實中也同樣有牴牾之處，對於過度的多元主義要用自由主義來加以限制，對於排斥多元主義的狹隘的、極端的自由主義要用多元化來加以改造。不受節制的多元主義會導致社會的動盪乃至解體，不承認多元主義的自由主義只能是冒牌的自由主義。1915年創設的魏瑪共和國釋放了沒有節制的、過度的多元主義，引入了過多的比例代表制，觸發了不受節制的政治競爭和價值觀的競爭。由於這種過於泛濫的多元主義排斥了自由主義，因而最終導致自由和多元化社會的傾覆和國家的解體。

由於現代社會中多元主義的存在，以及社會不得不有某種方式的統一，石元康指出我們必須放棄建立在共同價值上的統一，而重新尋找一個新的統一基礎⑨。這就涉及到憲政。在憲政體制下，憲法為社會中的衝突提供一個有關解決辦法的法律和制度框架，而不是為解決每一個具體的衝突提供具體的答案。一部有效的憲法，是一套可以引發人們對政治進程的穩定寄以期望的規則體系，穩定可行的憲法是社會穩定的制度和法律前提。所以，憲法在制定過程中需要進行公開的討論並得到普遍的認同。唯有如此，才能期待憲法得到共同遵守。接受體現着全社會交疊共識的憲法意味着對特定法律權威的接受，意味着尊重特定的制度安排，因為能否通過憲法來維持一個社會的安定、統一、自由和繁榮，幾乎關係到每個公民的切身利益。

憲政民主是一種把多元性和不確定性加以制度化的制度，它能有效地幫助一個現代多元社會維持自由、安定和統一，而不致發生太大的動盪和暴力，是擺脫治亂循環、以暴易暴和惡性派閥政治的根本途徑。體現這種交疊共識的憲政制度，能夠為依據這種制度而產生的政府提供制度和法理上的合法性，為衝突的解決提供基本的規則和程序，為社會提供合作的法律和制度基礎，為公民的自由和權利提供保障；也只有憲政民主，才能將政治安定從統治者手中轉移到不受個人意志左右的制度之上。

自由民主常常被看作是一種穩定的、持久的、成功的現代政體，其長處在於：它自身包含了自我保存的手段，這便是憲政制度。在憲政之下，憲法為公共權力的行使提供了某種規則，從而使個人的自由與權利得到了保護，政府的權力受到了限制。憲法所要求的定期的、公開的、競爭性的選舉，則為政府

英國法哲學家拉茲指出，自由主義下的自由是有道德內涵的，否則，自由便真的成了鼓勵、放縱一切惡行的禍首。

提供了一個以自願的同意(選票)表現出來的合法性基礎。當然，僅有一部憲法還不足以確保政府的權力得到正當的行使、公民的權利和自由得到有效的保護，因為憲法的條文中所包含的規則自身也同樣面臨着對其合法性的詰難。這裏，我們也可以看到，一個有憲法的社會並不都是實行了憲政的社會，關鍵是看這部憲法的基礎是不是通過全社會自願同意形式表達出來的交疊共識，該憲法在性質上是否落實了自由主義和多元主義的基本原則，其規定是否為執政者和社會成員所共同遵守。

應當承認，羅爾斯在人權、憲政民主和交疊共識方面所持的立場是政治自由主義的基本立場，這一立場對於理解像中國這樣的國家的政治轉型問題是有重要的理論和實踐意義的。

在價值觀、經濟利益和社會政治結構都充分多元化的現代社會，要維持一個社會的統一、繁榮、自由、長治久安，通過憲政民主來實現並維持該社會在諸如正義、政體、人權方面的交疊共識，無疑是唯一合理可行的途徑，而定期的選舉則是表達這種自願同意的根本方式。在現代社會，若不能以這種方式取得並維持全社會在解決衝突的方法上的基本共識，社會的秩序、凝聚力和統一就會受到威脅。應當承認，羅爾斯在人權、憲政民主和交疊共識方面所持的立場是政治自由主義的基本立場，這一立場對於理解像中國這樣的國家的政治轉型問題是有重要的理論和實踐意義的。

然而，作者注意到：「自1985年以來，(羅)爾斯很明顯地放棄了建立一個整全的及一般理論的企圖，他把政治哲學的目的改變只是建立一個交疊共識。」⑩多元主義的事實固然要求通過作為交疊共識的憲政以達成社會的統一，但交疊共識作為一種解決辦法並不導致自由主義必須放棄其整全性。既然社會中諸多的宗教、哲學以及道德理論都是整全性的，為甚麼自由主義就不能是整全性的，而只能是政治性的呢？儘管羅爾斯不承認他的新政治自由主義是整全的，但他的好幾個學說仍然是整全性理論的一部分⑪。正如作者指出的：「政治哲學不可能不需要作任何形而上學或其他整全性理論的預設，我們也不可能在提出某種政治哲學時完全不牽涉到任何整全性的理論。」⑫儘管自由主義容忍與自己不同的價值觀，但是自由主義注定要有一套整全的政治、經濟和文化道德理論。若自由主義僅僅是政治的、非整全的，它也許就沒有資格與其他整全性理論達成交疊共識。自由主義當然有充分的理由認為自己的價值觀高於其他「主義」的價值觀，因為「自由主義是現代西方世界的基本哲學，它在人類文化各個領域，如政治、經濟、教育等的影響是不可否認的，它的成就也是有目共睹的，但是，把它當做是一種超越意識形態，不包括任何哲學、形上學的理論的思想體系，則很顯然地是一種幻覺」⑬。

一個善跑者對其善跑原因的解釋可能完全是無稽之談，其解釋可能遠不及一位運動生理學家的解釋來得「科學」，後者甚至可以完全正確地指出前者有那些難以克服的重大缺陷。這位運動學家的高明理論雖能完全擊垮善跑者對自己善跑原因的解釋，但決不意味這位科學家比那位善跑者跑得更快。對善跑者來說，別人的評價科學與否是次要的，跑得更快才是最重要的。對社會政治思潮來說，理論再完善、構想再奇妙、批評再深刻都是次要的，能否在社會中行得通，並造福

於人類才是最重要的。善跑者的戰場是運動場，不是報紙的體育版；政治思潮最終是在社會實踐中決高低，而不僅是在學術雜誌上分勝負。

自由主義的出路

自從反自由主義思潮的社會實踐在本世紀遭受了幾乎是滅頂之災後，自由主義在實踐上更加強大了，但在思想理論上似乎卻變得虛弱。自由主義在漫長的角力中戰勝了一個又一個對手，它雖在世界範圍贏得了無數觀眾的青睞和喝彩，但自由主義理論卻似乎正在輸給觀眾席上那些厭惡自由主義的職業評論家們。這些人敏於言，拙於行。他們最擅長的就是吹毛求疵、萬般挑剔，其功效之神奇可以迫使自由主義者因為「多元主義的事實」而無可奈何地不斷喪失對自由主義的信心，以致可以迫使像羅爾斯這樣的自由主義大師把政治領域之外的自由主義陣地拱手相讓，退守到「政治自由主義」的最後堡壘中去。與這些只動口、不動手的批評家們不同，自由主義者似乎像是孔子所說的那種「君子」：訥於言而敏於行。

在這個世界上，所有人都不過是受局限的存在，因此任何由人創造的「主義」都必然帶有永遠不可能徹底克服的種種缺陷，自由主義與一切其他主義都不例外。我們選擇的不應是文辭上完美無缺的主義，而是在人所能認識的範圍內缺陷相對較少的主義。依我看，對反自由主義者來說，罵倒自由主義並不是真正的勝利；對自由主義者來說，在實踐中找到比其他任何主義更能造福於人類的道路才是真正的勝利。取得後一種勝利的根本途徑就是保持自由與多元之間的平衡，在向不同見解開放的同時，積極地從哪怕是惡意的批評中汲取有助於自由主義自身建設的意見。

註釋

①⑥⑦⑨⑩⑪⑫⑬ 石元康：《當代自由主義理論》（台北：聯經出版事業公司，1995），頁1-2；161、148；147；160；150；162；161；173。

② Stephen Holmes: *The Anatomy of Antiliberalism* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), p. 141.

③ Joseph Raz: *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986), p. 395.

④⑤ 以撒・柏林、雷敏・亞罕拜格魯著，楊孝明譯：《以撒・柏林對話錄：思想的瀚海》（台北：正中書局，1994），頁56、184；56、60、184。關於從多元主義的角度對自由主義的批評及柏林等人的回應，請參見George Crowder: "Pluralism and Liberalism"; Isaiah Berlin and Bernard Williams: "Pluralism and Liberalism: a Reply", in *Political Studies* , Vol. 42, No. 2 (June 1994), pp. 293-309.

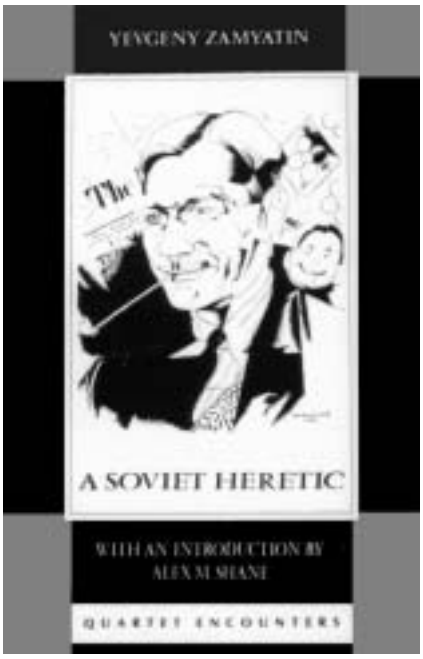
⑧ 關於交疊共識及其與正義和憲政民主的關係，請參閱John Rawls: *Political Liberalism* (New York: Columbia Univesity Press, 1993), pp. 133-72.

劉軍寧 1993年北京大學政治學博士，現任中國社會科學院政治學研究所副研究員。

依我看，對反自由主義者來說，罵倒自由主義並不是真正的勝利；對自由主義者來說，在實踐中找到比其他任何主義更能造福於人類的道路才是真正的勝利。

文學絞架下的雄雞
——讀贊米亞亭文集

● 王　強



Yevgeny Zamyatin : *A Soviet Heretic* (London: Quartet Books, 1991).

人是「等號」(=)的發明者，然而在其自身命運的座標系裏，他是最無權利使用它的。

既是文人又是政客的前英國首相底色略(Benjamin Disraeli)說，他是降生在他文學家父親的藏書堆中的。既是文人又是科學家的贊米亞亭(Yevgeny Zamyatin)說自己是從他音樂家母親的鋼琴底下長大的，而書籍則是他童年最忠實的夥伴。毫無疑問，偉大的書籍培養了他們本質上相近的想像力的細胞。但靜靜流淌的泰晤士河與奔騰不羈的頓河，卻把如此相異的人生之路畫進了他們各自的生命採景框中。

離莫斯科以南200多英里的頓河之濱的省城Lebedyan，一個被托爾斯泰和屠格涅夫描述為「最俄羅斯式的」地方，1884年2月1日迎接了小贊米亞亭的到來。贊米亞亭的童年是十分孤獨的，「你們會看到一個非常孤獨的孩子，沒有同年紀的夥伴，趴在沙發上看一本書或是在鋼琴底下聽母親彈奏蕭邦。距蕭邦兩步開外的地方，你就置身在了省城的生活中……。」①其實，這樣一種孤獨是上天的一種難得的恩賜。沒有這樣一種孤獨，世界便不會擁有這樣一個贊米亞亭。孤獨用自由和頑固的乳汁一口一口餵養着他。能夠徹底佔有真正的大孤獨，乃是人所能贏得的最大限度的

自由。是的，熱愛着自由的贊米亞亭也深深熱愛着頑固。他的頑固竟使他捨棄了成績頗好的文科而最終選擇了對他來說並非輕鬆自如的數學性職業。1908年，他從「聖彼得堡綜合技術學院」畢業，隨後留校任教，講授「海洋工程」及「船舶建造」。他的第一篇文學試作是和他的工程學資格設計方案一同完成的。1911年，沙皇政府把他流放到Lakhta。流放中的孤獨的自由使他暫時離開冰冷的船體，在「白色的冬天的寂靜與綠色的夏天的寂靜」裏完成了《省城紀事》(*A Provincial Tale*)。這一部重要作品，很快為他帶來文壇的聲譽。1920年，贊米亞亭寫出了他在現代世界文壇上最具影響力同時又是最有意思的作品——《我們》(*We*)。贊米亞亭自己認為《我們》是他「最輕鬆同時也是最嚴肅」的作品。這部散文詩式的虛構作品直接啟迪了奧維爾(George Orwell)的《1984》，而赫胥黎(Aldous Huxley)的《美麗新世界》(*Brave New World*)亦受其影響。這部世界現代文學史上的反烏托邦傑作，在1925年英譯本問世後的半個多世紀，才像一個異鄉人一樣於1988年首次在它的誕生地——俄羅斯正式露面。而此時，革命政權——也就是當年贊米亞亭丟下手中建造的破冰船從英國急匆匆奔回俄羅斯「親眼目睹了的十月革命」所締造的那個政權——所流放的著者的屍骨，已在本雅明(Walter Benjamin)稱之為「十九世紀之都」的巴黎的地下足足長眠了51個春夏秋冬。

贊米亞亭生前談及《我們》遭到蘇聯批評家圍攻的時候，曾講述過一則波斯雄雞的故事。故事說的是一隻雄雞總是比別的雄雞早叫一個小時，結果為了這一「不良習慣」，忍無可忍的主人終於手提刀落，雄雞一命歸天。從此，天下太平，眾雄雞又在同一個時刻唱起牠們報曉的晨歌了。

贊米亞亭沒有來得及把這個故事寫進自傳中，因為他總是在比別人早叫的一小時的忙碌裏自由自在地揮灑着他的頑固。他寧願把時間花在整齊斯文的紳士式的穿戴上，他知道這個故事已經由歷史之手在給他編纂了。他唯一的義務就是作隨時都可能是最後的長鳴。他珍惜他的一小時。

贊米亞亭是文學批評家，他更是藝術的文學批評家，他的藝術的文學批評本身即是文學的藝術。他的生命是和藝術的神聖尊嚴膠合在一起的。自由與頑固書寫着他的人生履歷。1928年12月23日，他在為一部書話選集提供的簡短文字中有過這樣一段話②：

有些書具有炸藥一樣的化學構造。唯一不同的是一塊炸藥只爆炸一次，而一本書則爆炸上千次。

不錯，贊米亞亭的文字就具有炸藥一樣的化學構造。即使是今天，它爆炸時的光亮依然和它第一次爆炸時一樣的明亮。

「我」與「我們」

贊米亞亭一直做着兩個夢。作為文學家，沒有疆界的個人自由展

1920年，贊米亞亭寫出了他在現代世界文壇上最具影響力同時又是最有意思的作品——《我們》。這部散文詩式的虛構作品直接啟迪了奧維爾的《1984》，而赫胥黎的《美麗新世界》亦受其影響。

示在他的文學夢境裏。作為科學家，特別是工程學家，難以逃脫的技術的集體之夢又痛苦地攪擾着他。

當我再一次閱讀《我們》的時候，我發現極權與機器其實是同一樣東西。當西方的讀者把反烏托邦作品中有關技術成分的描述解讀成是極權意識形態的影射的時候，他們其實是放棄了對於這一極權意識形態本身的理解。機器的夢也就是極權的夢。人不是像一顆螺絲釘，人就是一顆螺絲釘，而這正是反烏托邦作品中技術描寫的真意所在。在這一意義上說，機器的權力與極權政治的權力之間根本不存在着任何意義上的隱喻，修辭失去了修辭的力量。

在《我們》所描繪的「獨一國家」(One State) 中，「施惠者」(the Benefactor) 與所有其他成員「數字們」(the Numbers) 全都做着一個集體性的「我們」之夢。所有的曲線為唯一的一條「偉大、神聖、精確、精明的直線，而且是所有直線中最精明的一條」所取代③。在這個「獨一國家」中，就是最勝任的數學大師也無法證明這樣的一個等式：「我」=「我們」，但「我們」≠「我」。等號必須時時反叛它自己。「我」不能說「我」不等於「我們」，但「我們」卻極其自然地說明「我們」不等於「我」。這是「獨一國家」獨一的遊戲規則和邏輯。贊米亞亭的數學頭腦使他十分清楚函數的力量④：

即使是古人中較成熟的人也深知權利的根源是權力，權利是權力的函數。這樣，拿座天秤過來，一邊放上一克，另一邊放上一噸。一邊放上「我」，另一邊放上「我們」，獨一國家。清楚了，不是嗎？——聲稱面對國家「我」有某些「權利」恰恰像是聲稱一克同一噸一般重一樣。這就解釋了事物的劃分法：權利走向噸而義務走向克。而從無有到偉大的自然之路即是——忘掉你是一克感覺着自己是一噸的百萬分之一。

贊米亞亭太大膽、太健忘，他真以為他是在堆滿圖紙與模型的辦公室中進行着純數學的推演。他太沉浸在自己文學的夢中，他太堅信了「我」的力量。他忘了「我們」來自於上帝，而「我」則來自於魔鬼。

在《我們》所描繪的「獨一國家」中，就是最勝任的數學大師也無法證明這樣的一個等式：「我」=「我們」，但「我們」≠「我」。等號必須時時反叛它自己。這是「獨一國家」獨一的遊戲規則和邏輯。

騎手與腓力斯坦

自由根本不可能被佔有，因為它從來就不是為佔有而存在的。自由也根本不可能被剝奪，因為能夠被剝奪的自由從來就不是真正的自由。

贊米亞亭不止一次提到遊牧之人，提到草原上狂野的、沒有目的地的騎手，他嚮往着那「永遠不被馴服的自由」。自由即是「沒有組織化的野性」⑤。

1918年他為革命後活躍一時的以布洛克 (Blok) 和貝利 (Bely) 為主幹的文學團體「塞西人」(Scythians，古代東南歐地區善戰驍勇的遊牧民族) 的出版物*Skify* 所寫的評述，可以看成是他的「自由宣言」。篇幅不多的文字卻相當濃縮地體現了他犀利的，甚至不含仁慈的批評風格。這即是贊米亞亭。孤

獨使他喪失了游刃有餘的狡猾的溫情。

他曾歡呼 *Skify* 的出現為革命後的文壇帶來清新自由的景觀。「這裏，我們想，我們一定會發現不貼標籤的人物，這裏我們將會呼吸到對真正的、永遠不被馴服的自由之愛的空氣。畢竟，從第一頁起我們就得到許願說『塞西人沒有不敢去射的箭的』」⑥。然而，他很快就從 *Skify* 的第二卷的出版中嗅出了令人窒息的氣味，他痛苦地發現塞西人的弓箭收斂了，奔馬走進馬廄，自由之士踏起樂隊的鼓點在行進。「如此之速便有他們不敢拉射的箭的了」⑦。這一無情的事實引出了贊米亞亭對自由及其敵人的哲學思考，而這一思考又在此後的《我們》中一再閃現。

在贊米亞亭看來，一個精神意義上的革命者、一個真正的塞西人只為遙遠的未來而不是為就近的未來工作。塞西人的勝利即是十字架上的勝利，正像在十字架上滴盡最後一滴血的基督是最終的勝利者一樣，「革命之道正是十字架之道」⑧。

然而，贊米亞亭又早已參透了「勝利者」的雙面相。他毫不留情地指出，在實際的層面上勝利的基督就是一個大審判者。更糟糕的是，實際層面上勝利的基督其實是一個身着銀裏絳袍的大腹便便的教士，他用右手賜福而左手卻徵集着捐贈。而這正是「命運的智慧」和莫大的「反諷」。他一針見血地忠告說：「一個觀念的實現，物質化，實際上的勝利很快便會為它塗上一層『腓力斯坦』(Philistine，市儈、庸人) 的顏色。」⑨而「勝利的十月革命也沒能逃過成為勝利者的一般法則——它也變成了腓力斯坦」，一個市儈、一個庸人。神父最最痛恨的是向他的專權挑戰的異端份子，而每一個市儈和庸人最最痛恨的是那敢於和他們思想不同的反叛者。「痛恨自由是腓力斯坦主義這一致命痼疾的最確切的症候。」⑩「全都把頭剃光；人人都穿上固定的制服；用大炮的火力將所有異己的土地變為你自己的信仰……葉賽寧在他的詩作 "Otchar" 中說：『這個世界上沒有致命的自由』。說對了。致命的不是自由而是對自由的強暴。」⑪而一個真正的塞西人的命運是難以有人承受的，「弱者乾脆閉起眼睛隨波逐流」，因為「每一個真正塞西人的神聖的咒詛是『在他自己的土地而不是陌生的土地上他是一個陌生者』」⑫。

請記住贊米亞亭寫出以上文字的時間是革命的焰火仍然耀眼的1918年。他從來沒有把自己視作先知，而歷史卻讓他無法退卻地扮演了這個角色，因為他是一個流着純正的塞西人血液的永遠不歇的騎手。贊米亞亭以他獨特的方式撰寫着獨特的「懺悔錄」。他的「懺悔錄」所懺悔的，不是過去而是遙遠的未來，而他是少數有資格完成這樣偉大懺悔的其中一位。真正的「懺悔錄」本該是先知的「啟示錄」。

能量與熵

值得注意的是，在贊米亞亭筆下，「革命者」與「勝利者」是絕然不

在贊米亞亭筆下，「革命者」與「勝利者」是絕然不同的。真正的革命是對自由的永恆追求，而勝利則往往是市儈、庸人戴着他人的血的桂冠悠閒漫步的天堂。

同的。真正的革命是對自由的永恆追求，而勝利則往往是市儈、庸人戴着他人的血的桂冠悠閒漫步的天堂。人類歷史的大走向即是從遊牧走向定居，即是自由漸被馴化的歷程。當贊米亞亭無可奈何地發現「(我們的)最固定了的生活方式同樣不就是(我們的)最完美的生活方式」這一人類潛意識的鐵律時，他體驗到了歷史的大悲涼。

寫於1923年的《論文學、革命、熵及其他》，是他文學藝術觀最著名的表白。他對文學、藝術精神的自由本質的闡發，即使今天也會令文學的市儈們不敢正視他逼人的目光。

「甚麼是革命？」「有人會借用路易十四的話說：我們即是革命。有人會指着曆書說給你某月某日。還有人會給你一個常識的答案。」但，「革命」在贊米亞亭那裏卻是自由力量的代稱⑬：

> 兩顆死暗的星帶着震耳欲聾的呼嘯相撞擊點亮了一顆新星：這就是革命。一個分子衝出它的軌道劃入相臨的原子宇宙產生出一個嶄新的化學原素：這就是革命。Lobachevsky 用一本書撞裂了上千年的歐幾里德的世界之牆，開闢了通向無數的非歐空間的道路：這就是革命。
>
> 革命無所不在，無所不有。它是無窮的。沒有最後的革命，沒有最後的數。社會革命只是一個無窮數系中的一個：革命之律不是社會之律，而是無法度量的更大的一個。它是一個宇宙的普泛的規律——像能量的保存與耗散之律一樣。

能量與熵是贊米亞亭從物理學借用過來形象地揭示人類精神創造實質的有力概念⑭：

> 革命之律是紅的、熾熱的、致命的；但這一死亡意味着新生命的誕生……而熵之律則是冷的、冰藍的……火焰由赤紅變為更溫和的粉紅，它不再致命而變得令人舒適……火焰明天將會冷卻，或者後天(在《創世紀》中天等於年，等於時代)。但有人一定已經在今天看到了這一點並且要在今天異端地談論明天。異端份子是人類思想之熵的唯一(也是苦澀的)救藥。……科學、宗教、社會生活或藝術的教條化就是思想的熵。成為教條的東西即不再燃燒……爆炸是不令人適意的。因此，引爆者，異端份子們，便總是為火焰、斧頭、文字所剿滅。

人類思想文化上的異端們無一不是「從明天跳進了今天」，他們衣着單薄卻拿起堂吉訶德的刺槍單槍匹馬地衝殺，到頭來身首異處便怨不得歷史的不公正了。他們威脅了熵的律令，他們威脅了歷史。

1923年贊米亞亭正是這樣獨自浪漫地四下衝殺着，因為那個時候刺槍還牢牢地握在他的手中——「砍掉向教條挑戰的異端文學的頭顱是公正的；這一文學是有害的。然而，有害的文學比有用的文學更有用，因為它是反熵的。」「異端對(人類思想的)健康是必要的；如果沒有異端，異端應當被創造出來。」⑮藝術家和作家們「缺乏刺傷自己的力量，缺乏終止對他們曾經

人類思想文化上的異端們無一不是「從明天跳進了今天」，他們衣着單薄卻拿起堂吉訶德的刺槍單槍匹馬地衝殺。1923年贊米亞亭正是這樣獨自浪漫地四下衝殺着，

熱愛過的東西的愛的力量，缺乏離開他們過去熟悉的飄滿桂葉香氣的公寓邁進開闊平野的力量，缺乏重新開始的力量」⑯。

莫斯科與彼得堡

1929年9月24日，贊米亞亭寫信要求退出蘇維埃作家聯盟，因為他「不可能隸屬於一個哪怕是間接地參與迫害其成員的文學組織」⑰。1931年6月他提筆寫信給斯大林⑱：

親愛的約瑟夫·維薩里諾維奇：

……我的名字對您也許並不陌生。我作為一個作家，被剝奪了寫作的機會，這無異於宣判了我的死刑。是的，情境糟到令我無法繼續我的工作，因為在一個一年一年加重了的、有步驟的迫害的氣氛裏，任何創造性活動都是不可能的。

我無意於把自己描繪成受傷的無辜。我知道我在革命後之頭三、四年所寫的作品中有些提供了攻擊的伏筆。我知道我有一個極不予人方便的習慣——寧願講出我以為是真實的東西，而不願說些時下也許是適宜的東西。尤其，我從不隱瞞我對於文學的屈卑、自賤和隨機色變的態度……我不想掩藏我要求同妻子遠走他國的根本原因，那就是我在這裏作為一個作家的無望境況和在國內對作為作家的我所宣判的死刑……。

與其說贊米亞亭「選擇了」，不如說他「接受了」生命的自我流放。而這確也是思想的狂野騎手的必然命運，因為他無法容忍紮起的籬牆內誘人的定居式現實的溫馨。他必須有效地拯救自己的生命，因為他必須延續其自由騎手的使命。

1933年12月，贊米亞亭在巴黎的天空下完成了他對20年代蘇聯文學的最後回顧。他為這一回顧取了一個極平常卻又蘊含了象徵意味的名字——「莫斯科—彼得堡」。流亡的生命空間的轉換使他得以獲取了更為廣闊的批判視野，他可以更加肆無忌憚地進行他的「最終極、最可畏、最無畏的『為甚麼』」的詰問了。

把莫斯科與彼得堡放進社會革命的震盪之中來考察，使得贊米亞亭作出了許多極富意味的文化發現。

「莫斯科是陰性的，彼得堡是陽性的。」贊米亞亭十分驚異於一個世紀之前果戈理對這兩個俄羅斯之都本質洞見的準確。革命把彼得堡變成了列寧格勒。而依然是莫斯科的莫斯科卻比彼得堡更急切地、更盲目地降服於十月革命。「實際上，勝利的『革命』已變成了時尚，而有哪一個真正的女人不是急追時尚來打扮的呢？」⑲。

贊米亞亭從建築的石頭的鏡子中辨認着「革命」在帝國之城的彼得堡與沙皇的莫斯科身上留下的痕迹。規劃整齊完整的彼得堡沒有給革命留下充分發揮的新建設的空間，而風格不一、無規劃、無系統的莫斯科則由於她再一次成為新的「帝都」而大興土木，展現着「新的社會主義經濟」的建築哲學。被稱之為「無產階級風格」同時也是最時髦的「灰暗、呆板的方塊」四處出現。贊米亞亭不無揶揄地指出這些

1933年12月，贊米亞亭在巴黎的天空下完成了他在20年代蘇聯文學的最後回顧。他為這一回顧取了一個極平常卻又蘊含了象徵意味的名字——「莫斯科—彼得堡」。把莫斯科與彼得堡放進社會革命的震盪之中來考察，使得贊米亞亭作出了許多極富意味的文化發現。

外觀粗糙、看來乏味的無產階級建築竟連無產者們也都無法理解和接受。他們的抗議表明了「建築若不能掌握兩門相關的藝術——繪畫與雕塑，它便無法解決它的任務」。贊米亞亭敏銳地觀察到勝利的革命所表現出的試圖通過在兩個帝都的街道、廣場上矗立紀念碑來使其自身永遠不朽的極清楚的欲望，而他深覺慶幸的是這些作品低劣速朽的材料所呈現的缺乏遠見。

他欣賞持重的彼得堡在處理永久性革命紀念物時表現出的藝術品味：它把列寧像放在靠近工人郊區的地方而不是城市的中心。相反，在對待往昔文化遺存上莫斯科則顯得缺乏敬重，甚至有些隨意。

贊米亞亭是彼得堡「人格」尊嚴的仰慕者，而他疾惡如仇的是逐時尚、易馴服的楊花水性的莫斯科。從音樂到文學，從建築到繪畫，從風格到品味，「不假思索，莫斯科順從地滾向了左側」而彼得堡則抵抗着，拒絕把它積累起的財富拋棄掉。藝術生命的骨髓是自由，而尊嚴則是她的血液。這就是為甚麼贊米亞亭這樣忠告說：比起一個輕易變節的敵人來，我們應更加尊重地對待一個頑固不化的敵人，因為他的頑固不化正是他的尊嚴所在。贊米亞亭是這樣說的，他也是這樣做的。從流亡的、陌生的土地上，他以他人的和藝術的尊嚴又在他所熱愛的果戈理、普希金和陀斯妥也夫斯基的彼得堡的大街上鋪下了一塊沉甸甸的思想之石。

「殘酷的時間將毀滅許多名字，而索羅古勃(Fyodor Sologub)的名字將永留在俄羅斯文學中」。再加上「永留在世界文學中」，贊米亞亭對索氏的評價正好可以被用在他自己身上。

翻讀着厚厚300餘頁題為《一個蘇維埃異端》的贊米亞亭文集，他講述的那個波斯雄雞的故事常常令我撫卷深思。而他頑固、自由、有力而狡黠的刺人的笑聲，也會時時衝出書頁的遮攔，在寂靜冬夜的寬闊黑暗裏向四周迴蕩得很遠：哈、哈、哈……「我一定結實得很，因為我的腦袋，你們瞧，不是還好好地待在肩膀上嘛！」

就衝這份頑固，對不起，在相當長的時間裏，地獄恐怕依然是贊米亞亭們唯一理想的去處。文學以至文化的絞架只要還存在着，地獄的火舌便依然會唱着塞壬們的歌，況且，這絞架畢竟比波斯人土裏土氣的殺雞刀利落得多也機智得多，因為在這小小的地球上，它是唯一一個結果生命而又不見淋漓鮮血的地方。

贊米亞亭這樣忠告說：比起一個輕易變節的敵人來，我們應更加尊重地對待一個頑固不化的敵人，因為他的頑固不化正是他的尊嚴所在。贊米亞亭是這樣說的，他也是這樣做的。

註釋

①②⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲ Yevgeny Zamyatin: *A Soviet Heretic* (London: Quartet Books, 1991), pp. 5; 131; 21; 22; 22; 22; 23; 24; 32; 107; 108; 109; 112; 304; 305 & 309; 132.

③④⑤ Yevgeny Zamyatin: *We* (London: Penguin Books, 1993), pp. 4; 111; 13.

王　強　紐約州立大學計算機碩士，現任美國「貝爾傳訊研究」(Bellcore)工程師。譯有《解構：理論與實踐》等。

破裂的國父偶像
——傑斐遜

● 木令耆

Conor Cruise O'Brien: *Thomas Jefferson and the French Revolution 1785-1800* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

美國獨立宣言與國家憲法是美國人心目中不可置疑的「聖經」，可以說是美國的「孔家店」。中國在「五四」時代提出打倒「孔家店」，也可以說是中國在那時期的民主精神的表現。然而，在美國幾乎聽不到打倒美國「孔家店」的民眾呼聲！

最近英美文壇一位久有名望的知識文人奧布賴恩 (Conor Cruise O'Brien) 在新著內提出對傑斐遜 (Thomas Jefferson) 的批問，並質疑獨立宣言作者所寫的宣言的真實含意。

在今日多元化文化、多民族的社會事實中，一位德高望重的國際知識文人寫出一本批判傑斐遜的驚世之作，也許只有以奧布賴恩的名望才會有自信對傑斐遜提出批評詰問。以前雖然也有學者對傑斐遜提出過疑問，可是沒有引起廣大影響，但奧布賴恩的書卻成為一本有社會權威的刊物——《大西洋月刊》(*Atlantic Monthly*) 今年10月號的封面。奧布賴恩並以〈傑斐遜：激進主義者與種族主義者〉("Thomas Jefferson: Radical and Racist") 為題，摘要新著中的重要觀點。讀之頗有驚心動魄之感。

奧布賴恩不是一個輕佻、故作驚世駭俗之論的學者；他是一位嚴肅的知識份子，他對美國建國元勳 (Founding Fathers) 傑斐遜提出嚴重的批判，絕非出之偶然或是別有心裁。

奧布賴恩認為傑斐遜對自由近乎狂熱的崇拜迷信，是一種無限制的自由主義，這也是為甚麼他成為當今美國民兵組織 (militia) 所崇拜的英雄偶像。傑斐遜處理種族矛盾的主張被民兵組織全盤接受，這些民兵組織自詡為美國民主自由傳統的繼承人，因此他們是直接繼承

美國獨立宣言與國家憲法是美國人心目中不可置疑的「聖經」，可以說是美國的「孔家店」。然而，最近英美文壇一位久有名望的知識文人奧布賴恩卻在新著內提出對傑斐遜的批問，並質疑獨立宣言的真實含意。

傑斐遜思想的嫡系組織；而他們何以對傑斐遜推崇備至，這可以從傑斐遜之遺作中找出緣由。

傑斐遜的思想來自盧梭的「公民宗教」(civil religion)，盧梭的公民宗教的定義是指政治理論的宗教性質。奧布賴恩認為美國公民宗教的中心由下列幾個要素組成：獨立宣言和國家憲法，與這文件有關的建國元勳們，再加上後來的林肯總統的葛底堡講詞。

傑斐遜相信公民自由權是神聖的，凌駕於政黨政權之上，他並曾在獨立宣言的初稿中說這些是真理，是神聖及不容置疑的(在後來的定稿中將「神聖及不容置疑」改為「不證自明」self-evident，有學者認為這是富蘭克林所更改的)。傑斐遜是一個法國革命主義者，他相信法國革命繼承了美國革命的自由傳統。關於法國革命中一些過份的流血暴行，他認為是情有可原的，這與其他建國元勳看法有分歧。

奧布賴恩指出傑斐遜雖然是一個美國英雄，可是他的立場並非以美國的利益為優先。傑斐遜是維珍尼亞州人，他事事以維珍尼亞州的利益為優先考量，原因實由於他堅持公民宗教。他的公民自由主義認為，維珍尼亞州公民可以與聯邦政府對抗；獨立宣言是一篇重要的自由宗教文件，是神聖不可侵犯的，相反，國家憲法是一篇「政治」文件，不具備神聖性，因此可以被修正。維珍尼亞的神聖公民自由權可以裁制聯邦政府權利，這是傑斐遜的基本公民宗教。

1798年，亞當(John Adams)總統執政期間，維珍尼亞州的主權受到聯邦政府威脅，傑斐遜號召維珍尼亞州民起來抵抗中央的政權。

傑斐遜在《維珍尼亞州筆記》(*Notes on the State of Virginia*)內寫到：「奴隸制度的存在肯定對我們的風俗有惡劣影響，奴隸主與奴隸之間的關係是兩種最激烈的情緒不斷交織而成，一方無情地壓迫，另一方則卑屈地順從……。」

林肯在南北戰爭中強調傑斐遜反對奴隸制度，可是傑斐遜反對奴隸制度的理據並不是一般人所認為的平等自由人權，而是他的道德自尊心。因為他相信白人與黑人不可能平等，自由平等在兩種人類之間不可相提並論。他在自傳內寫道：「兩類同樣生而自由的人種，不能生存在同一個政府之下，他們在天性、習慣與想法有不能磨滅的分別……。」

從奧布賴恩的研究中可看出，傑斐遜雖然主張解放奴隸，但是他主張把恢復自由的黑奴逐出白人社會，最好是將他們遣回非洲。傑斐遜廢棄奴隸制度的主要理由是它敗壞白人的道德原則，解放黑奴可以令白人卸下道德負擔。

主張白人與黑人不可能平等生存在一個政治社會之下，這是南方的傳統，南北內戰的起因也是南方認為他們不能隸屬聯邦的中央政策。因此傑斐遜在美國建國歷史上的地位必須重新研究，美國的獨立宣言在傑斐遜筆下到底是有甚麼含意也值得重新考察。

奧布賴恩覺得傑斐遜的政治社會思想有兩個突出的因素值得研究：(1) 他的自由宗教、公民宗教與聯邦政府的關係；(2) 他的種族主義。

在美國歷史上，有三個時代曾出現州立公民向中央政府挑戰反抗：(1) 1798年，維珍尼亞州和肯塔基州威脅反抗聯邦政府；(2) 南北戰爭前後；(3) 1960年代民權運動。這均與傑斐遜的公民宗教及他的州權獨立概念有密切關聯，這三個時代的形勢也根據他的政治設想而形成。

這也是為甚麼當今的民兵組織把傑斐遜奉為聖主，這些民兵組織認為現今美國聯邦政府出賣了傑斐遜的公民宗教和推翻了美國原來的建國宗旨，這也不難理解在美國有人民帶用武器的基本權。

克林頓總統前不久曾經警告極端右傾民兵組織：「……不可利用美國的神聖象徵去從事暴行……。」克林頓認為傑斐遜的傳統被民兵組織濫用，豈不知傑斐遜的政治哲學其實是民兵組織的理論根據。

美國當今的民兵組織也是極端自由份子，他們否定中央政權，極端擁持獨立宣言。1787年傑斐遜寫到：「二十年之間不發生一次革命是上帝所不容……自由之樹必須不斷用愛國者和暴君的鮮血去更新。」傑斐遜擁護永久的革命，永久的政治更新。傑斐遜在一封題為〈亞當與夏娃〉("Adam and Eve") 的信中，勸導當時的駐法外交官不要太責備法國革命的大屠殺，他認為為了爭取自由，儘管血流成河，只剩下亞當與夏娃二人，那也是值得的。

法國大革命是傑斐遜的北極星，象徵他的公民宗教的極端自由主義。不久前在奧克拉荷馬州發生的爆炸案，嫌疑犯尼可斯 (Terry Lynn Nichols) 所奉讀的書為傑斐遜的著作和佩恩 (Thomas Paine) 的宣言。尼可斯特別注重傑斐遜的宗旨：「自由之樹必須不斷用愛國者和暴君的血去更新。」另一嫌疑犯麥可非 (Tim McVeigh) 在施行奧克拉荷馬爆炸時所穿的汗衫，同樣也印上傑斐遜的這句名言。

傑斐遜雖然主張解放奴隸，但是他主張把恢復自由的黑奴逐出白人社會，最好是將他們遣回非洲。傑斐遜廢棄奴隸制度的主要理由是它敗壞白人的道德原則，解放黑奴可以令白人卸下道德負擔。

傑斐遜在一封題為〈亞當與夏娃〉的信中勸導當時的駐法外交官不要太責備法國革命的大屠殺，他認為為了爭取自由，儘管血流成河，只剩下亞當與夏娃二人，那也是值得的。

奧布賴恩指出科恩(William Cohen)在1969年的文章〈傑斐遜與奴隸制度〉("Thomas Jefferson and the Problem of Slavery")開始了對傑斐遜的修定研究。傑斐遜寫到怎樣去解放黑奴：如恢復自由後的奴隸不能在維珍尼亞州居留超過一年；白人女人如果與黑人生了孩子必須在一年內離開維珍尼亞州，違犯者將失去法律保障。這意味着犯者可能再次被抓去當奴隸，甚至被殺害。

奧布賴恩覺得傑斐遜也許善待他的黑奴們，可是他曾經對被捉回來的逃奴施加苦刑。

傑斐遜解決奴隸制度的方式是將他們驅逐出境，他完全拒絕有一個多種族平等待遇的社會。傑斐遜提倡黑奴贖身費，如果交不出贖身費，黑奴必須以勞動服務去償還。

傑斐遜提倡解放奴隸制，可是這些奴隸必須驅逐出境去另一殖民地，奴隸制不合乎美國社會，也不合乎他的道德原則。

奧布賴恩相信一個社會必須允許多元民族平等共存，可是傑斐遜的公民宗教與這個原則相悖。傑斐遜的政治思想不能適合現今的美國社會，傑斐遜的「神聖偶像」必須打倒。美國也必須推翻傑斐遜的公民宗教傳統，因為那是一個純白人的傳統，傑斐遜所建立的社會是一白人世界。

這也許說明了為甚麼許多民兵組織和3K黨均以傑斐遜作為他們的「聖人」。如十九世紀末的雜誌《傑斐遜人》(*The Jeffersonian*)宣布種族主義，3K黨的黨員也實踐此雜誌的號召：如殘殺黑人，圍攻黑人房屋，把黑人吊死在樹上等等。

奧布賴恩相信美國的自由主義者一定會抱怨他對傑斐遜的描述，尤其是關於3K黨是傑斐遜思想的嫡系繼承人這一點，可是奧布賴恩相信他必須忠於歷史，打破個人偶像崇拜。

奧布賴恩又指出1984年馬修(Richard Matthew)在他的書《湯姆士傑斐遜的極端政治思想——一個修正觀察》(*The Radical Politics of Thomas Jefferson: A Revisionist View*)寫述傑斐遜的政治思想極端不合乎美國社會的民主，可是這一系列的書至今仍未能推翻他的「神像」。

奧布賴恩認為現今的美國是一個多元化文化社會，尤其在西班牙裔、亞裔民族的人口與日俱增的情況下，傑斐遜的白人世界不可能維持下去。奧布賴恩覺得美國憲法經得起歷史考驗，可是獨立宣言卻值得重新研究，因為有獨立宣言便有公民宗教。傑斐遜的公民宗教在現今的美國社會將面臨許多難題，如種族問題、民兵組織、白人至上問題，但這些在傑斐遜時代的一元化白人至上社會是不會成為困擾的。

奧布賴恩相信美國的自由主義者一定會抱怨他對傑斐遜的描述，尤其是關於民兵組織和3K黨是傑斐遜思想的嫡系繼承人這一點，可是奧布賴恩相信他必須忠於歷史，打破個人偶像崇拜。

參考資料

Thomas Jefferson: *Autobiography, Notes on the State of Virginia, Public and Private Papers, Addresses, Letters* (New York: Library Classics of the United States, 1984).

警惕民族主義成為主導意識形態
—— 與吳國光先生商榷

● 陳　彥

近年來，隨着中國經濟實力逐步上升，民族主義呼聲在中國國內甚至在海外華人世界已勢如潮湧，漸成氣候。毫無疑問，如何應對和評判民族主義潮流的興起，是關係到中國近期未來立國興邦的最基本問題之一。

《二十一世紀》今年4月號以「中國崛起對世界的衝擊」為題刊出了一組評論文章，其中有吳國光先生的〈以理性民族主義抗衡「圍堵中國」〉一文，把民族主義作為抗擊西方(主要是美國)對中國的戰略圍堵的救世良方。將民族主義提到「理性」的高度，是民族主義思潮激盪的新表述，引人注目。儘管該文主要從國際戰略角度談民族主義，筆者也毫不懷疑吳文試圖疏導民族主義情緒並以此來配合制度變革的良苦用心，但讀後仍有些不同看法。本文擬從以下三方面同吳國光先生商榷。

第一，從世界戰略勢態角度，筆者不認為西方(包括美國、歐洲、日本)存在一個「圍堵中國」戰略對策，因而「對抗」的民族主義的前提並不存在。

第二，從概念角度，筆者以為民族主義主要訴諸情緒，它的「理性」要求將本民族的利益看得高於一切，這一邏輯決定了民族主義本質上乃是一種非理性的思想潮流。

第三，近代民族主義產生及發展的歷程告訴我們，民族主義一旦成為主導的意識形態，就可能給本民族或他民族帶來災難性後果，這點尤其值得我們警惕。

民族主義主要訴諸情緒，它的「理性」要求將本民族的利益看得高於一切，這一邏輯決定了民族主義本質上乃是一種非理性的思想潮流。

「圍堵中國」的戰略是否存在？

關於圍堵中國，正如吳文指出，近年來，圍堵中國之言論常見諸西方報刊，在法國也可見到從英文轉譯而來的圍堵(containment)中國之字樣。然而，圍堵中國輿論的出現，是否就意味着圍堵中國戰略的形成呢？答案顯然是否定的。包括吳文也明確表示圍堵中國目前僅僅是一種輿論，「在政策層次上看，目前還不能說美國政府已經形成了『圍堵中國』的政策」①。

毫無疑問，中國經濟實力增強，軍力上升，是世界「中國威脅論」的現

實依據，但是怎樣對待這一「威脅」則沒有一個國際共識。如果說美國輿論目前還搖擺於「捲入」與「圍堵」之間的話，歐陸即使在輿論層面也沒有「圍堵中國」的喧嘩。可以預見，在未來十年，如果中國不發生以擴張為目的的政治轉向，即使美國有較成形的圍堵中國戰略設想出籠，歐洲也不一定會參與這一圍堵。

1995年7月5日，在台灣李登輝總統訪美及中國逮捕吳宏達使中美關係處於低谷之時，歐洲聯盟委員會推出了歐洲對華總體戰略，該計劃的總體指導思想是政治上與中國對話，經濟上加強和中國合作，力促中國盡快進入世界貿易組織。歐洲聯盟委員會主管世界貿易的副主席布列坦 (Brittan) 當時表示，中國在國際舞台上的作用正在凸顯，歐洲無任何理由孤立中國②。

歐洲這一不孤立中國的政策在法國總統希拉克上台以來有了更為明確具體的發展。今年2月底3月初在曼谷召開的歐亞高峰會議，今年4月中國總理李鵬訪法等，都一再表明歐洲決心大力「捲入」亞洲，而不是相反。

日本是美國在亞洲最重要的盟國，美國總統克林頓今年4月訪日，跟日本簽署了「美日安保宣言」，力圖強化美日的同盟關係。然而直到目前為止，與其說日本對華戰略的大方向是在美國主導下對中國進行「圍堵」，不如說是通過日美關係以「自御」。日本在華的大量投資、六四事件後日本對華極寬鬆的態度都表明，日本希望通過經濟「捲入」促成中國和平演變。今年6月底，日本首相橋本龍太郎到法國里昂出席世界七強峰會，力促中國加入世界貿易組織，被輿論稱之為亞洲的代言人。日本身處亞洲，夾在中美之間，地位十分敏感，其外交動向值得重視，但從其自身利益出發，同美國聯合以圍堵中國則並非日本目前的國策。

如果中國崛起僅僅是世界戰略構圖變化的一個孤立因素的話，西方世界聯合對付中國也許還是可以想像的，然而國際政治的現實卻是另一番圖景。東西冷戰結束以後，國際戰略構圖上的實質性變化有兩個：一是意識形態對立淡出，經濟競爭凸現，所謂地緣經濟時代取代地緣政治時代是對此形勢的一個很貼近的概括。二是以美蘇為代表的世界兩極對壘局面結束，世界發展呈現多極化的演變趨勢。可以說，國際政治版圖上的非意識形態化與經濟利益上升至主導地位的多極化，從根本上鏟除了西方結盟圍堵某一國家的基礎。

從中國本位立場出發，在世界多極化的今天，中國的崛起乃是天賜良機。這也正是本文同吳文的一大分歧所在。吳文斷言：「自90年代初以來，中國的國際環境進入了一個從70年代初期以來最差的時期。」③

我認為，70年代初期美國利用中國牌以圍堵蘇聯，中國是否曾享有優越的國際環境姑且不論，1989年六四導致中國國際環境惡化，完全是中國內部的突變事件造成的，隨着中國內部改革對此事件的消解，這種惡化自然會得到改善，這正是目前國際大勢所證明的，決不能說中國國際環境仍在不斷惡化。誠然，中美之間的利益衝突，造成兩國之間不斷地打打談談，然而以此來認定中國的國際環境惡化，一方面是只見美國不見世界的片面看法，另一方面則是仍然沒有擺脫冷戰舊秩序的過時論斷。

中國經濟實力增強，軍力上升，是世界「中國威脅論」的現實依據，但是怎樣對待這一「威脅」則沒有一個國際共識。如果說美國輿論目前還搖擺於「捲入」與「圍堵」之間的話，歐陸即使在輿論層面也沒有「圍堵中國」的喧嘩。

今年7月，美國為強化對古巴經濟封鎖而制定制裁第三國企業的有強烈霸權傾向的漢姆斯—伯頓(Helms-Burton)法，歐洲聯盟對此作出強烈反應，迫使克林頓簽字將該法生效期推遲6個月，這是歐盟團結反對美國霸權的一次成功。同時歐盟也得到了包括加拿大、南美、中國等的強力聲援。令人側目的是，美國總統克林頓正是在7月15日簽署推遲上述法案生效的前一天，對美國新有線電視台(MSNBC)發表談話稱美國應該同中國保持經常接觸，經濟制裁無益於中國的民主化進程。這是典型的「捲入」政策，同美國對古巴、利比亞、伊朗進行的圍堵政策形成鮮明對照。在美國大選的緊張氣氛中，克林頓宣稱無意圍堵中國，可見美國輿論並非全然倒向圍堵中國一邊。同時，歐洲反對美國圍堵古巴，不僅表明冷戰後的任何圍堵政策都已無基礎，而且預示了只要中國有積極主動、靈活的外交政策，就可以在一些問題上同歐洲、亞洲等國聯手反對美國的霸權行徑。當然這並不表示美國不會同歐洲聯手反對中國，但以各自利益為出發點的多極時代，更多出現的是以各國、各區域利益為轉移的權宜聯盟，而不是以意識形態為基礎形成的共同利益統一陣線。中國外交已經表明出的拉歐聯俄等戰略取向，可以被看成是一種維護國家利益、順應時代的明智之舉。

在以各自利益為出發點的多極時代，更多出現的是以各國、各區域利益為轉移的權宜聯盟，而不是以意識形態為基礎形成的共同利益統一陣線。與吳國光的判斷相反，我認為中國崛起於一個天下再分的多元時代，所面對的阻力和所帶來的震盪會緩和得多。

與吳文的判斷相反，我認為中國崛起於一個天下再分的多元時代，所面對的阻力和所帶來的震盪自然會緩和得多，這是上蒼給予中華民族乃至人類整體的福分。

站在本民族利益的立場上，對世界局勢作出清醒的、客觀的估計，然後決定本國對外政策，擬定相應的國際戰略，確保本民族利益之發展，按照吳文的論述，這是「理性民族主義」的基本前提。然而，由於「圍堵中國」既非美國國策，更非西方各國的外交戰略，以此作為前提的抗衡的民族主義是不能成立的，即是說這種「對抗」式的民族主義本身缺乏理性的前提。

民族主義的幾種類型

法國有學者將民族主義分為三種：第一種是對自己所生長的國家、文化的認同和愛戴，是對其所屬的民族大家庭的自然情感，這是愛國主義意義上的民族主義。第二種是在爭取國家獨立，或國家主權受到威脅時反對外來侵略勢力，捍衛國家主權而激發出來的民族精神，這是愛國主義在特定時期的高揚，並隨着鬥爭的勝利而退居其次。第三種是以民族利益為依歸，將本民族的利益看得高於其他民族的利益，把民族利益作為高於其他一切價值準則的中心價值。這種民族主義作為一種政治信條，企圖為解決社會、民族問題提供總體解決方案，是一種「意識形態型」的民族主義④。

這三個層面的民族主義雖有性質上的不同，但三者卻有一種因果遞進的關係。愛國主義層面的民族主義是基礎，是民族主義的情感依據，它不僅可以在非常時期激發出不可估量的民族精神動力，也可以上升到一種極權性質的、政治信條的、意識形態型的民族主義。近代歐洲民族主義從發生、壯大到畸形發展，最後終於走向自我毀滅(如德國納粹、意大利法西斯的形成及其破滅)的過程表明：愛國主義層面的民族主義可以因其對本民族的過份的愛，而被引向意識形態

層面，成為專制、獨裁的工具，最終導致本民族和他民族的災難和毀滅。

民族主義不同於自由主義，自由主義以對個體自由的普世性、對經濟自由的分析的合理性作為其理論依據，它訴諸人類理性。民族主義也不同於共產主義，共產主義以追求人類地上天國的美好嚮往為其理想召喚，以理性的形式訴諸人的信仰需求。民族主義直接訴諸人類情感，訴諸人類近乎潛意識的愛憎等本能衝動，它不以理性作為基礎，也少有理想光彩。民族主義這一本質特徵使其難於單獨成為現代國家的主導意識形態，它雖有成就民族極權政權之志，但卻無一套能夠說服人的系統理論，更無一套成形的社會組織方式。因而，近代民族主義的形式和內容總是多種多樣的，它需要同其他政治社會思潮結成統一戰線。同時，由於民族主義的無限豐富的集體情感土壤，其他政治思想潮流也需要借助它的力量。這是近代世界範圍內的民族主義總是同其他意識形態體系共生共長，而衍生出各種各樣的民族主義之故。

民族主義雖然可以同各種不同的價值準則相結合，形成種類各異，甚至性質不同的民族主義理論或潮流，但其基本點是以地域為單位的某種文化、歷史因素（如部落、語言、宗教等）為基礎的。這就形成了民族情緒的外部參照系問題。由於民族主義以重視本民族之利益為宗旨，因而使民族與民族之間的關係處於一種對抗、宰制與反宰制的緊張中。

在民族危亡、社會變動的年代，對本民族的愛、對本民族利益的捍衛，往往同對民族敵人的恨、對妨礙本民族利益的實現或同本民族利益相競爭的他民族利益的排拒相反相成。這種民族主義較容易突破愛國主義的民族情感，走向極端的民族主義形式，深刻地影響官方意識形態，並成為在全民族佔支配地位的思想潮流。這一意義上的民族主義，不僅可以激發出不可估量的社會動力，同時也潛伏着深層的災難性的社會後果。這正是上述意識形態型的民族主義。

本文正是從這種旨在影響國家意識形態或者已經成為國家意識形態的民族主義的意義上使用「民族主義」這一概念。縱觀整個西方近代歷史，民族主義基本上是一個負面的體系，它給人類帶來的禍害和災難遠遠大於其建設功用。

十九世紀是歐洲民族主義激盪昂奮的時代，其時英法利用民族主義繼續進行殖民擴張，德意則鼓譟民族主義以實現民族國家的建立。英法的民族主義是開放的，尤其是法國民族主義以法國大革命的思想口號為號召，在形成了擴張的民族主義—拿破崙主義之後，由於普法戰爭戰敗，丟失阿爾薩斯、洛林兩省，擴張的民族主義轉向保守、對抗，並產生了德科比諾（Arthur de Gobineau, 1816-1882）這樣的種族決定論的始作俑者⑤。同樣，德國思想家赫德（Johann Gottfried Herder, 1744-1803）、費希特（Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814）鼓吹以種族、血緣、語言和文化劃分的封閉的民族主義⑥，為俾斯麥統一德國提供了理論武器，同時也為日後納粹種族主義植下了思想淵源。一戰的爆發，德國民族主義與法國民族主義都難辭其咎，甚至可以說，一戰本身就是歐洲民族主義惡性發展的一個邏輯演繹。可悲的是，民族主義不僅沒有因為一戰落幕而告消退，反而由於凡爾賽和約劃分世界勢力範圍不均而獲得

民族主義直接訴諸人類近乎潛意識的愛憎等本能衝動，而近代民族主義的形式和內容總是需要同其他政治社會思潮結成統一戰線。這一意義上的民族主義，不僅可以激發出不可估量的社會動力，同時也潛伏着深層的災難性的社會後果。

了充足養料。德國、意大利、西班牙的民族主義在兩次大戰的空隙中獲得了空前發展，終於引發了比一戰更為慘烈的第二次世界大戰。而德、意、西各自的民族主義都被推向其最為極端的形式——希特勒的納粹主義、墨索里尼的法西斯主義及佛朗哥主義。

民族主義作為一種以集體情感為紐帶的思想體系和政治運動，有着自己的內在發展邏輯。西方民族主義發展的歷史表明，開放的民族主義的演變發展會導致擴張，產生殖民主義和帝國主義；封閉的民族主義的極端演繹則導致種族仇殺、種族清洗，產生法西斯主義與納粹主義。在亞洲，日本軍國主義給中國人民帶來過深重災難的日本侵華戰爭，也同樣是民族主義惡性膨脹的結果。中國近代史上滿清統治者閉關自守的、愚昧的民族主義、義和團式排外仇外的民族主義，乃至改革開放前在文化大革命中達到極致的既閉國封關又幻想輸出革命的狂妄的民族主義，都給中國國家的強大、人民的自由增添了障礙，最終推遲了中國現代化的實現。亞洲及中國的歷史教訓，尤其值得我們於今天討論民族主義時一思再思，反覆檢討。

目前，中華世界興起的民族主義潮流之所以引起重視，正是由於這一民族主義正在填補或者企圖填補共產主義淡出後的意識形態真空，進而成為中心的、唯一的價值依歸，這是一個十分值得我們警惕的危險傾向。

理性民族主義並不理性

對民族主義的歷史作出上述基本否定的描述和評判，並非危言聳聽，也非對今天中國民族主義潮流的復歸不加疏理分析而一概棄之。愛國主義意義上的民族主義及抵抗侵略的民族主義是一個民族存在、凝聚、發展、自衞的必要條件，不僅不應反對，而且需要珍視。但這種珍視不是無條件的，一方面，愛國主義的內涵必須有清楚的政治和文化的界定；另一方面，要警惕濫用愛國主義的企圖，將愛國主義推向民族主義。這種濫用的結果，將既為民族主義提供感情資源，又摧垮愛國主義民族凝聚力的積極功用。在國家無外患、民族無外憂的和平時期，高揚民族主義自有其充當國家政治主導的野心。目前，中華世界興起的民族主義潮流之所以引起重視，正是由於這一民族主義正在填補或者企圖填補共產主義淡出後的意識形態真空。民族主義的價值準則——民族強盛、國家利益——正在替代革命的國際主義，進而成為中心的、唯一的價值依歸，這是一個十分值得我們警惕的危險傾向。

近代以來，民族主義只有在下述兩種特定情勢下才具有積極意義：一是第三世界衝破殖民主義枷鎖，要求國家獨立；或者是一國反對另一國的侵略戰爭。中國近代民族主義思潮的主流具有這種性質，它對中國擺脫晚清封建統治，建立現代民族國家具有積極的意義。然而，目前中國既無國家獨立問題，又沒有主權受到侵略的問題，鑒於目前中國特定的政治形勢，宣揚愛國主義本身就超出了對中國文化語言的愛戴，和對祖國河山依戀的自然情感的範圍；而高揚民族主義大旗更是一種政治行為，一種加強現政權合法性和尋求國家認同的意識形態行為。這同近代中國以梁啟超、孫中山為代表的主流民族主義有質的區別。

另一種情況是法國大革命時近代民族國家起源時的民族主義，有人將這種民族主義稱之為近代民族國家的立國精神⑦，它有其特定的含義和特定的對立面。這時的民族 (nation) 是

以舊時代的王權作為對立面，是一種民權主義，將人權、個體自由等價值準則作為其基本的內涵。這樣一種理想的民族主義，只有在英法這類現代普遍價值準則的起始國才是可能的，因為這裏不存在西方價值的本土化與本土的現代化這類尖銳的歷史矛盾。

歐洲民族主義的歷史教訓之所以特別值得我們借鑒，是因為近代歐洲是民族主義的發源地，民族主義在歐洲已經走完了一個生命循環。從法國革命開始，到第一次世界大戰法德民族主義的膨脹，再到希特勒的納粹主義，歐洲為民族主義提供了充分的表演舞台，民族主義也在此為人類帶來了空前的大災難。戰後歐洲政治界、思想學術界對民族主義的發展機制及其危害作了大量研究和深刻反思⑧，但歐洲的民族主義並未因此而理性化。冷戰結束後，世界範圍內民族主義復興、伊斯蘭原教旨主義泛濫、非洲部落間的毀滅性殘殺、波斯尼亞的種族清洗、德國新納粹、意大利新法西斯的回歸、西班牙巴斯克、法國科西嘉島以民族自決為訴求的恐怖暗殺、法國鼓譟種族歧視的民族陣線的選民市場的擴大等等，都表明民族主義是一頭難以被理性馴化的野獸。一遇經濟危機、政治危機、信仰危機及社會轉型、時代變革的關頭，民族主義就陣發性地以各種極端的形式表現出來。

在今天的歷史高度，以理性的立場來對待民族主義，當然需要對民族主義給予理性的制約，但卻不應給民族主義套上「理性」的光環。問題的關鍵是到底有沒有理性的民族主義？

吳文對其「理性民族主義」作了一個十分清楚的定義。吳文說⑨：

> 所謂「理性民族主義」，就是承認民族特性的存在與民族利益的衝突，不以某種抽象價值否定民族特性與民族利益；反過來，也不以民族特性否定某種價值，而是主要以民族利益的實現為標尺來決定價值與特性的取捨，直至變革本民族以實現民族利益。

按照這一定義，理性的民族主義是以民族利益的實現作為最高準則的，為了實現本民族的利益，不僅可以拋開任何價值準則，也可以拋開民族特性。我們可以說，這是一種利益至上的民族主義，一種純功利的民族主義。假如理性就是實現功利的代名詞的話，我們倒可以將這種民族主義稱為「理性民族主義」。

無論是功利的還是「理性」的民族主義，都要服從民族主義的兩個基本內在邏輯。一是從本民族利益出發，以最大限度地實現本民族利益作為其職旨，並以此為準則來處理和其他民族的關係。各個民族均可以設定自身的民族利益目標，但問題是怎樣保證一個民族的目標不會侵犯另一個民族的利益？民族主義作為意識形態是沒有這方面的資源的。民族主義不僅不能解決民族與民族之間、國與國之間可能出現的摩擦和衝突，而且還會為一個民族宰割、統治另一個民族提供合法根據，從而使民族關係處於對立、衝突之中，這是一種對抗和戰爭的邏輯。

民族主義具有集體主義的邏輯。民族利益至上，集體壓倒個體，以集體的名義發出統一的號令，窒息自由多元的聲音。這是一種為專制、極權提供基礎的邏輯。

民族主義的第二個邏輯是集體主義的邏輯。民族利益至上，集體壓倒個體，以民族的名義要求個體無條件地服從，以集體的名義發出統一的號令，窒息自由多元的聲音。這是一種為專制、極權提供基礎的邏輯，是同民主、自由格格不入的。在民族利

益、集體意志至高無上的原則下，個人的權利、財產、聲音還有甚麼地位？在這種民族主義統治下的國家裏，即使實現了民族利益，恐怕也不是以千千萬萬微不足道的個體所組成的民族的福祉。中國近代自由主義聲音之微弱，近代人物包括嚴復、孫中山等身上的民族主義傾向最終壓倒自由主義傾向，都證明中國民族主義對自由主義、多元精神的巨大抑制和排拒力量。

中國目前確實有一個進一步改革開放、進一步加強國力、實現富國強兵的現代化之夢的問題，但這都不應該以放棄自由民主為代價。今天的中國畢竟已經掌握了國家主權，不再是救亡壓倒啟蒙的時代了。中國的近代化歷程告訴我們，強調集體、壓抑個人、崇尚單一、排拒多元的民族主義往往是既犧牲了個人自由，又葬送了民族利益。退而言之，一個沒有個人自由、人的尊嚴被踐踏的文革式的社會，即使有了主權獨立和民族強盛，恐怕也不是中國現代化所追求的社會境界。

民族主義代替共產主義成為官方意識形態的前景，既不能給人民帶來自由、民主，也不能保證國家的健康發展，到頭來仍會將中國的現代化引向歧途和迷茫。

西方近代政治史可以自由主義、民族主義、社會主義三種意識形態的更替交織的歷史來釋讀。自由主義以個體作為最高的價值準則，成為民主的基本依據而有效地防止了專制和極權；社會主義和民族主義都強調集體價值，往往結成同盟軍，同台演出，給人類製造了一幕幕歷史慘劇。中國目前正處於社會轉型的歷史時期，原有的官方意識形態正在淡出，新的意識形態正在乘虛而入，可以斷言，以一種集體主義的意識形態代替另一種集體主義的意識形態，其間一定有捷徑可走，民族主義在此時獲得官方青睞，決不是偶然的。然而，民族主義代替共產主義成為官方意識形態的前景，既不能給人民帶來自由、民主，也不能保證國家的健康發展，到頭來仍會將中國的現代化引向歧途和迷茫。剩下的還有一種選擇，那就是超越民族主義的桎梏，認同世界共同的價值準則，走以人權、自由、民主立國之路。

註釋

①③⑨ 吳國光：〈以理性民族主義抗衡「圍堵中國」〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1996年4月號，頁26；32；31。

② 參見拙作：〈歐洲對華新戰略與歐中美三角關係〉，《信報》（香港），1995年7月18日。

④ 主要參見Jean-Luc Chabot: *Le Nationalisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1995).

⑤ 科比諾的主要種族主義言論，集中在其1853-1855年出版的《論人類種族不平等》一書中。

⑥ 赫德於1774年在其《人類教育的分類歷史哲學》一書中提出了共同血緣、共同語言、文化的民族概念，開德國種族民族主義的先河。費希特1807-1808年在柏林大學的十四篇講演集《告德意志國民書》（*Reden an die deutsche Nation*），為德國意識形態的民族主義奠定了理論基礎。

⑦ 英法古典自由主義思想家如托克維爾、亞當．斯密等都有此類論述。

⑧ 此類著作汗牛充棟，較著名的有H. Arendt: *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973) ; G. Delanoi, P-A. Taguieff: *Théories du nationalisme, nation, nationalité, ethnicité* (Paris: Kimé, 1991) ; Raoul Girardet: *Le nationalisme français* (Paris: Edition du Seuil, 1983) ; Francois Furet: *Le passe d'une illusion* (Paris: Robert Laffont–Calmann-Lévy, 1995).

陳 彥 法國巴黎大學歷史學博士

莫須有先生與他們的蛙跳

● 趙毅衡

劉康先生發表在《二十一世紀》1996年10月號的文章〈全球化與中國現代化的不同選擇〉，把他的觀點以及「後學」諸說放在更廣闊的背景中討論，對深入討論中國文化現狀以及知識份子的責任很有助益。只是，劉康文中有一句，使我驚奇得不敢相信自己的眼睛①：

> 趙毅衡反對「新保守主義」，因為它「與中國官方合謀」。這種看法，作為一種政治立場是一回事，而作為一種「事實」陳述，則大可商榷。

「與中國官方合謀」——打了引號，而且說是我的「陳述」。《二十一世紀》對該文的嵌邊提要，也很敏感地抽出了「與官方合謀」，也打上了引號。從這個「事實」出發，劉康繼續寫了一大段的「我想問趙先生」。而我想問劉先生的，卻只有一句：趙某人在哪篇文章、在甚麼場合中用過「與官方合謀」這五個字？

我之所以如此驚奇，是因為這已經是第若干次有人引用據稱是我說的這五個字。一次是在西歐某地某學術會議上，遇見一位從國內遠道而來的理論界朋友，他竟然好多天裝作不認識我似的。我在文字中引用過此友的觀點而且表示不贊同，但深知此友並非如此小器量之人。一直到會議進入理論討論，他當面說出了據稱是我說的這五個字。問題一說清，一切前嫌當然冰釋了。

第二次更慘：今年夏天在北京，某朋友告訴我，理論界不少人對我反感，因為我亂給人戴這五字帽子。這位朋友當然不願告訴我這些「不少人」是誰，我也只能請這位朋友「有機會時代為澄清」。

這幾次誤會還能讓我說上一句，但相信有更多的誤會是我無法一一辯白的。因此我很感謝劉康這樣的朋友，能把問題落到紙面，使我有機會以書面說明。

其實我也知道，這篇短文無法對抗流言的造、傳、信。這五個字，不必有出處，照樣不脛而走，引起理論界的公憤，也可套上引號，作為立論根據。叫人很不明白：寫文章的根據

據我所知，還有許多遠遠比「與官方合謀」這五字帽更聳人聽聞的怪談落到我身上，使人懷疑流言出發之處是有明確的意圖，即引起有關方面的注意。

是靠讀書，還是靠道聽途說？如此引出的論辯，自然落空；一聽而義憤的理論家，如何思考？

流言落到我耳朵，已是周遊了一年多，我聽到的，也不會是全部。據我所知，還有許多遠遠比這五字帽更聳人聽聞的怪談落到我身上，使人懷疑流言出發之處是有明確的意圖。其實造出此類話頭的人，正是欺侮暫居海外者「口頭消息」不靈通，欺侮《二十一世紀》在國內尚難讓每個人讀到。

我主張「以文對文」，聽起來好像太起碼，但這一點兒「文德」，似乎並不是每個人都具備。此篇小文只是想提醒同行們，聽到傳聞後不妨追問一下出處，不妨讀書以求證。如果書難以讀全，最好的辦法是，尚未親自讀到的，不必聽信，尤其是對那些自稱在引用《二十一世紀》的人。

劉康在另一處似乎找到了根據②：

> 趙文指出「劉康認為官方話語有美學或理論價值」，……這樣，「新保守主義」的意思就清楚了：新保守者，「與官方合謀」也。

但我看不出這種跳躍式的推論怎麼會「意思清楚」？我的原文討論得很明白：指的是劉康所讚揚的毛澤東式政治與文學關係理論，也就是我們一般說的「官修文學史」，沒有任何與官方文化機構「合謀」的意思③。現行的官方文化政策，與劉康所辯護的毛澤東文學理論，兩者已有很大差別。「官方」也並非只有一個聲音，其文化政策雖然好像大致有個路子，實際上可以說走一步看一步，甚至政出多門。與官方「合謀」？難乎哉。

話又說回來，我究竟有沒有說過後學家們所謂的「與官方合謀」這句話，其實有甚麼了不起？有甚麼必要辯明？我本人招來不少誤會，失去一些朋友，《二十一世紀》的討論情緒化了一些，在莫須有的偽問題上轉了些圈子，這都不過是小小的文壇上的邊邊角角之事，沒有必要捶胸頓足、呼天喊冤。

的確，此類流言及其後果不過是小事一樁。甚至，新保守主義是不是，或是否僅僅是，與經常在變化的「官方」文化政策相呼應，也不是我們討論的中心問題。劉康說我的「基本依據即為官方／反官方的二元對立」，這指責卻比較重要，因為它關係到如何理解文化批判在當今中國的任務。

中國文化界的新保守主義之所以值得密切注視，是由於它自覺不自覺地為當今中國的文化現狀（而不一定是即時即地的官方文化政策）辯護，所以我稱這些理論為「順應理論」時，並不是張頤武所認為的「將論敵變為政治上的敵人」④。而我及一些朋友堅持的文化批判，其對象遠不只是「官方」，而是文化現狀的體制化。這「體制化」可以是複數。把文化批判的對象僅僅判定為「官方」，不僅混淆了政治範疇與文化範疇，而且更歪曲了文化批判的責任，把文化批判簡化成「文人議政」。

劉康是否能夠另寫一篇瞄得更準一些的文章？

這場關於中國文化現狀的辯論之所以變得如此緊迫，恰恰是由於目前中國文化體制的運作動力並不一定來自官方，它也來自文化體制的各色參與者，其中甚至包括一些唾棄文化批判的「知識份子」（加上引號並不是因

中國文化界的新保守主義之所以值得密切注視，是由於它自覺不自覺地為當今中國的文化現狀辯護，而我及一些朋友堅持的文化批判，其對象遠不只是「官方」，而是文化現狀的體制化。

為他們「知識」不夠，而是我認為現代知識份子最重要的社會責任在於批判地審視文化現狀）。我們開始這場辯論時，很多人還看不到這種趨勢，一年多後的今天，卻已經變得相當明顯，也已相當危險。今年夏天出現的媚俗式民族主義即是一證：發動者可能並無官方背景，官方也無法讓老百姓掏腰包。

劉康自己也看到：「在中國文化界、知識界的確形成了某種主流思潮，填補着中共文化霸權日趨失落後的意識形態空白。」⑤既然如此，又有甚麼必要在「與官方合謀」這個題目上大做文章（劉文中提了六次「官方」！），況且這題目純屬子虛烏有。我們在討論的，正是這個「主流思潮」是甚麼。

劉康和其他一些人認為，這個新形成的「主流思潮」是「全球化文化想像所傳播的資本主義現代化一元決定論」⑥；而我則認為它是以「不同選擇」為旗號，以西方諸「後」學為理論支持，以肯定「當今文化現狀」為主旨，以文化上的民族主義為背景的新保守主義文化思潮。因此，說到底，我們討論的關鍵並不是劉康所說的「官方／反官方」對立，也不是「一元論／文化多元」之爭，而是有關中國文化的「現代化方案」還要不要。其中的一個重要部分，即具有文化批判意識的現代知識份子群體是否已經形成，究竟還有無必要。再進一步說，有沒有必要建立中國的文化批判學派。

海內外一部分朋友，包括我，認為應當堅持文化批判，不然後果將極為嚴重。而另一部分人認為，現代性及文化批判在理論上已經過時，在中國90年代的文化現狀中文化批判已無必要，完全可以多元同價，各得其所；在批評實踐中，它則是自討苦吃的堂吉訶德（本次討論已可證明），而且毫無前途。中國知識份子的前途只能是「回歸傳統」或「民間家園」，或是「參與當下文化」，因為未來將是「同流合污」。

至於持這後一種意見的某些人，既被稱為「新保守」又被稱為「新左派」。這兩個稱謂其實並不矛盾：在中國近四十年「保守的左派」是太常見了。雖然我個人覺得這些名稱歧解過多，最好不糾纏。

劉康說：「現代化作為一個歷史階段，在漫長的人類歷史上只是一個特殊現象。」⑦這話絕對正確。但我們一直在討論的，就是中國（還有許多許多發展中國家，遠不是劉康所說的「中國特殊論」）能不能「蛙跳」（leapfrog），略過這個叫許多人頭痛、在西方已被某些理論家宣布為過時，在東方卻被證明為完全「不必選擇」的歷史階段。如此看來，整個地球「蛙跳」躍入後現代，倒恐怕真是一個帶着「西方資本主義」色彩的、皆大歡喜的「全球化文化想像」。

說到底，我們討論的關鍵並不是劉康所說的「官方／反官方」對立，也不是「一元論／文化多元」之爭，而是有關中國文化的「現代化方案」，即具有文化批判意識的現代知識份子群體是否已經形成，究竟還有無必要。再進一步說，有沒有必要建立中國的文化批判學派。

註釋

①②⑤⑥⑦ 劉康：〈全球化與中國現代化的不同選擇〉，《二十一世紀》（香港中文大學・中國文化研究所），1995年2月號，頁141；141；145；195；141。

③ 趙毅衡：〈「後學」與中國新保守主義〉，《二十一世紀》（香港中文大學・中國文化研究所），1995年2月號，頁11。

④ 張頤武：〈再說「闡釋中國」的焦慮〉，《二十一世紀》（香港中文大學・中國文化研究所），1996年4月號，頁125。

趙毅衡 柏克萊加州大學比較文學博士，現執教於倫敦大學東方學院。

面對全球化的挑戰

● 張頤武

一

在《二十一世紀》雜誌上進行的有關中國大陸「後學」的討論已持續近兩年了。兩年來討論的參與者正在增加，而其涉及面也越來越廣。許多海外學人對這一討論的強烈參與熱情及這一討論在中國大陸內部引發的強烈興趣，都說明了「中國」當下的狀況業已引起了普遍的關注，「闡釋中國」的焦慮在這樣的發展中也已「全球化」了。我們在這些討論中可以發現，無論持何種觀點的論者都無法逃避「冷戰後」新世界格局之中的「全球化」的衝擊。而他們的不同論點、知識及話語背景，也反映了「全球化」的衝擊帶來的錯綜複雜情勢。討論的發展恰恰證實了「中國」本身正是一個交織雜糅的「混雜」形象，它聚合了無數不同的意識形態與政治欲望，不同的文化想像和價值選擇。在這裏，「闡釋中國」的焦慮並未因這兩年來的討論而減輕，而是更加清晰地凸顯了它的嚴峻性。「闡釋中國」不是一系列預先設定、無需討論的結論，而是一個不容迴避的、尖銳的問題。目前最需要的不是在討論中批判或攻擊自己的論敵，而是如何認真地建立一種「闡釋中國」的問題意識；不是急於宣布自己業已擁有或發現了永恆的、不容質疑的「真理」，而是重新檢視和反思自身與論敵的論點，認知其差異性。否則討論雖很熱烈，但卻只會淪為一種不斷的「同義反覆」，而不能真正有所進展。

有關中國大陸「後學」的討論，分歧已十分清楚，它集中於兩個領域：一是如何認知西方「現代性」對中國的作用；二是如何理解「全球化」的挑戰，也就是說「全球化」是否就一定要按西方的話語改造中國？

經過兩年的討論，分歧已十分清楚，它集中於兩個領域：一是如何認知西方「現代性」對中國的作用，也就是這一話語是否具有絕對的價值而無需進行反思和追問？它是否天然具有「普遍性」？二是如何理解「全球化」的挑戰，也就是說「全球化」是否就一定要按西方的話語改造中國，「全球化」是否就是「西方化」？實際上，具體文字上的差異並不重要，重要的是在這兩個關乎中國文化發展的關鍵性問題上存在着「不同選擇」①。這不僅是一個理論性課題，也是與今天正在中國發生的文化實踐密切相關的問題。本文試圖對這兩個問題再度申說一個所謂「後學」的當事人的立場，為討論提供新的參照。因為所有在討論中涉及的具體分歧，正是這兩個關鍵性問題的展開。

二

對中國「後學」②提出的指責和批評集中於三個方向。第一個方向是政治論的。它指認中國的「後現代」與「後殖民」理論「順應了第三世界中具有壓迫性的官方權力利益，成為官方民族主義和威權內政的文化闡釋人」③，甚至被指認為中國政府的「外交部發言人」④。這些表述均認定中國的所謂「後學」乃是當下中國政治合法性的辯護。幾乎所有海外的「後學」批判者均強烈地訴諸一種政治評判，他們均認為中國「後學」對西方「現代性」的反思及對於「冷戰後」全球格局的分析，乃是與中國大陸官方的「合謀」。第二個方向是道德論的。它指認中國「後學」與大眾文化合謀，喪失了精英知識份子的立場，放棄了啟蒙的神聖立場，「將把整個中國知識界帶上媚俗的自殺之路」⑤。這一論點乃指認「後學」缺乏道德的合法性，它對於「現代性」的追問乃是為社會道德的墮落打開了道路，它將「後學」推向了一個道德負面的位置上。第三個方向則是經濟論的。這論點認定中國尚未「現代化」，因此根本談不上「後現代」的問題。在中國大陸內部有關「後現代」、「後殖民」問題的討論中，此類議論甚多。在1992年，一位論者就曾以戲擬式的語氣勾勒了這種流行表達：「說中國不會有後現代主義，則是從社會文明的水平講的，就好比說洋人已進入後工業社會啦，中國還早着哩等等。」⑥這論點認為中國仍處在「前現代」時代，根本無法討論「後現代」問題。以上三種對「後學」的不同批判或質疑，彼此是互有矛盾的。前兩種批評乃是一種價值評判，認為「後學」只具有負面價值，它雖然與中國當下的社會狀況有關，但卻是一種價值上「壞」的理論。後一種批評則認定「後學」完全是對西方流行理論的機械模仿，是對不存在事物的虛幻陳述。前兩種批評認為這一理論在中國發揮了作用，而後一種批評則根本否認這點。它們之間也存在着自我矛盾。而在許多人那裏，這三種反「後學」論又混合在一起，形成了有趣的景觀。

實際上，三種反「後學」論的思想背景和話語前提是完全一致的，它們都源於我在上節提出的兩個關鍵問題的絕對化和簡單化的選擇。它們都無可爭議地認定「現代化」的西方價值是人類共同的理想目標，這一目標天然地適合於第三世界社會。而「冷戰後」的所謂「全球化」的過程，也就是一個全球文化「西方化」的過程。在這裏，這種反「後學」論還並不是僅僅如劉康所說的「市場萬能的意識形態」⑦，而是要求這一市場完全按照西方式遊戲規則來運作，要求其價值觀及認識論完全按照西方資本主義的「自由、民主、人權」的主流意識形態來編碼。這些論者不單以一種福山 (Francis Fukuyama) 式的姿態宣告了「歷史的終結」，他們甚至將這一「終結」以異常明確的表述移入了中國語境之中。在這裏，三種反「後學」論從不同角度提供了超驗的、絕對的「元價值」。對於政治論的反「後學」論來說，西方的「民主、自由」應是一切社會無限趨近和模仿的理想生活模式。在這裏，郭建先生的〈文革思潮與「後學」〉一文的思路極為奇特⑧。在他的論述中，西方理論家的思想受過「文革」思潮的影響，竟變成了當代中國「後學」不承認「文化大革命這一慘痛的歷史教訓」的論據。於是他認定：「如果『後學』與這一歷史視角或歷史坐標相悖，我只得冒鼓吹經驗與理論『二元對立』之險，作出『絕對』的價值判斷。」⑨在這裏，彷彿中國人除了選擇「文革」之

對中國「後學」提出的指責和批評集中於三個方向。第一個方向是政治論的，第二個方向是道德論的，第三個方向則是經濟論的。這三種反「後學」論都認定「現代化」的西方價值是人類共同的理想目標，天然地適合於第三世界社會。

外，就只有選擇西方主流意識形態一途了。這種極為可笑的邏輯，劉康已進行了深入的分析⑩，這裏無需再展開討論。但這裏的「『絕對』的價值判斷」卻是異常清晰明快的：不成為西方主流思想的「臣屬」者，我們就只有沉入「文革」的苦難之中。我相信任何對今天的中國稍有了解的人，都無法認同這一邏輯。對於「道德論」的反「後學」論來說，西方的啟蒙思想及個人主義的價值觀也是天然合理的，它們都具有絕對的普遍性。他們由此急於洗去啟蒙思想與殖民主義間的錯綜複雜的聯繫，急於將啟蒙的歷史性加以擦抹，彷彿任何中國人只能無條件地「臣屬」於西方的「人性」觀方能成為「人」。這類極為簡單的邏輯所構築的二元對立是令人震驚的。至於「經濟論」的反「後學」論則是最不了解中國經濟及社會進程的。在中國如此迅速地進入世界體系，跨國資本大量湧入及經濟高速成長的今天，將「中國」視為張藝謀、陳凱歌電影中的蠻荒之地，卻只能是極為可笑的。中國確實仍有不發達和貧窮，仍有複雜的經濟問題，但這些問題卻絕不僅僅是「時間上滯後」的結果，而且亦是當代「全球化」本身的困擾。經濟論者這種天真的論調實際上最為脫離世界與中國的經濟及社會進程。

這裏的問題的關鍵正在於一種福山式的歷史觀拒絕了任何對當下中國的具體情況的思考。在這裏，兩個不容質疑和反思的神聖幻想，淹沒了任何面對「中國」的「問題意識」。在這裏，「現代性」是唯一的、絕對的終極目標，而「全球化」也只能是「西方化」。這樣簡單的思路絲毫無助於我們清醒、具體地「闡釋中國」，而只能極為粗暴地對待當下中國所出現的深刻變化。

這裏有必要提及徐賁先生兩篇文字多有重複、內容大同小異的文章。一是他發表於《二十一世紀》1996年8月號上的〈甚麼是中國的「後新時期」？〉，二是他發表於中國大陸《文學評論》1996年第5期上的〈從「後新時期」概念談文學討論的歷史意識〉。這兩篇文章最好地說明了反「後學」論的若干難解的矛盾與困境。這兩篇文章雖然有三分之二以上篇幅完全重複，但側重點卻有極大差別。在《二十一世紀》上發表的文章強調的是一種「政治論」的表述。他在文章結尾處明確指出這篇文章乃是「批評『後學』在中國的消極政治傾向」⑪，文中反覆指責「後學」的「後新時期」概念未能點出1989年的特殊作用⑫。但在《文學評論》發表的文章中，有關「消極政治傾向」的若干段落均被刪除，而添加了有關「文學史」及文化史發展階段的討論。本文註③所引述極為關鍵的段落均被刪掉，「後學」的問題被指認為「缺少歷史意識」。這兩篇在文字上大量重複的文章的變動，的確啟人思考。在海外刊物上所強調的「消極政治傾向」為何在大陸就消失呢？而在大陸所強調的「歷史意識」何以在海外就變成了政治問題呢？我絲毫無意懷疑徐賁先生的「知識勇氣」，我也願意相信他絕無「避實就虛，捨近求遠」的想法，但這種意味深長的變動顯然凸顯了他迎合不同讀者、在不同空間中爭取「商業價值」的良苦用心。「在做作的政治及商品經濟的利用下」，「政治傾向」或「歷史意識」也像徐賁先生在他引發這一討論的第一篇文章中所點明的「被道具化了」⑬。它們在不同的語境中被不同的讀者所消費，而中國「後學」的形象也就被以海外／本土的不同面貌漫畫化了。

這兩篇文章的矛盾之處還遠不止此。徐賁先生與張隆溪、趙毅衡諸先

對比徐賁先生在《二十一世紀》和《文學評論》上發表的兩篇文章，的確啟人思考。為何他在海外刊物上強調的「消極政治傾向」在大陸就消失呢？而在大陸強調的「歷史意識」何以在海外就變成了政治問題呢？這凸顯了他迎合不同讀者、在不同空間中爭取「商業價值」的良苦用心。

生的不同之處在於他並未否定西方「後現代」理論的價值，而是認為「『後現代』理論真正對我們有所啟發的是對關於『現代性』的僵化觀念的批判，而不是對『現代性』本身的否定」。他點出的「現代性」的僵化觀念包括「個人是自我完足的主體，科學理論凌駕於批判理論、歷史和社會發展的鐵的法則、西方現代是全球的普遍性模式等等」⑭。中國「後學」從未將「現代性」簡單地否定，而是同樣去反思這些「僵化觀念」。但如果沒有這些「僵化觀念」，「現代性」究竟是以甚麼形態表現出來呢？徐賁先生的論述顯然缺少理論上的依據。他列舉的這些所謂「僵化觀念」，恰恰乃是「現代性」在中國社會中的最清晰的表徵，也是中國「後學」不斷加以分析的重要內容⑮。這裏最具諷刺意味的是，徐賁先生在此僅僅是捍衛「現代性」這一空洞的能指，而將它的內容劃進了「僵化觀念」之中。這說明盲信與幻想一旦被建立起來，就無法再建立問題意識，也就無法冷靜平和地面對事物。

總之，正是由於在「現化性」和「全球化」這兩個領域中的簡單刻板的二元對立，導致了這些值得反思的思考方式及文化立場。目前我們需要一種新的「闡釋中國」的願望與耐心，而不是刻板的、機械的模式。在這樣的模式中遺失的，正是對「中國」的認真探索。

三

中國「後學」在「後新時期」的文化發展中業已顯示了它的活力和可能性，這並不意味着它是一種絕對的、不容反思的理論，而是說它已在不斷進行的「雙向闡釋」之中形成了自身的理論特色。作為一個局內人，我無意也無法對此進行分析。我只能提出兩個努力的方向，而我以為這樣的努力與嘗試乃是謹慎地避免簡單化與刻板化的必要途徑。

一是建立一種「實踐意識」。在目前全球化與市場化的複雜多變的文化情勢下，堅持理論的「實踐意識」、不斷關切現實的文化狀態，乃是保持理論活力的前提。「後學」的工作始終堅持進行文化闡釋、着眼於具體的本文與潮流走向的分析，主要的原因在於從中國「後現代」理論在80年代發端時起，它就處於闡釋活動之中而從未化為一種抽象玄虛的理論。無論是對實驗小說、新寫實小說的分析，還是對於中國大眾化的闡釋，以及近期提出的有關「新狀態」及「社群文學」的概念，都是試圖將理論「微型化」，不斷地與中國文化本身發展相契合的嘗試。理論並不是一種包醫百病的靈藥，也不是能將文化現象生硬套入的箱子，它乃是一種能動的力量，一種質的存在。它總在「旅行」、變化、轉換之中，它只能是實踐的永不間斷的反思。

二是建立一種「問題意識」。在這裏，理論實踐都還只是有待思考的問題，而不是確定的結果。只有不斷將自身「問題化」，理論才可能不斷改變，而闡釋才可能開始。提出問題而不是急於下結論，乃是一個批評理論工作者的必要工作前提。無論是知識、話語，還是本文，都不能被先驗地給予「『絕對』的價值判斷」。任何這樣的判斷只會走向盲信。

因此，在面對「全球化」的挑戰之時，理論批評能否在實踐意識／問題意識之中找到新的空間，乃是一個有趣的課題。所謂中國「後學」的存在並不是一種完美理論的生產，而是不斷地尋找新的「闡釋中國」的可能。我想，它的形象並不像那些漫畫式的論

中國「後學」在「後新時期」對實驗小說、新寫實小說的分析，對中國大眾化的闡釋，以及近期提出的有關「新狀態」及「社群文學」的概念，都是試圖將理論「微型化」，不斷地與中國文化本身發展相契合的嘗試。

者所勾畫的，而是像蘇加 (Edward W. Soja) 所說⑱：

努力要維持現代性最進步的意圖，但是認為這些意圖的達成，惟有通過脈絡性的策略，接受擬像物的浮現，拒斥整體性的視野，尋找新的結合和聯盟，並直接與過度真實的工具性生產掛鈎，也就是投身於已日漸後現代的世界裏，已經劇烈改變了的狀況，才能有所成就。

註譯

① 劉康亦有涉及此問題。參見劉康：〈全球化與中國現代化的不同選擇〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年10月號，頁140-46。在我看來，劉康的「中國現代化不同選擇」與中國「後現代」、「後殖民」之間不存在不可跨越的界限，二者在很大程度上指稱相同的問題。而在「現代化不同選擇」已告瓦解和失效之時，我不認為「現代化不同選擇」可與「後現代」、「後殖民」作出有效的區分。劉康富有啟發性的論點，實際上與中國的「後現代」、「後殖民」理論具有極大的相似性。

② 「後學」並不是一個有明確界定與表述的概念。最早使用這個概念的趙毅衡，實際上將幾乎所有在90年代中國大陸出現的文化現象均納入其中。但在近兩年的討論中，所謂「後學」日漸確指我和幾位運用「後現代」與「後殖民」理論工作的人的觀點。我不認為這一概念適切地表達了我們的工作，但作為一個約定俗成的概念加以「挪用」仍是一個權宜之策。這裏的使用完全是為了行文方便。

③⑪ 徐賁：〈甚麼是中國的「後新時期」？〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年8月號，頁82；82。

④ 張隆溪：〈多元社會中的文化批評〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年2月號，頁24。

⑤ 趙毅衡：〈「後學」與中國新保守主義〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1995年2月號，頁13-14。

⑥ 孫津：〈後甚麼現代，而且主義〉，《讀書》，1992年4月號，頁19。此種論點的表述極多，不必一一列舉，可參閱《文藝研究》1993年第1期的一組討論文章，

⑦⑩ 同註①，頁143；145。

⑧⑨ 郭建：〈文革思潮與「後學」〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年6月號，頁116-122；122。

⑫ 實際上，1989年一直是「後新時期」概念的一個極重要的界標，我曾在多篇文章中分析過1989年在文化轉變中的特殊意義。可參閱謝冕、張頤武著：《大轉型——後新時期文化研究》(哈爾濱：黑龍江教育出版社，1995)，其中第10頁十分明確地提出：1989 年乃是「一次告別、一次洗禮、一次突發式的斷裂、一個象徵性的界標」。雖然如此，我並不認為以90年代作為「後新時期」的開端與1989為開端有多麼巨大的差別。徐賁對這一問題的討論多有缺失，也未能全面掌握有關材料。

⑬ 徐賁：〈「第三世界」批評在當今中國的處境〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1995年2月號，頁16-17。

⑭ 徐賁：〈從「後新時期」概念談文學討論的歷史意識〉，《文學評論》，1996年第5期，頁63；註③，頁79。

⑮ 這些分析可參見註⑪謝冕、張頤武書。

⑯ 《台灣社會研究季刊》，1995年6月號，頁13。

張頤武 1962年生於北京。現任北京大學中文系副教授，從事中國當代文學及文學理論的教學與研究。

無夢之夢

● 何　苦

《顧準文集》、韋君宜《露莎的路》、《胡河清文存》、張中曉遺稿《無夢樓隨筆》，是我在心疾復發、躺在病房裏的良伴。

《露莎的路》是韋君宜腦溢血後，在半身不遂、手足不便的情況下所完成的一本十餘萬字的心血之製。另外三本書，都是在三位作者去世後不久，甚或幾十年後才由其親屬和師友整理、編選而成的。可以這樣說，這四本讀來如醍醐灌頂、眼目清涼的文字，現在依然遭受冷落。在一個對思想價值的尊重，對精神韌性的崇揚僅僅維持於某些「儀式性」的「關懷」的所謂「人文環境」中，是顧準也好、張中曉也好，豈不照舊還是流落其鄉卻無所棲的孤魂？

韋君宜應該算是幸運的，畢竟在生前可以看着自己在飽盡患難之後所痛苦反思的文字能付梓印行；至少還可能聽到儘管不多，卻一定有着正義、正直之心的讀者，對她所抒發的這一反思的意義和價值的理解。儘管亦僅是理解而已。

「一時的失敗，不會毀掉一個堅強的人。在黑暗之中，要使自己有利於黑暗，唯一的辦法是使自己發光。」「知識人的道德責任，堅持人類的良知。只有正直的人們，才不辜負正義的使命。」「真誠、深入生活、大大的愛。作家的戰鬥力、燃燒的生命力、向生活的獨立的思考力。」三十二年前，而立之年的孤寂的張中曉貧病交迫，他「隨筆」錄存的這些思考，今天讀來仍震聾發聵。去年的「顧準誕辰80周年紀念會」上，吳敬璉稱譽顧準是「偉大學人」，是「用鮮血做墨水的筆桿子」，是「現代中國的一位重要思想家」。當時，我僅從《北京青年報》和後來的一期《讀書》上，見到一些零星的消息和紀念篇什。據說貴州人民出版社印行的《顧準文集》忽然很「熱銷」，但我還是失望於未能拜讀到期盼中的嚴肅、鄭重其事的，或曰更具「權威」、更高「規格」的論述和「充分的肯定」。這讓我聯想起元化先生與會返滬後跟我談到的，顧準彌留時，當局命他寫檢討書，他說自己沒

有錯誤，不能承認。但最後，他還是以顫抖的手簽下了名，痛哭着承認了「錯誤」。妻子已經自殺了，他這樣做，為的是讓子女們不會因為父親的堅執而斷了「給養」。中國社科院的那次紀念座談，孫冶方的夫人洪克平老太太，拄着手杖，不請自到。孫冶方提出的價值規律理論是受顧準啟發的，顧準在50年代指出價值規律在社會主義經濟中的作用問題，這在當時的環境中不僅難得而且更需有極大的膽識和勇氣。孫冶方臨終囑其學生在整理出版其文集時一定要補上這段史實。今天，我們在緬懷這兩位傑出的知識者時，倘若缺乏一份愧對他們的感情，倘若沒有真正的實事求是的態度和胸襟，倘若無視他們在國家、民族以及個人處於惡劣的逆境當中仍苦苦思索而獲得的確實有利於推動社會進步的遠見灼識，那麼，一切高談，從何談起！顧準不僅是一位博學而嚴謹的學者，也是一名職業的革命實幹家。他早年長期從事地下黨工作，歷任要職：曾是中共江蘇省委書記，建國初期亦曾擔任上海市人民政府財政局長兼稅務局長。在會計學專業中，顧準的《會計原理》是基礎閱讀書目之一；他撰寫第一本會計學專著《銀行會計》時，年方19歲。對於學經濟學的人來說，熊彼得的《資本主義、社會主義和民主主義》及羅賓遜夫人的《經濟論文集》幾乎無人不知，顧準便是這兩部名著的譯者。至於在政治學領域，即便是在思想解放後的今日，堪與其《希臘城邦制度》、《從理想主義到經驗主義》之著相儔者，寥若晨星。試問，今日滬上之政壇學界，幾人是真正在「讀」顧準呢？遍覽報刊，顧準安在？我忽然想到徐渭的題畫詩句：「筆底明珠無處賣，間拋間擲野藤中。」我很願意相信這是天池道人的豁達，就像我相信元化先生的臆測：張中曉的「無夢」，實含有「拋棄夢想，向烏托邦告別」之意。然顧準者，「入世」也！

韋君宜筆下的露莎，一個年輕的北平女大學生，離開官僚家庭，輾轉奔赴延安，又到前方根據地，一心想抗日殺敵。第一次婚姻失敗，結果是與配偶分道揚鑣；第二次結婚不久，丈夫在一場莫名其妙的「搶救」運動中被打成特務，女兒也死了。抗戰勝利後，她回北平探親，面臨着出國還是回解放區的「一次道路的抉擇」。我們的女主人公最後仍然是回到了解放區。

《青春之歌》中的林道靜，是伴隨着我們這一代60年代出生的人長大的藝術形象，但露莎的經歷並不為青年人所熟稔。露莎為她那一代人喚起對過去時代的回憶或自省，也為我們提供了不少值得思考的東西。在韋君宜的筆下，露莎的人生經歷可謂「言簡意賅」。薄薄一冊的寫實小說，揭示的不僅是「革命聖地」的生活風貌，更是一段驚心動魄、崎嶇曲折的革命者旅程。這個題材，在作家的心中蘊藏、醞釀了很久很久，她以病餘之軀，覺得若再不疾筆瀉出，將遺憾終生。這也是一種知其不可為而為之的革命勇氣。抗日和情欲，革命和三角戀愛，真理和謬誤，迷惘和腐敗……，《露莎的路》以樸實的文風，生動再現了在那個特殊時代、特殊環境中歷史地發生了劇變的人的本性。我認為，韋君宜的這部晚年「衰殘」之作，具有極大的歷史和現實意義。當代中國文學史冊添此一筆，無愧矣。

應該說，我在交叉閱讀這四本沉甸甸的「歷史」時，《露莎的路》尚能帶

給我一陣滲入心脾的快感。小說的結尾是，露莎的夢還未醒透。這一筆，收得不同凡響，是一種耐人尋思的真正的文學境界。張中曉的隨筆裏有一句話：「人生的意義，使散文的人生帶上原則性。」這句話讓我掩卷感慨良久。讀張中曉的《無夢樓隨筆》手稿，散亂的札記中常出現「寒衣賣盡」、「早餐闕如」、「貧困窮鄉」、「寫於咯血之後」……之類的文字，據傳他曾將破舊的外衣縫縫補補改成內褲。在備嚐艱苦、飽經磨難的困境中，他沒有失掉生活下去的勇氣。斷斷續續而無一貫之線索可尋的那些斷條零章、一鱗半爪，分明都是血淚凝聚的思想結晶。這樣一顆赤子之心，正如元化先生所言，並不是每個中國知識份子都能做到的。張中曉的「無夢」之筆，一如顧準的《從理想主義到經驗主義》，都不是為了立言傳世才著書立說，而是不泯的良知驅使着自己疾徐抒發出內心痛苦的獨白。顧準抱病所撰的《希臘城邦制度》，終卷時距他含冤去世僅幾個月。「心遊秋水無窮境，夢越春風不度關。」命途多蹇，為學深思，張中曉最後被病魔剝奪生存之權的時候才不過三十六、七歲，至今都無人說得清他遠離塵囂的確切年月。「沉魄浮魂不可招，遺編一讀想風標，不妨舉世嫌迂闊，故有斯人慰寂寥。」躺在病榻上，淚光掠過那些閃爍着智慧的片言隻語，看一眼扉頁上那一張同現在的我一樣年輕、清癯的臉，復何言哉！復何言哉！

行文到此，不禁記起「五四」時四川吳虞所撰《明李卓吾別傳》中的一聲喟然長嘆：「嗚呼！卓吾產於專制之國，而弗生於立憲之邦，言論思想不獲自由，橫死囹圄，見排俗學，不免長夜漫漫之感；然亦止能自悲其身世之不幸而已矣。」這是對李贄悲劇性結局最恰當不過的評論。

我在讀完23萬字的《胡河清文存》之後，腦子裏除了他懸掛於臥榻前的那幅《謝亭送別》的法書外，也還是那兩句拂之不去的斷詩：「日暮酒醒人已遠，滿天風雨下西樓。」兩年前的一個暮春之夜，也和此刻我走筆時一樣，窗外下着大雨，三十四歲的文學博士縱身一躍，決然墜向堅硬的大地。我一直喜歡河清老辣、獨到、瀟灑、清新、不乏睿智的文筆，至少不像我這樣的情感蕭瑟。我一直相信，我們這一代交融了激昂、成熟與迷惘的人，是可以超越得了「止能自悲其身世之不幸」的局限的，就像雨果所說的：「從今以後，眾目崇仰的不是統治者，而是思維人物。」河清的自絕，和他死後的遭際，讓我又一次相信了「偉大的音樂僅適於能聽的耳朵」；能聽的耳朵，一定是偉大的耳朵。我曾寫過一篇〈閱讀音樂〉的小文，看來我習慣於閱讀，卻不善於諦聽。如果一個人就是一首音樂，那麼他的歸宿，該是哪雙能聽的耳朵？沒有人知道。

何　苦　安徽休寧人，1964年生於上海，自由撰稿人；著有《孔羅蓀評傳》、《何苦隨筆選》等，另有長篇小說《雲捲雲舒》，及中篇小說選《晝黑夜白》。

讀《劉伯溫與哪吒城——北京建城的傳說》有感

● 鄧雲鄉

陳學霖教授不遺在遠，寄來他花了二十年功夫寫就的《劉伯溫與哪吒城——北京建城的傳說》。秋窗稍暖，我細細拜讀之後，才真正感到作者的認真、勤奮與誠懇，也才真正體會到此書的學術價值。

早在五年前，我有幸參加由新加坡國立大學舉辦的「漢學研究之回顧與前瞻國際會議」，在第一天用早餐時認識了陳學霖教授。當時他問我是否知道關於哪吒與北京城的傳說，我感到十分慚愧，因平日孤陋寡聞，總是以「姑妄言之姑妄聽之」的態度對待神話傳說，從來沒有認真思考過，更不要說研究了。因此，對於教授所問僅只是約略知道而已。既不得其詳，只能如實回答，所知甚少，等於無知。隔了兩天，我參加發言的那個討論小組，恰巧是由學霖教授主持的，我們自此便建立了友誼。會議結束，各奔東西。學霖教授或在美國或在香港，我們開始通了兩次信，後來我的《水流雲在雜稿》出版了，寄一本到美國華大給他，過了好久才接到他的回信，說到了香港中文大學講課一年，等回到美國才收到書云云。去年5月，我承香港中文大學新亞書院之邀訪問一周，卻又逢學霖教授在美講學，緣慳一面。近年彼此通信不多，卻時在思念中。此次忽然收到遠道寄來的新作，且又是講北京建城史的，三年前雖已讀過部分原稿複印件，卻未能窺得全豹，此次看到全書出版，而且印刷精美，怎能不感欣慰呢？

全書主要分五大章，三個重點部分。一是建城沿革，二是建城傳說，三是傳說影響、意義。在建城沿革部分，作者分別從遼、金、元、明、清各朝，系統而詳細地介紹了北京建城歷史沿革。遼代建都燕京，已過千年；金代中都，距今已超過八百來年；其後元、明、清、民國初年，以迄於今天，北京一千多年來一直是中國的都城。有關北京建城的歷史，雖有大量文獻、古迹舊址可以考證，但要找一本印證資料、貫穿古今、系統

介紹北京沿革、分代說明北京建城歷史的書，雖不能說絕對沒有，但如此書翔實、簡潔者實在不多。作者以歷史學家的筆觸，考證古今中外大量文獻，把一千多年北京建城的沿革、變遷，濃縮在五萬來字的篇幅裏，字字有根據，句句有出處，使今日讀者對千年古都一目了然，不能不令人嘆為觀止。尤其介紹元、明、清三代的北京建城歷史，文字並不冗長，敍述卻十分詳盡，舉凡內、外城建築年代，元大都與明代建城的具體變化，明代新建北京城平面規劃結構，禁城、官邸、商業、廟會、文教、園林等等的分布，水源問題、交通問題、歷代管理情況，都鉅細無遺地敍述到。在閱讀過程中，偶然也發現小疑點：如頁40敍外城城門道：「……把天壇和山川壇(即後來的先農壇)都納入外城的範圍內。工程於是年底竣工，南面開四門，正中為永定門，東為左安門，西為右安門，東西兩面各有一門……」這個「南面開四門」的「四」字，顯然是錯的。或是手民誤排，或是原稿筆誤，且不去管它。不過這是極小的問題。

全書第二大部分是傳說部分，即明初劉伯溫和姚廣孝按照哪吒太子的模樣畫圖建造八臂哪吒城的傳說。明、清以來民間傳說把它演義成為十分離奇的故事，不但在北京民間流傳，而且輾轉流傳到外國，在法籍傳教士的著作裏，也說得有來有去。作為一個歷史學家，該如何對待和解釋這些荒誕不經的民間神話傳說呢？如果只是一味迴避而不去注意、也不去解說，這顯然不是科學的、現代學術的態度。學霖教授以近現代西方人文學科的科學觀點和方法，對神話傳說作出探源、分析、比較，使讀者清楚地看到它的來龍去脈，而不是簡單地人云亦云的迷信，或武斷地、不加分析地否定。

元末廣陵人張昱賦詩：「大都周遭十一門，草苫土築哪吒城。讖言若以磚石裹，長似天王衣甲兵。」把明、清劉伯溫造哪吒城的傳說一下子提前近百年，溯源到元代。但永樂四年(1406)下修北京詔書時，劉伯溫已逝世三十年；永樂十八年(1420)北京新城竣工時，姚廣孝去世也已兩年。這樣說來，劉伯溫、姚廣孝於永樂年間兢畫北京城圖說就根本不可能了。再有哪吒這一神話人物，佛教四大天王之一批毘沙門天王的三太子，梵語Nata者，演變到《封神榜》中便成為托

塔天王李靖的兒子，原本是玉皇駕下大羅仙了。種種荒誕的傳說，在史學家科學態度的分析下，自然不攻而破。作者在「餘論」中清楚說明了「傳說研究的現代意義」，這是更重要的。作者鉤稽文獻，縝密鑽研所完成的著述，使人感受最深的是一種對待歷史的科學態度。這是我讀完本書的最大收穫。作者長篇的序言，敍述了寫作此書的緣起；書後附有資料及中西文參考書目，有助讀者看到寫作此書的艱辛。作者學識之宏博，以及認真的治學精神，實在使人敬佩。

末了說一點照片的事。港台書籍印刷都十分精美，這本書前面也印了不少彩色和黑白照片。其中有明代末年《皇都積勝圖》彩照，也有不少舊時北京城闕照片，如各城門城樓、角樓、甕城的照片，都十分難得。北京城牆早在三十年前就已拆光了，所有這些城牆、城樓等等，現在均已無處尋覓，再想拍這些照片，那自然是不可能了。書中有一幅《正陽門甕發城全圖》，是已故鄧文如(之誠)先生舊藏，(十五年前，我到北京缸瓦市義達里先生哲嗣鄧珂學兄處翻拍過，曾配作我兩本書的插圖，是最早印出的，只是印刷極壞，辜負了這幅珍貴的照片。)此圖所注「約AD1900年前後」不確。據仲芳氏《庚子日記》所記，正前門於庚子年(1900)農曆五月十二日、八月初三日兩次被火燒。第一次是義和團燒大柵欄老德記藥房，火勢猛烈，向四面飛騰，北面一直燒到廊房頭、二、三條，前門東、西荷包巷、前門箭樓，由城牆飛入城內，一直延燒到東交民巷西口牌樓附近鋪戶。第二次火燒是侵略者八國聯軍進城後，八月初三夜間，正陽門城樓被燒，火勢凶猛，合城皆驚，至天曉方熄。第二年辛丑年(1901)十一月二十八日西太后回鑾進正陽門時，「正陽門前後城樓焚燒罄盡，因修蓋不及，高搭綵綢牌樓三座，亟其壯麗」。現在的正陽門樓、箭樓，都是光緒二十八年(1902)以後修的，董其事者為當時順天府尹陳璧氏。甕城整修商鋪，是宣統二年(1910)完工的，內有商鋪數十家營業。民國三年(1914)6月，因國務院規劃全城電車，拆除東西甕城月牆及商鋪，至民國四年(1915)12月全工告竣。因此，這張照片的確切拍攝年代應是宣統二年至民國三年之間。

本世紀初的北京和本世紀末的北京相比，變化真是太大了。我從30年代前期親眼目睹，看到現在。而至30年代以前的變化，也曾聽老人指點現場，細說其變化始末。今年5月間曾回北京，在東廠胡同翠園招待所住了十日，這裏曾經是榮祿、黎元洪、胡適之先生等住過的地方。我每天早上五、六點鐘之間在王府井一帶散步，看見到處都是拆除的舊四合院斷井頹垣，和高大的新樓、塔吊、十幾層大腳手架相輝映，深感二十世紀的北京已經完成其歷史使命，一切都為下世紀作好了準備。思舊感今，歸來寫了一篇題為〈王府井十個早晨〉的隨筆長稿，以記感慨。今又讀學霖教授巨著，草成此文，更感時光之速、變化之大，歷史是多麼值得珍貴了！

鄧雲鄉　中國藝術研究院特約研究員，風土民俗學專家，著有《北京風土記》、《文化古城舊事》等書。

經濟與社會

俄國農奴的「離土不離鄉」

● 蘇　文

近年來，我國的「農民工業」有了驚人的發展，由此出現了種種浪漫的解釋。然而在浪漫之餘，我們不應忽略某些簡單的事實，為此看一下世界史上的同類案例似乎是必要的。十九世紀俄國或許就是這樣的案例。

一　「公社世界」的危機與身分壁壘

馬克思認為前資本主義社會是「以共同體為基礎」的，諾貝爾經濟學獎得主希克斯(J. Hicks)認為「前市場」的傳統經濟是「習俗—指令經濟」。這些前近代社會的特點實具有普世性，而農奴制改革前的俄國正是這樣一個典型的社會。通過十四至十六世紀俄國的公社化、農奴化、專制集權化三位一體的進程，古典羅斯的農戶地產演化成了「公社份地」，自由農民演化成了農奴，准私有的世襲領地演化為國家分授的封地，古典色彩的「地主」演化為官府權貴型的「公社主」，鬆散型的「黑鄉」演化為緊密型的農村公社(МИР，音譯「米爾」)，而鬆散型的諸侯聯盟與霸主政治也演化為中央集權專制國家，近古俄國的傳統體制至此遂告成立。在這一體制中，農民隸屬於公社，公社隸屬國家，而國家將其賜予貴族並形成公社社員與農奴的身分合一，從而實現專制國家對包括貴族與農民在內的全部臣民的嚴格控制。於是，俄國成為一個「公社世界」①。具有基層政權與經濟組織雙重職能(即「政社合一」)的米爾公社，除了具有土地公有、份地平均、定期重分的基本特徵外，還具有勞動組合、共耕地、強制輪作、強制聚居、連環保、賦稅統徵(即徵賦對社不對戶、貧戶所欠富戶補的「大鍋飯」式稅制)、份地—身分合一乃至公倉、公匠、公牧等傳統②。而米爾原則不僅支配着鄉村，也存在於城市(俄國式行會就是米爾的城市版)。因此正如當時官方宣布的：「米爾是俄國人民的特點，侵犯米爾就侵犯特殊的俄羅

通過十四至十六世紀俄國的公社化、農奴化、專制集權化三位一體的進程，近古俄國的傳統體制至此遂告成立，從而實現專制國家對包括貴族與農民在內的全部臣民的嚴格控制。於是，俄國成為一個「公社世界」。

斯精神，公社自古存在，它是凝結俄國人民生活的水泥。」③

在這個「公社世界」裏，個人依附於共同體，而共同體的一般成員則依附於共同體的人格化身(從「公社主」貴族到「公社之父」沙皇)。前者既受其嚴厲的束縛，又處於其「保護」之下。它既能保證傳統權貴從統治 —服從關係中得到各種等級的待遇，並形成森嚴的等級—身分壁壘，又可以在農民中「抑強扶弱」，防止競爭與分化。共同體給每個人都安排了不容競爭也不可改變的位置，即載諸戶籍、世代相傳的身分等級。那時的「農民」等級分為「國有農民」、「宮廷農民」與「領地農民」三個亞等級，前兩者有村社與國家(皇室)兩個「主子」，而人數最多的「領地農民」還有第三個主子即領主(「公社主」)。農民要離村外出，須首先經村社批准，徵得領主同意並交納額外代役租(外出「掙錢」須給主人好處作為批准費)，然後可到官廳領取短期外出護照。在這一過程中，村社、領主與官廳哪一關過不去都不行，否則便是盲流——逃亡農奴，會受到追捕。在傳統狀態下，農民事實上是很難離村的。

十七世紀後期，被禁錮在公社中的俄國人在市場經濟初臨時，爆發了一場西方人都深感吃驚的「全民經商」之潮，就連沙皇本人也大肆參加交易活動。當時的奧地利駐俄大使對俄國的世風咋舌稱奇。

然而「公社世界」中雖然缺少公民個人權利，卻不缺少物欲。十七世紀後期市場之潮漸興。蓄之既久，其發必速，被禁錮在公社中的俄國人在市場經濟初臨時，就爆發了一場西方人都深感吃驚的「全民經商」之潮，「俄國各階層普遍參加買賣活動，造成過份激烈的競爭」。小本經營的零售小店鋪、小貨攤隨處可見，多是農民或手工業工人在出售自製產品或是躉購來的商品。中等商人經營食鹽、毛皮與穀物生意，有時也開辦麵粉廠、釀酒廠和鹽場。像斯特羅甘諾夫家族那樣財力雄厚的企業家為數極少。這個家族的商業活動範圍北起阿爾漢格爾斯克，西至莫斯科，中貫伏爾加河流域，東貫西伯利亞全境。就連沙皇本人也大肆參加交易活動。以至於當時的奧地利駐俄大使從一個貴族普遍輕商的國家初入莫斯科時，不免在送交國內的報告中對俄國的世風咋舌稱奇：「一切有身分的人，甚至連奉派出使外國君王的大使都在公開經商。他們買進賣出或進行交換而毫無愧色，使他們令人肅然起敬的顯赫聲威拜倒在貪欲的腳下。」④

「父不父」則「子不子」，在上既如此德行，在下亦難以自安。到了十八至十九世紀之交，危機開始顯露。首先是農民改業離農者日眾，導致與農村公社並行的身分等級制度生了變化。當時俄國人中的諸等級，乃至亞等級仍然不可改變，各等級的法律地位與社會職能有明確規定：「在這個國家裏，每一個等級都有它的作用：僧侶祈禱、貴族負責戰爭與和平，農民耕地養活人民，商人提供人們所需要的東西。」⑤跨等級謀職是不許可的，而作為農奴的農民等級更是連離開村子都要向當局領取護照。但隨着市場經濟的初興，社會流動增大，身分等級遂與職業逐漸分離。如十八世紀晚期的「商人」等級中，「有50%只是在法律上屬於商人階層，實際上他們居住鄉村，從事農業和做傭工」⑥。

而另一方面，農民等級(即農奴—村社社員身分或有「農民」戶籍者)中卻逐漸有越來越多的人放棄農業，他們或者「離土不離鄉」，或者成了非正式城市居民。但無論在城在鄉，他們都是「離土不離農」，即雖已不從事農業，但卻仍持有「農民」戶籍，在村社中擁有(或者說被分攤有)

份地，在法律地位與人身權利上受到種種歧視。然而他們卻以其在市場經濟下激發出來的個性、進取心和「置於逆境而後順」的精神，同時也以擺脫傳統道德與共同體行為規範的那種「不擇手段」的方式迅速創業，勢頭猛勁。他們在充滿了因等級壁壘和壟斷性而造成的怠惰風氣的俄國經濟生活中形成了異軍突起之勢。與這些迅速崛起的農民企業家並行的，還有日益增多的「農民工人」——即是在「農民企業」、市民企業或國有企業中作工卻仍具有「農民」戶籍與村社份地的特殊工人。當時有兩個現象可以看出這種趨勢的勢頭：

一是領取離村護照的農民日益增多。當時規定，外出農民經村社批准並向領主交納額外代役租後，可在省財務廳取得有權「離村三年」的護照與謀生證明書。十八世紀末，這些護照在一些地區(主要是中央非黑土諸省)的散發量相當大：雅羅斯拉夫爾省的護照散發量相當於成年男子的19%，科斯特羅馬省相當於5-20%，莫斯科省有10%。十九世紀時，農民護照的有效期縮短，但頒發數量則大為增加。1848-1850年間給農民發放的一年或半年期護照平均每年達100.2萬張，此外還有200萬張短期憑證⑦。當時農村勞動力總共約3,000多萬，可見農村勞力外出年／人次數在農奴制改革前已頗為可觀。

二是舊式戶籍與聚落管理日益困難。作為「公社世界」的俄國傳統社會，在市場型或契約型組織功能極不發達的同時，超經濟的或行政型的組織能力卻很高，當時不僅農村有公社，城裏也有行會與小市民米爾。專制國家把戶籍與城鄉聚落管理都納入行政官僚體制。居民點由官方定為村落或城市，居民戶籍也相應定為農民或市民。然而市場經濟萌芽後，便出現了許多「村」莊全不務農的現象。反之官方把「村」改定為「城市」時，無論這是否符合「農民」自己的意志，他們都一律被強制變為「市民」；如不願意，他們就必須申請「調」到其他村社。如1772年沃爾斯克、赫瓦雷斯克、阿特卡爾斯克、謝爾多波爾等一批村莊改定為「城市」時就出現了這種情況。奧廖爾省德米特羅夫斯克在1792年由「村」改「城」時，全村377人中有350人加入市民等級(其中36人加入「商人」亞等級，314人加入「小市民」亞等級)，其餘27人仍願為農民，於是便提出申請，請求允許他們離開德米特羅夫斯克⑧。

二　農民等級中的「邊緣人」

隨着時代的變遷，農民等級中的「邊緣人」群體不斷擴大，他們有：

(1)「**農民工人**」。這個群體自彼得一世時就開始形成。在彼得的

農民等級中有越來越多的人放棄農業，他們或者「離土不離鄉」，或者成了非正式城市居民。當時有兩個現象可以看出這種趨勢的勢頭：一是領取離村護照的農民日益增多；二是舊式戶籍與聚落管理日益困難。

「工業化」計劃中，帶有軍工性質的國營大型企業，尤其是烏拉爾地區發展起來的冶金業佔有首要地位。而在原來地廣人稀的烏拉爾本地幾乎沒有勞力來源，所以烏拉爾的大企業(其他地方的國有企業也類似)大都使用「編入農」勞動。「編入農」即從國有農民中徵調而「編入」工人的人。這種「編入」屬勞役徵調而不屬僱傭關係，「編入農」的等級身分、隸屬關係不變，村社中保留有份地，但他們被「編入」的時間越來越長。在1807年，大約6%的「編入農」被定為「永久工人」，其餘的則按規定不允許廠方強制留用。但實際上，各工廠仍然大量羈留非「永久工人」的「編入農」，於是形成了所謂的「工廠農民」群體。

除國營大廠外，「領有企業」(按農奴制勞役原則組織的貴族企業)、國有而租給貴族經營的企業也大量使用「工廠農民」，甚至平民私人企業亦「普遍地採用編入農的強制勞動作輔助工作」⑨。十九世紀初，「編入農」和「買進的工人」佔2,419個登記企業勞力總數的31.7%，臨時徵調的領主農民佔20.6%，僱傭工人只佔47.7%。

「編入農」進工廠，對公社體制的衝擊還不太大(因為他們無論在村社還是在工廠，都不過是「命令經濟」中的強制性勞動或者說是勞役)。但十九世紀後日益增多的持護照進城打工的農民就不同了，他們在城謀職已屬僱傭性質。但農民的戶籍等級、農奴—公社社員的身分和耕種份地的義務都仍然如故，這勢必產生許多問題。到十九世紀中葉，這種農民在「農民工人」中已佔了多數。

⑵ 「**經商農民**」或譯「**商農**」。在「公社世界」的身分等級制下，經商本是一種特權，它往往由官商和商人行會所壟斷。農民經商是不被允許的，尤其是不許進城經商。如1777年彼得堡市政廳文件就規定：「農民在城市和工商業區，絕對不許自己或代他人進行交易，也不能開設店鋪或酒窖。」1755年的海關條例也指出，「農民到海港進行貿易是不被允許的」⑩。但是，對市場的嚮往仍然使許多農民不顧禁令，進城闖天下。初看起來，他們經營的條件是極為惡劣的：他們不僅受到官廳和商人行會在政治、法律上的排斥，而且受到行會壟斷組織在價格、渠道等方面的經濟排擠。由於農民不能加入行會，他們常常只能單槍匹馬地向高度組織化的傳統商業挑戰。由於在很長一個時期，農民在城沒有合法置業權甚至經營權，他們只能在行會之外「非正式地」經營，或者頂着「公社主」——領主的名義經營，而且要付出很大代價租用別人的舖面或店場。他們不僅在城裏交納的商稅稅率遠比行會商人高，而且還要負擔原有農奴義務，並為領主與村社允許其進城預支額外的費用。連沙皇在1812年5月22日的敕令中也認為：「加在經商農民身上的賦稅對他們來說是極為沉重的，因為它與他們大部分人的買賣不相稱。」最後，更為致命的是他們並非自由人，領主與村社有權「隨時停止自己農民的商業活動，使他破產，把他招返農村，並且迫使他在田裏耕作」⑪。當然，實際上這種事例並不多見，因為在經商農民集中的歐俄中部非黑土各省，人多地少，農村勞動力過剩，把他們招回去對村社、對領主都沒好處。但領主、村杜卻可以以此要挾經商農民，迫使他們付出更高的代價。

在「公社世界」的身分等級制下，農民不僅在城裏交納的商稅稅率遠比行會商人高，而且還要負擔原有農奴義務，並為領主與村社允許其進城預支額外的費用。連沙皇也認為加在經商農民身上的賦稅極為沉重，與他們大部分人的買賣不相稱。

然而，經商農民佔有幾項行會商人所不及的優勢：一是他們與農民經

濟、農村市場的直接聯繫，使他們在構成不發達社會的市場主體的這一領域中如魚得水。用蘇聯時代學者的話說，就是他們更善於「剝削農民」。二是他們雖無行會的特權，但也沒有行會的惰性；雖然得不到行會的保護，卻也不受它的束縛，因此其經營的積極性與靈活性都為行會商人（當然更不要說官商）所不及。三是他們那種「置於逆境而後順」的創業精神，以及擺脫了傳統道德與行會規範的那種不擇手段的行為方式，也是頗有些貴族氣的行會商人所無法相比的。

因此，先天不足的經商農民很快在城裏崛起。他們先在零售貿易，後來又在批發貿易甚至海外貿易方面與行會商人展開了競爭。資本龐大而又享有各種專買專賣特權的行會商業在這些進城農民「商業游擊隊」式的打擊下迅速敗落，一時驚呼四起。早在1766年，彼得堡502個行會商人便聯名向元老院申訴說：「在彼得堡以本地商人的名義出現的大量增加的農民把所有生意都搶到自己手中，無論在海外市場或是在整個彼得堡、在街頭、在居民住宅裏、在酒窖店鋪中、在十字路口的攤頭上，（農民）到處都在做買賣。而且還到全城各處和各住戶去兜售。農民越來越多，就把商人的生意全部奪去。」到1825年，莫斯科商會也驚呼：「大量的經商農民，完全佔有了前此為商人和工商業區居民所從事的城市各行業和商業的很多部分。」「當這些農民來到城裏時，他們不安於在店鋪裏做生意，而多半是到客店或各住戶去兜銷。由於農民到各縣跑遠路生意的流行，在很多城市中，商人的貿易就完全衰落或者減退，其中大部分人只得脫離行會轉為小市民，」「城中的全部零售貿易，都轉到經商農民手中了。」1823年莫斯科商人烏沙科夫說：「我們的國內貿易大部分已轉移到農民手中。」1840年，另一莫斯科商人又訴說道：「由於對農民的寬容，城市中整個（傳統）商業不僅停頓了，而且簡直可以說是已經死亡和消滅了。」「經商農民每人經常有10到20個伙計派到各鄉推銷其商品，致使城市商店的商品全部積壓。整個商業系統完全衰落並徹底瓦解了。」1841年，莫斯科商行報導「經商農民」數量一年比一年增加，把原有的商人擠出了商業。而彼得堡則有人寫道：「至少有5萬農民像寄生蟲那樣在經營那些不允許他們做的生意。」⑫

這些行會商人的驚呼當然有些言過其實，但「農民企業家」的崛起確實令人驚訝。在莫斯科省，1766年時「經商農民」約佔全部經商人口的2.7%，而到了1845年已增至44.2%，數目已超過行會商人（31.2%）和小市民（24.6%）。1766年，整個莫斯科省只有經商農民1,103人；而到了1845年，僅在市區的經商農民就已達5,563人⑬。不少「農民企業家」由商而工，甚至成為富可敵國的巨擘，如著名的莫羅佐夫家族、格拉喬夫家族、布特里莫夫家族與博里索夫家族等等。他們擁有大量商店、工廠與作坊，富比貴族，役使了數以千計的工人，而且脫離農業達幾代之久。但直到1861年農奴制改革前，他們在戶籍上仍是「農民」（農奴—村社社員），而且在村社中仍保留有份地，只有少數經過「贖身」而轉入其他身分的人例外。

莫羅佐夫（С.В. Морозов, 1770-1862）是這少數人中的佼佼者。他原先是「領主農民」（農奴），曾在村社中種地，當過牧人、馬車夫與織布工，還曾因負債而立下賣身契，每年只得

1841年，莫斯科商行報導「經商農民」數量一年比一年增加，把原有的商人擠出了商業。不少「農民企業家」由商而工，甚至成為富可敵國的巨擘，如著名的莫羅佐夫家族、格拉喬夫家族、布特里莫夫家族與博里索夫家族等等。

到5盧布紙幣伙食費。1797年他開始獨立經營分活站，逐漸發家。1820年，他與4個兒子一起花1.7萬盧布（當時是一筆巨款）贖身後成為市民，其經營範圍也由絲織業擴展至毛紡、織布、紙品諸廠。到他兒子手裏時，莫羅佐夫家族已擁有四大公司，上萬工人。

⑶「**工業村**」現象。除了進城的「農民工人」與農民企業家外，還有更多的農民「離土不離鄉」，就地脫離了農業。中央非黑土地帶諸省因人多地少，土壤貧瘠，而交通又比較方便，距離主要消費中心不遠，便成了這種現象的發源地。產生這種現象的原因，並不全是農業勞動力過剩，以下幾個因素也不可忽視：

第一，俄國氣候寒冷，冬閒時間特別長，因而農戶可用這段時間從事工副業。由於「閒了也是白閒」，勞動力價值幾乎等於零，因而即使邊際產出率與勞動報酬極低，農民也樂此不疲。因為「掙得少總比不掙好」。例如，用大麻或亞麻紡線是俄國農村姑娘冬季最主要的活計，如果計其貨幣收入，每人每周僅能掙60-70戈比，那實在是微不足道。但這個行業直到十月革命時仍然盛行不衰。原因很簡單，如果不紡線，農村姑娘的勞動力就只能閒置⑭。

第二，在中央集權專制主義的俄羅斯，城市的功能不僅與西歐式的市民自治社區與工商業中心不同，也異於像諾夫哥羅德那樣的古羅斯市民社會。專制政府對城市的嚴密控制使它成為軍事—行政堡壘，這對民間工業的發展並不特別有利。因此，在一定的歷史時期內，「俄國的城市基本上是行政與商業中心，工業主要分布在農村」⑮。

第三，這也是最重要的，由於領主—村社—專制國家對農民的身分性限制，使他們難以「離鄉」，或者說「離鄉」的機會成本與經濟成本都十分大，同時由於這些限制阻礙了勞動力市場形成，勞力的價值無法體現，上述第一個原因才能起作用。

因此，十九世紀俄國的農村工業出現了相當顯著的進展。而且隨着市場經濟成分的增長，還出現了由餬口型、副業型家庭手工業和手工工場這兩個形態向經營家庭工場轉化的趨勢。前一個方向比較好理解。由於農業經營條件的惡化與比較效益的下降，也由於市場的制約作用，農戶的家庭手工業生產逐漸由餬口型向經營型發展，並成為收入的主要來源。只是由於村社份地制的存在，他們還沒有完全放棄農業。但家庭手工業已不再是副業了，「恰恰相反，農業才是家庭手工業者的副業」⑯。而第二個方向則似乎是與一般所理解的常規（家庭生產為工場生產所替代）相反的，「不是家庭手工業經過長期的演變發展成工場手工業和工廠，恰恰相反，是工場手工業發展出家庭手工業」。例如，俄國十八世紀中葉以後興起的棉紡織業，一開始集中在大型手工工場中，但由於是手工生產而無需大量原始投資，因此農戶能夠成功地與工場生產進行競爭。久而久之，甚至資本家也感到把棉紗送到工人家裏去織布，要比把這些織工集中在大工場中更有利。於是在1825-1850年間，俄國的棉紡織業發生了迅速的分散過程。大工場逐漸變成了對農民家庭企業進行供料收貨的包買商，而農家的副業性生產則發展成獨立的家庭企業，並幾乎壟斷了織布的生產。此後有些家庭企業甚至進一步拓展經營，擺脫包

十九世紀俄國的農村工業出現了由餬口型、副業型家庭手工業和手工工場這兩個形態向經營家庭工場轉化的趨勢，許多農村變成了「工業村」。由於村社內的合作習慣與互相仿效，往往整個村子從事同一行業，因而出現了專業化與「一村一業」的趨勢。

買商的控制，又從為包買商生產的依附形式發展成獨立的自由形式⑰。

於是，到了十九世紀前半期，許多地方農民「離土不離鄉」已成風氣。在中央非黑土諸省，許多農村變成了「工業村」，著名的如莫斯科省的伊凡諾沃村、科斯特羅馬省的達尼洛夫村、特維爾省的基姆拉村等等。這些村的一個共同特點是，由於村社內的合作習慣與互相仿效，往往整個村子從事同一行業，因而出現了專業化與「一村一業」的趨勢。如紡織村伊凡諾沃、冶金村巴甫洛沃、製鞋村基姆拉、製釘村烏羅姆斯基、製爐村布爾馬基諾、製鎖村巴甫洛夫斯克、角製品村馬卡里耶夫等，當時都聞名全俄，有的甚至在整個歐洲都有影響。不少鄉村企業就地「坐大」後開始向外擴張業務，在外地投資，實行工商聯營。如「伊凡諾沃村來的工廠主」當時便經常成為許多城市傳媒議論的話題。而他們那種「游擊隊」式的靈活經營方式也對城裏那些惰性十足的官辦企業、領有企業形成了衝擊，以至於「莫斯科工廠主幾乎都來仿效伊凡諾沃村人及其他農民工廠主」了⑱。

「工業村」中不僅有農民私人企業，也有村社辦的企業。在「農之子恆為農」已難乎為繼、農民改業離土之風已成的情況下，為了維護「公社精神」，當時官府曾竭力提倡後一種企業。如維特伯爵（他後來成了力主廢除村社的「改革派」，但在當時，他還是「公社精神」的狂熱鼓吹者）就曾主張「公社作為一個集體組織工作在有設備的非農企業中：打獵、製鹽、採石、開礦、捕魚等等。在公社與勞動組合中，農民可以建造酒廠，並構築公共設施」⑲。維特轉變為「個人解放」論者以後，曾這樣解釋統治者當時對這種「公社生產」的熱心：「從行政警察的角度看，村社也更為方便，放一群牲口總比一頭一頭地放來得輕鬆。」⑳

隨着這種農民工業的發展，許多「工業村」還流入了大量外來勞動力，從而使聚落規模不斷膨脹。但在當局不願改變村民身分的情況下，它們總也不被承認為「城市」(город)，而只是由「村」(село) 變成了「大村」(слобода，又譯「村鎮」、「關廂」、「郊莊」，當時特指由非「市民」組成的大型聚落)。前述的伊凡諾沃就是這樣一個典型的「大村」，在這個土地貧瘠的地方，原屬貴族舍列美切夫領有的農奴—村社社員紛紛變成了棉紡織業主，一時農民企業雲集，竟使它與附近另一個「紡織大村」沃茲涅先斯克連成一片，成為聞名全俄的「農民城」。

隨着農民工業的發展，許多「工業村」流入了大量外來勞動力，從而使聚落規模不斷膨脹。但在當局不願改變村民身分的情況下，它們總也不被承認為「城市」，而只是由「村」變成了「大村」。

三　身分制的廢除與「離土不離鄉」的消失

總之，當市場經濟之潮湧來之時，處在層層束縛之中的俄國農民出於生存的本能與發展的欲望，捆着手腳在商海裏游泳，居然也取得了令人刮目相看的成績，稱之為「奇迹」亦不為過。但是，這一切與其說是因為村社這類羈絆有甚麼積極功能，勿寧說是因為與農民相競爭的那些成分，諸如行會商業與官商、領有工廠與官營企業積弊太重，以至於連受到束縛的農民經濟都比它們強。

誠然，村社—領主的庇護功能在某些特定條件下也能發揮有利作用，如「一村一業」現象的出現就與村社內技藝傳授的傳統有關，而某些頂着領

農民邊緣社群的出現，表明狹隘的共同體已不可能有效地禁錮其成員。身分性農民的非農化浪潮，終將通過身分壁壘的崩潰而走向農民的「市民化」。在市場經濟之潮的衝擊下，俄國終於在1861年廢除農奴制，身分性戶籍隨即取消。

主名義去經商的農民也能收到「拉大旗作虎皮」的效果。但總的來看，傳統共同體羈絆對農民走向市場決不是有利的，而上述農民等級中邊緣群體的出現，也決非出自農民之所願。「農民工人」、「經商農民」與「工業村」，都是在農民改得了業卻改不了身分，脫離了土地卻脫離不了共同體羈絆的情況下出現的。勞役性質的工廠「編入農」固然曾被農民「視為極大的不幸」而百般規避，十九世紀上半葉甚至還發生了頻繁的「編入農」暴動。當時的檔案也說，他們「從農村生活向工廠生活的轉變是如此艱難與悲慘」，「與美洲種植園中飽受折磨的黑奴之遭遇十分相似」㉑。即使非勞役性的自由打工農民，也因其身分未變而被迫從微薄的打工收入中支付相當部分用於履行「農民」義務。至於「經商農民」更是不願戴着「農民」這頂帽子，而極力要求取得與城裏企業家平等的地位。沙皇當局雖然在他們出色的商業成就面前不得不一再放寬對他們的限制：1799年正式批准他們可以憑贖買來的證書經營商業；1804年向其開放零售業，但限制經營某些商品種類，禁止批發，並禁止僱工超過2人；1806年又開放批發業與外貿商業；1824年才正式承認他們可以經營市民等級所能經營的一切業務，但須花額外費用領取特別的證書。正由於這一連串歧視，不少「農民企業家」都力求花巨款「贖身」成為正式市民，但領主們視他們如搖錢樹，往往對他們花高價「贖身」也予以拒絕。由於身分制的束縛，他們的經營目標與投資取向都受到扭曲，從而成為一種「特殊的變態的經營人口」，而他們的資本也成了「變態的商業資本」㉒。「一村一業」的農民非農化，雖然得益於村社傳統，但它的進一步發展也為這種傳統所阻礙。在村社的圈子裏，「工業村」無法城市化，村民也無法成為自由商品生產者。

但反過來看，這些農民邊緣社群的出現，卻是對公社世界的一大衝擊，它表明狹隘的共同體已不可能有效地禁錮其成員，農民已經不滿於它的束縛，同時也不那麼依賴它的保護了。從這個角度說，身分性農民的非農化浪潮是一種過渡性現象，它終將通過身分壁壘的崩潰而走向農民的「市民化」。

在市場經濟之潮的衝擊下，俄國終於在1861年廢除農奴制，身分性戶籍隨即取消。1906年的斯托雷平改革，開始廢除村社制度。至此，十九世紀前期一度使用頻繁的「農民工人」(рабочий мужика)、「農民匠戶」(промыслы крестьян)、「經商農民」(торгующие крестьяне)、「農民企業家」(крестьянской промышленик)之類稱呼逐漸消失㉓。「農民」自此不再是一種身分而只是一種職業，改了業便不再是「農民」，而許多「工業村」也不再是「村」了。如前述的伊凡諾沃村，便於1871年(農奴制改革不久)與沃茲涅先斯克村合併，設置伊凡諾沃—沃茲涅先斯克市——俄國紡織工業中心之一。離土不離鄉的俄國「農民」很快便匯入現代市民社會中去了。

總之，離土不離鄉，即脫離了農業卻仍保持「農民」身分的現象，並不是甚麼玄妙事物。它與「文化傳統」沒甚麼關係，也不能僅從產業意義上把它等同於「兼業」或「原始工業化」。事實上，伊凡諾沃的「農民」已經專業務工而不再兼營畎畝，其技術水平也不比當時的城市企業「原始」多少。然而

只要有身分制存在，則農民要改業就必然會出現改了業改不了「農民」身分的局面，身分制一旦取消，也就不再有這種事了。這時哪怕仍有農工、農商兼營者，也與城裏的「多種職業者」一樣不再構成一種特殊的身分性群體。「離土不離鄉」的實質不過如此。

註釋

① 俄語中мир意為村社，亦意為世界，即村社與世界在傳統俄國人心目中是同義詞。

② 參見金雁等：《農村公社、改革與革命：村社傳統與俄國現代化之路》(北京：中央編譯出版社，1996)，第2-4章。

③⑳ 謝・尤・維特：《俄國末代沙皇尼古拉二世》，第1卷(北京：新華出版社，1983)，頁392。

④ (美)斯塔夫里亞諾斯：《全球分裂》，上冊(北京：商務印書館，1993)，頁51-52。

⑤ R. Nikalas: *Russian History* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 428.

⑥ В.Н. Яковцевский: Купеческий капитал в феодально-крепо-стнической россии (雅可夫柴夫斯基：《封建農奴制時期俄國的商人資本》), стр.48, М.1953.

⑦ А. Семенов: Изучение исторических сведений о российской внешней торговле и промышлености с половины XVII столетия по 1858 г. ч. з.(謝明諾夫：《十七世紀中葉至1858年俄國對外貿易及工業的歷史資料研究》)，стр.301. СПБ. 1859.

⑧ ЦГАДА(俄羅斯中央古代文獻檔案館), ф.259, КН.4109, ЛЛ453-454。

⑨ 梁士琴科：《蘇聯國民經濟史》，第1卷(北京：人民出版社，1959)，頁480。

⑩ ПСЗ(《法令全集》), T.XIV, No. 10486, стр.465。

⑪ ЦГАДА, ф.259, КН.3608, ЛЛ629-630; ПСЗ, T.XXXIX, No. 30115, стр.609; ПСЗ, T.XVIII, No. 13247, стр.829.

⑫ Материалы для истории московского купечества (общественные приговоры)(《莫斯科商人史料(社會團體決議案)》), М.1892. Т.1, стр.330-335.

⑬ История московского купеческоро общества(《莫斯科商會史》), T.II, стр.254-464. М. 1906.

⑭⑮⑯⑰ 杜岡—巴拉諾夫斯基：《政治經濟學原理》，上冊(北京：商務印書館，1989)，頁84；137；96；198-99。

⑱ История московского купеческого общества, T.II, стр. 569-570. М.1906.

⑲ И.В. Чернышев: Аграно－крестьянская политика россии за 150 лет(車爾尼舍夫：《俄國土地農民政策150年》), стр.251. Петроград,1918.

㉑ Л.Н. Бычков: О классовой борьбе в отечественной войне 1812 г(貝契科夫：《關於1812年立國戰爭時期的階級鬥爭》), // воп. ИСТ. //1962, No. 8.

㉒ Там же, Яковцевский, стр.142.

㉓ Материалы по истории крестьянской промышленности XVIII и первой помвины XIX В.(《十八和十九世紀前半期農民工業史料》), М-Л, 1935.

蘇　文　北京中央編譯局國際所副研究員

三邊互動
三邊互動
三邊互動

新年之際，我們編輯室全體同仁祝本刊在世界各地的作者、讀者新年快樂，並希望各位朋友繼續大力支持我們。

最近一次編委會會議一方面肯定了本刊質量，另一方面又提請我們注意限制長文。我們收到的澳洲讀者來信，也提出了同樣問題。如何使文章更短、更好，是需要作者和編者(特別是作者)共同努力的。

——編者

望增加「密度」擴展學術視野

本人是老年退休院士，很喜歡閱讀《二十一世紀》，但不滿足，希望大量增加「密度」。例如：能否一方面精練稿件文字，壓縮一半；另方面以現有另一半版面選編刊登西方社會人文科學學報和國際學術會議的論文，又或是綜合報導世界性研討會的動態，盡量跳出目前限於華人作者的框架，將貴刊變成具備全球視野的學術中立刊物。敬請考量為荷。

P. Yen　澳洲
96.8

應從文化深層反思文革

能讀到《二十一世紀》是我的幸運。對於一個或可稱為學者的我來說，沒有甚麼東西比有價值、有思想的雜誌更重要的。

8月號「百年中國」欄使我發生了極大興趣，進而引發長時間的沉思。如果《二十一世紀》注意文革的本體化研究(如其編後語所言)，那麼我個人則強調還必須從文化的深層反省文革現象。在中國歷史上，為甚麼會出現「黨錮之亂」(東漢)、「魏忠賢當權」現象？——這都與文化有關。為甚麼文革不是一場公平的辯論呢？而劉少奇這類身繫國運的人物，又為甚麼總是以「回家種田」為名進行消極抗爭呢？從個人的際遇上應該同情劉，而從作為一個決定民族的政治要素上來說，則應該反省和檢討。

綦彥臣　泊頭市
96.10.5

為甚麼會抵制排斥後現代主義？

讀了貴刊多期討論後現代主義與中國文化的文章，我想談談自己的想法。我認為，有趣的是對它的有分量的批判聲討，卻主要來自認同了西方現代理念的知識份子，如趙毅衡、徐賁等。他們在批判中國大陸後現代主義研究者時，公開聲明「堅持精英主義立場」，以促進中國的「人權、民主、自由等」。他們把王岳川等人提出的第三界「潛歷史」記憶問題、張頤武關於「母語與文化的捍衛」的所謂「後烏托邦」精神、陳思和對「民間文化」的讚美、新寫實主義小說等等，都歸納為「捨近求遠、避實就虛」，「強大的新保守主義思潮」，從而「提供了一種極有利於官方意識形態控制和化解的所謂『對抗性』的人文批判模式」。

我倒要反問，按徐賁對新寫實小說的大批判思路，當年沈從文先生和錢鍾書先生的小說，應如何評價？如果一棍子打死，徐先生就與他心目中批判的對象徹底認同；如果充分肯定，徐先生對新寫實小說提出的問題也就統統是假問題。頗具反諷意味的是，那些「後學」研究者在國內一直處於兩邊不討好的境況，屬於「邊緣」、「雜音」、「支流」。我認為，這些認同西方現代理念的知識精英，是要在傳統(中國)／現代(西方)的兩種元敍事衝突中，以現代戰勝傳統。不許懷疑來自西方的元敍事是其要害。為甚麼不能懷疑？他們又不願正面回答，只認定了批判的矛頭要對內不對外而已。

王賓　廣州
96.9

思想文化的寒風再起

近日思想文化領域寒風凜冽，大有往五年前倒退之勢。僅就所見所聞，略陳一二：

《現代與傳統》已被迫停刊。其中有些故事，對研究中國文禍史也許有用，以後有機會再說。《東方》已接到停刊整頓的通知，目前正設法挽救，可能渡過難關。

另外，當局已明令一批人的文章不准發表，頭一名是李銳。此外，又下令不准刊登諸如文革、釣魚島(除新華社或有關部門編寫的)、民族主義、批評中央領導人等類的文章……此類禁令多年來連綿不斷，且申明觸犯者嚴加懲處，沒有甚麼道理好講的。

石韋　上海

96.10.20

遊子何妨回頭

讀完貴刊10月號劉康博士的大文，我順手拿起一則剪報，是1996年9月12日上海《報刊文摘》題為〈留美學者劉康談美國輿論界如何醜化中國〉的報導。其中說劉康在美國大學的講壇上宣講馬克思主義、毛澤東的著作，在反華逆流中大膽發表獨立見解。

該文引敍劉康說：「目前西方報界的對華報導完全是建築在冷戰的意識形態上的。出於政治上的偏見，現在美國公眾輿論界對中國的看法完全是負面的、否定的。在大學中講課的教授，特別是那批自視為『中國問題專家』的大學教授和研究員對左右美國的輿論界，甚至美國國會都起了決定的作用。這批『中國問題專家』由幾個極端仇視中國人民的白種洋人打頭，如普林斯頓大學的林培瑞和哥倫比亞大學的黎安友，後面跟着一群來自台灣、香港和前幾年從中國大陸跑出去的一批人(包括吳宏達之類的小丑)。」

劉康還說：「今天沒有一個美國記者敢講中國的好話。如果要報導中國，只能報導人權、不同政見者、西藏分裂活動、勞改產品、台灣獨立、香港要自由等話題。」

讀罷此文，感慨繫之。似在美國這樣壓制言論自由之國度，劉康先生何以學得並宣講馬克思主義？在如此居心不良的反華逆流中，又何以不受干擾地研究父母之邦？故而建議：劉康先生倘無深入敵後之特殊任務，不若索性將手持13年的中國護照換成地道的戶口本，以便及早脫離險境。

讀者　北京

96.11.2

我們的錯誤和道歉

第37期頁95第一則科技訊息文後附註中，本刊誤將薄樹人教授之名植為「薄樹仁」，謹此更正，並向薄教授及各位讀者致歉。

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。
頁8　侯登科：《收成》。
頁11　侯登科：《趕集》。
頁34、35　孫京濤：《幸福街》系列(北京，1992-1995)。
頁48、56、82、91、124、151　資料室圖片。
頁67　劉溢作品。
頁96　邢丹文：《我的性別是女人》系列(北京，1995.9)。
頁97上　徐志偉：《透視》系列(北京，1995)。
頁97中　徐志偉：《透視》系列(北京，1994)。
頁97下　徐志偉：《透視》系列(北京，1994)。
頁98　榮榮：《無題》(1995)。
頁99上　孫京濤：《幸福街》系列(北京，1992-1995)。
頁99下左　孫京濤：《幸福街》系列(北京，1992-1995)。
頁99下右　孫京濤：《幸福街》系列(北京，1992-1995)。
頁100上　唐小梅：《舊教堂中玩耍的孩子》(四川彭縣，1996.7)。
頁100中　劉樹勇：《死者》系列(北京，1992)。
頁100下　袁冬平：《精神病院》(天津，1989)。
頁105　陳方正提供。
頁106　*Science* **274**, 344 (18 October, 1996).
頁108　石元康：《當代自由主義》(台北：聯經出版事業公司，1995)，封面。
頁116　Yevgeny Zamyatin: *A Soviet Heretic* (London: Quartet Books, 1991), cover.
頁147　陳學霖：《劉伯溫與哪吒城》(台北：東大圖書公司，1996)，封面。
封三　邢丹文：《我的性別是女人》系列(1996.9)。
封底　劉錚：《國人》系列(1996.10)。

編後語

數千萬農民的「非農化」浪潮，不單是90年代中國的重要社會現象，也勢必深刻影響二十一世紀中國。本刊這一期從三個不同角度來討論有關問題。第一個角度是「二十一世紀評論」欄的三篇文章，它們均以90年代最新社會調查為基礎。卞悟提出如何從理論上解釋「非農化」現象；黃平一文對四省八村調查作出定量統計分析，從而顯示農村現狀以及農業發展隱含的危機；郭于華則考察非農化過程中農民文化和價值觀的轉變。第二個角度是由池子華和馬陵合兩篇考察30年代流民的文章所提供的歷史對比。第三個角度則是以不同歷史時期、不同社會的相類問題作為參照。蘇文研究了十九世紀俄國工業化時期農奴的「離土不離鄉」和農民辦廠等現象，她指出，身分制在當時仍然是農奴人口流動和經濟地位改變的最大障礙。

民族主義的動向，是當今最值得關注的思潮。針對吳國光在第34期提出以理性民族主義抗衡「圍堵中國」，陳彥撰文認為更應該警惕民族主義成為主導意識形態。此外，劉軍寧評介石元康的《當代自由主義理論》、胡軍對馮友蘭《新理學》的方法論批判以及趙稀方討論胡適的實用主義，都涉及學術文化界的老問題，但也都帶有新意。需要特別注意的，是木令耆介紹奧布賴恩新著《傑斐遜與法國大革命　1785-1800》的短文。奧布賴恩將批判鋒芒直指被美國奉為國父的傑斐遜，認為傑斐遜所信奉的極端自由主義以及其主張解放黑奴但又聲稱要驅逐黑奴回非洲等等，正是今日美國相當嚴重的右翼民兵組織、種族主義和白人至上等問題的根源，是對現今已實現多元文化和多民族社會的美國的破壞力量。該書觀點鮮明有力，因此一出爐就震動歐美學術思想界。

最後，我們特別向讀者推介傅偉勳先生的遺作。傅先生立足於佛學和新儒學的內在理路，指出熊十力的新唯識論在利用佛教的思辯資源開出當代新儒家之際，完全忽略了唯識論的內在邏輯和大乘佛教在終極關懷方面的深刻內容；牟宗三繼承熊十力，一方面將新儒學的形而上體系發展到極致，另一方面對西學和佛學的封閉心態也有增無減。文章最後指出，新儒學在當今社會中已不再能擔負社會整合的功能，所以能否真正做到多元開放，就成為儒學現代化的指標。近年來圍繞當代新儒學的文化討論十分熱鬧，而像傅先生這篇學理深入、觀點鮮明的文章卻不多見。傅先生是本刊多位編委的好友，他在9月中旬住院動手術之前，將這篇文章寄給本刊，卻不幸於10月15日病逝美國。今期刊出他的遺作，不僅有其學術文化意義，也代表我們對傅先生以及他畢生倡導的徹底開放精神的追念。

二十一世紀雙月刊總目

1996　第33－38期

題　目	作　者	期-頁
二十一世紀評論		
淮橘為枳　出局者迷	卞　悟	33-4
多元社會中的文化批評	張隆溪	33-18
中美關係與世界秩序	納　伊	34-4
中國的崛起與東亞安全	傅高義	34-9
「中國威脅論」芻議	翁松燃	34-18
以理性民族主義抗衡「圍堵中國」	吳國光	34-25
公民個體為本　統一憲政立國	甘　陽	35-4
論制度化分權	吳國光	35-15
鄉村民主和中國政治進程	鄭永年	35-24
紅衛兵與「全共鬥」	橋爪大三郎	36-4
——兼談60年代日本的新左翼		
文化大革命與現代日本	加加美光行	36-15
毛主義與法國知識份子	加斯托	36-25
文革是一場反社會運動	杜　蘭	36-28
世界資本主義視野下的兩個文化革命	德利克	37-4
現代性演化中的西方「文化革命」	劉小楓	37-16
法國式毛主義的類別與興衰 1966-1979	高達樂	37-24
農民流動：良性還是惡性循環？	卞　悟	38-4
中國農民非農活動的文化意義	郭于華	38-14
當代中國農民尋求非農活動之根源初探	黃　平	38-20
百年中國		
日本東本願寺與中國近代佛學的因緣	葛兆光	33-29
中國農村社會性質論戰與	雷　頤	33-42
新民主主義理論的形成		
唯物史觀與中國近代傳統	金觀濤	33-53
胡適在不同時期對「五四」的評價	歐陽哲生	34-37
自決權與自治權——陳獨秀論集體人權	杜鋼建	34-47
杜亞泉的中西文化觀	高力克	34-53
馮友蘭與「聖王合一」傳統	周繼旨	34-63
議政型自由主義一例：潘光旦	呂文浩	34-69
近代廣州街坊組織的演變	賀躍夫	35-37
閩南海外移民與近代廈門興衰	戴一峰	35-47
門戶開放政策形成的再探討	鄭翔貴	35-57
文革的「第一張馬列主義大字報」	印紅標	36-37
政治迫害與造反運動	華林山	36-46
文化大革命中的異端思潮	宋永毅	36-54
打老師和打同學之間	王友琴	37-35
文革中的「外國造反派」	何　蜀	37-43
異端思潮和紅衛兵的思想轉向	徐友漁	37-52
近代淮北流民問題的幾個側面	池子華	38-37
流民與上海租界社會	馬陵合	38-46
西南聯大知識份子群的形成與衰落	謝　泳	38-55
讀書：評論與思考		
讀《告別革命》——致李澤厚、劉再復	鄒　讜	33-62
社會轉型期的一種文化現象	長　江	33-68
——評《告別革命》		
晚清今文學崛起的社會史理路	楊念群	34-135
——讀艾爾曼近著		
凌叔華與《范麗賽貝爾書信集》	木令耆	34-140
西方衝擊下的世界	陳方正	35-102
——對三個現代化歷程的反思		
關於「左撇子」	王　強	35-111
法律的革命與革命的法律	陳方正	36-101
——西方法制史的兩個對立觀點		
居里夫人：光榮背後的辛酸	饒　毅	36-106
經濟增長速度與生態演化的協調	李工有	36-110
文明邊際的對話	劉　東	36-117
——解讀一個比較哲學的文本		
審視中國：評五本中國電影研究的英文書籍	張英進	37-106
柬埔寨：一個血腥的故事	胡文輝	37-117
自由與多元之間	劉軍寧	38-108
文學絞架下的雄雞——讀贊米亞亭文集	王　強	38-116
破裂的國父偶像——傑斐遜	木令耆	38-123
科技文化		
《中國生理學雜誌》：一本前沿研究學報	饒　毅	38-102
協和醫學院的起源	吳階平	38-104
林可勝：中國生理學和國防醫學奠基者		38-105
專　論		
紀念世界著名神經生物學家馮德培	饒　毅	34-102
現代農業：從育種到生物技術	孔憲鐸	35-92
分子拓撲學的出現	徐文光	36-92
——碳60及相關結構的奇妙新世界		
「和」的哲學——從中西冶金技術差異	華覺明	37-85
看中國文化		
科技訊息(要目)		
人體基因總譜鳥瞰　愛滋病毒抑制因子的發現		33-85
黑洞，黑洞，再一個黑洞！		
生命規律全面揭露的期待　「出於非洲」說的重要進展		34-108
第一顆反原子		
紛亂的南猿世系　重力透鏡的神奇效應		35-100
DNA考古學的「碳14斷代法」		
中國計劃建造新型大望遠鏡　中美之間：科學人才的流轉		37-95
微觀與宏觀之間		
鐵實II：大規模地球環境工程的再嘗試		38-106
動念剎那的隨機性　變異型細菌的劇毒		
專題報導		
探索決定生命節奏的機制	麥繼強	33-87
果蠅研究對生物發育機制的啟示	饒　毅	35-98
「兩性戰爭」與進化		36-90
景觀		
1995藝術村大逃亡透視	金逸農	33-72
人的主題	雷蒙．馬松	34-79
中國教會大學建築——中西文化交匯的案例	董　黎	35-80
「六億神州盡舜堯」——文革後期繪畫的主題	吾　遠	36-69
中國傳統民居的類型	梅　青	37-101
90年代北京新一代攝影家群像	島　子	38-94
人文天地		
華夏人本主義文化：淵源、特徵及意義(上)	何炳棣	33-91
世界文化會演變至儒家化的文化嗎？	艾　愷	33-102

題　目	作　者	期-頁
華夏人本主義文化：淵源、特徵及意義(下)	何炳棣	34-88
林語堂論現代	錢鎖橋	35-137
拒絕與接受：沈從文的命運	裴毅然	35-146
甚麼是中國的「後新時期」？	徐　賁	36-74
中國美學與康德	卜松山	36-84
張承志：守衛昨日之夢——從《金牧場》到《金草地》	許子東	37-66
談談華文世界的女性主義寫作	王光明	37-77
佛學、西學與當代新儒家——宏觀的哲學考察	傅偉勳	38-68
馮友蘭《新理學》方法論批判	胡　軍	38-80
胡適與實用主義	趙稀方	38-88
隨筆．觀察		
糠擺渡	王振忠	33-106
查嗣庭與日記罪	牧　惠	33-110
戀物慾．虛無主義及其他	屠友祥	33-113
從陳寅恪〈與劉叔雅論國文試題書〉談起	褚孝泉	34-144
「新時代的狂人」陳里寧	林　焱	35-66
《新民晚報》是怎樣砸爛的？	馮英子	35-72
敵人不是資產階級	費里德曼	36-139
怎樣的天火	朱　正	36-143
從古籍譯註看文化「下海」	張　覺	37-147
無夢之夢	何　苦	38-143
讀《劉伯溫與哪吒城——北京建城的傳說》有感	鄧雲鄉	38-146
批評與回應		
再說文革中的造反派——與華林山商榷	徐友漁	33-122
難作「公允」之論	朱正琳	33-129

題　目	作　者	期-頁
「身分論」小議	趙毅衡	33-132
從歷史看本土與「域外」的對話	章　清	34-113
再說「闡釋中國」的焦慮	張頤武	34-121
三論制度創新與「第二次思想解放」——答卞悟	崔之元	34-127
文革思潮與「後學」	郭　建	35-116
亦論制度的創新、移植以及自組織性	季衛東	35-123
對於〈馮友蘭與「聖王合一」傳統〉的回應	劉述先	35-131
最重要的是自由權利的法制保障	季衛東	36-126
「制度創新」還是制度復舊？——再問崔之元先生	卞　悟	36-128
「人文精神」討論的誤區	劉為民	36-135
再論「制度化分權」——兼答甘陽	吳國光	37-123
主流社會與民主政治秩序	鄭永年	37-132
全球化與中國現代化的不同選擇	劉　康	37-140
警惕民族主義成為主導意識形態——與吳國光先生商榷	陳　彥	38-128
莫須有先生與他們的蛙跳	趙毅衡	38-135
面對全球化的挑戰	張頤武	38-138
經濟與社會		
韋伯社會學與中國社會經濟研究——經濟社會學觀點	張維安	33-134
韋伯的比較宗教學：新教、儒教與資本主義	石元康	33-145
當代中國的資本原始積累	何清漣	34-150
半世紀以來政治學的反思	達　爾	35-152
日本政策制定與中日關係	趙全勝	36-145
女性與宗族	張小軍	37-150
俄國農奴的「離土不離鄉」	蘇　文	38-149

文化大革命：史實與研究　(劉青峰 編)

本書是研究中國文化大革命的專題論文集。共收集海內外中國學者及日、法、美等國學者近40篇文章，分為以下五個專題：「文革事實的再發現」通過對當事人的調查和資料分析，再現文革歷史事實真相；「造反運動與異端思潮」分析造反運動興起的過程和性質、對立群眾組織的成因、異端思潮和紅衛兵思想的轉向；「文革對世界的衝擊」描述和分析受文革影響的新左翼、毛主義份子在日本和法國的興起和衰落；「文學藝術中的文革」探討紅衛兵美術運動、文革後期繪畫、樣板戲、革命電影以及文革題材的文學作品；「評論與綜述」從世界資本主義視野和現代性演化等理論角度，評論中國和西方的兩個文化革命，綜述西方文革研究。

文化大革命是二十世紀下半葉世界上最重大的歷史性事件之一。本書適逢文革爆發30周年之際出版，作為至今仍然少有的中文文革研究論文集，深信是所有關注當代中國及其未來發展的讀者、從事當代中國及文革研究的學者的必備參考書。

14×21cm, 544頁　　香港中文大學出版社　　1996年12月出版　　定價：HK$140 / US$18

香港以外地區另加郵費：　中國、台灣、澳門：HK$35　　其他：US$5

歡迎以信用咭或支票郵購，請付劃線支票予「香港中文大學」。詳情請向香港中文大學出版社查詢。

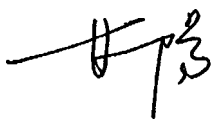
地址：香港　沙田　香港中文大學出版社

電話：(852) 2609 6508　　傳真：(852) 2603 7355　　電子郵遞：cup@cuhk.edu.hk

二十一世紀評論

評中國九十年代保守思潮

反民主的自由主義還是民主的自由主義？



我的趣味決定了我熱愛自由，我的本能和理性決定了我熱愛平等。

托克維爾致穆勒(1835年6月)

一　90年代中國思想景觀

90年代中國思想界已經初步形成了一套廣有市場的保守主義話語系統。目前最時髦的論述已經不是原先的新權威主義，而更多是以自由主義之名貶低以至否定民主。自由主義或「英美自由主義」在今日中國基本已成為反對民主的一種變相說法，似乎民主越少，自由就越多。

90年代中國思想的一個基本軌迹，大體上是從80年代末開始的批判激進主義思潮出發，日益走向保守主義甚至極端保守主義。這種保守主義的基本形態往往表現為以自由主義之名貶低和否定民主，並以此出發而形成了一套頗為完整、對幾乎所有問題都有某種現成答案的新的意識形態。不太誇張地說，90年代中國思想界目前已經初步形成了一套廣有市場的保守主義話語系統，這個系統一方面有一個保守主義理論話語為基礎或核心，另一方面則又表現為更具體的保守主義歷史話語、保守主義文化話語、保守主義政治話語以及保守主義經濟話語。茲試概括如下：

⑴ **保守主義理論話語**：其核心主要是對西方經驗的某種總結，即區分所謂「英國模式」與「法國模式」，前者代表改良、漸進，也是值得仿效的現代發展道路，後者則代表革命、激進，也是不足為訓的範式；這兩種範式的對立同時也被看成是價值取向上的對立，即自由與平等的對立，或自由與民主的對立，或所謂「消極自由」與「積極自由」的對立，等等；

* 由於篇幅所限，未能刊錄本文註釋部分，謹此說明。

⑵ **保守主義歷史話語**：其中心論點是認為二十世紀中國完全走錯了道路，即很不幸地沒有走上英國道路，而是錯誤地模仿了法國模式，從而使一部中國現代史成了一個不斷革命、日益激進的歷史；晚近以來的歷史研究主流（許多人所謂「重寫歷史」）因此實際上主要也就是在檢討為甚麼近代中國人會走錯了路，例如為甚麼不要改良要革命，不走漸進走激進，不愛自由愛平等，不追求「消極自由」而狂熱嚮往「積極自由」，等等；

⑶ **保守主義文化話語**：由於近代中國走上激進道路通常被看成首先是近代中國知識份子的思想激進傾向所造成的，因此毫不奇怪，時人大多傾向於貶低以至否定五四人物及其代表的傳統，而主張今天在思想學術上更應該繼承民初「學衡」派的文化保守主義理念（晚近標舉陳寅恪為人格化代表）；這種文化保守主義同時也發展為對當代西方思想學術的基本態度，即認為今天不應該再重複五四傳統一味追隨西方激進思潮的同樣錯誤，例如「後現代主義」、「後殖民主義」以及「女性主義」等就不適合今日中國的需要，因為中國和西方並不處在同一發展階段；又這種文化保守主義甚至可能發展為一種更基本的中西文化比較觀，即認為中國文明就其本質而言是相對溫和保守的，而西方文明則是刻意求新的，因此中國應該走更適合自己溫和保守特點的發展道路；這種看法甚至可能進一步延伸為對下一世紀東亞文明發展和東亞現代化模式的更一般論述；

⑷ **保守主義政治話語**：目前最時髦的論述已經不是原先的新權威主義，而更多是以自由主義之名貶低以至否定民主。中國知識份子幾乎普遍地擔心，在中國強調民主只怕又會弄成「大民主」，強調「參與」又如何避免不弄成「群眾運動」？因此從中國的國情出發，最好不要多談民主而應着重批判「大民主」，不宜強調參與而應大力批判「群眾運動」，尤其在發展市場經濟時決不能強調平等而必須批判平等主義。略有理論基礎的論者尤其會論證，「根據英美自由主義」，自由比民主更重要，保護少數比多數參與更重要，我們應該要「消極自由」而不是「積極自由」，等等。確切地說，自由主義或「英美自由主義」在今日中國基本已成為反對民主的一種變相說法，似乎民主越少，自由就越多；大眾參與越低，個人就越有保障；積極自由越小，消極自由就越大；

⑸ **保守主義經濟話語**：這套話語一方面以西方保守主義經濟思潮即經濟不干涉主義（laisser faire）為理論根據，另一方面又以上述種種保守主義話語為更大心理文化支持，兩者之間互為轉換，互為根據：例如要漸進不要激進在這裏也就是要發展市場經濟不要奢談公平正義，而所謂「消極自由」在這裏更順理成章地具體化為自由經濟；這種樸素的社會文化心理經過理論化也就成了經濟自由主義的歸約論，即把自由主義歸約為市場經濟主義，把自由歸約為市場的自由，進而認為自由經濟能自動地實現最大的自由，而國家干預市場也就是破壞自由；在這種版本的自由主義中，民主是奢侈的，平等更是罪惡的，因為事實上兩者都必然導致國家干預市場。

以上所述90年代中國保守主義的方方面面，並非彼此完全協調，更非甚麼嚴密構成的理論，而毋寧更多是一種心照不宣的情緒，但也正因為如此，它們

90年代中國保守主義並非甚麼嚴密構成的理論，而更多是一種心照不宣的情緒，但它們反而更能形成某種四面呼應、八方籠罩的文化氛圍。這種保守主義可能成為中國進入二十一世紀時的主導意識形態。它是否能幫助中國知識界在今日及今後提出富有前瞻性的思想和理論？

反而更能形成某種四面呼應、八方籠罩的文化氛圍。就目前看，這種保守主義不但已成為今日中國知識界的主流，而且可能成為中國進入二十一世紀時的主導意識形態。我們因此不能不問，這樣一種保守主義意識形態是否能幫助中國知識界今日及今後提出富有前瞻性的思想和理論？這樣一種保守主義意識形態又是否有利於中國這個崛起的大國從容應對它在二十一世紀面臨的種種挑戰？

我個人對此非常懷疑。因為在我看來這種保守主義只能造成知識界在思想上暮氣沉沉，在知性上頓足不前，在心態上則未老先衰，一派黃昏景象。例如只要注意到《陳寅恪的最後二十年》那種文化沒落主義式的自戀心態在中國知識界能引起如此普遍的心理共鳴，我們就不能不懷疑中國知識界是否已經窮途末路，惟借憑弔遺老而發遺少之牢騷？至於所謂「保守主義是90年代中國走向成熟的標誌」，更是掩蓋思想貧乏的虛張聲勢罷了，因為它實際只表明中國知識界今天已不再具有銳意創新的思想動力，更不要說大刀闊斧的開拓氣魄；更糟糕的是，許多人似乎日益滿足於以陳詞濫調混充思想深刻，例如開口閉口就是「根據英美自由主義」，與當年動輒「根據馬列主義基本原理」如出一轍。

這種保守主義只能造成知識界在思想上暮氣沉沉，在知性上頓足不前，在心態上則未老先衰，一派黃昏景象。我認為今天已特別有必要提出：拒絕以自由主義為名否定民主，拒絕以英國革命否定法國革命，拒絕以柏克否定盧梭，更拒絕以中國傳統之名否定西方啟蒙以來以及中國「五四」以來的現代性傳統。

二　拒斥反民主的自由主義

我個人認為，革命時代已經結束，今後的突出問題只怕已不再是極端激進，而是極端保守。本文因此試圖對90年代中國保守主義提出一些初步的批判檢討。由於這種保守主義的基本論述形式在我看來主要是以自由主義的名義貶斥民主，本文以下由此希望首先就自由主義以及自由主義與民主的關係重新提出一些問題。

具體而言，我將着重檢討前面列為第一項的保守主義理論話語，即關於所謂「英國模式」與「法國模式」的對立，或「消極自由」與「積極自由」的對立等等，這不僅是因為這一話語是90年代保守主義的主要理論出發點，而且也是因為我個人事實上是這一理論話語的最初提出者之一。我在1989年出國前在《讀書》雜誌發表的最後兩篇文字——〈自由的理念：五四傳統之闕失面〉以及「自由的敵人：真善美統一說」——在中國大陸首先引入了柏林（Isaiah Berlin）關於「消極自由」與「積極自由」的區別等觀念，在知識界曾產生比較廣泛的影響；我在出國後不久發表的〈揚棄「民主與科學」，奠定「自由與秩序」〉（本刊總第三期，1991年2月），又在大陸思想界集中提出了自由主義與民主的張力問題，以圖概括蘇格蘭啟蒙運動和法國啟蒙運動的不同、英國革命與法國革命的分野等等，並提出「奠定自由與秩序」來總結我當時所謂「英美自由主義」的政治理念，該文在許多方面事實上已開90年代中國保守主義思潮的先聲。也因此，我在這裏願意從重新檢討我自己的〈揚棄「民主與科學」，奠定「自由與秩序」〉一文出發，以提出一些帶有共同性的問題，因為該文在思想上和理論上所存在的問題和偏頗在我看來仍普遍存在於今日中國知識界。確切地說，我認為今天已特別有必要提出：

拒絕以自由主義為名否定民主，拒絕以英國革命否定法國革命，拒絕以柏克(Edmund Burke)否定盧梭，更拒絕以中國傳統之名否定西方啟蒙以來以及中國「五四」以來的現代性傳統。我確實日益認為，再度重新認識自由主義與民主的辯證關係，再度重新思考啟蒙、革命及現代性等基本問題的錯綜複雜性，對於中國知識份子群體在世紀之交的知性發展和政治成熟，都已經變得非常必要甚至非常迫切，因為說到底，中國知識份子將無法迴避我所謂的「托克維爾問題」，這就是本文標題所點出的：中國知識份子所自許的自由主義是一種甚麼樣的自由主義？是非民主甚至反民主的自由主義，還是民主的自由主義？

說到底，中國知識份子將無法迴避我所謂的「托克維爾問題」，這就是：中國知識份子所自許的自由主義是一種甚麼樣的自由主義？是非民主甚至反民主的自由主義，還是民主的自由主義？

我在這裏提出所謂「托克維爾問題」，首先是因為托克維爾當年思索的問題與中國知識界今日思索的問題有相當的相似性和相關性。如果說中國知識界主要是由二十世紀中國革命的陣痛而檢討法國大革命對中國的影響，那麼對於托克維爾而言，法國大革命就意味着更直接的個體痛苦和家庭悲劇，因為托克維爾一家事實上與法國大革命有不共戴天之仇。托克維爾的曾外祖就是在革命恐怖時期挺身而出為法王路易十六擔任辯護律師從而被全歐貴族奉為偶像的著名法國貴族領袖梅爾歇布(Malesherbes)，辯護失敗自己被送上斷頭台，連同托克維爾的外祖父也被一併處死；托克維爾的父母則在新婚蜜月時期被革命政府逮捕判處死刑，僅僅因為在等待處決時雅各賓專政倒台才虎口餘生，但托克維爾的母親已經為此而終生神經驚恐。托克維爾從小的家庭教育氛圍因此充滿憎恨大革命以及緬懷被處死的國王的氣氛。但托克維爾的不同尋常就在於，早在二十歲之前他就開始超越了自己家庭以及自己所屬社會階層的狹隘貴族視野和保守主義立場，而逐漸形成了他自己認同法國大革命原則的立場並終生不渝，如他在私人信件中都一再強調的：「促使我們行動的並不是個人動機，而是堅定地要求我們的原則不受任何破壞，我們的原則說到底只能是1789年大革命的原則」。正是這種立場使得托克維爾對法國大革命的檢討絕然不同於柏克對法國革命的全盤否定，如托克維爾後來在評價柏克時所指出，柏克對大革命的分析雖然在許多局部問題上不乏洞見，但柏克所描繪的全景卻是「一幅全盤錯誤的圖像」(a false picture altogether)，因為「大革命的一般品性、大革命的普遍含義，以及大革命的預兆，從而大革命的起點，完全都在柏克的視野之外」，其根本原因就在於「柏克生活並拘囿於尚處在舊世界之中的英國，因此不能把握法國大革命的全新之處和普遍意義」，因此他在法國大革命中只看見大革命的「法國性」，卻恰恰未能看出法國大革命的真正深刻性乃在於它的普遍性和世界性意義。托克維爾遠高出柏克之處就在於他最早慧眼獨具地看出，法國大革命的真正意義乃在於它標誌着「民主時代」的到來，標誌着現代性以狂風暴雨之勢登場。

中國知識界目前的保守主義的最大自我障蔽，即在於它不可能真正把握所謂現代性的挑戰，這就是托克維爾指出的：所謂「民主」遠非只是一個政治範疇，而同時甚至首先是人類生活一切方面的普遍性範疇。

我以為中國知識界目前的保守主義將會導致的最大自我障蔽，即在於它將難以充分認識托克維爾意義上的「民主」問題的深刻性和複雜性，從而也就不可能真正把握所謂現代性的挑戰，因為中國知識界的保守主義事實上正是一種柏克式的立場，中國知識界今天對法國革命和英國革命等問題的看法基本上也仍然拘囿於柏克的視野內，並且是從這種被托克維爾稱為「尚處在舊世界之中」的

狹隘視野出發而進一步引伸出對自由主義與民主等更基本問題的片面看法。這事實上也是我個人1990年寫作〈揚棄「民主與科學」，奠定「自由與秩序」〉一文時的視野，該文當時實際是從柏克的觀點去讀解托克維爾，從而忽視了托克維爾與柏克之間的的根本區別，即：柏克仍是從歐洲舊式「貴族自由主義」的視野去看待和評判所發生的一切，因此民主時代的問題及現代性的問題乃整個在其視野之外，而托克維爾一切思考的基本出發點則首先就是：民主時代的來臨使得歐洲舊式「貴族自由主義」的時代已經終結，自由主義在民主時代因此必須走向「民主的自由主義」。尤為重要的是，托克維爾突出地強調了所謂「民主」遠非只是一個政治範疇，而同時甚至首先是社會、文化、習俗，家庭、婚姻，以至知性活動方式、感性生活方式、及基本心態結構等人類生活一切方面的普遍性範疇。確切地說，托克維爾是把民主作為現代人的基本生活方式來分析和考察的，也正是這樣一種考察視野，使他特別敏感地指出，民主將永不會在某一階段或某一領域就停步不前，而將成為對現代人和現代社會的永無止境的挑戰過程，如他以揶揄的口吻所言：「難道誰會以為，民主在摧毀了封建制度和打倒了國王以後，就會在中產階級和有錢人面前退卻？」晚近十餘年來托克維爾在西方學界受到的重視日益有超出其他經典思想家的趨勢，其原因實際也在於，托克維爾指出的這種民主永不會停步的特性，即使在西方也只是在本世紀後半葉才變得越來越突出。所謂後現代主義的挑戰，女性主義的挑戰等等，事實上都是托克維爾所謂「文化民主化」問題的日益尖銳化表現，從而也就再次提出了「民主是否會有最後的極限」這一托克維爾當年自承無法回答的問題（「那麼我們最終在走向何方？無人知曉」）。

我以為中國知識界近年來對革命和激進主義的反省現在已經走到了盡頭，而且開始在走向自己的反面。今日中國的一個突出現象就在於，中國知識界主流事實上缺乏對民主的認同和擔當，從而導致首先是在政治上日益擁抱「政治市儈主義」，這種市儈主義常常滑稽地表現為一種「偽精英主義」。

本文的篇幅自然不可能展開所有問題。我在下面只能比較着重就有關法國革命與英國革命的問題作些展開，這是因為這兩個問題與中國知識界目前對自由主義與民主等一般問題的基本看法緊密地糾纏在一起，因此有必要特別提出來加以分疏。

以下第三節將提出「為甚麼柏林本人要站在法國大革命一邊而把柏克列入反動陣營？」這一問題，以便從柏林最近對柏克的批判出發來說明，柏克對法國大革命的全盤否定式批判並不能等同於自由主義對法國大革命的態度，相反，柏克的批判在歷史上乃與反自由主義思潮難解難分。本節強調，對法國大革命的看法從來同時意味着對民主的看法，對啟蒙的看法，對現代性的看法，自由主義的立場因此歷來是首先「站在法國大革命一邊」來批判檢討大革命的闕失，而決非全盤否定大革命。中國知識界晚近對法國大革命的柏克式態度事實上混淆了自由主義與保守主義的區別。

本文第四節則提出「托克維爾為甚麼認為英國1688革命模式不足為訓？」這一問題，目的在指出，中國知識界目前流行的否定法國大革命而津津樂道托克維爾早就認為不足為訓的所謂1688年英國革命模式，乃是一種非常陳腐的「時代錯亂症」(anachronism)，其實質是全然不加分析地膜拜「前民主時代」的英國自由主義即封建貴族自由主義，從而恰恰完全忽視了歐洲自由主義特別是英國自

由主義在法國大革命以後逐漸走向「民主的自由主義」這一關鍵歷史轉變過程。本節因此指出，托克維爾當年之所以轉向研究「民主在美國」，而非「自由主義在英國」，其根本原因就在於他認為，大革命以前的英國自由主義(常以1688年革命為象徵)乃是前民主時代的自由主義，這種非民主的舊式貴族自由主義已經不足以幫助自由主義者面對民主時代提出的挑戰。托克維爾由此提出民主時代的來臨意味着「需要一種新的政治科學」，因為現代自由主義的「問題不在於重建貴族社會，而是要使自由從民主社會中生發出來」。換言之，自由主義在民主時代必須走向民主的自由主義。托克維爾因此高度評價並表示完全認同當時「英國激進派」(English Radicals)的改革理念，即：「使公民大眾處於應有的統治地位並且使他們能夠統治。」我願在這裏順便指出，對今日中國而言，更有借鑒價值的英國自由主義經驗不是其1688年，而是其1870年代的格萊斯頓改革(Gladstonian Reform, 1867-1895)，因為只是在此以後英國才真正進入民主政治，英國政治體制也相應發生根本大變。

總的來說，我以為中國知識界近年來對革命和激進主義的反省現在已經走到了盡頭，而且開始在走向自己的反面。因為這種反省並沒有使中國知識界真正加深對自由主義的認識，尤其是，它並沒有促使中國知識份子認識到自由主義在現代條件下只能是民主的自由主義，相反，它所導致的反而是走向「前民主時代的自由主義」並時時以此為名義貶低民主，從而高抬保守主義甚至極端保守主義。我要說明我在這裏並無意不適當地突出知識份子的社會作用，而只是如民主理論家達爾(Robert A. Dahl)最近所指出，儘管知識份子的作用不宜高估，但一個國家的知識界主流是否認為民主在知性上可以辯護，對於該國民主的發展仍有莫大的關係。達爾特別提出，不妨設想一個國家在某些條件上已有利於民主轉型，但同時該國知識界主流卻並不認為民主在知性上特別值得辯護，這會出現甚麼情況？達爾認為，這就會使推動民主的努力極為困難，而那些提倡走非民主道路的主張就會很容易被人接受。我以為今日中國的一個突出現象就在於，中國知識界主流事實上缺乏對民主的認同和擔當，從而導致以下兩種結果：

首先是在政治上日益擁抱「政治市儈主義」，即韋伯所謂「鼠目寸光的法律與秩序市儈主義」(short-sighted law and order philistinism)。這種市儈主義常常滑稽地表現為一種「偽精英主義」。偽精英的典型特點如韋伯所言就是從來不明白「社會政治問題的最關鍵問題並不是被統治者的經濟處境，而是統治階級和上升階級的政治素質」，因此偽精英們老是「瞪大眼睛呆若木雞地看着社會底層，總以為危險在於大眾」，晚近以來中國知識界的偽精英主義尤到了不顧學理根據的地步。例如最近有些論者為了論證中國不能實行全國性選舉，居然會認為主張「全國人大直選」就是主張「直接民主」，從而也就是「故意忽略」代議民主。這些論者本應該知道，現代代議民主正是普遍地以全國直選為基本制度保障，如果全國直選就不是代議民主而是直接民主，那麼美英德法就都不是代議民主而成了直接民主了。這種本來並不太複雜的常識性問題都會被弄得如此顛三倒四，不能不說是「政治市儈主義」流行的結果。

與80年代知識界朝氣蓬勃的開放心態相比，90年代更多的是矯揉造作的故作老成，自我封閉的混充深刻，我以為這種「知性保守主義」無非表明中國知識界在自欺欺人地迴避現代性的最基本問題，自以為是地劃地為牢。

其次則是某種「知性保守主義」心態。曾幾何時，「讀書無禁區」的年代似乎已非常遙遠，中國知識界現在反而祭起了某種「自我書報檢查機制」(self censorship)，例如後現代主義不適合中國現在發展階段，女性主義不適合中國國情，等等。與80年代知識界朝氣蓬勃的開放心態相比，90年代更多的是矯揉造作的故作老成，自我封閉的混充深刻。我以為這種「知性保守主義」的瀰漫只能使中國知識界日益遠離當代學術的發展，甚至最終在思想學術上陷入癱瘓狀態，因為這種「知性保守主義」無非表明中國知識界在自欺欺人地迴避現代性的最基本問題，這就是上述托克維爾意義上的民主將進入一切領域，托克維爾當年提出民主時代的哲學、民主時代的文學、民主時代的史學等一系列命題，強調民主將會深刻改變文化學術等知性活動方式，這些命題的深刻性在今日所謂後現代學術文化的不斷開展中正日益顯示出來。中國知識界卻自以為是地劃地為牢，這不是甚麼知性的成熟，而是知性的閉塞。

以下希望能從解除柏克的符咒開始引發一些新的討論。

柏林並沒有因為他對「積極自由」理念的深刻檢討就走向否定法國大革命，更沒有因為他對「消極自由」的闡發就擁抱柏克的保守主義，而是恰恰相反。柏林對柏克的批判以及他關於「那些反對法國大革命的人都是真正的反動份子」的嚴肅警告，是極其值得今日中國知識界深思的。

三　柏林：「我站在法國大革命一邊」

讓我首先指出，目前已為中國知識界相當熟悉的柏林本人，並沒有因為他對「積極自由」理念的深刻檢討就走向否定法國大革命，更沒有因為他對「消極自由」的闡發就擁抱柏克的保守主義，恰恰相反，他在1990年出版的《人性的屈折》(*The Crooked Timber of Humanity*) 特別是其中第一次發表的檢討歐洲保守主義傳統與法西斯主義思想根源關係的重要長文〈梅斯特與法西斯主義的源頭〉中明確把柏克列入反動者的行列，以致引起柏林的朋友、柏克專家奧布賴恩 (Conor Cruise O'Brien) 的質疑。但柏林在1991年4月10日回答為甚麼他拒絕否定法國大革命以及為甚麼他要把柏克列入反動者的行列時卻毫不含糊地說：「我不能不感到自己同情法國大革命，也是在這程度上不能不對尊敬的柏克有某種厭惡之心。」他同時指出，即使他可以同意把柏克從反動者行列除名，他仍然要指出，後來的反動派們如梅斯特等一向都引柏克為宗師並非偶然，因為柏克所主張的某些東西乃是「極端反自由主義的」(deeply illiberal)，這種「極端反自由主義的」東西就是柏克主張「尊重等級制，尊重士紳精英的統治 (rule by a gentlemanly elite)」，柏林由此問：「難道我們應該把具有這種觀點的一個人稱為一個自由主義的多元論者嗎？」同年6月24日，柏林在進一步說明他自己立場時更明確表明他站在法國大革命一邊，其原因如他所言：

> 在我看來，法國大革命確實喚起了人民去攻擊偏見、攻擊迷信、攻擊蒙昧主義、攻擊殘忍、攻擊壓迫、攻擊對民主的仇視，從而為各種自由而鬥爭。……簡言之，像「反德雷福斯案」這類傳統乃直接來源於法國大革命。在法國，意識形態的分野一向可大體劃分為擁護法國大革命與反對法國

> 大革命，而那些反對法國大革命的人都是真正的反動份子，例如巴雷斯(Barres)、德拉蒙特(Drumont)、德魯萊(Deroulede)，更不消說莫拉(Maurras)及其追隨者詩人龐德和艾略特。因此，如果我必須要站隊，我站在法國大革命一邊，儘管所有那些荒謬與恐怖確實都與大革命同在。

柏林在冷戰結束後的這番「站隊自白」真所謂黃鍾大呂，振聾發聵！我認為，就中國知識界而言，1989年後許多人都不約而同地走向批判激進主義和烏托邦主義以及重新檢討法國革命傳統和盧梭思想等，本來是很可理解而且非常必要的反省，但我以為今日確實已不能不問，這種反省的水平如何，這種反省的結果又在把中國知識界引向何方？這種反省路向是否已經走到了另一個極端，亦即一方面從檢討法國革命的負面效果出發而走向全面否定法國大革命本身的正當性及其劃時代意義，另一方面則把柏克對法國革命的批判當成所謂「英美自由主義」的真諦，甚至把「尊重等級制，尊重士紳精英的統治」這類「極端反自由主義」觀念統統都反變成了堂而皇之、天經地義的「自由主義」觀念？

正是在這一點上，柏林對柏克的批判以及他關於「那些反對法國大革命的人都是真正的反動份子」的嚴肅警告是極其值得今日中國知識界深思的，因為這一警告事實上提醒我們，自由主義對法國大革命的批判並不等同於柏克式的保守主義批判，更不能與「反動份子」對法國革命的全盤否定同流合污。我願在這裏特別指出，柏林在法國大革命上的這一立場乃植根於他本人直接繼承的一個常被忽視的獨特自由主義傳統，這就是法國大革命以後由貢斯當(Benjamin Constant, 1767-1830)開其端的法國自由主義思想傳統。柏林曾將貢斯當與穆勒(J.S. Mill)並列為「自由主義之父」，這並非偶然，因為事實上柏林著名的兩種自由理論(消極自由與積極自由)本脫胎於貢斯當1819年的著名論述〈古代人的自由與現代人的自由之比較〉。這一可稱為「大革命後的法國自由主義」路向的最突出特點就在於，其代表人物一方面深刻總結大革命的教訓，另一方面則又以捍衛大革命的原則為己任。因此，如果說柏克仍是從舊秩序(ancient regime)的立場來判定大革命的「不合法性」(illegitimacy)，法國自由主義則恰恰從現代性的立場首先肯認大革命的充分「合法性」(legitimacy)，並從現代性的立場來批判檢討大革命。可以說，法國自由主義的獨特性就在於它深刻地見出，法國大革命的真正意義乃在於它標誌着現代性的歷史生成。由此，毫不奇怪，貢斯當在讀到柏克於1790年出版的《法國大革命反思》後直截了當地指出，「該書的荒謬之處比該書的字數還多(more absurdities than lines)」。法國自由主義的史學重鎮基佐(Francois Guizot, 1787-1874)則在西方史學史上首創「文明史」這一概念來連接「過去」與「現在」，強調大革命所標示的現代性並不是與過去的全盤斷裂，而恰恰是文明進展的「合法繼承人」，從而以自由主義史學對「歷史」的解釋破除了保守主義對「歷史過去」的獨佔解釋權。基佐在反駁保守主義對大革命的柏克式批判時曾有一段名言最能代表法國自由主義強調大革命「合法性」的基本立場，他說即使把大革命期間發生的所有錯誤甚至罪行都加起來，他仍然要說：

「大革命後的法國自由主義」路向的最突出特點就在於，其代表人物一方面深刻總結大革命的教訓，另一方面則又以捍衛大革命的原則為己任。可以說，法國自由主義深刻地見出，法國大革命的真正意義乃在於它標誌着現代性的歷史生成。

> 法國大革命是可怕但合法的戰鬥(terrible but legitimate battle)，它是權利與特權之間的戰鬥，是法律自由與非法專橫之間的戰鬥；惟有大革命自己才能提出節制革命的任務，也惟有大革命自己才能提出使革命純潔化的任務。

換言之，只有首先「站在法國大革命一邊」才能真正批判檢討大革命。基佐的學生托克維爾，很快把這一基本思想轉換為：只有首先「站在民主一邊」才能真正批判檢討民主。因為在托克維爾看來，法國大革命的本質是「民主革命」，法國大革命的問題因此說到底是民主的問題。托克維爾由此拈出了「民主時代來臨」這一概念來概括現代性的最深刻本質：

> 一個偉大的民主革命正發生在我們中間……平等的逐漸擴展因此是某種命定的東西，這一擴展的主要特點是：它是普遍的、永不停歇的，而且每天都在突破人為的障礙，……任何阻擋民主的努力都只能顯得是在反抗上帝本人。

在托克維爾看來，英國以往的革命由於是前民主時代的，因此只具有地方性、局部性的意義，法國革命則具有世界性、普遍性，因此他認為今後的問題並不是法國要效法英國，而是英國遲早要走上法國的路。

四　托克維爾：走向民主的自由主義

今天的讀者一般不會問托克維爾當年為甚麼要捨近就遠，不去英國考察自由主義，卻要去美國考察民主。換言之，托克維爾為甚麼要寫《民主在美國》，而不是《自由主義在英國》？事實上這一問題不但對了解托克維爾的思路甚為關鍵，而且對了解自由主義本身的發展都相當重要。就托克維爾而言，他把視野轉向美國首先就是因為他認為，對於大革命以後的法國和歐洲，所謂英國光榮革命模式並不具有示範作用，恰恰相反，在他看來英國以往的革命由於是前民主時代的，因此只具有地方性、局部性的意義，法國革命則具有世界性、普遍性，因此他認為今後的問題並不是法國要效法英國，而是英國遲早要走上法國的路，惟一的問題只在於英國是否能避免法國那種狂風暴雨的形式。他在考察當時英國的改革後由此指出，英國在1832年「改革法案」以來的變革不同於英國以往的革命之處就在於它已經是歐洲民主革命的一部分，其實質是法國革命在英國的延續：

> 英國以往經歷過的革命在實質上和形式上都是英國的。促成這些革命的觀念都只有在英國本身傳播。……今天的情況已不再是如此：今天正是歐洲革命在英國繼續進行，……現在英國人已經確確實實地在採取我們法國的觀念，……他們現在的觀念在實質上是歐洲的，只有在形式上是英國的。

我在這裏想要特別提出來的一個問題是，我自己在〈揚棄〉一文中使用而且在今日中國知識界相當流行的所謂「英美自由主義」一詞乃是一個非常誤導性的

術語，因為它極大地模糊了英國和美國之間的重大差異。首先，就托克維爾時代而言，沒有人會把英國和美國看成是同一類型，而是普遍被看成代表完全不同以致相反的政治方向，不了解這一點就無法了解托克維爾考察美國的歷史意義；其次，在英國1870年改革進入民主政治以後，英國和美國恰恰代表民主政體內的兩大極端，即美國是所謂「純粹總統制」，而英國則是「純粹議會制」。這一差異絕非無足輕重之事，而是深刻影響兩國從制度安排到思想意識形態的方方面面，例如所謂「三權分立」，人們常以為是民主政治的普遍制度安排，其實只是美國總統制下的制度，而決非英國「議會至上」(Parliamentary Sovereignty)制度下的安排(這一問題自從維爾M. Vile發表《憲政主義與權力分割》這一經典研究後已是學界共識)。一直到今天，英美政治的極大不同包括80年代以來兩國保守主義的貌同實異，仍與這一基本制度的差異有關，即美國保守主義的興起力主擴大地方權力以限制聯邦眾議院的權力(注意：並非限制總統權)，而英國撒切爾革命卻恰恰要加強英國中央政府權力而收縮地方權力。兩國政治意識形態的貌同實異就更大，正如美國「新保守主義」的公認「教父」克里斯多(Erving Kristol)一再指出，當代美國保守主義不可與英國和歐洲的保守主義同日而語，他特別強調海耶克對美國保守主義並無影響，事實上克里斯多嚴厲批評海耶克貶低「社會正義」概念只能敗壞「保守主義」的名譽，亦即使人們更加相信保守主義是為有錢有勢者辯護的。克里斯多由此突出強調當代美國保守主義的最大特點就在於它是一種「民眾主義」(populist)的運動，而英國和歐洲的傳統保守主義乃歷來反對「民眾主義」。總之，泛泛空談所謂「英美自由主義」只能使人一切都不甚了了。事實上今日中國知識界好標榜保守主義者往往對保守主義無論是思想還是制度都缺乏真正了解。

克里斯多強調當代美國保守主義的最大特點就在於它是一種「民眾主義」的運動，而英國和歐洲的傳統保守主義乃歷來反對「民眾主義」。總之，今日中國知識界好標榜保守主義者，卻往往對保守主義無論是思想還是制度都缺乏真正了解。

就本文的目的而言，這裏更需要強調的是，在托克維爾的時代，美國和英國事實上代表兩種非常不同的政治選擇。在法國大革命以後，特別是從1814年拿破崙下台、波旁王朝復辟以後一直到1835年托克維爾發表《民主在美國》第一卷這段時間，法國以至歐洲的一般思想氛圍就像今日中國思想界，充滿了關於英國模式和法國模式的比較，充滿了以英國1688年光榮革命為樣板的嚮往，柏克對法國革命的批判在當時尤其對整個歐洲都具有籠罩性的影響，人們幾乎很自然地都以英國為模式來思考歐洲在大革命以後的重建問題。因此，如果托克維爾也是這樣看問題，那麼他也就根本不必去美國了。但托克維爾恰恰從很早開始就非常懷疑當時這種言必稱英國的傾向。並在他訪美以前寫下的重要長文〈英國歷史反思〉中得出了自己的基本結論，該文對英國從諾曼人征服一直到他那個時代為止的整個歷史過程作了提綱挈領的總結，可以看出托克維爾當時一直在下大功夫研究英國經驗。但意味深長的是，托克維爾在那裏給予正面評價的是英國1640年革命，而對1688年革命即所謂「英國光榮革命」的評價卻是否定性的，因為他認為1640年革命是英國平民的勝利並建立了共和，1688年革命則是封建貴族的回潮，從而使1640年革命成為未完成的革命，因此在該文結束前他特別表示他看不出當時法國人期待法國的1688年革命有甚麼益處，並說他在

總結了英國史後反覺得「更加驕傲自己出生在海峽的這一邊(即法國)」。毫不奇怪，兩年後法國爆發七月革命，當許多自由派都將之看成是法國的1688年革命時，托克維爾卻以更加認定「英國不足以被看成樣板」的心情離法赴美。

這裏尤可一提的是，托克維爾在訪美歸來後，在正式動手寫《民主在美國》以前，終於下決心非得親赴英倫考察以後才能下筆，以便印證他的基本信念，即貴族自由主義制度即使在英國也已不可能再持存下去。這次考察的結果完全證實了他的預感，即英國本身已處在民主革命的旋渦中：「如果革命是指法律的根本變化，或社會改造，或一種規範性原則取代另一種規範性原則，那麼英國毫無疑問地已經處在一種革命狀態之中。因為對英國憲政生死攸關的貴族原則每天都在衰敗，民主原則完全可能在適當時候取而代之。」托克維爾這次訪英回來後，再無猶豫，開始全力投入《民主在美國》的寫作。

托克維爾認為，許多人習慣於認為民主與動亂及革命之間有某種必然聯繫，而他對美國的考察則要告訴人們，民主帶來的動亂只是在轉型時期的暫時現象而非民主的本質，因為民主與革命的真正關係毋寧是：民主越發達，動亂越少，革命越不可能。

這裏有必要指出，托克維爾這本名著的書名不宜譯為《美國的民主》，而只能譯為《民主在美國》，因為正如托克維爾特別強調的，他這本書要表述的只有「一個思想」(a single thought)，這就是：「在全世界範圍，民主都在不可抗拒地普遍來臨。」換言之，托克維爾的中心問題首先是民主時代的來臨問題，並強調民主問題將是「普遍而持久的」(universal and permanent)，惟其如此，他才反覆強調，他這本書要提出的問題「並非僅關美國，而是與全世界相關；並非關乎一個民族，而是關乎全人類」。民主「在美國」的情況之所以特別引起他的興趣是因為他認為，「民主時代」來到歐洲無一例外要以摧毀貴族制度為前提，從而以「民主革命」為必經階段，美國則因為歷史短暫，是一個沒有「貴族時代」的國家，因此「民主在美國」的獨一無二性就在於它不需要以推翻貴族制度為前提從而避免了歐洲那種民主革命。托克維爾認為，由於民主在歐洲是伴隨革命而來，因此許多人已習慣於認為民主與動亂及革命之間有某種必然聯繫，而他對美國的考察則要告訴人們，民主帶來的動亂只是在轉型時期的暫時現象而非民主的本質，因為民主與革命的真正關係毋寧是：民主越發達，動亂越少，革命越不可能。

五　非結語的結語：消極自由、積極自由與「各種條件的平等」

我們知道，托克維爾決不是「民主萬能論者」，相反，他着重的是民主時代來臨的不可避免性及其結果的多重複雜性。他預見到他對民主的分析既可以被用來辯護民主又可以被用來反對民主，因此說他自己毋寧懷有一種雙重目的，即希望那些擁護民主的人不要把民主想得那麼美好，而那些反對民主的人不要把民主想得那麼可怕，如果「前者少一些狂熱，後者少一些抵制，那麼社會或許可以更和平地走向它必然要抵達的命運終點」。本文的篇幅不可能詳加討論托克維爾的民主理論，但希望在最後能指出其最基本之點，即他所謂「民主」的對立

面是指「貴族制」(aristocracy)，而非泛泛與專制相對而言。事實上托克維爾的所有論述都建立在一個非常基本的分析構架上，即民主制與貴族制的對反。因為在他看來，正是這種作為與貴族制相對立意義上的「民主」才是現代性最根本的特徵或最根本的問題性所在。因此他把「民主」主要看成是一種「現代」特有的狀況，認為古希臘城邦和羅馬共和都不是民主制，而只是「貴族共和國」，因為就所謂「古代最民主的」雅典而言，「公民」本身就是一種特權的標誌：「三十五萬以上的總人口中只有二萬人是公民，其他都是奴隸」；而在羅馬，所謂「大戶」(patricians) 和「平民」(plebeians) 的鬥爭在托克維爾看來只是同一大家庭內部之爭，因為「他們全都屬於貴族階層」。他因此強調，古代所謂的「人民」本身就是指貴族，其含義與現代所謂「人民」乃截然不同。

現代性的最大挑戰在托克維爾看來恰恰就在於，現在每一個人都要求被作為平等的個體來對待，這是古希臘羅馬人在理論上就不能接受的，而中古基督教則只能在理論上承認但無法在「現世」落實而只能寄予「彼岸」。歐洲舊式貴族自由主義不再能適應民主時代的原因也就在於它乃以「不平等的自由」為基礎，即自由只是少數人的特權，而非每個人的權利，而「民主時代」即現代的根本訴求恰恰在於它只承認「平等的自由」(equal freedom) 即自由必須是每一個人的自由，而且這種每個人的平等權利日益成為人們在一切領域一切方面的訴求，托克維爾由此以「各種條件的平等」(equality of conditions) 來概括現代「民主」。托克維爾一生以盧梭為自己最景仰的兩大思想導師之一，說盧梭的著作他每天要讀一點，這是毫不驚訝的。因為事實上他對「民主」即「各種條件的平等」所作的透徹分析乃是直接延續盧梭對「不平等」的分析而來，尤其《民主在美國》第二卷對民主基本特性的分析，在風格上都受盧梭《人類不平等的起源和基礎》的影響。他在〈英國歷史反思〉一文中肯定英國1640年革命而否定1688年革命，其原因就在於他那時的基本出發點已經是典型的盧梭立場，即認為：「歸根結柢，理性的平等是唯一自然的人的狀態 (rational equality is the only state natural to man)。」

托克維爾對民主理論的重大發展之一由此就在於他不像以往那樣單純把民主看作一種政體形式，而是把民主看成是從政治、法律、社會構成一直到人的思想、情感、心態、以至文化和學術活動方式等一切領域一切方面都將發生的一種深刻變化。《民主在美國》第二卷由此詳加分析民主即「各種條件的平等」對知性活動 (intellectual movements) 的影響 (第一部分)，對情感方式 (sentiments) 的影響 (第二部分)，對民俗 (mores) 的影響 (第三部分)，以及所有這些社會文化方面的民主化將會對政治產生的反影響 (第四部分)。托克維爾的中心關切是他所謂「民主人」(democratic man) 即現代人的基本「心態」即追求「各種條件的平等」的強烈「欲望」與民主社會的「制度」之間的持續張力。但他指出，現代「民主」的一個悖論在於，當「民主」即「各種條件的平等」不斷進入所有其他領域時，民主卻可能在「政治」領域反而停步不前。正是在這裏，托克維爾提出了他著名的關於民主時代的人愛平等遠甚於愛自由的理論。我們馬上可以看到，

托克維爾指出，現代「民主」的一個悖論在於，當「民主」即「各種條件的平等」不斷進入所有其他領域時，民主卻可能在「政治」領域反而停步不前。正是在這裏，托克維爾提出了他著名的關於民主時代的人愛平等遠甚於愛自由的理論。

托克維爾這裏所強調的「自由」恰恰是「積極自由」，即貢斯當所謂的「古代自由」(政治參與的自由)。在《民主在美國》裏論自由與平等關係這一著名篇章中，托克維爾指出，如果將「各種條件的平等」原則應用到政治領域，那就意味着「所有公民都參與執政而且每個公民都有平等權利參與執政」。如果這樣，「自由與平等就完全相交而重合了」，因為在這種情況下，「人們因為完全平等而充分自由，他們又因為完全自由而充分平等。民主的民族確實在走向這個理想。這是平等在人世間的最完善的可能形式」。但托克維爾馬上指出，這只是「民主時代」政治發展的可能方向之一，另外一種可能則是，「平等只在市民社會 (civil society) 中建立起來，但卻沒有在政治社會建立起來。這裏的人們完全不參與執政，但在其他方面則與那些人人參與執政的民族過完全同樣的生活並以同樣的方式發財——有權利享受同樣的享樂，從事同樣的職業，達到同樣的居住水準」。

中國知識界今日極力鼓吹的不是政治參與而是保證大家發財，不要多談政治或積極自由，要緊的是確保消極自由。這種主張的合理性就是托克維爾所說，政治參與的權利和自由乃是看不出有甚麼直接的實惠，但卻很容易看到其弊端的東西。但如韋伯所言，這種非政治的民族是沒有資格參與世界政治的民族。

我想大概可以不必多加論證，這後一種方向正是中國知識界今日極力鼓吹的道路，即所謂重要的不是政治參與而是保證大家發財，不要多談政治或積極自由，要緊的是確保消極自由——只要有權利像發達民族那樣「享受同樣的享樂，從事同樣的職業，達到同樣的居住水準」。中國知識界這麼主張當然是有某種合理性的，這種合理性就是托克維爾所說，政治參與的權利和自由乃是看不出有甚麼直接的實惠，但卻很容易看到其弊端的東西，因為沒有政治參與的自由對許多人並不覺得缺少了甚麼，倒是有人主張政治參與只會弄得許多人神經緊張，因為過份的政治自由確常破壞秩序與和平。托克維爾認為這就是為甚麼在民主時代許多民族最愛的是各種非政治領域的「平等」而不是政治領域的「平等」的根本原因。

我在前面曾經指出，柏林關於兩種自由的理論本脫胎於貢斯當的古今自由差異理論，即柏林的「消極自由」和「積極自由」分別相當於貢斯當的「現代自由」(私人生活的自由) 與「古代自由」(政治參與的自由)。托克維爾這裏的論述是與貢斯當的「兩種自由」論述一脈相承的。貢斯當已經指出，法國大革命的重大失誤之一在於革命者仍從亞理士多德觀點出發把人看成「政治的動物」，從而把「自由」主要理解為「政治自由」即公民參與公共政治生活，由此忽視了「現代人」所嚮往的「自由」首先是私人生活的自由和個人權利的保障，貢斯當因此強調，「古代自由」的危險就在於它以公共政治生活吞沒了個人生活的空間，但他同時強調，「現代自由的危險則在於，由於人們一味沉浸於享受自己的私人生活和追求個己的特殊利益，因此他們太輕易地放棄了分享政治權力這一本屬於他們的政治權利」。換言之，現代社會有兩種危險，即社會生活的「過度政治化」(overpoliticization) 和「過度私人化」(overprivatization)，而且常常是從前者轉向後者，例如法國大革命期間是「過度政治化」，導致人人厭惡政治而走向「過度私人化」從而有拿破崙的上台。貢斯當由此突出強調，第一，私人生活的自由及以政治自由為保障，如果公民們都不參與政治從而放棄有效制約公共權力，那麼歸根結柢私人生活的自由是沒有保障的；第二，一個民族的偉大素質只有其

公民充分參與行使政治權力才能發展起來，因為「政治自由擴大人的精神境界，提高人的思想層次，並形塑該國公民的一種群體性知性素質而奠定該民族的光榮和昌盛」。因此，所謂私人生活的自由與政治參與的自由這所謂「兩種自由」的關係，在貢斯當看來決不是非此即彼的關係，重要的是「要學會把兩種自由結合起來」。

在托克維爾那裏，社會生活「過度私人化」而導致政治生活萎縮這一危險成為更突出的主題，他所謂民主時代需要「一門新的政治科學」也正是針對這個問題而言，亦即因為在民主時代人們有自然地更關心非政治領域的「平等」而同樣自然地不關心政治的傾向，只有非常的努力才能防止政治的失調。他晚年尤其一再提出，轉折時期的特點往往是從一個極端走向另一個極端，即今後不會再有多少人還會為烏托邦的理念犧牲現世的幸福，只可能有太多太多的人以現實主義為名放棄一切理念，因為「革命後的厭倦，激情的衰退，以及那麼多的高尚理念與那麼多的巨大希望之被濫用，在在都已經把我們引向相反的極端：在以為我們能把自己造成新人以後，我們現在覺得我們根本無能改造自己；在過度的自高自大以後，我們現在又陷入過度的自哀自憐；我們曾經以為我們自己無所不能，現在我們則認為一切都無能為力：我們由此傾向於認為一切奮鬥與努力都是白費力氣。這真是我們時代的大悲哀，這與我們的父輩何等的不同！」

托克維爾晚年一再提出，轉折時期的特點往往是從一個極端走向另一個極端，即今後不會再有多少人還會為烏托邦的理念犧牲現世的幸福，只可能有太多太多的人以現實主義為名放棄一切理念。

半個世紀後，韋伯對民主化問題提出了和托克維爾完全一致的論述，並突出地強調了，一個非政治的民族是沒有資格參與世界政治的民族。不妨就讓我在這裏用韋伯在〈普選與民主在德國〉一文的結尾來結束這篇已經太長的文章：

> 民主化意味着國家機器必然要夷平社會等級結構，這是無可改變的事實。唯一可選擇的是：或者公民大眾在一只有議會制外表的科層制「威權國家」中既無自由也無權利，國家就像管理牛羊般對公民們進行「行政管理」；或者是國家以使公民們成為「共同統治者」(co-rulers) 的方式把他們整合到國家之中。一個「主宰民族」對此只可能選擇後者，因為只有這樣的民族才可能和可以在「世界政治」中進行角逐。誠然，民主化可以被一時阻擋，因為有權者的利益、各種偏見、以及恐懼症在這裏全都聯合起來反對民主化。但為此很快就會付出代價：大眾的全部精力都會用來與國家作對，因為這國家乃外在於他們，大眾們並不覺得自己是國家的一部分。這種不可避免的政治後果或許會使某些社會集團得益，但卻斷然違背整個民族的利益。

甘　陽　牛津大學出版社 (香港) 社會與思想叢書主編

「新保守主義」學術取向

張 靜

本文嘗試對一個值得注意的現象作一些提綱性的引言，期待大家參與討論。這個現象，我稱之為「新保守主義」學術取向。我關注的重點，在於90年代以來，「新保守主義」取向反映在政治、經濟、文化研究中的基本主張和辯題的發展，而不是政治上「左」、「右」路線或派別的分類。我了解「保守」再加「主義」作為詮釋概念的限制(在漢語背景中，它似有價值判斷的嫌疑)，為了避免歧義，我聲明這裏使用的「新保守主義」提法不代表思考成熟的定論，它只是借用英語中分析類似問題的常用術語，作為一種提示特徵的引導辭彙。我的立場是盡可能客觀地展示這一思想現象，說明它與各種社會勢潮的相互影響關係，而不涉及肯定或否定、正確或錯誤、進步或倒退的判語。

90年代以來，「新保守主義」取向反映在政治、經濟、文化研究中的基本主張和辯題的發展，反映了當前社會的某些性質。這些變化對於觀察、判斷、分析和預測立足點的影響，可能擴大到社會建制的選擇和設計方面。

我以為，這個現象之所以重要，原因在於它反映了當前社會的某些性質，從中我們可以看到社會的變化。這些變化對於觀察、判斷、分析和預測立足點的影響，可能擴大到實踐操作領域——比如對於社會建制的選擇和設計方面。聯繫到中國近代以來思想界究竟是以「激進主義」①還是「保守主義」②為主導的討論，新近的現象似乎預示着不同於上述兩種觀察的變化。那麼，「新保守主義」取向在學術領域的出現及影響，就更加具有研究的意義。

一

在西方以往兩個世紀中，保守主義是與自由主義和社會主義並存的主要意識形態之一。與自由主義和社會主義不同的是，保守主義較少地具備行動主義

* 本文曾得到孫立平、李猛、李康、應星、方慧蓉的閱讀意見。在討論中，我分享了他們的有益評論。在此致謝。

和改革的要素③，它主要是以立場、思想、態度的形式存在。保守主義的一個基本特徵是，它必須同某種行動建制結合起來，才能顯現具體的主張內容。隨着這些內容在不同時期的變化，保守主義所「保」的東西也在變化。這就是所謂「新」、「舊」保守主義的稱謂由來。

近代以來，西方各種主導性的社會思想都對中國產生過影響，這些影響中的代表性思潮主要是社會主義和自由主義④。對於當時的中國社會，這兩種思想可以說都具有「挑戰」的性質。對比自由主義的主張，中國不是它所倡導的自由資本主義社會，因而需要改變秩序，實現由傳統社會到市場社會的現代轉型；對比社會主義的主張，中國也不是它所倡導的社會主義社會，因而還需要改變秩序，從封建社會過渡到社會主義、乃至共產主義社會。當社會主義的影響佔據主流之後，隨着社會主義由主張到實踐的轉變，這種主義也由原來的「挑戰」角色轉而成為現實秩序的「維護」角色，而自由主義由於主張一種不同於社會主義的秩序而成為企圖改變當下秩序的、相對激進的思潮。顯然，中國的「保守」和「激進」對壘，儘管同西方思想的影響密切相關，但在具體內容上與西方不同，而其基本性質都關聯到對當下實踐着的社會秩序 (以及規範這一秩序的社會制度) 之態度。

這一意義上的激進—保守對峙有多種表現形式，比較集中的辯題發生在80年代後期。對當時體制的肯定與否，是這一對峙的主要分歧點。保守主義思潮提倡鞏固現實秩序，警惕資本主義的「和平演變」，它採取了鮮明的意識形態

80年代後期，保守主義思潮提倡鞏固現實秩序，警惕資本主義的「和平演變」，它採取了鮮明的意識形態對立和鬥爭姿態，特別突顯學術活動的政治意義。在這樣的視野下，學術分歧的焦點就集聚在是否「堅持社會主義，反對和平演變」上。

對立和鬥爭姿態，特別凸顯學術活動的政治意義。在這樣的視野下，學術研究是政治觀念分歧的思想陣地，研究者的立場同時是一種政治立場表達，各種學術辯論本身往往是政治鬥爭的一部分，這樣，學術分歧的焦點就集聚在是否「堅持社會主義，反對和平演變」上。一些更為隱蔽的社會論戰形式——例如某些關於傳統文化的論戰、關於堅持還是發展馬克思主義的論戰、關於計劃經濟還是市場經濟的論戰，大體也可以劃入這種分歧主線來認識。它們從不同方面反映了當時學術界所理解的社會主義和自由主義，即保守與激進對政治、經濟、文化、社會各方面認識的分歧立場。與此相對應，80年代保守取向的另一個特徵是，在思想資源方面同西方思想的聯繫不明顯，相反，保守思潮主張警惕和抵制西方思想的影響。當時的「保守」和「激進」常常以中—西 (觀念、文化、體制) 對立的形式出現，雙方很少有相容的見解。

新權威主義對保守主義向「新」保守主義的發展有重要意義，它使原來保守與激進的爭論不再圍繞「中國」、「西方」、「社會主義」、「和平演變」等問題，而是進入了如何更有利於和有效於中國現代化實際操作的問題上。

80年代後期的「新權威主義」討論，可以看作是「激進」主張的分化現象，它的意義是對保守主義的轉型起到了某種刺激作用——使得保守主義開始尋求新的理論基礎。新權威主義主張在維護現有秩序的基礎上改革，但特別提示這種秩序的方向應是朝向個人自由的發展，而且這種發展應當由現代化導向的「新」權威來控制。這樣一來，新權威主義的辯論對手中就既有舊的保守主義，又有激進的「民主」主張，但新權威主義與後者的分歧似在手段層次⑤：

> 應充分清醒地認識到，在缺乏自治性人格充分發展和契約性人際關係的環境中，拔苗助長地推行超前的多元民主制，無疑是另一種形式的窮過渡。在經濟上，應克服躁進心態，做到穩紮穩打、步步為營、緩進待機，循序漸進，逐步實現經濟與政治的二元化過程，誘導社會內部的現代化因素逐步發展。

而新權威主義同保守取向的分歧則以目標層次為主⑥：

> 剝奪還是保障個人自由，是新舊權威主義的分水嶺……新權威不是在剝奪個人自由基礎上建立專制的權威，而是用權威來粉碎個人自由發展的障礙……一方面，使個人自由得到發展，另一方面，利用必要的中央集權保持自由發展中的社會穩定。

新權威主義對於保守主義向「新」保守主義的發展有重要意義，它的出現，使得原來保守與激進的對立主題發生了轉變——主流爭論不再圍繞「中國」、「西方」、「社會主義」、「和平演變」分歧展開，而是進入了如何更有利於和有效於中國現代化實際操作的問題上。這意味着，在保守與激進的對立中，價值 (目標) 分歧和工具 (手段) 分歧的比重發生了變化，這個變化逐漸改變了思想界關注的問題領域，而提問方式的變化表明「舊」保守主義的影響事實上開始下降。

二

進入90年代以來，原有的保守與激進的正面對立逐漸降溫，而由原激進取向中分化出來的溫和立場逐漸上升為思想界的主流，有人稱之為「新保守主義興起」⑦的時代。能夠反映這一取向的材料集中在經濟研究方面。針對自由主義經濟學、產權經濟學、制度經濟學理論影響下的改革目標選擇建議，一種明顯不同的意見強調「中國獨特經驗論」。這種意見肯定中國改革的巨大成功，謂鄉鎮企業、集體合作等制度形式不僅是中國現代化的獨有經驗，而且它能夠向世界顯示社會主義制度創新的活力，因而有必要警惕資本主義「制度拜物教」的侵襲⑧，繼續向前探索不同於資本主義，也不同於傳統社會主義的「新集體主義」模式⑨。同「保守」立場有關的是，這種意見對當下中國的制度實踐及實驗持樂觀的肯定態度⑩，它與舊保守主義肯定秩序的立場相同，但所「肯定」的內容已經有所改變，故而用「新」來加以區別。

值得注意的是，「新保守主義」與「激進」(自由主義)的分歧又轉到了價值(目標)方面，這似乎可以使我們推論，80年代的對立中「激進」一方雖然使用「自由」、「民主」的術語，但其思想脈絡並不十分清楚和徹底(因而具有不穩定性，或許可以界定為一種「有限的自由主義」思想)，而進入90年代以後，分歧的根基日漸明顯，本質上，它仍然是自由主義與社會主義信念分歧的繼續。

「新保守主義」的思想資源來源廣泛，它同西方思想的聯繫明顯增強，新馬克思主義、政治社會學、發展經濟學、批判法學、合作主義等理論都對它產生着影響。與「舊」保守取向的另一個不同是，「新保守主義」並不視當下秩序為定型，相反，他們主張在歷史連續的基礎上繼續探索現有秩序的現代化，採取漸進改革的道路⑪，它認為利用已有的組織資源，可以在創新中保持制度的相對穩定和有效銜接⑫：

> 任何一種制度安排都要在相適應的制度結構中才有意義。任何單一的激進改革都會使新的制度安排與舊的制度結構產生不適應，因而不能發揮作用。漸進式改革的基本要求就是改革的可控性。

「新保守主義」取向的政治主張，是重視權力向國家層次的集中：「那種以進一步分權為核心的、因而無視宏觀協調的發展思路勢必將國民經濟切割成無數隔斷的碎塊，使國家的向心力不復存在，從經濟瓦解走向社會政治分散。為了迅速扼制正在走向分散的小農經濟局面，最根本的是要大力增強中央政府的權威和實力，再造宏觀調控體系；理順計劃與市場的關係；更新企業(特別是中央企業)的組織形式。毫無疑問，這意味着一次新的集中。」⑬「為了使中央政府承擔起縮小地區差別的重任，必須加強它的財政汲取能力。」⑭

同時，「新保守主義」提倡從推進現代化的積極方面理解意識形態和政治統治的合法性。它認為以國家機器的強制威懾作後盾，提出一些基本原則作為不

「新保守主義」取向的文化主張和國學的再度升溫聯繫在一起，它提議人們回到中國歷史中尋找一以貫之的基本精神或價值拱心石，並對以西方理論來理解中國文化的態度懷有相當的疑慮。

可逾越的「禁忌體系」，客觀上有着壓抑政治參與爆炸的合理功能。意識形態界限的作用是避免政局不穩和社會動蕩，鞏固社會各階層對現有體制的認同。只有獲得穩定的秩序，才能具備進一步改革的條件⑮。

「新保守主義」取向的文化主張和國學的再度升溫聯繫在一起，有學者將之稱作新時期的「嘉乾學風」⑯。國學升溫表現出一種再次復興中華文化的努力，這種努力希望將80年代的西學中心轉到對本土文化的重視上來。它提議人們回到中國歷史中尋找一以貫之的基本精神或價值拱心石⑰、尋找中國文化的獨特性。與經濟學研究中的「新」保守取向(接受相當部分西方思想)不同，它對以西方理論來理解中國文化的態度懷有相當的疑慮⑱：

> 近百年來，國人都是站在西方文化的立場上，用西方哲學的方法研究、批判中國文化。儘管各人所站立場不同，方法有差異，但都有一個共同點，即立場和方法都是西方的。這樣，中國近百年來對自己文化進行研究時，就成了附庸的狀況——西方有甚麼樣的立場和方法，這兒就有甚麼樣的立場和方法(以西研中批中的方法)。中國人總是跟在西方人後面跑。

90年代經濟上的自由主義、政治上的新權威主義、文化上的傳統主義——幾種不同觀點的「整合」開始出現。能夠產生影響的主題話語已經離開「傳統—現代」、「堅持—發展」、「中國—西方」的對等式。新的辯論越來越集中在兩種主要的西方意識形態——自由主義和社會主義之間展開。

這樣，中國文化再度復興的「新」意義，不在於提出新主張或吸收新理論，而在於在新的社會形勢下，重建中國文化傳統整合價值系統的合法性地位，或者，試圖從傳統思想的寶庫中提煉出符合現代思想的要素。更進一步的嘗試，是將中國文化提升到文明樣式的層次——一種關於人類存在的特有方式——來認識，因而強調人與人之間「和諧關係」的中國文化，不僅能夠在新時期顯現活力，而且還擔當着主動改變世界秩序的重任⑲：

> 就中華民族的人口佔世界人口五分之一這個事實來說，中華文明應有較其他文明更大的動力來創建無核的全球文明。這其實意味着它要作出更多的犧牲，它應該率先改變西方人建立起來的導致核時代的一些規則。

與80年代相比的另一個不同特點是，90年代「新保守主義」取向在政治、經濟和文化諸方面的「合一」情形有「分立」的迹象，即在政治、經濟、文化方面未必採取一致的保守主義立場，比如經濟上的自由主義、政治上的新權威主義、文化上的傳統主義——幾種不同觀點的「整合」開始出現。除了文化方面有明顯的中—西對立外，在政治和經濟方面，這種對勢似流於潛在的位置。90年代能夠產生影響的主題話語已經離開「傳統—現代」、「堅持—發展」、「中國—西方」的對等式，這意味着「舊」保守主義對激進主要表現為中—西對立的分歧日趨淡化，80年代辯題的社會影響進一步縮小，新的辯論越來越集中在兩種主要的西方(或摻雜若干西方思想成分的)意識形態——自由主義和社會主義之間展開。

三

80年代保守主義思想的理論基礎，多與中國已有的學說有關；而90年代「新保守主義」的論證依據，則主要由新引進的西方思潮組成。從這個意義上說，中國的「新保守主義」同西方思想的新一輪「輸入」起碼有着思想資源上的關聯。因而，中國的「新保守主義」不僅是中國的地區現象，它更是與中國和世界兩方面的變化都有關係的事件；它亦反映了新時期在中國的中國人如何看世界和中國、西方人如何看世界和中國，以及在西方的(或受西方教育的)中國人如何看世界和中國。這些看法的分歧及認識論的差異已經在思想界顯現貌端[20]，這反映了知識生產和社會結構的關係、知識發展和實證來源的關係正處在變化之中。在引起這些變化的外部背景中，有特別意義的內容是：民族主義抵制全球一體化擴張的發展(亨廷頓稱之為「文明衝突」)；文化多元與一元的論爭[21](它提出的問題是：是否存在着純粹以民族國家為本的認識論基礎[22]？西方經驗是地方性知識之一，還是普遍性人類經驗？)；「後現代思潮」的興起，預設歷史已經發生徹底的斷裂，需要全新的理論和思維模式來認識，以便驅除作為權力的現代理性、制度、主體性、真理對自由的支配和壓抑[23]。後現代意識強調對任何單一的分析架構、任何主流性的體制規則保持批判，它的核心是拒絕同質化對社會體制和人類思維的侵染。這些思潮及其所包含的緊張關係構成了有民族單位(或國家主義意識)內涵的、地區「新」保守主義生長的外部條件。

80年代保守主義思想的理論基礎，多與中國已有的學說有關；而90年代「新保守主義」的論證依據，則同西方思想的新一輪「輸入」起碼有着思想資源上的關聯。這些思潮的影響，正在鼓勵中國地區研究挑戰主流知識體系。

這些思潮的影響正在鼓勵中國地區研究挑戰主流知識體系。黃宗智的農村經濟史研究，向各種不切合中國事實的信條提出疑問，其中包括：假定資本主義發展必然會與商品化銜接、勞動生產率必定與產量增長相聯繫、鄉村發展必定與城市發展同步等。而黃宗智指出：長江三角州近600年的歷史證明的恰恰是相反的事實[24]。甘陽亦從這一立場重新解說費孝通的《江村經濟》觀察中國「特殊性」的貢獻，現在中國的農村變革進一步證明了它的價值。甘陽認為，現有的西方理論很難圓滿解釋以鄉鎮企業為特徵的中國農村變遷，因此需要以新的經驗現實為基礎，對本土社會變遷的進程和機制形成本土立場的理解[25]。

聯繫到經濟學界的若干發展，我們看到，中國研究領域正在醞釀着一種知識挑戰。西方主流理論曾經遇到過若干類似的挑戰，比如60年代拉丁美洲依附理論對現代化理論的批評，80年代東亞發展對「新興資本主義國家」作用的新認識等等。這些認識都補充或修改了正統的知識體系，而這些修改無一不以地區經驗事實與西方理論的不相符合為原動力。

另一方面，需要注意近年來在中國出現的思想形勢。這種思想形勢的主要特徵是，意識形態的整合作用發生變化——意識形態分歧的社會影響普遍減弱，以利益衡量為中心的理性主義原則逐漸上升——它確立的一些基本觀念影響着對選擇價值的判斷：關注社會變動的可行性、穩定性和可控性，成為影響目標選擇的優先考慮。中國在1989年的政治事件以及隨後的蘇聯、東歐巨變，助長了上述原則的發展，這次政治事件一方面刺激了對僵化的警惕，同時也刺

近年來在中國出現的「新保守主義」取向代表或反映了趨於主流的「漸進」、「控制」、「可行」的思想潮流，針對激進的改革觀（所有制改革），這種主張強調改革的建設性，力圖避免現有秩序的混亂和崩潰，它倡導以「穩定」和「發展」作為新時期社會內聚的旗幟。

激了對穩定的擔憂。所有這些意識的綜合作用，進一步鞏固了實用主義對改革戰略的影響，這種戰略強調思想和現實、歷史和未來、目標和手段、欲行和可行的緊密聯繫。在此基礎上，一種漸進發展、反對激進的溫和主張顯示出相當的代表性，「新保守主義」取向代表或反映了——在社會變革的方向選擇中——趨於主流的「漸進」、「控制」、「可行」的思想潮流。

這種主張對激進改革和停滯不前都持反對態度，具體而言，就是反對簡單地回到「社會主義」或走向「資本主義」，它認為「空想資本主義」和「空想社會主義」同樣不可取，所以有必要對新型的社會主義模式進行探索和論證。「由於僵硬的意識形態反而使激進主義顯得合理，因而要對社會主義基礎理論進行創造性的再解釋，重點放在中國基本國情的再解釋上」[26]。針對激進的改革觀（所有制改革），這種主張強調改革的建設性，力圖避免現有秩序的混亂和崩潰。在維持基本制度的基礎上漸進改革，是這一主張的核心部分，它倡導以「穩定」和「發展」作為新時期社會內聚的旗幟[27]：

> 面對激進主義思潮的壓力，要借助中國近代改革史上的「新保守主義」和理性主義。「新保守主義」有別於傳統頑固守舊勢力，它主張利用傳統和現行秩序中的合理因素，逐步引入西方制度中的合理成分，實現中國的現代化。理性主義哲學有別於浪漫主義，主張實證、工具理性、循序漸進，反對浪漫和暴力，反對非理性主義的反秩序、反社會、反文化行為……在經濟領域，避免出現一邊倒的右傾趨勢，促使國家在新的基礎上走向現代經濟的新集中……在文化方面，推動傳統文化的創造性轉化，維護國家民族

利益，是現代化建設的精神資源。它是社會主義、傳統文化、愛國主義和現代化諸精神文明的有機結合。

四

對於中國而言，如果說，保守與激進處理的中心問題曾是中國與世界的關係(「開門」問題)，那麼，簡單地概括，當代「新保守主義」的主題則是「開門」之後的目標設定問題——中國要走向哪裏去？這個目標建制的設計根據是自由主義還是社會主義？「新保守主義」取向建議「創新」社會主義，在鞏固現有秩序的前提下選擇方向。這種保守面目只是在中國地區的歷史背景下才有意義，從更大的背景中觀察，我們所說的「新保守主義」在世界學術體制中實居於挑戰者地位：它拒絕承認西方自由經濟學理論、社會變遷理論、歷史演進理論乃至社會科學理論的「普遍有用」，同越來越多的否定性新論證匯合到一起[28]，上述挑戰在世界知識體系中形成了一股抗拒主流的力量。如果我們接受曼海姆(Karl Mannheim)的定義：「進步主義者以將來詮釋事物，而保守主義者以過去詮釋之」，那麼，中國的「新保守主義」在世界背景中顯然是「以將來詮釋事物」者，是以正在實驗、設計、發展中的「新社會主義」制度詮釋發展方向者。這種形象不是「保守」而是「激進」的。

當代「新保守主義」的目標設定問題是：中國要走向哪裏去？這個目標的設計根據是自由主義還是社會主義？「新保守主義」取向建議「創新」社會主義，在鞏固現有秩序的前提下選擇方向。

「新保守主義」在世界領域中的挑戰態勢與過去的「舊保守主義」有所不同，它的「對抗」行為不僅僅止於辨明分界，它還欲求進入世界知識體系，取得對方的承認。它要求自己做出的貢獻不僅是關乎中國未來的，而且還必須有推動人類知識進展的世界性意義。它強調「中國特色」的涵義，不止在於維護純潔或抵制侵染，而且在於將地方性知識「合法化」的企圖：使之進入主流的知識認可體制，成為世界知識的一部分。它試圖以挑戰的面貌，在地方知識與世界知識體系之間建立「延續」(continuation)或「承接」的關係[29]。地方知識進入世界知識體系的活動，代表着知識生產在全球範圍的體制化擴張現象。從這方面看，地方知識與世界知識承接的主要意義，不在內容方面——它是否認同某種知識並不重要(這一點與「舊」保守主義也不同)，重要的是對知識生產體制這一專業共同體的主動歸屬。專業歸屬意味着接納專業圈內的價值、規則和權威，意味着地方知識生產在擴大參照系，意味着影響、對話範圍超出中國本身的世界視野，所以，對於主流知識的挑戰本身，在形式上同時起着鞏固知識體系一體化的作用。

這樣的現象無疑會產生新的問題。首先是知識生產者的身分認同問題。專業歸屬是世界公民式認同，它突出的是個體性和獨立性，而地區文化認同強調的是共同性和集體性，這表現在，知識人不是以個人而是作為一個族類的份子進入世界專業體制的。很明顯，中國本土的實踐對他們而言不僅是案例提供地的關係，它們之間還有一種參與、作用和代表的關係。專業歸屬和文化歸屬的

不可分離，使得前者成為超越個體的事件——它不可避免地帶有國家、民族的含意。這種情形，客觀上增強了民族主義意識對知識發展的影響。影響之一是加劇了知識發展內部的緊張。民族主義意識通常慣有的抵制和吸收的不平衡，容易引起情緒過度的反應，這一點與知識的理性立場有差異。其二，如果地區文化差異對知識演進的影響增強，知識共同體的一致性將進一步受到分化的壓力，屆時，範式與流派間的定向影響關係相對減弱，原來的主流知識可能「降低」為地方性知識之一，而知識共同體的基本形態將表現為各種地方性知識的匯集。

「新」保守主義跟隨的主要理論傳統還未清楚地固定下來，這是一個生長中的、形成中的取向。可以暫時捕捉到的迹象是：它在專業領域中是反叛的；它對既有秩序是肯定及有信心的，它解釋問題的視角多是社會學和史學的。

保守和激進的平衡問題亦不容忽視。在前面列舉的材料中可以觀察到，「新保守」和激進的分歧，有從新權威時代的工具層次再擴展到價值層次的迹象，這些分歧的平衡需要雙方共享價值的作用，然而除了民族主義意識之外，中國保守和激進雙方共享的觀念甚少。但民族主義通常不特指一種具體的建制，在民族主義的目標下，可以推行各種不同甚至對立的社會體制，因而民族主義雖然可以在中國為保守和激進雙方接受，但在制度實踐的層面上，它並不能約束保守或激進的極端化發展傾向，反而可能是刺激雙方極端化的力量。這就是說，極端的保守和極端的激進都可能在民族主義的情緒下形成，而很難通過民族主義相互抵消。

目前，「新」保守主義跟隨的主要理論傳統還未清楚地固定下來，這是一個生長中的、形成中的取向。可以暫時捕捉到的迹象是：它在專業領域中是反叛的；它對既有秩序是肯定及有信心的，它解釋問題的視角多是社會學和史學的（重視功能約束和運轉條件）。目前知識界對「新」保守主義取向的回應還相當有限（一些回應的情緒批評多於學理分析），但顯而易見的，在對現有中國經驗價值的判斷上，在對未來目標走向的認定上，「新保守主義」與自由主義取向的分歧正在發展。我的基本估計是，這種發展預示着知識界思想的再次分化局面。這種分化可能影響未來討論的主導性辯題，它還可能促使知識產品和權力精英關係上的重新組合，這使得「舊」保守主義和自由主義兩方面對權力層的影響都相對減弱。

註釋

① 參余英時：〈中國近代史中的激進與保守〉，香港中文大學二十五周年紀念講座專集，1990年；〈再論中國現代思想中的激進與保守〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1992年4月號。

② 參姜義華：〈激進與保守：與余英時先生商榷〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1992年4月號。

③ 尼斯貝著，邱新曄譯：《保守主義》（台北：桂冠圖書股份有限公司，1992）。

④ 余英時：〈中國近代史中的激進與保守〉，香港中文大學二十五周年紀念講座專集，1990年。

⑤ 蕭功秦：〈論當前中國浪漫主義改革觀——對制度決定論的批評〉，載《現代社會與知識份子》(瀋陽：遼寧人民出版社，1989)。
⑥ 吳稼祥：〈新權威主義述評〉，《世界經濟導報》，1989年1月16日。
⑦⑪⑮ 〈大陸「新保守主義」的崛起——採訪蕭功秦〉，《中國時報周刊》(台北)，1992年第4、5期。
⑧ 參甘陽：〈《江村經濟》再認識〉，《讀書》，1994年第10期。崔之元：〈制度創新與第二次思想解放〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1994年8月號；〈制度拜物教批判〉，《科技與發展》，1994年第2期。
⑨ 王穎：《新集體主義：鄉村社會的再組織》(北京：經濟管理出版社，1996)。有關「中國獨特經驗論」——所有制模型的進一步討論，還可參閱以下文獻：崔之元：〈美國29個州公司法變革的理論背景及對我國國有企業改革的啟發〉，《未來與選擇》，1996年第3期；鄧英淘、苗壯、崔之元：〈南街經驗的思考〉，《未來與選擇》，1996年第1期；折曉葉：〈農民再合作的制度體系和社區基礎〉，《中國社會科學季刊》，1996年夏季卷。
⑩ 參見崔之元：〈中國實踐對新古典主義政治經濟學的挑戰〉，載《香港社會科學學報》，1995年7月「教條突破與制度創新」專號，頁1。
⑫ 林毅夫、蔡昉、李周：《中國的奇迹：發展戰略與經濟改革》(上海：三聯書店，1995)。
⑬ 陳元：〈我國經濟的深層問題和選擇〉，《中國青年報》，1991年1月2日。
⑭ 王紹光、胡鞍鋼：《中國國家能力的報告》(瀋陽：遼寧人民出版社，1993)。
⑯ 朱學勤：〈五四思潮與八十年代、九十年代〉，《現代與傳統》，第6輯(1995)。
⑰ 陳明主編：《原道》，第1輯(1994)。
⑱ 蔣慶：〈虛心的人有福了〉，《中國書評》，1995年第1期。
⑲ 盛洪：〈甚麼是文明？〉，《戰略與管理》，1995年第5期。
⑳ 參《二十一世紀》1995年12月號上有關「『洋涇浜學風』還是『認識論特權』」的一組討論。
㉑ 參見1993-94年張寬等在《讀書》上介紹文化討論的系列文章。
㉒ 劉禾：〈理論與歷史．東方與西方〉，《讀書》，1996年8月號。
㉓ 參見Steven Best and Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogation* (New York: Guilford Press, 1991)。
㉔ 黃宗智：《中國農村的過密化與現代化：規範認識的危機及出路》(上海：上海社會科學出版社，1992)。美國的中國研究領域中新古典經濟學派的代表人物Ramon Myers認為，黃的這些結論是為馬克思主義和社會主義作「辯護」。而黃宗智的回應則見："A Reply to Ramon Myers", *Journal of Asian Studies*, vol. 50, no. 3 (1991)。
㉕ 同註⑧甘陽。
㉖㉗ 中國青年報思想理論部編：〈蘇聯巨變之後中國的現實應對與戰略選擇〉，《觀點訪談》，1991年第26期。
㉘ 參見崔之元：〈西方經濟理論的範式危機〉，《中國書評》，1995年9月號。
㉙ 此概念參見陳海文：〈後設社會學札記之二：建立中國社會學傳統的思考〉，載《香港社會科學學報》，1994年春季號。該文對「普遍社會學」與中國社會學傳統的延續進行了理論層面的討論。

張　靜　北京大學社會學系講師

保守與錯位

徐友漁

一個社會的政治文化生活中存在着保守思潮，本是一件自然的事情，中國目前正處在深刻的社會轉型時期，思想界、文化界出現保守思潮(或有人主動打起保守主義旗號，或有人被動地被貼上保守主義標簽)，也是不奇怪的。但在90年代的短短幾年裏，各種牌號的保守思潮、各種面目的保守傾向交替出現，關於保守與激進的爭論持續不斷，倒是一件值得注意的事情。

在90年代的短短幾年裏，中國思想界、文化界中交替出現各種牌號的保守思潮、各種面目的保守傾向，它們全是中國特殊國情中的品種或新形勢下的變種，這是一件值得注意的事情。

在80年代，改革與保守的兩極對立是簡單而清晰的事實，那時革與保的分野不但存在於思想文化界和社會上，而且亦存在於各級執政機構，甚至最高領導之中。而在90年代，再用當初的標準來判斷一項政策、一個人物的傾向是否保守，就不準確了。另外，體制內和官方輿論工具不再表現出革與保的爭論，或至少不明顯，關於保守思潮的爭論全然在民間文化空間進行，其範圍和影響是大大地小了，但內容卻明顯地豐富了。

90年代的討論複雜多變，撲朔迷離，原因是保守思潮的形式和內容有多種，而且沒有一種是政治思想史教科書中的標準牌號，全是中國特殊國情中的亞種或新形勢下的變種。我認為，在參與討論、闡明自己的立場和觀點之前，應當首先弄清新保守主義問題的語境特徵，這也是避免和澄清前一階級討論中混亂的必要步驟。

一　大傳統和小傳統

在1992年的那一輪討論中，姜義華、王紹光對於甚麼是保守，給出了明確而具體的界說，而在發端於1995年初的這一輪討論中，沒有人清晰地闡明「保守」究何所指。本文願意首先給出以下暫時的、相當粗糙的說明。

「保守」是對既成權威和現成秩序的一種態度，它寧願維護而不是批判和變革；在一定要變的情況下，它表現為對變改的方式和速度的一種主張，它寧願小變、緩變，不作根本性變革。

這個說明顯然過於籠統，但太明確和具體就沒有大體一致的標準，難於在同一個話語系統中交流。而關於「保守」的爭論，一些根本分歧正出在對同一抽象原則的不同理解和運用方面。

應該說，中國知識界關於保守以及激進的理解，來自西方歷史和政治思想史，法國大革命似乎是一個標準的、經典的事例，五四運動也可以當作範例。在這兩例中，守舊和革新兩個陣營涇渭分明，而且文化、社會、政治各領域基本上是連通的，劃分較為簡潔整齊。現在的問題是，傳統、權威、秩序隨着歷史發展和時代變遷由一元變為多元，分解成新的和舊的，大的和小的，世界的和地區的，等等，不論人們其初衷和價值取向是想保還是想變，其對象都可能迥然相異，甚至互相對立。我認為，相當一部分立場錯誤和理解偏差，都是由於錯位引起的，下面僅列舉和剖析幾種最常見的錯位。

第一種，大傳統和小傳統、新傳統與舊傳統之間的錯位。革命是歷史上常見的現象，由於革命，原有的權威被打倒，秩序被瓦解，對於思想文化的革命而言，舊傳統之中會生出新傳統，對於政治革命而言，舊傳統被破除之後會形成新傳統。對於宣稱尊重傳統的人來說，就出現了認同對象是哪一個傳統的問題，是歷史更悠久的老傳統，還是取而代之的新傳統？具體到中國，我們有延續幾千年的，以儒家文明為主的老傳統，也有「反封建」勝利而形成的新傳統，與前面的大傳統相比，後者只算是小傳統，但它在意識形態上有80年來的歷史，在政治上、組織上有半個世紀以上的歷史，說它也形成一種傳統並不為過。余英時和李澤厚都宣稱自己的立場是反激進主義，尊重和維護既成秩序，但他們對大陸現體制的態度卻正相反。原因在於，余英時認同的是大傳統，他把新體制視為激進主義反傳統的產物，對他而言，支持徹底改變新秩序的「激進」與自己的保守主義立場並不矛盾。李澤厚似乎更想追求理論和觀點的一貫性，他既然要把立論落實到反對變革現體制的激進，就對中國近代史一以貫之地採取反激進立場，但現體制卻是由激進革命而來的，這樣維護現狀倒有挖祖墳之嫌，於是本想抬轎子，結果挨板子。

余英時和李澤厚都宣稱自己的立場是反激進主義，但他們對大陸現體制的態度卻正相反。余英時支持徹底改變新秩序的「激進」與自己的保守主義立場並不矛盾。而李澤厚的維護現狀倒有挖祖墳之嫌，於是本想抬轎子，結果挨板子。

大傳統套小傳統的現象還可以延伸重複，文化大革命就是生動的一例。革命秩序建立17年之後，不論是因為權力爭奪還是政策分歧，毛澤東要打破17年的傳統和秩序，鼓動紅衛兵向各級黨組織進攻。那時站在黨要一邊的被稱為保守派、保皇派，而衝擊和打倒黨委的叫造反派，國外叫激進派(radical)。各級黨委和保守派不知毛的意圖，認識上發生錯位，他們的邏輯是：既然現存秩序是革命的，對之造反就是反革命，就是「階級敵人」的反攻倒算。

第二種，革命黨轉化成執政黨之後發生的錯位。革命黨在「破壞舊世界」時，往往要倡導「造反有理」的意識形態，其中包括自由、平等、正義、人民至上等主張，在取得政權之後，有的革命黨很快改變方針和意識形態，於是我們經常在教科書上讀到：「大資產階級當政之後，迅速從革命變為保守」，這是對上個世紀歐洲革命的描寫。中國的情況有些不同，革命傳統備受珍愛，因為那是權力合法性的來源之一，對五四、一二九「愛國學生運動」的讚頌，長期

成為對青年學生進行「革命傳統教育」的重要內容。但是，不論是在1957年、1966年，還是在1989年，這種教育都成了學生反現存秩序的意識形態源泉之一。1989年學生就反覆引用毛的話：誰鎮壓學生運動？只有北洋軍閥。凡是鎮壓學生運動的人都沒有好下場！認識上的錯位發生在官民雙方：一方面，初期相當一段時間內，體制內無人敢理直氣壯地否定「學生運動是愛國的」這個論斷；另一方面，許多學生直至中彈前，甚至中彈時，還不能相信果會發生「鎮壓學生」的事。這種認識錯位在大風波之後得到了矯正，現在五四、一二九紀念日不但沒有隆重慶典，反而成了需要認真對待的問題，「穩定壓倒一切」代替了「同學們，起來」的口號，而學生中也很少有人視自己為那兩場運動的傳人。

第三種，文化與社會、政治視角的錯位。對同一事物、同一人物是保守抑或激進，論者得出截然相反的結論，往往是一方在文化層面看問題，另一方在社會或政治層面看問題。比如，余英時和姜義華對於近代中國的保守或激進有針鋒相對的觀點，原因基本上是視角不同。余是從思想文化的主潮着眼，姜是從社會力量角度着眼。對胡適的評價也會有這種分歧，從反對傳統文化，推進新文化運動這方面看，胡適是激進的，而從政治上的改良態度方面看，尤其對國共兩黨鬥爭所持立場方面看，胡適是保守的。所以很長時間有一種怪現象：中國的文化保守主義者罵胡適激進，而大陸的政治批判則罵他保守和反動。對文化大革命性質的評價也有這樣的問題，海外人士着眼於文革中的「破四舊」——舊思想、舊文化、舊風俗、舊習慣，稱文革的酵素為激進思潮，而大陸人士則強調其「封建餘毒」的因素，認為指定接班人、呼「萬壽無疆」無論如何不能算是源自馬列主義，而是封建傳統的基因在起作用，這個視角是政治的而非文化的。

對同一事物、同一人物是保守抑或激進，論者得出截然相反的結論，往往是一方在文化層面看問題，另一方在社會或政治層面看問題。所以很長時間有一種怪現象：中國的文化保守主義者罵胡適激進，而大陸的政治批判則罵他保守和反動。

第四種，認識新舊自由主義的錯位。相對於維護封建主權的政治哲學，自由主義曾經是一種新銳思想，而在資產階級革命徹底完成後，自由主義逐漸取得正統和主流地位。在本世紀，隨着社會變動，社會主義運動的刺激與挑戰，加上內部學理性的探討，傳統自由主義一統天下的局面大為改變。主張國家干預，重視社會平等和福利的人成了新自由派，他們將堅持個體主義、自由競爭等古典自由主義原則的人稱為「新保守主義者」。相比而言，中國的發展慢了一拍，當西方的新保守主義在某種意義上是一種時髦時，它實際上是針對新品種的新自由主義，即社會自由主義，它保的是傳統的自由主義而非自由主義之前的傳統，而在中國，新保守主義恰恰是針對尚未成氣候的自由主義的。西方的新保守主義是要維護和鞏固自由主義，中國的新保守主義是不要自由主義。

第五種，現代性和後現代性的錯位。西方發達國家的現代化歷程已有若干世紀，現代性及其所包容的科學、理性、自由、民主等等價值早已得到確立。當後現代主義向這些主流價值挑戰時，它無疑是激進的，具有一種反叛性；它要批判性地反思佔統治地位的、體制化形態的東西。如果不經消化反省，不作取捨地將後現代主義平面橫移到中國，那麼它的鋒芒所向將不是理應批判性反

思的舊意識形態，而是中國幾代人努力爭取但尚未到手的民主自由理想。這是一種時間和空間上的巨大錯位，也是激進和保守在發達的西方和發展中的中國之間的錯位。

中國目前正處在新舊交替階段，我們曾長期藐視科學、踐踏理性、鄙視文化、蹂躪人權、閉關自守、自外於人類文明和世界進步潮流，改革開放之後，我們撥正了航向，但航程並非一帆風順。舊的東西不但遠未消失殆盡，反而極為活躍，力圖全面捲土重來；新的東西不但遠未形成主流或體制，反而在風雨飄搖中有夭折的危險。貌似激進的「後學」所攻擊的，是自五四以來的現代化取向和進步傳統，扮演的角色確實是新保守主義。當然，事情不可一概而論，許多研究後學甚至提倡後學的人仍然認同現代化和民主取向，但是，在文化界喧嚷得最厲害的若干後學家，其立場和觀點是相當明顯的。本文接下來集中討論中國後學的大錯位及其保守的實質。

二　國情、現代化和批判

對於中國大陸的後學家來說，有一件事情使他們相當為難，即一些西方著名後學家明確指出，後現代主義具有清晰的地理和社會界限。比如中國文化界最為熟悉的《走向後現代主義》的編者佛克馬 (Douwe Fokkema)，他在該書的中譯本序中就像是專門要事先告誡：後現代主義文學是不能摹仿的，它屬於一個特殊的、複雜的傳統。西方文化名流的奢侈生活條件是後現代想像和實驗的基礎，它在尚為求溫飽的地區來說，是風牛馬不相及的①。他在另一篇文章中更為明確地斷言：「在中國出現對後現代主義的贊同性接受是不可想像的。」他把脫離生活條件的超前引入稱為「畫餅充饑」②。

佛克馬事先告誡：「在中國出現對後現代主義的贊同性接受是不可想像的。」他把脫離生活條件的超前引入稱為「畫餅充饑」。在當今中國，貌似激進的「後學」所攻擊的，是自五四以來的現代化取向和進步傳統，扮演的角色確實是新保守主義。

只有少數後學專家願意正視上述問題。王寧在為《當代潮流：後現代主義經典叢書》所作的總序中，對上述西方學者的主張回應說：應該承認，後現代主義只能出現在西方 (請注意「出現」和「接受」的區別！)，但由於天體力學、量子物理學等高科技的發展，時空界限大大縮小了，致使「長期處於文化封閉狀態的第三世界國家 (中國和印度) 不可避免地帶上了某種『後現代』色彩，追求時尚的新一代知識份子不可能不自覺地產生某種超前意識」③，於是在當代中國先鋒派文藝中出現了後現代主義變體。陳曉明在論證「中國產生後現代主義的前提條件」時說：「當代中國經濟雖然處在欠發達的『前現代化』水平，但代表第四次技術革命的高科技產業卻也方興未艾，『後工業社會』的種種迹象也初露端倪，即使就經濟發展狀況而言，並不是找不到培植『後現代主義』的土壤。」④以上兩種論證本身有種種問題，這裏不必細究，我們從中仍然可以得出某些後學家不願意承認的結論：一，中國目前仍處於前現代化、前工業社會階段；二，因此，現代化導向對中國有正面價值，它應該被肯定而不是否定，現代化現在是中國尚未達到從而應該追求的事業，它應被大力推進而非拒斥；三，即使少數趨時尚的

文學家、藝術家要搞超前實驗，後現代主義也不應成為宏觀的社會、文化批評的方法或基準。

中國要現代化，這是全民族的共識。自鴉片戰爭以來，中國經歷了現代化的漫漫旅途，其間充滿了挫折、失望和教訓，失去了不少時間和機遇。除了外敵入侵之外，中國現代化事業受挫的重要原因之一，是長期不能確立與此事業相應的開放包容的文化心態。一方面，始終有人把現代化當成是西方包藏禍心的陰謀，另一方面，由於不願承認西方的先進性，總想另闢新路，走捷徑。這兩方面往往互相聯繫，表現為反西方的民族主義情緒。當代中國的後學，恰好具有這種抗拒現代化的特徵。比如，劉康最近把自己的立場表白為「中國現代化的不同選擇」，但他卻一點也沒有論述世界上到底有多少種現代化，中國到底應該選擇哪一種，只是反覆強調要批判「市場萬能」、「資本主義萬能」、「一元決定論話語」、反對「把資本主義現代化不加批判地當成絕對和普遍的標準」⑤。由於沒有具體所指，這些批判要麼是無的放矢，要麼是官方批判「全盤西化」的另一種表現形式。在理論上，可以說「條條道路通羅馬」，但實際上，現代化的選擇、制度創新等等並不存在無限的可能性。在這個問題上，中國學人最好認真思考一下英國自由主義傳統的經驗主義前提：人類並不能憑主觀願望和對理性知識的自信，來為一個民族規劃全新發展道路。要尊重既往的經驗，既包括西方成功的經驗，也包括我們失敗的經驗。大躍進、人民公社、文化大革命，都有一蹴而就、揚眉吐氣的動機，對其慘痛的經驗教訓麻木不仁，想化腐朽為神奇地從中打撈出「後……」的優越性，恐怕要有指鹿為馬的本事才行，比如，這種說法就令人啼笑皆非：「今天，我們應把毛澤東所謂『文革七、八年再來一次』制度化為定期的全國性直接普選，這才是『人民民主專政』或『無產階級專政』的本質。」⑥對文革稍有常識的人都知道，「七、八年再來一次」指搞「階級鬥爭」、「橫掃一切牛鬼蛇神」，是令人聞之色變的，說它的本意是專政倒不錯，但要從中轉化出直接普選，恐怕要比把羊頭接在狗身上更難。問題是如果鼓吹者還有一絲民主理念，「定期的全國性直接普選」太容易想到了，稍有一點近現代政治思想知識，或稍聽說現代民主國家的作法就行了，何需苦海撈月？這是不是表露了一種拒絕和憎恨「西方經驗」的心態呢？在另一位經常借助薩依德 (Edward W. Said) 的「東方主義」的後學家那裏，抗拒現代化的思想表露得更坦白和徹底。對他來說，中國現代化受阻和受挫的問題是不存在的，中國面臨的危險是重新變成殖民地：「與其說我們的時代是一個後殖民的時代，不如說是一個新殖民的時代。」諸如「與國際慣例接軌」、「市場經濟」、「競爭機制」等都是殖民話語⑦。在人權問題、市場經濟問題、知識產權問題上，中國應有自己的標準，以便「從根本上去挑戰和拒絕西方權勢話語」⑧。他的價值取向相當清楚，他把「自由、民主、多元、作家的獨立性等概念」全當成「資本主義觀念」⑨。

確實，徹底的 (即走火入魔的) 後學敢於否定現代化取向，甚至對「進步」這個觀念加以質疑，那麼，除了挑明價值立場的不同，是否就沒有道理可講

有種說法令人啼笑皆非：「今天，我們應把毛澤東所謂『文革七、八年再來一次』制度化為定期的全國性直接普選。」對文革稍有常識的人都知道，「七、八年再來一次」是令人聞之色變的專政，要從中轉化出直接普選，恐怕要比把羊頭接在狗身上更難。

了呢？不是。後學最愛以「挑戰」、「叛逆」自我標榜，所以我們可以就「批判性」進行對話和討論。

不論在西方還是在中國，「批判」都具有褒揚的含義，後學引為自傲的，是它對當代西方主流話語的批判，它譴責的是無批判地接受，稱之為投降。問題在於，批判的正面意義，來自於批判者對自身所處傳統的批判，也就是說，批判應該是自我批判。在西方，不論是盧梭、康德、費爾巴哈，還是尼采、德里達和後現代主義者，他們批判的矛頭所向，都是自身所處的社會或思想、文化、宗教傳統。在中國，魯迅、胡適、陳獨秀等人也是因為批判中國本身的傳統而為新文化運動立下汗馬功勞的。我們能否設想，嚴復會因為批判達爾文和斯賓塞的學說而彪炳於中國近代思想史？自鴉片戰爭以來，中國思想文化史的特徵之一就是對自身文化傳統的批判，這種批判是中國棄舊圖新、實現現代化的前提條件。

儘管有先輩志士仁人的不懈努力，但中國社會還未建立起像西方那樣的自我批判機制。1949年前後的執政黨，都對批判採取壓制態度，把對現存體制的批判者稱為「外國勢力的走狗」。從50年代起，大陸形成了一種奇特的批判傳統，這就是：一批知識份子，批他們「崇洋媚外」或「全盤西化」；二批外部思想文化，批「帝修反」，稱「敵人亡我之心不死」。在此期間，西方社會借助於科技革命和自我批判、自我調節變革，不斷發展，我們則充分利用西方的自我批判、自我揭露，以證明其腐朽性和自己的優越性。

中國的後學家們應當反思一下，你們的批判是符合盧梭、馬克思、後現代傳統，中國五四的進步傳統，還是50年代以來的另一種傳統？

批判精神之所以可貴，批判者之所以可敬，是因為批判往往是吃虧甚至要殉道的事，而決不是討巧的事。當然，也有人採取這樣的立場：批判那些可以批判或允許批判的對象，不批判不准批判的對象。徐賁把這種態度稱為「捨近求遠，避實就虛」，說得準確。

從70年代起，中國的批判開始從畸型走向正常，80年代在不完全的意義上可以說是理性的時代、批判的時代。現在有人想否定80年代的批判精神，說那是「在『啟蒙』話語中沉緬的知識份子對西方話語無條件的『臣屬』位置和對於『現代性』的狂熱迷戀」⑩。說這話的人忘了，80年代的批判，起因於執政黨中進步的改革力量批「凡是」派，撥亂反正，批判的大部分的內容是用馬克思主義中較有生命力的因素批判陳腐的、僵死的教條，這種批判的話語並不現代，但價值是始終無人否定的。至於西方學理的大量湧入，對一個封閉了幾十年，急欲睜眼看世界的社會而言，既是正常又是必要的。說這話的人承認中國知識界在80年代關於「現代化」達成共識，但又說形勢的變化使人不得不拋棄舊的框架，而採用適合於「後新時期」的「後現代批評」⑪。風向巨變，到底是時代發生了根本變化，還是另有原因？另一位後學者說了一句公允的話：「『六四』之後官方的政策卻無情地剝奪了知識份子的『社會良心』的話語權。」⑫一方面是現代性話語被打下去，另一方面應補充的是，為清算「動亂」思想根源而批「全盤西化」成了體制性話語，後現代批評躬逢其盛，不負天賜良機，「靈活平和」地去「闡釋中國」。不知道可敬的「後」朋友們為何不這麼做：為了避配合之嫌而清高地暫時沉默一會兒？

中國80年代在不完全的意義上可以說是理性的時代、批判的時代。現在有人想否定80年代的批判精神，說那是「在『啟蒙』話語中沉緬的知識份子對西方話語無條件的『臣屬』位置和對於『現代性』的狂熱迷戀」。風向巨變，到底是時代發生了根本變化，還是另有原因？

三　結束語

最後，本文想不加論證地建議一種立場、表明一種態度，它不是唯一正確的或最好的，但肯定不壞，相信堅持它會經得起生活和歷史的檢驗。

一，不論對大傳統還是小傳統，舊傳統還是新傳統，不論它們延續了多少年，在自己有生之年是穩固還是會衰落，都不要盲目尊重和遵奉。比傳統更重要的是理性的價值標準，普適性的標準確實存在，如「己所不欲，勿施於人」，它作為「金律」以類似形式存在於人類一切宗教和民族之中。

二，始終堅持獨立的觀察和批評立場，不論批評的對象在朝還是在野，屬於甚麼派別，處於甚麼地位，就像梅德維捷夫 (Рой Медведев) 不論在勃列日涅夫時代、戈爾巴喬夫時代還是葉利欽時代都是批評者一樣。

三，可以把寬容、思想與言論自由視為最基本的價值標準，它們的實施不需要額外的努力，只要不蓄意壓迫和剝奪就夠了，珍視和捍衛它們既是最保守的，也是最自由的，因為它們具有永恆、普遍的價值。基於此，奮力爭取它們的激進態度是值得鼓勵的。

註釋

① 佛克馬．伯斯頓編：《走向後現代主義》(北京：北京大學出版社，1992)，頁2。
② 佛克馬：〈後現代主義的諸種不可能性〉，載柳鳴九主編：《從現代主義到後現代主義》(北京：中國社會科學出版社，1994)，頁460。
③ 見「總序」，載《破鏡的美麗》(蘭州：敦煌文藝出版社，1994)等書，頁6。
④ 陳曉明：《無邊的挑戰》(長春：時代文藝出版社，1993)，頁23。
⑤⑫ 劉康：〈全球化與中國現代化的不同選擇〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年10月號，頁141；143。
⑥ 崔之元：〈發揮文革中的合理因素〉，《亞洲周刊》(香港)，1996年5月26日，頁47。
⑦ 張寬：〈文化新殖民的可能？〉，《天涯》(海口)，1996年第2期，頁18、21。
⑧ 張寬：〈薩依德的「東方主義」與西方的後學研究〉，《瞭望》(北京)，1995年第27期，頁37。
⑨ 見張寬在「『文學藝術與精神文明』學術研討會」上的講話，載《作家報》(濟南)，1995年6月24日。
⑩ 張頤武：〈闡釋「中國」的焦慮〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1995年4月號，頁132。
⑪ 張頤武：〈再說「闡釋中國」的焦慮〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年4月號，頁122。

徐友漁　中國社會科學院哲學研究所研究員

「文化民族主義」的興起

陳曉明

一　轉折與錯位：學理轉向折射的文化意味

如果認為90年代中國知識份子與現實意識形態的重建完全無關，那就是對歷史內在變異缺乏基本的理解；如果認為90年代的意識形態是在知識份子自覺參與下，並且是在明確的歷史動機導引下進行的，那又顯得過於武斷①。與80年代相比較，90年代中國的歷史情境包含了更多的轉換、交叉、折疊、錯位和自我顛倒。「文化民族主義」的形成正是這樣一個複雜的歷史過程，而知識份子正是以似是而非、自相矛盾的方式捲入歷史的無意識構造。

不管人們願不願意面對現實，80年代末的歷史事件構成了90年代知識份子自我反省的歷史起點，正如文革構成了80年代知識份子的反省一樣。只不過這個反省更具有文化的和學理的特點。是甚麼原因導致了這種歷史結果？這一代知識份子以他們的職業習慣為依據，希圖在文化層面尋找緣由。反省的結果是對80年代的學風提出批評。所謂80年代追尋西學，個人主義盛行，急功近利，思想史惡性膨脹，學風空疏，態度偏激，釀成一股激進主義思潮，這是導致歷史惡果的文化根源。當然，任何重大歷史局面的出現，都是多種歷史合力的結果，而這種所謂「空疏的學風」究竟在其中起到多大作用，實難以判斷。但作為一種面對歷史的反省，也不失為一種思路。由是，「退居書齋」的知識份子在這裏找到歷史轉折的新起點，他們從現實退回書齋，並不是由於自己成了歷史的失意者，而是根於自己的歷史自覺，因此純粹的學理又有了至關重要的歷史意義。很顯然，這些重大的歷史意義都是重大的歷史前提給定的，因為越是追求純粹個人的道義立場，越是強調學理的意義，它就越能回到知識份子的歷史中，這種選擇本身不僅出於對歷史的反省，也出於對歷史的責任。

90年代知識份子從現實退回書齋，並不是由於自己成了歷史的失意者，而是根於自己的歷史自覺，因此純粹的學理又有了至關重要的歷史意義。因為越是追求純粹個人的道義立場，越是強調學理的意義，它就越能回到知識份子的歷史中。

於是，90年代初，退居書齋的一代知識份子開始了純學理的批判，清理80年代的學風，反省西學，回到國學。「反激進主義」成為90年代文化自覺的歷

史起點。在這裏，「回到國學」起着歷史轉折的作用，它不僅提供了專業化的學理選擇，亦提示了應付現實的價值依據，它標誌着90年代與80年代迥然不同的學理追尋和文化立場。90年代知識份子津津樂道的是章太炎、陳寅恪、王國維、顧頡剛、梁漱溟、張君勱、杜亞泉……。顯然，援用哪些文化資源同時提示了一種文化情境和價值認同，現在，他們崇尚這種文化資源，回到民族文化本位，當然也意味着回到國學大師所標示的文化立場。

企圖逃離現實的「退居書齋」的無奈選擇，現在具有了歷史的自覺性。「回到國學」不僅為無所作為的歷史過渡確立專業上的恰當方位（「中國人只能做中國的學問」），亦為無所適從的、失意的個人找到了精神家園。現在，回歸中國文化本位明確折射出保守性和「反激進」的雙重含義，這使90年代中國知識份子的學理追尋成為對現代中國文化保守主義的重新闡釋和讀解②，無形中滋生「文化民族主義」傾向。事實上，近年知識份子所標榜的回到中國文化本位，主要還是回到近現代的學術史研究領域，它不可避免要進入那個時代的文化情境。就早期文化保守派而言，其民族主義訴求主要集中於「反清排滿」，而不是西方帝國主義列強；五四以後的文化保守派也沒有把中國文化置放在與西方截然對立的地位上③。但在當今的文化闡釋中，固守民族本位文化，其意義指向在當代語境中發生變異，它很容易引伸出「反抗西方帝國主義文化霸權」的傾向。

「反激進主義」成為90年代文化自覺的歷史起點，知識份子津津樂道的是章太炎、陳寅恪、王國維、顧頡剛、梁漱溟、張君勱、杜亞泉，這意味着回到國學大師所標示的文化立場，也意味着80年代大規模的反傳統思潮徹底終結，取而代之的是對傳統的頂禮膜拜。

不管我們如何迴避歷史，也無法否認80、90年代之交中國社會的意識形態陷入前所未有的危機。是甚麼力量使這種危機得到緩解？並且一步步有序地構造中心化的價值體系？當然，重新確立90年代意識形態的思想軸心是非常關鍵的，就這一點而言，「愛國主義」暫時成為尋求中國社會內聚力的軸心是非常成功的；它恰當地給「穩定壓倒一切」的歷史情勢提供了必要的精神紐帶，由此構成了90年代中國意識形態生產的基本背景。這個背景與知識份子最初的立場並無直接關聯，但也沒有構成直接的矛盾。在大多數情形下，「愛國主義」的意義指向是明確和直接的，但它在當代中國的文化含義卻自然地和傳統本位的文化資源相關聯。如果說，90年代初回到傳統本位是知識份子個人化的、無意識的學理選擇，那麼，數年後的今天，它已經變成了自覺的、積極而主動的文化建設，同時也是更具集體性的行為。它意味着80年代大規模的反傳統的思潮已經徹底終結，取而代之的是對傳統的頂禮膜拜。現在，已經不再是無可奈何地沉浸於故紙堆裏，而是強有力地重建中國的文化價值，引導亞太地區乃至於帶動二十一世紀的世界文明。90年代，中國社會從上到下最熱衷的話題就是「二十一世紀是中國人的世紀」，沒有人會懷疑中國文化的復興指日可待④。

企圖退守書齋的知識份子並不僅僅為90年代的文化轉折、為90年代的意識形態重建提示了厚實的文化基礎，而且更全面地創建一種回到中國民族本位文化的歷史全景圖。現在，關於中國的想像正在展開，它掙脫了中國的現實和所面對的國際形勢，而一味的向着二十一世紀飛騰。現在，這種想像並不僅僅是

作為個人專業選擇的動力和學科發展的依據，而且正在一步步變成整個社會重新統合的文化根基。

二　想像與實際：民族主義的功用與兩難處境

90年代知識份子全盤肯定中國傳統文化，這為激進的、狹隘的民族主義提供了有利的語境。1996年的熱門讀物《中國可以說不》，明確而狂熱地宣揚極端民族主義，顯然是概括和強化了這種歷史動向。由於百年來，對中國傳統文化的評價總是陷入與西方文化相參照的二元對立模式，如此全面肯定中國文化，當然也就意味着可以全面否定西方文化。根據這種思維邏輯，對那些易走極端、慣用「非此即彼」二元對立思維方式看問題的人來說，回歸中國傳統本位與反抗西方帝國主義文化霸權其實只有一步之遙。以反激進為起點試圖回歸傳統本位的學院知識份子，怎麼也想不到由他們提示的文化轉折竟如此迅速就釀就了激進化的思潮。

現在，中國「威脅論」或「遏制論」正甚囂塵上，它並沒有使國人冷靜檢討一下中國在當前國際格局中應佔據的位置和扮演的角色，而是從上到下都把它作為增強民族自信心、反西方帝國主義霸權的佐證。1993年，亨廷頓(Samuel P. Huntington)發表〈文明的衝突？〉一文，引起中國知識份子極大反響⑤。就美國把中國視為未來最主要的對手這一點而言，它令相當多的中國人興奮，因為它使長久抬不起頭來的中國人再次體會到作為一個未來強大帝國子民的榮耀。現在有不少人在透支這份榮耀，但我看不出它對中國現在的發展有甚麼益處。

1996年的熱門讀物《中國可以說不》，明確而狂熱地宣揚極端民族主義，它令相當多的中國人興奮，因為它使長久抬不起頭來的中國人再次體會到作為一個未來強大帝國子民的榮耀。但我看不出它對中國現在的發展有甚麼益處。

文化想像往往出於現實的需要，在某種意義上，它甚至是歷史的必然要求；而在某些條件下，它也出於某些歷史主體的虛構。但文化想像並不只是用於超越現實，很多時候它反過來有效地重新構成現實，重新想像地書寫現實自身。進入90年代，中國社會急需強有力的意識形態軸心來整合中國社會的精神信念，這是無庸置疑的歷史事實。90年代初一些學院知識份子提出「重建學術規範」，也是試圖在精神價值和學理規範方面尋求基本的共識。隨後關於「重建人文精神」的討論，則是更明確地強調重建知識份子的精神信念，進而為社會建立統一的信仰規範。但「人文精神」過份道德化，並且把知識份子專業化的學理追尋上升為整個社會應有的價值準則，這表明了當代中國知識份子依然與民眾社會嚴重脫節，他們無法準確找到彌合業已分離的中國社會意識形態的共同想像關係。儘管相當一部分知識份子「回到國學」，奉近現代國學大師為精神和學業典範，但也未能形成明確而有效的、能夠統合知識份子乃至於全社會的精神信念體系。

於是，由「回歸民族本位」立場帶動的社會思潮，遂以嶄新的姿態出現於90年代的歷史舞台上，它把那些分散的、矛盾的、曖昧的思想情緒和心理願望重新概括和提煉，在回到中國民族本位與反對帝國主義霸權這兩個基本點上貫穿一致，並且統一到「二十一世紀是中國人的世紀」這個綱領下。由是，「文化民族主義」的輪廓趨於形成。對於當今中國社會的現實來說，民族主義似乎確實能起到暫時的整合作用，它的出現可以說是適逢其時，但這也表明它不過是現實急需的思想軸心。

90年代「回歸民族本位」立場帶動的社會思潮，逐步統一到「二十一世紀是中國人的世紀」這個綱領下。由是，「文化民族主義」的輪廓趨於形成。實際上，知識份子反省「現代性」、強調民族本位，同樣是受了當今西方主流學術話語的影響。

如果民族主義真能提供濟世良方，對當下中國的意識形態重建起到軸心作用，從而使一切思想文化問題都迎刃而解，那就令人萬般欣慰，翹首只等迎接中國人的二十一世紀。但問題在於，時興的「文化民族主義」(更不用說極端的民族主義) 缺乏厚實的歷史文化基礎和廣泛的現實依據。

現今民族主義的文化根基是「回歸傳統文化本位」，當然，回歸中國民族本位的文化潮流看上去是在創造一種民族主義生存的文化語境，它似乎標示年輕一代知識份子的自覺，標示着中國正在創造一種與西方根本不同的、作為二十一世紀文明的價值體系和文化範式。但是，「回歸」傳統文化並不等於要和西方文化截然對立。即使我們以近現代的國學大師的典籍和精神人格作為「回歸」的立足地，並不保證藉此就能找到純粹中國的「文化價值」，也未必就要排斥西方文化。近現代的文化保守派並沒有在文化上把西方看成公敵，他們是在差異性的基礎上強調中國本位文化建設，目的是為中國文化 (和文明) 找到一席之地⑥。事實上，近現代的文化保守主義者實際都與西方文化有不解之緣。他們那些批評西方的觀點，在很大程度上得自於西方的學術傳統和文化思潮。例如，對「現代化」的質疑本來就是西方傳統中的一股重要思潮，而五四時期的保守派與這股勢力不無關係。至於辜鴻銘、梁漱溟、張君勱、張東蓀等人質疑西方文化，強調中國文明的理想化價值及其未來價值，在很大程度上就受了西學的影響⑦。

實際上，在當今「回歸傳統本位」的旗號之下，知識份子同樣沒有(實際也不可能)和西方文化對立和分離。正如我已經指出過的那樣，他們反省「現代性」、強調民族本位，同樣是受了當今西方主流學術話語的影響。眾所周知，反省「現代性」、反抗歐洲文化中心論、反白人神話、強調民族差異性、強調文化的多元性和特殊性、重視民間社會和公共空間……等等，這一切都是當今西方學界的熱門話題。儘管這些觀點、立場以及學術方法未必令中國學人信服，但就「回歸傳統」這一舉措而言，與其說他們反抗西方文化霸權，倒不如說是在遙相呼應。

當然，這也可能使我們的文化付出一定代價。90年代中國學術不可避免要走向國際化。很顯然，在這個學術國際化的進程中，語言是一個最大的問題。當人們不得不選擇英語作為國際交流的語言時，這等於已經確認了英語的文化霸權。「國際學術交流」如今已經變成一個巨大的「場」(field)，一個超級的文化象徵，少有人不會趨之若鶩，頂禮膜拜。對於中國學者來說，只有進入這個場才能分享到必要的象徵資本，只有為「國際學界」認可，才能成為中國的學術權威。

以此來審視「回歸中國文化本位」的前景，似乎很難令人樂觀。在傳統主義者的想像中，中國文化這個古舊的「文化帝國」(當然不是甚麼文化帝國主義)，有着悠久的歷史，龐大的文化體制，數不清的典籍和無數的大師。現在，這一切都面臨挑戰。當前，中華文化面臨的挑戰是，它在當代「精神文明建設」的構架中無足輕重，如果中華文化的基礎——人文學科，在相當長一段時間內(至少在大半個二十一世紀)仍得臣服於英語的文化霸權，那麼，中華文化的「民族本位性」可能要打些折扣。這對中華文化的重建、對中華文明融入世界文明未必沒有益處，但是對那些想以此作為構造民族主義的文化根基的人來說，不免大失所望。

民族主義在90年代中國興起，有着非常特殊的現實需求，亦即對內可重新整合意識形態，有效地確立政治信念和文化價值取向的權威性和合法性；對外則可使中國把那些微妙複雜的外交手段，變成理直氣壯的政治策略和文化運籌。

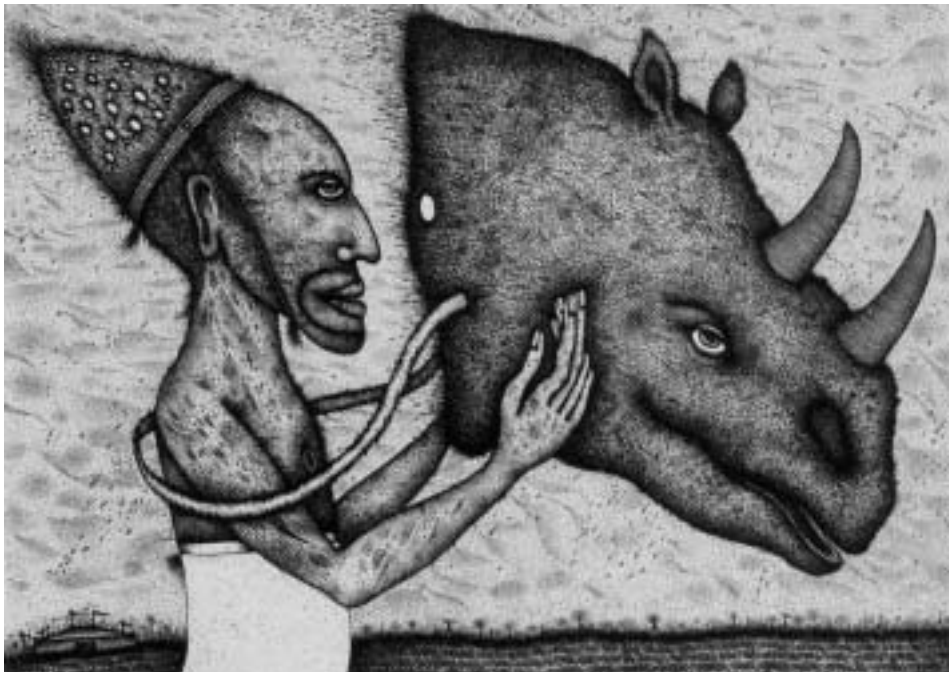
三　現代性焦慮：無法終結的想像

民族主義在90年代中國興起，有着非常特殊的現實需求，亦即對內可重新整合意識形態，有效地確立政治信念和文化價值取向的權威性和合法性；對外則可使中國以一個強大文明的代表的姿態出現於國際舞台，把那些微妙複雜的外交手段，變成理直氣壯的政治策略和文化運籌。如果我們真能建構一套完整的民族主義話語，並將之融會貫通、左右逢源，那確能造福中華民族。但實際的情形是，民族主義旗號無法落實，它佔有的文化資源、擁有的社會心理基礎和所面對的現狀和未來，都使它顯得表裏不一、前後矛盾。這種文化上的強烈民族主義訴求之所以與現實格格不入，其中有非常複雜的歷史和現實的原因，但最深層的根源恐怕在於中國幾代人無法擺脫的「現代性」焦慮。

本世紀以來，中國知識份子一直處在現代性的焦慮之中，它以兩個極端的形式來表達：一是急切地進入「現代化」，「西化派」試圖倡明西方的「科學」、「民主」，給中國文明注入變革的活力，以便更快地進入現代化；另一是強調中國文明的特殊性，以抵禦資本主義全球化對中國文明的滲透。文化保守派的思想並不在「現代性」框架之外，兩者其實密切相關。頑強地維護傳統文化、強調中國民族本位文化的立場，反映了對西方資本主義現代化入侵中國的反抗。中國政治經濟主流派(實際支配了中國歷史進程的階層)從來都沒有全盤接受過現代化的觀念，「現代化」從來都被理解為「西化」。當然，相當多的第三世界國家，特別是亞洲國家，試圖探索特別的「現代化」道路，但這些特殊的道路是不可能在「現代化」過程之外的。因而，這種文化的「特殊性」正是對資本主義世界體系的一種反應(響應)，它構成資本主義世界體系的一部分。「民族—國家」的認同並不是在現代化之外進行的，當然也不可能逃出現代化的歷史惡夢，它恰恰隨着第一次資本主義世界體系的形成而出現。文化保守派(如梁漱溟、張君勱、杜亞泉等)當年也是對西方現代文明的種種弊端進行抨擊，由此來思考中國文化在未來文明理應具有的價值。不管這種設想的具體內容如何，它的出發點則不難看出：中國知識份子一直處在現代性的壓力之下，強調中國文化的特殊價值，力圖使中國文明獨立於全球化的(或者說「現代性」的)資本主義世界體系之外，以擺脫西方現代性的啟蒙規劃給中國文明的歷史進程構成的危機。這種現代性的焦慮在80、90年代又再次重演。80年代的「全盤性反傳統」與「全盤西化」⑧， 表達了中國知識份子進入現代化的急切心理，亦意識到「現代化」與「世界體系」不可分割的問題。面對現實無法克服的障礙，人們把責任全盤歸咎於傳統。「傳統」在這裏實則是「現實」的替代物，這是當代中國歷史在文化上完成的特殊敍事方式。90年代的歷史敍事發生了形式的變化，這個替代物現在是西方帝國主義。正如80年代把中國發展面臨的問題全部推給傳統一樣，現在則怪罪於西方帝國主義的「遏制」。

文化保守派當年對西方現代文明的種種弊端進行抨擊，強調中國文化的特殊價值，力圖使中國文明獨立於全球化的資本主義世界體系之外，以擺脫西方現代性的啟蒙規劃給中國文明的歷史進程構成的危機。這種現代性的焦慮在80、90年代又再次重演。

現在，中國的「文化民族主義」試圖擺脫「現代化」這個西方帝國主義強加給中國的夢魘，走中國自己的道路。這是一種自覺，還是勉強的調和？說到底，始終是「現代性」焦慮在作祟。這裏面其實掩藏着一個不言而喻的動機，即最大可能地擺脫西方現代化的軌道。但是當「現代化」一旦與「西方」剝離而變成「中國的」，它就很可能走向另一個極端，拒絕承認現代化的普遍標準，因為那些普遍標準全被視為帝國主義的經濟文化霸權。與此相對，中國知識份子一直在構想中國文化能在未來(二十一世紀)引導世界文明，這一超級的文化想像所隱含的動機，與其說是對西方文化的戰勝，不如說是對整個「現代性」——這個壓迫又誘惑中華民族百多年歷史的夢魘——的超越。一方面，人們急切渴求富國強民、趕英超美，另一方面又拒絕認同現代化的那些基本準則。這二者構成的劇烈衝突，足以使中國在現代化的歷史進程中表現出種種過份的、自相矛盾的民族主義認同訴求。在普遍性和特殊性之間不斷替換和搖擺，是中國「文化民族主義」的特別敍事方式，當人們強調民族文化本位性、強調中國道路的特殊性時，



當「現代化」一旦與「西方」剝離而變成「中國的」，它就很可能拒絕承認現代化的普遍標準。中國知識份子這一超級的文化想像所隱含的動機，與其説是對西方文化的戰勝，不如説是對整個「現代性」的超越。

它又如何寄望中國的文化價值能成為普遍性的價值，並引導二十一世紀的世界文明呢？特殊性對普遍性的戰勝，中國對西方(世界)的勝利，這就是隱藏在我們文化中由來已久的動機，它還要長期支配着當代關於中國自身、關於中國與「他者」的文化想像。

這一切並沒有超出「現代性」的歷史情境，它表明中國在90年代更深地陷入「現代性」的世界秩序所表現出來的劇烈反彈。民族主義的雙重性和複雜性，表現在強調民族—國家的特殊性的同時，既參與了普遍的「世界體系」，也在試圖與之保持距離和抗拒。民族主義訴求一方面是進入現代性的自我定位，這種定位在描述帝國主義把現代規劃強加給第三世界的「民族—國家」的同時，也意味着把「前現代性」的「民族—國家」及其文化強加給全球化的現代性秩序。在另一方面，民族主義訴求又是企圖擺脱全球化秩序的一種謀劃。「民族想像和它的制度的具體化可以成為把自身從全球化語境撤回的基礎」⑨。那些第三世界國家的革命運動，看上去是以劇烈的變革完成現代的「民族—國家」轉型，而其實質則是企圖以特別的方式超越全球化的世界體系。50年代中國進行的「農村社會主義改造運動」以及「大躍進」乃至於文化大革命，既是以突變的方式促使中國完成「現代化」，其實質是以特殊的方式跳出資本主義現代化的世界秩序(及其發展邏輯)。顯然，80年代以來的改革開放使中國重新進入全球化世界體系，儘管它帶着相當多的既定的歷史和社會條件，但其社會轉型從總體上還是依照現代化的秩序循序漸進，而所取得的成就和進步是無庸置疑的。現在，成就既是前進的起點，也是撤退的資本。所謂「中國的特殊道路」在多大程度上是為中國進入現代化尋求特殊的途徑，又在多大程度上是為中國與全球化的歷史進程保持距離尋求一個藉口？

在晚期資本主義的文化語境中，在後冷戰時期的世界新秩序體系內，各個「民族—國家」關於自身的想像正在迅速展開，而中國正在走着「中國的特殊道路」，這條道路直接通向「中國人的二十一世紀」，世界正在拭目以待，而我們卻感到無所適從。為甚麼二十一世紀就一定要是中國人的世紀呢？二十一世紀既不是中國的世紀，也不是美國的世紀，二十一世紀是人類的世紀。中國人能以這種心態來對待中國的現狀和未來，對待世界的現狀和未來，又何愁前程遠大呢？

註釋

① 我這裏討論「中國知識份子的歷史選擇」，很顯然，「中國知識份子」這種說法就很籠統而曖昧。「誰」能代表「中國知識份子」？「誰」是中國「真正的」知識份子？中國有真正的「知識份子」嗎？我知道這些追問是無法迴避而又無法確定回答的。但是對於這些無法證偽的問題，我又不得不借用現成的理論前提和現實前提。例如，我不得不認定那些具有創生能力的從事知識的學習和傳播的人們是知識份子，認定那些在90年代依然在（有意識或無意識地）釀造歷史內驅力的人們是值得認真對待的當代中國的知識份子。他們的選擇和逃避，自詡和拒絕，清醒和謬誤等等，都構成了當下的有創生力量的歷史情境。在這一意義上，我偏向於關注那些年輕的學院知識份子。他們是否構成當代中國知識份子的主體，當然可以存疑，但作為同代人，我傾向於認為這一代人的歷史實踐活動構成了當代文化最重要的一個側面。關於這一問題，可以參見拙文：〈反激進：當代知識份子的歷史境遇〉，《東方》，1994年第1期。

② 趙毅衡曾在《二十一世紀》1995年2月號上撰文〈「後學」與中國新保守主義〉，認為90年代有一個整體的「後學」集團，並且他們傾向於保守。我同意他認為從事國學研究的一批學人傾向於認同保守性的價值，但我不同意有這樣一個籠統的「後學」群體存在。首先，這些人的立場、觀點和知識背景大相逕庭；其次我不認為後現代研究者大都傾向保守性的價值認同，至少我本人對保守性的立場持懷疑態度。關於當代知識份子的保守性立場，可參閱拙文：〈西學化與國學化〉，《中國論壇》（台北），1991年第11期。或參閱拙文：〈反激進：當代知識份子的歷史境遇〉。關於「後學」，許紀霖在《二十一世紀》1995年第6期撰文〈比批評更重要的是理解〉，我總體上同意他對「後學」的分析，但個別觀點，如他認為「後現代」偏於激進傾向，似乎難以接受。總之，激進／保守是一對難以劃出邊界的概念，用它來描述當今中國的文化態度，首先要做出嚴格的界定。

③ 儘管士大夫痛感中國之落後，但卻從未動搖他們在文化上的民族自信心，當然更不會產生民族—國家的認同危機，這也使他們沒有偏狹的民族主義情緒。既然西學可以「以中國之倫常名教為原本，輔諸國富強之術」（馮桂芬語），可以「取西人器數之學，以衛吾堯舜禹湯文武周孔之道」，那也就沒有甚麼可怕的，當然也不必視為天敵。因此也就不難理解，近現代中國知識份子明確的民族主義情緒首要是針對滿清王朝而發的。晚清的「國粹派」似乎強烈地意識到民族生存的危機感，但是「國粹派」把危機的定義明確介定在文化方面。可以說，「國粹派」是中國早期最鮮明的「文化民族主義」者。他們提出「國學即國魂」，「國粹亡則國亡」的驚人之論，要盡「讀書保國」（鄧實語）的責任。「國粹派」當然不乏攻訐新學、針砭歐化的激烈言辭，但「國粹派」的真正目的並不是要攻倒新學（或西學），他們的根本目標是「用國粹激勵種性，增進愛國的熱腸」（章太炎語）。在章太炎的國學思想中，「愛國保種」、

「逐滿復漢」是其始終不渝的宗旨。由此也不難看出，孫中山的國民革命思想中的民族主義內涵與章太炎的思想一脈相承之處。由此也可看出，中國近現代民族主義的矛頭，首要指向當是滿清王朝。

④ 有關論述當不難在中國主流雜誌刊物上看到，由於篇幅所限，這裏難以一一引證。但就學院知識份子的態度而言，可以從某個具體事例中見出。1994年5 月，北京大學哲學系召開了「走向二十一世紀的哲學和哲學系」的學術討論會——北京大學哲學系「作為中國哲學教育與研究的代表，它在世界上的地位，可能在相當程度上決定於它在中國文化特色的哲學研究方面所達到的成就與影響」(陳來語)。儘管討論者的觀點未必一致，但有些論點則很有代表性，也足以標誌着國內的文化動向：「雖然『二十一世紀是中國的世紀』的預言大多數中國人還不敢領受，但『亞太世紀』的提法在當今世界已頗受矚目。90年代亞太的發展中，中國無疑佔了一個重要的位置。放眼未來，亞太地區將成為帶動世界發展的中心地帶，而中國在亞太乃至在世界的地位，將由此發生一個根本的轉變。展望下一個世紀，可以有把握地說，隨着中國經濟現代化的迅速開展，中國文化根於傳統的復興已提到了議事日程……。二十世紀是『批判和啟蒙』世紀，二十一世紀則將是『創造與振興』的世紀，而世紀之交正是整個民族生命『貞下起元』的轉折點。」(陳來語)參見陳來等：〈全方位拓展哲學研究重建民族精神和價值體系〉，《北京大學學報．哲學社會科學版》，1994年第4期，頁56。文中所引為陳來語。陳來為近年中國大陸備受注目的中青年學者，他在古典哲學和近現代歷史方面的研究極有影響，他的觀點顯然是冷靜思考的結果，並且在同代人中頗具代表性。

⑤ 亨廷頓著，余國良譯：〈文明的衝突？〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1993年10月號，頁5-22。

⑥ 章太炎說得很清楚：「國粹也者，助歐化而愈彰，非敵歐化以自防，實為愛國者須臾不可離也云爾。」馮友蘭強調中西文明的類型差異，他甚至承認西方文明乃現時代文明，中國文明並不是不行，只不過是屬於中古文明，它可以吸收西方文明近代性的要素從而轉化成「現代文明」。參見馮友蘭：〈新事論〉，《三松堂全集》，第4卷(鄭州：河南人民出版社，1985)，頁222-26。

⑦ 例如辜鴻銘之於阿諾德、克萊爾以及一些十九世紀浪漫派詩人，後者經常是辜氏論據的來源。梁啟超對西方文明的批評，對現代化的質疑，與一次大戰西方知識界的悲觀論調不無關聯。梁漱溟早年熱衷於邊沁式的功利主義，某種意義上還是全盤西化派。當然轉變後的梁漱溟是另一回事，但梁熟知西方文化，而且對西方給予泰戈爾的禮遇津津樂道，這也是事實。張君勱確認西方世界陷入危機，得益於艾柯、柏格森，特別是斯賓格勒的《西方的沒落》的影響。張君勱早年對西化及現代化的懷疑，呼籲中國人停止模仿西方，理由主要是因為西方人已經開始對他們的文明產生懷疑。張君勱對科學及現代化的抨擊，與他稱道柏格森哲學並行不悖。至於陳寅恪，曾受到過蘭克(Ranke) 實證主義的影響，對白壁德(Babbit)的新人文主義也十分讚賞。

⑧ 這種說法雖然是意識形態誇大的結果，但80年代確實存在某種程度的「反傳統」與「西化」傾向。

⑨ 參見Johann P. Arnason, "Nationalism, Globalization and Modernity", in *Global Culture*, ed. Mike Featherstone (London: Sage Publication, 1990), 226.

陳曉明 中國社會科學院文學研究所副研究員

編　者　按

從今年開始，本欄將增設不定期的「文革研究」專題。這不僅因為文革是影響二十世紀中國的最重大歷史事件之一，理應納入「百年中國」的學術視野；而且也由於在過去幾年，用中文發表文革研究報告已成為本刊引人注目的特色。我們希望在各地文革研究者的支持下，將這個專題辦得更有深度和吸引力。本期該專題有兩篇文章，劉兵通過解剖《自然辯證法雜誌》個案，展現文革時期科學的社會功能及其與意識形態的關係；李銀河與文革時正值青春期的多位中國女性的生動訪談，則反映那一代女性的戀愛觀及性觀念是多麼反常，該文試圖揭示禁欲主義的中國特色。這兩篇文章在選題角度和寫作上——材料具體、短小生動，都值得提倡。

陳紅民的文章比較抗日戰爭時期國共兩黨的動員能力。這個題目並不新，研究文章也很多，但作者的研究角度還是值得注意的。在比較國民黨的驛運和共產黨的大生產運動時作者指出，兩黨在戰時都被迫採取「經濟復古」的政策，但驛運和大生產在組織形式、運作方式和實際效用方面卻有很大差異，從而揭示國共兩黨在抗戰中的組織動員能力和實力的消長趨勢。

抗戰時期國共兩黨動員能力之比較

● 陳紅民

一　研究旨趣與方法

十九世紀中葉，中國經濟邁出了由傳統走向現代的第一步，經過近一個世紀的努力，到二十世紀30年代，舊有制度漸次被淘汰更新，近代經濟模式初具。然而抗日戰爭爆發，中國新型的經濟體制受到嚴峻的挑戰，尚不足以應付一場大規模戰爭之需。中國人不得不從悠久的古老傳統中尋找靈感，對某些已遭遺棄的古制加以改造，以苦撐抗戰局面。戰時被改造採用的古代經濟制度主要有：國民政府恢復田賦徵實和驛運、中共軍隊參加屯田(即大生產運動)等。這一獨特的「經濟復古」現象為史學研究提供了許多有益的課題：戰時中國的經濟困窘究竟到了何種地步？恢復舊制遭遇到甚麼樣的困難？「經濟復古」的效果如何？為何同具現代化意識且在政見上針鋒相對的國共兩黨，會不約而同地選擇「復古」為紓解經濟困境的方法，其做法有無異同？凡此種種，其結論都將有助於深化對民國經濟史和抗日戰爭史的認識。

目前，已有一些研究田賦徵實、驛運和大生產運動的論文發表，廓清史實，評價得失。惟因三者內容迥異，且由國共兩黨分別發動，尚未見從戰時「經濟復古」的角度將其納入同一範疇綜合考察者。故本人不揣淺陋，願作嘗試。戰時「經濟復古」現象所涉甚廣，經緯萬端，要完成此課題，尚需較長時日與較大篇幅。本人擬分若干專題進行①。

中國在抗戰時期恢復和改造利用古制，很大程度上是冀以中國唯一的優勢——較充裕的人力資源，彌補他項之不足。因而，如何將廣大民眾(特別是農民)組織起來，是國共兩黨面臨的共同課題，也是其「經濟復古」措施能否成功的關鍵。本文即以國民黨主導的國民政府發動的驛運和中共在陝甘寧邊區領導的大生產運動的組織為例，比較兩黨在抗戰時期的動員能力。囿於篇幅與主題所限，本文將忽略大量具體歷史細節，只抽象出若干可比較因素，達成結論。但過於忽略史實會使立論的基礎脆弱，也略顯突兀，故本文分兩部分：一、概略介紹驛運與大生產運動的背景與績效；二、比較兩黨的動員能力。後者是重點所在。

中國在抗戰時期恢復和改造利用古制，很大程度上是冀以較充裕的人力資源，彌補他項之不足。因而，如何將廣大民眾(特別是農民)組織起來，是國共兩黨面臨的共同課題，也是其「經濟復古」措施能否成功的關鍵。

二十一世紀雙月刊　1996年2月號　總第三十九期

為行文簡略而又易於達成結論起見，本文對某些概念的內涵稍作調整，其中重要者有：「國民黨」與「國民政府」兩者是不對等的，但抗戰時期國民黨是執政黨，主導着國家政策，「黨」與「國」難以區分，故本文將驛運基本視為是國民黨政策的產物；「大生產運動」起於軍隊「屯田」，但其後演變成一場廣泛的社會運動，本文所述涵蓋了整個運動，並非僅限於「軍屯」，也包括了「民屯」等。

二　背景與績效

(1) 驛運

交通運輸在現代戰爭中扮演的角色之重，勿庸贅言。全面抗戰爆發之初，鐵路在轉運兵員和軍需物資方面，出力最大。東南沿海地區淪陷，國民政府退守西南西北，由於這裏地形複雜，加上鐵路通車里程不長，公路運輸遂上升為主力；隨後滇緬公路被關閉，仰賴外國的汽車配件和油料補充不繼，現代化交通工具無法體現其優勢，大量積壓的軍需及公商物資更予戰時交通以巨大壓力，甚至到了「非發動大量人力獸力，不足解除目前交通之困難」的地步②。

1938年10月，行政院召開會議，借鑒民間經驗，通過了「利用全國人力獸力，增進資運」的決議。交通部遂奉命設專門機構，統籌辦理相關事宜，首先利用敍府至昆明間的驛運舊道，徵調民間馱馬驛夫，依照舊時驛運逐段「接力運輸」的方法來回馱運物資。1939年初，敍昆線馱運開辦，標誌着政府復興古制、主辦驛運的開始。

1938年10月，行政院召開會議，借鑒民間經驗，通過了「利用全國人力獸力，增進資運」的決議。交通部遂奉命設專門機構，統籌辦理相關事宜。1939年初，敍昆線馱運開辦，標誌着政府復興古制、主辦驛運的開始。

驛運曾是中國古代最重要的官方運輸制度，肇始於商周，歷朝歷代均加以利用並不斷完善，到清末已有13萬多里驛路，2,000多驛站，遍布全國各地。它以車馬舟船為工具，以分段接力的方法傳遞文書、運送官員、轉運軍需、交流商品。近代火車、汽車和大型輪船引入後，耗費人力物力、運量又小的驛運被廢馳。中國交通近代化的步伐緩慢，迄抗戰爆發前，偏遠鄉村的運輸仍多賴老式車船，民間運輸工具甚多，舊有驛運路線仍被利用，這為復興驛運提供了便利。

敍昆線馱運的功能被正為戰時運力嚴重缺乏而苦惱的當局所重視。1940年4月，蔣介石指示軍事委員會運輸統制局和交通部對驛運要「務求及早發動，普遍推行，期其成功」。不久，軍事委員會奉蔣介石之命召開會議，統一部署在全國範圍內推展驛運事業。國民黨黨政軍各重要機關，川、黔、桂、粵、湘、鄂、浙、閩、陝、皖、豫、贛、甘、寧、滇15省均派代表出席，會議通過了一系列的章程，以保證驛運能有健全的組織和科學化管理。會議決定在交通部內專設驛運總管理處，主持全國驛運的計劃設計和指導監督，並主辦「幹線」；在各省設驛運管理處，經營「支線」。會後，驛運總管理處和川陝等14省驛運管理處相繼建立，各類規章日漸完備，廣徵人馬、整修線路、擴充驛站設備，令驛運事業進入新的階段。為表示此時興辦驛運在環境、管理諸方面與古代驛運的不同，有人稱其為「新驛運運動」。

驛運發展很快，運量連年以50%以上的速度增長，在戰時運輸中扮演的角色越來越重。運量從1939年的微不足道到1943年底已達196萬噸以上，佔全部運輸工具的32.5%，幾達三分之一，僅次於鐵路 (61.8%) ，卻遠在公路 (5.4%) 、

航空(0.3%)之上。興辦驛運主要靠因陋就簡，政府在驛運方面的建設投資，只佔交通運輸事業總投資的2%左右，驛運確是一項投資少收效大的事業。驛運所運貨物的種類大致為：商貨(約佔50%)、公物(約佔20%)、軍品(10%)、糧食、郵品及其他。由於政府對驛運運價實行統制，其漲幅遠低於飛漲的物價，驛運對平抑戰時物價有無名之功。驛運線路因戰局關係迭有變化，到1944年已建成貫通國民政府控制的所有區域的驛運網絡，計有中央主辦的幹線5條，接運外援物品的國際線路3條，共長12,000餘公里，另有各省主辦的支線21,000餘公里。驛運在抗戰困難之際，對保障軍需民用，物暢其流，有很大作用③。

對驛運的績效，時任交通部長主管驛運業務的俞飛鵬有以下評價④：

> 驛運為抗戰期中應運而生之自力運輸，經政府加以組織管理，其路線可以貫通全國，其運力亦可觀，敵人無法封鎖，誠為爭取最後勝利之利器……其在抗戰期中對於國家之貢獻，實不可抹殺也。

驛運運量連年以50%以上的速度增長，從1939年的微不足道到1943年底已達196萬噸以上，佔全部運輸工具的32.5%，幾達三分之一，僅次於鐵路，卻遠在公路、航空之上。驛運在抗戰困難之際，對保障軍需民用，物暢其流，有很大作用。

1944年秋，美援大增，汽車及配件源源而來，驛運作用驟降，而興辦驛運過程中所出現的弊端已使社會各界忍無可忍(此種弊端將在後文評述)。行政院遂下令撤銷驛運總管理處和各省驛運機關，其業務劃歸戰時運輸交通管理局辦理。抗戰勝利，興辦驛運的各種背景盡失，國民政府宣布停辦驛運。

與現代交通工具相比，驛運耗時費力，落後而效率低。抗戰勝利，其在特殊情況下的使命已完成，被取消有其合理的一面。但有關當局在興辦時曾希望「使驛運在戰時戰後均為重要之運輸工具」，能夠與現代交通工具互補⑤。驛運的實績與國民黨的初衷尚有距離，興辦過程中不斷受到批評指摘，而最後又不得不停辦。應該說驛運是以挫敗收場的。

(2) 大生產運動

西北陝甘寧邊區土地遼闊，人口稀少，交通不便。抗戰時期，這兒是中共中央和中央軍委所在地，亦是中共領導之敵後抗日武裝的總後方。邊區經濟以落後的粗放農業為主，生產水平低下，且自然災害較為嚴重。抗戰初期，邊區的主要財政收入來自外援，國民政府撥發給八路軍的抗日軍餉和海內外人士的捐助，一度佔了邊區財政收入的絕大部分，詳請可見下表：

1937-1940年陝甘寧邊區財政收入一覽表　(單位：萬元)

類別	總計		軍餉		捐款		鹽稅		其他	
年份	數額	比例	數額	比例	數額	比例	數額	比例	數額	比例
1937*	203	100%	153	75.3%	4	1.9%	0.2	0.1%	46	22.7%
1938	1,250	100%	448	35.8%	197	15.8%	5	0.4%	600	48%
1939	653	100%	500	76.7%	60	9.1%	2	0.3%	91	14%
1940	1,489	100%	500**	33.6%	550	36.9%	4	0.3%	435	29.2%

資料來源：此表據星光、張揚主編：《抗日戰爭時期陝甘寧邊區財政經濟史稿》(蘭州：西北師範大學出版社，1988)的有關數據製作。

* 1937年為7-12月數據

** 1940年軍餉為1-10月數據

此一時期，大批外援抵達，加上八路軍主力渡過黃河抗日，糧餉主要就地解決，邊區脫產人員從3萬人減至1.4萬人左右。中共財政竟一度出現了從未有過的寬裕，甚至制定「爭取外援，休養民力」的財政方針，減少了對農民的徵糧徵稅。

1939年後，邊區脫產人員大增，財政初顯緊張。1940年11月，情況大變，首先是國共磨擦加劇，國民政府完全停發八路軍的軍餉，並派大軍封鎖邊區，外界捐款也完全被阻截，佔當年財政收入70%的財源瞬間中斷；其次，邊區脫產人員激增，達6萬多人，出現了供應難以維持的「魚大水小」的局面；再次，邊區1940-42年連年有嚴重災荒，1940年更有水、旱、風、雹交相侵襲，造成30年罕見的重大災害，原本可以提供糧食的農戶反倒成了需要救濟的災民。三重壓力使邊區財政頓陷困境，甚至面臨破產的危險。毛澤東對當時的困難情況有這樣的描述⑥：

> 我們曾經弄到了幾乎沒有衣穿，沒有油吃，沒有紙，沒有菜，戰士沒有鞋襪，工作人員在冬天沒有被蓋。國民黨用停發經費的經濟封鎖來對付我們，企圖把我們困死，我們的困難真是大極了。

駐紮邊區的八路軍留守兵團為改善戰士生活，曾組織過小規模的種菜、養豬等生產活動。1939年2月，中共中央在延安召開生產動員大會，號召邊區黨政軍機關學校都要向留守兵團學習，投入到生產運動中去，以克服日益增加的財政困難。毛澤東在會上以受剝削的農民家庭常常只有一個勞動力又要繳重租卻能養活一家人為例，反問道：「為甚麼我們反不如這樣的農家呢？我們的軍隊全部都是勞動力，沒有女人，沒有老人小人，又沒有租稅重負，為甚麼還會發生餓飯的事？」⑦中共正式將生產運動（主要是農業生產）推廣到黨政機關，且以古代的情況作為宣傳鼓動的依據。

1939年2月，中共中央在延安召開生產動員大會，號召邊區黨政軍機關學校投入到生產運動中去，以克服日益增加的財政困難。八路軍總司令朱德則明確提出八路軍留守部隊要仿照古代的屯田政策，並親自踏選墾荒地址，確定人迹罕至、荊棘叢生的南泥灣為第359旅的屯田基地。

八路軍總司令朱德則明確提出八路軍留守部隊要仿照古代的屯田政策。中國古代為軍事需要，在邊疆偏遠地區駐紮大量軍隊，因而糧草的運輸供應問題頗為棘手。漢代推行屯田制度，駐軍作戰之餘，就地開荒種田，糧草基本自給。其後各朝均有仿效，三國時期曹魏的屯田和明代的屯田都是很成功的例子，明朝還從由軍人屯田發展為移民性的「民屯」和「商屯」，將屯田制度發揮到極致。民國以後，軍隊漸仿西方軍制整編，後勤保障系統較為完備，除少數地區外，已無須軍隊耕田自給了。

從發展的角度看，黨政軍機關學校全都務農，完全忽略了社會分工，是「倒退」行為。對此，毛澤東的解釋是，「軍隊的生產自給，在我們的條件下，形式上是落後的、倒退的，實質上是進步的，具有重大歷史意義的。在形式上，我們違背了分工的原則。但是，在我們的條件下——國家貧困、國家分裂（這些都是國民黨主要統治集團的罪惡結果）以及分散的長期的人民游擊戰爭，我們這樣做，就是進步的了」⑧。

為推廣屯田政策，朱德親自踏選墾荒地址，確定人迹罕至、荊棘叢生的南泥灣為第359旅的屯田基地。從1940年起，359旅將士在萬分艱難的情況下開荒

種地，發展畜牧業，經過辛勤勞動，把一個荒涼的南泥灣變成了「陝北的好江南」。到1943年，全旅開荒種地10萬畝，共收粗細糧450萬斤，完全實現了糧食蔬菜自給，該旅還從事工業、商業、運輸業⑨。陝甘寧邊區的其他部隊，也都投入了生產運動。到1944年，邊區部隊共開荒田83萬畝，產糧1,350萬公斤，糧食基本自給，經費自給率達71.8%⑩。

軍隊「屯田」的成功經驗，很快被推廣到機關學校，再輻散到陝甘寧邊區的廣大農民中間去，又從相對安寧的陝甘寧，推廣到中共領導的各敵後抗日根據地，甚至很不安全的游擊區，形成了一場全民參加的聲勢浩大的大生產運動。對於大生產運動的實績，毛澤東曾形象地將其與整風運動並列為中共在抗戰時期分別在精神生活和物質生活方面「起着決定性作用」的兩個環子，不抓住它們，「我們就無法抓起整個革命的鏈條，而我們的鬥爭也就不能繼續前進」⑪。毛澤東的秘書田家英評價說⑫：

> 抗日戰爭時期解放區軍民所進行的大生產運動，以及這個運動所收到的巨大成效，是史無前例的。……不但戰勝了由於日寇的進攻和國民黨的封鎖所造成的物質困難，而且使解放區人民的生活達到了衣食無虞或者衣食有餘，在這個新的物質基礎之上，解放區的面貌煥然一新，軍隊的戰鬥力大為提高，人民的鬥爭信心更為加強。

對於大生產運動的實績，毛澤東曾形象地將其與整風運動並列為中共在抗戰時期分別在精神生活和物質生活方面「起着決定性作用」的兩個環子，不抓住它們，「就無法抓起整個革命的鏈條」。

由於組織得法，屯田的軍隊仍堅持習武，戰鬥力並未削弱。如359旅每年用4個月時間從事生產，8個月時間進行訓練。1944年11月，該旅主力被改編為「南下支隊」，從延安出發，挺進華南，直達粵北南雄，到1946年重返延安，歷時近兩年，行程一萬餘公里，其間不斷衝破偽軍與國民黨軍的封鎖包圍，表現出極強的戰鬥力⑬。

中共及其領導最初未嘗不是將軍隊屯田及由此發動的大生產運動作為渡過難關的應急手段，可不斷地嚐到成功的甜頭，使其重新認識其功能，漸漸將其當成重要法寶。毛澤東後來說：「就是假定將來有了外援，生活資料也只能由我們自己來供給」，有的部隊還要「一面作戰，一面生產」⑭。

大生產運動的成功，在許多方面給中共領導人留下了深刻的印象，以致或隱或現地體現在1949年後的國家政策上。即以軍隊屯田為例，1950-60年代一批又一批的正規軍被轉化成生產建設兵團，到新疆、東北等地開荒種糧，其模式與大生產運動相同。而具體負責實施此政策的，正是當年359旅旅長王震。對於文革期間毛澤東倡導大辦知青農場，下達「五七指示」命令各部隊搞生產，我們似乎也能從大生產運動中找到其理論及實踐上的源頭。

三　國共兩黨動員能力之比較

本文將分別依國共兩黨對驛運和大生產運動的組織發動，從最高領導、民意機構、執行機關和民眾四個層面上比較它們的動員能力。

(1) 最高領導層

驛運　在不少人筆下，蔣介石是驛運的倡導者、組織者⑮。他確實對驛運十分重視，下令召開全國驛運會議，並親自參加開幕閉幕式，演講驛運的重要性和辦理原則。他把驛運的成敗與抗戰建國聯在一起：「驛運的實施就是我們交通界目前最基本而迫切的工作，必須這個制度能順利推動，然後才能促進抗戰的勝利和建國的成功。」⑯「只要驛站運輸制度能夠成功，那我們就可以打破敵人的封鎖，就可以獲得最後的勝利。」⑰

然而，蔣介石與國民府在發動驛運，強調其重要性時，基本上是把它當成不得已的應急手段，他們更鍾情於鐵路公路等現代交通系統。1942-45年間，蔣介石為增強西南西北交通事業下達一連串命令，其中涉及驛運的僅兩項：1942年9月下令從速籌辦甘肅至新疆、西寧至玉樹兩線驛運；1945年1月下令修築西北驛運大道自酒泉至哈密一段並妥籌今後整修與護路計劃⑱。這種厚彼薄此的做法，亦可從政府對驛運微不足道的資金投入得到證明。既是應急措施，困境稍解就對其冷遇以至遺棄，也就不足為奇了。

大生產運動　毛澤東是大生產運動的倡導者與組織者。據不完全統計，在他目前已公開發表的著作中，主要論述大生產運動的文章、演講、指示有10多篇，在同時期論著中佔有很大比重。他系統地論述了大生產運動的必要性與可行性，將大生產運動當作中共生存和發展的最重要環節。

與蔣介石對驛運徒事號召不同的是，毛澤東、朱德等中共黨政軍領導人都身體力行，一度參加過開荒種地，長期在重慶的周恩來返回延安期間也紡紗。這些事迹經延安的媒體傳播，對民眾有極大的感召力。

與蔣介石對驛運徒事號召不同的是，「毛澤東同志在楊家嶺溝裏開了一塊地，種菜、種糧。他常用自己生產的果實來招待客人」。朱德等中共黨政軍領導人都身體力行，一度參加過開荒種地，長期在重慶的周恩來返回延安期間也紡紗⑲。這些事迹經延安的媒體傳播，對民眾有極大的感召力。

驛運只是國民黨為克服戰時經濟危機在交通方面採用的措施之一，蔣介石作為全國戰時領袖，需要關注的事很多，每項措施往往需兼顧其他方面的平衡，結果反倒是多方受制，效果不彰，甚至事與願違；習慣於高高在上的國民黨高級官員也不可能對驛運這種艱苦的事業親歷親為。而大生產運動的成敗因事關中共的生存，全黨把它當成中心工作，故能上下團結，齊心協力。毛澤東也能秉其「解決主要矛盾」的思路，暫時擱置他事不顧，傾力而為，終獲成功。

(2) 民意機關

驛運　作為戰時全國最高民意機構的國民參政會，其成員來自社會各界，他們對驛運是批評多於建議。在筆者所查到的交通部答覆國民參政會質詢的有關檔案中，涉及到驛運的內容顯示，參政員們不是指摘經辦人員貪污瀆職、機構重疊設置，就是對徵收管理費等措施不滿，直至要求撤銷濫徵濫收的驛運機關。如有參政員批評，在西北主辦驛運的機關，「名為交通管理，實際稅收機關，病公害民，莫此為甚」⑳。

參政員翟純在1945年7月對交通部長俞飛鵬的一次口頭質詢，有一定的代表性㉑：

> 我要提一件與政府無利而與人民絕對有害的事情，就是驛運管理處的存廢問題。經過上次參政會的提議，據說已經取銷了，所以人心大快。但是，

> 現在不但沒有取銷，而且壞處更大。據說現在又改了名稱，改隸於戰時運輸管理局。……據說取銷驛管處時好些省主席還打電話希望保留，這就是存心不善，要請俞部長注意。

參政員將驛運管理處的存在稱為「與政府無利而與人民絕對有害」，視取消它為「人心大快」，民意機構明顯地站在了政府的對立面。

大生產運動　中共在1939年1月建立陝甘寧邊區參議會，並在邊區設邊區、縣和鄉三級參議會，「為代表邊區之各級民意機關」，依謝覺哉通俗的解釋，是「代表人民來依事管事」㉒。依條例規定，邊區參議會職權有11條之多，在成員構成上依「三三制」原則，中共只佔三分之一。但在實際運作中，中共的主導作用非常明顯，黨外人士李鼎銘(邊區政府副主席)、安文欽(邊區參議會副議長)等雖身居要職，但並非「有職有權」，一度只能用消極態度來表示不滿。主持過邊區的李維漢曾撰文敍述其如何根據「民主合作，生活照顧，適當讓步，必要鬥爭」的原則，通過細緻的工作，使黨外參議員「願意接受我們的建議，保證黨的領導權」的㉓。邊區參議會在抗戰期間所召開的三次重要會議上，參議員們對邊區政府的工作報告均是「完全同意」、「一致同意」。因而，其對於中共傾力推動的大生產運動，必然會持無保留的支持態度。

作為政府的一個機關，邊區參議會本身也須參加生產運動。在第一屆參議會上，就有高克村等12位參議員提出《工作人員參加生產運動案》，要求通過生產達到「一年中八個月糧食自給」，蔬菜冬衣完全自給的目標。此提案獲全體通過。謝覺哉提出，「議員本身，要做學習、生產、武裝工作的模範」㉔。參議會的提案決議中，有許多是建議如何修水利、改良品種等，以便更好地進一步推動大生產運動。

從理論上講，一個來自社會各階層，代表不同聲音的民意機關較能保證制定政策的周延，平衡各方利益，有利於社會的健全發展。但在中國戰時的特定環境下，如果不能對民意機關進行有效的控制，結果反而會徒增社會歧見，造成政策執行上的種種困擾，足以抵消以至瓦解執政當局集中政治資源的種種努力。

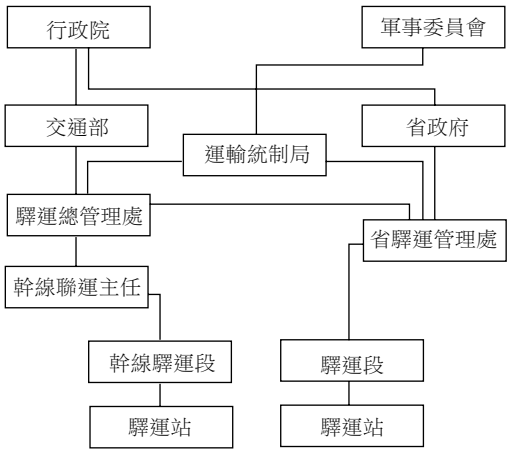
作為戰時全國最高民意機構的國民參政會，對驛運是批評多於建議。參政員們不是指摘經辦人員貪污瀆職、機構重疊設置，就是對徵收管理費等措施不滿，直至要求撤銷濫徵濫收的驛運機關。民意機構明顯地站在了政府的對立面。

(3) 執行機構

驛運　出席(列席)全國驛運會議的代表來自中央許多部門：行政院系統有內政部、財政部、交通部、社會部、經濟部、合作事業管理局；軍事系統有軍事委員會、軍令部、政治部、軍政部、後方勤務部、運輸統制局、運輸總司令部；國民黨系統有中央宣傳部、中央組織部，等等㉕。由此可見驛運所涉及的部門甚多。在實際運作上，則由交通部內新設立的驛運總管理處，負責主持全國驛運行政的指導監督和設計，並主辦幹線。

驛運總管理處對線路的設計開闢、政策規章的制定、車輛的建造、站房宿舍倉庫的建築等，做了大量的工作，大多數官職員尚能忠於職守，使驛運這項古老的事業在抗戰中煥發出新的光彩。但由於恢復驛運所涉面甚廣，且在運作上既缺經驗，又缺資金；復因線路所經之地多是偏僻山丘江河地區，環境惡劣，驛運人多貨雜且零星分散，管理起來殊為不易，各項疏漏在所難免；再因

全國驛運組織系統表㉖



驛運興辦於抗戰最困難時期，其時大後方官員的懈怠腐敗現象較為普遍。更重要的是，各級驛運機構基本上是純技術單位，權限較小且機構重疊，根本沒有能力處理驛運過程中出現的許多問題，協調各種關係。這些都影響制約了興辦驛運的實效。

按有關規定，各省組織驛運管理處，統籌處理支線業務。省驛運管理處要接受雙重領導：它在行政上受省政府領導，由建設廳長兼省驛運管理處長；另一方面，在支線業務上又受重慶的領導，由驛運總管理處派出副處長。省政府在雙重領導體制中扮演了更重要的角色。有些省份不體諒國民政府興辦驛運的初衷，從各自的近期利益出發，自行其事，「中央督導力量，甚難達到地方」㉗。

按有關規定，省驛運管理處要接受雙重領導：它在行政上受省政府領導，在支線業務上又受重慶的領導。有些省份不體諒國民政府興辦驛運的初衷，從各自的近期利益出發，自行其事，「中央督導力量，甚難達到地方」。

在財政困窘的情況下，國民政府為解決興辦驛運所需的巨額經費，規定統一徵收運費5%的管理費。各省在執行中流弊甚多，有的將之作為一項新的財源，只徵管理費而根本不對運輸提供服務；有的將管理費收入的多寡列為考核標準；有的收費沒有標準，全憑運商與經辦人員隨意定；而不肖官員多徵多收，損公肥私的情況更為難免。交通部在各方批評指責下，1942年底曾下令停收管理費，各省因辦驛運的經費無從落實，照收不誤。次年3月，行政院會議決定，各省須將驛政列入預算，中央也將予以一定補助，而從4月起「所有驛運管理費及類似管理費名目，一律停收」㉘。當各地辦驛運的弊端顯露後，重慶總管理處於1943年8月特地在贛縣設立了東南督察區，在西安設立了西北監察區，「派員常駐監督指導各省處工作」，同時「派高級職員普遍視察全國各地方驛運機關」㉙，以便對違紀違法事件就近督促糾彈。然而，實際效果甚微。此後有些省份濫收管理費和官員瀆職的舉報仍有增無減。

大生產運動　中共各級均極重視生產運動的組織工作，在發給各部隊軍政首長的《關於開展生產運動的指示》(1940年2月) 中，中共中央和軍委要求，「財政經濟問題的解決，必須提高到政治的高度，望軍政首長，各級政治機關努力領導今年部隊中的生產運動」㉚。實際上，中共是借用了原有的各級黨政系統來推動生產運動。這種確定一段時間的中心工作，「領導掛帥，全力推動，集體參加」的模式，便於集中力量，提高效率，政令透過完整的組織網得以迅速有效的傳達，保證了黨的意志順利貫徹。

為保證生產任務的完成，各級軍政機關中都增設「生產委員會」，作為生產的具體領導機構，負責制定本單位的生產計劃與開荒數量，解決工具、種籽和技術等問題。如抗日軍政大學即組織了副校長羅瑞卿任主任的「抗大總生產委員會」，各大隊建立「生產委員會」，最基層也設「生產委員」。在軍隊中則明確規定各級副職主管生產，他們對生產事業的權限很大，同時又要以身作則，在生產中起示範帶頭作用。

大生產運動也出現過諸如缺乏資金經驗技術、勞逸不均、重商輕農、相互爭利等問題與偏差，最終都透過各級黨政組織的干預得到解決。對生產經營中創造的財富，由於有着較嚴格的稽核制度和黨政紀律，一般經辦人員亦不敢貪贓自肥。

(4) 民眾

驛運　　如何提高農民對驛運重要性的認識，將民間分散的人力、獸力有效地組織起來，是驛運興辦過程中的一個難題。

全國驛運會議上確定，各地各級黨政軍機關都要參加驛運宣傳組織工作，要以有效的宣傳「使一般民眾，人人了解驛運制度及其對於抗戰建國裨益之重大」。在人力、獸力具體的組織發動上，利用已有的保甲組織。會議規定，參加驛運的人力、獸力和器材，屬於半工半義務的性質，一般民眾要「平均負擔，輪流服務」。

惟抗戰中後期，農民負擔奇重，前線徵兵、後方建設及日常農事均需壯丁，僅靠一般的宣傳動員難以長期支持驛運這種需要人力、獸力甚多的事業。由保甲人員徵工，效果並不好，原因是保甲制度本身不健全，「利用徵工來從中漁利的現象常常發生」[31]。為彌補此種缺陷，蔣介石想到借國民黨的力量推動驛運。他提出驛運的宣傳與工作推進，都可由黨部召集並指導督促，各地黨員要以身作則，參加驛運。而對「一般農工壯丁，工作勤勞成績優異者，即應介紹入黨，如此宣傳才有實效。而黨的力量亦可藉此擴張」[32]。當局在宣傳方面確實下了工夫，交通部與國民黨中央宣傳部專設「驛運宣傳訓練班」，培訓驛運宣傳的骨幹，並創辦了《驛訊》月刊，以使「民眾均能深切了解現階段驛運之重要」[33]。有人對國民黨官員高高在上，指手劃腳發動民眾的方式大為不滿，指出「與其發動十萬黨員，從事口頭或文字之宣傳，毋寧發動一萬黨員，以身作則，實地工作，則風行草偃，必能收普遍倡導之效」[34]。

影響民眾積極性的最主要因素是運費力價問題。由於驛運半工半義務的性質，與政府對驛運實行了全面 (包括人力、獸力、工具、線路和運價) 的統制政策，驛運的力價一直偏低，甚至到了運夫辛勞所得不足以維持基本生活的地步。雖然有關當局時常強調要照顧驛夫的健康，改善驛夫的生活，「寬給力價，優其待遇」，但並未真正做到。換個角度看，被壓低的力價未嘗不可以說是政府對驛夫的剝奪。即使已低得可憐的力價，「服役者卻無法領得，結果都由縣地方人員從中中飽」[35]。尤其是軍事單位在徵用驛運時，總強調軍事需要，運期催得緊而付給的力價極低。「現時軍運運價給予標準過低，核與驛運運價相差甚巨，不足維持馱夫生活及工具成本。致民眾對軍運多畏縮不前，或相率逃避，或自行毀壞工具」[36]。

驛夫的消極抵制，限制了驛運的發展。1943年下半年，驛運總管理處提出了興辦驛運的四項新原則：「(一) 驛政重於驛運 (二) 人民共營重於政府專營 (三) 省處支線重於分處幹線 (四) 獎勵扶助重於管制。」[37]又制定了《獎勵民營驛運事業辦法》，要在各線路推行競賽活動，希望通過建立激勵機制來開創民眾自覺參加驛運的新局面。然而，當時國民政府對各項事業的控制能力已弱，獎勵

實際上，中共是借用了原有的各級黨政系統來推動生產運動。這種確定一段時間的中心工作，「領導掛帥，全力推動，集體參加」的模式，便於集中力量，提高效率，政令透過完整的組織網得以迅速有效的傳達，保證了黨的意志順利貫徹。

開放民間驛運勢必造成有限運力更大的分散。如何在發動民眾積極參與的前提下保持政府對驛運的控制，是一個幾乎無法解決的難題。最後，驛運劃歸軍事委員會戰時運輸管理局，管制的色彩更濃了。從動員民眾自覺參與的角度來看，不能不說是一種挫折。

大生產運動　為吸引更多民眾踴躍參加生產運動，中共採取了許多有效的宣傳激勵手段：(一) 利用民眾喜聞樂見的形式，編出了《兄妹開荒》、《二流子變英雄》等街頭劇和《生產大合唱》、《南泥灣》等歌曲，組成宣傳小分隊，深入鄉村民間巡迴演出，「在大生產運動中發揮了巨大的動員、鼓舞和教育作用」㊳。(二) 樹立典型，評選勞動模範、舉辦展覽會、開展「生產大競賽」。《解放日報》及時報導了勞動開荒致富的農民吳滿有的事迹，號召農民「向吳滿有看齊」，爭當勞動模範。以後又掀起「生產大競賽」，村莊與村莊之間、軍隊與民眾之間、軍隊與軍隊之間的生產競賽和勞動互助運動，「發展到邊區的各個角落」。(三) 給參加者以實惠。無論部隊、機關、學校，還是農民，開荒種地和生產運動的所得，大部歸己；而中共亦幫助借貸或調劑農民生產所缺的資金、農具、種籽等，更用優待政策鼓勵農民移居墾荒。

為吸引更多民眾踴躍參加生產運動，中共編出了《兄妹開荒》、《二流子變英雄》等街頭劇和《生產大合唱》、《南泥灣》等歌曲，組成宣傳小分隊，深入鄉村民間巡迴演出。以後又掀起「生產大競賽」，給參加者以實惠，用優待政策鼓勵農民移居墾荒。

中共通過深入到鄉村的各級基層政權，層層發動、動員，要求每個農戶參加生產運動，甚至強制性訂出細緻入微的要求與指標。行政手段加上前述的激勵方式，使一般農民很難游離於生產運動之外。

在共產黨建立了較為嚴密的基層組織體系後，任何個體很難游離於它的控制之外。農村中常有少量好逸惡勞、游手好閒的「二流子」，一般鄉村的統治者難以駕馭。大生產運動初期，他們不但不勞動，不出公糧，「每逢有動員工作還說怪話」，是一股消極異己力量。在說服教育無效的情況下，中共基層組織便用強制性辦法治服改造他們，這包括：由政府派給他們一定的生產 (開荒) 任務，指定專人督促；發動群眾向他們鬥爭，迫使他們參加生產；將分散各村的「二流子」集中起來，統一管理，開荒種地。經過強制改造，「二流子」基本上被消滅，匯入了生產勞動的大軍。以下是延安縣改造「二流子」的統計表：

延安縣「二流子」參加生產的統計表

年份	原有二流子數	參加生產人數	未參加生產人數
1937	1,629	299	1,330
1938	1,246	578	665
1939	543	120	423
1940	359	175	184
1941	184	126	58
1942	145	40	105

資料來源：竹內實監修：《毛澤東集》，第8卷(東京：近代史料供應社，1975)，頁205。

陝甘寧邊區的大生產運動是一個由小而大，逐步擴大輻射的過程，且層次分明，節奏感很強。大生產運動意味着每個人須改變自己的生活工作軌迹，參加艱苦的開荒田間勞作，這並非人人所樂為。從歷史上看，中共也缺乏領導

大規模生產事業的經驗與人才，在組織管理上也有相當難度。如果不講章法，盲目鋪開，必然陷入混亂。而中共領導大生產運動首先從紀律性最強、忠誠程度最高的軍隊開始，以能易於管理控制。最初條件極艱苦，但在嚴明的軍紀和適當的組織下，終獲成功；進而推廣到有相當組織觀念與紀律約束的機關或學校，最後再擴展到鬆散的農民中間。當環境相對安定的陝甘寧邊區取得成功後，再將生產運動的經驗推廣到中共控治下的其他地區，先是面積較大的穩固根據地，最後才是條件險惡的游擊區。由此達到了對政治資源、經濟資源最全面、最充分的開發與動員。各層次間的推進固然與組織發動的難易、快慢有關，但從中更顯示出中共審時度勢、循序而進的動員組織才能。這一過程，其實與古代「屯田」由「軍屯」拓展到「民屯」極為相似。可見下圖：

農村中常有少量好逸惡勞、游手好閒的「二流子」，他們在大生產運動初期，不但不勞動，不出公糧，「每逢有動員工作還說怪話」，是一股消極異己力量。在說服教育無效的情況下，中共基層組織便用強制性辦法治服改造他們。

	軍隊 → 機關學校 → 農民
投入生產運動的時間	早 ——→ 晚
紀律性	強 ——→ 弱
忠誠程度	高 ——→ 低

綜上所述，在發動大生產運動的過程中，中共的四個層級，從上而下，基本上做到了統一意志，齊心協力；而國民黨在領導驛運時，則是意見分歧，上下阻隔，甚至對立。自然，即使只從動員能力看，國民黨的驛運與共產黨的大生產運動亦有不可比的因素，主要是因為兩黨的重視和投入程度不同。但由上述分析仍可看出，兩黨在動員組織民眾(農民)的體制與能力方面確有高下之分。如果這種差別在抗戰時期的具體經濟措施推展中顯得並不特別重要(至多只事關措施的成敗)，那麼當抗戰勝利後國家政治演化為國共兩黨大對決時，誰能更有效地組織動員佔中國人口絕大多數的農民站到自己一邊，爭取他們的支持，就成了至關重要的因素了。戰後中共力量的迅速崛起與貌似強大的國民黨變得如此不堪一擊，其深層的原因其實在抗戰時期他們各自發動的一場「經濟復古」運動中已經顯現了出來。

註釋

① 本人已完成論文〈抗日戰爭時期的驛運事業〉，在1995年9月於台北召開之「慶祝抗戰勝利50周年兩岸學術研討會」上宣讀。

② 張嘉璈：《戰時交通問題》(對中央訓練團黨政訓練班演講錄)，中國第二歷史檔案館藏交通部檔案，案卷號：二〇-443。

③ 此處所引數據，均據交通部檔案統計。可參見拙文：〈抗日戰爭時期的驛運事業〉。

④ 俞飛鵬：《十五年來之交通概況》(出版資料不詳)，頁37。

⑤ 交通部戰時三年建設計劃，交通部檔案，案卷號：二〇(2)-38。

⑥⑧⑪⑭ 《毛澤東選集》(北京：人民出版社，1966)，頁893；1006；1008；1006。

⑦ 毛澤東：〈經濟問題與財政問題〉，載《毛澤東選集》(哈爾賓：東北書店，1948)；頁811-12。
⑨⑩ 張廷貴等著：《中共抗日部隊發展史略》(北京：解放軍出版社，1990)，頁62。
⑫ 田家英：《毛澤東同志論抗日時期的整風運動和生產運動》(北京：人民出版社，1953)，頁37。
⑬ 王震、王首道：〈憶南征〉，載《八路軍回憶史料》(2)(北京：解放軍出版社，1991)，頁633。
⑮ 如說「自經委座倡導擴大驛運……」，見《中國戰時交通》，交通部檔案，案卷號：二〇(2)-105；「蔣委員長就指示了這個實行驛運的重要計劃」，見《戰時交通》(台北：國民黨中央黨史會1976年12月影印)，頁175。
⑯ 蔣介石：〈驛運制實施之基本工作〉(1940年7月18日)，載中國國民黨中央黨史委員會編印：《中華民國史重要史料初編——對日抗戰時期第四編戰時建設(三)》(台北，1988)，頁49。
⑰㉜ 蔣介石：〈驛運制之重要性及其特點〉(1940年7月15日)，同上書，頁45；43。
⑱ 交通部實施蔣介石要令增強西南西北交通交通事業報告(1942-45)，交通部檔案，案卷號：二〇(2)-89。
⑲ 甘渭漢：〈留守兵團的大生產運動和擁政愛民運動〉，載註⑬書，頁409。
⑳㉑ 交通部對國民參政會參政員書面詢問案之答覆，交通部檔案，案卷號：二〇-4616。
㉒ 謝覺哉：〈邊區、縣參議會駐會委員的工作〉，載《陝甘寧邊區第二屆參議會匯刊》(1942年6月)。
㉓㊳ 李維漢：〈陝甘寧邊區政府工作回顧〉，載《陝甘寧邊區抗日民主根據地》(回憶錄卷)(北京：中共黨史資料出版社，1990)，頁23；51。
㉔ 〈陝甘寧邊區第一屆參議會所通過的十二項重要提案〉，載《陝甘寧邊區第一屆議會實錄》。
㉕㉘ 龔學遂：《中國戰時交通史》(上海：商務印書館，1947)，頁240；245。
㉖ 據註④書，頁35。
㉗㊱ 推進各省驛運工作綱要草案，交通部檔案。
㉙㊲ 譚炳訓：〈一年來之驛政〉，《驛訊》，第18期(1944年1月5日)，頁4；1。
㉚ 中央檔案館：《中共中央文件集》(12)(北京：中共中央黨校出版社，1991)，頁289。
㉛ 伍啟元：〈新驛運運動的意義〉，載《戰時交通》，頁201；金觀濤、劉青峰援引研究成果推算，將田賦、徵實、徵調、徵購和各種雜派相加，抗戰期間農民至少要繳納全部收入的60%以上，其負擔普遍比戰前增加了4至20倍，他們據此提出，國民黨抗戰時期對農民是「過度動員」。同時國民黨在農村依靠的是惡霸地主階級，「在保長抓壯丁攤稅款的過程中，農村進一步解體」。參見金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》(香港：中文大學出版社，1993)，頁330。
㉝ 《中國戰時交通》，交通部檔案，案卷號：二〇(2)-105。
㉞ 薛光前：〈怎樣推行新「驛運」〉，載《戰時交通》，頁208。
㉟ 同註㉛伍啟元，頁201。

陳紅民 南京大學歷史學碩士。1985年起任教於南京大學歷史系，現為該系副教授，並擔任南京大學中華民國史研究中心主任助理、《民國研究》編輯；哈佛燕京學社1996-97年訪問學者。著有《台灣政壇風雲》等書。

文革中的《自然辯證法雜誌》

● 劉　兵

文革風暴掃蕩科學領域

1966年，「文化大革命」爆發，這場急風暴雨幾乎「蕩滌」了中國社會生活的一切領域和所有角落。歷來被人視為世外桃源的科學領域同樣也未能幸免於難。可以說，文革也是一場反對科學，並對之進行「革命」的運動。

早在運動的初起階段，《五一六通知》便提出了要批判學術界、教育界、新聞界、文藝界和出版界的「資產階級反動思想」；而在規定了文革的性質、任務與方法的「十六條」中，則明確地指出：「當前，我們的目的是鬥垮走資本主義道路的當權派，批判資產階級反動的學術權威」，並且要組織「其中包括哲學、歷史……和自然科學理論戰線上的各種反動觀點的批判」。

1969年8月，《人民日報》、《紅旗》雜誌和《解放軍報》的社論〈抓緊革命大批判〉，更明確地提出「要開展自然科學研究領域的鬥、批、改」。在這種形勢下，從文革初期開始，國內的科學研究工作幾乎全部癱瘓，全國300多種科技刊物全部停刊，絕大多數作為「反動學術權威」的科研人員轉眼間變成了「牛鬼蛇神」，成了被「革命」、被「橫掃」、被「打倒」的對象，後來，有30多萬科學研究人員被下放到「五七幹校」。

1969年8月，《人民日報》、《紅旗》雜誌和《解放軍報》的社論〈抓緊革命大批判〉明確地提出「要開展自然科學研究領域的鬥、批、改」。在這種形勢下，全國300多種科技刊物全部停刊，30多萬科學研究人員被下放到「五七幹校」。

據一份官方資料顯示，在文革十年中，中國科學院中被迫害至死的科技人員就達229人。而且，1967年，約佔科學院半數的47個研究所及其人員、設備乃至經費指標，全部被劃歸到國防科委。文革期間，雖然在國防科技領域，畢竟也有像氫彈和衛星這樣的重要成果，但因其特殊性，不在本文討論之列。而在一般意義上的科學研究工作，大致在1972年的全國科技工作會議之後才逐漸恢復，部分科學刊物陸續復刊，但由於仍處於「運動」之中，科研工作遠非在正常的狀態下運行。仍以科學院為例，僅就經費言，1966年的經費只佔文革前的1965年的16%，甚至直到1976年，經費仍比1965年少三分之一以上①。

要全面考查文革中的科學界，是一項龐大而艱巨的任務，且在短期內仍缺少必要的研究條件和基礎。但是，透過刊物這種科學交流的媒介，也可以部分地反映出科學工作和科學界的狀況。不過，我們必須注意，在此期間，科學刊物上發表的真正有較高水準的科學論文極少，且對之進行分析將過於技術性(當然在此期間的許多科學刊物也是別有「特色」的，如轉載「二報一刊」社論之類的政治文章，要引用大量的「語錄」以表明其工作的合法性等等)；另一方面，除了作為在通常意義上所理解的研究活動之外，在文革中(甚至在更長的時段)，科學又被明顯地政治化和意識形態化了，而這後一點，則是本文所更加關心的。就反映文革期間這種對學科的政治化和意識形態化的科學刊物來說，1973年由中共上海市委寫作組創辦的《自然辯證法雜誌》可以說是一個非常典型的樣本。

以《自然辯證法雜誌》為例

《自然辯證法雜誌》從1973年開始出版，到1976年壽終正寢為止，共出刊13期，發表各類文章294篇。從標有印數的第1期和第2期來看，其每期印數達20萬冊。雜誌的欄目包括「馬克思的《數學手稿》」、「學習馬克思的《數學手稿》」、「儒法鬥爭與自然科學」、「自然辯證法理論研究」、「從實踐中學習自然辯證法」、「廣闊天地大有作為」、「自然(科學)史話」、「科學動態和理論介紹」、「自然辯證法史料」、「外論選擇」、「科學家介紹」，及其他各種專題性的討論。下面，我們將對其中若干最有代表性和特色的內容進行分析。

文革中的科學批判的一個共同特點，就是給本無階級屬性的自然科學理論賦予階級性，然後將其與階級鬥爭、路線鬥爭相聯繫，甚至用相當荒唐可笑的邏輯將其與社會發展和社會制度相聯繫。

首先，科學批判可以說是《自然辯證法雜誌》最為突出的特色，在其出版的13期雜誌中，共發表具有明確的批判傾向並以科學批判為主要目的的文章29篇，佔總文章數目的10%。就一份以科學的哲學研究為目的的刊物來說，發表如此比例的科學批判文章，應該說是相當引人注目的，足以表明編者的傾向性了。如果結合考慮當時在更大範圍內的科

學批判潮流，這一比例又似乎有些偏低，但這可以解釋為，組織和撰寫至少在表面上夠檔次的科學批判文章並不容易，否則，就雜誌編者的居心而言，其比例應遠高於此。

在這些科學批判文章中，所批判的範圍可謂廣矣，包括：大爆炸宇宙學、量子力學的哥本哈根學派、天體物理學中的黑洞理論、達爾文的進化論、腦生理學、遺傳學、仿生學、細胞病理學、分子生物學和基因學說、土壤學、光合作用理論、能源科學中的某些西方觀點、數學中的「唯心主義」，以及相對論和質能守恆定律等等。在外論選譯欄目中發表的譯文(共12篇)，也大多是為了批判而提供靶子。在「現代自然科學理論體系大都是由資產階級自然科學家編造出來的」②這樣一種前提下，這些批判的一個共同特點，就是給本無階級屬性的自然科學理論賦予階級性，然後將其與階級鬥爭、路線鬥爭相聯繫，甚至用相當荒唐可笑的邏輯將其與社會發展和社會制度相聯繫。例如，李柯(即上海「理科大批判組」之筆名)在一篇對大爆炸宇宙學的批判文章中，便旗幟鮮明地宣稱：「科學上的大發現，總要伴隨着一陣唯心論和形而上學的喧囂。」「宇宙學妄想找到終極的宇宙……它的研究成果，包括那一大堆『宇宙半徑』、『宇宙年齡』，本質上只能適應宗教的需要，適應反動勢力從精神上麻痹人民的需要。」「所謂宇宙的數學解、物理解，實際上也是一種哲學解，是唯心論的先驗論的哲學解。無產階級也有自己的宇宙解。」③

像這種「上綱上線」的「批判」，在《自然辯證法雜誌》的文章中比比皆是，這裏不妨再引用幾例，以便讓人們再回顧體味一下當時的「殺氣」和批判者們階級鬥爭觀念的「敏銳」。在批判數學時，有人把結論總結為：「這些唯心主義思潮的泛濫，是數學危機日益深化的標誌，是帝國主義時代資本主義的政治危機、思想危機在數學理論中的反映。」④批判微耳和的細胞病理學，是為了防止資產階級「繼續佔領醫學陣地，復辟資產階級專政。因此，深入批判微耳和形而上學的局部論，徹底肅清其流毒，是用馬克思主義改造和佔領醫學科學陣地，在醫學領域對資產階級實行全面專政的需要」⑤。批判腦生理學，是為了「分析一下大腦生理學中的唯心論傾向，看一看他們是怎樣在大量新發現、新材料面前，由於沒有正確的思想指導而走上歧路，又是怎樣適應資產階級和現代修正主義的政治需要的」⑥。物理學家薛定諤所撰寫的對現代分子生物學產生了重要影響的《生命是甚麼》一書，「也正是反映了薛定諤在生命科學領域內鼓吹還原論，強調『有序』性，在現代物理學的掩蓋下宣揚唯心主義，完全符合資產階級的政治需要」⑦。關於環境污染問題，就更容易作出「聯繫」了，而且還帶有某種「革命的樂觀主義」色彩，因為「環境污染造成公害的根本原因是資本主義制度和修正主義路線。」「公害是資本主義從娘胎裏帶來的先天性膿瘍。」但是，「工業污染是毀滅不了人類的，毀滅的只能是資本主義制度」⑧。能源問題也是一樣，因為「『能源危機』是資本主義制度已經『枯竭』的反映，這確實是它的『不治之症』。但是，自然界的能源卻永遠也不會枯竭。」「所謂『能源危機』，實際上是資本主義制度的危機，是資本主義制度日薄西山，人命危淺，朝不慮夕的又一大暴露。」⑨

與上述批判的例子相比，在文革期間的科學批判浪潮中，對愛因斯坦相對論的批判要更為引人注目，值得單獨一談⑩。對相對論的批判早在1968年便已先

對相對論的批判早在1968年便已先在北京開始，指愛因斯坦是本世紀以來自然科學領域中最大的資產階級反動學術權威，相對論是反動唯心語言和形而上學宇宙觀的典型。1970年4月，陳伯達還親自到北京大學召集會議，號召要把批判愛因斯坦和相對論搞成「群眾運動」。

在北京開始，中央文革小組組長陳伯達當時把科學界批判愛因斯坦和文藝界批判斯坦尼斯拉夫基定為理論批判的兩個中心課題。隨之批判逐漸進入高潮。在批判者們眼中，「愛因斯坦就是本世紀以來自然科學領域中最大的資產階級反動學術權威，愛因斯坦的相對論就是當代自然科學中資產階級反動唯心語言和形而上學的宇宙觀的典型」。1970年4月，陳伯達還在遲群等人的陪同下，親自到北京大學召集會議，號召要把批判愛因斯坦和相對論搞成「群眾運動」，並提出要召開萬人大會來進行批判。1970年8月陳伯達失勢後，北京方面的批判活動也相應地偃旗息鼓，而上海方面以「理科大批判組」為主力的批判卻掀起了另一個高潮，並從1973年起在《復旦學報》等刊物上連續發表系列批判文章。這種動向，在《自然辯證法雜誌》上也同樣反映出來。1974年，該批判組在《自然辯證法雜誌》上發表的〈評愛因斯坦的世界觀〉一文，留下了一段或許可以在科學史上佔有一席之地的奇文⑪：

> 愛因斯坦的政治觀點，反映了資產階級緬懷往昔的無可奈何的沒落心情。因此，愛因斯坦在晚年孤獨又淒涼，既看不到任何政治上的前途和出路，又幻想復辟、倒退，使資產階級返老還童，恢復青春。但是，他那全部自由、博愛、人道、和平的說教，不過是衰朽的資產階級的一曲「過去的回音」，不過是資產階級已經逝去的青春時代的幽靈通過愛因斯坦重演它的悲喜劇。

配合運動的新形勢和新動向，將文章作為政治鬥爭的工具，是《自然辯證法雜誌》的另一特色。例如1973年「批林批孔」和「評法批儒」開展後，該刊共發表了9篇以「儒法鬥爭」為主要內容的文章；又如為配合「批鄧、反擊右傾翻案風」，從1976年起，組織發表了12篇有關的文章。

其次，為了配合運動的新形勢和新動向，將文章作為政治鬥爭的工具，是《自然辯證法雜誌》的另一特色。對此可舉兩例：一是自從「批林批孔」和「評法批儒」開展後，從1973年起，共發表了9篇以「儒法鬥爭」為主要內容的文章；二是為配合「批鄧、反擊右傾翻案風」，從1976年起，僅在最後的三期雜誌中就組織發表了12篇有關的文章。說起來，要把科學(以及科學史)的討論與這樣風馬牛不相及的怪論結合起來，倒真非易事，但在文革中，像這樣的「結合」卻不僅可能，而且確實就變成了現實。在批儒的需要下，中國古代的科技史就變成了儒法鬥爭的歷史：「縱觀先秦儒法兩家在自然觀上的鬥爭，我們清楚地看到：兩種根本對立的自然觀，從一個側面反映了兩條根本對立的政治路線和思想路線。」⑫在鄧小平1975年復出後，胡耀邦成為中共科學院核心小組第一副組長，在其主持下〈關於科技工作的幾個問題〉的匯報提綱出台了，這一匯報提綱在當時特定的條件下，雖然仍是採用大量引用毛澤東的論述的辦法，但它就肯定科技戰線上的成績，科技工作的組織領導，理論和實際、基礎與應用的關係，黨的絕對領導與百家爭鳴的關係，科技知識份子政策，以及科技發展規劃等問題提出了一些文革以來未曾明確或未曾提出過的觀點，其草稿得到了鄧小平的肯定。1976年，在「批鄧、反擊右傾翻案風」的運動中，匯報提綱被定為鄧小平的重要罪狀，成為「三株大毒草」之一，遭到了凶猛的批判。相應地，《自然辯證法雜誌》馬上及時組織編發了一系列的批判文章，將匯報提綱說成是要全面復辟資本主義的修正主義科研路線，認為「在科技迅速發展的今天，科技戰線更是階級鬥爭的一個重要方面」，所以「一切妄圖復辟的野心家、陰謀家都死死抓

住科技領域不放」，因而「要加強科技領域的無產階級專政」⑬。令人詫異的是，為了反駁和批判「今不如昔」的觀點，文革以來的科學研究竟被說成了是百花盛開的春天。

最後，強調群眾運動式的科學活動，並用哲學取代科學，這是《自然辯證法雜誌》的第三個特點。在這方面的另一個背後的動機，就是要鼓吹所謂的「卑賤者最聰明，高貴者最愚蠢」。這方面的文章構成了該雜誌的主體，共計達130篇之多，佔文章總數的44%，分別出現在「從實踐中學習自然辯證法」以及其他欄目中，專門為上山下鄉知識青年開設的「廣闊天地大有作為」欄目亦屬此列。這類文章的作者絕大多數自然是「最聰明」者，所涉及的問題，無非是在像種田、養豬、榨油、治病、工業生產等日常工作中如何應用正確的哲學理論指導而取得了了不起的成就。偶爾有些「最愚蠢」者談及科研工作的文章，也大多數牽強附會地論述如何用哲學來「指導」，或者說幾乎就是用哲學來取代科研而取得成果。這實在是一種對科學研究的庸俗化。自然，其中也不會真正有甚麼重大的成果。正是這類近乎玩笑似的科研「神話」，加上長篇的科普性文章的連載，在《自然辯證法雜誌》中佔據了最主要的篇幅。值得注意的是，甚至在文革之後相當一段時間，這種作法仍對國內自然辯證法界有相當的影響。

強調群眾運動式的科學活動，並用哲學取代科學，是要鼓吹所謂的「卑賤者最聰明，高貴者最愚蠢」。這方面的文章構成了《自然辯證法雜誌》的主體，共計達130篇之多，佔文章總數的44%。

文革中科學的劫難不僅僅是鬧劇

即使只對文革中的《自然辯證法雜誌》所表現出來的這些特色，即對科學的政治化和意識形態化作出初步的簡要評論，也不能不聯繫到更廣泛的歷史背景。就對科學的批判和賦予科學以階級性而言，文革中的這種奇特現象並非「史無前例」的。在納粹時期的德國，也曾對所謂的「猶太人的科學」和猶太科學家進行過殘酷的鎮壓，使得當時德國五分之一的科學家被解職或逃亡（其中諾貝爾獎得主逃亡國外的就達將近一半，約19人左右）⑭。但這種大力推行「雅利安科學」的結果，使曾為世界上科學中心的德國在世界科學界的地位一落千丈。而到了斯大林時代的蘇聯，悲劇再次重演，生物遺傳學、化學共振論、控制論、相對論、量子力學等都曾作為「偽科學」、「唯心主義的」、與馬克思主義相敵對的「反動論」而受到批判，一大批著名的科學家也受到批判。在這場運動中，也出現過我們聽起來會有些耳熟的語言：「我們不僅在快被忘卻了的杜林身上，還在新起的時髦教授，如……愛因斯坦等人身上磨煉我們的唯物主義和辯證法的牙齒。」⑮當時，也曾有過以登載科學批判文章為主的《在馬克思主義旗幟下》這樣的刊物。像這樣的鬧劇與悲劇，只會出現在極度專制、集權的制度下。

近半個世紀以來，科學在國內的命運一直坎坷。且不談曾來自學習「老大哥」的影響，以國內重要的科學刊物之一《科學通報》在1953年的徵稿簡則為例，就將「批判科學思想中的反馬克思主義和非馬克思主義的理論、觀點」的文章列為要登載的文稿的首位⑯。從50年代至60年代，國內對許多科學理論的批判（如共振論、化學構造理論、控制論、遺傳學、優生學、數學中和物理學中的「唯心主義」等等）也一直時斷時續。「百花齊放」、「百家爭鳴」的方針不斷被踐踏，知

識份子被認為在「世界觀上基本上是資產階級的」。在「大躍進」中，「科學」也曾為畝產4萬斤糧這樣的夢幻提供證據，也曾有過在科研方面搞群眾運動，讓工農兵土專家參加中央和省級科學機構，走上大學講壇之舉。凡此種種，當然可以歸結為當時的科學界缺少自主性等，但是，這種對科學的政治化和意識形態化，顯然是由於科學共同體以外的原因而帶來的，僅靠正常意義上的科學運作機制也是無力抵禦的。當我們把眼光放得更遠一些時就會發現，在中國，長期以來，科學實際上一直處在時緊時緩的政治與意識形態的激流和旋渦之中，只不過是在文革的特殊時期，在更大的政治運動的背景下，被進一步推上了風口浪尖而已。

文革中對科學的批判和賦予科學以階級性的奇特現象並非「史無前例」的，在納粹時期的德國，也曾對所謂的「猶太人的科學」和猶太科學家進行過殘酷的鎮壓。像這樣的鬧劇與悲劇，只會出現在極度專制、集權的制度下。

註釋

① 錢臨照、谷雨主編：《當代中國叢書．中國科學院（上）》（北京：當代中國出版社，1994），頁141-57。

② 關於此提法，參見上海市出版局批判組：〈評姚文元的自然科學觀〉，《紅旗》，1978年第4期。轉引自嚴搏非編：《中國當代科學思潮：1949-1991》（上海：三聯書店，1993），頁566-81。

③ 李柯：〈3°K微波輻射發現説明了甚麼？——兼評「大爆炸宇宙學」〉，《自然辯證法雜誌》，1973年第1期，頁80-96。

④ 司春林：〈評數學史上的三次危機〉，《自然辯證法雜誌》，1976年第2期，頁58-69。

⑤ 上海第二醫學院理論小組：〈評微耳和細胞病理學的局部論〉，《自然辯證法雜誌》，1976年第2期，頁131-42。

⑥ 單世誼：〈評大腦生理學中的唯心論傾向〉，《自然辯證法雜誌》，1975年第1期，頁11-22。

⑦ 槐屏：〈薛定諤的「捷徑」通向何處？——評《生命是甚麼》一書〉，《自然辯證法雜誌》，1975年第1期，頁23-31。

⑧ 袁任平：〈評環境污染〉，《自然辯證法雜誌》，1974年第1期，頁1-6。

⑨ 袁任平：〈評「能源枯竭」論〉，《自然辯證法雜誌》，1974年第4期，頁84-87。

⑩ 關於文革期間對相對論批判較詳細的研究，參見屈儆誠、許良英：〈關於我國「文化大革命」時期批判愛因斯坦和相對論運動的初步考查〉，載許良英、方勵之主編：《愛因斯坦研究》，第一輯（北京：科學出版社，1989），頁212-50。

⑪ 李柯：〈評愛因斯坦的世界觀〉，《自然辯證法雜誌》，1974年第3期，頁55-73。

⑫ 翟海：〈論先秦儒法兩家在自然觀上的鬥爭〉，《自然辯證法雜誌》，1974年第3期，頁74-83。

⑬ 越前：〈「提」的甚麼「綱」？——評《科學院工作匯報提綱》〉，《自然辯證法雜誌》，1976年第2期，頁7-14。

⑭ 中國科學院自然科學史所近現代科學史研究室編著：《20世紀科學技術簡史》，（北京：科學出版社，1985），頁530。

⑮ 亞霍特著，越常慶摘譯：〈三十年代蘇聯哲學界和物理學界圍繞相對論和量子力學的一場鬥爭〉，《自然科學哲學問題叢刊》，1982年第3期，頁76-80。

⑯ 同註②嚴搏非書，頁63。

劉　兵　現為中國科學院研究生院副教授，主要著作包括《超導物理學發展簡史》、《著名超導物理學家列傳》、《克麗奧眼中的科學——科學編史學初論》等。

「老三屆」女性的青春期

● 李銀河

在50、60和70年代渡過青春期的中國女性的經歷，是中國歷史上最為獨特的。它既不同於1949年前的女性的經歷，也不同於文革後進入青春期的一代人。前者基本上是在傳統社會的文化環境中生長；後者則在近似乎現代社會的文化氛圍中生活，城市女性尤其如此。因此，探討在50至70年代渡過青春期的中國女性的經歷，對理解和研究這30年的社會氛圍極具啟發性。概括地說，這一時期的社會氛圍以禁欲主義為主要特徵，它的根源應追溯到宋明理學和二十世紀中國式的革命意識形態。

探討在 50、60 和 70 年代渡過青春期的中國女性的經歷，對理解和研究這30年的社會氛圍極具啟發性。這一時期的社會氛圍以禁欲主義為主要特徵，它的根源應追溯到宋明理學和二十世紀中國式的革命意識形態。

現在年屆中年的一代中國女性在青春期前後都或多或少經歷過對性徵發育的恐懼與反感，甚至是對於男女戀情的恐懼和反感。這種感覺同以文革為顛峰期的近幾十年的禁欲主義社會氛圍不無關係。近十幾年來，雖然隨着國門的打開，社會風氣比過去開放了許多，但幾千年儒教文化和幾十年革命意識形態所造成的禁欲氛圍的作用是不可低估的。即使現在情況已經完全改變了(我不這樣看)，了解一下過去發生過的事情和當時女性所經歷過的惶恐，也是很有必要的。

從1994年起，我開始做一項關於中國女性的感情與性的研究，而青春期是其中的一項內容。這項研究採用半結構化的訪談方法，主要原因是研究所涉及的領域完全是個人生活史，隱私性很強。如果採用社會學的問卷方法，很難得到真實的情況。我一共訪談了47位女性，她們當中年齡最大的55歲，最小的29歲；職業有科技人員、教師、公司職員、編輯、記者、醫生、會計、藝術工作者、行政幹部、工人、服務行業職工、自由職業者等等，以知識份子女性為主；教育程度最高的是研究生畢業，最低的是初中畢業；大學或以上學歷的佔多數。對每個人的訪談短則一兩個小時，長則四五個小時，有的談了不止一次。本文採用的敍述方法是：將被調查女性的經歷分類，在每一類中選錄若干被調查者的敍述，並在結尾處略加評論。

二十一世紀雙月刊　1997年2月號　總第三十九期

對戀愛的恐懼和厭惡

「我初中時寫了入團申請書，團支書就老來找我談話。我倆談話時總是坐得隔一兩尺遠，談話內容都很正經。我當時很單純，甚麼都不知道，後來才知道他是想跟我好。直到文革時我們倆在一個組織，他給我寫了封信，我才想起來。他給我寫信時，我覺得自己有種受侮辱的感覺，把信撕成一小塊一小塊的還不解氣，還要在地下踩、踩、踩。那時男女界限很嚴重，我從心裏覺得這事很髒，就經常惡作劇似地罵他。他對我的感情流露很明顯，老想跟我在一起。可是同學聚會只要有他在場，我就渾身不自在。也不是怕他做甚麼，他其實沒動過我一個指頭，只是覺得髒，討厭他。我老當着同學們的面嘲笑他罵他，他也不生氣。後來時過境遷，我感到這樣對待他是不對的，但再也沒有機會找他道過歉。我想，當時對他本人的反感和對這類事的反感都有一點。」

「我初中時寫了入團申請書，團支書就老來找我談話。那時男女界限很嚴重，我從心裏覺得這事很髒，就經常惡作劇似地罵他。他其實沒動過我一個指頭，只是覺得髒，討厭他。」

一位女性回憶了她在文革中渡過的青春期，講述了那時一個敏感的女孩所處的環境對她性格的扭曲：「我去兵團的時候是十五歲，在一個過去的勞改衣場當車工。我從小學過唱歌、跳舞和畫畫，所以經常要畫板報甚麼的。那時我很敏感，因為我老被人謠傳各種可怕的事情。如果回北京就是去打胎了，好可怕的謠傳！所以當時我不和任何男孩說話。有一個男孩，我每次去拉料，他都主動幫我裝車。有一次，我在車間畫板報，一邊畫一邊唱歌。我不知他一直在偷偷看我。我下來後才發現他，我上了火，覺得不能原諒這個偷看偷聽我的人。他對我說：『別人說，我都不信。』我卻大聲對他喊：『混蛋！』後來我有點後悔。那時我挺矛盾的，又想接受他的感情，又怕別人議論。後來多年以後，我們都回到北京，有一次我突然在公共汽車上遇上他，我看他走了過來，就趁開門時一下溜掉了。」

「我和男孩接觸，一個是感覺遲鈍，一個是自尊心特強。我不願取悅男人。中學時有很多男孩給我寫信。有宣傳隊的男孩追我，給我寫信，我覺得他們黏乎，不理他們。文革中鄰居有一個男孩，性情憂鬱。他提出想和我一起去插隊，還流了眼淚。他比我小兩歲，我覺得我倆像姐弟的關係，要提這種男女關係，我就不能接受。我當時特別不願意接受這種事(戀愛關係)，覺得是恥辱。我到山西後，每次接到他的信都很不安，跑到廁所去看。他寫信說：『決定我命運的時刻到了，我被分到陝北，可是我想跟你去山西。』他還寄來照片。我當時氣得要命，把他的照片撕了。我想，要是不快刀斬亂麻，以後就沒完了。我就回信告訴他，完全不可能。他又來信說，我們還可以作姐弟吧。我就不回信了。長大以後，我覺得這件事我處得太粗暴了。我老想找個機會向他道歉，可又覺得事情已經過去了。後來知道他的生活還比較正常，我才不內疚了。」

禁欲主義環境的影響

有的女孩對異性關係的反應明顯受到禁欲環境的影響：「初中我喜歡的那個男孩上了中專，因為出身不好，他自知上不了大學。我上了高中。我們每週通

一封信。他家有一大幢房子，他自己有一間小屋，我們倆有時在他的小屋裏聽唱片。有個女友對我說：『你多危險哪，出了事都沒人知道。』其實我們倆連手都沒拉過。他寫來的信我以為沒甚麼就給別人看了。後來團委幹部找我談話，問得很仔細：他的信抬頭是怎麼寫的？怎麼落款？我怎麼稱呼他？他們讓我少跟他交往，說他資產階級思想嚴重。後來我覺得這事真的不太好，確實不該和他來往。他再來信我就推說學習太忙，信也寫得冷冰冰的。那時我真以為談戀愛是不正當的事。」

「那時我在一個三線工廠，我因為表現好被選上當護士，去X市的醫院實習。當時我和另一個女孩老去找一個醫大的大學生，和他關係處得比較近。他是麻醉師，我倆是手術護士，所以跟他接觸比較多。當時有規定，不許我們談戀愛。我們只是關係比較近一點。領導就對我說：不要談戀愛。因為那個女孩是高幹子女，人家對她很寬容，對我就不寬容了。後來就因為這件事，領導竟然不讓我當護士了，把我調回工廠，讓我去燒磚，還要讓我幹翻砂工。我找他們去分辨，結果在全廠傳得沸沸揚揚的。我當時是十九歲，廠裏的正經人都不理我，只二流子來找我糾纏。有整整三年時間，我誰都不理。後來通過我爸的關係換工種，可別人還都拿我當壞人。」

有時無知會使人變得殘酷，而孩子們之間的殘酷有時會比成人之間的殘酷更強烈百倍，它能令涉世不深的當事人有一種陷入絕境的感覺。一位女性講到她接受青春期教育的一段痛苦歷程：「中學時我們學校實行男女分班。我發現有一個男孩老注意我，我心裏朦朦朧朧地能感覺到，所以就多看他兩眼。他雖然矮，可挺能打動我的，我那時心裏就蠢蠢欲動。後來文革開始了，我們去支農，回來我就接到一封信。我在學校裏還從來沒接到過信，很好奇，就當眾拆開了信，見上面寫着：支農的時候我看見你心裏特別放不下，我心裏老忘不掉你的大眼睛，總注視着你……總之，都是這一類的話。落款是個假名字。我當時也不懂有甚麼嚴重的，就跟一個女同學說了，大家都傳着看了。結果一個革軍(革命軍人)子弟就說我是流氓，從那以後，所有人都不理我，孤立我，在我課桌上吐唾沫，用粉筆寫『大流氓』，還拔我自行車的氣門蕊。我把信交給了學校的軍訓排長，讓他為我作主。同學們都說我招惹男孩。我當時覺得委屈極了，因為那時候我純樸極了，根本不懂甚麼。」

一位女性講到她接受青春期教育的一段痛苦歷程：「中學時有一個男孩老注意我，我當時就跟一個女同學說了，結果一個革軍子弟就說我是流氓，從那以後，所有人都不理我，孤立我。」

性　無　知

「老三屆」這代人的青春期在禁欲主義的氣氛中渡過，造成了她們對性的無知。調查中，在這方面有許多生動的事例。

一位中年女性用生動的事例講述了自己當年的性無知狀態：「我們還沒結婚時，他就和我要做那件事，我不答應，他硬要做，他排了精可實際上沒有進去，我為這事緊張了一個星期，後來見來了月經才放心了。我當時完全不明白人怎麼就會生孩子，我以為精蟲像虱子跳蚤一樣能到處爬。我當年去兵團時也是這樣想的，所以從不敢把衣服被子晾在男生的衣物上面，害怕沾上這種東

西。有件事加重了我這種看法。那時我們連有個女孩，也是北京知青，她人很單純，不知怎麼回事肚子就大起來了，別人都說她壞，問她是不是和男生發生了關係。她說，甚麼叫『發生關係』？她只承認和男生在一根鐵絲上晾過被子。我當時真的以為這樣就能懷孕。後來這個女孩到醫院去做了檢查，發現是子宮瘤，可她的名聲已經壞了，她媽媽還到兵團領導那裏去提了抗議。我聽到這事感到很疑惑，到底人是怎麼懷孕的呢？自己只能把這個問題藏在心裏，也不敢問別人。」

「我中學上的是女校，鬧出很多笑話。我過去以為人長大了自然就會生孩子，女同學們還一本正經地討論過：難道不結婚就不能生孩子嗎？我一直以為孩子和爸爸無關。這也怪我媽媽。因為我長得特別像我爸，所以我問過媽媽，為甚麼會這樣？她說，因為媽媽老想着爸爸，印象就印在腦子裏了，所以你就會長得像爸爸了。我還信以為真了。後來又看到一本書上說，男女同房就有了孩子，我以為同房就是在同一個房間裏住，所以覺得和男的住一間房子一定很可怕。家裏來客人住了我的牀，我就覺得很危險，客人一走我就知道去曬他蓋過的被子，曬三天才敢用。這種無知一直持續到18歲。」

「老三屆」這代人的青春期在禁欲主義的氣氛中渡過，造成了她們對性的無知。一位中年女性用生動的事例講述了自己當年的性無知狀態：「我當時完全不明白人怎麼就會生孩子，我以為精蟲像虱子跳蚤一樣能到處爬。到底人是怎麼懷孕的呢？自己只能把這個問題藏在心裏，也不敢問別人。」

一位有過婚前孕經歷的女性回憶道：「當時我十七八歲，感情也不知道把握。我們結伴去的雲南兵團。那次他回北京探親，我很想他。回來後就有了這種關係。我們住的地方有那種兩人間的宿舍，那時候同學們都回去探親了，我們就發生了關係。當時我們無師自通地覺得應該把男的那個放在女的裏面，也不知道這樣就能有孩子。只覺得很刺激，很舒服，不覺得難受，也不記得是不是有快感。做了兩次之後就不來月經了。過『十一』殺豬，我洗豬腸子時老覺得要吐，這麼暈暈糊糊有一個月時間，這一個月裏我才吃了11斤飯票，這老是因為吃不下去把飯菜倒掉，我懷疑自己得肝炎了。其實我知道懷孕會不來月經，但是不知道怎麼會懷孕，所以一直也沒往這上面想。後來我從媽媽牀底下找到一本避孕手冊，看了以後才明白了。」

性　侵　犯

在文革這個非常時期渡過青春期的女性有的有過很不尋常的經歷，是一般城市女孩及在正常時期難以想像的。一位女性很痛苦地回顧了她被人誘姦的經歷：「他是我爸單位一個搞政工的復員兵，當時30歲左右。那時文化革命裏，我爸正在挨整，我弟弟找工作要革委會開證明。我出身不好，他出身好，他強迫我和他做那件事，我如果不答應怕他再反咬我一口。當時從大環境上看我是劣勢，小環境是在他的辦公室裏，周圍沒有人，他體力又強，又成熟，恨不得使點勁就能把我整個人提起來，從各方面看他都佔絕對優勢。那時我22歲，我也到了性成熟的時候，結果他一碰我乳房，我就軟了。他先用手插進我身體說：『喲，你不是處女。』我當時明明是第一次，所以覺得特別委屈，我就哭了。第二天我發現我有血（又不是來例假），我特別恨他。他不但把我弄到手，還侮辱了我。後來為了考大學要開證明，他又第二次得手。他後來對我爸媽特別好，

爸媽一直拿他當恩人，不知道是這麼回事。他是我哥哥的朋友。我不愛他，可我哥勸我說，如果我跟他好，他能幫我弟弟安排工作。當時我們家特別困難，沒有甚麼可給他，就叫我去，讓我求他給兩個弟弟安排工作。」

一位在幼女時代曾遭到性侵犯的女性說：「我對異性一直沒有好感，覺得男的都沒有好人，這種感覺一直改變不了。」後來，她為自己的無辜遭遇深受其苦，她一生都生活在這不幸事件的陰影之中，受到這件事影響。由於她的日記被人偷看，她的事在工作單位被傳得滿城風雨，弄得她抬不起頭。她為這件事受到雙重的傷害：侵犯者對她肉體的傷害，加上無知愚昧殘忍的社會道德觀念(認為性侵犯的受害者是不潔的，甚至認為她是有責任、應當受到責備的)對她精神的傷害。她說：「婚前我沒跟丈夫說這件事。結婚以後，他也沒發現甚麼，因為小時那件事並沒真正做成，處女膜沒破。他後來從別人那兒聽說的，說我婚前生過孩子，他就問我。那時候他已經有了外遇，那女孩追他追得很急，加上我心裏覺得對不起他，就和他離婚了。是我提出來的，他一開始還不同意，後來我們訂了一個協議，他說他不會要那個女孩，離婚後把她的事處理完了，我們再復婚。離婚後那個女的真的沒和他結婚，可後來他去外地做生意就沒有回來。」

禁欲主義簡析

禁欲主義的流行有時間、地域和文化的區別。

在西方人的心目中，禁欲主義只是基督教文化的傳統，而東方文化對性則採取一種較為自然的態度。例如，在古埃及，性被看成快樂之源，社會上的性禁忌很少，人們對性安之若素，毫無驚恐之感。古代近東文明都很能欣賞人類的性活動。在東方的日本和中國，也有大量坦率描繪性活動的書籍繪畫，人們對性較少罪惡感。在西方人看來，東方人是一些「正常而又幸福的人」。

這種情況在近現代看來已有了很大變化，轉變的方向相反：西方向性解放的方向轉變，中國向禁欲主義的方向轉變。當然，中國禁欲主義並無宗教色彩，而是一種世俗的、出於意識形態純潔化意圖的禁欲主義。在相當一段時間裏，「性」的意象從文學、影視、戲劇、歌曲、美術甚至詩歌中被掃蕩一空，性的研究和教育亦付闕如。作為這個時期社會氛圍的典型事例可以看「樣板戲」《紅燈記》。在這個「樣板」中，就連以為是一家人的三代人最後都發現沒有血緣關係，只有革命的同志關係和撫育戰友遺孤的關係。

在這樣的歷史氛圍中渡過青春期的「老三屆」中國女性，其未來的情感生活乃至社會生活都會因此而受到根本性的影響。而這一領域的研究才剛剛開始。

中國禁欲主義並無宗教色彩，而是一種世俗的、出於意識形態純潔化意圖的禁欲主義。典型事例可以看「樣板戲」《紅燈記》。在這個「樣板」中，就連以為是一家人的三代人最後都發現沒有血緣關係，只有革命的同志關係和撫育戰友遺孤的關係。

李銀河　美國匹茲堡大學社會學博士，現任中國社會科學院社會學研究所研究員。著譯有《現代社會學入門》、《社會研究方法》、《中國人的性愛與婚姻》。

洪秀全：上帝的中國兒子

● 夏春濤

Jonathan D. Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan* (New York and London: W.W. Norton & Company, 1996).

發生在十九世紀中葉的太平天國農民運動是中國近代史上的重大事件，向為中外史家所重視。本世紀50、60年代，以美國為代表的西方學術界對太平天國史的研究曾達到一個高潮，出版了一批重要論著；太平天國和美國內戰、法國大革命都曾是歷史專業博士論文的熱門選題。但此後，該研究便日趨冷落。最近，美國著名歷史學家、耶魯大學教授史景遷(Jonathan D. Spence)的新著《上帝的中國兒子：洪秀全的太平天國》(*God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*)面世，終於打破了這一沉寂，故而格外令人注目。

可以這麼說，不了解太平天國宗教，也就無法真正認識太平天國的歷史。令人遺憾的是，在現有的研究成果中，並無一部以宗教為主線探討太平天國興亡史的專著。史景遷教授的新著則在這一方面作了有益的嘗試。

上帝神話與天國的興亡

太平天國運動有着其時代和自身的特點。與以往的農民戰爭相比，它雖然依舊以宗教形式起事，但它採用的並非是篝火狐鳴、符瑞圖讖之類的傳統套路，而是一種中西合璧的宗教，其源頭來自西方基督教。宗教與太平天國的盛衰始終息息相關。可以這麼說，不了解太平天國宗教，也就無法真正認識太平天國的歷史。令人遺憾的是，在現有的研究成果中，並無一部以宗教為主線探討太平天國興亡史的專著。史景遷教授的新著則在這一方面作了有益的嘗試。

在該書的〈序言〉中，作者開宗明義地寫道：「本書無意描述太平天國運動完整的歷史，……相反，我主要關注洪秀全的心靈，試圖盡可能地理解這位不同尋常的人物何以能夠在如此漫長的歲月中對他的國家產生如此令人震驚的影響。」①

基於這種構思，從宗教入手解釋洪秀全的心路歷程，進而探索其思想嬗變和太平天國興亡的軌迹，便成為該書的主旨，也成為該書的主要特色之一。

洪秀全是在鴉片戰爭前夜列強加緊對華進行滲透的背景下接觸到西方基督教的，以往的論著在分析太平天國運動興起的背景時，對這方面的情形着墨不多。在該書前兩章，史氏首先揭示了在洪秀全接觸洋教之前，廣東地區出現的微妙變局：當時，洋商居住在廣州十三行內，儘管受到種種禁令約束，但仍與華人社會有着較多的接觸。其時，在珠江岸邊停泊着各種各樣的船隻，洋人也常坐渡船到對岸的河南(一江中大洲)去消遣。人們操着洋涇浜英語與洋人打交道，其中有洋行的華商，也有攤販、藝人、醫卜星相、工匠、苦力、妓女等。美國傳教醫師帕克(P. Parker)設在十三行的診所更是門庭若市，1835年11月至1836年2月間，計有925名患者來此受診，年齡從6歲到78歲不等，其中女性佔了三分之一。不過，西方人仍不免為困守中國一隅而倍感焦慮，傳教士們更是急不可待，曾數度私自在沿海一帶佈道。史氏指出，中國民眾對此的反應總體上較為淡漠，不少人之所以接近傳教士，主要是出於好奇，或是為了向其索要看病的藥丸甚至鴉片，而不是出於精神上的需要。但傳統的「夷夏之防」觀念畢竟遭到了前所未有的挑戰。接着，史氏又講述了梁發受洗入教、撰寫《勸世良言》並廣為散發等情形。通過這一番描述，史氏不僅使讀者感受到了廣東地區當時獨特的社會氛圍，還為洪秀全日後獲贈《勸世良言》等情節埋下了伏筆，章節之間的過渡銜接得十分自然，可謂別開生面。

在後面的章節中，史氏又將讀者帶進了一個神秘、峰迴路轉的世界。在史氏的筆下，我們進入了洪秀全在精神恍惚的狀態下所作的升天異夢，領略了上帝對世間罪人所施的種種天罰，感受到了洪秀全等人雲遊佈道時的僕僕風塵，以及揭幟造反的會眾從四面八方雲集金田的壯觀場面。在層層鋪敘的同時，史氏還就一些重要史事發表了自己的見解。

洪秀全何時獲贈《勸世良言》？贈書人是誰？學術界對此向有爭論，至今仍有學者持1833年說，認為贈書者即作者梁發。史氏經過考證，斷言洪氏獲書時間為1836年，授書人為美國傳教士史第芬(Edwin Stevens)(第3章)。對於洪秀全早期思想的發展變化，史氏也有着較為準確的把握。有一種說法認為，洪氏在1843年讀罷《勸世良言》後改奉上帝，從此便走上了反清道路。史氏則認為，直至1849年左右，由於拜上帝會信徒屢遭官府和當地鄉紳的迫害，洪秀全等才正式開始密謀反清(第9章)。

早在太平天國時期，西方朝野人士無論對太平天國抱何種態度，均一致認為這場運動是《聖經》啟示的結果，視太平軍為「太平基督徒」；西方學術界也一直有人認為太平天國宗教等同於基督教或屬於它的某一教派。史氏摒棄了這種成見，強調了太平天國宗教中的中國民間宗教成分，即根據當地巫術

有一種說法認為，洪秀全在1843年讀罷《勸世良言》後改奉上帝，從此便走上了反清道路。但史景遷則認為，直至1849年左右，由於拜上帝會信徒屢遭官府和當地鄉紳的迫害，洪秀全等才正式開始密謀反清。

衍生出的天父、天兄分別降托楊秀清、蕭朝貴下凡的形式(第8章)；另突出了它與西方基督教在教義上的歧異，詳細論述了洪秀全刪改、批注《聖經》的內容(第17章、21章)。與1854年7月太平天國中止出版《聖經》是起因於洪、楊之爭的說法相反，作者認為其導火線為八天前楊秀清與英國來使以信函往返形式所展開的宗教辯論。在這場衝突中，英人援引《聖經》，逐一反駁了太平天國的教義，使得後者終於意識到《聖經》對其教義所構成的威脅。楊秀清遂以天父上帝下凡的名義宣布《聖經》錯訛甚多，下令停止出版(第15章)；後由洪秀全親自完成了修訂《聖經》的工作。這種分析是令人信服的。

該書的寫作風格也別具特色，不僅敍述生動，而且切入的角度也頗有創意，題為〈降雪〉的第21章即為一例。1862年初，上海出現了歷史上罕見的寒冷氣候，大雪自1月26日起連降了58小時，地面積雪厚達30多英寸；大雪過後，嚴寒又持續了好幾個星期，氣溫急劇下降，導致大雪封途，河流凍結。這一細節以前從未引起學者們的重視。該章以此為引，記述了忠王李秀成部二攻上海時的情景，使人對太平軍此役失利的客觀原因有了更為全面的了解，並且讀來引人入勝。「降雪」的另一層含義則隱指太平天國此時所面臨的形勢。天京事變後，太平天國元氣大傷；天父下凡活動也因楊秀清身首異處而降下了帷幕，這對上帝神話而言無疑是一個莫大的嘲諷。因此，在後期的征戰中，太平軍士氣低落，人心離散，與前期形同隔世。對此，作者意味深長地寫道：「在那些遙遠的日子裏，上帝下凡是多麼地頻繁！而現在，上帝卻緘默不言了。」②

本書約有30餘萬言。作者在有限的篇幅內，以宗教為主線，對太平天國史作了鳥瞰式的描述，從洪秀全最初在西南邊陲的崇山峻嶺間雲遊佈道，以上帝旗幟號召無數信徒揭竿而起，一直寫到天京被湘軍攻陷，上帝神話連同天堂之夢在烈火與煙焰中化作灰燼，絲絲入扣，詳略得當，表現了作者駕馭、詮釋史料的能力和編排、剪輯歷史事件的熟練技巧。

社會史的視野

以往研究太平天國史的著述汗牛充棟，其中不乏高質量的論著，但大多偏重於政治、軍事、經濟等方面，在框架上雷同重複，較少突破。本書的另一特色是並沒有單純地就太平天國論太平天國，而是從社會史的角度，結合有關史事對相應的社會層面進行剖析，從而豐富了人們對太平天國史的認識，給人以清新之感。全書此類情節甚多，茲擇例略加評介。

該書第21章以太平軍攻打上海為背景，對戰亂時期的江南社會作了一個全景式素描，其中對上海一地的描述最為引人注目。當時，八種不同類型的武裝包括洋槍隊、槍匪、地方團練等在上海四周活躍着。值此風聲鶴唳、謠言四起之際，四鄉的農民紛紛逃往上海，饑

以往研究太平天國史的著述大多偏重於政治、軍事、經濟等方面，在框架上雷同重複，較少突破。本書則從社會史的角度，結合有關史事對相應的社會層面進行剖析，從而豐富了人們對太平天國史的認識。

饉和疾病的威脅日甚一日。與此同時，各國的浪人、懶漢和逃兵也紛紛擠在來華的船隻中湧進上海。租界警方的日誌中滿是這些被列為「難民」或「流浪者」的犯罪記錄，諸如偷竊中國攤販的食物或物品，強姦中國和西方婦女，綁架兒童，等等。謀殺事件也時有發生，凶手肇事後往往逃到黃浦江對岸的浦東，以躲避懲罰。而警察卻辦案不力，酗酒瀆職，甚至與罪犯串通一氣，從中提取佣金。最令租界領事頭痛的是那些私下與太平軍做軍火生意的案件。當時，軍火物資充斥了整個上海城。部分軍火是從香港甚至新加坡長途販運而來。也有一些歐洲人竟堂而皇之地在浦東設局製造武器，然後再用船隻偷運到太平天國境內。這些軍火走私將火藥註明是「中國鼻煙」，雷管則以「捲煙」或「宗教手冊」的名義裝上船，來福槍則標明是「雨傘」。軍火倒賣的規模有時大得令人咋舌，如一家美國公司於1862年4月賣給太平軍一批武器，其清單上計列有2,783支滑膛槍，66支半自動步槍，4支來福槍，895門野戰炮，484個火藥桶，10,947磅火藥，18,000發子彈，3,113,500根雷管。史氏還指出，太平軍在天京城內也擁有一些能工巧匠，據云其自行製造的槍炮遠遠優於清方所製造的槍炮。此外，太平軍還在作戰中繳獲了大量西式武器。通過上述途徑，後期太平軍的裝備大為改善。

中國早期的近代化首先是從軍隊近代化開始的。無論是太平天國還是清政府，均通過沙場廝殺意識到了西方堅船利炮的先進性和重要性，並組織人力、物力進行仿造。清方尤具規模，正式建立了新式軍用企業。在這個過程中，外國僱佣軍起了重要的中介作用。清方僱佣軍主要有人們所熟知的常勝軍、常捷軍等，但有關太平軍一方僱佣軍的研究，至今仍幾乎是個空白。該書第16章、22章則對之有所探討。據史氏考證，太平天國定都天京後，便開始有外國人陸續來投。其中，在鎮江軍營中效力的意大利人安東尼 (Antonie) 膂力過人，作戰驍勇。他被特許不受太平軍禁令的約束，可以吸食鴉片和飲烈性酒。同在鎮江的另有五名馬尼拉人，均留髮易服，並一同參加太平軍的宗教儀式。愛爾蘭人肯能 (Canny) 在被東王召見時，回答了有關歐洲人如何打仗的詢問，並用手槍作了射擊表演。英國人納里斯 (P. Nellis) 則率領一群歐洲人參加了1864年的湖州戰役，並受到干王洪仁玕的接見。干王用英語詢問其國籍，納里斯作答後，在天朝外交事務中屢受洋人欺騙的干王不禁憤憤然表示：「他從未遇到過一位品行良好的外國人。」③

在太平天國領導層中，總理後期朝政的洪仁玕以倡導新政著稱。他的新政思想主要基於他早年流亡香港期間對世界大勢的了解，以及對西方政教設施的考察和認識，這是學術界的共識。但關於香港當時的社會狀況和洪仁玕在香港時的經歷，現有的論著大多語焉不詳。該書第19章則對此作了較為詳細的考察。1852年左右是香港早期歷史上的一個轉折點。其時，太平軍和天地會在兩廣地區異常活躍，內地的

當時，最令租界領事頭痛的是那些私下與太平軍做軍火生意的案件。這些軍火走私將火藥註明是「中國鼻煙」，雷管則以「捲煙」或「宗教手冊」的名義裝上船，來福槍則標明是「雨傘」。軍火倒賣的規模有時大得令人咋舌。

富紳大戶被迫紛紛遷至香港，導致香港的房屋一時供不應求，房價上揚。過去較為冷清的街道也隨之變得熙熙攘攘，熱鬧非凡。新的華人商會相繼成立，從而刺激了當地經濟的發展。由香港皇家工程師規劃的道路、下水道和港口設施陸續建成；另種植了成片的灌木和竹林，以調節空氣。上述變化，連同漂亮的郵局、新建的教堂和房屋，給香港注入了活力。史氏評述道：「這塊彈丸之地的殖民地本身展現了西方和中國最好和最壞的一面，以及兩種文化在某種程度上的融合。」④在經濟日趨發展的同時，這裏又充斥着暴力和污穢，諸如非法的鴉片貿易，血腥的苦力交易，敵對幫會之間的火拼，利用下水道躲過地面守衛的歹徒們的劫掠，隨處可見的妓院、賭博，等等。自1852年起斷續在港盤桓約五年之久的洪仁玕，正是這段歷史的見證人。當時，他主要受僱於倫敦佈道會香港分會，在擔任佈道師期間結識了不少傳教士，與理雅各 (J. Legge) 牧師的交往尤為密切。理雅各對洪仁玕頗有好感，並說後者是唯一一位與他在散步時互相摟着對方脖子的中國人。儘管如此，理雅各仍不時在洪仁玕面前露出殖民主義的傲慢心態。1857年夏天的一個下午，理雅各正沿着海濱散步，恰逢英國特命全權大使額爾金 (Elgin) 勳爵的坐艦駛進港灣，一陣震耳欲聾的禮炮聲在山脊間引起久久的回盪，理雅各竟對同伴說道：「這是中國往昔的哀鳴。她沒有任何辦法來對付這些龐然大物。」⑤同年，洪仁玕還耳濡目染了該埠早期較為複雜的一個案件——華人麵飽坊在麵飽裏施毒泄憤，導致不少洋人中毒——的審理過程。史氏的研究對我們了解洪仁玕後來提出近代化綱領《資政新篇》的背景和動機很有幫助。

1852年左右，由於太平軍和天地會在兩廣地區異常活躍，內地的富紳大戶被迫紛紛遷至香港，給香港注入了活力。史氏評述道：「這塊彈丸之地的殖民地本身展現了西方和中國最好和最壞的一面，以及兩種文化在某種程度上的融合。」

史氏收入的八幅插圖也為該書添色不少。內有四幅收藏於美國哈佛燕京圖書館，描繪僧格林沁圍堵太平天國北伐軍戰事，分別以連鎮等地攻守、俘獲太平軍北伐統帥林鳳祥為題；另外四幅為台北故宮博物院收藏，描繪湘軍戰事，分別以岳州戰役、通城戰役、克服武昌和俘獲幼主洪天貴福為題。中國大陸的學者迄今尚無人利用過這些畫。它們雖是當時的畫師奉官方的旨意繪製，難免有誇張、渲染的成分，但仍不失其史料價值。

結束語

太平天國史研究在中國大陸已持續了大半個世紀，期間名家輩出，著述如林。但隨着研究難度的加大和學者們研究興趣的轉移，目前有關研究已趨於冷落。然而此項研究實際上並未窮盡，仍有待進一步的探討。史景遷教授以其獨特的視角，進行了一種別開生面的研究，勾勒出一幅新穎生動的太平天國史畫卷，這為我們提供了一個有益的啟示。該書徵引的大量西人原始著述，也為我們進一步挖掘、利用外文資料提供了有利的線索。

與以往的西方論著相比，作者並沒有簡單地將太平天國運動定義為「叛亂」，而是較為客觀地描述了

這段歷史，這實屬難能可貴。不過，該書似乎多少仍帶有些「西方中心論」的色彩。作者在〈前言〉中坦言：「我相信，洪秀全的異夢多少是由西方人及其基督教給中國所帶來的諸多變化的重迭的層面所構成的。」⑥作者對促使洪秀全皈依上帝乃至率眾造反的內在的社會政治原因雖有論述，但着力不夠。毋庸諱言，西方傳教士當時所熱衷的傳教事業遠非僅僅局限於向崇拜偶像的中國民眾傳播「福音」的文化意義，他們當中有不少人直接或間接地效命於本國政府在華的殖民擴張事務，揭開了以十字架和炮艦聯合征服中國的歷史。就此而言，基督教的確是中國人民的精神鴉片。至於這種起麻醉作用的鴉片之所以能在洪秀全那裏變成興奮劑，閱讀《勸世良言》和夢境中的幻覺僅是一種誘因，科場的連番失意、日益蓄積的對現實社會的強烈不滿才是導致他投入上帝懷抱的主要原因。等到洪秀全立下了推翻清朝、創建天國的宏願後，他又對其異夢中的幻覺作了有意識的政治附會。

正如書名所示，該書的體例實際上介於洪秀全傳記和太平天國通史之間。受體例和篇幅的限制，作者對某些問題未能作進一步的探究。例如，太平天國敗亡後，洪秀全及其手創的宗教究竟對後世中國社會產生了何種影響？這可能是讀者很想探詢的問題。由於與中國傳統文化的衝突過於激烈，太平天國宗教在傳播的過程中遇到了四民階層尤其是士大夫的強烈抵制，始終未能在民間立足。因此，太平天國覆亡後，其宗教便隨之被歲月所湮沒，在中國大地上幾乎沒有留下一絲痕迹。相反，基於太平天國宗教與基督教宗教同源的現象，時人籠統地將兩者視為一體。於是，基督教除了暗傷王化、用夷變夏外，又多了一個煽動「叛亂」的罪名，這就在客觀上為民間反洋教運動的興起起了推波助瀾的作用。洪秀全之所以被辛亥革命時期的仁人志士推崇，並不是因為他是「上帝的中國兒子」，而是因為他曾經領導了一場狂飆運動。孫中山先生自命為「洪秀全第二」的寓意也即在此。

洪秀全之所以被辛亥革命時期的仁人志士推崇，並不是因為他是「上帝的中國兒子」，而是因為他曾經領導了一場狂飆運動。孫中山先生自命為「洪秀全第二」的寓意也即在此。

註釋

①②③④⑤⑥ Jonathan D. Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan* (New York and London: W.W. Norton & Company, 1996), xxvi; 315; 329; 272; 271; xxvi.

夏春濤 1963年生於江蘇揚州，1991年畢業於中國社會科學院研究生院，獲博士學位。現為中國社會科學院近代史研究所副研究員。著有《太平天國宗教》、《清代全史》第七卷（合著），另發表論文多篇。

重讀〈處於跨國資本主義時代中的第三世界文學〉

● 姚新勇

傑姆遜：〈處於誇國資本主義時代中的第三世界文學〉，載張京媛編：《新歷史主義與文學批評》（北京：北京大學出版社，1993）。

傑姆遜(Fredric Jameson)的〈處於跨國資本主義時代中的第三世界文學〉(以下簡稱〈第三世界文學〉)，不僅與當代中國文化界「後殖民主義」話語的炮制及成形有着重要關係①；而且傑姆遜對第三世界文學的政治寓言性特徵的揭示，直接作為他的「歷史寓言」的話語理論的普及性放大，而為其中國的「傳人」們所接受，經過人工和意識形態無意識的巧妙磨合，與中國以前慣常用的政治寓言式文學批評相配接，使其得以以新的行頭重新發揮作用②。可是，國內至今還很少有人突破狹隘的東方／西方的二元思維結構，對其進行有分量的質疑，所以我想有必要為此作出一點努力。

第三世界文本的悖論

從〈處於跨國資本主義時代中的第三世界文學〉這個題目的語法定中結構來看，文章的中心論題應該是「第三世界文學」；而且此文一開始給人的感覺也明確是由此中心點切入並展開的。可是，如果我們再進一步去弄清文中的「跨國資本主義時代」和「第三世界」的具體所指究竟是甚麼，問題似乎就不那樣簡單了。

從〈第三世界文學〉的有關論述來看，「跨國資本主義時代」顯然是指由資本主義全球擴張所造成的一種世界歷史的狀況，而且這種狀況至少是在本世紀初就已經形成並一直延續到現時代的一種歷史模態。這個歷史模態可以承載不同時期、不同文化的第三世界國家，儘管被承載者在經歷着具體的歷史變化，而作為承載者本身則相對是固定不變的。這樣，這個文本呈現給我們的世界景觀，基本就是在一個相對共時態的跨國資本主義狀態下的第

三世界歷時態的變化。這裏就暗含了一種微妙的時空轉移。題目定語「跨國資本主義時代」是一個時間的標度，而中心語「第三世界」是一個空間點，但現在兩者發生了倒轉：原來的時間坐標成了一個共時態的決定性空間結構，而那個空間的團質點則成了正在經歷着時間消損而分化的變化體。可矛盾的是，這一變化體又被賦予了不變的特徵，具有了跨近現代史的、跨文化的內涵，作為西方資本主義的對立面而存在於世。於是傑姆遜就在蔑視充滿意識形態含義的「集中理論」時，悄然地又將這種理論的二元對立的實質以改頭換面的形式納進他的理論中來，並作為其討論的核心而發揮着作用。我這樣說並不是無視傑姆遜所十分關注的馬克思主義理論的寓共時態與歷時態於一體的科學理論的視野，它充分表現於該文所展示的從中國到非州再到拉美的文化景觀中，表現於對第三世界文學文本的多層次寓言的戲劇性轉換的解讀上。

但是我對這種跨文化的穿插比較不無懷疑。仔細地研讀〈第三世界文學〉一文，會發現其中隱含着一個隱約的歷時性的變化鎖鏈：即「第三世界」文化怎樣從自然的、傳統性的存在，被強制性地、壓抑性地異變、解體，並最終產生一種「壓抑性地回歸」的正—反—合的歷史演變。這個歷史之鏈的源頭被追溯到古代中國，正是這個文明古國的歷史傳統奠定了第三世界文學的社會政治寓言性的內在前提，或說是歷史起點。具有伊斯蘭文化傳統的奧其曼尼的文本，則不僅被形象地作為第三世界傳統文化在資本主義政治、經濟、文化侵略下異變的表徵，而且被看為黎明前的黑暗，昭示回歸傳統的歷史烏托邦之光的降臨。然而問題是，把一些具有相當大差異的傳統起源的文化組合在一起，藉以闡明一種共同的歷史品質、共同的歷史命運是否合適？把前資本主義的各種分離性存在的傳統，同資本主義時代的交叉性、關係性存在的現實絞合在一起是否武斷？這使我聯想到黑格爾與馬克思。

黑格爾歷史哲學的邏輯，既將「東方國家」排斥於絕對精神的辯證性歷史演繹之外，又想像性地將它們作為一個整體集合起來，充當「西方世界」的他者，來反證絕對精神史的絕對性。馬克思在充滿同情、正義感地譴責西方殖民擴張對東方諸國侵略的同時，又把前資本主義的東方諸國判定為史前史的存在，並賦予其在世界歷史文化過程中必然解體的命運，即構成資本主義制度擴張的歷史性表徵，從而又以趨向共產主義的歷史必然性，實質上肯定了它所批判的資本主義制度的歷史合法性。而傑姆遜雖然表面上給第三世界賦予了「自己」的歷史，但正是在他把過去的空間與未來的烏托邦「戲劇性地」拼接為第三世界歷史時，就不僅保留了前述兩種歷史觀的局限，亦容納了西方／東方的二元對立，而且還深陷於文化性質的多重性悖論中：一方面第三世界文化特性與其前第三世界傳統渺渺相關，另一方面又因資本主義的擴張方能以被破壞、被異化了的形式來呈現；一方面第三世界文本的寓言性是在同資本主義的殊死搏鬥中得到強化，另一方面第三世界又在努力逃避這種身不由己的異化性寓言而回歸「自然」的寓

傑姆遜雖然表面上給第三世界賦予了「自己」的歷史，但正是在他把過去的空間與未來的烏托邦「戲劇性地」拼接為第三世界歷史時，就不僅容納了西方／東方的二元對立，而且還深陷於文化性質的多重性悖論中。

言；一方面第三世界文化是被西方資本主義強加的一種苦難的歷史表徵，是令人觸目驚心的現實，另一方面又被作為西方文化的烏托邦的關照而被讚美化、永恆化……

西方式的解讀魯迅

以上我主要是通過對歷史邏輯的悖論性分析來解構第三世界文化同質性的神話，下面我想通過對魯迅《狂人日記》的「西方式」解讀，揭示不同文化和文本間的可滲透性。

傑姆遜說「魯迅本文中的利比多中心……是關於口腔階段」的③，但我以為根據眾所周知的魯迅對被他人目光注視的高度敏感性，似乎更應該借助於弗洛伊德對視覺經驗心理無意識的分析，去揭示魯迅文本的心理無意識秘密。

弗洛伊德在〈直覺及其變遷〉一文中，揭示了制約我們視覺經驗的貫穿觀望和被察看行為過程中並被記載下來的一種無意識機制，這無意識機制的兩個基本性質是主客體的位置性和主客體位置間的不斷換位的結構功能性。請來看這樣一個視覺經驗活動的片斷：「觀望者(主體)—被望者(客體)」。它包含着觀看行為的三個情景。在第一個情景中，觀望者主體還未開始具體的察看，還只是一種對某一客體有可能進行觀望把握的姿勢，還處於一種孤立的完全僵止的狀態，不存在與任何客體進行互動的關係。而當主體將觀看的視欲投向某一客體時，視覺經驗中的第二個情景就開始了，即主體進入到與客體發生互動關係的結構狀態中，這時主體在對客體進行觀望，進行視覺佔有，但它同時又受着客體的反察看，在向客體轉換，在進入客體所佔有的位置。上述永不停息的、非實體性的功能性結構關係，決定性地驅動着我們的視覺經驗，形成了視覺經驗的基本運動輪廓，使我們的視覺活動甚至我們本身，都成為它的隱喻性替代物。在「正常」人那裏，這種無意識機制是深藏不露的，可是在觀淫癖者和裸露狂那裏則得到了戲劇化的展示。前者誤把受無意識抑制機制控制着的空位當作實質性的存在，拒絕從觀望的主體變為被觀望的客體的命運，於是它就一方面拼命躲避客體對自身的反察看，同時又瘋狂地窺視着客體，從客體那裏發現一個自我的客體的鏡像，而鏡像中的自我客體性又逼使它走向極端——毀滅客體，從而想像性地超越轉換，超越替代。而反之，後者也拒不承認客體的消失是一種結構的空缺，而是「把消失奉為一種虛幻的存在，一種戀物式的圖騰，認為它在現實中能夠否定這種消失原已形成的結構位置」④。它總是想去顯示，而又決不被顯示，即「決不想被示以任何消失」。

上述視覺經驗的無意識機制，在《狂人日記》正文的第一小節就潛然而入了，並且奠定了整個文本的內在結構。請來看。首先進入閱讀視野的不是直接的作品主人公，而是一個有月光的夜晚。雖說「今天晚上」在提示這是在交代故事開場的時間，然而從其語式來看，強調的是月光很好。而且由前面的題記我們可肯定這是由狂人的眼睛所下的判斷，是由他的雙眼的意向所呈現的一個有能見度的世界。因此這第一句話就不僅僅是交代時間，而

傑姆遜說「魯迅本文中的利比多中心是關於口腔階段」的，但我以為根據眾所周知的魯迅對被他人目光注視的高度敏感性，似乎更應該借助於弗洛伊德對視覺經驗心理無意識的分析，去揭示魯迅文本的心理無意識秘密。

是欲將閱讀的注意力引向狂人的「視覺」：敍述主人公所講故事的器官——眼睛，先他而悄無聲息地潛進閱讀的視野。緊接着的第二句和第三句的前半部分，進一步強化着我們對狂人眼睛活動的注視：狂人已經以代詞「我」出場了，他究竟相貌如何，想幹甚麼，我們不得而知，但我們卻一再看到他的眼睛，那雙到處張望的眼睛；由天上看到地下，由過去看到現在。他因看不見而發昏，卻因看見而「分外爽快」。很顯然，這個身兼作品主人公和敍述主人公有着至關重要的可能性關係。可是，一個「然而」又把視線投向了反面，本來是視覺的投射主體，轉瞬間就成了「被視」，而且是夜幕下令人膽寒的狗的綠眼的注視，這豈能不「怕得有理」。由於受第一人稱視角的限制，這裏雖沒有直接描寫狂人的眼神是怎樣的，但由這第一節所造成的令人恐懼的陰冷的視感氛圍，恐怕也不難猜測。在此，敍述的基本結構性衝突已經在不動聲色中示明了：一種青冷色的光在靜夜中顫動，眼睛對眼睛，目光對目光的較量與搏鬥已拉開了序幕。

接下去二至十一章的基本情節就是狂人用眼睛對周圍的一切進行捕捉，確切地說是進行定位活動的過程。而這種瘋狂的視覺佔有和捕捉的活動，又自始至終存在着被它欲佔有者的窺視的目光籠罩的威脅，也即在他察看客體時，客體也在回望着他；佔有和逃避的雙重欲望就與狂人形影不離。他本來是欲乘着冷月清輝去捕捉視欲的獵物，而逐漸卻竟然被聚焦於一片鐵一般冰冷的目光之下。這一切是多麼地可怖呀！而最為可怕的，也是最後斬斷這個窺視狂視欲的，是他發現了自己也有着一雙青冷的吃人的眼睛；眼睛與吃人秘密的發現之間的因果邏輯，必然導向這種結論。這樣，對客體、對他者的定位最後導致為對自身的定位：窺視者和被視者一起被置於死亡欲望的凝視之下而在劫難逃。在那最後一聲淒厲的呼救之後，一切似乎都歸於空無，只剩下無意識欲望的死神在虛空中漂浮。於是講述者所講述的故事，連同講述者一起都成了無意識欲望的講述。

釋放政治批判的可能性

到此，我已對魯迅做了似乎更為接近「純粹」個體心理的解讀。這說明傑姆遜所說的那種第三世界文本同西方文本的界限是人為的、可突破的。也許會有人說，我這種解讀是抽象性的，是以犧牲魯迅文本的豐富的社會、政治、文化內涵為代價的，是把魯迅從廣闊的歷史與文化的空間中放逐到一個狹小的、自我封閉的文本空間。這種質疑直接看上去似乎不無道理，但實際上很可能是對其自身的質疑。首先，對文本的任何解讀，都是從某一個 (或某幾個) 角度契入，去重構文本，必定會有對原文本材料的取捨，而絕不可能將它們包攬無餘。傑姆遜對魯迅的解讀亦是如此。

第二，是「封閉」還是「開放」，並非是一種簡單的、表面化的、只關涉被解讀文本自身的問題，而是與解讀將被解讀的文本所可能引入的歷史—文化空間相關。倘若以美國哲學家羅蒂 (Richard Rorty) 的

觀點來看，這裏的問題關涉到如何「使一種新的信念加到我們先前的信念上，從而迫使我們重新編織我們的信念和願望之網」⑤。為此，我們應該持一種隱喻的功能性觀點來認識問題：「把隱喻看作信念的第三源泉，從而看作重織我們的信念和願望網絡的第三動力，就是認為語言、邏輯空間和可能性的領域是永遠開放的。」⑥就傑姆遜對魯迅的解讀而言，他是想以對魯迅文本的個體心理與社會生活的可融貫性之解讀，去衝擊他所認為的西方文學的自我封閉性，從而釋放被禁錮了的文學政治批判的可能性。可是直到80年代中期之前，這種政治寓言性闡釋是當代中國對魯迅解讀的一種基本範式；就是到汪暉的《反抗絕望》⑦出現之後，它也只是遭到巨大衝擊而並未被「顛覆」。所以對我們來說，這種表面上看去是開放性的政治寓言性的解讀，正可能是對一種新的可能性歷史視野的封閉。於是當我們以拉康 (Jacques Lacan) 化了的弗洛伊德理論來重新解讀魯迅時，就可能意謂着把魯迅 (更是把我們自己) 從傳統的解釋構架中解放出來，讓他再次成為中國漢文化話語中的激活性成分，繼續發揮多種文化交合點的作用。例如通過這種新的解讀，我們將會更容易看到他與余華，尤其是殘雪等當代先鋒作家的相關性。這是對中國而言。對外國而言，我們還可能發現魯迅文本同愛倫．坡的小說，王爾德的《道格拉斯．格雷的肖像》甚至大江健三郎的《性的人》等在個體心理無意識方面的可互文性。如果這一切是可能的話，我們還有甚麼理由在不同文化的文學文本間劃下截然的分界線呢？

就傑姆遜對魯迅的解讀而言，他是想以對魯迅文本的個體心理與社會生活的可融貫性之解讀，去衝擊他所認為的西方文學的自我封閉性，從而釋放被禁錮了的文學政治批判的可能性。

註釋

① 該文最初的漢譯載於《當代電影》1989年第6期。當時大陸文化界正處於震驚之餘的無聲狀態。到90年，張頤武連續發表〈敍事的覺醒〉，《上海文學》，1990年第5期；〈第三世界文化：新的起點〉，《讀書》，1990年第6期；〈第三世界文化中的敍事〉，《鍾山》，1990年第3期。三文直接鼓吹以第三世界式的中國敍事來對抗西方文化霸權的敍事，尋找並發出屬於第三世界的中國自己的聲音。1993年時代文藝出版社所出版的「二十世紀中國文學叢書」中的幾個作者，都在自己的著作中直接引述了傑姆遜〈處於跨國資本主義時代中的第三世界文學〉中關於第三世界文學寓言性的觀點。而《鍾山》雜誌1994年2、3兩期所刊載的〈新「十批判書」〉，可算是文化批評界「後殖民主義」話語核心運作集團的第一次正式「成熟」的集體亮相。

② 此問題比較複雜，需專文討論。不過讀者不妨把〈新「十批判書」〉對張藝謀、陳凱歌等人電影的批判，同文革或文革以前的一些評論相比較。尤其是張頤武的一些文章，如〈張承志神話：後新時期的人間喜劇〉，《文學自由談》，1995年第2期；〈闡釋「中國」的焦慮〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1995年4月號等。

③ 傑姆遜：〈處於跨國資本主義時代中的第三世界文學〉，載張京媛編：《新歷史主義與文學批評》(北京：北京大學出版社，1993)，頁238。

④ 參見〈拉康．坡與敍事抑制〉，載王逢振等編：《最新西方文論選》(桂林：漓江出版社，1991)，頁235。此幾段有關〈直覺及其變遷〉的討論主要是轉述此文。

⑤⑥ 羅蒂：《後哲學文化》(上海：上海譯文出版社，1992)，頁27；28。

⑦ 汪暉：《反抗絕望》(上海：上海人民出版社，1991)，完成於1988年。

姚新勇 南京大學中文系博士研究生

雷蒙·馬松給本刊的一封信

《二十一世紀》雜誌：

知悉貴刊將發表我的雕塑《遷離的巴黎蔬果中心市場》創作體驗，我十分高興。此文雖是我70年代所寫，但我認為，它仍代表着我今天對藝術的看法。貴刊自前幾年開始了當代藝術向何處去的討論，我認為極有意義。我一直認為藝術不是一種理念，也不是藝術家為了表達個性和不斷標新立異的東西。藝術必須有生活的主題，必須有吸引形形色色人的魅力。我一直是堅持這一信念從事雕塑的。

過去15年我所製作的大小雕塑中，以三件大型户外作品最具代表性。

其一是一座雕有65個大於真人的塑像的紀念碑，這些塑像分布於四個層次，從上而下座落在加拿大蒙特利爾市中心1981麥吉爾學院大道 (1981 McGill College Avenue) 入口處，安放年份為1986年。另外一件是1988年豎立在華盛頓特區喬治亞城廣場 (Georgetown Plaza) 的兩座着色巨型浮雕。最後是我受故鄉英國伯明翰市政府委託，特別為新建的百年廣場 (Centenary Square) 而製作的一座高11公尺的彩繪紀念碑，它並於1991年由伊莉莎伯女王二世揭幕。蒙特利爾的作品從一開始就受大眾讚賞，其餘兩件亦逐漸為人稱許。在當代作品中，這是值得一提且令我滿意的，因為我認為，說到底藝術品必須能使渴求藝與美的人感到如嚐甘露。

藝術家想要觸動大眾的心靈，就不應淡化或簡化他的純粹藝術訊息，而應該使它的質量充實豐富，以引起所有人，不論老少智愚的興趣。然而，先決條件無疑是要有一個能感染眾人的普遍主題。在現代西方社會，宗教和王室貴胄這些曾支撐所有藝術的重要主題都已成明白黃花，藝術家頓然被迫要自發地在周遭的事件中尋覓。近年來這個問題大多被擱置一旁，藝術越來越變得不再是關乎「甚麼」，而是關乎「怎麼」的一回事，即是說只關乎表達它的風格和樣式，藝術作品把自己單單囿限在自我呈現的一面。

世界各國當然不乏才情橫溢之輩，但是藝術卻變得越來越自我中心和缺乏普遍性，這是因為藝術家汲汲於尋找個人風格，繼而發展成在世界各地上演千篇一律的形象，像一圓鈔票為人熟悉。而名與利當然就是他們的目的。

我們必須擺脱這些功利和金錢的左右，拋棄由此製造出來索然無味的藝術。我從不接受這些東西的指手劃腳。我每一件雕塑的主題都不同於前者。我的另一個明顯難處是，要完成較大型的作品往往需要兩年持續不斷的工作。但我達到了自己的目標，欣賞我作品的人也心滿意足。

雷蒙．馬松

1996年12月

消失的天堂

——雕塑《遷離的巴黎蔬果中心市場》創作體驗

● 雷蒙·馬松 (Raymond Mason)

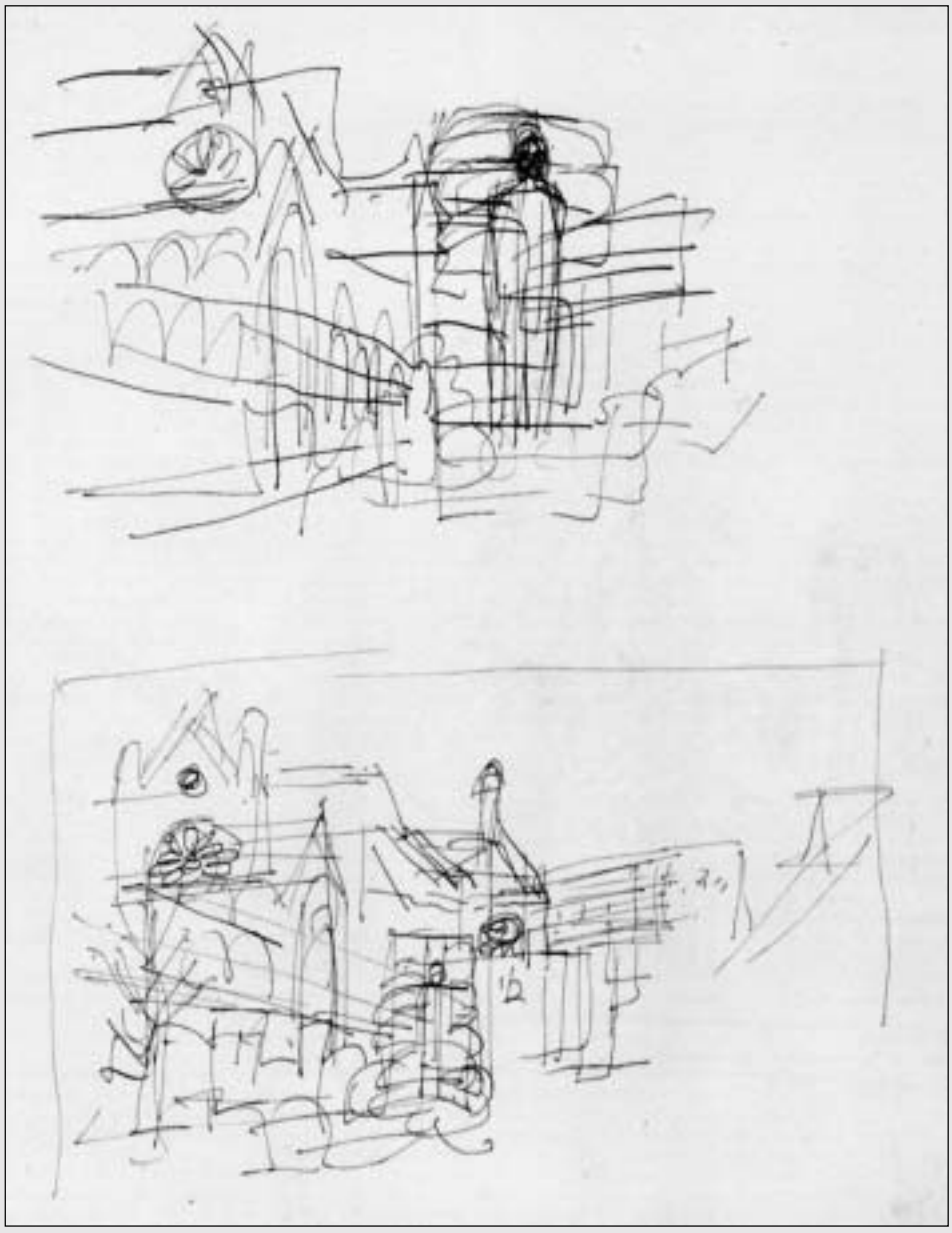
在星空之下，地處巴黎市中心的鮮花、蔬果市場照常開市，那裏充滿着歷史。

這裏是一個充滿力量、無限廣闊、使無數人歡樂的地方，但它的關閉將使人淚流成河。這裏有在冬天的寒風冷雨中艱辛的勞作，亦可以看到強壯堅忍的男女。不過，市場的魔法在於能將這種堅強化為奇妙的溫柔，就連最叫人退避三舍的人物都變得平和可親；當然，這與共同勞作所帶來的歡愉有關。此外，農村作物之美不

露痕迹地使一切高貴起來。說真的，巴黎蔬果中心市場是都市裏最後的大自然景象。現在，這個天堂消失了。

在《遷離的巴黎蔬果中心市場》這個雕塑中，我盡了力量嘗試重建這幅令人眼花繚亂的景象。相對於由這個美妙絕倫的景象所引發的感情而言，我的作品顯然只是一種差強人意的替代。不過，我希望觀眾看到作品的標題時，會清楚地了解到那些永久地離開市場的，前面提到的男男女女，他們現在由雕塑裏的人群象徵着。請保持一刻沉默，那中古時代的人正在離開此處。與我們同種的「菜仔」(小菜)，以他最好的形式從地土中生長出來。不過他是個自然人，而且不斷成長。我們將再也看不到這樣的一張臉了，亦永遠看不到他的同類。

還有那座恐怕是現存最特出的聖休斯達殊教堂，她是過去數百年歷史的唯一見證。只是見證嗎？不，她也同時扮演了主要的角色。巍峨高聳的她，號召了無數的活動與產品，賦予它們無限生機與偉大，聚集在她腳下的每個蟻民只能隱約地感受到這一切。



如果你不相信，還可以問一個人，就是那個碩果僅存、瑟縮在這座聖休斯達殊教堂外牆賣蔬果的小販。你可以問問她，是否願意在這石牆以外的別處渡過這些年來的寒夜。在巴黎蔬果中心市場，我們更接近雨果的「巴黎聖母院」，而不是左拉的「巴黎的肚腹」。

我在做這個雕塑的過程中漸漸發現：理念與事物經過如此長期的結合，產生了形式與習慣的相互滲透。作品中央掛着的那張白菜葉，它的莖本來應該隨着層層捲繞的美的線條豎起；但是，葉子本身的紋路卻令人自然地想起那座晚期的歌德式教堂。被帶走的朝鮮薊 (artichaut)，重現着教堂直豎的石頂。這個無處不在的建築物使得蔬果的特性更為豐富，例如她

的彩色玻璃窗，以粗陋的形式填滿了三角楣；又如她那個高矗入雲的層層尖頂，猶如多個用石造的果菜箱，永恆地保持着平衡。

我想實現的這個主題，其實有一個將所有東西固定在一起的潛存的大網絡，我漸漸領略並確定這一點。這使我決定雕塑及繪畫的對象不只是這個巴黎心臟，還包括所有在這裏可以找到的東西，直達它們的最深處。我要分辨每一片椰菜花團、每塊朝鮮薊的葉片，猶如我會數蒙馬特與蒙多爾哥 (Montorgueil) 區街上的每個窗戶一樣。黑夜儼如一個蓄滿墨水的池子，散瀉在每一角落，規限着繪畫的軌迹。

日之將盡，有時我會對自己說：「看！那是個馬鈴薯的鼻子！」有時更會有意想不到的發現，如茄子的顏色；椰菜花不斷地令我着迷，它的形狀忽兒像耳朵，忽兒像男人的喉結 (在椰菜葉後面)。一次，我因為將一對擁吻的男女置於中景處而感到興奮莫名，並對自己說：「這暗示着禁果！」充滿好意的觀賞者會在其中找到更多的思緒，而我一直希望找到更嚴肅的意念。對我而言這很正常，因為我被這個作品折騰了整整兩年。

我們是否都知道應放些甚麼在一件藝術作品裏面？在這個簡化的時代，答案似乎應該是：越少越好。對我來說，答案永遠是更複雜的：把所

有東西都放進去。人們好意地告訴我，我正在做着反潮流的事情。

那是真的，我在逆流而行。我不斷地聽到有關藝術運動、潮流，以及那些將油畫與雕塑推進二十一世紀的前衛人士的種種。換言之，那些藝術家們必須追逐着變動不居的潮流。不過對我而言，情況恰是相反的：藝術應把漂浮的思想攔截下來，或者讓它與物件結合，使其獲得重量與體積以便將時間止住，拒抗着千百年的時代。

希望我這個巴黎蔬果市場的小小行列，能永保真善。

雷蒙．馬松（Raymond Mason）當代著名雕塑家，生於英國伯明翰，1942年肄業於倫敦皇家藝術學院，後定居巴黎從事創作。1978年馬松因其在藝術上的成就，獲頒法國藝術及文學騎士勳章，他的作品曾於世界著名畫廊展出，並多次應邀參加威尼斯雙年展。最近他又獲得1996年度的「巴黎市大獎」。

周作人：失去儒家制衡的「個人主義」

● 劉　東

中國在急劇而普遍地市場化和世俗化。這兩種互為因果的變化，分別對應於社會的物質及精神層面，其共通的心理依據是，同步退隱到私人生活的狹小空間中。

准此，既迎合着圖書市場的旺盛需求，又迎合着文化消費的迫切要求，產生了持續的「周作人熱」。狹義上，這種時髦的體現是，周作人及其同好的小品文被競相結集，且在書攤上被長「炒」不衰。廣義上，這種風尚的反映是，周作人式的閒適格調被明裏暗中推許有加，遂使有意無心的仿作充斥於市。

這樣，對周作人的「復活」，就有必要進行深層的思想史和社會學分析。此項工作既涉及到潛藏在前此文明進程中的某些未知謎底，也涉及到蘊涵在今後歷史行程中的某些可能取向。

在眼下對周作人的普遍鍾愛中，勢必包藏着一個尖銳問題：在我們的社會共同體中，何以竟有如此多的成員，悄悄原諒或有意遺忘了過往犯下的「大惡」？而要解答這個問題，又須開宗明義地重新挑明另一個大是大非問題：周作人附逆的心理依據到底何在？

一

表面上，周作人的作品所以再度風行，最淺近的原委在其「好看」。此類閱讀心態，或可借周氏本人的一個妙喻來解釋：無論一位作家的人品如何，都不妨礙人們去愛讀其作品，正如「說謊的廚子所做的包子之無礙其為好吃也」①。相當多的導讀文章，都是循此「一分為二」的辯證邏輯進行辯解的。

但深究起來，這種似是而非的區分，實則很難經得起推敲：廚子的本份原本是做包子，故而無論其言談怎樣虛偽，只要他的物質產品尚屬「好吃」，就足見其中的內容並未撒甚麼謊；而作家的天職卻是寫文章，則既然其漂亮的文筆背後早已露出了「假餡」，人們還會欣賞那些言不由衷的精神產品，就難免要顯出自家的「嗜痂之癖」。

所以，在眼下對周氏的普遍鍾愛中，就勢必包藏着一個尖銳問題：在我們的社會共同體中，何以竟有如此多的成員，悄悄原諒或有意遺忘了過往犯下的「大惡」？而要解答這個問題，又須開宗明義地重新挑明另一個大是大非問題：周作人附逆的心理依據到底何在？

也許，在「民族國家」概念業遭到

普遍質疑和解構的今天，有人會不以為然地覺得，再沿用「漢奸」之類的話語去描述周作人，未免太臉譜化、政治化了。然而，民族認同感在現時代的逐漸稀釋，卻不足以勾銷當年歷史事件的實質，因為周氏那段不光彩經歷的真正要害，並非他主動選擇了某種不見容於世的獨特理念，而在於他居然於轉瞬間便投靠了他剛剛反對過的、而且就其公開宣揚的學理而言是非反對不可的東西！

如果周氏確因受到大和民族的「歸化」，而自問可以容忍襄助日本軍閥對父母之邦的侵略，則儘管後人仍有理由斥其「賣國」，問題卻終究單純多了。只是，歷史的真象遠比這複雜百倍。面對日益濃重的侵略彤雲，他曾在其「第一故鄉」和「第二故鄉」間作過明確的抉擇②：

> 無論我怎樣愛好日本，我的意見與日本的普通人總有極大的隔閡，而且對於他們的有些言動不能不感到一種憤恨。憤的是因為它傷了我的自尊心，恨的是因為它搖動了我對於日本的憧憬。

因此，他亦嘗言之鑿鑿地表白過自己的愛國態度③：

> 我的思想到今年又回到民族主義上來了。我當初和錢玄同先生一樣，最早是尊王攘夷的思想……後來……一變而為排滿(以及復古)，堅持民族主義計有十年之久，到了民國元年這才軟化。五四時代我正夢想着世界主義，講過許多迂遠的話，去年春間收小範圍，修改為亞洲主義，及清室廢號遷宮以後，遺老遺少以及日英帝國的浪人興風作浪，詭計陰謀至今未已，我於是又悟出自己之迂腐，覺得民國根基還未穩固，現在須得實事求是，從民族主義做起才好。我不相信因為是國家所以當愛，如那些宗教的愛國家所提倡，但為個人的生存起見主張民族主義是正當，而且與更「高尚」的別的主義也不相衝突。

正是從這種立場出發，隨着國步日艱時局日危，他對日本帝國主義特別是其喉舌《順天時報》的批評也勢必漸趨激烈。比如他寫道：「非民治的日本，軍人與富豪執政的日本，對於中國總是一個威嚇與危險，中國為自存起見，不得不積極謀抵抗他，排斥他的方法……」④「日本對中國就最不講道德。帝國主義的字典上本沒有道德這一個字……」⑤

從更本質的層面講，如果民族主義還只是其權宜之策，那麼自由主義總該是他始終不渝的立場罷？而這種立場恰是要反抗任何奴役的，不管這類暴虐來自社會的內部還是外部！曾幾何時，正是從這種思想邏輯出發，他曾頓足痛惜國人不能識破《順天時報》的奴化宣傳⑥：

> 恰巧又有不長進，不爭氣的同胞們，認賊作父地爭先購讀，真是世界無雙的現象：中國人的昏愚即此可見一斑，這樣地下去，真是「中國不亡是天無理」。

同樣基於這種邏輯，他還過甚其辭地針砭過自己的同胞⑦：

> 中國人所最歡迎的東西，大約無過於賣國賊，因為能夠介紹他們去給異族做奴隸，其次才是自己能夠作踐他們奴使他們的暴君。我們翻開正史野史

如果周氏確因受到大和民族的「歸化」，而自問可以容忍襄助日本軍閥對父母之邦的侵略，則儘管後人仍有理由斥其「賣國」，問題卻終究單純多。只是，他曾在其「第一故鄉」和「第二故鄉」間作過明確的抉擇，對日本帝國主義的批評也很激烈。

來看，實在年代久遠了，奴隸的癮一時難以戒絕，或者也難怪的——但是此後卻不能再任其猖獗了。照現在這樣下去，不但民國不會實現，連中華也頗危險……

但諷刺的是，他筆下的所有這些奇恥大辱，轉眼間就被周氏扣到了自己頭上，而且他還非但當時恬不覺恥，便在事後也只以「一說就俗」的推諉來閃爍其辭。這位「民族主義者」竟能不稍猶豫地幫助入侵者進行奴化教育，這位「自由主義者」竟能官腔十足地代替佔領軍加強思想管制，「彎子」轉得也實在太陡了，以至於不僅令當時的同儕為之頭暈，就連如今的研究家也還為之目眩。如果說，以往因政治緣故而多認定周作人「不值一談」的評論者，還可以把問題描述得比較簡單，要麼說其變節正好顯示了小資產階級知識份子的個人情思的弱點(何其芳)、要麼說其變節乃是出於對五四傳統的注定背叛(馮雪峰)、要麼說其變節是因為「必敗論」使之看不清中國的前途(鄭振鐸)、要麼說其變節是因為認定自唐代以後便走向衰敗的中國必須與優秀有為的日本民族謀取親善(沈雁冰)⑧，那麼，如今出於藝術考慮而總是覺得周氏亦尚有「可取之處」的評論家，則尤為其「親痛仇快」的行徑而尷尬。可以理解，後者對其「歷史問題」投以了更多的「同情式了解」，他們或者希望從思想深處追尋周氏的獨特病根(如舒蕪)，或者希望在歷史過程去再現周氏的複雜際遇(如錢理群)，而且此類解釋均不能說沒有一定的道理。但即便如此，在這些研究新著中，周氏的轉變還是顯得太匪夷所思了；而這也就意味着，現有的分析仍嫌不夠充分，尚不能使人真正信服。緣此，就不得不先來逐一檢討對周氏變節行徑的上述種種解釋：

——是因為小資產階級的個人情思的弱點嗎？這種標籤化解釋只怕最難站住腳。姑不講「小資」這個概念能否經得起推敲，亦不論「個人情思」何以偏偏投合於對個性的泯滅，我們總

如果認定五四思想轉型的主旨在於提倡「自由為體科學民主為用」，則周氏的事敵就既背叛了德先生，也背叛了賽先生。然而試問：為何一位新文化運動的老將「注定」要背叛自己的主張呢？或者反問：為何其他老將並未被命中「注定」如此呢？

還知道，那些懷着國恨家仇遷往抗戰後方的書生，甚至那些懷着一腔熱血投身到抗戰前線的書生，儘管選擇了跟周氏截然相反的道路，到頭來也還是被貼上了同樣的標籤，並在不斷的整肅運動中為此一再「洗腦」。因此，就算個性化的獨立思考難免與民族戰爭的集體戒律發生某種牴觸，但既然大多數「小資」份子並未貪生投敵，就無理由用這種簡單的階級劃分來解釋周氏的變節。

——是因為對於五四傳統的注定背叛嗎？倘先把「注定」這個字眼撇開，就會發現，這無非是一種倒果為因的解釋。的確，如果認定五四思想轉型的主旨在於提倡「自由為體科學民主為用」，則周氏的事敵就既背叛了德先生，也背叛了賽先生。然而試問：為何一位新文化運動的老將「注定」要背叛自己的主張呢？或者反問：為何其他老將並未被命中「注定」如此呢？故從邏輯上，此中的大前提無論如何也推導不出其結論。就算周氏變節的原委可以上溯到他在五四時期的某些主張，特別是其退潮時期的消沉情緒，其間的變因也要複雜、獨特和微妙得多，決不能以決定論的口氣一筆帶過。

——是因為「必敗論」使之看不清中國前途嗎⑨？儘管這種解釋無疑有事實依據，但仍未觸及其實質。其實，休說一介文弱書生，即使雄才大略如丘吉爾，在事發之初也絕難逆料那場空前大戰的勝負；所以似無理由苛責周氏對於戰爭本身的絕望情緒，因為當時有許多投身抗戰的文人，也只是抱着「寧死不當亡國奴」的決心拚死一搏的。可話說回來，問題的關鍵卻在於：對於法西斯這種人類文明的空前死敵，難道只有足以戰而勝之才應抗爭，否則就有理由投降偷生嗎？退一步講，他就算沒有勇氣而為民族大義去死節（回顧一下陳三立的「憂憤不食而死」），充當悲劇英雄⑩，至少也沒有理由為虎作倀（再回顧一下梅蘭芳的「蓄鬚明志」），反串喜劇丑角罷？

——是因其判定衰敗的中華必與上進的日本謀求親善才能重獲生機嗎？這種解釋只怕距離事實更遠，因為正如方才反覆引證過的，周氏的內心原無此類「曲線救國論」。無論如何，他對東瀛的態度並非毫無保留：儘管他的確熱愛日本文化，但這種熱愛卻建立在對之的普世主義和人道主義理解上，跟他對希臘文化的熱愛如出一轍；正因乎此，他反而更有理由切齒痛恨日本軍閥財閥對自己心目中的日本形象的毀壞。另外，也恰恰基於上述判斷，他就並未數典忘祖，反覺得正是宋明理學的禁欲主義才中斷了華夏文明的優秀傳統，甚至以為效仿日本的民風有助於中國去恢復或重建舊有的自由、節制和文明：「日本雖然也很受到宋學的影響，生活上卻可以說是承受平安朝的系統，還有許多唐代的流風餘韻，因此了解生活之藝術也更是容易。」⑪

周氏對東瀛的態度並非毫無保留：儘管他的確熱愛日本文化，但這種熱愛卻建立在對之的普世主義和人道主義理解上，跟他對希臘文化的熱愛如出一轍；正因乎此，他反而更有理由切齒痛恨日本軍閥財閥對自己心目中的日本形象的毀壞。

——那麼，倘把上述命題顛倒一下，認定周氏的變節並非因其全盤厭棄國粹，反是因其部分保守了傳統，能否把問題解釋得清楚些呢？舒蕪的論點恰是如此⑫：

> 不論他怎樣調動了淵博的學識，從幾條戰線向封建文化思想進行了兜剿圍殲，他卻忽視了民族文化傳統向封建主義提供的營養和土壤：自我調節

性，忽視了封建主義紮在民族文化土壤中的那個根：中庸主義。……中庸主義是頹廢的東西，是衰老的產物。古老的中華民族遇到生死存亡的危機，最迫切需要的是振作，是突破，是震撼那若醒若夢的渴睡似的人心；頹廢原非罪惡，但這時候頹廢會導致最大的罪惡……周作人抱着全部「精練的頹廢」，也帶着他的全部的功績和成就，一步一步離開人民，一步一步離開國家民族，這不是他個人的悲劇，而是古老的傳統的悲劇。

平心而論，儘管上文中使用的「封建主義」、「中庸主義」等概念殊欠精當，顯示了對中華文明的相應誤解和對西方學術的缺乏了解，但其作者的看法亦非全無是處，因為它畢竟朦朧地猜度出了：在一位激烈反傳統的幹將身上，有時反而更難擺脫傳統片斷的負面影響。對此，周氏本人亦嘗有所自省⑬：

我相信，所謂國粹可以分作兩部分，活的一部分混在我們的血脈裏，這是趣味的遺傳，自己無力定他的去留的，當然發表在我們一切的言行上，不必等人去保存它；死的一部分便是過去的道德習俗，不適宜於現在，沒有保存之必要，也再不能保存得住。

不過，既然過去的傳統中（包括對「中庸」一詞的理解）包含着豐富的層次和諸多的歧義，其中也包括其兄魯迅講過的「民族的脊梁」，所以若僅因周作人耽於莊子式的游世態度和閒適趣味，便將其罪籠統歸咎於中華文明的全部歷史遺產，就太失公正了。

——要不，再把凡此種種排列迭加在一起，認定促使周氏淪落到如斯田地的緣由非常複雜巧合，故不必再追究單一肇因，會否得到更為圓滿的解釋呢？在研究周氏方面下力最勤的錢理群，正是循着這條思路展開其敍述的。他不僅以細密的考索漸次鋪陳了上舉的所有理由，還加添上了諸如北平陷落後周氏生計日益窘困、甚至連生命亦行將不保之類的外因⑭，以期使讀者即使仍不能在精神氣節上完全原諒他，至少也能從具體的歷史情境中部分地體諒他。另外，錢理群還舉出了魯迅對周作人所下的那個「昏」字判語，暗示並非任何社會行動都經過深思熟慮和具備充足理由，故充滿隨機變化的歷史原可由「一念之差」而導致「謬以千里」的迷誤⑮，這就更加重了其變節的偶然色彩。毫無疑問，上述解釋相對較為周全，也更能講出幾分道理。但即使如此，在反覆閱讀了錢理群的著作之後，仍令人遺憾地感到，由於作者未能更深地剖析主人公潛在的內心動機，遂使周氏的「下水」還是顯得太突兀、太不可思議了。退一萬步，就算他由於一時「犯混」而在「全生」和「全節」間選錯了路，非但未能做成他原想充任的蘇武，反而不期然地變成了他本覺不齒的李陵，那他在事後何以未能產生出錢謙益那類難以啟齒的內在緊張，反而生造出諸如「倫理的自然化」、「道義的事功化」等等他原本絕不可能欣賞的託辭，來替自己的附逆強辯呢？⑯可見，真要理解周氏變節行為的底層動機，並進而理解該事件在中國現代史上的典型意義，就必須更加潛入到這位五四老將的內在理路中，為其失足找出更能首尾相接的發展線索。

錢理群舉出了魯迅對周作人所下的那個「昏」字判語，暗示並非任何社會行動都經過深思熟慮和具備充足理由，故充滿隨機變化的歷史原可由「一念之差」而導致「謬以千里」的迷誤，這就更加重了其變節的偶然色彩。

二

於是，我們的詢問就油然逼到了周氏潛在的思想癥結。而正是對這種癥結的診斷，才會使本文的探究獲得思想史上的普遍意義。

不過，即便是展開思想史方面的研究，亦遠非如尋常想像的那般輕車熟路。因為，它在本文範圍內勢必要涉及到「大傳統」(「顯文化」) 與「小傳統」(「潛文化」) 的分野，並由此涉及到克服「書寫歷史」和「實際歷史」的差異。換言之：作為文明之前定預設的潛移默化的生活態度，往往既不能喚起古代人民對之的清醒自省，又不能受到官修史學對之的同等重視，所以「小傳統」在中華文明進程中所起的作用，便經常很難與它在史冊中所佔的分量相稱；因而，也許只有長期涵泳於本土的特有生活氛圍中，方能憑切身體貼而部分還原前此歷史的本貌。

可以說，中國古代中的「楊朱學派」，正是這類備受正統話語洗汰的潛在「異端」之一。從現存文獻看，在這方面可資徵引的材料不光寥寥無幾，且大多殘存在儒家對之的批判中。不過，稍稍令人欣慰的是，即使只從《孟子》裏，我們仍可借片言隻語，來窺知與之相關的兩個重要側面：其一是該學派主張「為我、貴生」的極端利己主義，即所謂「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也」⑰；其二是該學派在當時的影響不可低估，即所謂「楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊則歸墨」⑱。

由此不禁要問：這個當年如此聲勢浩大的利己主義學派，在後世究竟是被聖人之徒徹底滅絕了呢，還是如鹽入水般地融進中國社會的特定結構裏去了？——如果注意到《莊子》、《呂氏春秋》和《列子》中顯露出來的思想脈絡和精神傾向，結論自然會傾向於後者。

此外遠為重要的是，倘從更宏觀的視角來審視一個文明，則或許不難發現，文化理論中的「衝突學派」和「功能學派」，不過是各執了一偏，因為在其特定文化氛圍裏挾下，各個文明因子既有相互對抗的分水嶺，又有親族相似的接壤處，並就此共同形成了有效制衡。緣此具體就儒、楊之爭而論，我們便既不要因為孟子說過「楊墨之道不息，孔子之道不著」⑲，就忘記儒家其實稟有和楊朱相近的「貴生」傾向，也不要因為儒家學派已在後世定為一尊，便誤以為它已把「人心」完全收拾成了「道心」。說到骨子裏，在人文精神相對早熟的先秦思想語境中，恰是鑒於理性精神的發達已使任何社會成員均不可能獲得始終作為西方道德支柱的「統一神」表象，才使明裏暗裏歸於楊朱的利己主義者多如過江之鯽，也才使與之針鋒相對的利他主義的儒家學說應運崛起，並在長期的試錯進程中經受住了歷史的檢驗，從而得以在古代的精神世界中逐漸樹立起一種基本的制衡。我們對於中華早期文明的此種特殊內在結構，決不可簡單套用外緣價值尺度妄加批判，因為它縱有自身難以克服的千般弊病，卻又不失保持肌體健全的內在張力，也即既由「天理」對「人欲」構成了節制性的「超我」(儘管難免招致「以理殺人」之譏)，從而護持住了社會秩序的相對穩定，又由「人欲」對「天理」構成了恆常性的激發(儘管任何世界性宗教均會對泛濫的利益要求有所控制和收斂)，遂使道德規範敞開着損益的契機。

在先秦思想語境中，恰是鑒於理性精神的發達，才使明裏暗裏歸於楊朱的利己主義者多如過江之鯽，也才使與之針鋒相對的利他主義的儒家學說應運崛起，並得以在古代的精神世界中逐漸樹立起一種基本的制衡。

但嚴峻性卻在於，上述中華文明的本有正常結構，尤其是儒家思想在這種結構中的原初獨特功能，到了周作人的年代，早已改變了味道！儘管儒家的修身學說一向是多層面的，既有成聖成賢式的自律自覺之道德，又有鄉規民約式的他律外在之訓條，但周氏卻從一開始就只願將其片面理解為後者，故也只把所謂禮教和道學視作對人性自由的野蠻壓抑。由此，他便勢必要號召在個性解放中對之進行大膽的開化與破蒙：「古人之重禮教，或者還有別的理由，但最大的是由於性意識之過強與克制力之過薄，這只要考察野蠻民族的實例可以明白。道學家的品行多是不純潔的，也是極好的例證。」⑳

在周作人看來，既無任何人足以做到終身「不違仁」，儒家的教誨便只能是假道學。從這種認識出發，他打心眼裏就瞧不起孔夫子。

本不足怪：任何正常文明的普泛道德理想，都不可避免地要與個體(也包括大力提倡這種理想的個體)的基本求生欲望構成一定的緊張，而且正因此才會對人們的社會行為起到範導作用。可在周氏看來，既無任何人足以做到終身「不違仁」，儒家的教誨便只能是假道學。從這種認識出發，他打心眼裏就瞧不起孔夫子㉑：

> 我把《論語》白文重讀一遍，所得的印象只是平淡無奇四字。這四個字好像是一個盾，有他的兩面，一面凸的是切實，一面凹的是空虛。……這裏有好思想也是屬於持身接物的，可以供後人的取法，卻不能定作天經地義的教條，更沒有甚麼政治哲學的精義，可以治國平天下，假如從這邊去看，那麼正是空虛了。

從這種認識出發，他毫不容情地責怪朱晦庵㉒：

> 《鶴林玉露》卷十二云：「胡澹菴十年貶海外，北歸之日飲於湘潭胡氏園，題詩云，君恩許歸此一醉，傍有梨頰生微渦，謂侍妓黎倩也。厥後朱文公見之題絕句云，十年浮海一身輕，歸對梨渦卻有情，世上無如人欲險，幾人到此誤平生。……」我所覺得奇怪者，只在胡澹菴因請斬秦檜而被貶十年之後，在席間留戀一歌妓的笑靨，便被狗血噴頭的痛罵，而罵的詩又傳為美談……大抵言文學者多喜載道主義，又不能虛心體察，以至物理人情都不了解，只會閉目誦經，張目罵賊，以為衛道，亦復可笑也。

從這種認識出發，他更劈頭蓋臉地痛斥梁漱溟㉓：

自從不知是那一位梁先生高唱東方文明的讚美歌以來，許多遺老遺少隨聲附和，到處宣傳，以致青年耳濡目染，也中了這個毒，以為天下真有兩種文明，東方是精神的，西方是物質的，而精神則優於物質，故東方文化實為天下之至寶，中國可亡，此寶永存。這種幼稚的誇大也有天真爛漫之處，本可以一笑了之，唯其影響所及，不獨拒絕外來文化，成為思想上的閉關，而且結果變成復古與守舊，使已經動搖之舊制度舊禮教得了這個護符，又能支持下去了。

上述的呵儒罵祖之論，不僅在文明解體的今天早已司空見慣，便在文明尚在延續的過去也不乏其例。從周氏對王充、李贄和俞正燮三人的服膺中便可看出，他那番「疾虛妄」的駭世高論實乃其來有自的常談㉔。正如前文中分析過的那樣，中華文明所以演進數千年而不墜，恰是借助「天理」「人欲」間的這種持續緊張和有效制衡。但這一切畢竟已時過境遷了：在外緣文明的強逼下，華夏民族正面臨着不得已的根本文化轉型。由此，五四運動在中國文化史上的重要地位，並不在於哪幾位具有異端傾向的書生在介身其中的文明內部發現了——其實任何堪稱正常的文明都必會以某種形式體現出來的——倫理規範的嚴峻一面，而在於隨着中國社會天平的傾斜，他們對綱常名教的逆反心理獲得了迥然的新意。所以說穿了，儘管周氏如此欣賞明季的士風與文風，他卻並非如其自述的那樣只是簡單再現了過去，因為他所身處的已不再是哪個具體朝代的末年，而是整整一個文明的尾聲。他對於「自己的園地」的經營㉕，對於「天放自然」的提倡㉖，對於弱者權利的伸張㉗，對於言論自由的捍衛㉘，均在（或許並非完全自覺地）為一次亙古未有的文化轉型和價值重估奠定着個人本位的基礎。

另外，當時那種文明行將解體的緊迫情勢，又不僅會造就許多周作人，還會造就更多熱衷他的讀者，這正是周氏昆仲應運躍升為新文學運動之「雙子星座」的基本背景。點明這一層，並不意味着打算絲毫抹殺歷史主體付出過的努力，因為周氏的名字所以風靡其時，一變而為新派文化人的重鎮，絕對與其深厚學養及過人悟性分不開。他於五四高潮中寫下的〈人的文學〉、〈思想革命〉諸文，大大深化了胡適陳獨秀倡導的「白話文運動」的主題，闡明了它是「希望從文學上起首，提倡一點人道主義思想」㉙，而且在「文學革命上，文字改革是第一步，思想改革是第二步，卻比第一步更為重要」㉚。就此而論，周氏對他所投入的這場文化運動，在某種程度上甚至比其主帥理解得還深。這方面最鮮明的例證，表現在由他領銜發起的跟「非基督教學生同盟」及其精神領袖陳獨秀的那場論辯上㉛：

我們不是任何宗教的信徒，我們不擁護任何宗教，也不贊成挑戰的反對宗教。我們認為人們的信仰，應當有絕對的自由，不受任何人的干涉，除去法律的制裁以外。信教自由載在約法，知識階級的人應首先遵守，至少也不應首先破壞，我們因此對於現在非基督教同盟運動表示反對。

五四運動在中國文化史上的重要地位，並不在於哪幾位具有異端傾向的書生在介身其中的文明內部發現了倫理規範的嚴峻一面，而在於隨着中國社會天平的傾斜，他們對綱常名教的逆反心理獲得了迥然的新意。

令人驚嘆的是，儘管周氏在此並未使用「消極自由主義」之類的術語，卻無疑把握到了此種主張的主要神髓，足見其天份之高！因此，不光與僅僅為了「尋求富強」才倡導個人主義的前輩學者嚴復相比[32]，甚至與最大張旗鼓地宣揚思想解放的同代新派學者相比，周氏都更勝一籌地領會到了這場文化轉型的核心內容，並在心靈深處向個人主義的價值本位祈求着益發徹底的蛻變[33]。

只是，在長期由利他主義的「顯傳統」和利己主義的「隱傳統」共同烘托出來的特定文化氛圍中，這種「金蟬脫殼」果會如此徹底嗎？

三

歷史的弔詭在於：當兩大文明急劇碰撞的關口，由於中國古代的精神世界本有紛繁複雜的結構與功能，而舶自西方的思想內容亦有林林總總的側面與向度，加之身處文明邊際的歷史主體又各有微妙的先天稟賦、特殊的後天境域和偶然的個人選擇，遂使當時的文化接榫顯出多因多果和犬牙交錯的景象，而五四運動亦並非只為中國帶來了決定論意義上的單線進徑和單面影響。

魯迅與周作人在知識結構上都既受到了外緣文化的影響，又受到了本土文化的熏陶，但其潛在心向卻各自暗合了中國傳統思想的對立一極，即一位更傾向於其利他主義的層面，另一位則更傾向於其利己主義的層面。

也許周家兄弟(長庚與啟明)在這方面所表現出來的種種異同分合，再突出不過地驗證了康德「自由與必然二律背反」的命題：儘管他們有過幾乎不可能再多的相同背景，但人們絕對無法想像，西天的那顆金星也會犯下同樣的罪孽！

錢理群曾在其《周作人論》中花了大量篇幅分析魯迅與周作人的異同[34]，本文尚須給出一個重要的補充：儘管這昆仲二人在知識結構上都既受到了外緣文化的影響，又受到了本土文化的熏陶，但其潛在心向卻各自暗合了中國傳統思想的對立一極，即一位更傾向於其利他主義的層面，另一位則更傾向於其利己主義的層面，——或許正是這種深層動機的不同，才導致了他們後來涇渭分明地要麼「反抗絕望」，要麼心倦意冷。

而這種區別意味着，周氏從域外引進的個人主義，極易跟本有的利己主義嫁接，並對中國社會的「小傳統」構成「創造性轉化」[35]。而且，在既破除了正統話語的主宰權威、又披上了「先進」文明的合法外衣後，他就更敢直言不諱地道出自己對儒家對立面的主動選擇[36]：

> 我所說的人道主義，並非世間所謂「悲天憫人」或「博施濟眾」的慈善主義，乃是一種個人主義的人間本位主義。這理由是，第一，人在人類中，正如森林中的一株樹木。森林盛了，各樹也都茂盛。但要森林盛，卻仍非靠各樹各自茂盛不可。第二，個人愛人類，就只為人類中有了我，與我相關的緣故。墨子說兼愛的理由，因為「己亦在人中」，便是最透徹的話。

上述主張或在字面上與當時盛行的易卜生主義並無二致，但究其深層內涵，這種中西合璧式的個人主義卻與他從西天取來的「真經」有本質差異。其最重要之點是，周氏的個人主義更側重人類自身的生物性特徵，而非在與上帝對話中對自由人格的精神性追求。他帶着對道學的嘲諷口吻寫道：「讀一本《昆蟲記》，勝過一堆聖經賢傳遠矣」[37]，因為「我們觀察生物的生活，拿來與人生比勘，有幾分與

生物相同，是必要而健全的，有幾分能夠超出一點，有幾分卻是墮落到禽獸以下去了：這樣的時常想想，實在是比講道學還要切實的修身工夫，是有新的道德的意義的事」[38]。由此已不難想像，此類楊朱意義上的「貴生」傾向，早為他後來「螻蟻偷生」之舉埋下了伏筆。

但那畢竟是後話，而且是由各種外因湊成的後話。對於當時仍在新文化運動中深受景仰的周氏而言，最迫在眉睫的嚴峻問題是，這種對生物本能的過份強調，勢必使他從思想上龜縮回封閉的「小我」，進而以中國「小傳統」中特有的「實用理性」作為終極的取捨與考量標準[39]。他把這種現世主義的人生態度稱作「唯物主義」：「我自己知道有特別缺點，蓋先天的沒有宗教的情緒，又後天的受了科學的影響，所以如不准稱唯物也總是神滅論者之徒，對於載道衛道奉教吃教的朋友都有點隔膜，雖然能體諒他們而終少同情，能容寬而心理還是疏遠。」[40]緣此，他那篇〈閉門讀書論〉雖不乏諷世之意，卻也如實道出了內心的偏私[41]：

自唯物論興而人心大變。昔者世有所謂靈魂等物，大智固亦以輪迴為苦，然在凡夫則未始不是一種慰安……但是現在知道人的性命只有一條，一失足成千古恨，再回頭已百年身，只有上聯而無下聯，豈不悲哉！固然，知道人生之不再，宗教的希求可以轉變為社會運動，不求未來的永生，但求現世的善生，勇猛地衝上前去，造成惡活不如好死之精神，那也是可能的。然而在大多數凡夫卻有點不同，他的結果不但不能砥礪起懦，恐怕反要使得懦夫有臥志了罷。

傳統竟這般「疏而不漏」：遂使人們全力擯棄其一個側面時，反有可能不自覺地被其另一個側面俘獲，良可令人浩嘆！

這種因失去儒家制衡而膨脹起來的赤裸裸的「個人主義」或「利己主義」，在中國現代史的險惡環境中，具有雙重意義的和互為因果的消極作用。首先，既然個體的「小我」並不稟有向外超越的精神動因，狹隘和極端的自利情結就無助於社會成員在反覆博弈中逐步建立起「公共領域」，從而也勢必要妨礙或推遲社會的發育。其次，又恰因為「拔一毛而利天下不為也」的小算盤從來就目光短淺，無力鼓勵楊朱的悄悄信徒為超出一己之外的普遍理念獻身，這「一盤散沙」遂最容易被各個擊破，反會使其原本最看重的「私人領域」遭到最無情的侵犯。在此意義上，周作人其實很不會「做人」，他對個體生存的無條件信仰，不僅一開始就危及社會，到頭來也會危及自身。而順理成章的是，正由於他已「大徹大悟」地退隱到小我之中，不準備以任何積極行為去改變外在環境，歷史才在其筆下顯得如此令人絕望[42]：

巴枯甯說，歷史的唯一用處是教我們不要再這樣，我以為讀史的好處是在能預料又要這樣了；我相信歷史上不曾有過的事中國此後也不會有，將來舞台上所演的還是那幾齣戲……五四運動以來的民氣作用，有些人詫為曠古奇聞，以為國家將興之兆，其實也是古已有之，漢之黨人，宋之太學生，明之東林，前例甚多，照現在情形看去與明季尤相似；門户傾軋，驕兵悍將，流寇，外敵，其結果——總之不是文藝復興！

周氏的個人主義側重人類自身的生物性特徵，而非對自由人格的精神性追求。此類楊朱意義上的「貴生」傾向，早為他後來「螻蟻偷生」之舉埋下了伏筆。周作人對個體生存的無條件信仰，不僅一開始就危及社會，到頭來也會危及自身。

這當然並不意味着，除了私人生活的細小體驗之外，周氏已決計絕口不談任何價值理念。相反，如果它們尚可把玩，就連自小就最不認同的教義，他也開始給予「無原則」的寬忍[43]：

我近來的思想動搖與混亂，可謂已至其極了，托爾斯泰的無我愛與尼采的超人，共同生活主義與善種學，耶佛孔老的教訓與科學的例證，我都一樣的喜歡尊重，卻又不能調和統一起來，造成一條可以實行的大路。

只是，有了內心那個自我經營、自我保全的最後基點，他除了以此聊作談資外，其實甚麼也不會真心信奉：「我本來是無信仰的，不過以前還憑了少年的客氣，有時候要高談闊論地講話，亦無非是自騙自罷了，近幾年來卻有了進步，知道自己的真相，由信仰而歸於懷疑，這是我的『轉變方向』了。」[44]既是「人死如燈滅」，一切就都「無可無不可」了[45]：

我是尋路的人……現在才知道了：在悲哀中掙扎着正是自然之路，這是與一切生物共同的路，不過我們意識着罷了。

路的終點是死，我們便掙扎着往那裏去……有的以為是往天國去，正在歌笑；有的以為是下地獄去，正在悲哭；有的醉了，睡了。我們——只想緩緩地走着，看沿路景色，聽人家的談論，盡量的享受這些應得的苦和樂；至於路線如何……那有甚麼關係？

准此就不妨說，從周氏最以天籟自然著稱的筆管中，其實多流出了一個「假」字，唯有愛惜「個人的羽毛」才算例外！就算他還曾提筆抗議過專制政府對於公民權利的侵害[46]，只怕也主要是為了顧全自己的形象，正像他那些斥責日本帝國主義的言論一樣，最終仍要根據作者個人的利害得失來定奪。對於超出一己本位的閒事，他原本就無意多去操心，惟恐妨礙自己以閒適散淡的心境去品味僅有一次的人生[47]：

熱心社會改革的朋友痛恨閒適，以為這是布耳喬亞的快樂，差不多就是飽暖懶惰而已。然而不然。閒適是一種很難得的態度，不問苦樂貧富都可以如此，可是又並不是容易學得會的……夫好生惡死人之常情也……實在是「千年不複朝，賢達無奈何」耳，唯其無奈何所以也就不必多自擾擾，只以婉而趣的態度對付之，此所謂閒適也即是大幽默也。

從周氏最以天籟自然著稱的筆管中，其實多流出了一個「假」字！就算他還曾提筆抗議過專制政府對於公民權利的侵害，只怕也主要是為了顧全自己的形象，正像他那些斥責日本帝國主義的言論一樣，最終仍要根據作者個人的利害得失來定奪。

只有由此出發，才能順勢發現，周氏何以會如此稱賞舒蕪希望以「中庸主義」一詞來概括的人生境界。無論如何，這種「中庸」決非龐樸一廂情願過的「憂樂圓融」[48]，而只是在不和諧外在環境中對於和諧內在感受的悉心守護，或在撇開巨大社會背景後對於細碎生活情趣的慘淡經營：「茶道的意思，用平凡的話來說，可以稱作『忙裏偷閒，苦中作樂』，在不完全的現世享樂一點美與和諧，在剎那間體會永久……」[49]「我們於日用必需的東西以外，必須還有一點無用的游戲與享樂，生活才覺得有意思。我們看夕陽，看秋河，看花，聽雨，聞香，喝不求解渴的酒，吃不求飽的點心，都是生活上必要的——雖然是無用的裝點，而且是愈精鍊愈好。」[50]也許，只

去批評它散淡閒適尚不夠全面，因為在他對那點可憐的美的陶醉玩好背後，隱藏着怎樣的一番良苦用心，遂使其「適意慵懶」的個人生活，反比那些並未死死縮回「小我」屏蔽之內的人更累！不明就裏者，或會對這位苦茶庵裏的老僧充滿艷羨，——焉知其中的滋味，怎一個「苦」字、「澀」字了得！

平心而論，周作人這種「唯我主義」姿態，從某種角度卻也成就了他，因為它曾促使他透過草木蟲魚這類細微末事，開拓了更為精緻的私人視野，並將與此種心緒相匹配的小品文推向了高峯。對於其思想風格與文章風格間的有機關聯，舒蕪曾作出過令人信服的分析：「他以對自己的信仰代替了其他一切信仰，所以他宣稱一無信仰也可以說毫無矛盾。正是這種『萬物皆備於我』的自信，和足以配得上這種自信的淵博的學識，形成了他的小品文的甚麼都可以談，甚麼都談得有意思，掉臂游行，捲舒如意的特色。」[51]在此意義上，他作為中國現代文學的一代聖手，贏得過讀者的傾心，當然絕非偶然。

但無論如何也不應忘記，這種失去儒家制衡的「個人主義」，又相當致命地貽誤了他。真正的悲劇並不在於種種偶然際遇(包括未能被刺客一槍斃命)使之淪為了民賊，而在於既已認定唯個人生物性存在才有實在價值，他心中便已有「賊」了！緣此，在其尚未附逆前，論者們便已為他對國是民瘼的淡漠而吃驚了：

他有一篇〈野草的俗名〉，全文是談紹興關於八種花草的土俗名，文章真是寫得沖淡質素，無一點渣滓，無一絲煙火氣。此文收入《藥味集》，一查文末所署，原來是「廿六年八月七日於北平」，實在令人吃驚。那是甚麼日子？那是盧溝橋事變之後的一個月，日本侵略軍進佔北平的前一天，身處危城中的周作人居然還寫得出這樣的文章，實在是太冷靜了，太可怕了，真是「從血泊裏尋出閒適來」，完全證實了魯迅的關於小擺設能將人心磨得平滑的預言[52]。

在這國難鼎沸聲中，在「北平各大專校屢遭日軍搜查騷擾，教員學生受偵訊迫害，被迫停課，抓捕、拷打的消息隨處可聞」的情況，周作人卻一如既往地繼續追求「溫柔敦厚或淡泊寧靜之趣」，是不能不令人驚異的[53]。

然則，這根本不值得大驚小怪：對一個徹頭徹尾的利己主義者來說，最易拋開的正是對他人命運的關切，最難忘懷的又恰是對自身生存的依戀，所以越在此種生死攸關的關頭，他的算度就越冷靜精確。周氏早就默想到了死亡的種種可怖：「竊察世人怕死的原因，自有種種不同，『以愚觀之』可以定為三項，其一是怕死時的苦痛，其二是捨不得人世的快樂，其三是顧慮家族。」[54]一到有可能危及身家性命時，其抉擇就完全要合乎上述深層考慮。

諷刺的是，周氏竟在變節投敵且漸遭冷落後，反大談特談起儒家思想來了。他雖仍對此持半遮半掩的保留，卻似已含混地意識到，恰是這個曾被自己口誅筆伐過的中國精神的另一必備側面，才能強化國人對本民族文化的認同感和自豪感，從而在一定程度上取得對外族的心理優勢[55]：

平心而論，周作人真正的悲劇並不在於種種偶然際遇使之淪為了民賊，而在於既已認定唯個人生物性存在才有實在價值，他心中便已有「賊」了！緣此，在其尚未附逆前，論者們便已為他對國是民瘼的淡漠而吃驚了。

> 籠統的說一句，我自己承認是屬於儒家思想的，不過這儒家的名稱是我所自定，內容的解說恐怕與一般的意見很有些不同的地方。我想中國人的思想是重在適當的做人，在儒家講仁與中庸正與之相同，用這名稱似無不合，其實這正因為孔子是中國人，所以如此，並不是孔子設教傳道，中國人乃始變為儒教徒也，儒家最重的是仁，但是智與勇二者也很重要，特別是在後世儒生成為道士化，禪和子化，差役化，思想混亂的時候，須要智以辨別，勇以決斷，才能截斷眾流，站立得住。這一種人在中國卻不易找到，因為這與君師的正統思想往往不合，立於很不利的地位，雖然對於國家與民族的前途有極大的價值。

五四運動其實並未存在過「鐵板一塊」的思想潮流，也絕未顯出過單純同質的歷史意義。周作人這個典型案例，足以令人更為全面地對五四進行評估，認識到由於失去儒家制衡而導致的價值失落和認同危機，決不可像往常那般等閒視之。

而此種「儒家文化中心論」裏暗含的對抗味道，亦隨即被日本軍國主義份子片崗鐵兵嗅了出來，遂把周作人斥為「反動老作家」，儘管他這種對於侵略的「反動」來得既太弱又太晚[58]。

即便如此，他在淪為民族罪人後朦朧醒悟到的東西，仍值得今人反覆尋味。那個各派西說紛至沓來、各色人等參差不齊的五四運動，其實並未存在過「鐵板一塊」的思想潮流，也絕未顯出過單純同質的歷史意義。所以，外緣文化激活和變形本土文化因子的可能就是紛繁多樣的，從而中華民族在此後的道路也就是錯綜複雜的。本文對周作人的這個典型案例的分析，剛好揭示了一種曾經廣遭忽視的情況，它當然絕不會導致對於五四運動的全盤否定，但卻足以令人更為全面地對之進行評估，認識到由於失去儒家制衡而導致的普遍社會心理中的價值失落和認同危機，決不可像往常那般等閒視之，須予以足夠警惕。

毋庸諱言，上述結論又由於周作人「復活」的現象而得到了加強。它足以提醒我們，那種為了自存自保而隨時準備背叛任何道義的心態，仍會以各種時髦形式表現出來。比如「後現代主義」這種對於人類權利的更高伸張，傳入中國後竟會變成對甚麼都不在意、因此對甚麼都樂於妥協的「痞子思潮」，恰和周氏當年對於個人主義的嫁接相似，暴露出一旦作為文明棟梁的「大傳統」傾覆，曾經受其抑制的「小傳統」會怎樣肆無忌憚地瘋長，並與舶來的文化因子雜交成怎樣的怪胎。雖然從一時看來，這種歷久彌新的楊朱主義確乎在支持着當代中國的發展，因為對於私利私欲的追逐與滿足，差不多可以說已是目前這場現代化運動的唯一心理動機，然而長遠觀之，這種並無精神祈求的現世主義的封閉「小我」，畢竟又在限定着當代中國的發展，因為全社會終須靠各成員超出自身的祈求，才能得到良好發育。

註釋

① 周作人：〈答芸深先生〉，《談龍集》（上海：開明書店，1927），頁162。

② 周作人：〈日本浪人與《順天時報》〉，《談虎集》（上海：北新書局，1929），頁507。

③ 周作人：〈元旦試筆〉，《雨天的書》（北京：北京新潮社，1925），頁190-91。

④ 周作人：〈排日平議〉，同註②書，頁520。

⑤ 周作人：〈山東之破壞孔孟廟〉，《永日集》（上海：北新書局，1929），頁309。

⑥ 周作人：〈再見《順天時報》〉，同註②書，頁517。

⑦ 周作人：〈孫中山先生〉，同註②書，頁274。

⑧⑭㊸ 錢理群：《周作人傳》（北京：北京十月文藝出版社，1990），頁504-506；438-41；430-31。

⑨ 鄭振鐸的這種說法是有切身體會的。錢理群曾援引其〈惜周作人〉一文而寫道：「據鄭振鐸回憶，他離開北平前，和周作人的一次談話中，周作人對他說：和日本作戰是不可能的。人家有海軍，沒有打，人家已經登岸來了。我們的門戶是洞開的，如何能抵抗人家？」參註⑧錢理群，頁418。

⑩ 對於文天祥、史可法等人表現出來的「道德浪漫主義」，周作人早已打下伏筆進行顛覆了：「中國往往大家都知道非和不可，等到和了，大家從避難回來，卻熱烈地崇拜主戰者，稱岳飛而痛罵秦檜，稱翁同龢劉永福而痛罵李鴻章，皆是也。

武人之外有崇拜文人的，如文天祥史可法。這個我很不贊成。文天祥等人的唯一好處是有氣節，國亡了肯死。這是一件很可佩服的事，我們對於他應當表示欽敬，但是這個我們不必去學他，也不能算是我們的模範。第一，要學他必須國先亡了……第二，這種死於國家社會別無益處。」見周作人：〈關於英雄崇拜〉，《苦茶隨筆》（上海：北新書局，1935），頁316-17。

⑪ 周作人：〈生活之藝術〉，同註③書，頁39。

⑫㊶㊷ 舒蕪：《周作人的是非功過》（北京：人民文學出版社，1993），頁73-75；40；60。

⑬ 周作人：〈地方與文藝〉，同註①書，頁16。

⑮ 「1939年1月12日，他收下了北大任命他為圖書館館長的聘書，當天的日記卻是這樣寫的：『下午收北大聘書，仍是關於圖書館事，而事實上不能不當。』寥寥七個字，就將關係民族大義，也關係個人命運的決定性的一步，交代過去了。周作人從此『走向深淵』，再也沒有回頭的餘地。——周作人此時意識到這一點麼？人們因此卻常常想起白居易那著名的詩句：『周公恐懼流言日，王莽謙恭下士時；假使當年身便死，一生真偽有誰知』，周作人真要死於1939年元旦那粒中左腹的子彈，他的『蓋棺論定』也許將……。但這『也許』也許是多餘的吧……」參註⑧錢理群，頁441。

⑯ 向以厭惡道德說教著稱的周作人，竟在抗戰後期自欺欺人地寫道：「我對於中國民族前途向來感覺一種憂懼，近年自然更甚，不但因為己亦在人中，有淪胥及溺之感，也覺得個人捐棄其心力以至身命，為眾生謀利益至少也為之有所計議，乃是中國傳統的道德，凡智識階級均應以此為準則，如經傳之廣說。」見周作人：〈後記〉，《立春以前》（上海：太平書局，1945），頁96。對於這種一反常態的狡辯，另請參閱註⑧錢理群，頁482-85中的詳述。

⑰ 《孟子．盡心上》。

⑱⑲ 《孟子．滕文公下》。

⑳ 周作人：〈重來〉，同註②書，頁111。

㉑ 周作人：〈《論語》小記〉，同註⑩書，頁15-16。

㉒ 周作人：〈畫蛇閒談〉，《夜讀抄》（上海：北新書局，1934），頁288-91。

㉓ 周作人：〈婦女問題與東方文明等〉，同註⑤書，頁217-18。

㉔ 參閱周作人：《藥味集．序》（北京：新民書局，1942）。

㉕ 周作人以此來強調文學的個性化：「我們太要求不朽，想於社會有益，就太抹殺了自己；其實不朽決不是著作的目的，有益社會也並非著者的義務，只因他是這樣想，要這樣說，這才是一切文藝存在的根據。我們的思想無論如何的淺陋，文章如何平凡，但自己覺得要說便可以大膽的說出來，因為文藝只是自己的表現，所以凡庸的文章正是凡庸的人的真表現，比講高雅而虛偽的話要誠實多了。」見周作人：

《自己的園地・序》(北京：晨報社，1923)。

㉖ 正是「愛好天然和崇尚簡素」的風俗人情，才使周氏對東瀛的民間生活始終不逾地充滿依戀。參閱周作人：〈日本之再認識〉，同註㉔書。

㉗ 對於由性別、年齡、階級、民族等分化而導致的各種歧視，周作人一無例外地予以抗議。請依次參閱其〈上海氣〉，《談龍集》；〈兒童的文學〉，《藝術與生活》；〈平民文學〉，《藝術與生活》；〈東京的書店〉，《瓜豆集》，茲不詳引。

㉘ 周作人對保障言路和維護個性的祈求，突出表現在他對寬容精神的提倡中：「各人的個性既然是各各不同，(雖然在終極仍有相同之一點，即是人性)那麼表現出來的文藝，當然是不相同。現在倘若拿了批評上的大道理要去強迫統一，即使這不可能的事情居然實現了，這樣文藝作品已經失了他唯一的條件，其實不能成為文藝了。因為文藝的生命是自由不是平等，是分離不是合併，所以寬容是文藝發展的條件。」見周作人：〈文藝上的寬容〉，同註㉕書，頁6。

㉙㊱ 周作人：〈人的文學〉《藝術與生活》，作於1918年。

㉚ 周作人：〈思想革命〉，同註②書，頁8。

㉛ 周作人：〈主張信教自由宣言〉，原載1922年3月31日《晨報》，轉引自註⑧錢理群，頁253。

㉜ 參閱史華茲著，葉鳳美譯：《尋求富強：嚴復與西方》(南京：江蘇人民出版社，1989)。

㉝ 舒蕪對於周作人的個人主義立場進行了十點歸納，可資參照。見註⑫書，頁121-23。

㉞ 參閱錢理群：《周作人論》(上海：上海人民出版社，1991)，頁3-77。

㉟ 但這種「創造性轉化」也許並不像人們通常想像的那樣只具有積極意義。參閱劉東：〈「創造性轉化」的範圍與限制〉，《二十一世紀》(香港中文大學・中國文化研究所)，1995年8月號，頁139。

㊲ 周作人：〈蠕範〉，同註㉒書，頁62。

㊳ 周作人：〈「百廿蟲吟」〉，同註㉒書，頁229。

㊴ 參閱李澤厚：〈孫老韓合說〉，《中國古代思想史論》(北京：人民出版社，1986)。

㊵ 周作人：〈後記〉，《苦竹雜記》(北京：東方出版社，1994)，頁323-24。

㊶ 周作人：〈閉門讀書論〉，同註⑤書，頁256-57。

㊷ 周作人：〈代快郵〉，同註②書，頁172。

㊸ 周作人：〈山中雜信〉，同註㉕書，頁304。

㊹ 周作人：《藝術與生活・自序二》，作於1920年。

㊺ 周作人：〈尋路的人〉，同註②書，頁391-92。

㊻ 參閱周作人《談虎集》中〈前門遇馬隊記〉一文(作於1919年)，以及《澤瀉集》(上海：北新書局，1927)中〈碰傷〉(作於1926年)、〈關於三月十八日的死者〉(作於1926年)、〈死法〉(作於1926年)、〈新中國的女子〉(作於1926年)諸文。

㊼ 周作人：〈自己的文章〉，《瓜豆集》(宇宙風社，1937)，頁247-48。

㊽ 參閱龐樸：〈憂樂圓融——中國的人文精神〉，《二十一世紀》(香港中文大學・中國文化研究所)，1991年8月號。

㊾ 周作人：〈喝茶〉，同註③書，頁71。

㊿ 周作人：〈北京的茶食〉，同註③書，頁68-69。

54 周作人：〈死之默想〉，同註③書。

55 周作人：〈我的雜學〉，《苦口甘言》(上海：太平書局，1944)，頁60-61。

56 參閱註⑧錢理群，第8章第3、5兩節。

劉 東 哲學博士，中國社會科學院外國文學研究所副研究員。

人 累 科 舉

● 何懷宏

科舉累人與人累科舉

本文試圖描述中國古代科舉制度持久存在的一種內在困窘，並特別指出一個使其屢陷困境、卻往往被人忽視(或者說是過於明顯以致令人視若無睹)的關鍵因素。

人們常常從國家社會、力量效率的角度批評科舉制度所造成的弊害，我們現在想轉而從個人生活、各展其才、能否滿意遂願的角度來觀察其困境。人們早就指出，不論從科舉發展的總趨勢而言，還是從其在一個王朝內的發展趨勢而言，它似乎都有一種越來越累人的傾向，平均而論，士子在其上花費的精力越來越多，消耗的生命越來越長，然而卻還是越來越難於中試，以致常常使相當多不乏聰明才智的人不能盡早結束這一事業，而不得不把自己最寶貴的年華，殫心竭力於並不實用的應試詩文之上，而不能在其他可能於自己較有益，自己也更情願的方面——例如具獨創性的文學創作、廣博艱深的學術研究、建功立業的政治活動等——求得發展。有許多士子連考許多次都不能考中，或考中已是晚年精力衰竭之時，這裏對許多人來說當然有一個對自己才能的估計問題，但也還有似為「命運」的偶然因素在起作用，因而一些相當有才者也不例外地科場蹭蹬、難得科名，如姜宸英年73、查慎行年54、沈德潛年68方成進士，張謇也經歷了35年到42歲方成進士，參加考試數十次，僅在考場裏就呆了180天①。

但是，如果我們繼續追究一下這個問題：科舉累人又是甚麼原因引起的呢？為甚麼看似不可解的「命運」偶然性會越來越起作用呢？在這後面是否還有一種可以合理解釋的因素呢？我們就會發現，「累人」可能又還是由於「人累」，正是人們越來越廣泛、越來越魚龍混雜地奔赴考場，就不能不造成一種撲朔迷離、猶如投籌一般的「命運」。

朱子有一段話說：「非是科舉累人，人累科舉。若高見遠識之士，讀聖賢之書，據吾所見，為文以應之，

不論從發展的總趨勢而言，還是從其在一個王朝內的發展趨勢而言，科舉似乎都有一種越來越累人的傾向。但是，「累人」可能是由於「人累」。

得失置之度外。雖日日應舉，亦不累也。居今之世，雖孔子復生，也不免應舉，然豈能累孔子也？」②朱子在這裏所強調的是一種個人對待科舉的態度，即如果「得失置之度外」，則不會為其所累，而如果患得患失，才會為其所累，即累的是「人心」。然而，我們想，「人累科舉」也許還可以引伸來進一步說明科舉之所以累人的客觀原因③。

從理論上說，參加科舉考試的人越多越好，面越廣越好，如此國家才越有可能選拔到最好、最優秀的人才；而從社會的角度也是與試者越多，機會越廣大，才越有可能使「野無遺賢」，使個人能「物盡其用、人盡其才」。但是，一個國家、尤其一個像中國那樣古典形態的「國家」所需的官員又非常之少，這樣，在門裏與門外，入口與出口之間就始終存在着一種緊張，科舉制度就要承受越來越多的報考者的壓力。印刷術的發達、文化教育的擴展，不斷使甚至窮鄉僻壤的子弟也有了報考的可能；而另一方面，生存的壓力、官府特權的壓迫，又不斷迫使普通平民試圖通過求富貴來「保身家」④。尤其在一個朝代晚期人口壓力日重、生計日蹙、「四民皆溢」的情況下，應科舉就成為不僅是一條出人頭地之路，而且也是一條逃離凍餒死亡的生路了。何況，獲得功名之後的美妙前程，始終是一個巨大的誘惑，所以，不僅確有文學與政治才華的人會想走這條路，各種素質、各種才能的人也都會擠上這條路，包括一些具有冒險氣質、投機心理乃至痞子性格的人，舞弊現象就可能越來越嚴重，而使整個士人隊伍都降低人格，接受不僅非士子，甚至非人的待遇(如搜查、臭號等)。考試內容的越來越程式化，以及它不能不帶有的如投籌般的各種偶然性，使各種品行頗卑，才能頗低者，尤其是一些除八股外一無所知的學究也能夠得中，若干年後，這些人可能又再充考官，文風、士風就漸漸產生某些變異而日下。

從理論上說，參加科舉考試的人越多，才越有可能使「野無遺賢」。但是，像中國那樣古典形態的「國家」所需的官員又非常之少，這樣，科舉制度就要承受越來越多的報考者的壓力。

所以，科舉不僅為人口數量所累，遭受巨大的總人口增加的絕對壓力和報考人數增加的相對壓力；科舉還為人的素質所累，它本來是一種選拔英才的精英性質的活動，卻不可避免地要越來越「世俗化」，雖然常有英才出於其間，但中才、乃至庸才在考生和考官之間的反覆循環，卻越來越

有可能使大量平庸、迂腐、苟且、投機之人獲雋，因為這些人實在太多了。

由此，我們將抽演出一些用來在後面進行分析的範疇，首先是「人累」，而「人累」又區分為「量累」與「質累」。「量累」又可分為兩個方面：一是由總人口數量增加所形成的對科舉制度的「絕對壓力」；一是由應考者人數增加所形成的對科舉制度的「相對壓力」。而「質累」也可分為兩個方面：即分別由才能之異、品質之異所造成的「質累」。我們當然不會認定這就是導致古代科舉陷入困境的唯一原因或唯一重要的原因，但它至少是一個一向被人忽視的關鍵因素。

或說何種制度之起不是由人所創，何種制度之衰又不是為人所累？這樣，說「人累」不就等於甚麼也沒說？然而此處所說的「人累」卻有其特定涵義，是與古代中國的科舉本身的性質有關。古代科舉本質上是一種選拔少數精英、使他們居於社會政治高位的制度結構，它所尋求的是才智與道德水平均須相當地高於社會水平線的人才，所以他們在任何一個社會中都只能是少數，而從最後處於權威地位的必是少數的社會功能而言，他們也必須是少數，它不同於那種需要並鼓勵人們廣泛參與的制度活動（如經濟活動、大眾民主），相反，它必須保證某種優質少量才能順利運作。因此，對於科舉來說，有時僅僅數量的某些變化就有可能使其受到拖累，乃至陷入困境。

人之量累

我們可以先由以下一些統計數字約略觀察到人口增長對科舉客觀上構成的一種「絕對壓力」。由於其他科目以及舉人以下功名的數字難於取得，我們僅看歷朝錄取進士數在全國總人口中所佔比重⑤。

宋代取士全然不問門第，士大夫多出草野，貴族就無論新舊而皆消亡，社會漸轉成一個完全的科舉社會了。然而，由此所造成的對社會的攪動、人口的遞增及普遍期望值的提高，反過來又加重了對科舉本身的壓力。

由下表可看出，唐代雖行科舉，但進士在總人口中所佔比重極小，基本上還是一個貴胄社會，或如陳寅恪所言，是一個有賴於門第的舊貴族與借助於科舉的新貴族並存及相爭的社會。在兩宋則發生了一個重要的變化。宋代考試行糊名、謄錄、鎖院等，取士全然不問門第，士大夫多出草野，貴族就無論新舊而皆消亡，社會漸轉成一個完全的科舉社會了。然

歷朝總人口與錄取進士數之比例

朝代	年　份	總人口	錄取進士數	錄取進士在總人口中所佔比重
唐	開元二十年 (732)	4,543萬	24 (逐年)	0.000053%
北宋	大觀三年 (1109)	4,673萬	685 (三年一科，下同)	0.000489%
南宋	嘉定十六年 (1223)	2,832萬	550	0.000647%
元	至元二十七年 (1290)	5,883萬	50 (1315年之科)	0.000028%
明	洪武二十六年 (1393)	6,055萬	100 (1394年之科)	0.000055%
清	嘉慶二十五年 (1820)	26,428萬	246	0.000031%

而，由此所造成的對社會的攪動、人口的遞增及普遍期望值的提高，反過來又加重了對科舉本身的壓力。宋代錄取進士數大為增加，達到了一個最高峰，明代則減少，而清代略增，但清代中葉以後，人口已比明代、宋代增加了數倍。

在中國漫長的歷史上，其主導價值系統內一直存在着一種矛盾：一方面，它主張「慎終追遠」，尊敬祖先，孝順父母，而又以「不孝有三，無後為大」，提倡多子多福；另一方面，它又不以生產力迅猛發展與財富的大量增加作為自己追求的目標，而是重義輕利，重農抑商。這樣，迅速增長的人口與相對萎縮的生產業的矛盾就相當突出，而歷史上一治一亂的反覆循環也與此大有關係。

顧亭林曾説明末50萬生員中，大部分都只是為了「保身家」而已，因為考上生員不僅可以免死、免役，還可以免去一些官府的壓迫和欺凌。

人口因素首先影響到社會的物質生產方式及生活水平。傅築夫認為：人口壓力使中國歷史上早期的土地公有變為「計口授田」的井田制，然後又使授田與休耕的井田制亦不再可能⑥。為了應付人口壓力，中國歷史上後期的地產實際上劃分得越來越小，農民小土地所有制廣泛存在⑦，農業生產也日趨精耕細作的集約化。然而，即便加上如洪亮吉(1746-1809)所謂「水旱疾疫」之「天地調劑之法」，以及「使野無閒田、民無剩力、疆土之新闢者，移種民以居之，賦稅之繁重者，酌今昔而減之，禁其浮靡，抑其兼併」等「君相調劑之法」，也難於解決承平日久條件下人口劇增的難題，所以洪亮吉説其深為「治平之民慮也」⑧。洪亮吉説，按五十年以前物價計算，當時一人食力約可養十人，而「今則不然，為農者十倍於前而田不加增，為商賈者十倍於前而貨不加增，為士者十倍於前而傭書授徒之館不加增」，「何況戶口既十倍於前，則游手好閒者更數十倍於前，此數十倍之游手好閒者，遇有水旱疾疫，其不能束手以待斃也明矣」⑨。

人口壓力造成的生計壓迫使人紛紛棄農而從事他業乃至無業，以上洪亮吉所言數字或不精確，但這一趨勢卻是確鑿無疑的。如果説高官富貴之誘惑，尚因其隔如天塹等各種原因而尚不易成為大多數人心中的動機的話，生存下去還是坐以待斃的壓力卻幾可以使人們走向一切可以自救自存的出路，而在這些出路中，科舉無疑又是最具吸引力的。所以，凡是略微能學、能文的，都有可能蜂湧走上此途。顧亭林曾説明末50萬生員中，大部分都只是為了「保身家」而已，因為考上生員不僅可以免死、免役，還可以免去一些官府的壓迫和欺凌。而如此大量湧入科舉一途的結果就是使科舉發生了性質上的變異，人口壓力不僅影響到人們的物質生活水平(這往往受到重視)，也將影響到人們的精神生活水準(這往往不易為人注意)。物質資源匱乏最終也將使精神資源貧困。總之，由於生計的逼迫，人口的劇增不僅會加重對科舉的絕對壓力，也會同時加劇對科舉的相對壓力，不僅使報考人的絕對人數、也使其在人口中的比重增加。

人口對科舉的相對壓力因時間、地域的差異呈現不平衡的狀況，總的説，是戰亂甫平，王朝初建時壓力較輕，朝廷有時甚至採取措施不惜降低標準，提高出身之任官標準來吸引人們，而當承平日久，人口蕃生，壓力越來越大就改而嚴立標準。如《新唐書》卷四十五〈選舉志下〉載：「初，武

德中，天下兵革新定，士不求祿，官不充員。有司移符州縣，課人赴調，遠方或賜衣續食，猶辭不行。至則授用，無所黜退。不數年，求者甚多，亦頗加簡汰。」

在地域方面，則是文風愈盛的地方報考人愈多而額愈顯少，乾隆二十六年(1761)上諭提及：四川之直隸茂州及所屬保縣，直隸松潘廳、寧遠府之越雋衛等處，均屬邊僥地瘠，向學寥寥，而取進額數，茂州、保縣各十二名，松潘、越雋各八名，人少額寬；至直隸資州、直隸眉州、直隸達州之新寧縣等處，應考童生自七八百至千餘名不等，而取進額數，資州八名，眉州十名，新寧四名，人多額少，較之茂州等處，不無偏枯。湖南瀏陽考文生員的童生通常為2,000人，而學額僅12人，但在安鄉考生雖剛過200人，學額卻有15個。在河南南陽，十九世紀初每次有將近2,000名考生競爭16個文生員和16個武生員學額。廣東南海、番禺兩縣，道光十二年(1832)有考生2,000名以上，而據說附近香山縣還不足其半數。道光十三年(1833)在廣州舉行的一次府試中，據說所屬七縣有2.5萬名考生應試。道光十五年(1835)，學政在廣州主持一次院試，據說參加者達五千至六千人，而江蘇蘇州府舉行的一次院試竟有約萬名考生⑩。

清代決定生員錄取的院試一般每三年舉行兩次，每次院試錄取名額，順治十五年(1658)定大府學為20名，大州、縣學15名，小州、縣學4-5名。後中、小官學名額有增加，報考人與錄取數之比平均約為100：1。太平天國前夕，全國1,741所官學每次院試錄取名額為25,089名。張仲禮估計在太平天國前夕，全國文生員約53萬人、武生員約21萬人，合計約74萬人，約佔全國總人口(道光二十二年〔1842〕戶部統計數40,230萬)的0.18%⑪。

鄉、會試均三年一次(但有時增加恩科)，全國鄉試的舉人名額，順治二年(1645)為1,428名，十七年(1660)為736名，康熙三十五年(1696)為988名，五十年(1711)為1,223名，乾隆九年(1744)為1,143名，嘉慶二十五年(1820)為1,493名，道光十四年(1834)為1,371名，咸豐元年(1851)為770名，同治元年(1862)為1,566名，同治九年(1870)為615名，光緒七年(1881)減至1,254名，光緒十一年(1885)又調至1,521名，整個清代略有上升但變化不大⑫。全國通過資格考試可參加鄉試的報考人與錄取數之比前後平均起來約為70：1。清代會試中式無定額，每科以應試實在人數，並上三科中式人數，請旨欽定中額。據商衍鎏統計，清代會試共112科，錄取人數26,391名，平均每科取中236人⑬，每次會試約有七、八千舉人參加，報考人與錄取數之比約為30：1。張仲禮估計太平天國興起前夕，全國舉人總人數約為1.8萬人，進士總人數近2,500人，翰林則僅650人⑭。而當時京師和地方文武官員職位數據《清會典》可定為近2.7萬人，其中2萬是文官缺。

我們要注意，以上學額、舉額、進士額及官員額雖主要是以晚清為據，但在整個清代都變化不大，增加不多，而清代的人口已由清初的不足一億⑮，迅速上升到乾隆二十七年(1762)的超出2億，乾隆五十九年(1794)超出3億，道光三十年(1850)約4.3億⑯。

由於古代科舉本質上是一種選拔少數文化道德精英的活動，所以它要成功運作並持久平穩運行，除了需找到合適並切實可行的錄取標準，還要有一個適當數量的報考者(侯選者)隊伍。

人之質累

如果說人口數量對社會結構與精神文化的影響尚少為人注意，那麼人口素質的影響就更不為今人所注意了，這其間的一個原因是因為受到了現代平等觀念的強烈影響。由於古代科舉本質上是一種選拔少數文化道德精英的活動，所以它要成功運作並持久平穩運行，除了需找到合適並切實可行的錄取標準，還要有一個基本前提條件，就是一個適當數量的報考者(侯選者)隊伍。這個數量不宜太少以致於相當多的人才不能包括在其中，這個數量也不宜太多以致泥沙俱下而同樣將使人才難於得中。在某種意義上，量累與質累是相互聯繫的，量累也將引起或加劇質累。人多加大了遴選傳統社會所需人才的難度，而才低品卑考生的混入及其再為考官的輾轉往復，更把古代科舉拖入困境。

《儒林外史》對科舉及儒林的諷刺，實際上主要是對科舉之流弊、儒林之世俗化的諷刺。而一種制度，那怕是一種再具精英性的制度，實行一久、與者一多，在某種程度上也難逃世俗化的命運。

古代中國人對人的才能素質的差異持有相當堅定的信念。孔子認為人有「生而知之」、「學而知之」、「困而學之」、「困而不學」等種種差別。在他心目中，人的天賦差異可能大致是一個兩頭小、中間大的狀況。而「學而優則仕」就尤其吸引了中間一部分人，雖然學成而官，學優而仕者畢竟還只是很少數。但一個社會文風興衰的關鍵，則往往繫於這中間的階層——繫於他們追求甚麼，尤其是他們尊重甚麼。後來孟子的聖賢史觀，董仲舒、王充的性分等級⑰，荀悅、韓愈的「性三品」說⑱，其說作為一種哲學理論來說或嫌粗糙，卻都反映了古人對人之差異的一種持久共識。

人之才德的差異乃至遺傳在科舉考試中似也得到某種證實。潘光旦指出：清代共舉行過會殿試112科，共得巍科人物約560人(指一甲三名及二甲第一名以及會元，其中有重複者)。據他調查所及，這560人中已經可以指明至少有42%是彼此有血緣關係的，即屬於同一個龐大的血緣網，儘管他們表面上是屬於張王李趙等許多不同的家世，而分散在全國的各地，但在血緣上卻息息相通，只是一個脈絡⑲。應當說，科舉取士還是把質累控制在一定的範圍之內，即雖時有僥倖，但取中的大多數還是人才。但是，由於人潮洶湧及考試過程中難免的種種偶然因素，還是有相當一些迂腐、平庸之人得以羼入。他們在試前囿於見識，主要以坊刻時文為學，所以，坊刻時文在宋代實際上就早已泛濫過一圈⑳。其人僥倖得第，其學即已告終，不再求進學，故除一點時文考試範圍內的內容，其他經史子籍幾一概不知，且再以此去錄取新的同類，就像吳敬梓在《儒林外史》中所寫的暮年登第，後做過學道、國子監司業的周進，以及不知蘇軾為誰，但也做到學道的范進等，皆此類也。而這些人尚可稱為是迂腐之老實人，更有才能平平而品質卑下者亦混迹其間。《儒林外史》對科舉及儒林的諷刺，實際上主要是對科舉之流弊、儒林之世俗化的諷刺，而一種制度，那怕是一種再具精英性的制度，實行一久、與者一多，在某種程度上也難逃世俗化的命運。

古代科舉所欲選拔者又不只是有才者，而且是有一定道德品行的有才者，如此，才有可能加強對缺乏外在權力制衡的官員階層的一種內在約束。所以，不僅察舉時代重品行，科舉時代到王安石改革時也是想以考經

義扭轉以往考詩賦的文人浮薄之習，此正如阮元所言：「唐以詩賦取士，何嘗少正人？明以四書文取士，何嘗無邪黨？惟是人有三等，上等之人，無論為何藝所取者，皆歸於正；下等之人，無論為何藝所取，亦歸於邪，中等之人最多，若以四書文囿之，則其聰明不暇勞涉，才力限於功令，平日所習者惟程朱之說，少時所揣摩者皆道理之文，所以篤謹自寧、潛移默化，有補於世道人心者甚多，勝於詩賦遠矣。」[21]但是，由於科舉本身客觀上是一功名利祿之途，且為客觀公平計，又要以文取人(雖是經義文)，要想防止品行不端者混入就頗為困難，尤其是那些善於揣摩，具有一定為文才能的追名逐利者，就更不易防範。而社會上確實不乏此類專門追名逐利者。武后載初元年(689)，薛謙光上疏批評說：「今之舉人，有乖事實，或明詔試令搜揚，則驅馳府寺，請謁權貴，陳詩奏記，希咳唾之澤；摩頂至足，冀提攜之恩。故俗號舉人為覓舉。夫覓者，自求之稱，非人知我之謂也。故選曹授職，喧囂於禮闈，州郡貢士，諍訟於陛闥。謗議紛紜，寢成風俗。」[22]

唐代每年科目甚多而進士科甚狹，歲貢八九百人僅取二三十，但考試不糊名譽錄，也不專以考場試文定錄取，應試舉子可編選己作，寫成卷軸，考試前送呈當時在社會、政治、文壇上有地位者，請他們向主司推薦，此卷即為「行卷」。這本來是一件兼顧考生平時實力、水平的好事，由此也確實選中了一批才華橫溢者，但是，久而久之，一些品行低下或品行才華均低下而又熱衷名利者，不惜濫投行卷、廣託公卿，一時「公卿之門，卷軸填委，率為閽媼脂燭之費」[23]。江陵項氏描述當時風俗之弊說：「天下之士，什什伍伍，戴破帽，騎蹇驢，未到門百步輒下馬，奉幣刺再拜以謁於典客者，設其所為之文名之曰『求知己』，如是而不問，則再如前所為者，名之曰『溫卷』，如是而又不問，則有贄於馬前，自贊曰『某人上謁者』。」[24]乃至有些人竊人舊文以作自己的「行卷」，藉此招搖撞騙，甚至當場被人逮住也面不改色[25]。如此風氣，無怪乎潔身自好與恃才自傲者不願與之為伍，而本來一種可結合士子平時水平與考場成績的好辦法，在此風衝擊下遂不能不漸趨廢止，而走向完全的以三場試文為定的制度。

改試經義後，此類鑽營者仍屢見不鮮，有的乃至輾轉於對立的朝廷與農民政權之間，以求一逞。如「張申伯為咸豐時之廩生，文譽頗著。咸、同間，蘇常州縣相繼失陷於粵寇，張避世鄉居。時洪秀全開科取士，張為儕輩所推舉，改名諸維星，至金陵，入場。題為『平定江南文』，仿制藝體，張作頗雄壯，拔置解元，……張於粵寇平後，思復應秋試。蘇人欲攻之，因作七律二章，以明前者應試之非己志。既而鄉試，亦擢高第」[26]。而許多品行、文才均不佳者，更是或托關節、或以懷挾，使科場風氣趨於卑下，士子尊嚴遭到屈辱，因為即便是很少數人的作弊，也將使所有考生都不得不蒙受搜身等嚴格防範措施的羞辱。

「行卷」本來是一件兼顧考生平時實力、水平的好事，但久而久之，一些品行低下或品行才華均低下而又熱衷名利者，不惜濫投行卷、廣託公卿。如此風氣，無怪乎潔身自好與恃才自傲者不願與之為伍。

傳統的批評

我們現在再來觀察一下科舉時代人們對之提出的批評，這些批評亦可

宋代取士名目雖少，而額數卻大增，至朱熹時，人累已很明顯。朱子主張嚴加淘汰，適當限額，以保證科舉作為一種選拔英才的制度的順利運行。

說明科舉的主要癥結所在正是人累。如前所述，科舉至武后時，人多已「委積不可遣，有司患之，謀為黜落之計，以僻書隱學為判目，無復求人之意」㉗。至中、晚唐，猥瑣士人奔競覓舉之風日烈，庸愚咸集，取士更濫。大中十年(856)，中書門下奏權停三年，上果從之。

但暫停一類措施只是權宜之計。杜佑曾探討科舉弊病的根本原因說：「緬徵往昔，論科舉者，無代無之，或云『官繁人困，要省吏員』，或云『等級太多，患在速進』，或云『守宰之職，所擇殊輕』，或云『以言取人，不如求行』。是皆能知其失，而莫究所失之由。」那麼，究竟甚麼是科舉各種闕失的根源呢？

杜佑認為主要還是人太多了：「按秦法：唯農與戰始得入官。漢有孝悌、力田、賢良、方正之科，乃時令徵闢；而常歲郡國率二十萬口貢止一人，約計當時推薦，天下才過百數，則考精擇審，必獲器能。自茲厥後，轉益煩廣。我開元、天寶之中，一歲貢舉，凡有數千；而門資、武功、藝術、胥吏，眾名雜目，百戶千途，入為仕者，又不可勝紀，比於漢代，且增數十百倍。安得不重設吏職，多置等級，遞立選限以抑之乎？常情進趨，共慕榮達，升高自下，由邇陟遐，固宜驟歷方至，何暇淹留着績。……苟濟其末，不澄其源，則吏部專總，是作程之弊者；文詞取士，是審才之末者；書判，又文詞之末也。」杜佑提出的改革之要，則在最終使士與民保持一個適當的比例，即士寡民眾：「凡為國之本，資乎人氓；人之利害，繫乎官政。欲求其理，在久其任；欲久其任，在少等級；欲少等級，在精選擇；欲精選擇，在減名目。俾士寡而農工商眾，始可以省吏員，始可以安黎庶矣。」㉘

宋代取士名目雖少，而額數卻大增，其最盛一朝大概是北宋仁宗一朝，41年共取進士4,570人，平均每次考試取351人，最高一次取538人。南宋每科取人亦不少。至朱熹(1130-1200)時，人累已很明顯，朱子有關科舉的議論多是針對此，他回顧北宋之初的情況說：當時張乖崖守蜀，有士人亦不應舉。乖崖去尋得李畋出來舉送去，只一二人。商鞅論人不可多學為士人，廢了耕戰。此無道之言，然以今觀之，士人千人萬人，不知理會甚麼，真所謂游手！這樣的人一旦得了高官厚祿，只是為害朝廷，何望其濟事？又說今日學校科舉不成法，上之人分明以賊盜遇士，士亦分明以賊盜自處，動不動便鬧事，以相迫脅，非賊盜而何？這個治之無他，只是嚴格挾書傳義之禁，不許繼燭，少間自沙汰了一半。不是秀才的人，他亦自不敢來，雖無沙汰之名，而有其實。又說有人至論要復鄉舉里選，並說須是歇二十年才行，要待那種子盡了方行，說得也是。朱子一方面說科舉種子不好，說試官也是這般人；但另一方面又說：科舉是法弊，大抵立法，只是立個得人之法。若有奉行非其人，卻不幹法，若只得人便可。今卻是法弊，雖有良有司，亦無如之何。即此有無奈處，此法弊實際上是時弊，積弊已久，僅僅靠個人的力量是難於改變的。他提出的改革辦法是：今科舉之弊極矣！但也廢科舉不得，然亦須有個道理，鄉舉里選之法是第一義，今不能行，只是就科舉法中與之區處，且變着如今經義格子，

使天下士子通五經大義。一舉試春秋，一舉試三禮，一舉試易詩書，禁懷挾。出題目，便寫出注疏與諸家之說，而斷以己意。策論則試以時務，如禮、樂、兵、刑之屬，如此亦不為無益。更須兼他科目取人[29]。欲革奔競之弊，還須均諸州解額，減少太學之額[30]。總之，朱子顯然也是主張嚴加淘汰，適當限額，以保證科舉作為一種選拔英才的制度的順利運行。

顧亭林對科舉的意見也主要是對人多謬濫的批評。他說當時約50萬生員中有35萬只是「保身家」而已，而並非有學問之秀才。然而，科舉並不是保身恤平之途，而是選拔英才、立功建業之途。「夫立功名與保身家，二塗也；收俊乂與恤平人，二術也，並行而相悖也，一之則敝矣。」他主張廢天下生員，然而：「吾所謂廢生員者，非廢生員也，廢今日之生員也。請用辟舉之法，而並存生儒之制，天下之人，無問其生員與否，皆得舉而薦之於朝廷，則我之所收者，既已博矣，而其廩之學者之限額，略倣唐人郡縣之等：小郡十人，等而上之，大郡四十人而止；小縣三人，等而上之，大縣二十人而止。……然則天下之生員者少矣。少則人重之，而其人亦知自重。」[31]他又說：「科場之法，欲其難，不欲其易。使更其法而予之以難，則覬倖之人少。少一覬倖之人，則少一營求患得之人，而士類可漸以清。抑士子之知其難也，而攻苦之日多。多一攻苦之人，則少一群居終日、言不及義之人，而士習漸以正矣。……今日欲革科舉之弊，必先示以讀書學問之法。暫停考試數年，而後行之，然後可以得人。」[32]他並指出：「今人論科舉，多以廣額為盛，不知前代乃以減數為美談，著之於史。《舊唐書．王丘傳》：開元初，遷考功員外郎。先是考功舉人請託大行，取士頗濫，每年至數百人。丘一切覈其實材，登科者僅滿百人。議者以為自則天已後，凡數十年，無如丘者。《嚴挺之傳》：開元中考功員外郎，典舉二年，人稱平允，登科者頓減二分之一。《陸贄傳》：知貢舉，一歲選士才十四五，數年之內，居台省清近者十餘人。此皆因減而精，昔人之所稱善。今人為此，不但獲刻薄之名，而又坐失門生百數十人，雖至愚者不為矣。」[33]顧亭林並遠承左雄等人意見，主張限年[34]，他還同意歐陽修逐場淘汰的意見，批評北宋初年取人太多，用人太驟、太顯，為後世開了壞的先例[35]。

其後袁枚亦言：「今則不然，才僅任農工商者為士矣，或且不堪農工商者亦為士矣，既為士，則皆四體不勤，五穀不分，而妄冀公卿大夫，冀而得，居之不疑，冀而不得，轉生嫉妒，造誹謗，而怨之上不我知，上之人見其然也，又以為天下本無士，而視士愈輕，士乃益困。嗟夫！天下非無士也，似士非士者雜之，而有士如無士也。」[36]

餘　論

然而，這人累又是一種時累。人弊又是一種時弊，一種流弊。幾乎任何現實地存在過的制度差不多都可以說是有利有弊，其產生和存在常常是因為其始利多弊少，但隨着時光流轉，積累的弊害就可能與日俱增，乃

至於超過其利，本身由利器變成累贅。

古人甚明時累之理，但知此勢常有人難以一下扭轉處，所以朱子一面批評讀書種子、試官不好，一面又說「良有司」亦「無如何」。人累科舉，但又幾可說不能不累。人性之自我關懷、人情之均欲向上，可以說是人情所難免，所以此種奔競又可說是情有可原。於是，一種「進取歸一律」的上升之途就不能不承受某種人累的負擔，它可能裁抑卻無法杜絕人之奔競。所以，恰如其份地承認「人累」，承認「時累」又是必要的。不能幻想有一種十全十美並永久存在的制度，人類許多制度可以說其始興也自然，其終敗也自然，其中含有一種深刻的自然合理性。

歷代解決科舉制度之苦的主要對策有二：一是不斷地增加功名的層次，增加考試的次數；二是立嚴格錄取的標準，考試內容的限制越來越嚴，自由發揮的餘地越來越少。

總之，中國古代的科舉制度一直遭受着人口數量的巨大壓力，遭受着人的素質所帶來的趨下變異之苦，它所採取的對策主要是：一是不斷地加長「走廊」，亦即增加功名的層次，增加考試的次數。漢代被察舉者可以從鄉間直登朝廷，唐宋科舉層次也還算少，而明清卻得經縣、府、院三試才僅得秀才，又須參加科試才能應鄉試，鄉試中後才能應會試，會試中後才能應殿試，此外還有秀才的歲考，舉人的復試，進士的朝考等等名目繁多的考試；二是立嚴格錄取的標準，考試內容的限制越來越嚴，自由發揮的餘地越來越少。在傳統政治的格局下，科舉名額有一個很難逾越的限度，因為傳統政治並不需要那麼多官員，原有的官場已經臃腫，擴大名額往往只會近一步加劇百姓的負擔，並激起另一輪競爭的浪潮，而不擴大名額又將使人才壓抑，「人才無可表現，於是有大亂」[37]。

這就是科舉社會所內在地具有的一個深刻的、難解的矛盾，這一難解的矛盾常常使社會陷入困境，對這種困境的解決辦法有時是靠一種「沒有辦法的辦法」，即客觀上通過戰亂、通過改朝換代來得到大緩解。戰亂使人口大大減少，並有鑒於戰亂中官員首當其衝，「世家先亡」、「大家先覆」，人們期望值降低，經濟壓力也減輕，應試者人數比例也會相應減少。然而，當時光流逝，和平持續，生息繁衍，科舉可能又會陷入另一輪困境。只是中國在未遇西方前，尚能一次次走出這一困境而已。

註釋

① 余秋雨在其〈十萬進士〉一文中也寫道：「科舉實在累人，考生累、考官累，整個歷史和民族都被它搞累，我寫它也實在寫累了。」見《收穫》，1994第4期，頁136。

② 轉引自《清會典事例》，卷三百八十九，《禮部．學校．訓士規條、考試規條》乾隆五年〈訓飭士子文〉。

③ 從後面朱子對宋代科舉的批評也可看出：在客觀原因方面，他也認為科舉的主要癥結是人累。

④ 顧亭林認為，生員70%是為了保身家，見其〈生員論〉。

⑤ 以上人口數是根據何炳棣《1368-1953中國人口研究》中提供的幾個戶口統計數字選擇而定，參見何炳棣：《1368-1953中國人口研究》（上海：上海古籍出版社，1989），頁317-18。何炳棣認為後兩數字較為可靠。錄取進士數是根據《文獻通考》、《古今圖書集成》及《明清進士題名錄》，其中元、明兩個進士數因當年未開科，時間上有些錯動。

⑥ 傅築夫：〈人口因素對中國社會經濟結構的形成和發展所產生的重大影響〉，《中國社會經濟史研究》，1982年第3期。

⑦ 李文治把這視作「封建土地關係的鬆解」的一個重要特點，參見其《明清時代封建土地關係的鬆解》(北京：中國社會科學出版社，1993)，第一篇第四節。
⑧ 洪亮吉：《卷施閣文甲集》，卷一，〈治平篇〉。
⑨ 同上，〈生計篇〉。
⑩⑪⑭ 轉引自張仲禮：《中國紳士》(上海：上海社會科學院出版社，1991)，頁88-89；98-100；124、120。
⑫ 參王德昭：《清代科舉制度研究》(北京：中華書局，1984)，頁63。
⑬ 商衍鎏：《清代科舉考試述錄》(北京：三聯書店，1958)，頁153。人數比何炳棣統計略少。
⑮ 據何炳棣的研究，明末萬曆中(1600)人口約為1.5億，明清之際由於戰亂及流寇而令死亡人數增多。清初戶口數偏低，僅一千多萬戶，不能反映人口真相，但直至近百年後，人口方恢復到乾隆六年(1741)的較可靠數字：1.43億，似可推斷清初人口高於當時統計的戶口數，但卻不足一億。
⑯ 參見全漢升、王業鍵：〈清代的人口變動〉，載《中央研究院歷史語言研究所集刊》(台北：中央研究院歷史語言研究所，1961)，第32本。
⑰ 《春秋繁露．深察名號》：「名性不以上，不以下，以其中名之性。」又《實性》：「聖人之性，不可以名性；斗筲之性，又不可以名性。名性者，中民之性。」又王充《論衡．本性》：「人性有善有惡，猶人才有高有下也，高不可下，下不可高。」「無分於善惡，可推移者，謂中人也。」
⑱ 荀悅《申鑒．雜言下》：「有三品焉，上下不移，其中則人事存焉爾。」韓愈《原性》：「性之品有上中下三，上焉者，善焉而已矣；中焉者，可導而上下也；下焉者，惡焉而已矣。」
⑲ 潘光旦編譯：《優生原理》(天津：天津人民出版社，1981)，頁104-105。
⑳ 岳珂《愧郯錄》：「自國家取士場屋，世以決科之學為先，故凡編類條目，撮載綱要之書，稍可以便檢閱者，今充棟汗牛矣。」載《筆記小說大觀》，冊四(揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1984)，頁378。
㉑ 《研經室集》，〈四書文話序〉。
㉒ 馬端臨：《文獻通考》，卷二十九，〈選舉二〉。
㉓ 王定保：〈自負〉，《唐摭言》，卷12(上海：商務印書館，1936)，頁114。
㉔ 轉引自《文獻通考》，卷二十九，〈選舉二〉。
㉕ 參見《太平廣記》，卷二百六十一，〈李秀才〉條。
㉖ 徐珂編：《清稗類鈔》，第二冊(北京：中華書局，1984)，頁730-31。
㉗ 《新唐書．選舉志下》(北京：中華書局，1975)，頁1175。
㉘ 杜佑：《通典》(北京：中華書局，1988)，頁455-56。
㉙ 詳細內容可參見《朱子大全》「文六十九」，〈學校貢舉私議〉一篇。
㉚ 《朱子語類》，第七冊(北京：中華書局，1986)，頁2692-2703。
㉛ 顧炎武：〈生員論〉，《顧亭林詩文集》(北京：中華書局，1983)，頁21-24。
㉜ 顧炎武：〈擬題〉，《日知錄集釋》，卷十六(上海：上海古籍出版社，1985)。
㉝ 〈中式額數〉，同上書，卷十七。
㉞ 〈年齒〉，同上書，卷十七。
㉟ 〈中式額數〉、〈出身授官〉，同上書，卷十七。
㊱ 《小倉山房詩文集》，〈原士論〉。
㊲ 錢穆：《中國歷代政治得失》(台北：三民書局，1974)，頁145。

何懷宏 1954年生，中國藝術研究院中國文化研究所副研究員。近著有《良心論——傳統良知的社會轉化》，《世襲社會及其解體——中國歷史上的春秋時代》等。

科 技 訊 息

高科技大計劃的挫折

真正的科技大計劃有兩個特點：第一，貴得厲害；第二，可能有極大的長期利益，但決不會有重要的眼前利益。它可以說是典型的公共投資，只有富裕而具有遠見的政府才會推行。由於費用越來越昂貴，它已逐漸從國家計劃轉變成國際合作計劃了。像1994年美國放棄超導超級對撞機計劃① ，讓日內瓦歐洲國際核子研究中心CERN的大型強子對撞機LHC取代，以及歐洲和美國目前一代的核聚變環流器(Tokamak)裝置(分別名為JET和TFTR)完成開發任務之後，行將由歐、美、日、俄聯合建造的下一代國際環流實驗反應器ITER代替②，都是這大趨勢的反映。然而，目前LHC和ITER這兩項主要國際高科技合作計劃，都雙雙遇到了困難。

Adapted from *Science* **274**, 1600. Copyright 1996 American Association for the Advancement of Science.

這個設計還行嗎？
國際環流實驗反應器ITER的模型。

首先，在七月間，德國由於經濟不景，而須裁減研究經費達1.06億美元，這不但引起了德國科學諮詢委員會和大學校長的憂慮，認為危機已迫在眉睫③，而且令德國跟着決定今後四年間削減對CERN的支持8-9%，並要求CERN通過裁減員工的優厚薪酬和福利(而不是減少儀器和研究項目)來達到樽節開支的目標。這是一個沉重打擊，因為德國是CERN的主要支持者，而CERN19個成員國應付的財政份額是依據國民總產值按一定公式計算，其比例不能任意更改。在這情況下，唯一合理而不致引起強烈爭議的解決辦法，就是其他成員國也按比例一同減少支持，而整體預算的8-9%缺口則由內部節約和借債彌補。這樣一來，首當其衝的自然就是耗資20.6億美元的LHC建造大計。為了避免影響可能從旁參與建造LHC的美、日這兩個非成員國的信心，CERN打算仍照原定計劃在2005年完成建造LHC，而不考慮分期進行或削減其經費④。換而言之，是通過借貸來解決今後數年間的資金周轉問題，盡量避免動搖根本大計。這可說是逆境中大膽而有遠見的作法。

大型環流器ITER造價比LHC更貴，估計至終會達到100億美元以上。它同樣也遇到了嚴重挫折——但問題可不是錢。恰好相反：意氣風發的日本和對能源有迫切需求的歐洲都躍躍欲試⑤。問題是技術：對撞機技術要求雖高，但機制是完全清楚的，只要有錢，肯定可以達到設計目標。環流器卻全不是那麼一回事：經過了四十多年努力，用磁場來約束極高溫的等離子體(plasma)，特別是消除其由於湍流而引起的不穩定性和能量耗失，至今還是未完全解決，甚至基本上未能計算的問題。所以，龐然巨物的ITER環流器(它直徑有16米)造出來之後，到底是否果真如核聚變專家用外插法(extrapolation)所簡單推斷的那樣，會比直徑只有6米的JET有長得多的約束時間和高得多的等離子溫度和密度？是否真能達到其設計報告書

所預言的輸出功率15倍於輸入功率的美好前景？那是不能無疑的。

事實上，ITER計劃最近所遇到的嚴重挑戰，就是德薩斯大學聚變研究所的多蘭(William Dorland)和葛申路德(Michael Kotschenreuther)兩人的新發現。他們深感以沒有理論根據的外插法來估計不同環流器的表現太不可靠，因此由基本物理和湍流理論出發，從頭再發展了一套計算等離子體在環流器中的不穩定旋渦如何增長和相互作用的方法，並設計出在超級計算機上實施這套方法的程序。這樣就終於出現了一個環流器的實計模型(computational model)。這模型對ITER的預測完全出乎意料之外：由於種種迄今未曾注意的因素(主要是在大體積中螺旋式環流的離心力以及離子注射這二者對等離子體中產生不穩定性的旋渦的壓抑作用之相對減少)，環流器加大之後，其等離子體很可能變得更不穩定，而不是如一向想像的那樣變得穩定，因此設計書所預言的ITER美好前景可能只不過是海市蜃樓而已⑥。由於多蘭和葛申路德的工作極之堅穩細緻，而所顯示的效應又那麼顯著，因此ITER設計組的科學家也不得不承認問題的嚴重性，認為須要慎重考慮下一步驟，並且積極尋求其他更有利(但可能相當不同)的設計方案。

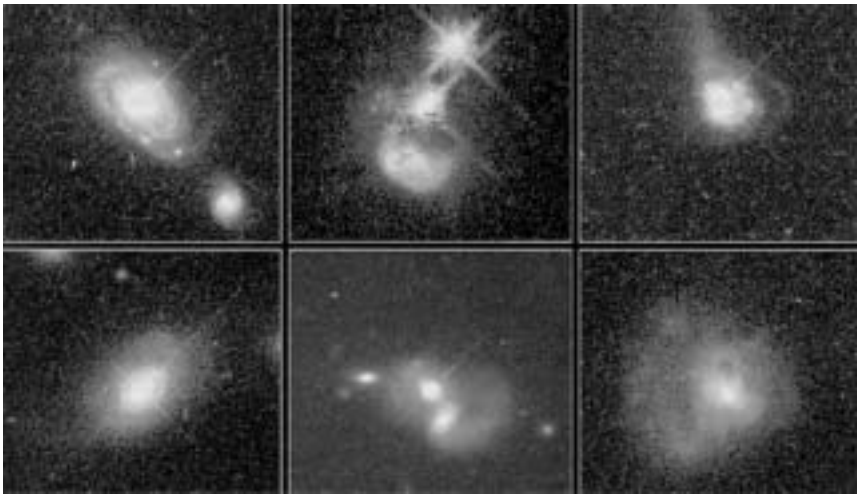
在1995年底，美國曾經傳出磁約束問題已經可用所謂「管狀環」環流器解決的消息⑦。現在看來，核聚變工程始終還是在摸索階段，離真正的突破還有距離。

對撞機為的是探索未知的物理定律，它的建構工程是明確的；環流器為的是通過已知物理過程產生能量，但所需要的工程結構卻是未知的。這兩個大計劃現在同時遇到挫折，希望到二十一世紀可以一同得到解決吧！

① 《二十一世紀》21，77(1994年2月)；27，96(1995年2月)。
② 《二十一世紀》14，67(1992年12月)。
③ Alison Abbott, *Nature* 384, 395 (5 December 1996).
④ Alison Abbott, *Nature* 384, 96 (14 November 1996); 384, 203 (21 November 1996).
⑤ David Swinbanks, *Nature* 384, 96 (14 November 1996); Alexander Hellemans, *Science* 274, 1603 (6 December 1996).
⑥ James Glanz, *Science* 274, 1600 (6 December 1996).
⑦ 《二十一世紀》31，122(1995年10月)。

宇宙形成之初的景象

我們往往以為，要看到過去，就必須乞靈於時光隧道旅行。其實，這是誤解：由於光的傳遞需要時間，所以只要在晚上仰望穹蒼，那麼所見從遠距離來的星光就已經是過去的景象。例如銀河系核心離太陽大約3萬光年，因此目前所見的銀核光譜是在3萬年前，亦即新石器時代出現之前的情況；同樣，距離為5,000萬



By courtesy of NASA

近距離類星體都是與星雲有關的。這裏所示是正常星雲(左)、相撞的星雲(中)和不規則星雲(右)。

光年的M87星雲在望遠鏡中所顯示的，則是5,000萬年前，即遠在人類出現之前，甚至非洲和南美洲大陸板塊還未分離之時的景象。兩年之前，我們曾在本欄報導，對一個約16億光年之遙的星雲的觀測顯示，在16億年前宇宙的背景溫度高達7.4 K，遠遠超過目前銀河系附近的2.7 K①。

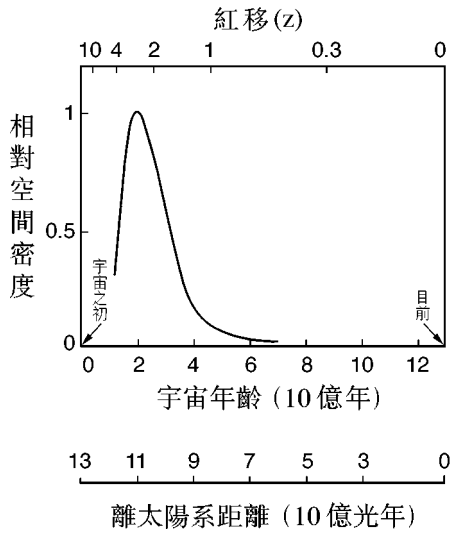
宇宙從「大爆炸」(the big bang) 形成至今，年齡估計約130億年左右。那麼有沒有可能觀察更遙遠，譬如說100億光年以外 (亦即100億年以前) 的天體，以測定宇宙混沌初開之時的景象呢？以沙弗 (P.A. Shaver) 為首的一組英國天文學家最近證實，「類星體」在遠距離開始變得稀少，到了相當於宇宙年齡6.5%左右那麼遠的距離，它就根本不存在了②。類星體是星雲互相碰撞或者星雲核心塌縮而產生的異常現象，因此必須先有星雲才會有類星體出現。但早期宇宙是一個高密度而相對均勻的質球，它需要相當時間才會由於微細的密度漲落和重力作用而產生空間不均勻結構，亦即前星雲結構。所以，在宇宙早期類星體不可能存在。沙弗的研究結果，多少從實際觀測上證驗了這一構想。

其實，在過去二十年間，已經有不少這一方面的工作，但都受到下列問題困擾：遠方星雲 (包括類星體) 以極高徑向速度運動，且速度與距離成正比——這就是由於大爆炸而造成的所謂宇宙膨脹。這徑向速度造成了星雲光譜的紅移 (見方塊中的解釋)，但那同時又使得星雲所發的光變為紅光，從而為瀰漫在星雲之間的微塵吸收。因此，見不到極遙遠的類星體很可能是由於上述吸收作用造成，而並非其不存在。

沙弗等人解決這個問題的關鍵在於：大部分類星體會同時發出可見光和無線電波，可見光的紅移程度是測定距離所必須的，但它可能被微塵吸收，而無線電波卻不會被吸收。因此，倘若能為每一個可能是類星體的無線電源找到相應的可見光源，並且由是確定其距離，那麼就可以有信心確定最遠的類星體距離有

類星體 (quasars) 是1968年發現的特異天體。令人驚詫的是，它亮度 (luminosity，即每秒所發出的幅射能量) 極高，相當於甚至超過整個星雲 (每一星雲包含10^9至10^{11}顆星)。亮度是這樣推算的：由於類星體的譜線顯示了極高的紅移系數 z (z = Δλ /λ, λ 是譜線的波長，Δλ 是波長改變的數值)，由是可以推斷它有極高的後退速度；但根據哈勃定律，星體的距離與後退速度成正比，因而又可以推知它有極遠的距離，並且因而可以從它的表觀 (apparent) 亮度算出它的驚人本有 (intrinsic) 亮度。另一方面，類星體顯示出極迅速的閃爍。也就是說，它可以在幾秒鐘之內，大幅改變亮度。由於令它表面任何兩點產生同步變化的訊號不能快過光速，所以又可以從它閃爍的特徵時間估計它表面直徑的上限。這樣，就發現類星體的表面積遠小於星雲，只和一顆恆星相若。其所以稱為類星體，就是由於其亮度近於星雲，大小則像恆星，所以無從簡單判斷其性質和構造。

類星體的本質，曾經令天文學家長期感到迷惑。現在他們多少趨向於同意，類星體是所謂活躍星雲的核心，亦即是由於星雲相撞或者其中心由於重力塌縮而形成巨大黑洞之後，又不斷吸入大量物質所造成的現象③。類星體是宇宙進化的產物，所以它出現的高峰，集中在宇宙目前年齡大約20%，亦即宇宙形成之後大約25憶年的時代。在這之後 (也就是說，在較接近太陽的距離) 類星體密度大大減少，那是早已研究清楚的；至於在此之前類星體密度的減少，則是本文討論的題目。



Reprinted with permission from *Nature* **384**, 440. Copyright 1996 Macmillan Magazines Ltd.

類星體在不同距離(對應於不同宇宙年齡)的相對空間密度

多遠和屬於甚麼年代，而不必擔心由於微塵的吸收而有所遺漏了。這一需要有系統和大量高度精密觀測的工作，正就是沙弗小組最近完成的。

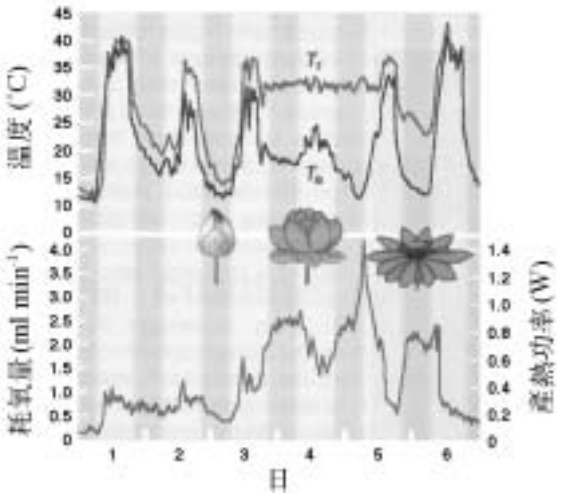
他們首先將整個南半球天空④所有已知具有類星體無線電波譜型的射電源加以精確定位，然後在其位置一一尋找到了相應的可見光源，並且辨明這些光源的形態、紅移程度和距離。這樣所得結果是：最遙遠的類星體的紅移系數是z = 4.46，那說明它發光的時間離宇宙形成之初只有8-9億年，亦即目前宇宙年齡的6.5%左右。在更遠的距離(相當於z>5和更早的年代)儘管還有許多其他發光星體，但具有其特殊無線電譜型的類星體則並不存在。由是證明，早期宇宙是沒有發射強無線電波的類星體的。他們並且認為，有理由相信同樣結果還適用於所有類星體。

倘若這一結論可以站得住腳的話，那末我們對星雲開始形成的年代也得到了一個估計，即不遲於大爆炸之後8-9億年。

① 《二十一世紀》25，129(1994年10月)。
② P.A. Shaver *et al.*, *Nature* 384，439 (5 December 1996).
③ 有關類星體和星雲核心黑洞的報導，見《二十一世紀》24，63(1994年8月)；25，130(1994年10月)和28，100-101(1995年4月)。
④ 其實除去了若干難以清楚觀測的部分，因此只有天空立體角的40%。

恆溫的印度蓮

在高等脊椎動物中，只有哺乳類和鳥類是恆溫的，誰能想得到，靜態的植物居然也可以有這種特殊功能？最近兩位澳大利亞生物學家就通過直接測度發現，被視為聖花的印度蓮(*Nelumbo nucifera*)在開花前後4-6日間花瓣內的花托部分就會升溫到30°C以上，然後相當穩定地把溫度調節於30-35°C之間①。調節的機制顯然是視乎花托本身溫度是否超過一個30°C左右的內定溫度而增減花托(約佔50%)、花瓣和花蕊(約各佔25%)組織的呼吸作用，亦即澱粉的氧化作用。這恆溫的功能一般推測是為了散發香氣吸引昆蟲，以有效地散布花粉——其實不少甲蟲就會在花托內度過溫暖舒適的晚上，然後帶着花粉飛走。除了印度蓮之外，天南星科(aroids)和水仙、棕櫚、鐵樹等植物的



Reprinted with permission from *Nature* **383**, 305. Copyright 1996 Macmillan Magazines Ltd.

印度蓮的花托溫度(T_r)在開花期(第3-5日間)保持恆溫，不隨周圍溫度(T_a)變化。注意花的呼吸和產熱(下圖曲線)隨溫度T_r - T_a而逆向變化。

花朵也有不少會產熱，但已知有保持恆溫功能的則只限於兩種天南星科植物。

① Roger S. Seymour and Paul Schultze-Motel, *Nature* 383, 305 (26 September 1996).

「近期的」爪哇直立人

隨着古人類學的發展，人的世系是變得越來越複雜、離奇，甚至有點不可思議了。僅僅十年前，我們初次聽到現代智人 (*Homo sapiens*) 全部是12至20萬年前才起源於東非的驚人發現，其後證實這發現的消息不斷傳來①；到兩年前，地層斷代方法的進步又將爪哇直立人 (*Homo erectus*) 出現的年代大幅拉前，到更早於東非直立人的年代②；而差不多同時，由於許多新化石的出現，更早期的非洲南猿 (*Australopithecus*) 的世系也變得異常複雜起來③。

最近使形勢益發撲朔迷離的是，爪哇直立人的存在上限剛剛從90萬年前被拉到180萬年之前，其存在下限又忽然從25萬年前被推到難以置信的3至5萬年前——也就是說它和現代智人有可能曾經長期共存。和十分紛亂的南猿世系一樣，這一發現打破了一個並沒有多少理由，可是習慣上已經被廣泛接受的觀念，即人的種屬 (hominid species) 雖然不斷變化，但任何時期都是單一的，不會有兩個不同種屬長期並存。

Adapted from *Science* **274**, 1841. Copyright 1996 American Association for the Advancement of Science.

爪哇直立人化石與印尼Gadjah Mada大學負責保存化石的學者雅各 (Teuku Jacob) (右)。

這驚人的新發現主要還是由加州柏克萊地質年代中心的史衛殊 (C.C. Swisher) 和寇蒂斯 (G.H. Curtis) 所領導的小組作出的④。他們回到爪哇顏東 (Ngandong) 和三般馬旱 (Sambungmacan) 這兩個曾經 (在1931-33及1976-80年間) 出土大量 (有數萬枚之多) 人和獸骨化石的索羅河 (Solo River) 畔遺址，在原發掘點旁同一地層挖出了數枚保存原好的水牛齒骨，然後連同在博物館所借得 (與人骨化石混雜一起) 的原出土牛齒，用最新發展的電子自旋共振 (ESR) ⑤和鈾系放射衰變這兩種方法測定其年代。這樣以兩個方法所得的結果對各枚不同牛齒是大體一致的，即2.7±0.3至5.3±0.4萬年前之間。這結果的高度自洽性可以說是其正確性的證明。

古人類學近十年種種驚人發現，基本上幾乎全都是由分子生物學和物理學上方法的突破所造成，但也正由於方法之新，還不能令較傳統的學者完全放心接受其結果。但這些新方法終究會變得更成熟、可靠和全面，所以古人類世系的逐步釐清，當只是時間問題而已。

① 《二十一世紀》19，85 (1993年10月)；29，56 (1995年6月)；34，110 (1996年4月)。
② 《二十一世紀》22，79 (1994年4月)。
③ 《二十一世紀》31，122 (1995年10月)；35，100 (1996年6月)。
④ C.C. Swisher *et al.*, *Science* 274, 1870 (1996).
⑤ 這基本上是以電子自旋共振的方法測定在牙齒琺瑯質由於四周土壤中的放射性原素 (例如鈾) 滲入所引致的電荷，從而推斷其年代。由於對放射性原素滲入的過程可以有不同假定，因此所得年代會有兩個不同極限。

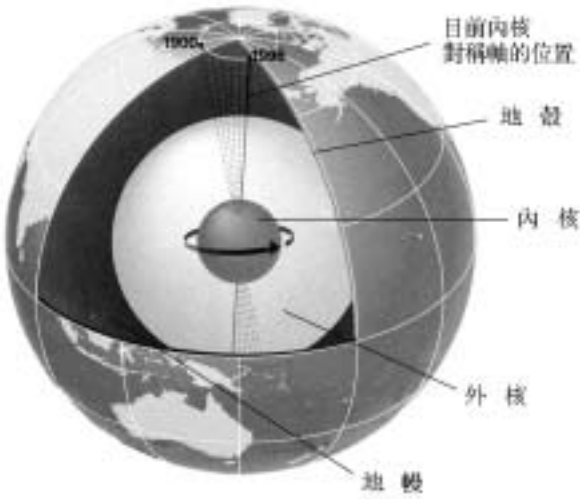
地球核心的秘密

人類對遙遠太空中的星體、星雲、黑洞已做了許多精密的觀察，建立相當可確的理論，但對於我們生活其上的地球其實還不完全了解。這主要是由於地球的外殼太過穩固堅牢，除非有火山、地震這些激烈變動，或通過對造山作用，地殼板塊漂移那麼緩慢過程的觀察，否則是極難獲得有關地球內部的訊息的。最近有關地球核心的一個相當驚人的發現，就是通過分析遠距離地震訊號的抵達時間而作出的。

我們現在知道，固態的地殼只有數十公里厚，在它以下是具高度可塑性 (plastic) 的地幔 (mantle)，而後者所包覆的，則是以鐵 (佔90%) 為主的地核 (core)，它基本上是一個半徑為3,480公里 (約為地球半徑的55%) 的球體。地核是低黏度的液體，但在它中央還有一個純鐵的固體內核 (inner core)，這內核由液態鐵在高壓之下慢慢凝固而成，所以它的半徑不斷增加，現在已達1,220公里。鐵凝固時所釋出的熱令外核中較輕的液態導電金屬產生對流。這類似發電機的運動就是產生地磁的主要能量來源①。

內核是60年前由地震觀測所發現；上述產生地磁的機制則是30多年前首次提出。大約10年前我們又發現固態內核的性質在沿其對稱軸 (這軸與地球的自轉軸成大約10°交角) 方向和垂直於這軸的方向不一樣：即是說它只有柱狀而非球狀對稱。內核的這種各向異性 (anisotropy) 一般相信是鐵在高壓下形成六角密堆積結晶結構所造成。

直到最近，我們總是想像地球是一個整體，也就是說，它自轉的時候，地殼、地幔、外核、內核都應該沿地軸以相同的速率旋轉。可是哥倫比亞大學的宋曉東②和理察士 (Paul G. Richards) 兩位地質學者，最近卻從通過內核的地震和核爆訊號的分析，得出一個十分驚人的結論：內核的旋轉速度要比地球其他部分快，



Reprinted with permission from *Nature* **382**, 224. Copyright 1996 Macmillan Magazines Ltd.

地球的內部構造以及其內核對稱軸相對於地表 (以及地球整體) 的移動。

大約每年快1.1°左右③。那也就是說，它的對稱軸在地球表面的投影點，其經度每年增加1°，而緯度 (約80°N) 則不變。

與上述發現有關的分析雖然複雜，基本原理其實是很簡單的。倘若內核相對於地表是靜止的，那麼通過內核的地震訊號速度會和進行方向有關 (這是由核的各向異性造成)，但卻不會有時間上的變化。然而，仔細分析過去30年間的地震訊號，卻發現它們通過地球內核那一部分的速度有系統性的時間變化，最能切合這變化的解釋，便是內核的對稱軸在慢慢移動——那也就是說內核本身有相對於地球整體的移動。

內核每年1°的滑動相當於內外核在其界面每年滑動20公里左右：這大約是地殼板塊最快滑動速度的10萬倍。所以這一發現對地球內部的構造、動力學、熱力學、對流現象，乃至電磁動力學都是有極其密切關係的。

① Kathy Whaler & Richard Holme, *Nature* 382, 205 (18 July 1996).

② 這是Xiaodong Song的再譯，我們尚未能找到原名。

③ Xiaodong Song & Paul G. Richards, *Nature* 382, 221 (18 July 1996).

再論「理性民族主義」
——答陳彥

● 吳國光

民族主義歷來是一個充滿爭議的話題，我在提出「理性民族主義」的時候也沒有企望逃脫爭論。以這種心態，當然很高興拜讀陳彥先生對我的批評①。遺憾的是，陳文中籠統反對民族主義的激情，常常遮蓋了客觀研究民族主義的理性，因而概念、推論多有自相矛盾之處。比如說，他斷言民族主義「難於單獨成為現代國家的主導意識形態」，而全文的立論卻正是「警惕民族主義成為主導意識形態」。進一步，他卻又認為，在近代中國，以梁啟超、孫中山為代表的「主流民族主義」，具有積極的意義。又比如說，他前面嚴辭批評法國大革命時期「擴張的民族主義」和種族決定論，後面卻認為同一時期的民族主義是一種以人權、個體自由為內涵的「民權主義」。一方面，他否認在任何條件下有所謂「理性民族主義」的存在；另一方面，他則認為在英法等「現代普遍價值的起始國」存在「理想的民族主義」；接下來，他卻以法國鼓譟種族歧視者的選民市場之擴大，來論證「民族主義是一頭難以被理性馴化的野獸」。

為了釐清相關論述，這裏我將試圖擺脫陳文帶來的概念混亂，只是順便提到其中一些邏輯漏洞，而把主要的爭議歸納為以下三個實質問題：

第一個問題是民主與民族主義之間的關係問題。在歷史上，民族主義是不是真的像陳文所說，「基本上是一個負面的體系」呢？既然陳文認為，民族主義可以「和各種不同的價值準則相結合，形成種類各異、甚至性質不同的民族主義理論」，那麼，我們要問：理論上也好，實踐中也好，有沒有一種民族主義，是可以與自由主義和民主政治相容的呢？

第二個問題，則關乎理性與民族主義的關係。陳彥追問：「問題的關鍵是到底有沒有理性的民族主義？」他的結論是：從來沒有，也不可能有，因為「民族主義是一頭難以被理性馴化的野獸」。那麼，我為甚麼提出「理性民族主義」這個概念②？它又是甚麼含義？在甚麼意義上，民族主義其實是可以理性化的？

在第三個問題上，讓我們回到中國今天的政治實際：民族主義在當今中國的再次興起，其政治後果一定是

我在提出「理性民族主義」的時候也沒有企望逃脫爭論，以這種心態，當然很高興拜讀陳彥先生對我的批評 。遺憾的是，陳文中籠統反對民族主義的激情，常常遮蓋了客觀研究民族主義的理性，因而概念、推論多有自相矛盾之處。

強化權威主義政權的合法性嗎？或者說，中國的民主化和自由化，一定要求我們像陳彥所說的那樣「超越民族主義的桎梏」嗎？我相信，在探討了前述兩個問題之後，這個問題的答案就會比較容易弄清楚了。至於陳文就中國目前國際環境的判斷而對拙見提出的批評，由於篇幅所限，本文就不擬回答了。

民族主義一定是反民主的嗎？

陳彥告訴我們，「縱觀整個西方近代史，民族主義基本上是一個負面的體系，它給人類帶來的禍害和災難遠遠大於其建設功能」。他把民族主義分為法國式即開放的和德國式即封閉的兩種，而「開放的民族主義的演變發展會導致擴張，產生殖民主義和帝國主義；封閉的民族主義的極端演繹則導致種族仇殺、種族清洗，產生法西斯主義與納粹主義」。所以，陳文對民族主義的歷史作出了「基本否定的描述和評判」。

細心的讀者會注意到，陳文在描述民族主義的惡果時，並沒有對民族主義使用全稱判斷，而是強調其「演變發展」和「極端演繹」。可是，他在得出結論時卻毫不猶豫地就來了個對民族主義的「基本否定」。

從邏輯上，細心的讀者會注意到，陳文在描述民族主義的惡果時，並沒有對民族主義使用全稱判斷，而是強調其「演變發展」和「極端演繹」。可是，他在得出結論時卻毫不猶豫地就來了個對民族主義的「基本否定」。應該說，陳文始終是意識到了民族主義的流派、內容和性質之多樣性的，承認民族主義可以「和各種不同的價值準則相結合，形成種類各異、甚至性質不同的民族主義理論」。可惜這不僅沒有幫助他釐清問題，反而使陳文在概念和邏輯上產生了混亂。在概念上，陳文一邊區分不同性質的民族主義，一邊把它們（進而和比如種族主義等概念）混為一談而形成全面結論；在邏輯上，陳文忘記了：既然民族主義可以「和各種不同的價值準則相結合」，為甚麼就單單沒有可能和自由、民主的價值準則相結合呢？

事實上，民族主義最初在歐洲的興起，與當時政治與文化的變革一樣，其思想基礎正是追求個性自由的世俗哲學和與之相關聯的自然法權觀念③。在學界，第二次世界大戰的沉痛歷史，並不像陳文所說，使人們把民族主義與納粹主義直接等同。恰恰相反，就像關於民主理論的權威學者之一、英國劍橋大學教授唐恩（John Dunn）所說：「如果現在我們大多數人都在某種程度上是民族主義者，我們當然並不就一定要對超民族的人類團結麻木不仁，更為當然的是，我們絕大多數人根本就不會因此喜歡納粹。」④

進一步，唐恩更把民族主義與民主相提並論，認為：如果民主是解決所有憲政問題的秘方，則民族主義大約就是這個世界上解決所有邊界問題的秘方。他斷言，「民族主義是現代國家的自然的政治情懷」。立足於對歐洲近代民族主義和世界當代民族主義的廣泛考察，唐恩認為所有民族都有他們自己的民族主義。然後，他頗為自豪地談到英國人為甚麼第一個建立了現代民族國家：因為人民代議制的意識形態和民族主義常常是手拉手的⑤。

對於民族主義和民主之間的這種正面關係，從歐洲移民美國、現任哈佛大學教授並且是研究民族主義的專家戈林費德（Liah Greenfeld），給出了更加直截了當的論述。他說⑥：

主權屬於人民這一概念，承認不同階層在根本上平等這一概念，組成了現

代民族思想的精義 (the essence of the modern national idea)，而同時它們就是民主的基本原則 (the basic tenets of democacy)。民主的誕生，伴隨着民族性的自覺 (Democracy was born with the sense of nationality)。這二者是內在相互聯繫的，割斷這種聯繫則不能充分理解任何一者。民族主義是民主呈現在這個世界上的形式；民主被包含於民族的概念，恰似蝴蝶生於蠶繭。最初，民族主義就是作為民主而發展的 (Originally, nationalism developed as democracy)。

值得重視的是，戈氏的這一結論，根植於他對英、法、俄、德、美等五國近代史的研究。他認為，這些國家都通過民族主義而走向現代社會，其中數例則是直接走向民主政治。篇幅所限，這裏不去引徵他所大量使用的歷史事實了。

在歐洲歷史上，民族主義的興起與人民主權概念的產生是直接地聯繫在一起的。這個論斷，在西方學界並不是甚麼怪論，而是許許多多有關民主、國家、民族主義和歐洲歷史的經典論著的共同看法。比如說，當代研究民族主義的學術開路人之一史密斯 (Anthony D. Smith)，就持這種看法⑦。又比如說，兩位以研究法國歷史和政治而知名的學者，在探討歐洲最近的民族主義的新著中，也這樣說到⑧：

> 民族的概念，與政治合法性的概念，與主權在於人民的思想，是無法解開地連接在一起的。……在法國，大革命的過程把群眾拉上政治舞台，把民族的概念與人民主權這一強有力的政治符號結合在一起。……民族與那種在一定疆界內的政治群體中實現民主的公民身分和社會解放的目標相結合，在 (歐洲) 各處都成了實質上推動邁向政治現代性的一種強有力的原動力。

也許不必引用更多的歷史材料和學術研究，我們現在就可以回到唐恩的一個結論上去了。他說：「把民族主義簡單地看做一個壞東西，在政治上是膚淺的，在道德上是錯誤的。」⑨對比之下，說歐洲人基本上把民族主義看做一個負面的東西，說歐洲歷史證明了民族主義的「禍害大於建設」，是完全站不住腳的。無疑，民族主義在歷史上的種類和功能是多樣的，以偏概全決不合適。歷史證明，民族主義是完全可以和民主相結合的，甚至它在開始興起的時候就是直接和民主相結合的。因此，陳彥對民族主義的「基本否定」，在邏輯和歷史兩個層面都是錯誤的。

在歐洲歷史上，民族主義的興起與人民主權概念的產生是直接地聯繫在一起的。對比之下，說歐洲人基本上把民族主義看做一個負面的東西，說歐洲歷史證明了民族主義的「禍害大於建設」，是完全站不住腳的。

民族主義沒有可能理性化嗎？

不過，話要說回來，上述論述，決不意味着我認為民族主義必定和民主相容。我注意到，戈林費德同樣談到了民族主義在發展中出現的另一種趨勢，就是一味強調民族的特點而使民族主義失去了民主的精神⑩。前引兩位法國政治學家，也並不認為民族主義就一定與民主相聯繫⑪。正是基於這種認識，我從來沒有一般地、泛泛地討論或倡導民族主義⑫，而是提出所謂「理性民族主義」。可是，陳文根本否認民族主義有所謂理性。現在讓我們轉而討論這個問題。

陳彥認為民族主義是「一頭難以

被理性馴化的野獸」，理由大約有三。第一，「民族主義主要訴諸情緒」，這決定了它「本質上乃是一種非理性的思想潮流」。第二，民族主義不同於自由主義和共產主義，而自由主義和共產主義都是訴諸人類理性的，所以民族主義就不可能訴諸理性。第三，吳國光所說的「理性」，就是功利；功利的民族主義可以是理性的，但是它會「以放棄自由民主為代價」。

陳文邏輯推理上的破綻和不同層次論證之間的自相矛盾，可以不必一一指出了。我更感興趣的，還是一些理論上的實質問題：

第一，民族主義僅僅是所謂「情緒」嗎？我們看到，學者們定義民族主義的方式雖多有不同，但他們卻異口同聲地認為：不應該僅僅簡單地把民族主義等同於民族情感⑬。研究民族主義的大家、倫敦政治經濟學院哲學教授蓋勒訥 (Ernest Gellner) 在名著《民族與民族主義》(*Nations and Nationalism*) 中，則乾脆認為：沒有工業社會及其理性的發展，就根本不可能有甚麼民族主義⑭。馬克思主義的民族主義觀，則用階級矛盾來解釋民族主義現象，而特定階級矛盾則是特定生產方式的產物，這當然決不是可以用憤怒或心血來潮所能概括的「情緒」問題⑮。沒有人否認，民族主義容易煽動群眾情緒。但是，一則民族主義本身並不僅僅是情緒或僅僅是「訴諸情緒」；二則對任何一個有些洞察力的學者來說，群眾情緒背後當然有或社會、或經濟、或政治、或文化的深刻內涵，不同流派的學者對這些內涵的解讀雖有不同，但是僅僅看到情緒層面的嚴肅學者卻幾乎沒有。

因此，把「民族主義」與「理性」兩個概念聯繫在一起，並不像陳彥所想的那樣不可思議。不妨隨手舉個例子。在前引唐恩書中，我們可以不斷讀到這樣的句子：「民族主義的理性和道德核心」，「對現代民族主義所理性地表達的這一層次上的人類利益來說」，「就民族主義的理性而言」，等等⑯。篇幅關係，不多舉例。

至於陳文輕蔑地指責我所說的「理性」實際上是「功利」，這就不能不把概念澄清的工作推回到了解西方思想史的常識了。無疑，「理性」的概念，在思想史上使用者甚眾，各有微妙的差別。在英文中，更同時有兩個詞 (rationality, reason)，在中文裏都是沒有更好選擇地要譯作「理性」。但是，這個問題是可以簡要地加以論述的，辦法就是回到以「理性主義」(rationalism) 著稱的英國哲學家洛克 (John Locke) 那裏。一則洛克是通過論述和強調 "reason" 而建立了其 rationalism 體系的，所以我們在這裏可以比較自由地使用「理性」一詞，而不必嚴格地考慮 "reason" 與 "rationality" 的語義分別；二則對當代政治理性主義來說，洛克是公認的鼻祖⑰。

那麼，對洛克來說甚麼是「理性」呢？簡單地說，就是人類追求並有能力把自己的利益最大化，同時又明瞭自己這種能力和追求的界限⑱。無庸諱言，我在定義「理性民族主義」的時候，在理論上，就是嘗試把洛克的這種「理性」概念灌注到民族主義之中；在實踐中，則試圖在堅持民族利益的同時反對極端民族主義。這種嘗試，哪怕單就概念層面來講，也當然很粗淺，需要通過批評和研究來深化。不過，陳彥卻說這是「給民族主義套上『理性』的光環」。這等於說：西方主流思想家，像洛克，也就是陳文所說的「現代普遍價值」的發源地，就是在

我在定義「理性民族主義」的時候，在理論上，是嘗試把洛克的「理性」概念灌注到民族主義之中；在實踐中，則試圖在堅持民族利益的同時反對極端民族主義。因此，把「民族主義」與「理性」兩個概念聯繫在一起，並不像陳彥所想的那樣不可思議。

給人類對私利的追求「套上理性的光環」。

值得指出的是，洛克堅決反對那種把理性和信仰（faith）、情感（sensation）對立起來的看法[19]。推理下來，即使民族主義有很強的情感色彩，這種色彩也應該不會和它的理性化相互矛盾。的確，問題的關鍵是民族主義有沒有可能理性化呢？就是說，對民族最大利益的追求，是不是一定導向狂熱、極端的民族主義呢？顯然，問題的要害在於：甚麼是民族的最大利益？誰來決定民族的最大利益是甚麼？誰來決定如何實現這種最大利益？理論上說，如果這個過程是理性化的，相應的民族主義也就會是理性化的。

這時，我們發現，蓋勒訥說「民族主義是有關政治合法性的一種理論」[20]，確乎是高言讜論，一針見血；我們也明白，為甚麼民族主義在歐洲的早期興起是與人民主權直接聯繫在一起了。民主正是一種理性的政治機制和政治過程，可以理性地決定一個民族的最大利益和實現這種利益的途徑。如果沒有通過民主過程獲得政治上的合法性，誰能放言他就是代表民族利益呢？又有哪個富於理性的公民會承認這種代表性呢？那種放言和代表也許正會被這個民族認為是對本民族利益的最大損害呢！

所以，我們的結論仍然是：民族主義並不一定與民主、自由相矛盾，它甚至可以成為推動一個民族實現自由、民主的偉大動力；而也只有在推動自由、民主的過程中，民族主義才可能理性化。誰說民族主義一定是「集體主義的邏輯」（陳彥語）呢？戈林費德在進行民族主義分類的時候，首先就確認存在「個人主義的民族主義」（individualistic nationalism）[21]。誰說民族主義是「同自由、民主格格不入的」（陳彥語）呢？所謂「自由主義的民族主義」（libertarian nationalism，或liberal nationalism），正是近年國際學術界討論民族主義時經常使用的詞語[22]。誰說近乎「功利」的「理性」會「抑制和排拒」多元精神和自由主義呢（陳彥語）？政治理性主義與現代自由主義本來就幾乎是同義詞，而它們共有一個鼻祖，即洛克；更進一步，所謂「功利主義」（utilitarianism），則不僅是政治自由主義的重要來源，當年樹立了政治功利原則的邊沁（Jeremy Bentham）和密爾（John Stuart Mill），甚至比洛克的溫和自由主義對推進民主的態度更為激進[23]。

我們的結論仍然是：民族主義並不一定與民主、自由相矛盾，它甚至可以成為推動一個民族實現自由、民主的偉大動力；而也只有在推動自由、民主的過程中，民族主義才可能理性化。

民族主義是牴觸「世界共同價值準則」的「桎梏」嗎？

既然民族主義關乎政治合法性問題，那麼，它是不是像陳彥所說，一定是「一種加強現政權合法性」的「官方意識形態」呢？其實，我們前面的論述已經解答了這個問題：理性的民族主義既然可以與自由、民主攜手並進，它當然只會加強民主政權的合法性；而所謂「理性民族主義」，當然是針對非理性的民族主義提出來的，也是針對非理性的政治機制提出來的，正是要「抗衡」那種旨在加強非民主政權合法性的民族主義。

當然，陳彥還可以這樣提出問題：既然中國確實存在着非理性的民族主義，我們為甚麼不乾脆拋棄民族主義？既然中國還沒有實現民主政治，我們為甚麼不像陳彥所說，「超越民族主義的桎梏，認同世界共同的

價值準則，走以人權、自由、民主立國之路」？

回答這樣的問題，我們必須回到世界政治的一個基本現實，這就是民族主權國家的存在㉔。一方面，民主迄今為止還只是在主權國家的範疇內實現；另一方面，不同主權國家之間存在着利益衝突，這種衝突並不因為民主原則的實現而消弭㉕。這兩個方面都說明：第一，民主的實現並不取消民族主義；第二，沒有建立民主制度的民族，並不因此而沒有權利維護自己的獨特利益。事實上，人類共同價值的存在，並不抹殺不同民族特點的存在；反過來，一個民族追求人類共同價值的過程，也絕不是要以抹殺本民族特點、損害本民族利益為代價。戈林費德的考察表明，「民族」在其詞義演變的過程中，最後是指「特定的主權人民」㉖。突出這種特定性到極端程度，以至拒絕包括人民主權在內的共同價值，是狂熱的、非理性的民族主義；完全否定這種特定性而只講人類共同價值，也可以說是狂熱的、非理性的國際主義。既然「全球合眾國」這樣的東西今天還只能存在於想像的烏托邦之中，那種提到民主就要抹殺民族主義的觀點，也就同樣只能是一種烏托邦主義。

在中國近現代的歷史上，是不是只存在「愚昧」、「仇外」和「狂妄」的民族主義呢？今天正在中國興起的民族主義並不是那麼簡單的。我們不能簡單地拒絕民族主義，當然也不能簡單地接受民族主義。

那麼，在中國近現代的歷史上，是不是像陳彥所說，只存在「愚昧」、「仇外」和「狂妄」的民族主義呢？許多研究表明，情況絕非這麼簡單㉗。我想，今天正在中國興起的民族主義，同樣也不是那麼簡單。許多對民族主義研究有素的學者都認為：我們不能簡單地拒絕民族主義㉘。當然，我們也不能簡單地接受民族主義。正是在這個意義上，我提出了「理性民族主義」的概念。應當強調的是，我在上一篇文章中，並不是用這個概念來概括中國目前的種種民族主義現象，而是着眼於建立韋伯所講的那樣一種「理想類型」(ideal type)。如前所述，諸多有關中外民族主義的研究表明，這樣一種「理想類型」在現實中是可以存在的。它可以和民主、自由共存，在實現所謂「世界共同價值準則」的同時不僅保存民族特點，而且弘揚民族利益。

註釋

① 陳彥：〈警惕民族主義成為主導意識形態——與吳國光先生商榷〉，《二十一世紀》(香港中文大學・中國文化研究所)，1996年12月號，頁101-107。以下引此文不另加註。

② 參見吳國光：〈以理性民族主義抗衡圍堵中國〉，《二十一世紀》(香港中文大學・中國文化研究所)，1996年4月號，頁25-33。

③ Elie Kedourie, *Nationalism*, 4th ed. (Oxford: Blackwell, 1993); E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). 公平地說，陳彥是了解這一歷史事實的，這表現在他有時這樣談到法國大革命時期的民族主義。不過，如前所述，為了全面否定民族主義，他常常忘掉這一點，以致自相矛盾。

④⑤⑨ John Dunn, *Western Political Theory in the Face of the Future* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), chapter 3.

⑥㉑㉖ Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge: Harvard University Press, 1992).

⑦ 史密斯的*Theories of Nationalism* 是當代民族主義研究的開山作之一，相關觀點參見其近著：J. Hutchinson and A.D. Smith, eds., *Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

⑧⑪ Brian Jenkins and Spyros A. Sofos, eds., *Nation and Identity in Contemporary Europe* (London: Routledge, 1996), 12-13; 14.

⑩ 參註⑥Greenfeld書。不過，即使這樣，作者也指出，這正表明民主不能簡單地從一個民族「進口」到另一個民族，而必須植根於民族主義所強調的民族特性。

⑫ 拙作〈中國需要甚麼樣的民族主義〉就表現了這種觀點，載《信報》（香港），1996年8月29日。那篇文章是批評《中國可以說不》一書的。關於「民主之與民族國家既非充分亦非必要條件」的學理闡述，參見陳方正：〈民族主義的剖析：起源、結構與功能〉，載劉青峰編：《民族主義與中國現代化》（香港：中文大學出版社，1994），頁3-18。

⑬ 例見Charles Tilly, *European Revolutions, 1492-1992* (Oxford: Blackwell, 1993); Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1983)。中文相關介紹，參見張曉剛：〈民族主義、文化民族主義、第三世界民族主義〉，《戰略與管理》，1996年第3期，頁61-68。

⑭⑳ 參註⑬Gellner書。

⑮ 奧地利馬克思主義者，特別是Otto Bauer和Karl Renner對民族主義的研究，被認為是這一流派在此領域最為重要的研究成果。參見Tom Bottomore, *Political Sociology*, 2nd ed. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), chapter 5; E. Nimni, *Marxism and Nationalism* (London: Pluto Press, 1991).

⑯ 參註④Dunn書，頁78-79。原文分別為："The rational and moral core of nationalism", "For human interests at the level that modern nationalism rationally articulates them", "the rationality of nationalism"。

⑰ Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution* (San Diego: Harvest/HBJ, 1955/1991), chapter 1.

⑱ John Locke, *Essay Concerning Human Understanding; Second Treaties of Government*. 參見Dante Germino, *Marchiavelli to Marx: Modern Western Political Thought* (Chicago: The University of Chicago Press, 1972), chapter 5.

⑲㉓ 參見註⑱Germino書。

㉒ 例見註⑥Greenfeld書；Yael Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

㉔ 關於民族國家的產生，參見Charles Tilly, ed., *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1975); Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction* (Stanford: Stanford University Press, 1978); Joseph R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State* (Princeton: Princeton University Press, 1970)。關於民族國家尚無消亡迹象的論述，參見註⑦Hutchinson and Smith書；註⑬Gellner書。

㉕ 國際政治中自由主義的「民主和平論」，雖然設定民主國家相互之間不發生戰爭，但是並沒有否認他們相互之間依然存在重大的利益衝突。參見Michael W. Doyle, "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 12 (Summer and Fall 1983); Bruce Russett, *Grasping the Democratic Peace: Principles for a Post-Cold War World* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

㉗ 金觀濤：〈創造與破壞的動力：中國民族主義的結構及演變〉；姜義華：〈論二十世紀中國的民族主義〉；汪榮祖：〈中國近代民族主義的回顧與展望〉，均載劉青峰編：《民族主義與中國現代化》，頁127-41；143-57；187-207。

㉘ 例見註⑬Gellner書；註⑭Dunn書。

吳國光 香港中文大學政治及行政學系講師

再談中國「後學」的政治性和歷史意識

● 徐　賁

張頤武先生將我發表於《二十一世紀》1995年8月號上的〈甚麼是中國的「後新時期」〉(下稱〈甚麼〉)和發表於《文學評論》1996年第5期上的〈從「後新時期」概念談文學討論的歷史意識〉(下稱〈歷史意識〉)作了一番比較。他看出來，「這兩篇文章雖然有三分之二以上的篇幅完全重複，但側重點卻有極大差別」。他還看出來，〈甚麼〉一文所針對的是「後學」在中國的消極政治影響，批評「後新時期」概念迴避1989年的歷史時期起始作用，而〈歷史意識〉一文中「有關『消極政治傾向』的段落均被刪除，而添加了有關『文學史』及文化史發展階段的討論」。這種情況使得張先生既困惑不解又頗為生氣，所以他責問：「在海外刊物上所強調的『消極政治傾向』為何在大陸就消失了呢？而在大陸所強調的『歷史意識』何以在海外就變成了政治問題呢？」①問題既已提出，我願意以作者的身分對此作一些說明，再次就教於張先生。

一　文本的格列佛遊記和審查制度

文本的產生過程有時和文本一樣耐人尋味。這裏先介紹一下我這兩個論「後新時期」的文本的產生過程。張先生有所不知的是，這裏所關係的不是兩個文本，而是三個。在這兩個文本之外，還另有一個張先生尚不知曉的文本。他看到的這兩個文本，都是那另一個原始版本的「經審查」版本。那個原始文本題為〈甚麼是中國的「後新時期」和「後現代」：「現代性」在當今中國的政治文化意義〉(下稱〈政治文化〉)，它的側重點又與張先生所見到的兩個文本皆不相同②。它本是要對1989年後的中國政治文化形態作一個概括，並探討民主理念在後極權時期「現代專制」下所能起的思想解放作用(政治現代化、社會現代化和公眾社會現代倫理)。《二十一世紀》在1995年初就表示決定刊用〈政治文化〉一文，卻未能實現，想不到竟使它因此有了一段不甚平常的經歷。我曾為〈政治文化〉在海內外其他刊物或文集尋找一個發表之處，但卻並不順利，連海外一份被中國官方視為「異端」的雜誌都以此文內容有民主異見思想之嫌而不願為之招惹是非。我改動了文章的側重點，《文學評論》當即接受了稿子。在這之後，《二十一世紀》有一次電話與我聯繫另一篇稿子的時候，偶然提起〈政治文化〉一文，臨時要我作一些修改以便發表，我答應了。修改後的

稿子就是現在的〈甚麼〉。雖然它已不是原先的文本，但畢竟還是讓我有機會陳述了在《文學評論》文本中無法陳述的觀點。然而，被審改的文本畢竟都不足以陳述那原始文本的觀點。

兩年之中，〈政治文化〉這一討論「後新時期」的文章，在海內外一些中文刊物間作格列佛之遊，究竟是由一變三，還是三本為一，似乎並不重要，重要的倒是無意之中竟成了對海內外一些中文刊物政治敏感度和風險承受力的測試儀。這三個文本，以其一目了然的重複和不重複，也算是為90年代海內外中文出版界既不相同但又互相聯繫的生態環境，留下了一個小小的見證。這實在不是文化批評要不要碰政治，而是政治會不會放過文化批評的問題。文化批評的政治性使它注定不得不與各種審查制度打交道，在大陸，在香港，在美國，均無例外。但不同社會制度下的審查制度畢竟還有差別。

考量特定社會環境的審查體制有三個基本因素。一是國家權力審查機器的壓力，這種審查無論是以意識形態、宗教或傳統價值為審查內容，都是政治性的，即使在民主國家，政府壓力也能影響出版界，而直接動用國家機器進行恫嚇和懲戒，則是專制社會的一個重要特徵。二是出版媒體的「自我審查」，出於政治的壓力，或甚至在並無顯著政治壓力的情況下，有傾向性或選擇性地報導或發表。第三是經濟因素的作用，這個因素本身又相當複雜。經濟獨立是出版獨立的基本條件之一，但追逐利潤，並不一定與爭取獨立出版有關，也不必然會形成出版獨立。

審查的這三種因素在不同的社會制度下呈現出極為複雜多變的結合形態，根本不是用所謂「全球化」商業機制這種籠統說法就能大而化之的。由於篇幅關係，這裏只能對大陸文革後至今的審查制度特徵略作分析。這個時期的審查制度雖然時鬆時緊，但與文革期間相比，總的來說出現了兩個基本特徵。第一個特徵是思想討論的「禁區」與「非禁區」的差別明顯了。文革期間的「政治掛帥」使得一切話題和文化行為都具有極高的政治敏感度，連親朋夫妻間的私下交談都足以成為羅織死罪的證據。文革後，中國社會有了鄒讜先生所說的官方「不在意區域」(zones of indifference)。如果我們按照古德曼(Merle Goldman)的提示，將這種思想區域與她所說的「禁忌區」(forbidden zones)對照的話，也就有了「非禁區」與「禁區」的差別，當然這種差別並不是絕對的③。「非禁區」往往是非政治性的。當今知識份子在思想「非禁區」內的學術活動、討論和觀點陳述，往往是以純學術面目出現，只要這種自律不失控，確實有了相當程度的自由。「禁區」則一定與政治有關。凡涉及政治制度及其理念、政權結構和統治形式、政黨及其意識形態等等的，都是「禁區」。

文革後，官方對文化界的思想審查主要是在「禁區」內進行的，因此，感受到這一審查壓力的也就不再是一般文化人士或知識份子，而是具有政治意識，尤其是非正統政治意識的知識份子。「禁區」和「非禁區」的區別使得中國的文化討論話語形成了不易為外國學者所理解的重要「中國」特徵。其中之一便是，由於從「禁區」向「非禁區」的邊緣不自然過渡，而造成的實質問題和可見議題的錯位。例如，明明涉及社會和政治議題的討論，卻偏偏戴一頂「文化」的帽子；明明涉及

考量特定社會環境的審查體制有三個基本因素：一是國家權力審查機器的壓力；二是出版媒體的「自我審查」；三是經濟因素的作用。這三種因素極為複雜多變，根本不是用所謂「全球化」商業機制這種籠統說法就能大而化之的。

了「自由」「平等」和「人的尊嚴」這類民主價值，卻又不得不放到文學中去談「人道主義」或「主體性」。這種顧此言彼的策略有時見效或見效一時，並不能完全逃脫審查制度的監視。

文革後思想審查的第二個特徵是從攻勢轉為守勢。用匈牙利作家孔拉德 (György Konrád) 的話說，就是從逼人說假話變成限制人說真話，或者如茹普尼科 (Jacques Rupnik) 所解釋的那樣：這是「從群眾恐怖轉化為『文明的暴力』，極權政權覺得與其實行制度性審查，還不如爭取 (當事人的) 內在化自我審查」④。對這種從咄咄逼人的斯大林式審查到退居守勢的後斯大林式審查的轉變，東歐作家感受特別強烈，也多有論述。中國知識份子對這種審查制度的轉變不會沒有查察，但至今未見公開討論，恐怕也是因為討論「思想審查」本身就是一個「禁區」。內在化的自我審查包括刊物的和作者的這兩個相互聯繫的方面。刊物和作者自律並不總是那麼可靠，免不了會出毛病，所以文革後的審查又有事後處理多於事前遏制的特點。

處於極權統治下的知識份子為表述自己的觀點而與審查制度的微妙交道不是人人都能理解的。對此，羅馬尼亞作家博泰茲 (Mihai Botez) 曾有如此評說⑤：

> 常有人以為，專制統治下的知識份子要麼諂媚趨奉，要麼就持不同政見。這太簡單化了。接受 (專制) 社會契約並不等於諂媚趨奉。……畢竟還有一種雖然不幸，但很實在，甚至有尊嚴的「生存藝術」。

知識份子在不能暢所欲言的情況下，完全可以不失尊嚴地見機行事，變通迂迴。如果像張先生那樣把這種不得已的「生存藝術」都當作是作者「迎合讀者」，那豈不是在為造成這種不正常社會契約的專制權力開脫責任？

二　並非對誰都可以說「不」

事實上，無論在任何社會環境中，真正有批判意識的知識份子都不可能感到絕對自由。如果一個知識份子不覺得在他的世界裏必須克服某種阻遏力量 (包括與它的某種妥協和周旋) 才能把他的話說出意思來，那麼他肯定是沒有把有意思的話說夠，或者根本就沒有甚麼有意思的話可說。在不少存在着專制制度的第三世界國家中，知識份子用討論「現代化」來促進政治和社會的民主化，並非因為他們要照搬西方的現代模式，而是因為即使在不允許討論「民主」和「人權」的國家中，作為國家發展話語的「現代化」仍然是一個尚未遭禁的話題。我這麼說，張先生當然會不以為然，因為他主張中國的發展話語應當以「小康」對現代化說「不」。他曾為此在一篇與別人合寫的文章中追加「小康」一說的理論成色⑥：

> 小康不僅是一個**經濟**發展的**指標**，也是一種文化發展的**目標**，它還意味着一種**跨出現代性的**、放棄西方式的發展夢想的方略。它不再將西方視為中國必須趕超的「他者」，而是悉心關切民族**文化特性**和**獨特的文明**的延展和轉化。「小康」象徵着一種温馨、和諧、安寧、適度的新生活方式和新價值觀念的形成，它是一種超越焦灼的新的策略。」(重點部分為原文所有)

張頤武主張中國的發展話語應當以「小康」對現代化說「不」。他說：「小康不僅是一個經濟發展的指標，也是一種文化發展的目標，它意味着一種跨出現代性的、放棄西方式的發展夢想的方略。」

在另一篇文章中，他更慷慨激昂地宣稱⑦：

我們在走向一個「小康」的理想的時刻，並不僅僅將小康視為經濟的標準，而將之視為一種第三世界的、人際關係的和諧性的確立，一種完美的語言／生存狀態的實現。這種人倫關係的和諧性是與商業的成功結合在一起。這是與第一世界後現代主義的表徵危機相關的力圖超越其重建秩序的想像。它不僅想像性地解決了我們所面臨的文化困境，也最終想像性地解決了第一世界／第三世界的二元對立。貧瘠、焦慮，充滿欲望和無窮的苦難的第三世界的「形象」，在此化為了一種承擔和忍耐的、具有美好的品德的新的「形象」。

且不論寄生於「小康」之說的中國「後學」到底有甚麼理論價值，僅就它與官方話語（「『人權』即吃飯穿衣的生存權利」）的關係而言，難道我們不該問一問，在提出「小康」之說者自己都承認是在「摸着石頭過河」的時候，在審查制度並不逼着人說假話的情況下，張先生又何必說這種話呢？難道中國知識份子真的在諂媚趨奉和持不同政見之外已別無選擇？人們批評如此「後學」與官方話語的共謀關係，是否過份？張先生說這樣的話，當然不會感受到當前審查制度的任何壓力，也當然無需調整和改動他的文本。

張先生說，對「後學」的「政治論」批評全都來自海外，而「道德論」和「經濟論」批評則來自國內。其實，這正是因為國內「禁區」和「非禁區」在起作用的緣故。國內對「後學」的批評必須自律在「非禁區」範圍內。由於「後學」不容忽視的政治性，僅僅從「經濟」或「道德」去批評「後學」，都是難以深入的。這是不得已的側重點調整，在中國並不是誰都可以要怎麼說「不」就怎麼說「不」的。由於中國「後學」與官方話語的特殊關係，任何對它進一步的批評都有可能立即踏入「禁區」。於是便形成了在國內「後學」可以任意批評別人，而別人卻不容易批評「後學」的局面。幸虧張先生不是在國內刊物上指教於我，否則我也就不用費事來作這個回應。

三　歷史意識和群體記憶

由於中國「後學」與官方話語的特殊關係，任何對它進一步的批評都有可能立即踏入「禁區」。於是便形成了在國內「後學」可以任意批評別人，而別人卻不容易批評「後學」的局面。

張頤武先生認為在討論「後新時期」時涉及「歷史意識」和「政治傾向」是兩種相互「矛盾」的側重。我不同意這一看法。為甚麼「不同」(A與B) 就一定是「矛盾」(A與非A) 呢？我認為「歷史意識」必然帶有政治性，而政治傾向則往往借助歷史意識和歷史敍述來體現。限於篇幅，我想僅就歷史意識所包含的集體記憶來對此稍加解說，因為這與我在兩個文本中都強調的重大歷史事件的起始關係有關。

歷史意識的關鍵是集體記憶，一種不受國家記憶或遺忘任意控制或操縱的社會記憶。近年來，隨着人們對豪布華希 (Maurice Halbwachs) 的《論集體記憶》(*On Collective Memory*) 和肯奈頓 (Paul Connerton) 的《社會是如何記憶的》(*How Societies Remember*) 等著作認識的加深，集體記憶越來越受到文化批評的重視⑧。集體記憶是一種既不同於「歷史」也不同於個人自傳式回憶的群體記憶。在極權國家裏，「歷史」由國家權力所控制，民間記憶便成為一種對抗國家記憶扭曲或強行遺忘的手段。在不得已的情況

下，個人回憶成為保存非官方記憶的唯一處所。但除非個人記憶獲得集體性，不然其社會意義非常有限。

匈牙利學人裏埃思本沙德 (Richard S. Esbenshade) 曾以切身體會談到⑨：

> 極權統治下的東、中歐地區，知識份子以保存個人記憶 (回憶錄、自傳) 來保存群體記憶的要求特別強烈，這是因為記憶的傳統保存方式——歷史書、刊物雜誌、教科書、國家節日、博物館——均遭官方權力所操縱，因此作家便起到了記錄者、記憶保管人和說真話者的角色。

事實上，1989年後的中國知識份子並沒有停止回憶，但他們畢竟再不能把回憶集中在那些曾經深刻影響過中國人集體生存的歷史事件上。我寧願相信這是客觀的政治環境的結果，而不是知識份子真的患了普遍的「失憶症」。

作家因此而成為英雄，成為民族遺產的繼承人，而官方史家則被視為唯唯諾諾的思想侏儒。在官方對歷史的控制和歪曲 (強行忘卻) 面前，作家的個人記憶便成為民族記憶的來源與代表。文革以後出現的文學或個人回憶 (包括創傷文學) 對中國社會重新記憶文革起過極大的作用。那些個人的記憶因為進入了公眾領域而在文化交流中成為群體記憶。這和當時在相當程度上鼓勵反思文革的寬鬆政治環境是分不開的。1989年以後，文革討論反倒成了禁區。這和官方需要遺忘1989年事件本身也是分不開的。

昆德拉在《笑聲與遺忘之書》(*The Book of Laughter and Forgetting*) 中刻劃了以控制集體性歷史記憶為主要特徵的極權統治，其中有這樣一句現已廣為人們知曉的話：「人與權力的鬥爭，就是記憶與遺忘的鬥爭。」昆德拉寫道：「為了不讓一絲一毫不愉快的記憶來打擾 (1968年後『恢復正常』的國家的) 新牧歌，那曾玷污國家美好記憶的布拉格之春和俄國坦克都必須消除。所以，在捷克斯洛伐克沒有人紀念八月二十一日。」⑩僅就集體記憶而言，1989年後的中國社會和知識份子向文化觀察者傳出複雜而不容盲目樂觀的信息。有論者寫道：「在經濟大繁榮的年代裏，歷史失憶像疾病一般在侵襲中國人。」人們再也見不到從70到80年代那種歷史反思：「(當時) 知識份子和作家都不懈地積極回憶。好幾年裏，懺悔和自責不僅回響在文學話語之中，而且也成為政治話語的主調。」⑪事實上，1989年後的中國知識份子並沒有停止回憶，他們回憶以章炳麟、黃季剛、王觀堂、胡適、顧頡剛為學人模式的中國學術史業績，回憶顧準，回憶陳寅恪，但他們畢竟再不能把回憶集中在那些曾經深刻影響過中國人集體生存的歷史事件上。我寧願相信這是客觀的政治環境的結果，而不是知識份子真的患了普遍的「失憶症」。

我之所以要強調社會對歷史事件，尤其是不久前的歷史事件保存記憶的重要性，是因為在集體記憶中，特定的事件已不再僅僅是過去的往事，而成為歷史流程中具有象徵意義的印記，對當今和未來的群體生存經驗具有意義提示和範型表徵作用。中國近現代史中的「五四」、抗戰、反右、大躍進、文革等等都可以說是這樣的事件。國家記憶有時與社會記憶重合，有時則不但不重合，而且還相互衝突，這是因為這二者的內容和使用的象徵並不相同。正如甘卜勒斯 (Ian Gambles) 所指出的那樣，國家要記憶的主要是有助於它的政權合理性的事件，如勝利戰役，光榮紀念日，英雄或領袖，或者慘遭失敗的叛徒和敵人。社會成員記憶的則是非自然原因的集體苦難、災禍和死亡，引起過集體震撼的動盪和暴行⑫。一個社會

的集體記憶是它獨一無二的集體生存經驗和身分意識的重要部分。社會記憶的往往是群體所恐懼在未來會發生的往事，它的象徵很多是官方權力力圖消抹或者至少是淡化的「陰暗」圖景和形象。像《藍風箏》和《活着》這樣的電影，就因為保留了這樣的圖景和形象而遭到官方的敵視。

在維護獨立的社會性群體記憶，重視它的現實生存意義和對抗價值這一點上，文化批評的職責和文藝創作又不完全相同。社會群體記憶需要在適當的政治環境中才能通過公開、民主、自由地闡釋、理解、表現和交流來形成。這種政治環境，至少對討論「文革」和「1989年事件」而言，在當今的中國並不存在。文化批評者有責任指出這一點，而不是對它加以掩飾。這也是我和一些中國「後學」理論家的根本分歧之一。我並不認為1989年後的中國已經形成了國家與社會之間融洽統一的所謂「民族記憶」，我也不認為任何人有資格代表這種「民族記憶」，把對抗西方壓抑中國歷史記憶（無論這多麼重要）作為當前文化批評的根本大計。在文化批評能夠於國內環境中對各種歷史記憶的形式和關係（國家的，社會的，民族的，群體的，個人的）作民主自由的公開討論之前，批評和爭取改善這一環境應當仍是它的一項不容推卸的基本責任。

註釋

① 張頤武：〈面對全球化的挑戰〉，《二十一世紀》，1996年12月號，頁140。

② 此文收入徐賁：《文化批評往何處去：1989年後的中國文化討論》（香港：天地圖書公司，1996）。

③ Tang Tsou, *The Cultural Revolution and Post-Mao Reforms* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 3-66; Merle Goldman, "Politically-Engaged Intellectuals in the Deng-Jiang Era: A Changing Relationship with the Party-State", *The China Quarterly*, no. 145 (March 1996): 37.

④ György Konrád, cited from Jacques Rupnik, *The Other Europe* (London: George Weidenfeld & Nicolson, 1988), 208, 201.

⑤ Mihai Botez, *Intellectualu din Europa de East* (Bucharest, 1993), 52-53.

⑥ 張法、張頤武、王一川：〈從「現代性」到「中華性」〉，《文藝爭鳴》，1994年第2期，頁15。

⑦ 張頤武：〈「後現代性」與中國大陸當代文化的轉型〉，《中國比較文學》，1993年第2期，頁23。

⑧ Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, trans Lewis A. Coser (Chicago: University of Chicago Press, 1992); Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

⑨ Richard S. Esbenshade, "Remembering to Forget: Memory, History, National Identity in Postwar East-Central Europe", *Representations*, no. 49 (Winter 1995): 74.

⑩ Milan Kundera, *The Book of Laughter and Forgetting* (Harmondsworth: Penguin Books, 1986), 3, 14.

⑪ Jing Wang, *The High Culture Fever: Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng's China* (Berkeley: Univeristy of California Press, 1996), 10.

⑫ Ian Gambles, "Lost Time: The Forgetting of the Cold War", *The National Interest*, no. 41 (Fall 1995): 33.

徐　賁　1982年復旦大學文學碩士，1991年獲麻省大學（Amherst）哲學博士。現任加州聖馬利亞學院英文系副教授。

我並不認為1989年後的中國已經形成了國家與社會之間融洽統一的所謂「民族記憶」，也不認為任何人有資格代表這種「民族記憶」，把對抗西方壓抑中國歷史記憶作為當前文化批評的根本大計。

歷史學家的天真

● 張寶明

最近，從《二十一世紀》1996年10月號上讀到美國杜克大學德利克教授〈世界資本主義視野下的兩個文化革命〉一文（以下簡稱〈兩個文化革命〉），其中有些問題頗能從思考角度上給人以學術啟迪，亦有一些問題與筆者意見相左。這裏，我不惴冒昧，摭拾其中一二，算作對這一問題的回應，也可以說是對論題的延伸和發揮。

〈兩個文化革命〉的作者自始至終都在為文革尋找「新意」之證據。我們暫且不說「文革以打倒舊文化為目標」是否符合社會發展的自身規律，令人尤感不安的是：(一)目標不合理怎麼辦？(二)為達到目標能不擇手段嗎？(三)手段和目的之關係可以偶合嗎？

一　革命豈能「放之四海」？

讀〈兩個文化革命〉，文意告訴我們，作者自始至終都在為文革尋找「新意」之證據。但要達到德利克先生宏論的目標，就要有一定的手段，使這一判斷無論是從邏輯上還是從語言結構上都無可非議。鑒於連作者都不得不承認文革目標是一個美麗、遙遠、無從實現的「烏托邦」，所以，我們就把「回應」的重點放在先生所說的「手段」上：儘管文革的理想沒有達到，但文革所採用的方式卻不失為一種具有意義的手段①。

> 文革創造新文化所持的理想，在於竭力阻止革命「非激進化」。……文革以打倒舊文化為目標，但卻以質疑共產黨官僚體制的新「革命」文化為手段。……
>
> 想要達到美滿生活必須有適當的學習和教育方式。……雖然文革教育政策未能落實這個社會構想，但〔這些政策〕卻可能以意想不到的方式為毛後時代政策的成功作出貢獻；即以正規和非正規教育塑造有才幹的民眾，解決地方問題並參與地方發展。

這裏，我們暫且不說「文革以打倒舊文化為目標」是否符合社會發展的自身規律，令人尤感不安的是：(一) 目標不合理怎麼辦？(二) 為達到目標能不擇手段嗎？(三) 手段和目的之關係可以偶合嗎？

首先，凡事總要有一個既定目

標。但「三思」之後，並非有了目標就一定可以「萬事大吉」地為之奮鬥，因為一個愚昧無知的目標遠遠要比沒有目標可怕得多。儘管文革目標看起來崇高美滿，但在這種慷慨激昂的「高呼」背後，畢竟是一種完全非理性主義的「跟着感覺走」。「合情」的東西不一定「合理」。共產主義作為一幅藍圖描繪出來固然好，也令一些人尤其是工農大眾嚮往至極，但若真要踏着「大幹三個月」的步伐進入，不是痴人說夢，就是自欺欺人。看來，不負責任的目標只會出現「盲人騎瞎馬，夜半臨深池」的危險情勢。

其次，就手段而言，它是達到目的不可或缺的方法。換言之，沒有手段就永遠談不上「實現」。但這裏，我們不能不面對一個同樣的問題：為目標能「饑不擇食，急不擇路」嗎？回答是否定的。還是讓我們用著名劇作家陳白塵先生在「牛棚日記」中的記錄來詮釋其謬吧：當《石達開》被冠之以「影射紅軍、咒罵紅軍」之罪時，他就「罪有應得」了。當然他只有聽天由命、束手就範的份。因為，他若「申辯」，將會被說成是「反對黨中央」；「不申辯，也是欺騙黨中央」！何去何從？「罪人」不得不在兩難的邏輯怪圈中被「踏上億萬隻腳」。

第三，關於目的與手段的關係。眾所周知，一部中國近現代思想史，就是一部(文化)啟蒙與(政治)革命兩輪舟車並駕齊驅的歷史。

應該說，「革命」是二十世紀中國思想史中一個十分嚴肅的學術話題。它與自由主義的改良構成了中國近現代史上生生滅滅、時顯時隱、此起彼伏的兩根主線。遺憾的是，這也是一個啟蒙思想家和革命家一直處於兩難的關係課題。從孫中山與嚴復1905年在倫敦的那次「俟河之清，人壽幾何」的對話開始②，到戊戌後期的「保皇」與「革命」之爭，再到「五四」的「問題與主義之爭」，以及90年代的關於「解構」抑或「重建」之人文精神的討論③，無不展示着一個深刻的內涵：兩者的緊張只發生在手段和方法上，它們在強國富民的現代化目標上並無二致。二十世紀即將在彈指之間過去，但它卻給我們留下了豐富的精神遺產。就「改良」與「革命」二者而言，將手段流於目的或將目的淪為手段都不盡人意。要麼代價沉重，要麼一事無成。兩者不應只有否定、排斥、對立，而應處於一種互補、對應、制衡的狀態。

在這一意義上，過去我們對自由主義的改良顯然有待復議。但我們應小心的是，在給自由主義者重新加冕時，切勿忽視當時的歷史背景和現實，而將「革命」不分場合、一概而論地視作一截可有可無的盲腸。這也是筆者既不願把自由主義看得過於可怕而要猛烈批判、小心提防，也不敢苟同「退而結網」、「告別革命」的原因。「革命」固然不能一勞永逸的「告別」，但若是不合時宜的「作亂」，我們寧可其無。改良為革命提供了一個可資借鑒的意義資源，革命卻解決了改良所不能解決的問題。

回到本題，還要面對德利克先生的命題，試問文革的「反官僚主義」目標本是政治性的，這和冠以「文化」之名的「革命」有甚麼必然的聯繫嗎？實際上，文革的打倒走資派、「橫掃一切牛鬼蛇神」，遠遠超出了德利克所說的「文化領域」的革命。

「革命」固然不能一勞永逸的「告別」，但若是不合時宜的「作亂」，我們寧可其無。試問文革的「反官僚主義」目標和鎖定在「文化」領域的「革命」對象有甚麼必然的有機聯繫嗎？

二　兩段革命能「情同手足」嗎？

〈兩個文化革命〉的作者用了「曲筆」來暗示其觀點：「我故意給這問題以抽象和思辯性的答案，盼能拋磚引玉，激發更多有關歷史記憶的討論，但這答案也作出承諾，把有關中國革命的批評從現今遭知識界貶斥而湮沒的境況中挽救出來。」不知是連作者自己也對其觀點感到突兀、不自信，還是真的「存心故意」。但不管怎樣曲折委迤，我們都能悟出全文的脈絡：「文革表達出和中國革命史同樣悠久的主題」，人們沒有理由將兩段革命分開。倘若沒有誤讀原文的話，這乃是筆者和德利克先生分歧的根本癥結。

其一，大凡真正構成革命內涵的歷史事件都有一個不折不扣的革命對象，而且是兩個不同意識形態、不同階級間的對壘。對中國民族民主革命的反帝反封建，我們有目共睹；對國共兩黨的流血決戰，也一覽無遺。這些革命與文革的「革命」能相提並論嗎？進一步說：文革的革命對象是虛設的「假想敵」。紅衛兵只不過憑藉盲目崇拜的非理性，砸碎了大批寶貴的歷史文物，焚毀查禁了大量傳統文化書籍。儘管紅衛兵小將的革命激情一浪高過一浪，但遺憾的是，他們大好的青春卻虛度了。

文革時最流行的歌曲〈社會主義好〉，其中有一句是：「帝國主義夾着尾巴逃跑了」。革命還將作為舊時代的封建主義埋葬了，國民黨「殘餘」也被驅逐到台灣。這就使得習慣了革命的人們對這一手段情有獨鍾，真的認為它是放諸四海而皆準的真理。「階級鬥爭一抓就靈」，「革命搞好了，生產就自然而然上去了」，這些語錄和標語本身就蘊含着繞不過、剪不斷的「革命」情結。文革中的「革命」往往是

既然德利克先生也不能不承認文革的「反精英主義」性，那麼文化的創新是應該力倡「精英主義」的化大眾，還是反精英主義的大眾化呢？事實上，文革的「破舊立新」不但沒有能「破」，反而使封建主義殘渣浮起，大行其道。

對一部分人的迫害，它所造成的貽害，至今仍然未消除。1976年粉碎「四人幫」，結束了十年動亂。從這一意義上說，將文革定性為一場禍國殃民的「內亂」實為切中肯綮。

其二，以德利克先生之見，文革之所以能和中國革命同日而語，一個根本前提是：「共產黨內激進派……決定把新一輪的革命鎖定在文化領域。」這裏，我們不免發問：文化能革命嗎？「五四」文化革命和文革能相提並論嗎？對此，我有另文專論，這裏不再贅述④。問題在於，既然德利克先生也不能不承認文革的「反精英主義」性，那麼文化的創新（文革的術語是「破舊立新」）是應該力倡「精英主義」的化大眾，還是反精英主義的大眾化呢？事實上，文革的「破舊立新」不但沒有能「破」，反而使封建主義殘渣浮起，大行其道。

其三，「革命」作為一種急風暴雨式創新的手段更能蠱惑人心，形成「百萬工農齊踴躍」之勢。而文化本是一種無形的精神傳統，它的最大悲哀就在於，隨時有可能成為政治鬥爭的「替罪羊」。在中外歷史上都可以看到，將「政治」（權力之爭）的「文章」拿到文化領域去做，是政治陰謀家玩得爐火純青的把戲。如果我們不健忘，文革提出「要文鬥，不要武鬥」的口號，其中「要文鬥」似乎符合文化革命，但實際情況卻是大規模武鬥造成無辜民眾傷亡。對此，歷史學家切不可「霧裏看花」。

我無意說外國的歷史學家不能理解文革真相。我只是想強調，德利克先生在〈兩個文化革命〉一文中所說的文革，與真實的文革相去甚遠。實際上，中國十年動亂和蘇聯斯大林專政的大清洗有「異曲同工」之處，它們都在「大事業」的命義下，要求某些人接受反革命的罪名⑤：

> 當時的逼供經常是以「革命」的名義進行的……也就是說（被誣者）只有承認一大堆莫須有的罪名，才能證明自己是忠於社會主義和蘇維埃政權的。這就製造了一種怪圈，為了「大事業」的需要，你必須承認自己是反革命，而當你為了「共產主義事業的利益」而接受這些莫須有的罪名來證明自己是真正的共產主義者之後，你的腦袋就必須接受專政的子彈，這真成了頗有特色的「黑色幽默」——你不承認自己是法西斯走狗，那就證明你是法西斯走狗了！在兩種情況下，你都應當作為法西斯走狗而被處決！布哈林最終被迫接受了這種荒謬的邏輯。

布哈林被迫接受的邏輯，也正是文革中千千萬萬受害者被迫接受的邏輯。這也正是今天的俄國人和中國人難以忘卻的。

在中外歷史上都可以看到，將「政治」（權力之爭）的「文章」拿到文化領域去做，是政治陰謀家玩得爐火純青的把戲。對此，歷史學家切不可「霧裏看花」。

註釋

① 德利克著，林立偉譯：〈世界資本主義視野下的兩個文化革命〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國研究所），1996年10月號，頁6、8。

② 王栻主編：《嚴復集》，第3冊（北京：中華書局，1986），頁525。

③ 〈面對文化現實，解構抑或重建〉，參見《社會科學報》（上海），1994年7月28日，第1版。

④ 參見拙著：〈失去砝碼的天平——就本世紀兩次「文化革命」問題致林毓生教授〉，《青年思想家》（濟南），1993年第4期。

⑤ 鄭異凡：〈「大事業」情結〉，《讀書》，1995年第12期，頁76。

張寶明 歷史學博士，現任鄭州航院圖書館館長。

等 待 刺 蝟

● 陳少明

如果移用柏林 (Isaiah Berlin)「狐狸」與「刺蝟」的分析，以觀察中國大陸80年代談大題目、論大方向的學風，我們可用「滿街都是刺蝟」這句話來概括。以學術史的眼光審察，這無疑是「空疏」或「不規範」；但從思想史角度分析，其表象背後實有更深刻的歷史內涵。當柏林用「刺蝟」與「狐狸」來比喻大體系、大題目及小題目、非體系兩種思想性格時，是以托爾斯泰的「角色錯位」為例，揭示人物思想的複雜性①。余英時教授寫《論戴震與章學誠》，也是用它來評析十八世紀中國學術思想史上與時代風氣異趣的不同人物的歷史命運②。本文的興趣，則非個別人物的性格特徵，而是時代性的學風的形成。探討方法是對其作一種總體性的粗線條勾勒，即刺蝟式的。

如果我們同意十八世紀乾嘉時代是狐狸當道的說法，那麼二十世紀便是刺蝟得勢，而十九世紀則是一漫長的過渡期。今文經學的再度興起，最能體現刺蝟意識的歷史意義，這是思想家面對深重的社會危機時的時代性反應。從鴉片戰爭前後龔自珍、魏源抨擊時弊，呼籲變法就可以看出，刺蝟意識的出現同變法的願望，即對整個價值系統的改造的要求是聯繫在一起的。到了世紀的轉折點，康有為集今文之大成而將其餘力發揮到盡頭。不論《新學偽經考》的疑舊，還是《孔子改制考》的維新，一破一立，焦點都指向整個價值體系的合法性重建。這是真正的刺蝟行徑。但不僅康有為，其追隨者包括譚嗣同以及他們圈子外的嚴復，都對本世紀學風轉變起了推波助瀾的作用。梁啟超就自稱是學時「思想界之陳涉」，而嚴復譯述《天演論》，所提倡的世界觀也影響了不止一代人。可以說，正是從戊戌開始，迎來了刺蝟角逐的時代。它於新文化運動後諸多「主義」之爭中達到高潮，而新史學的興起與演變則深刻凸現時代思潮同學風的關係。

* 本文是作者在哈佛—燕京學社召開的「中國當代人文學發展的反思」(紐約，1996年6月)學術論討會上提交的論文，有刪節。經主持人杜維明教授同意，另行發表，特此致謝。

一 「主義」領先

戊戌時期的刺蝟意識，可能少有自發的狀況，而「五四」以後，便變得十分自覺，動輒標榜「主義」的時尚就是證明。但是，即使是刺蝟得勢的時候，也有狐狸的身影、聲音存在。古文大師章太炎，有古文血統又引經驗主義為嫡親的胡適，都是有頭有臉的人物。章太炎在經學上批駁康有為，堪稱是狐狸對刺蝟叫陣，然而他在這方面的影響僅限於專業圈子中。值得一說的，倒是比較「新潮」的胡適。他是站在狐狸的立場上挑起問題與主義之爭，自覺向刺蝟發難的人物。

儘管胡適不喜歡社會主義，但當他要求輿論界「多研究些問題，少談些『主義』」時，所針對的並非某種特定的主義，而是各種各樣的主義。簡言之，是討論思想方式或學風而非爭論社會政治立場，焦點是反抽象。在胡適看來，主義是抽象的，談主義不可避免會導致空談，甚至會有混淆視聽的後果。然而，胡適沒法證明「抽象」就一定是空談，更沒能讓人相信其所列舉的解決問題的方法同任何「主義」無關。當胡適把「問題」與「主義」同具體與抽象對位聯繫起來後，就出現了兩條反駁的途徑：一是從方法論入手，一是以經驗現實為據。藍志先與李大釗分別採取不同的方式。但是，從方法論入手，還是要刺蝟與要狐狸的爭論；而對現實的分析，則可能變成要那一種刺蝟的主張。因此，藍志先的論說更扣近我們的論題。

藍志先從問題可以分具體與抽象兩種意義，進而強調複雜的問題或大問題的抽象意義更重要入手，從而把問題與主義聯繫起來。他說，有些事情，「從他根本的方面着眼，便成了抽象性的問題，從他實行的方面着眼，便成了具體性的問題」③，例如④：

> 舊制度和新理想的衝突問題：這種問題，大概通常稱為革命的問題（廣義的）。起初的時候，一定是在那是非善惡方面爭，即標示的改革方法，也決不是甚麼具體方法，一定是一種趨向的標準，（這種標示，與其說是方法，毋寧說是目標）。譬如法國大革命時候所標示的自由、平等，和中國辛亥革命時所標示的排滿，算是具體的方法呢，還是理想的目標呢？這可以不言而知的。故凡是革命的問題，一定從許多具體方法，抽出幾個共通性，加上理想的色彩，成一種抽象性的問題，才能發生效力。若是臚列許多具體方法，即就變成一種條陳，連問題都不成，如何能做一般的進行方針呢？於此可見問題不限於具體性，而抽象性的問題更重要了。

胡適是站在狐狸的立場上挑起問題與主義之爭，自覺向刺蝟發難的人物。

在他看來，所謂「主義」就是指那些抽象而重要的問題，在加入理想的要素以後，形成多數人的行為標準或態度。所以，其結論自然與胡適相反：「吾們因為要解決從人力車夫的生計，到大總統的權限；從賣淫到賣官賣國；從解散安福部到加入國聯；從女子解放到男子解放等等問題；所以要研究種種主義。主義的研究和鼓吹，是解決問題的最重要最切實的第一步。」⑤

毫無疑問，談「主義」就是刺蝟意識在當時的具體表現。明確地說，從思想方式看，它是強調對複雜的社會事象作概括性的總體把握；而其社會功能，則是追求對價值原則（所謂「趨向的標準」）作根本的轉換。一個時代的危機，也可以說是那個時代賴以維繫的主義的危機。不過，新主義意識對危機的初步反應未必很自覺，如戊戌時期，也就是籠統談西學或新學，而到了啟蒙的高潮，各種主義應運而生，群起爭奪填補意識形態的空間。

從胡適的進一步反應中，我們還可以看到狐狸的思路及困難。其一，他反對藍志先關於「主義」應包括問題的抽象面及理想面（即態度）的提法，而硬把「理想」說成「想像」。這就是無視「主義」具有表達社會政治立場的功能，實際也就排除解決社會問題需要的價值前提，難怪他一開始就把「學理」同「主義」相提並論。其二，在上述前提下，儘管他提及的許多問題，中國的如「大總統的權限」，外國的如「俄國新憲法，主張把私人所有的土地，森林，礦產，水力，銀行，收歸國有」等，本都是離不開「主義」即社會基本立場的問題，但他都可輕易的要求大事化小：「問題的範圍愈大，裏面的具體小問題愈多。我們研究時，決不可單靠幾個好聽的抽象名詞，就可敷衍過去；我們應該把那太大的範圍縮小下來，把那複雜的份子分析出來。使他們都成了一個一個的具體的簡單問題，如此然後可以做研究的工夫。」⑥

胡適大概以為解決社會問題時，價值立場可以存而不論，或者解決的標準由經驗對象直接顯示出來，因此才能把刺蝟的任務交給狐狸。但這種經驗主義的想法畢竟問題太大，胡適本人又覺得不妥，所以他在〈四論問題與主義〉中專「論輸入學理的方法」，聲明「我雖不贊成現在的人空談抽象的主義，但我對於輸入學說和思潮的事業，是極贊成的」⑦。這看似是狐狸對刺蝟的讓步，但其實是對歷史情勢的順應。胡氏是新思潮的弄兒，他寫〈新思潮的意義〉時，把研究問題、輸入學理都作為新思潮的手段，同時又把新思潮的精神歸結為「評判的精神」，即「重新估定一切價值」，這不就是「主義」的工作嗎？重估一切價值的時代，自然是各種主義風起雲湧的時代。「主義」領先的信念，助長了刺蝟學風的蔓延。

二　新史學：刺蝟得勢之後

胡適派的整理國故無疑成就了部分狐狸的業績，但時勢需要刺蝟。在問題與主義的論戰中，胡曾不無自信地說：「這種唯物的歷史觀，能否證明社會主義的必然實現，現在已不無問題，因為現在社會主義的根據地，已不靠這種帶着海智兒（引者註：「海智兒」即黑格爾）臭味的歷史哲學了。」⑧但胡適錯了，後來偏偏就是黑

格爾式的刺蝟大行其道，新史學發展的趨勢就是證明。

這是一個史學與意識形態、學術史與思想史幾重公案相交織的課題。借周予同的劃分，我們把現代史學(或稱新史學)的發展看成「疑古」、「考古」與「釋古」三種傾向或遞進的三個階段⑨。「疑古」的先驅是康有為，主力則是古史辨派，但兩者有些區別。康有為的「疑古」仍在經學框架中，顧頡剛等的「疑古」已走到經學之外，其工作是史學而非經學；另外，康的疑經指向價值體系的轉換，是刺蝟的事業，而後來的「疑古」沒有體系性的目標，是狐狸的工作。與「疑古」對立的是「考古」(包括文物與文獻)，最著名為王國維。兩者的區別在於前者置疑，後者執信，但都是狐狸的工作。胡適本人對疑古派很有影響，自己的「整理國故」是又疑又考，故梁啟超說他「用清儒的方法治學，有正統派遺風」。

但現代史學並不於「疑」、「考」止步。梁啟超在《新史學》中提出的目標，恰好是刺蝟式的。周予同評論說⑩：

> 梁氏於批評舊史學之時提出他對於新史學的界說：「第一，敍述進化之現象」；「第二，敍述人群進化之現象」；「第三，敍述進化之現象而求得其公理公例」。他的全部史觀建築在進化論之上！而且不以敍述歷史的演進現象為滿足，並進而探求歷史演進的基因，浸浸乎和最近釋古派的理論相近！

郭沫若是後來「釋古」的代表，他就聲稱⑪：

> 我們的「批判」有異於他們的「整理」。「整理」的究極目標是在「實事求是」，我們的批判精神是要在「實事之中求其所以是」。「整理」的方法所能做到的是「知其然」，我們的「批判」精神是要「知其所以然」。「整理」自是「批判」過程所必經的一步，然而它不能成為我們所應局限的一步。

想當刺蝟的不只是郭氏一人，20、30年代關於中國社會史的論戰，其實就是刺蝟的角逐。爭論各家不論

想當刺蝟的不只是郭沫若一人，20、30年代關於中國社會史的論戰，其實就是刺蝟的角逐。

持有何種觀點，大多使用馬克思主義的範疇、術語，都試圖借助史的解釋來對中國社會作整體把握，以指示其未來的走向。說到底，就是企圖在舊秩序崩潰的情勢下，提供一套新的價值系統。對此，郭沫若毫不含糊：「對於未來社會的待望逼迫着我們不能不生出清算過往社會的要求。古人說：『前事不忘，後事之師。』認清楚過往的來程也正好決定我們未來的去向。」⑫他的使命就是要證明不存在例外於唯物史觀的「中國國情」。郭氏所追求的，正是胡適所警惕的。胡適說：「一切主義，一切學理，都該研究。但只可以作一些假設(待證的)見解，不可以認作天經地義的信條；不可奉為金科玉律的宗教；只可用作啟發心思的工具，切不可用作蒙蔽聰明、停止思想的絕對真理。」⑬刺蝟的指向是普遍、抽象，而狐狸則擔心它傷害特殊、具體。郭氏對種種文物、文獻的研究，目的是服務於一種歷史哲學；而胡適的輸入學理，卻是為了把握大大小小的事實。對前者是目標的東西，於後者則成為工具。但郭沫若的論說所提供的不僅是知識，而且迎合了渴望革命的左翼知識份子情緒的價值信念，所以它更有傳播市場。

接下來的故事便是大家都熟知的。唯物史觀成為新意識形態的護法以後，不僅狐狸退場了，原來意識形態真空時期眾多刺蝟爭雄的景觀也消失了，出現的只有一種刺蝟獨大的局面。它在學術上造成的變化是：本來釋古的傾向是為證明新歷史哲學的合理性而出現的，現在則反過來，由歷史哲學來規定歷史學的合法性了。史觀比史實優先。在刺蝟還未得勢的時候，同樣也有刺蝟抱負的馮友蘭就批評過：「釋古一派之史學多有兩種缺陷：第一種是：……往往對於史料，毫不審查，見有一種，與其先入之見解相合者，即無條件採用。……第二種缺陷是：……往往談理論太多，……感覺他是談哲學，不是談歷史。」⑭但得勢之後，情形就更不可收拾了。

三　50年代之後

50年代對知識份子的思想改造，主要內容是學習唯物史觀。其反覆強調的是立場、觀點，而非事實、證據。在史學方法上，則突出史與論的關係問題，即以論帶史、史論結合還是論從史出的選擇，但整個實際傾向是以論代史。不少爭得沸沸揚揚的其實可能是偽問題。不僅如此，有了「放之四海而皆準」的歷史哲學後，社會科學許多學科，如社會學、政治學、法學等，甚至都沒有存在的必要了。儘管史學界也有人對學風的空疏提出異議，郭沫若也承認需要在史料的佔有上追趕陳寅恪等人，然而，只有當極左的意識形態根源被清算後，學風才有可能被矯正。但是對意識形態的批判、對極左價值體系的反抗，恰好又是刺蝟的工作；80年代的思想解放——文化批判運動，也是一次「新啟蒙」。新啟蒙時代又是發宣言、高談主義的時代，也是刺蝟躍躍欲試的時代。

在80年代對思想學術影響較大的李澤厚，就學術風格問題曾有一番「見樹」與「見林」的議論⑮：

我覺得，在某些情況下，先「見林」比先「見樹」更重要。坦率地說，對於當今一些大的理論框架，我是不大滿意的，很希望自己的書能在大的方面見見

「林」，也許是比較模糊的「林」。……就思想史而言，研究至少可以有兩種方法，一種是歷史學家的方法，一種是哲學家的方法。歷史學家的方法主要着眼於歷史事實本身的真實、準確和清晰，對任何細節都不放過；哲學家則主要是借歷史來發表個人的見解，所以往往把歷史和現實聯繫起來……。

見樹與見林，也是狐狸與刺蝟的不同取向。但當「貪大求全」的學風蔓延之後，李也覺得應該糾偏：「我一直提倡微觀的實證研究，搞大量的小題目，細微研究一下，講清楚。開始的時候有人搞一些大題目，寫些宏觀文章，提出問題，提些重要看法，是可以的。但是，一窩蜂繼續這樣搞下去，就有問題了。」⑯不過，只有到了90年代，學術史的被重視，才能看作是對刺蝟式學風的一種反撥。只是如果離開歷史的分析、評價，孤立地就學理談學風，便有可能產生一種鐘擺式的效應，在同一平面上樹立而不是深入。

二十世紀是刺蝟得勢的時代，這是由現代中國的歷史情勢決定的。從十九世紀中葉開始，傳統的社會結構及價值系統就日趨解體，世紀末康有為維新的努力沒有成功，結果是舊體系瓦解，新體系未成，價值出現真空。「五四」前後關於種種主義的論戰，實質都是意識形態領導權或價值空間的爭奪。50年代以後雖然一統天下，但從思想運動不斷的情形看，得勢者也似乎沒有真正的安定感。到80年代又有所謂「信仰危機」，有重新認識「社會主義」，以及傳統文化批判等問題。所有這些迹象都表明，在思想界以及整個知識界中，對中國社會前途的價值前提仍沒有獲得可以持久認可的共識。直至今天，情況仍未改變。而正是一種表達社會信念甚至是擺脱價值危機的努力，使各種論說都有總體解釋的傾向，從而造成刺蝟式的學風同二十世紀相始終。

準確一點說，我們仍是處在等待刺蝟的時代。

註釋

① 參閱Isaiah Berlin, "The Hedgehog and Fox", in *Russian Thinkers* (London: Hogarth, 1978, reprinted, Penguin Books,1994).

② 參閱余英時：《論戴震與章學誠》(香港：龍門書店，1976)。

③④ 藍志先：〈問題與主義〉，轉引自葛懋春、李興芝編：《胡適哲學思想資料選》，上冊(上海：華東師範大學出版社，1981)，頁97。

⑤⑥⑦⑧⑬ 同上書，頁104；114；119；122-23；339。

⑨ 參見周予同：〈五十年來中國之新史學〉，《周予同經學史論著選集》(上海：上海人民出版社，1983)。

⑩ 同上書，頁539。

⑪⑫ 郭沫若：《中國古代社會研究·自序》(北京：人民出版社，1977)，頁viii；vii。

⑭ 馮友蘭：〈馬乘風《中國經濟史》序〉，轉引自註⑨書。

⑮⑯ 李澤厚：《走我自己的路》，修訂本(合肥：安徽文藝出版社，1994)，頁76；501。

陳少明 廣東汕頭人，1958年出生，廣州中山大學哲學系副教授。著作有《儒學的現代轉折》、《漢宋學術與現代思想》、《被解釋的傳統》(合著)及《反本質主義與知識問題》(合著)等。

中國文人的魯迅姿態

● 葛紅兵

從「革命家」到「啟蒙者」

魯迅是中國二十世紀最偉大且最富影響力的文學家，其影響之大，令試圖否定他的人不得不肯定他，也令與他沒有關係的人要與他攀上關係。魯迅的魅力經久不衰，他有着二十世紀中國最痛苦、最深邃、最難言、最矛盾的靈魂。他是一個百寶囊。不同時代的人、同一時代抱着不同目的的人，都可以在他的身上找到各自想要的東西。中國知識份子，特別是中國當代的文學知識份子，總都與魯迅有着這樣或那樣的千絲萬縷的聯繫。魯迅姿態成了當代中國文學知識份子幾乎無法不用的一個角色面具。

說魯迅是當代意識形態的一部分，就中國二十世紀下半葉這一特殊時段而言是毫不過份的。曾幾何時他是政治權利唯一允許的文學話語，文學知識份子如果期望得到言說的權利，那就只能說魯迅，全國上下文學研究的對象只剩下一個「走在《金光大道》上的魯迅」。

魯迅生前就已經成為文學話語權利爭奪的焦點人物了。本世紀30年代，左聯內部兩個口號之爭便是一個例證。以魯迅為首提出的「民族革命戰爭的大眾文學」的口號和以周揚為首提出的「國防文學」的口號，其內容基本上是一致的，唯一的區別就是，誰的口號為文藝界接受，誰就擁有文藝界的實際領導權。因而，這場爭論並不是學理的爭論，而是一場文學界話語權利分割之爭。後來這場爭論依靠黨的組織力量來平息，實證明它的整個運作機制就是權利平衡。當時中國共產黨之所以壓制左翼行政領導人的思想和行為，並不是因為魯迅提出的新口號具有更深的學理性，而是因為黨需要魯迅在文藝界的威望，需要魯迅這面旗幟來吸引更多的作家。活着的魯迅就這樣走向文學界話語權利分割的前沿，成為一個砝碼，成為左翼作家使用的一個姿態。

對魯迅評價的定型，是從毛澤東在陝北公學魯迅逝世一周年紀念大會上的講演(1937年)開始的。毛澤東在講演中說，魯迅是「中國的第一等聖人」，之後毛澤東又在《新民主主義論》中將魯迅說成是「文化主將」，偉大的文學家、思想家、革命家，「最正確、最勇敢、最堅決、最忠實、最熱誠」的「民族英雄」。這個突出魯迅革命家身分的定位，與當時的民族民主革命形勢是相適應的，跟共產黨在

文學領域裏爭取大多數以推進抗日的、民主的、黨領導下的無產階級文學的策略關係相呼應。這個定位一直延續到70年代末。文革期間，魯迅成了毛澤東以外唯一一個有語錄本被印行的人，他是意識形態唯一允許的文學話語。借魯迅說話成了文學知識份子的職業本領，最終也成了他們無意識的本能，這使魯迅成為中國文人說話時的唯一姿態。政治化了的魯迅成了政治力量的權杖。

80年代，這一權杖悄悄地從歷史中隱退，但是，魯迅這個名字不但沒有像一些海外學者所預言的，被其他名字取代或者成為冷嘲熱諷的對象，相反，他依然佔據着文學知識份子的話語中心，其魅力不減甚至更盛。尤其在80年代，新啟蒙運動風起雲湧，他再次成為熱點，成為新啟蒙運動的一襲大氅。文學知識份子的啟蒙話語披着魯迅這襲大氅由邊緣地位向政治權利中心挺進，魯迅在這場話語的挑戰中，又成為新一輪話語權利爭奪的武器。「啟蒙家」魯迅「成為新啟蒙話語的一個中心的語項」。

90年代的兩種魯迅姿態

時近90年代，新啟蒙漸漸退潮，魯迅的地位似乎有所回落。然而，90年代中期以來，新一輪魯迅熱又再興起。人民文學出版社1981年推出新註釋本《魯迅全集》，90年代多次重版，且每次再版印數都達數萬套。儘管書價年年漲，印數也相當可觀，但1994年以前出版的《魯迅全集》已全部售罄。此外，魯迅的單本著作也相當熱銷，如《吶喊》、《彷徨》、《朝花夕拾》、《故事新編》等都是一版再版，其銷量遠遠超過了一般現當代文學作品。除了著作熱銷，魯迅的生平事迹也越來越受重視，地處上海魯迅公園的魯迅紀念館在1996年5月1日的參觀者數目就超過了一千人，創造了建館以來日參觀人數的最高紀錄。文學知識份子研究魯迅的熱情也一下子高漲起來，近年來，魯迅研究著作的出版及學術水準都大幅提高。

90年代文學知識份子的魯迅姿態是與90年代的學術文化轉型聯繫在一起的，這個轉型是以重新思考80年代的新啟蒙理念為出發點的。新啟蒙作為一場時代運動的落潮，使得中國知識份子的魯迅姿態出現了兩種分化。

一是走向道德理想主義。在這一部分知識份子那裏，魯迅的「否定者」形象成了在反抗市場經濟下精神墮落的人的理想偶像，魯迅式的憤世嫉俗成了他們的精神寄託。他們在魯迅那裏找到的不是「革命家」魯迅，也不是「啟蒙者」魯迅，而是別一種英雄——以冰冷透骨的目光，以漆黑如夜的否決對待庸眾的憤世嫉俗者，文學知識份子在魯迅那裏尋找的是一個反抗投降（無論是在物欲還是在其他壓力面前）的孤獨的勇士。張煒在〈拒絕寬容〉一文中針對文革中那些活得過於聰明的中國文人說：「我懷疑他們在用這一獨特的方式為自己不夠磊落和體面的昨日辯解。」「我絕不寬容，相反我要學那位偉大的老人。『一個都不寬容』」。「『寬容』是指寬闊的心胸有巨大的容納能力，而不是指其他，特別不是指苟且的技巧，那些言必稱『寬容』的人還是先學會『仇恨』吧！」王彬彬在〈過於聰明的中國作家〉中對那些在文革中做縮頭者、沉默者、以默許來助紂為虐的中國文人表現出極大的憤懣，以一種魯迅式的不惜與一切為仇的獨鬥多數的姿態講道：「魯迅是深通世故而不世故，是不屑於世故。深通世故的魯迅卻專愛與社會搗亂，十分不憚於與人結怨。並且說甚

麼：『我所憎惡的太多，理應得到憎惡』。」此外尚有李銳的〈虛無之海，精神之塔〉，李小山的〈說不盡的魯迅〉，張承志的〈致先生書〉等。在這一脈絡下，魯迅的意義類似於柏拉圖所說的理念，當人們在現實中感到怯懦，感到有甚麼東西難以抵抗時，人們就開始懷念他；通過懷念他，人們居住於他的烏托邦裏。人們似乎只有在分享了魯迅這個「理念」並確立一種魯迅「姿態」之後才能重新成為知識份子，才有勇氣在這個「污濁的」世界上存在，從而獲得「以一人之力和整個世界為敵」的毅力。然而這一派的魯迅姿態是工具性的，他們利用魯迅的目的是為了在與對手的論爭中得到一個強有力武器，藉以提高自己在話語權利爭奪中的力量和威勢。借魯迅之魂、以魯迅為旗已經成了他們的論戰法寶。工具性的魯迅姿態使他們不可能對魯迅研究有任何貢獻，因為他們對真正的魯迅不感興趣，他們着眼於魯迅的即時性利用價值。我之所以如是說，是因為這一派的魯迅姿態雖有激進的外表，但其內裏卻是保守的，他們所冀望的不過是一個道德理想國，以及烏托邦式的清潔精神。

除此以外，另一種魯迅姿態是以個體主義、感性主義來展開「人」的命題。當啟蒙主義者有關魯迅的一系列論述隨着新啟蒙運動的瓦解而途窮路末時，「啟蒙家魯迅」的堂皇敍事就像當初「革命家魯迅」的堂皇敍事一樣瓦解了，代之而起的是文革後的新一代中青年學者。他們第一次不依政治思維、政治方式而是靠話語本身的張力，消解了此前中國文學知識份子的魯迅姿態的虛張性，拆解了魯迅身上附加的神性光環，將人格心性的矛盾分裂、思想的苦悶彷徨、寫作的困惑錯位還給了魯迅。在他們的拆解與重合中，魯迅被解釋成為一個悲憤的詩人，一個鬱悶的小說家，一個充滿內在緊張、焦慮和絕望感的「人」。在錢理群的《豐富的痛苦》、汪暉的《反抗絕望》、王曉明的《無法直面的人生》、吳俊的《魯迅個性心理研究》等書中，魯迅由一個意志統一、行動堅定的「革命家」或「啟蒙家」被還原成了一個個性覺醒又遭受到現實擠壓復而充滿現代人的焦慮與心靈分裂的人。從他身上我們首先看到的是「個人」在中國現代社會生存的苦難與困頓，這樣就給予了魯迅以全新的解釋。這部分知識份子的魯迅姿態是建設性的、積極的，他們的魯迅是向着世紀末中國的新文化——也就是個體文化的建設而來的，他們筆下的魯迅是他們建設新的個體文化的一種方式。將魯迅還原為感性的、個體的「人」的目的，其實是為了建立以個體和感性的人為本位的真正屬於中國且合乎現時代要求的人學，並以此為建設新的個體文化的突破口，因為個體文化的根本是個體的人的觀念，只有在突破了中國傳統倫理的群體觀念之後，個體文化才有可能誕生。魯迅不僅有一顆豐富的文學心靈，還有一顆深邃的思想家心靈。可以說，他是中國現代思想史上、文學史上思想最深邃，背負時代痛苦最深沉，對時代感悟最敏銳的一個作家。對於這樣一個人的解剖，無疑具有不可辯駁的典型意義。從某個意義上說，這一脈的魯迅姿態是一種合乎時代潮流的、個體的、感性的人的姿態，它的出現是個體文化時代來臨的一個預言。

莫再借魯迅說話

我在另外的文章中說過，90年代的中國文化如果存在一個轉型的話，那就是由群體文化轉向個體文化。由

這一認識出發，90年代中國知識份子的魯迅姿態一方面是知識份子建構個體文化的努力，另一方面也顯示了90年代中國知識份子缺乏獨立建構個體文化的能力。

中國知識份子為甚麼熱衷於談論魯迅，為甚麼那麼熱衷於利用魯迅來說話？這裏可以理解的原因是，中國知識份子在話語權利分割體制中的弱勢局面。80年代以前，當毛澤東將魯迅定為「聖人」、「最偉大」、「最正確」者時，魯迅已經遠遠地超出了一般人的文化效應場，成為話語合法性的標準，而當代文學知識份子要取得言說的權利就得適應這個標準。80年代以來，這個標準已不是那麼明確，但由於與正統意識形態話語錯位的局面，使得在野知識份子不得不尋找一個接合點，為自己的話語權利尋找支柱。在這種情況下，當代文學知識份子對魯迅的依賴不是弱化了，而是強化了，這是一個不得已的選擇。

但是，從另一個角度來講，魯迅成為中國當代文學知識份子的人格、思想、學術面具。文學知識份子熱衷於以魯迅姿態說話的隱性原因，是中國知識份子過去在意識形態的壓力下長期處於失語地位。沒有自己話語的人只能借別人來說話。過去是意識形態強化人們對魯迅的依賴，而今天當這種強化削弱時，它的影響表現為知識份子的思維慣性——鬆綁之後的知識份子突然感到無話可說，依然習慣借魯迅說話。這是中國知識份子的悲哀。也許我們還可以把眼光放得遠一些，這種現象在中國是歷史性的、普遍的，是中國文人的普遍的精神現象——缺乏自己獨特的、與時代發生共振的思想體系，因而只能借用他人說話。這種思維方式在中國古代表現為「注經解經」，到了二十世紀則表現為解魯注魯說魯。

二十世紀出了一個說不盡的魯迅，這是我們的光榮，也是我們的悲哀。我們不僅需要一個魯迅，還需要更多的對民族及至整個人類都有形而上關懷、能為民族及至整個人類的生存提供超越性精神基石的思想者。就此點而言，中國90年代的知識份子的魯迅話語中心、魯迅姿態無疑是一件悲哀的事情，值得我們深切反思。面對魯迅的時候，我們除了解魯注魯以外，還應該以甚麼樣的方式和魯迅對話？簡單的重複一種魯迅姿態，作姿態性的魯迅夢是可悲的。世界歷史已經無數次地說明，一個民族如果把某一個人過於聖化，或是把自己禁錮在某個聖人的話語體系中，她將是一個缺乏創造性的民族。

90年代的今天，無論是從市場經濟的建立還是從70年代末開始的知識份子的精神準備而言，當代人通過建立自己話語體系來思考、說話的時機已經成熟。在我們走過了對革命家魯迅的崇拜頌讚(50、60、70年代)，對啟蒙者魯迅的宣傳張揚(80年代)，對憤世嫉俗者魯迅的激進推崇和對文學家魯迅作為個人的「人」的理解(90年代)之路後，我們如何承受90年代作為文化和學術上的個體時代所賦予我們的使命？活着的魯迅並沒有完成開創個體文化的任務，80年代新啟蒙者的魯迅姿態是矯飾且走叉了路的，而另一派走在對感性個體的肯定之路上，然而僅僅局限於對魯迅的「人」的理解的知識份子，最終亦不能完成新文化的建立。我以為，真正的文化轉型，只發生在知識份子徹底放棄了對「姿態」的依賴，努力以自己本真的面目從事新文化空間建構之後。

葛紅兵　南京大學中文系博士研究生

經濟與社會

海外華人的「落葉歸根」和「落地生根」

● 樹爾門(Franz Schurmann)

歷史學家總是想借鑒古今以測未來，華人在今天是推動全球型經濟的重要因素，作為歷史學家，我們可以對之作出解釋並揭示個中緣由，從而挑明其對未來所隱含的意義。

在美國，常會看到汽車後面貼有「心懷全球，立足本地」(think globally, act locally)的標籤，這種思想源自環保主義思潮。環保份子認為，現代工業文明正戕害着地球，他們的使命就是傳遞這個訊息，並努力使每一個人都如此相信，而每一個新的環保主義信徒更要身體力行，以阻止人類對自然的踐踏。

我們如果把這句標語倒過來，讀成「足遍全球，心繫本位」(act globally, think locally)，不單可以解釋華人近年為何在日益膨脹的全球型經濟中扮演着極其重要的角色，甚或可以解釋自宋朝以降華人移民的行為模式。

「足遍全球，心繫本位」這句話的內涵，同環保份子的理念頗為不同。「心繫本位」意指人們把自身近便的東西(諸如家庭、社區、信仰、歷史、傳承等)視為人生至關重要的關懷，而不怎麼去管世界所發生的事。從今天的角度看，「足遍全球」即承認人們確實在龐大的全球型經濟中時刻互動，並將之視為當然，竭力推動；它也意味着人們得走出去積極參與這一新的全球型文化，因為它同全球型經濟一樣，正在強勁擴展。

與此相對，大部分環保份子視全球型經濟為危害地球的主因。他們要遏制、阻止它的發展，甚至要把它徹底鏟除。假如說他們全都敵視全球型文化，似有以偏概全之嫌，但確實有相當一部分人認為超級大商場文化和跨國公司一樣可憎。因此，許多環保份子倡導回歸自然的新文化。

我並不是說環保份子和華人之間有甚麼分歧或敵意，這根本是兩碼子事。我只是想借用這句變通過的環保口號，幫助我們更好地解釋海外華人的歷史。歷史學家總是想借鑒古今以測未來，華人在今天是推動全球型經濟的重要因素，作為歷史學家，我們可以對之作出解釋並揭示箇中緣由，從而挑明其對未來所隱含的意義。

從最近聯合國貿易發展大會所公布的一些數據中，我們可以領略全球型經濟的巨大威力。僅去年，跨國公司的外國直接投資總額暴升40%，達

到3,150億美元。39,000家跨國公司(共擁有27萬家外國子公司)的總資產高達2.7萬億美元①。

華人在此龐大的跨國經濟中舉足輕重，這一事實可以從類似的宏觀數據中看出。在去年全球3,150億美元的外國投資中，中國(包括台灣和香港)佔了380億美元。世界各地華人(包括台灣和香港)共有5,700萬②。再據聯合國貿易和發展會議報導，「新小龍」——馬來西亞、印度尼西亞和泰國——正在迅速趕超原先「四小龍」(南韓、台灣、香港、新加坡)的經濟實力③。這七條龍都深深介入全球型經濟，當然，日本和中國也不例外。另一份聯合國貿易和發展大會報告顯示，越來越多的亞洲投資來源於亞洲資金。除日本以外，其比例從1980年的30%增至1993年的45%④。

鑒於大量華人居住在東亞和東南亞，不難推斷幾乎所有這些華人的物質生活都同全球型經濟、特別是同跨國公司息息相關。事實上，大部分華人都處於這一最新階段的全球型工業化、現代化和城市化的中心地位。

要證明這句倒用口號的前半部分「足遍全球」並不難。世界各地的國家型、區域型、地方型經濟都被捲入全球型經濟的巨大旋流，即使商業繁華區內的、甚至是離商業區好幾公里以外的小吃點，最終也是從世界經濟中獲利。世界上幾乎所有人，包括五千米西藏高原上的牧民，現在也都繫於全球型經濟之中。

自鴉片戰爭起，大批中國人遠走他鄉，四海謀生。到美國的華人由於受種族歧視，迫使他們只能從事三種行業：洗衣、餐館、雜貨店，這意味着他們得依賴地方型經濟。這種情況到70年代起了變化，原因不僅在於政府採取比較開放的移民政策，也由於美國的經濟形態從過往的國家型經濟轉變成目前這種全球型經濟，越來越多的華人緊跟這一經濟趨勢而躋身於直接同全球型經濟相關的企業：電子、電腦、高科技、國際地產業、金融等領域。美國華人從以前全面依賴地方型經濟跳過國家型經濟直接投入跨國全球型經濟⑤。隨着東亞經濟迅猛增長，越來越多華人成為全球型經濟最重要的地理區域——東亞和東南亞——的組成部分。

然而，要解釋保持「心繫本位」這一點則較困難。如果在全球型的行動中仍要保持本於地方型模式的心態觀念，那麼與那些在行為和觀念上都是全球型的人比起來豈不就處於劣勢了嗎？就拿是否懂英語——全球型經濟的主要語言——來說，我們可不可以想像有這麼一位華商，在全球型金融市場上進行億萬元計的交易卻不懂英語？雖然我個人不認識這麼一個人，可我一點也不難想像有這樣一位華人商家，他雖不懂英語卻可在全球型經濟中如魚得水，運用自如。我也更容易想像同樣一位華商，英語說得很流利，可在其他方面的行為方式則是地方型的，甚至是相當狹隘的。

香港中華基金會創辦主任胡國亨特別關注「全球型文化和民族國家意識」的問題。他不相信會出現徹底全球化的世界經濟，因而也認為不可能形成全球型文化。相反，他認為中國要在全球型經濟中有效運作，必需營造具有某種不卑不亢的民族國家意識的文化⑥。

國家型是處於全球型和地方型之間的一個層次。許多年來，未來學家一直在預測民族國家的消退。然而，確如胡先生指出，民族主義正在上

華人在龐大的跨國經濟中舉足輕重，在去年全球3,150億美元的外國投資中，中國(包括台灣和香港)佔了380億美元。由此不難推斷，幾乎所有這些華人的物質生活都同全球型經濟、特別是同跨國公司息息相關。

升，而不是消退。特別在亞洲，成功的現代化進程都是由強勢政權統領（日本、南韓、中國大陸、台灣、新加坡、馬來西亞、印度尼西亞和泰國），我們無法簡單地忽略民族國家。民族主義，不管是好是壞，都是一個事實。

中華民族主義日益上升，這不僅在中國大陸，而且在台灣和香港都很明顯（比如有關釣魚島問題的激情）。而在整個華文傳播媒介，不管其政治傾向如何，中華民族自豪感也都顯然一致。東亞和東南亞其他地方，諸如南北韓、日本、越南、柬埔寨、緬甸、印度尼西亞，新民族主義也都顯而易見。

另一方面，在東亞、東南亞以及世界各地，經濟和文化的疆界正在迅速瓦解，這已是不爭的事實。這個過程還會加速，因為區域間資本投資現已超過外來投資量（主要指北美和西歐）⑦，這意味着區域間商人（當然不限於華人）的關係網將更為密切。英語已成為通用商業交流語言。全球型文化在青年人中尤具魅力。大酒店也如雨後春筍般一座座拔地而起。觀光客來自東亞、東南亞各個民族。許多觀察家都在預測97回歸後大陸對香港會產生甚麼影響。可是隨着舊疆界的廢棄，香港對中國大陸又會產生甚麼影響呢？

胡國亨先生認為民族主義在中國和東亞以及世界各地都是一個強有力的推動作用，這當然沒錯。但我認為用民族主義來取代「足遍全球，心繫本位」，卻無法解釋華人在迅猛增長的全球型經濟中如魚得水、成效非凡的表現。我贊同王賡武教授的主張，即強調中國歷史、中華文化延續性及中華文化根結是促使華人在今天有如此突出表現的主因⑧。民族主義只是一個現代政治態度，它起源於1789年的法國革命，隨着1868年日本明治維新來到東亞，到上世紀末便波及中國。王賡武所強調的文化的根，要比民族主義的根深遠得多。

儘管民族主義的根比不上文化的根，但歷史已證明它既可以是團結也可以是分裂的強大因素。它團結本民族，卻分裂不同民族，特別是歷史上與本民族有利益和價值衝突的他民族。在國際關係上我們無法忽視民族主義的力量，但在歷史上有另一個概念和民族主義同時產生，即國籍，它卻僅起強大的融合作用。一國公民是指那些鑒於理性而不是基於文化或血統，決定加入某一政治共同體的人士。所有國家都允許外國人成為其公民，雖然許多國家會附加種種條件。新的公民得宣誓效忠、接受國家義務，同時也享受政治權利。

對許多華人來說，入籍既使他們成為居住國忠實守法的公民，同時也使他們得以「足遍全球，心繫本位」。他們對國籍問題處之泰然，因為這是理性的選擇。而對抵抗性民族主義的挑戰則頗難處理，因為它涉入許多情感因素，往往要求作出「你站在我們一邊，還是站在我們對面」的選擇。

要探討華人的「心繫本位」意指甚麼，或許我們可以先分析世界銀行主席沃爾芬申（James Wolfensohn）最近在國際貨幣基金會（IMF）的集會上，就東亞發展成功發表的談話。他具體針對新加坡的情況，同時也在普泛意義上指出東亞的成功是因為有「健全的宏觀經濟政策，促進鄉村發展計劃，以及在教育和保健方面的大量投資」⑨。亞洲觀察家對沃爾芬申所提出的第一和第三項都不會感到驚奇，因

胡國亨先生認為民族主義在中國和東亞以及世界各地都是一個強有力的推動作用，這當然沒錯。但我認為用民族主義來取代「足遍全球，心繫本位」，卻無法解釋華人在迅猛增長的全球型經濟中如魚得水、成效非凡的表現。

為實際的發展政策、重視保健和教育都是以儒家價值運作的強勢政體的標誌。但他指出的鄉村發展政策則需要進一步解釋。

令人驚訝的是，在新加坡這塊彈丸之地，居然還有興旺的農業，能滿足大部分新加坡人的糧食(包括肉類)需要。「聯合國發展計劃」最近發表了一份對世界上所有城市農業的調查報告，其中特別稱讚新加坡的農業成就⑩。李光耀資政對新加坡的重建，儒家的道德因素顯然起了作用，而農業則是其重要的組成部分。孔子的教誨以及幾乎所有中國哲學思想，都堅信理想的、可行的社會結構(家庭和社區)應是鄉村型的。世界上第一位民主哲學家孟子就強調「民本」，這裏所講的「民」當然是指農民⑪。

我們還應注意到，在東亞和東南亞兩巨龍和七小龍中，日本、南韓、中國大陸、台灣、馬來西亞、新加坡都經歷過土地改革，此後小農得以保存，而沒有被大型農業商業公司所吞滅。而印度尼西亞，可能更由於大量農業人口而不是政策因素，現仍有大規模小農階級。更奇特的是，香港也有相當數量的小農。越南現正迅速開始工業化和現代化，同時也在共產政權下進行重大土地改革，但小農仍佔全國人口的絕對多數。

有一天我走在舊金山的「中國城」，我突然意識到，那些狹小的里弄就像我多年前在香港新界地區見到的圍村一樣。我清楚美國「中國城」裏的貧困和心理窘境，但家庭和社區觀念在那兒卻很牢固。我也知道有許多非華人走進「中國城」後便深深嘆息，想着要是他們也有華人那樣強的家庭和社區意識，那該多好。

我突然回憶起50年代在日本京都大學研習中國經濟史的情境，那時我曾研讀東京大學已故著名教授仁井田升的著作。像大多數他那個時代(他就讀於30年代)的日本和中國社會科學家一樣，他是位馬克思主義者。正如我的同事和朋友北京大學的董正華教授指出，馬克思曾預言小農場、農民和村莊會被融入工業化、現代化和城市化的文明中而日漸消失。董教授不贊同這一點，並用大量研究表明，小農在南韓和台灣這些高度現代化的地方都能繼續生存。現在他正在研究河南類似的現象⑫。仁井田升則對另一個歷史現象特感興趣，即「會」，它跟鄉村和城市的關係有關。

他把中國的這些「會」的淵源追溯到宋朝，它們的形式同西歐的行會類似，但歐洲的行會和鄉村卻沒有任何聯繫。農奴制在鄉村裏盛行，而城鎮則是自由的地方。按當時法國和德國的慣例，農奴只要在城市裏能生存一年便獲自由，用當時流行的話說：「城市的空氣令你自由。」但對中國的「會」來說，村和鎮卻至關重要。人、貨都來自村裏，而「會」和這些村都有宗姓聯繫。人、貨都回流，其實就是一個來來往往的聯繫。仁井田升教授對這些「會」的堅韌持久性甚為驚嘆。尤其在中國北方，許多「會」一直延續了好幾個世紀。

最近當我走進舊金山的「中國城」回憶起四十年前的學生生涯時，我突然覺得，「中國城」既是「城」也是「村」。事實上在世界任何地方，「中國城」一直是唯一能將村和城市的傳統融合一體的成功例子。這一成功的內力可以證諸：好幾個世紀以來，在中國人及中華文明所到之處，類似「中國城」那樣的城市型態都得以生存。我意識到舊金山「中國城」的歷史

「中國城」既是「城」也是「村」。在世界任何地方，「中國城」一直是唯一能將村和城市的傳統融合一體的成功例子。這可證諸好幾個世紀以來，在中國人及中華文明所到之處，類似「中國城」那樣的城市型態都得以生存。

本世紀初德國社會學家滕尼斯認為，社會最終要代替社區，這是一個進化過程。但中國幾千年來的社會延續性，卻暗示了社區和社會可以共存共榮。

家庭、社區、歷史、信仰和傳承都是人們自我界定的歷史源泉，海外中國人覺得「葉落」時便要「歸根」。這樣，流民不管是生或死，都固守家庭、社區、歷史、信仰和傳承。

不僅起源於1849年的淘金熱，而且起源於宋朝或更早。

任何社會學家都知道，大城市裏的社會關係不同於小鎮或農村。柏克萊加州大學費希爾 (Claude Fischer) 就此問題作過廣泛調查，結論是兩地的聯繫類型確實相悖。在農村，人們按家庭、鄰居和教堂聯結；在大城市，人們則以「夥伴」(associates)、「朋友」結交。城市是個人的天地，而不是社區的場所，其中只有社交網或「關係」，而無裙帶 (bonds)。費希爾的研究印證了本世紀初德國社會學家滕尼斯 (Ferdinand Tönnies) 的想法。滕尼斯將鄉村的聯結類型稱作「社區」(community)，而將城市的聯結類型稱作「社會」(society)。滕尼斯認為社會最終要代替社區，這是一個進化過程。但中國幾千年來的社會延續性，卻暗示了社區和社會可以共存共榮。我們有理由相信，即使在今天超工業化、超現代化、超城市化的環境下，這種傳承仍能延續下去。

我上面提到，「心繫本位」意味着把家庭、社區、歷史、信仰和傳承放在首要位置。如果農村比城市更能保存家庭，那麼把家庭放在首要地位就意味着把作為價值、觀念和現實的鄉村織入家庭生活。鄉村是社區的古典本位，在鄉村是由「我們」作主導，而在城市由「我」作主導。友誼是儒家五大倫理裙帶之一，只有當友誼被當作一種裙帶而不只是一種關係，才有社區。「歷史」(history) 在英文字面上講就是「故事」(stories)。在世界各地，村莊就是老人講故事——講他們的過去以及悠遠傳說的地方⑬。信仰就是宗教。歷史上，村莊一直是信仰的腹地，而且當宗教勢力在城、鎮興起時，往往本來都是農民信仰者的先驅。在中國，我們只要看看漢末的黃巾起義、元末的紅巾起義和清末的太平軍就可得證。

也許最重要的是傳承。一個人是通過「我們」而不是「我」得到傳承的，這意味着前有祖先後有子嗣，因而在村裏拜墳崇子絕非偶然。

家庭、社區、歷史、信仰和傳承都是人們自我界定的歷史源泉。從歷史上看，只有村最能體現這些價值。在現代，中國人走向海外，他們當中大部分人 (其實幾乎所有人) 起初都信奉這些價值。「葉落」時便要「歸根」，「歸根」往往是指流落在外者真地要把遺體運回老家的村裏。這樣，流民不管是生或死，都固守家庭、社區、歷史、信仰和傳承。

但同其他流向城市的移民一樣，華人移民馬上發現，城市發展越快，則鄉村離他們越遠，而他們居住的國家和他們的切身利益關係也變得越來越密切。按最近聯合國在伊斯坦布爾舉行的第一屆居所會議的預測，到

2000年世界上將有一半人口住在城市，而到2020年則增長至三分之二。城市化意味着工業化和現代化。無論世界各國的經濟和文化疆界如何迅速瓦解，政治邊界還會在相當長時期內壁壘分明。既然國家勢力仍強，民族感亦將如此。

在世界各地，無論是發達國家還是發展中國家，到處都出現移民問題。在某些地區，激烈的民族主義運動揚言要驅除、甚至殺戮移民。抵抗運動也應運而生，支持者力圖用大量數據和分析來證明移民有極大的經濟用途，他們是經濟增長的關鍵因素。雖然這場爭論不可能馬上收場，但同時也產生了另一個不同的中介聲音，即一個國家可以是——而且在現代環境下要生存和發展也必須是——多民族多元文化。

這一觀念實際上要求疆界分明的國家融入多民族多元文化主義之中。試舉美國為例。所有土生和歸化的公民都是美國這個國家的一部分，我們都成了美國人。雖然早先不太可能，但現在要成為並繼續做美國人並不需要懂多少英語。或者，有些人能說流利英語，甚至有很高的教育水平，但他們仍然遵循某個與美國主流文化相異的文化。其實美國文化本身也分成好幾個不同的用英語的文化。這種新的「多元」概念包涵了存在於美國內的不同文化，而美國人主要是通過公民身分聯繫在一起。

華人中也產生了另一個概念，即「落地生根」。它意指華人不僅決定成為新家園的公民，而且亦是所在國的成員。當然，假如再次出現極端排外性民族主義，他們將會同其他移民一樣，又得面臨被歧視甚至更壞的後果。另一方面，假如多民族多元文化觀念得以普及，那麼「落地生根」的理想便可成為現實。

如果全球型經濟像現在這樣發展下去，各種疆界不斷瓦解，那麼民族國家要能繼續生存，唯一的道路便是引進並實行多民族多元文化的政策。不如此，便得面對兩個死胡同的極端選擇：要麼奉行摧毀新的全球型秩序的極端排外性民族主義，要麼選擇被胡國亨先生認定為行不通的放任型全球主義。

但是不管各國怎麼選，它們都不應該犧牲歷史所提供的最佳準則。例如基督教會早期不僅採用「新約」，同時也採用了猶太聖經的「舊約」。兩千年來，基督教的家庭、社區、歷史、信仰和傳承價值既依賴於新的基督教價值，也有賴於古老的猶太教價值。在這兩個傳統中，鄉村比城市更能肩負人們的價值依歸。

如果這些見解有用的話，那麼研究者就得考察華人城市以及鄉村方面的現象。我相信董正華教授之所以着重研究河南的鄉村，是因為他看到小農不僅僅是農業勞動力或剩餘勞動力，而且他們對整個中國歷史，包括城市和鄉村，都至關重要。他在1996年9月於桑給巴爾舉行的南南會議上宣讀的論文中提及河南某些鄉村的「新傳統」精神。他所謂的「新傳統」，是指中國共產主義革命家在其「黃金時代」(50年代早期和中期) 所顯示的道德力量[14]。

說到這裏，我有一些隨想。美國有兩大「中國城」：舊金山和曼哈頓。兩者都同超級大商業中心鱗次櫛比，舊金山的Montgomery街和曼哈頓的華爾街已有悠久的歷史。事實上，今天舊金山「中國城」的位置與1850年代初建時無異，那時Montgomery街只是一個碼頭，而如今已變成連綿一公里的

華人「落地生根」的概念，意指華人不僅決定成為新家園的公民，而且亦是所在國的成員。但只有多民族多元文化觀念普及，「落地生根」的理想才可成為現實。

商業繁華區。為甚麼兩者都能擋住財閥集統，而別的地方則不行？為甚麼「中國城」內那些像廣東圍村似的兩層簡陋磚瓦房，竟能在美國銀行那巨型建築陰影下生存至今？或許答案在於華人的小農道德能量，它已經織入那些簡陋建築物的磚瓦之中。

註釋

① 《聯合早報》(新加坡)，1996年9月26日。

② East Asian Studies Center, Indiana University (cited 28 March 1996); available from bpaulb @ indianna.edu.

③ 《聯合早報》(新加坡)，1996年3月28日。

④⑦ *Worldlink*，1995年9／10月。

⑤ 麥禮謙：《從華僑到華人》(香港：三聯書店，1992)，頁392、437。

⑥ Henry K.H. Woo, *The Making of a New Chinese Mind: Intellectuality and the Future of China* (Hong Kong: China Foundation, 1993), 195-212.

⑧ Wang Gungwu, *China and the Chinese Overseas* (Singapore: Times Academic Press, 1991).

⑨ 《聯合早報》(新加坡)，1996年10月3日。

⑩ United Nations Development Programme, *Urban Agriculture* (New York, 1996), 34-36.

⑪ 亞里士多德(公元前384-322)和孟子(公元前380-289)差不多同代，但對民主的看法卻很不同。亞氏視民主為暴民統治，這一觀點在西方世界直到本世紀才改變。幾十年前，美國的共和黨人仍一直堅持美國是共和體，而不是民主制。即使今天，西方某些最積極地提倡民主的人士，發覺在日常生活中仍很難和普通大眾交往。相反，中國士大夫兩千年來總是跟農村和城市的「老百姓」打成一片。

⑫ 董正華：〈近現代東亞土地制度演變的基本軌迹——從地主所有制到現代小農制〉，《亞非研究》(北京)，1996年號；〈現代小農業的歷史地位對十九世紀馬克思主義有關討論的回顧〉，《北大史學》，1995年第3輯。

⑬ 世界上只有一個真正的「文明衝突」——村與城之間的衝突，這中間最強大的武器是電子媒介。即使電子媒介講述一個文化最偉大的傳說，它也必然破壞講故事所必備的人情親密感。在印度，成千上萬的村民現在每晚都圍在錄像機前觀看現代或古典的室內情景劇。印度根深蒂固的社會結構(包括種姓等級制)將因此而崩潰呢，還是會倖免於現代化的影響？在中國，經濟增長最快的是鄉鎮企業，它力圖使「工、商、農」融為一體。我覺得中國現正進行世界上有史以來最大的實驗，探究鄉村和城市生活這兩種互為衝突的觀念是否能有機地協調為一體。該實驗朝哪個方向發展，對整個世界(包括美國)都有重大意義。

⑭ 董正華：〈市場化而非私有化的發展——南街經驗的新模式〉，1996年9月宣讀於桑給巴爾南南會議。

錢鎖橋　譯

樹爾門 (Franz Schurmann)　1951年哈佛大學東亞語言和歷史學博士，1958-1994年於加州大學柏克萊分校社會學系和歷史系任教；1970年創辦「太平洋新聞社」(Pacific News Service)，現任該社編輯；主要著述有：*American Soul, The Foreign Politics of Richard Nixon, The Logic of World Power, Ideology and Organization in Communist China, The Mongols of Afghanistan, The Economic Structure of the Yuan Dynasty.*

三邊互動
三邊互動
三邊互動

本刊「二十一世紀評論」的多個專題討論，不僅引發作者之間的互相詰問切磋，也有不少讀者在本欄發表簡短犀利的意見。但更難得的是，研究對象站出來談有關問題。因此，出身農民而如今「非農化」的鄺全民先生，作為本刊讀者於97年元旦寫信給編輯室，不能不令編者感到欣慰，相信作者(研究者)也願意聽到他的意見。我們更希望各地讀者、作者利用本欄發表雖然簡小卻又及時的意見和評議。

——編者

「非農化」不可逆

讀96年12月號上一組關於90年代中國的農民非農化的文章，感想良多。儘管對文中某些觀點不敢苟同，但出身農民如今卻「非農化」了的我，對三位學者能以理性和真誠的目光，而不用憐憫或蔑視的態度(國內的不少知識份子帶有這樣的態度，其實該憐憫或蔑視的倒往往是他們自己)來考察和研究中國的農民問題深表敬意和謝意。

據我看來，中國的農民並非一個同質性很強的群體，加之歷史文化的深厚、地域的廣闊和「有特色」的社會制度，農民非農化的動因、方式及影響都複雜多樣，故不可能套用現成的理論模型，也難以借助簡單的抽樣調研就作出正確的理論概括。不過，有一點我則堅信，中國農民的非農化過程已經不可逆轉，很難想像有誰真能建立「現代保甲制度」把他們重新禁錮在「希望的田野上」。因為非農化已成為推進中國社會發展的強大原動力。

所以，問題在於該如何順應這一歷史性的轉變，以發揮其正面效應並減少需付的代價。三位學者在這方面都已有闡述。我以為，在研究過程中有兩點值得注意。第一，鑒於非農化有着不同的途徑(如就地轉移、外出務工)和流入地(如大城市、工業化了的農村地區)，因而有必要分別加以研究，以便能作出正確的理論概括和提出切實可行的政策建議。第二，目前中國社會的發展可以說是工業化和信息化同步，又有特殊的國情，故非農化的過程與發達國家以往的遷移模式相比會有很大不同。這固然要求關心中國農民前途和命運的學者作大量的實證研究和理論分析，但同時也提供了從事創造性研究的極好機會。

鄺全民　上海

97.1.1

政治改革不可能畢其功於一役

貴刊96年6月號和10月號上有關中國大陸政治改革的宏論與答辯，可以說是緊扣住當前一個最大最難也是最敏感的問題。吳國光、鄭永年二先生的許多高論，頗能啟發人。歷史和現實都證明，以中國這樣的規模，不解決中央與省級地方的關係問題，就邁不出掙脫統分治亂循環泥潭的關鍵一步。另一方面，甘陽先生從相反角度的設想，也不是沒有參考價值。這裏我僅就一些不同的看法略談幾句。

首先，我認為希望「一勞永逸地」解決中國政治的大難題，「徹底奠定」現代政治社會，這種「畢其功於一役」的心態，對一個學者來說就有點說不過去了。甘先生與吳、鄭二先生的分歧，我認為主要正是在心態上的不同。

甘先生的立論，我認為歸結到一點就是要用所謂的公民直選國家元首來加強中央集權。這裏且不說組織、技術層面的可行性問題，只就從理論方面來講，把現代政治社會的建構主要歸結於國家中央與公民個人的直接聯繫，就未免忽視了現代政治社會結構之多層次性、多元性等基本特徵。況且，無論在任何國家社會中，大眾的成員作為個人的直接政治參與，都只能也只宜在相當小的範圍內實現。而現代社會之不同於傳統社會的主要一點，就是公民個人可以通過各種各類各層次的、當然也包括

地域性的組織和團體實現其廣泛得多、深刻得多的參與。中國大陸之所以遲遲不能步入現代民主社會的殿堂，缺乏由制度保障和規範的個人與首腦之間的普遍存在的政治組織與團體，不能不說是主要因素之一。

至於有關美國建國的經驗，甘文所述似有些離題。美國當時的問題是怎樣加強聯合與統一，即怎樣由邦聯走向聯邦，而並不是要從聯邦走向中央集權的單一國，藉以開創在大國保持穩定民主制度的先例。在其中，地方分權(州權)和中央權力的加強是同等重要的。「在美國的複合共和國裏，人民交出的權力首先分給兩種不同的政府，然後把各政府分得的那部分權力再分給幾個分立的部門。因此，人民的權利就有了雙重保障。兩種政府將互相控制，同時各政府又自己控制自己。」(《聯邦黨人文集》第51篇)沒有這種雙重保障，即使有公民直選，也不會超過空頭招牌的水平。大國實行聯邦制(最近的如俄國)是現代民主建制的通例。中國大陸民主建設的路徑恰與當年的美國相反，是從緊到鬆，而不是從鬆到緊，因此是不能襲其舊轍的。但聯邦制模式(即使形式上不稱聯邦之類)的歷史經驗，卻是不容迴避的政治資源。

平心而論，甘先生有關中國大陸黨制轉型的設想，倒還是相當貼切的。這樣緊扣現實，才會產生政治改革的可行之策。「書生之見」未必盡迂腐也。當然，我也希望能看到甘先生對吳、鄭二先生回應的回應。

任漢生　鄭州
96.11.26

呼喚大學自由精神之魂

剛剛讀完了12月號的《二十一世紀》，大概是與我最近的興奮點有關的緣故，我對謝泳有關西南聯大知識份子的文章很感興趣。我記得，在80年代文化熱的時候，也曾經伴隨着出現過一種「知識份子熱」的現象。然而，當時熱則熱矣，卻大多是一些慷慨激昂的豪言壯語，真正的紮實的學術研究卻甚少。十年過去了，相對於其他研究，這方面的學術積累還是很有限的。因此，謝泳的研究就格外有其意義。我特別贊成該文所引用的張起鈞先生的看法，即西南聯大不僅是一個高等學府，而且還是「一個醞釀輿論、領導思想的政治中心」。

在現代社會，知識份子之所以是知識份子，而不僅是從事知識生產和再生產的專家，是與哈伯馬斯所說的「公共領域」的存在分不開的：公共傳媒、民間社團、同人雜誌、同人沙龍等等。在公共領域之中，大學是最重要的一部分。大學不僅是知識份子的棲身之地，而且也是生產新的思想、領導社會輿論的堡壘，它與傳媒一起成為政府與財團之外的第三中心。西南聯大當時就具有這樣的性質和功能。自由主義精神之所以能夠在1949年以前光大一時，實與大學的氛圍分不開。這樣的精神直到1949年以後才在大陸消失。90年代以來，儘管市場經濟較80年代大大強化了，但公共領域在權力與金錢的雙重圍剿下反而萎縮了。大學更成為出賣文憑的學店，不要說領導輿論，連自身的學術標準也建立不了。一個時代的精英，是由一個時代的大學氛圍培育出來的，如今，大學風氣之頹敗，令我們這些至今仍在大學教書的人深感壓抑。雖然，「創辦世界一流大學」的口號叫得震天響，教育的投入也較以前增加，但大學的魂卻沒有了。這個魂不是別的，就是作為公共領域所必須的自由精神。

讀者　上海
96.12.29

經濟學人在鼓吹甚麼

據我看來，如果不去正視中國目前的諸多問題，情況只會越來越糟。如今這情況已不比當年「八九」以前。那時尚有計劃經濟老本可吃，國有企業「改革」還沒真正開始；自發私有化對國家資源瓜分剛剛開頭，失業問題尚未顯露，農村剩餘勞動力似乎還有地方可轉移，黑權結合的苗頭還沒嶄露，人的道德還遠沒有今天這般墮落，社會治安形勢也沒有今日這樣嚴峻。現在卻是犯罪浪潮迭起，罪案率每年以60%的速度遞增。上述這些問題在今天幾乎都已充分暴露，中國民眾已開始在問：這改革到底是使哪些人得利？可以說，現在一旦爆發危機，就很容易引起危機共振，難以收拾。而失業問題與流民問題，尤其是後者，將來必是中國動亂之源。

然而，林毅夫以及某些中國經濟學界學者所作的中國經濟問題研究，我不敢恭維，這些研究食洋不化，對中國社會現實缺乏經驗性了解。他那些對策式的研究常發表於《戰略與管理》雜誌上，那些一廂情願的公式和推理從紙面上看倒是很漂亮，只是所談的那個「中國」並非我們生活於其中的中國。他希望引起注意的「高層」，也未必喜歡他們那些對中國並無實效的「萬字平戎策」，因為那「藥方」並不管用。而張維迎、盛洪等人前些年喜歡上「奏折」談「對策」，現因朱副總理從去年起已不再請他們每隔兩星期去國務院講課(據說講課也就講了三個月左右)，於是都換了另一套拳路。張維迎現在專門論證「腐敗有理」，有利於推動社會轉軌，說中國現在根本不是講「公正」的時候，必須將「公正」二字拋諸腦後，提都不要提起；盛洪則聲言要搞「騙子經濟」，「騙出一個新體制來」。兩人都在竭盡全力地迎合既得利益者的需求。這些說法表明經濟學界的缺乏良心和人文關懷精神。

讀者　深圳

96.12.6

應提出大陸學界的真問題

從貴刊96年12月號得知傅偉勳先生的故世，實在悲痛。傅先生最為人尊敬的地方在於他的開放性，時下被稱為「士人」的，正就是缺少這一點。《二十一世紀》的條件與特點，實際為溝通中國學界與外間聯繫的橋梁，這些年來做了不少有益的工作。尤其是通過刊物，像是一條紐帶，將海內外學者聯結了起來。只是時下學術界提出的許多問題，甚或是一些熱點問題，都是由海外學人提出的，貴刊能否引發大陸學界獨立思考一些問題，不要老跟在別人後面瞎嚷嚷。譬如去年崔之元的文章，根本就站不住，用的也還是「洋」理論，卻無一條貼近事實。他提出了那麼嚇人的問題，只能使人感到他是「食洋不化」，且教條得讓人作嘔！

我近來情緒極壞，感到壓抑得透不過氣。唯一可以自慰的是，不論怎樣，我還在讀書、思考問題，沒有浪費時光。

讀者　北京

96.12

我們的錯誤和道歉

第37期何蜀〈文革中的外國造反派〉一文，作者簡歷中著述《紅岩春秋》應為《紅岩千秋》，謹此更正，並向作者和讀者致歉。

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。

頁19　侯登科：《旗手》。

頁24　賀延光：《茶館》。

頁37、98、108、140、143、145、156　資料室圖片。

頁41　Gerald Steffe: *Mask*.

頁44、45　唐小梅：《溫泉兄妹》(1996.7)。

頁60　楊克林編著：《文化大革命博物館》，下冊(香港：東方出版社有限公司、天地圖書有限公司，1995)，頁363。

頁84上　Raymond Mason: *The Departure of Fruit and Vegetables from the Heart of Paris* (1969-1971).

頁84下　Raymond Mason: *The Latin Quarter* (1989).

頁81-83、86-90、封底　Original sketches of *The Departure of Fruit and Vegetables from the Heart of Paris* by Raymond Mason.

頁91　劉溢作品。

頁94　Käthe Kollwitz: *Die Mütter*.

頁118　*Science* **274**, 1600 (6 December, 1996).

頁119　*Nature* **384**, 415 (5 December, 1996).

頁121左　*Nature* **384**, 440 (5 December, 1996).

頁121右　*Nature* **383**, 305 (26 September, 1996).

頁122　*Science* **274**, 1841 (13 December, 1996).

頁123　*Nature* **382**, 224 (18 July, 1996).

封三　Raymond Mason: *The Grape-Pickers* (detail, 1982).

編後語

1997年已在經濟繁榮和樂觀期待中來臨，但本刊所關注的是中國知識界動向。「二十一世紀評論」四篇文章，各自從不同角度把中國90年代的思想狀況歸結為「保守主義」或「文化民族主義」。甘陽認為，從理論、歷史、文化、政治和經濟等五個方面看，保守主義話語系統「已成為今日中國知識界的主流」，現在極需認清的是：要「反民主的自由主義還是民主的自由主義」？該文剖析近年來盛行的英美式自由主義，並通過清理柏林和托克維爾對法國大革命和民主的看法，重申堅持「西方啟蒙以來以及中國『五四』以來的現代性傳統」。徐友漁則指出，在法國大革命和中國「五四」時代、甚至在80年代，守舊和革新兩個陣營涇渭分明；當今的問題卻是：傳統、權威、秩序正由一元變成多元，某種思想初始的動機並不能自動解釋它在當代社會實踐的含義。他把這種狀況稱為文化立場的「錯位」，並強調知識份子應堅持獨立的、批評的立場。陳曉明即批評80年代學風，又把90年代以來中國學界的自我反省視為對「文化民族主義」的「無意識構造」，而「90年代知識份子全盤肯定中國傳統文化」，則為「激進的、狹隘的民族主義提供了有利的語境」，他主張用「全球化」視野來看待二十一世紀中國學術文化的位置。與上述三篇側重理論闡述的文章不同，張靜勾勒出80年代末「新權威主義」向「新保守主義」的嬗變和種種論說，並審慎評估其學術取向。值得繼續討論的是：「保守主義」是否可以適當地概括90年代思潮？「保守主義」的批評者應在怎樣的理論和歷史參照系中呈現「保守主義」的特徵？又如何處理中國「五四」以來的現代性傳統？

本期陳少明、葛紅兵兩篇短文，為上述討論增添了背景材料。而在「批評與回應」欄中吳國光、徐賁、張寶明就民族主義、「後學」以及文革等問題的回應，同樣展現了90年代中國的學術熱點及問題。此外，劉東清理了前兩年「周作人熱」中的種種議論，提出「五四」之後出現的那種失去儒家制衡的個人主義，正是周作人變節失足的基礎。何懷宏近年潛心研究清代硃卷、八股時文，頗有心得，他在此基礎上談了對科舉制度的看法。柏克萊大學的樹爾門從遍布世界各地的「中國城」來談海外華人「足遍全球、心繫本位」的現象，分析了它的傳統因素和在全球型經濟潮流中的意義。

最後，新年伊始，還要特別向讀者報告兩件事：其一，我們從本期開始將增設不定期的「文革研究」專題，並感謝梁曉燕女士提供數篇有關文革的文章；其二，歡迎蔡韶蘭小姐成為本刊編輯室一員。這都可稱為新年新面貌罷。

二十一世紀評論

公民與國家之間的距離

● 泰　勒
(Charles Taylor)

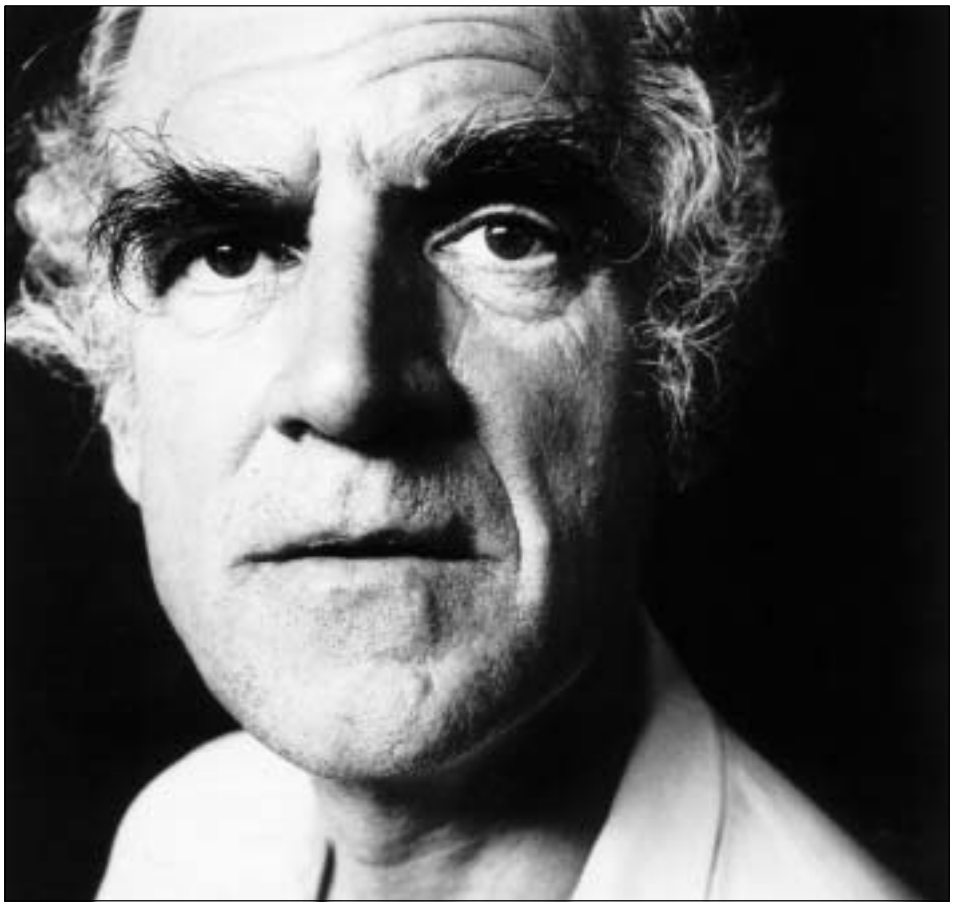
查爾斯・泰勒(Charles Taylor)教授是當代西方有影響的哲學家、政治理論家。近年來，他致力於研究當代西方社會的民主理論及其面臨的挑戰，發表了〈籲求市民社會〉、〈承認的政治〉等重要論文，對「市民社會」、「公共領域」、「文化多元主義」等問題進行了深入探討。本文是泰勒教授為本刊撰寫的專論，它以「公民與國家之間的距離」為中心，研究民主自由社會的構成模式。這顯然是對上述論題的進一步考察。

I

某些右派政治運動，如英國撒切爾式的保守主義理念，以及美國共和黨國會議員提出的新版「與美國定契約」的計劃，都希望拉大公民與國家間的「距離」。他們廣為宣傳的兩句口號是「讓政府別找麻煩」，讓人民「過自己的生活」。

我們要怎樣才能跨越公民與國家之間的距離呢？在這時代中，經常有人會以焦慮的口吻提出這個問題。他們覺得現代的國家越來越無動於衷，越來越不能滿足公民的需求與欲望，越來越受到自己內部的權力運作、官僚程序、或精英政治所左右。「距離」所象徵的意義，是表示政府機關已經與普通公民脫節了。換言之，公民覺得自己越來越無力影響政府的作為，也無法使自己的聲音為政府所傾聽。在過去半個世紀中，這個問題是否變得更糟似乎仍可討論，但無庸置疑，這確是當代西方民主國家的狀況。不可否認的是，許多人覺得這個問題確實存在於當代西方民主政治中，而這種感覺本身也確實對我們的民主政權構成了相當的威脅。例如，它使得許多人對政治避而遠之，不再參與，甚至不去投票，而最終使得這個制度的合法性大不如前。

這是「距離」的一種意義，它顯然是負面的。然而，有時人們想對同樣問題如無動於衷的政府作出反應，但他們不是設法改進權力機構對公民需要的敏感度，反而是想大幅削弱政府所扮演的角色。這是由某些右派政治運動，尤其是



泰勒近照

英語世界所提出的補救之道。最典型的範例便是英國撒切爾式的保守主義理念，或是由美國共和黨國會議員所提出的新版「與美國定契約」的計劃。換言之，這些人希望拉大公民與國家間的「距離」，即他們想大幅減少政府對人們日常生活的干預。他們的目標是「讓政府別找麻煩」，讓人民「過自己的生活」。這是他們所廣為宣傳的兩句口號。

我們不清楚他們是否有切實可行的計劃，但我以為這條路最終是行不通的。不過我暫時還不想對這個問題預下判斷。事實上，的確有人希望順着這條路走。因此，「距離」在政治領域中的形象並不一致。

在這兩種形象的運用背後，其實存在着兩種民主自由社會的構成模式。現在所有人都同意，政治自由的關鍵乃在於一個積極主動的「市民社會」。在這個社會中，公民通過政府控制之外的各種組織與活動來相互連繫。然而，共識也僅只於此。有一種觀點認為，市民社會的唯一角色便是限制國家的權力，界定出一個國家權力起作用的領域，從而劃定國家的界限。另一種觀點則認為，雖然市民社會的消極限制功能不可忽視，但其結合公民與國家的功能也同樣重要。它為公民得以共同努力來影響政治活動的運作過程提供了一條管道。托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 針對民間組織在美國民主運作中的角色所發表的一篇重要文章，是這種觀點的典範說明①。

在任何有所作為的市民社會中，都存在着兩種機制：其中一種是公共領域，另一種則是市場經濟。有人認為上述兩種關鍵機制最主要的意義，乃是在於限制可能無孔不入的國家權力；但反對這種觀點的人則認為，我們不能把關切的焦點完全集中在限制權力的嘗試。

在任何有所作為的市民社會中，都存在着兩種機制。自從十八世紀以來，相關議題的著作便對這兩種機制賦予十分崇高的地位。其中一種是公共領域。在公共領域中，整個社會透過公共媒體交換意見，從而對問題產生質疑或形成共識。另一種則是市場經濟，主要功能在於經由談判達成互惠的協定。藉由僅存的知識份子，以及馬克思的共產主義如今在政治上的破產，每個人都認識到這兩種機制對自由社會的重要性。

然而當我們試圖界定其重要性時，差異便出現了。西方民主世界中即形成了兩大陣營，各自擁護兩種不同的距離形象。有人認為，上述兩種關鍵機制最主要的意義乃在於限制可能無孔不入的國家權力，因此，只要它們越趨近完全獨立的完美形態，其運作便益趨完善。讓市場經濟盡可能免受國家的干預。讓公共領域盡可能與政治領域全然分開，完全由宣稱絕對政治中立的媒體來組成。持這種觀點的陣營深深以為，政治以外的力量是保衛自由的主要堡壘。

反對者則形成了另一個陣營，他們認為不能把關切的焦點完全集中在限制權力的嘗試。自由主義也必然蘊涵自治，它必然會努力爭取權力，並且促使我們的生活環境能夠因應集體的決定。將焦點完全集中在限制權力上，會阻礙這個目標的達成。顯然，將市場自由化視為最關切的焦點，會造成這樣一種環境，它對許許多多的人民造成不利的影響；在設定的干預界限太過狹隘的情況下，人民無法改變這種狀況。

這第二種傾向，也與作為集體自治系統是否健全有關。從這個觀點出發，公共領域不僅扮演限制權力和揭露弊端的角色，它同樣可以提供或破壞、升高或降低、支援或阻礙公共辯論與意見交流。而公共辯論與意見交換，正是構成自覺而有見地的集體決定所固有的一部分。

這兩種觀點得以區分，部分是由於他們對自由社會所追尋的兩項主要善行——個人自由與自治——有孰先孰後的不同爭議。顯然，極力爭取限制權力的人認為前者比後者更為重要。兩大陣營對於平等條件的理解也時有出入，而他們對自由民主政體的穩定性與合法性狀態的評估也有重大的差異。

在托克維爾之後，許多人都主張自治是現代自由社會中最主要的理想之一。的確，要不那麼認為也很難。公共領域是政治外的公共活動空間，政治權力在此必須傾聽。我們只要將促成公共領域的相同政治與文化變革再向前推進一步，便可得到人民應該自治、主權在民的命題。如果現代社會真的能夠廣泛並深刻感受到這個理想，那麼自治的式微便會危及自由社會的穩定性，從而危及其所護衛的自由。因此，消極自由的命運，便與托克維爾所謂「政治自由」的命運息息相關。這位有遠見的思想家不斷強調，後者的式微會危及前者。如果你也持這樣的觀點，那麼你便更有理由加入第二陣營，並將自己與集體決策的品質好壞牽連起來。

但在現代的民主社會中，我們卻又會因此而大惑不解。當我們自己參與集體決定的品質好壞時，到底我們所要評估的是甚麼？要表達對民主的需求很簡

單：左右我們的規範與決定，應該交由人民來訂定。這意味着：⑴ 人民大眾對於自己何去何從應該表示意見，而不是一味聽命於人。⑵ 這些意見必須真正出自他們的心聲，而不是經由宣傳、誤導、非理性的恐懼產生。⑶ 這些意見所反映的，應該是他們經過一定的思考所產生的想法和願望，而不是在資訊不足和本能反應下的偏見。

經過這樣的說明後，真正的民主決策制定對許多觀察家而言彷彿是烏托邦一樣。有人認為第三項條件在大眾民主中幾乎不可能達成，因為一般選民獲得的資訊太少、興趣太低，以致很少經過深思熟慮後再投票。對這一現象的反思，導致二戰後「修正主義」民主學派的出現。他們主張，只要大眾能夠在候選的統治精英間決定競爭的勝負，那麼便能充分達到民主的程度。不論他們的選擇是多麼的非理性，精英對人民的依賴會迫使他們注意到人民的喜惡②。

此外，對大眾民主的決策制定，還有來自於另一個方向的批判。他們質疑第二項條件是否真的能達成。他們懷疑利益集團會經由掌控媒體、主要政黨、以及宣傳工具操縱民眾，從而將公共辯論導入符合其目的的狹窄管道中③。

嘗試評估這些主張是很困難的。我們應該採取甚麼樣的理性標準來評估第三項條件呢？媒體何時在引導或控制公眾，何時又在反映大眾的偏見？然而在這一切背後，還存在着一個最主要的困難。這個困難導源於這種大眾決策的根本性質，以及根深柢固的哲學偏見，而這種偏見使得大眾決策的性質難以適當地表述。

公共領域所產生的「公共意見」是經由公共的討論而來，而要產生這種分散的「公共意見」，必須有一項基本條件，那就是參與者必須了解自己的所作所為的意義。

我所指的是一種經常被人拿來與公共領域相提並論的特性，我也曾在別的地方討論過這種特性④。特性的一部分是參與者具有共同的理解。公共領域所產生的「公共意見」是經由公共的討論而來，即使參與者從未在同一時間地點聚會。但在那些面對面的小團體中，印刷資料相互流傳，而散布其間的交流也會形成討論，進而形成共識。要產生這種分散的「公共意見」，必須有一項基本條件，那就是參與者必須了解自己的所作所為的意義。

相似的觀點支持着現代政治中的民主決策制定。除了在瑞士某些地區的值得讚美的例子外，要聚集所有人民開會是未曾發生也不會發生的。而真實的狀況則是一連串分散的過程，包括透過媒體的公開討論，投票選舉議會議員與行政官員，於是由他們作出的決定便具有公共決策的價值。這一套分散過程的結果，必須被視為國家或社會的決策。這對政治現實而言是十分重要的。達成某種形式的共同理解是必要的條件。

雖然是必要的條件，但當然不是充分的條件。事情總有出差錯的可能。辯論可能受操縱，不同意見可能因資訊錯誤或決策管道受控制而遭到人為的打壓，但我們很難了解到底為甚麼會出錯，因為我們連正確的狀況都還沒有完全掌握。有人會這樣聲稱：某件事應該是未受強迫的真正公共決策。這種聲明可能是假的。我們通常可以了解到要評判這類事件會牽涉到哪些部分：我們將此聲明與獨立事實做比較，看看兩者是否相符。但在此，事實並非全然獨立。在部分成立的事實中也包含了人的認知在內。而當我們害怕受操縱，或感到整個

過程已經由於缺乏真實的資訊或理解而遭到破壞時，我們便要挑戰這種錯誤的認知。

為了避免這種困擾，重新塑造民主決策模式的誘惑於是應運而生。我們將現象簡化，進而改變成功的標準。其中一種與左派相同的做法，是根據盧梭的理念，認為真正的民主決策是產生普遍的意志、達成一致的目的。在某些時刻，針對某些議題，全體人民是會有強烈一致的共同感受的，尤其在對外國的政策上更是如此：例如1940年的英國，以及在波斯灣戰爭高峰時期的美國。我們知道當時的狀況如何，我們也知道這些狀況幾乎不容置疑，因此我們將其視為民主決策的標準，而將那些意見不一的多數決定，貶抑為人為操縱和假民意的結果。

有兩種重新塑造民主決策的模式。一是認為真正的民主決策是產生普遍的意志，達成一致的目的；而另一種方法則是由多元化的事實出發，並且聲稱以客觀的方法來評估民主決策。然而，這些觀點所提出判別民主決策的有效標準，並不適合於我們所生活的這個社會現實。

當然，自我認知是造成社會現實矛盾的部分理由，而由此矛盾衍生出的哲學懷疑在此並不是唯一的動機。起源於雅各賓民主主義與布爾什維克傳統的一股獨立勢力，主張真正的人民意志必須是全體一致的。意見分歧不過是由某種扭曲的形式所造成，如階級統治，或黨派運作。然而，趨向統一也是部分地在趨向透明化。把一個多樣化社會中的集體決定置於中心位置的哲學懷疑，就強化了這種趨向。

為了更容易掌握議題而採取的另一種重新塑造模式的方法，則是由多元化的事實出發，並且聲稱以客觀的方法來評估民主決策。在訂定決策前，人們有各自的利益立場。決策制定後，則必然有利於一方而不利於他方。若是有利於大多數的人民，便達到了民主的目的；如果不是，那麼就是受到了精英的非法統治。

然而，這些觀點所提出的判別民主決策的有效標準，並不適合於我們所生活的這個社會現實。雅各賓民主主義的觀點無法接納真正的多元意見、需求與理念，而客觀利益的觀點則無法完全接納那些通常反映我們的道德觀，卻沒有明顯眼前利益的決策。更嚴重的是，它沒有考慮到人民的意見會因為相互交流而改變，有時共識便由此產生。公民經常會視自己為共同體的一份子，因此並不單只是為了個人的利益而投票。我們或許可以這樣說，雅各賓的觀點無法接納多元化；利益觀點則容不下其他不具利益的事物，尤其是它未能考慮到政治社會作為一個共同體的功能。

構成真正民主決策的條件，不能由自我理解的抽象方式界定。這些條件包括了：(a) 相關的人民要了解自己是共同體的一份子，這個共同體擁有某些共同目的，並且認定其他成員也分享這些目的；(b) 公民的各種團體、形態與階級的心聲能夠真正被傾聽，並在辯論中也能發揮他們的影響力；(c) 由此所產生的決定，是真正為大多數人民所喜好的。

在一個彼此互不相干，只顧自己前途的社會中，人們要求的條件就只有 (b) 和 (c)（甚或只有 (c)）而已。在這種社會中，的確只需要客觀利益的標準就夠了。但這並不像是現代的民主。人民主權的理念乃在於由自主的人民形成某種形式的統一共同體。他們不是由歷史所拼湊的烏合之眾，共通點連一架國際班

機的旅客名單都比不上。他們的組合絕非偶然。我們很難想像一群彼此毫無瓜葛的人會廣泛接受並遵守民主決策的結果與規範，只有那些具備康德式超強良心的人才會服從與自己毫不相干的多數人。

就是順着這個民主社會的方向 (a)，才使得自我理解有其相關的意義，因為一個不了解自己的社會在任何意義上都不能是一個共同體。然而這個事實也影響到我們對條件 (b) 的履行。在我們所能想像的彼此互不相干的群集裏，條件 (b) 可以用完全客觀的方式加以衡量。例如對某種立場的報導在報紙上佔多少版面，或是在電視上曝光的時間。但我們若想超越於此，詢問某種觀點是否曾真正被傾聽，或是否因為偏見而遭到事先打壓或排擠，或是其倡導者未獲承認，我們就不清楚這要如何加以評估。的確，對於真正彼此互不相關、只顧自己前途的個體，我們是會懷疑他們是否考慮過傾聽他人的觀點。在這樣的世界中，你的觀點如果沒有獲得支持就會被忽略，兩者之間並無其他可能性。因此，獲得同意是在此判別真正傾聽的唯一標準。

在共同體之中的情況則是相當不同的。在此，獲得傾聽的意思並不只是基於某次特定的交流，而是基於整體的關係。我們可以說，一個人之所以感受到自己的意見受到傾聽，是因為他知道自己受到了某種形式的評價，即使他的某些特定要求並未達成也沒關係。至於是否受到傾聽的感受，也端視他們的目標與公共目的之間的關係，以及他們與團結在公共目的下的其他團體的目標之間的關係。在這個脈絡下，對他而言某一提議遭到拒絕並不等於未被傾聽。例如，在具有共同理解的狀況下，我們可能會發現某一要求對於其他團體而言顯得太高，而其他要求就比較容易達成。若是拒絕了容易的要求，的確會顯得無異於拒絕那些提出要求的人。但若是反對前者，就比較容易為人接受。

構成真正民主決策的條件，不能由自我理解的抽象方式界定。人民主權的理念乃在於由自主的人民形成某種形式的統一共同體。在此，獲得傾聽的意思並不只是基於某次特定的交流，而是基於整體的關係。

以上我僅就被傾聽的感受來說明，但關鍵是，我們不能將感受與現實一刀兩斷。這並不是說感受不會出錯，而是現實無法全然脫離參與者的理解，因為現實包含了整個共同體之間的關係。我們能夠加以獨立判斷的事物，並不僅止於超越感受的狀態。決定某一團體的主張是否受到傾聽的因素包括許多方面，如該團體與大多數人民之間是否能分享共同的理解與尊重，以及對接納其要求的難易度是否能達成共識。

因此，大型社會的民主決策制定就有點像是公共領域；其成功與否和成員的自我理解有關。然而民主並不只像是公共領域。公共領域的運作顯然主要着重在過程的參與。雅各賓式的民主標準以及客觀利益的民主標準，則只要求我們以某種預設的標準，如普遍意志或個人利益等來衡量結果。若是我們揚棄這兩種標準，則我們就不只要考慮結果，還要考慮過程。這就是上述條件 (b) 的意義所在，亦即在辯論中，公民的各種團體、形態、與階級的意見真正得到傾聽。然而，現在很清楚的是，在現代社會中，狹義的政治系統 (政黨、立法機構與政府等) 是無法單獨進行充分的辯論。僅在這些管道中進行辯論，會使廣大的公民與團體置身局外。在我們所謂的公共領域中，也必須篩選過濾各種議

題。公共領域是透過非直接隸屬於政治系統的媒體，或政治立場中立的媒體，進行分散討論的公共空間。

眾所周知，蓬勃發展的公共領域是民主的基本條件。這也就是為甚麼連當代的極權政體也覺得非得要裝模作樣一番，就好像過去曾有過的許多例子一樣。然而如今我們了解到，這不僅是因為自由的媒體能夠扮演守門人的角色，小心翼翼地檢視權力，在它逾越權限時發出警告。這項功能固然重要，但並不是全部。公共領域的媒體品質與功能，還可以深深決定公共辯論的品質與範圍。而揭發內幕的重要功能更賦予媒體一種氣息，這是其他任何功能所無法比擬的。水門事件的傳奇已成為年輕一輩美國記者的夢想。然而毫無止境的挖掘內幕，卻可能阻礙了對重要議題進行健全的辯論。正如最近美國大選的過程所顯示的一樣。

民主過程中第一種失敗類型，是在大型、極權和官僚社會中常見的公民疏離感：普通公民對權力感到有極大的距離感，統治機制我行我素，罔顧普通公民的利益。人民的需求似乎求告無門。托克維爾也談到補救之道。其中包括了分散權力，將政府的某些功能下放到地方階層來執行。

以上這些對真正民主決策的說明，也暗示了民主決策可能失敗的不同方式。條件 (b) 可能無法達成，不同的團體或階級可能被排除在外，或是他們的聲音沒有受到真正的傾聽，他們所關切的議題難以影響國家的計劃。又或許是條件 (a) 無法達成，因為不同的團體、階級或次級社團感覺自己被排拒在外，或是在其他方面不再認為自己與其他同胞能團結成為一個共同體，以共同的理解來做成決定。一個民主的社會——也就是一群「自主的人民」——會發現，他們創造真正民主決策的能力，會因為參與程度的降低或政治共同體的分裂而有所衰退。這兩種失敗的模式顯然會緊密的相互作用，使彼此的效果更為加重。不過這兩者在觀念上是不同的。在某些案例中，其中之一可能會成為主導的力量。

II

我現在要說明民主過程中某些熟悉的失敗類型，以及可能的補救之道。

(1) 第一種失敗類型，是在大型、極權和官僚社會中常見的公民疏離感。這是我們剛才開始討論的現象：普通公民對權力感到有極大的距離感。距離在此的形象是負面的：權力是無動於衷的。公民在面對統治機制時會有無力感。統治機制我行我素，罔顧普通公民的利益。人民的需求似乎求告無門。不論是決定大方向還是對關係個人的決策過程稍作調整，普通公民對決策過程似乎毫無影響力。只要有越多的事和越重大的事集中在遙遠的中央政府手中，政府的辦事程序便越官僚化。

當然，中央集權的官僚權力並不表示政府完全依自己的方式辦事。有力的游說也會干預並影響其決策過程。但這些游說也是遠離普通公民，通常對人民的建言也是充耳不聞。

這正是托克維爾警告的狀況。他最後也談到補救之道。其中包括了分散權力，將政府的某些功能下放到地方階層來執行。在地方上動員人民來影響政策是比較可行的作法。

然而過度的中央集權不但會造成政治系統的危機，同時也會影響公共領域。如同在政治領域一樣，地方上所關切的事很難打動中央。因此，全國性的辯論可能就會集中在少數的大型媒體，而對地方上的建言無動於衷。例如，大家普遍感到，在主要電視網所進行的辯論，是由比較狹隘的團體與利益所形成的。它的推動者是在一個很難打進的象牙塔中閉門造車。其他的觀點、其他的質問方式、其他的理念計劃，是無法受到傾聽的。

托克維爾式的分權在公共領域也是必要的。的確，兩者可以相互支援。若是重要議題能交由地方處理，便可提高地方媒體的重要性，而地方媒體則可轉而將辯論焦點集中在這些影響所及的議題上。

然而，這並不只是將一些議題下放到地方層次，並因此而受到地方性辯論的影響。全國性的辯論也會因為有效的地方公共領域而有所改變。在此，可行的模式似乎是將較小的公共領域寄宿在較大的公共領域中。地區性的公共領域對於整體是有意義的，它能影響全國性的公共領域的議程，奉獻出屬於這個社會本身的政治生活——政治分權的良好示範有助於公共領域的擴大。

除了政治分權的良好示範有助於公共領域的擴大外，還有其他形式的小領域。對於某些西方社會而言，由某些政黨和社會運動所代表的類型：例如女性主義運動，以及生態保護運動，是開放給所有人的，並藉此發揮全球性的影響力，使公共計劃得以重新改造。

然而，除此之外還有其他形式的小領域。對於某些西方社會而言，由某些政黨和社會運動所代表的類型，是十分重要的例子。它們就好像寄宿的公共領域 (nested public sphere) 一樣，其內部的辯論也可以對外公開。於是，基於政黨或運動在政治上的重要性，其內在辯論可以制定協助全國性的計劃。有些政黨便具有這樣的功能。不過在最近幾十年當中，最驚人的例子要算是某些「新社會運動」：例如女性主義運動 (我們甚至可以稱它是獨一無二的)，以及生態保護運動。這些運動影響政治過程的方式，與游說團體通常使用的方式大不相同。游說團體是以某種眾所認可的立場來動員力量，但其內部的討論卻不對外公開。相反的，社會運動的內部辯論則是開放給所有的人。就是憑藉着如此開誠布公以及全球性的影響力，使它們得以重新改造公共計劃。這也就是為甚麼我要稱其為寄宿的公共領域。

就某種程度而言，朝向中央集權與官僚化的趨勢在現代社會中是無可避免的。這對民主是不利的，它使得條件 (b) 難以達成，而其所造成的惡夢情境，便是一個過度集權的政府。在一個充斥着有力精英說客與全國性電視網的環境中，他們對來自地方的聲音充耳不聞。然而這個潮流可以藉由雙重的分權而加以抵銷：一是朝向地區性的社會，一是寄宿的公共領域。它們可以傳達廣大人民的聲音，否則人民會覺得，除了年度的全國大選外，他們完全置身事外。

我們在此所討論的公共領域模式，顯然與十八世紀原本的模式不同。不同的地方至少有兩點。原本的模式似乎是設定一個單一的空間，而我在此所主張的則是彼此依存的多元化公共空間。在此固然有辯論國家政策的中央競技場，但卻不像是一元化國家的公共領域，反而像是聯邦國家的中央政府。第二，必須緩解政治系統與公共領域間的鮮明界限。事實上，某些最有效的寄宿公共空間是政黨和鼓吹運動，它們是存在於政治與公共領域間的灰色地帶。在現代民主政治中，政治系統與公共領域間的界限必須盡可能開放。

如果我們想要使公共領域能夠擴大公共辯論的功能，我們就必須這樣做。如果我們仍將其視為守門人和限制權力的力量，則舊有的模式似乎是對的。讓全國電視網或具有全國性聲望的報紙去對付當權者，顯然是比較容易的。為了達到這項功能，由政治中立的大型有力機構來主導公共領域似乎是理想的選擇，但它卻可能破壞了真正的全國性辯論。

(2) 政治共同體內部的分裂同樣會阻礙，甚至完全斷絕民主決策的制定。發生分裂的方式有好幾種。其中之一是「階級戰爭」的形式，最低微的人民覺得自己的利益受到有系統的忽視或排拒。就這點而言，在大多數西方民主政體中 (除了本身固有的理由外)，以不同的「福利國家」措施所表達的團結形式，顯然對維繫民主社會的運作是十分重要的。

我們在此討論的公共領域模式，顯然與十八世紀原本的模式不同。不同的地方至少有兩點。原本的模式似乎是設定一個單一的空間，而我在此所主張的則是彼此依存的多元化公共空間。第二，必須緩解政治系統與公共領域間的鮮明界限。

另一種分裂則是由於一個團體或文化社團覺得自己未獲大社會的肯定，於是便不願依循大多數人民的共同理解來運作，因而產生脫離的要求。即使不脫離，也會造成傷害感和排拒感，使得要求傾聽所有團體的條件 (b) 似乎不可能實現。在假定受到排斥的氣氛下，未能完全達到要求的團體便覺得絲毫不被傾聽。這種分裂一旦產生就難以處理，然而民主政治的首要目標之一便是要預防它的發生。這也就是為甚麼確定所有團體受到傾聽是極為重要的另一個原因。但在當今這個「多元化」的時代這是不容易達成的⑤。

(3) 中央集權與分裂如果會產生我所謂的政治分化，則其效果會更為嚴重。如果集權與分裂會影響到政治的過程並改變其形式，則這種情況就會發生。人民對排斥感的反應可能會採取一種政治模式。這種模式所根據的信念，似乎是認為社會最好由互不相干的公民組成，與團體間的聯繫大概多半都是不好的。秉持這種信念的人民已接受了一種原子論世界觀，將社會看成是個人及其生活計劃的累積，並拒絕接受政治共同體的現實。這種反應非常容易發生，它也可能因為哲學上的排斥觀點而更為加劇。例如馬克思主義認為「資產階級」社會因階級戰爭而造成無法挽回的分裂。又例如女性主義認為，自由社會因父權主義而造成的無可補救的破壞，以致於政治共同體的任何信念在在都顯示出可恥與欺騙。

這種從排斥感中產生的政治，無論建立在現實的或哲學構想的基礎上 (它經常是二者的混合物)，都是這樣一種政治：它逃避在一種廣泛的政策的基礎上建立聯盟，這種政策包含着一些有關普遍的善的理念。它的企求毋寧是激發群體對某種狹隘議題的要求，無視整體的圖景及其對整個共同體的影響。任何以共同的善為基礎來限制這種政治的祈求都會遭到懷疑。

這就是我所謂的政治分裂，多數聯盟的潛在選民的分裂，這種多數聯盟存在於社會解決整體的主要問題多面向的計劃背後，而政治分化則將這些潛在選民打散，讓他們支持一個個目標狹隘的活動。每一種活動都會動員一群選民，決心不惜任何代價護衛自己的立場。

我在此所描繪的景象有點像是托克維爾的理論，但卻又與他有很大的差異。他所理解的是一種惡性循環，公民的冷漠會使得不負責任的政府權力更為

擴大，進而加重人民的無助感，使得他們更為冷漠。但在循環的終點所存在的是他所謂的「柔性專制」，人民會被一個「極大的保護力量」所統治。

托克維爾的「柔性專制」，主要在於與傳統的專制暴政作出區分。然而他的描述聽起來仍然具有十分傳統的「專制」意味。現代民主社會似乎與此有很大的差距。因為現代民主社會中充斥着抗議、自由的創制以及對權威不敬的挑戰。政府面對被統治者的憤怒與蔑視，確實也會不寒而慄。這些都會在選票中顯示，而統治者也必須永遠承受。

但我們若能以略為不同的方式來看待托克維爾的恐懼，這種恐懼似乎就變得十分真實了。危機並不在於實際上的專制統治，而是在於我所謂的分裂。也就是人民越來越無法形成並實現一個共同目標。當人民越來越以原子的方式看待自己，亦即越來越無法與自己的同胞團結在共同的事業和忠誠的信念下，分裂便會產生。他們的確可能會在某些共同的事業中感覺到與他人的聯繫。但這些事業逐漸屬於小團體，而非整體的社會。例如地方社區、少數種族、某些宗教或意識形態的信徒、或是某些特殊利益的推動者。

托克維爾的「柔性專制」是指人民會被一個「極大的保護力量」所統治，但這與現代民主社會有很大的差距。因為現代民主社會中充斥着抗議、自由的創制以及對權威不敬的挑戰。政府面對被統治者的憤怒與蔑視，確實也會不寒而慄。

產生這種分裂的原因，部分是由於同情關係的減弱、由於發生上述的某種分裂，部分也是由於某種自足的方式，它促使民主動力自身的消失。因為民主選民越是以這種方式分裂，便越會將自己的政治精力轉移去推動自己的小團體(這點我會在下面加以敍述)，於是就越不可能動員民主的多數選民去支持共同理解的計劃與政策。人們越來越感到，作為整體的選民在面對龐大國家時是不堪一擊的。一個組織健全而團結一致的小團體或許真能有所作為，但若是以為多數人民可以形成並實現一個共同的計劃，那就是天真得不切實際了。於是人們放棄了。已經受到打擊的同情心，又進一步由於缺乏共同的行動經驗而更形脆弱。失去希望的感覺使得連嘗試也像是在浪費時間。然而也因此使得一切更加無望，於是便形成了惡性循環。

在某種意義下，現在那些仍在走這條路的社會，還算是非常民主而平等的，並且充斥着挑戰權威的活動，當代的美國就是一個明顯例子。於是，政治以我提及的方式開始了不同的模式。即使所有的共同目標都不存在，但仍有一個為人們所分享的共同目標，那就是：社會是為了維護權利而組成的。法律規範與權利維護被視為非常「美國化的方式」，也是一強有力的共同效忠的目標。由水門案件醜聞所激起的強烈反彈，終於導致一位總統的下台，這便是最好的明證。

循此路線，政治生活的兩個面向便越來越突顯。第一，越來越多人打官司。美國是最先確立權利法案的國家，而反歧視條款更將其予以擴大。經由法庭向涉嫌違反這些條款的立法行為與私人活動挑戰，在美國社會中造成了重大的改變。著名的「布朗對教育局」案例便是一則很好的例子，該案使得學校於1954年取消了種族隔離制度。在最近數十年間，越來越多的美國政治過程將力量轉移到這種司法審查的過程。在其他的社會中，有許多事是經過不同意見間的辯論與妥協後，透過立法過程加以決定的，但從美國憲法的觀點來看，這些

事卻適合司法判決的主題。墮胎便是一個切題的案例。自從「羅依對韋得」的案例在1973大幅放寬了美國的墮胎法，保守主義者就一直努力挑選一個合適的法庭來達到改判的目的。如今他們的努力逐漸實現了，其結果促成了驚人的知識變化，通過司法審查的政治渠道，它使法學院成為全美校園中的社會與政治動力中樞。至於參議院對總統提名的最高法院大法官人選行使同意權，在過去通常是例行公事，或至少不具有黨派色彩，如今卻也掀起了一連串的大戰。

透過司法審查，美國的能量被引導進入利益政治或鼓吹政治。就這點而言，美國的政治景況如在深淵。主要候選人的聲明都是在自吹自擂，他們的承諾可笑地難以置信，而他們對對手的攻擊更是低級到了無恥的地步。

美國將自己投入司法審查。透過司法審查，美國的能量被引導進入利益政治或鼓吹政治。人民投入了單一議題的運動當中，為自己所支持的理由而奮戰不懈。墮胎辯論中的雙方便是很好的例子。這個面向與先前的面向有重疊的地方，因為雖然有部分戰爭是屬於司法的，但同時也牽涉到游說、群眾意見的動員、選擇性的干預選戰以支持或反對特定的候選人。

所有這一切，造成了大量的社會活動。我們很難說具有這種現象的社會是專制的，然而，這兩種面向的成長卻與第三者的式微有互為因果的關連。所謂第三者，是指形成一個支持有意義的計劃並促使其實現多數的民主。就這點而言，美國的政治景況如在深淵。主要候選人之間的辯論變得毫無關連。他們的聲明都是在自吹自擂，他們的宣傳包含了越來越多現在有名的“sound bites”（指候選人在媒體裏用幾秒鐘說一句「深刻的話」以吸引選民——譯註），他們的承諾可笑地難以置信（如“read my lips”——布什的競選口號：read my lips, no new taxes——譯註）又諷刺地無法遵守，而他們對對手的攻擊更是低級到了無恥的地步，似乎是享有免責權一樣。同時，雪上加霜的是，選民對全國性選舉的參與率也下降了。最近的投票率是合格選民的50%，遠比其他民主社會為低。

對於這種不對稱的系統，有若干支持的說法，但或許有更多反對的聲浪。人們或許會擔心長期的穩定性，也就是擔心因日漸失效的代議制度所導致的公民疏離，能否因為對特殊利益政治投入大量的精力而有所彌補。同時，這種政治類型也使問題難以解決。司法判決的結果通常是贏家通吃，不是贏就是輸。尤其是與權利有關的司法判決結果，通常都是你死我活的。權利的概念所要求的似乎是完全的滿足。如果是權利，就是全部的權利；否則就是一無所有。我們在此又可以用墮胎為例，一旦你將這件事視為胎兒的權利對上母親的權利，那麼在其中一方的無限安全與另一方的完全自由之間，幾乎沒有甚麼可以妥協的地方。喜好以司法解決事情，再加上對立的特殊利益活動搧風點火，便有效地斬斷了妥協的可能性⑥。

司法判決的結果通常是贏家通吃，不是贏就是輸。尤其是與權利有關的司法判決結果，通常都是你死我活的。權利的概念所要求的似乎是完全的滿足。如果是權利，就是全部的權利；否則就是一無所有。喜好以司法解決事情，再加上對立的特殊利益活動搧風點火，便有效地斬斷了妥協的可能性。

或許我們也可以認為，這會使得某些議題難以突顯。那些需要廣泛民主共識的措施，也會遭遇到一些困難與犧牲。或許這是持續的美國問題的一部分，它伴隨着經濟衰退的情況和某種巧妙的工業政策。或許這與美國尚未發展的福利國家特性有關，例如缺乏公共的全民健康計劃⑦。在這種政治類型的主導下，這些公共計劃越來越難以獲得通過，因為這些計劃無法動員一批支持單一狹隘立場，且旗幟鮮明的選民。他們所需要的是建立一個更為廣泛的聯盟，這個聯盟可以跨越時間，維繫許多政策的連貫性。這正是在若干西方民主國家中的社

會民主政黨所施行的政治。(在這方面，或許也同樣是他們的對手：例如撒切爾的反革命政府所施行的。)

這個不平衡的制度，同時也反映並保護了分裂的現象。它所呈現的是對立的精神。秉持着這種精神，公民有效地為你爭取權利，不論其結果是否有利於全體人民。司法的補救與單一議題的政治都是以此方式運作，並進而予以強化。在一個分裂的社會中，其成員會發現越來越難把自己的政治社會看作是一個共同體。惡性循環於焉產生。缺乏認同或許反映出一個原子論的觀點，人民完全以工具化的方式看待社會。認同感的缺乏同時也有助於原子論的確立，因為沒有由多數人民對廣泛的議題採取有效的共同行動，就無異是讓人民回到他們自己。感覺政府無動於衷而人民無能為力，無法透過正常的選舉管道產生重大的影響，絕對會使分裂更為嚴重。而分裂的政治卻更進一步促使這些選舉管道更加無能，於是惡性循環便產生了。(這或許也就是為甚麼在美國當代最受到廣泛支持的社會哲學之一，是中立的程序自由主義，它與原子論的觀點十分契合。)

要如何才能對抗分裂呢？這並不簡單，而且沒有能治百病的萬靈丹。這要依個別情況而定。不過我們看到的分裂程度，已經使人民不再認同自己的政治共同體。他們的共同歸屬感轉移到其他地方，或是變得完全冷漠。分裂同時也導源於對政治無能為力的經驗。這兩種發展彼此相互強化。一種正在消逝的政治認同難以有效動員選民，而無助感更促成了疏離。現在我們可以在原則上看出這個潛在的惡性循環如何才能轉變為良性循環。成功的共同行動能夠帶來成就感，並強化對政治共同體的認同。的確，針對某些議題進行辯論，可以突顯某些共同的目標。即使對執行的方式有強烈的異議，這種辯論也有助於強化政治共同體的參與感，通過將對手抹黑成異己價值的擁護者，在一定程度上可以抵銷掉深刻的政治分裂傾向。最顯著的例子便是墮胎的辯論，對立的雙方很輕易的就相信對方是道德與文明的敵人。

我們不但應將分權應用在政治制度上，同時還應運用在公共領域上。我們在此所表達的，是自由主義政治制度所應追求的一種平等主義。這是在政黨選舉制度與社會運動的擴展之間取得平衡。

這聽起來好像是說，成功之道就是成功，這雖然沒錯但或許沒甚麼幫助。不過我們可以再多說一些。無力感的重要成因之一，就是我們由一個龐大、極權而官僚的國家所統治。如托克維爾所說的，要減輕這種感覺就只有分散權力。因此大致而言，像是聯邦制度的權力下放或權力分散，尤其是根據分層負責的原則，是有助於民主的權力伸張的，而如果接受權力下放的單位正是其成員所生活的共同體，那麼效果就會更加顯著。

再回到托克維爾的分權主題。如同我在第一節中指出的，我們不但應將分權應用在政治制度上，同時還應運用在公共領域上。

我們在此所表達的，是自由主義政治制度所應追求的一種平等主義，這是在政黨選舉制度與社會運動的擴展之間取得平衡。這兩者間並未直接相關；如果有任何關連，便是與黨派間的鬥爭有關。而透過前者的管道，就相關的議題能夠組成廣泛的聯盟並遂行其目的。當這個管道式微或運作不良時，那麼就許

多議題所發起的有效的公民運動，即使不是完全不可能，也會變得十分困難。但如果議會政治外的各種運動不復存在，只剩下政黨選舉制度的話，那麼社會也會以另一種方式受到嚴重的阻礙。它會缺乏寄宿的公共領域的網路，它孤立地保持着議題的開放，為許多人提供一條能夠發揮政治影響力的道路，而他們在既有的政黨中，是絕對無法造成相同的影響力。

這兩者間所需要的不只是平衡，而更是共生的關係，或至少是開放界限，使人們與理念得以在社會運動與政黨間相互交流。這是自由主義民主社會所需要的政治形態。

III

在第一節中，我指出距離有兩種形象的用法。一種是正面的，一種是負面的。就第一種形象而言，在削弱政府在人民生活中所扮演的角色的意義上，我們希望擴大政府與人民間的「距離」。至於第二種距離，則是指缺乏反應的、僵硬的、無動於衷的、完全不負責任的權力，最好盡可能加以避免。這兩種形象也與兩種不同的計劃相結合。一種是節制政府，減輕其作用；另一種則是開放人民與權力間的聯繫管道。一種計劃所追求的是建立障礙、劃清界線；另一種計劃則是試圖重新連接中斷的溝通、決策、與影響的管道，將人民與政治系統更緊密地連接在一起。

自由主義至少有三項不斷反覆出現的目標：自由、自治以及基於平等的權利規範。自由主義民主想要存活，就必須將這三項目標都列入考慮，否則就會有觸怒廣大人民的危險。這意味着自由主義政治必須具備構成真正民主公共決策的條件，而公共領域也不能只被視為限制政治力量的社會形式，而應該是作為民主政治本身的媒介。

我在第二節的論證中似乎更清楚的指出，與第一種距離的形象相關的計劃，即限制政府，極有可能會犯上當代自由主義民主的通病。在我們的民主社會即人民自主的體制中，存在有一連串的病症與衰敗；在這裏，我們所極需的不只是圍籬限界，而是與權力建立起新的聯繫。

然而最基本的錯誤，可能就在於我們以為單憑上述兩種距離形象中的一種，就可以理解當代自由主義民主的毛病。這種狹隘的看法是犯了知識上的錯誤，還有可能會造成實際上的傷害。事實上，自由主義一向是一種複雜的信念，它所擁有的目標也不只一個。的確，在各種不同的定義當中，至少有三項不斷反覆出現的目標：自由、自治以及基於平等的權利規範，其中每一項本身都十分複雜而具有多重面向。自由主義民主想要存活，就必須將這三項目標都列入考慮，否則就會有觸怒廣大人民的危險。這意味着自由主義政治必須具備構成真正民主公共決策的條件，而公共領域也不能只被視為限制政治力量的社會形式，卻應該是作為民主政治本身的媒介。

為了面對當代自由主義民主所帶來的挑戰，我們必須維持多重意義的政治距離形象，即使各個意義間可能互相矛盾。矛盾本身也正反應出我們所處的這個複雜環境。

李保宗　譯

註釋

① 參閱Alexis de Tocqueville, *La Democratie en Amerique*, 尤其是Vol. I, Part II, Chap. IV, 以及Vol. II, Part II, Chaps. IV-VII。

② 請特別參閱Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper, 1950)，他為這個觀點提供了生動的說明。

③ 參閱Noam Chomsky, *Deterring Democracy* (London: Verso, 1991)， 這是對此發表過最尖銳的批判之一。

④ 想了解對公共領域興起的有趣討論，請參閱Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied: Luchterhand, 1962); Michael Warner, *The Letters of the Republic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990)。我曾在坦納講座(The Tanner Lectures)以"Modernity and the Public Sphere"為題，嘗試處理過這個議題。

⑤ 我曾經討論到「承認的政治」(Politics of Recognition)的背景，並以同名發表過一篇論文。請參閱拙著 *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995)。

⑥ Mary Ann Glendon, *Abortion and Divorce in Western Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1987). 本書顯示出這種現象如何促使美國人對此議題作出與其他西方社會不同的決定。

⑦ 我曾經談到民主穩定性的議題："Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate", in *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy Rosenblum (Cambridge: Harvard University Press, 1989)。另請參閱 Michael Sandel, "The procedural republic and the unencumbered self", *Political Theory* 12 (February 1984)。其中對趨向這種不對稱的美國政治制度現象有不錯的討論。我曾就這點比較過美國與加拿大的制度："Alternative Futures", in *Constitutionalism, Citizenship, and Society in Canada*, eds. Alan Cairns and Cynthia Williams (Toronto: University of Toronto Press, 1985)。而對美國政治文化，有一篇不錯的批判，請參閱 B. Bellah et al., *Habits of the Hearts* (Berkeley: University of California Press, 1985), and *The Good Society* (Berkeley: University of California Press, 1991).

查爾斯．泰勒(Charles Taylor) 1931年生，50、60年代在加拿大麥克基爾大學(McGill University)和英國牛津大學接受教育；60年代初至70年代中期，任蒙特利爾大學政治學、哲學教授；1976-1981年擔任牛津大學社會和政治理論講座教授，萬靈學院院士。他還是加拿大皇家學會成員，美國藝術與科學學院通訊成員，1955年在牛津大學獲約翰．洛克獎。泰勒的著作主要集中於哲學和政治哲學領域，尤其以黑格爾研究著稱。他的主要著作有：《行為的解釋》(*The Explanation of Behaviour*, 1964)，《黑格爾》(*Hegel*, 1975)，《黑格爾與現代社會》(*Hegel and Modern Society*, 1979)，《人與語言》(*Human Agency and Language*, 1985)，《哲學與人文科學》(*Philosophy and the Human Sciences*, 1985)，《自我探源》(*Sources of the Self* , 1989)，《現代性的不適》(*The Malaise of Modernity*, 1991)。

編　者　按

40年前，正當春暖花開的4、5月間，中國出現了「百花齊放，百家爭鳴」新氣象。但是不到一個月，風雲突變，整風鳴放就演變為大規模整肅知識份子的反右運動。從此，中國政治路線日益向左轉，走上了大躍進和文化大革命的道路。

今期本欄「反右40年」一組五篇文章，其中三篇是平實的個案分析。從三分之一編輯人員被打成右派的新湖南報社反右運動過程（朱正），到部長級民主人士章乃器成為「右派」及抗爭的遭遇（章立凡），再到普通大學生林希翎以極右份子突然聞名全國（謝泳），我們大致可以看到單位內政治運動的運作方式以及老中青三代知識份子在當時的迷惑及命運。另外兩篇文章分別探討反右運動的起因以及歷史模式：前者以大量材料證明反右是一場「引蛇出洞」的「陽謀」（丁抒）；後者則分析延安整風群眾運動模式對塑造共產黨政治文化的功能，並進而揭示這種模式再一次在反右運動展開的機制及其後果和影響（金觀濤、劉青峰）。

相對於反右運動在中國當代史中的重要性來講，這段歷史的資料整理和理論分析都是遠遠不足夠的。40年前的這場運動涉及到國家、社會與知識份子三者在現代化過程中的關係，以及政黨、領袖和群眾如何共同塑造共產黨文化，這些今天依然是值得深思和研究的課題。

反右運動與延安整風

● 金觀濤　劉青峰

一　1957：中國當代政治文化的重要轉折點

今天，每當談起中國近二十年的巨變——無論是經濟起飛還是80年代的思想解放，均把源頭歸為1978年12月的十一屆三中全會共產黨路線之轉向。正是這次會議宣布放棄以階級鬥爭為綱，把全黨的工作重心轉移到現代化建設上來。然而，熟悉中共黨史的學者都知道，在某種意義上講，十一屆三中全會的路線只是回到1956年9月召開的中共「八大」的基本綱領。中國共產黨在「八大」第一次提出：「我國的無產階級同資產階級之間的矛盾已經基本上解決」，並把發展生產力的經濟建設作為今後黨的主要任務①。為了避免斯大林晚年所犯的錯誤，「八大」決定加強黨內民主，反對個人迷信和專斷。根據不搞個人崇拜的精神，毛澤東思想為全黨指導思想的條文也從黨章上刪去了。1956年1月，周恩來代表中國共產黨宣布，絕大部分知識份子已經是工人階級的一部分②。全國各種新辦雜誌如雨後春筍，知識份子在「百花齊放，百家爭鳴」方針鼓舞之下正醞釀着思想解放運動。劉少奇甚至指出，鑒於蘇聯計劃經濟只注重計劃性的教訓，中國還應注重多樣性和靈活性③。從今天的觀點來看，似乎只要堅持「八大」路線，1978年後中國改革開放的局面便可以提早20年。但是，「八大」路線壽命不長。僅僅一年後，在1957年10月八屆三中全會上，毛澤東再次強調階級鬥爭，認為「無產階級與資產階級、社會主義道路與資本主義道路的矛盾是主要矛盾」。而推翻「八大」路線的原因，正是1957年夏天發生的反右運動。因此，如果說1978年十一屆三中全會是中共從「左」轉向改革開放的歷史性轉折點，那麼1957年反右則是共產黨路線從「經濟建設」轉向左的階級鬥爭的另一個轉折點。

如果說1978年十一屆三中全會是中共從「左」轉向改革開放的歷史性轉折點，那麼1957年反右則是共產黨路線從「經濟建設」轉向左的階級鬥爭的另一個轉折點。

今天學術界在討論中國共產黨的政治文化變遷時，都高度重視1957年的反右運動。麥克法夸爾 (Roderick MacFarquhar) 把文化大革命中毛澤東與劉少奇的分歧一直追溯到1956年④。確實，就中國共產黨的政治文化變遷來說，1957年的反右運動無疑是一個分水嶺。在此以前，無論是新民主主義社會藍圖，還是

「八大」的基本綱領，中國共產黨都把現代化建設作為主要任務。正是反右運動改變了中國共產黨對國內外政治形勢的判斷，左的路線開始佔支配地位，政治運動越演越烈。階級鬥爭從黨外到黨內，一發而不可收，一直把中國推向文化大革命。這樣，一個無可迴避的問題就放在文化研究者面前：為甚麼1957年會發動反右運動？為甚麼反右運動會導致中國共產黨基本路線的變化？

有一種較為流行的見解，認為1957年知識份子向共產黨提意見，是與當時蘇聯東歐解凍相呼應的自由化思潮。在鳴放中，民主黨派首當其衝，而民主黨派負責人在1949年前大多是著名的自由主義者。40年代末期，他們反對國民黨一黨專政，高舉人權旗幟在中國爭取西方式民主，其聲勢之浩大，以致於馬歇爾(George Catlett Marshall)也認為國民黨不是敗給共產黨，而是亡在民盟手上⑤。這很容易造成一種印象：1957年春民主黨派給共產黨提意見，是自由主義者捲土重來，反對共產黨一黨專政，因此反右也就不過是共產黨為了捍衛自己的統治和社會主義道路而不得已採取的行動。

有一種較為流行的見解：1957年春民主黨派給共產黨提意見，是自由主義者捲土重來，反對共產黨一黨專政。這種看法實質上同目前共產黨官方對反右運動的評價一致。但只要實事求是地分析右派言論，就可以發現他們在鳴放中向共產黨提見意的出發點是如何建設社會主義，言論也大多以馬列主義為指導。

這種看法實質上同目前共產黨官方對反右運動的評價一致。至今中共只承認反右擴大化，並沒有否定反右的必要性，就是強調反右是一場資產階級向共產黨爭奪領導權的政治鬥爭，右派的目的是要在中國建立資本主義制度。但文革後，幾乎所有右派都獲平反，很難說極個別人的言論會威脅到共產黨的統治，故此上述的結論就顯得漏洞百出。我們只要實事求是地分析右派言論，其實他們絕大多數並沒有明確反對共產黨領導和主張中國走資本主義道路的言論。這些被打成右派的人在為自己辯護時，一方面承認自己曾經是自由主義者，但更強調在1949年後心悅誠服地接受了馬列主義，他們在鳴放中向共產黨提意見的出發點是如何建設社會主義，言論也大多以馬列主義為指導。達斯(Naranarayan Das)曾把右派的觀點分成擁護政府和反對政府兩類，他還列舉了反對政府的15種觀點。他認為右派份子既不反對社會主義，也不反對共產黨領導，他們只是指出共產黨偏離了它宣稱的理想和目標⑥。

用自由主義知識份子和共產黨爭奪領導權這種觀點來看反右，很難解釋1957年春大鳴大放的起因。眾所周知，知識份子並非一開始就主動投入大鳴大放，他們是在共產黨再三動員下才向黨提意見的。如果共產黨把知識份子提意見看作向自己奪權，那麼為甚麼要動員知識份子幫助黨整風？除非我們把反右理解為共產黨為了鏟除知識份子異己的陰謀，不然這是不合邏輯的。由於陰謀論同1956年「八大」前後中國寬鬆活躍的黨內外氣氛不合，大多數學者都不同意這種過份簡單化的看法。他們傾向於把鳴放起因歸之於毛澤東對共產黨的不滿，即1956年後毛澤東認為黨已經退化為一個保守、因循守舊的官僚機構，而恢復黨的革命精神的辦法是從外部對黨挑戰。這一任務首先落到了非黨知識份子身上⑦。據1994年出版的《毛澤東私人醫生回憶錄》說，當時毛澤東對「八大」各項決議極為震怒，為了對劉少奇控制的黨組織開展攻擊，他在1956年11月召開的八屆二中全會上宣布1957年開始全黨整風。李志綏甚至認為，如果當時民主人士提意見未涉及毛澤東，那麼文化大革命就可能會提早10年⑧。這種用共產黨高層路線鬥爭觀點去解釋反右運動的起因，無疑比「陰謀論」深入了一步，但顯然過份強調毛澤東個人意志的作用。

我們認為，在研究反右運動起因和共產黨政治路線變遷機制中，有一個重要方面長期被忽略，這就是某種中國特有的群眾運動模式對共產黨政治文化的塑造。這種群眾運動模式形成於1942年的延安整風，它有效地確立了毛澤東思想在革命戰爭時期的統治地位。而1957年的大鳴大放和反右運動，是毛澤東第二次有意識地運用延安整風模式。正是它改變了廣大共產黨員的心態，確立了毛澤東思想在社會主義建設時期的絕對權威，從而扭轉了「八大」路線，使中國走向大躍進和文化大革命。

二　延安整風的模式和功能

為了討論群眾運動與確立毛澤東思想絕對權威的內在關係，我們在研究反右運動之前，必須先花少量筆墨來分析延安整風。1935年的遵義會議雖確立了毛澤東在中共的最高領導地位，但在相當長一段時間中，毛澤東並不是中國共產黨的意識形態權威。在廣大黨員和幹部心目中，共產國際和精通馬列的蘇聯留學生比農民革命家更具意識形態的號召力。1937年11月，王明從莫斯科回到延安，立即憑他與蘇聯、共產國際的特殊關係支配了黨的意識形態，擅自發表與中央不一致的意見，挑戰毛澤東的權威⑨。此後毛澤東與王明國際派爭奪意識形態領導權的鬥爭日趨激烈，中共黨史稱之為「反對教條主義」。毛澤東曾十分感慨地說：「不搞一個主義，即使當上了領袖，在其活着的時候就有可能被人打倒。」⑩直到1942年前，毛澤東一直沒有找到排除王明等國際派對黨的意識形態的控制、並且使自己思想徹底籠罩全黨的辦法。

以往研究反右運動起因，有一個重要方面長期被忽略，這就是某種中國特有的群眾運動模式對共產黨政治文化的塑造。這種群眾運動模式形成於1942年的延安整風，而1957年的大鳴大放和反右運動，是毛澤東第二次有意識地運用延安整風模式。

1941年發生皖南事變，支持王明等國際派的項英陣亡，蘇聯留學生在黨內軍事實力大大削弱。與此同時，蘇聯正好開始衛國戰爭，無暇顧及中國共產黨

內部事務，而當時抗戰也進入相持階段，前方根據地縮小，可以抽調大量幹部參加學習⑪。毛澤東認為和蘇聯留學生爭奪意識形態領導權的時機成熟，便立即發動一場集體的意識形態認同運動，這就是「延安整風」。

很多人不理解延安整風對統一黨的意識形態的奇妙功能，也很難明白共產黨在戰爭年代為甚麼要花如此長時間和這樣大的精力去搞整風學習。如國民黨的王世傑曾經問周恩來，你們怎麼拿那麼長的時間來作歷史總結⑫？事實上，毛澤東在延安整風中創造出一種可以將全黨思想高度統一起來的群體意識形態認同模式。在毛澤東的一生中，通過這種群眾運動模式的一而再、再而三的運用，戰勝了國際派和其他反對派，使自己的思想始終保持着對全黨的控制。

延安整風分三個階段，歷時近三年。第一階段是整風動員和大民主。在這一階段，為了使每個黨員都主動參與，運動一開始強調暢所欲言地向黨和領導提意見。1942年2月毛澤東發表〈整頓黨的作風〉、〈反對黨八股〉等一系列講話，宣布整風運動開始。4月，中共中央宣傳部發出關於整風的「四三決定」。為了讓每個黨員的意見都能充分表達，各部門可以出自己的牆報，黨員亦可張貼大字報。6月，中共中央成立了中央總學習委員會，毛澤東為主任，康生為副主任。全國各地黨委停止其他日常的政治、經濟、教育業務活動和黨史研究，集中精力搞整風。僅在延安，參加的幹部和黨員達一萬多人，共分成五大分區，一千多個整風小組⑬。

毛澤東為甚麼可以用延安整風達到確立自己思想霸權的目的？我們知道，中國共產黨的意識形態權威有兩個來源，一個是馬列經典和蘇聯經驗，另一個是無產階級革命道義。毛澤東把馬列主義儒家化，利用的是意識形態權威的第二個來源。而一旦動員全黨投入整風運動，就會助長第二個權威來源迅速壓倒第一個權威來源。

整風運動的第二階段為批判對立面，讓全體黨員在大批判中集體修身，純化無產階級立場。它以大批判和審幹作為手段。在整風第一階段大民主中，黨員各抒己見，把對領導的不滿一一發泄出來。它也就為運動第二階段批判對立面準備了條件。1942年3月，整風運動剛開始時，中央研究院的王實味發表〈野百合花〉，批評黨的官僚主義和高幹特權，接着又辦起牆報《矢與的》，要求暴露延安的黑暗面，提出「以民主之矢，射邪風之的」。一時類似的大字報紛紛出籠，吸引了延安各階層的注意。這時，毛澤東決定以王實味為思想鬥爭的對立面，把運動引向第二階段。5月2日至23日，二百多名文藝工作者在延安舉行座談會。毛澤東在延安文藝座談會上作了重要講話，強調共產黨員必須端正無產階級立場，解決文藝為甚麼人服務的問題。毛澤東指出，如果文藝工作者立場正確、道德動機純正，就不應該對黨和人民的缺點冷嘲熱諷。在端正立場的指導下，王實味被指責為立場有問題和動機不純。6月，開始了批判王實味的鬥爭。王實味因過去和托派有接觸而被打成托派和奸細，10月初被開除黨籍。

顯然，一旦端正立場、檢查道德動機是否純正成為運動的主調，學習馬列主義理論就必須落實到純化每個黨員的無產階級立場和道德品質修煉。於是黨員有了一整套如何評價自己和別人的全新標準。整風運動也隨即轉入反對宗派主義的審幹階段。審幹包括自我檢查和群眾評議，最後由黨組織作結論。它要求黨員重新交代、反思自己的經歷和黨內工作經驗，以達到思想上入黨。隨着審幹運動深入展開，對黨員的道德評判進一步變成一種搶救運動。即黨組織通過群眾揭發、批判鬥爭，迫使有問題的黨員悔過自新，把他從墮落的邊緣搶救過來。審幹、搶救運動足足持續了近一年。運動的第三階段是黨作出決議，毛澤東思想絕對權威的確立。

凡是經歷過中共發動的群眾運動的人，對群眾運動這三個階段都一清二楚。令我們關注的問題在於：毛澤東為甚麼可以用這種三階段整風模式達到批判國際派、確立自己思想霸權的目的？我們知道，在中國共產黨員心目中，馬列主義意識形態權威有兩個來源，一個是馬列經典和蘇聯經驗，另一個是無產階級革命道義。國際派大多為蘇聯留學生，他們對馬列經典倒背如流，充分掌握着第一個權威來源。毛澤東把馬列主義儒家化，將其詮釋為一種建立在無產階級立場之上的道德理想主義⑭，他所能利用的是意識形態權威的第二個來源。通常這兩個來源同樣重要，很難爭高下，而一旦動員全黨投入整風運動，在群眾運動中激發出來的道德批判，就會助長第二個權威來源迅速壓倒第一個權威來源。

必須注意，在儒家化馬列主義的語境中，如果一個人道德動機不純正，學習再多的經典都是不能掌握馬列主義的。而且馬列主義的整個道德基礎被界定為無產階級立場，大多數知識份子（包括黨的幹部）並不是出身於無產階級，因此他們的階級立場極易受到質疑，他們也無法判定自己的無產階級道德性是否純粹。這樣，只要以批判對立面為手段的群體修身運動充分展開，每個人都會在自己身上發現與運動批判對象相類似的問題，並在批評和自我批評的群眾運動中反省自己的無產階級立場是否純正。這種以純化無產階級立場為主調的群眾運動，會帶來人們思想方式的兩個重要變化。第一，運動吞噬了一切原屬於個人的生活思想感情空間，在黨組織面前，黨員已沒有個人秘密可言，自己的一切都須坦白交代。外界（群眾和黨組織）的道德指責往往構成一種巨大精神壓力，迫使每個個人成為群體一部分，並接受思想改造。一種中國歷史上前所未有的、能把人結合成團體的緊密關係和改造人內心世界的力量由此誕生。延安整風以前，中共並沒有有效的方法來整頓幹部思想，使其和中央高度一致，而延安整風導致黨員的自我空間日益縮小，甚至到了不存在的地步⑮。它使全黨意識形態認同達到了空前的統一。第二，由於運動中無產階級立場的純化成為接受馬列主義的基礎，於是僅僅引證馬列經典和蘇聯經驗就不再具有意識形態的權威性。毛澤東對馬列主義的詮釋——一種以無產階級立場為基礎的道德理想主義，則理所當然地成為全黨指導思想。

1956年中國宣布提前進入社會主義，使得當時中共指導思想在某種程度上處於與1942年延安整風前夕類似的局面；毛澤東雖然掌握了共產黨的最高領導權，但指導社會主義建設的基本方針（意識形態藍圖）卻出現了某種不確定性。

事實上，正是隨着整風運動的展開，原來在黨內宣傳部門頗有勢力的王明一落千丈，最後被解除了中央書記處書記的職務；而毛澤東思想權威逐步樹立。1945年4月中國共產黨召開六屆七中全會，通過了任弼時起草的〈關於若干歷史問題的決議〉。〈決議〉對王明的左傾冒險主義作出了正式的結論⑯，並用毛澤東思想來重寫黨史，這個黨史的新版本迅速為全黨接受。延安整風結束後不久，中國共產黨召開第七次代表大會，毛澤東思想被寫進了黨章，成為黨的意識形態最高權威。劉少奇在1945年明確提出「學習毛澤東思想，宣傳毛澤東思想，遵循毛澤東思想的指示去進行工作，乃是每一個黨員的職責」⑰。

三　思考社會主義藍圖的三個主體

今天，延安整風已被視為中共整肅知識份子的各種運動之濫觴⑱。但由於延安整風已確立了毛澤東思想為共產黨的指導思想，從此就沒有必要發動運動

以樹立毛澤東思想權威。因此學術界大多不把中共在1949年以後發動的運動與延安整風相提並論，很少有人從這個角度研究反右運動。一般說來，這種看法是成立的，但是1956年至1957年這兩年的情況非常特殊。當時中共指導思想在某種程度上處於與1942年延安整風前夕類似的局面；毛澤東雖然掌握了共產黨的最高領導權，但指導社會主義建設的基本方針（意識形態藍圖）卻出現了某種不確定性。

導致這種局面出現的原因就是中國宣布於1956年提前進入社會主義。本來指導經濟建設的綱領是新民主主義，中共中央預計資本主義企業的社會主義改造要到1962年才能基本完成，中國的新民主主義社會階段要持續15年左右。我們在另一篇論文中曾分析過中共放棄新民主主義的過程：1949年後的土地改革導致商品糧短缺，而不得不實行糧油棉花的統購統銷；它極大地破壞了市場機制，以致私營工業在1954年後越來越難生存。另一方面，幹部對農村基層的控制促使1955年的農業合作化浪潮迅速來臨⑲。可以說，當時社會主義改造進程之快，大大出乎中共中央預料。毛澤東在1956年1月25日的第六次最高國務會議上，十分形象地表達了對社會主義來得太快而感到意外，他說：「誰料得到？現在又沒有孔明，意料不到那麼快。」⑳提前進入社會主義使大多數黨員沉醉在勝利的喜悅中，但它對黨的指導思想卻產生了意想不到的衝擊，中國共產黨頓時失去了指導經濟建設的意識形態藍圖。這是1942年延安整風確立毛澤東思想正統地位以來從未有過的新局面。

1956年3、4月正在毛澤東大規模調查研究的關頭，赫魯曉夫批判斯大林的秘密報告傳到北京，給斯大林式的蘇聯經濟發展道路蒙上陰影。不能照搬蘇聯模式，「以蘇聯為鑒戒」立刻成為中國共產黨全黨的共識。

毛澤東同共產黨領導人感到必須重新確立經濟建設藍圖。因此，1956年在中共黨史上是非常奇特的一年。在這一年，全黨動員、中共領袖全體參加了經濟社會調查研究。1956年3、4月整整兩個月，毛澤東、劉少奇等停止一切其他工作，專門聽取了中央工業、農業、運輸業、商業、財政等30多個部門的匯報。毛澤東曾把這種每天聽各部門匯報的疲勞生活比作「牀上地下、地下牀上」，即起牀就聽匯報，穿插着處理日常工作，聽完匯報就上牀休息㉑。他認為這是強迫受訓，他對匯報者說：「比坐牢還厲害，坐牢腦子還有自由，現在腦子也不自由，受你們指揮。」㉒正是在這一時期，毛澤東寫下了他一生唯一一篇主要討論經濟發展策略的文章：〈論十大關係〉。毛澤東企圖勾劃出指導經濟發展的新藍圖。

表面上看，取代新民主主義藍圖的方案是現存的，這就是蘇聯的計劃經濟模式。當時全社會都把蘇聯的今天當作中國的明天。至今，很多歷史學家也把第一個五年計劃歸之為採用蘇聯模式㉓。但是正在毛澤東大規模調查研究的關頭，赫魯曉夫批判斯大林的秘密報告傳到北京，給斯大林式的蘇聯經濟發展道路蒙上陰影。不能照搬蘇聯模式，「以蘇聯為鑒戒」立刻成為中國共產黨全黨的共識㉔。務實而每天忙於日常事務的劉少奇和周恩來很快找到了答案，這就是對蘇聯經濟體制的批判性繼承，使計劃體制和經濟發展戰略符合中國國情。1956年9月中共召開第八次全國代表大會，「八大」決議十分典型地反映了這種對蘇聯經驗的批判性採納。

從今天披露的資料看，「八大」似乎開得很匆忙。雖然毛澤東參加了「八大」，但並不滿意「八大」的結果。姑且不論「八大」決議在黨章中刪除毛澤東思

想，在實際上毛澤東仍是黨的最高領導，並保持對全黨意識形態的支配地位，但是「八大」提出的建設社會主義的基本綱領卻不是從毛澤東思想導出的。它是黨的集體領導的決定，基本上是蘇聯計劃經濟模式的中國版。這一點有點類似於延安整風前對蘇聯經驗權威的依賴。毛澤東似乎覺得這種對蘇聯經驗的修修補補並不能為中國走向共產主義提供新的行動綱領。但是，十分明顯，毛澤東一下子也拿不出可以取而代之的新方案。它表明了在1956年至1957年間，黨的意識形態又出現了某種不確定性。

這種社會主義建設藍圖的不確定性，同樣反映到當時知識份子的思想之中。1956年以前，知識份子被迫進行思想改造，改造知識份子的合法性根據是他們不屬於無產階級，他們的世界觀不是馬列主義。1956年初，中國宣布進入社會主義無疑意味着一個全新時期的到來。在新時期，無產階級和資產階級矛盾已解決了，不僅資本家成為人民一部分，知識份子也屬於工人階級了。過去一味強調改造知識份子在理論上再也難以成立。這勢必激發知識份子的主人翁感和參與熱忱。當時民主黨派歡欣鼓舞，從大學教授到小學教師都認為：隨着新時期來臨，新民主主義各項政策不再適用，知識份子在社會主義建設（至少是科學文化教育事業中）會有更大的發言權，知識份子甚至有權參與新綱領的制定。

1956-1957年，中國知識份子的思想主流是在馬列主義基礎上思索取代新民主主義的中國社會主義建設藍圖，所以同蘇聯東歐的自由化有一個本質區別：蘇聯東歐的解凍意味着知識份子對馬列主義的懷疑，有追求西方民主自由的含義；而中國知識份子則基本是相信馬列主義和維護社會主義公有制的。

因此，從中國社會變遷和意識形態關係的內在理路看，即使沒有蘇聯的解凍，中國提前進入社會主義也會激起知識份子的參與和思考熱潮。事實上，早在赫魯曉夫作秘密報告的前一個月，在1956年元月25日的最高國務會議上，毛澤東在感慨社會主義來得之快出人意料的同時，還對1,800名全國人大代表和黨外民主人士談起了「百花齊放，百家爭鳴」這一基本方針[25]。我們認為，當時知識份子的思想主流，是在馬列主義基礎上思索取代新民主主義的中國社會主義建設藍圖，所以1956-1957年中國知識份子的言論同蘇聯東歐的自由化有一個本質區別：蘇聯東歐的解凍意味着知識份子對馬列主義的懷疑，有追求西方民主自由的含義；而中國知識份子則基本是相信馬列主義和維護社會主義公有制的。不僅1957年開始鳴放前如此，即使是鳴放中最極端的言論也都沒有改變這一基調。那麼在廣大知識份子心中，取代新民主主義的社會主義建設藍圖是甚麼呢？顯然，批判斯大林和蘇聯模式黑暗面的暴露，使得中國知識份子不會把蘇聯模式的修修補補作為取代新民主主義的新藍圖。因此，我們可以理解，毛澤東為甚麼要在鳴放運動推開之前大講「百花齊放，百家爭鳴」，鼓勵知識份子發表自己的意見。也許，毛澤東感到在對待「八大」決議的意見上，知識份子可能與他站在同一陣線。

我們看到，1956-1957年間有三個主體在思考中國社會主義的建設藍圖，這就是毛澤東、黨組織和知識份子。雖然三者的立足點都是如何在中國建設社會主義，但內容並不相同。根據中國共產黨的經驗，這時發動一場類似於延安整風的意識形態認同運動的時機已經成熟。而且現在知識份子已接受了馬列主義，那麼新的意識形態認同運動就不應局限在黨內，而且要號召知識份子參與，形成大鳴大放的局面。

其實每當面臨意識形態大變動時，黨的高級幹部都會想到延安整風模式。1956年5月26日，中央宣傳部部長陸定一在懷仁堂做「百花齊放，百家爭鳴」的動

員報告，他已經聯繫延安整風。他指出當前搞「百花齊放，百家爭鳴」是要反對教條主義，而十五年前的延安整風是繼五四以後反對主觀主義和教條主義的偉大馬克思主義的思想運動。陸定一還把毛澤東為延安整風所寫的文章如〈整頓黨的作風〉、〈反對黨八股〉、〈改造我們的學習〉介紹給知識份子學習㉖。可以肯定地說，到1956年秋天以後，毛澤東已經決定第二次運用延安整風模式，來確定中國社會主義建設的方案。在1957年3月12日全國宣傳工作會議上，毛澤東一再強調，這次整風應同一般整風相區別，要以延安整風為榜樣。他這樣說道：「整風，在十幾年以前做過一回，後頭有一些，但是很不深刻，是檢查工作性質的，不是延安那個時候的整風」，接着毛澤東強調，今年開始的黨內整風，方法是像延安那樣㉗。1957年3月16日，中共中央在傳達全國宣傳工作會議指示中特別強調了該會吸收160位黨外知識份子參加（佔全體參加人數的五分之一）十分重要，認為黨員和黨外人士一起開會是一個重要經驗㉘。顯然，利用知識份子幫助黨整風已在醞釀中了。

1957年4月27日，在毛澤東不斷催促之下，中共中央發出〈關於整風運動的指示〉㉙。該指示把延安整風稱為第一次整風，並直接提出在新時期必須進行第二次整風。整風指導文件是毛澤東的兩個講話，整風目標是「反對官僚主義、反對宗派主義、反對主觀主義」。文件還指出，這次運動是黨的整風，對非黨員應該歡迎，但他們的參加必須完全出於自願。4月30日毛澤東邀請民主黨派和無黨派人士座談，歡迎他們幫助共產黨整風。5月1日《人民日報》發表中共中央關於開展整風的決定，並於次日發表題為〈為甚麼要整風〉的社論，把整風作為全黨全民當前最重要的任務。直至5月4日中共中央發出的〈關於繼續組織黨外人士對黨政所犯錯誤缺點展開批評的指示〉，仍強調要繼續讓黨外人士批評共產黨的缺點錯誤，認為沒有社會壓力，共產黨整風不易收效㉚。毛澤東對趙超構提出「大鳴大放」的建議十分欣賞㉛。黨的整風運動迅速同知識份子中醞釀了近一年的「百花齊放，百家爭鳴」的思想文化探索熱潮相結合。在全國各高校和黨政機關，大字報鋪天蓋地而來，大學生很快也加入了鳴放行列，延安整風模式終於在全國推開了。

1957年鳴放突然變成反右，只是1942年延安整風中大民主轉向批判王實味之重演。在經歷過延安整風的共產黨幹部看來，這一模式是清清楚楚擺在那裏。因此毛澤東一點也不為曾鼓舞知識份子大膽鳴放而內疚，當有人說反右是共產黨陰謀時，毛澤東的回答是：早出了安民告示，這是陽謀。

四　從鳴放到反右：群體修身運動展開的邏輯

如果把1957年春的大鳴大放理解為毛澤東有意識地運用延安整風模式，那麼圍繞着反右運動兩個頗為重要的疑難也就得到解決。第一個問題是鳴放向反右的突然轉折。毛澤東在1957年5月初還為大鳴大放叫好，但到5月15日就寫了〈事情正在起變化〉，認為黨外知識份子中左派只佔20%，中間派佔70%，而1-10%的右派正掌握主動權，他們極力反對共產黨。毛澤東警告右派：夾緊尾巴，改邪歸正，繼續胡鬧，自取滅亡㉜。為甚麼不到半個月毛澤東對知識份子的態度會發生一百八十度的轉向？我們認為，離開延安整風模式就很難理解這一點。

延安整風的目的是反對本本主義，讓全黨達到高度意識形態統一。在第一階段，為了動員全體幹部以巨大熱忱參與整頓思想的運動，必須鼓勵各抒己見

的大民主。大民主的直接後果卻與統一意識形態目標相反，這時就必須迅速找到鬥爭對立面，把萬炮齊鳴的大民主轉向批判對立面的鬥爭。因此作為第一階段的大民主一定極為短暫。1942年的延安整風中從大民主迅速轉向第二階段的批判對立面就是先例。

1957年鳴放突然變成反右，只是1942年延安整風中大民主轉向批判王實味之重演。據李志綏回憶，毛澤東在1957年6月底去山東濟南、上海等地視察鳴放運動途中，就一再講到王實味。他十分明確地把處理王實味同正在展開的反右作類比[33]。早在1956年5月陸定一講解「百花齊放，百家爭鳴」政策時，就已經把王實味作為知識份子必須引以為鑒的反面例子。在經歷過延安整風的共產黨幹部看來，這一模式是清清楚楚擺在那裏。因此毛澤東一點也不為曾鼓舞知識份子大膽鳴放而內疚，當有人說反右是共產黨陰謀時，毛澤東的回答是：早出了安民告示，這是陽謀。

1957年6月8日，中共中央發出毛澤東親自起草的〈關於組織力量準備反擊右派份子進攻的指示〉，同時《人民日報》發表題為〈這是為甚麼？〉的社論，一場圍剿知識份子的反右運動在全國迅速展開。在幾個月內，全國有55萬人被劃為右派。從右派人數看來，它比延安整風時多得多，這意味着運動規模大了上千倍。延安整風時，共產黨人數總共不到80萬，在延安參加整風運動的只有一萬多人，而1957年全國已有1,270萬黨員，還有近500萬知識份子參加整風和鳴放。由於這次群體修身運動規模空前浩大，反右成為50年代共產黨政治文化的巨變的轉折點。

反右運動中第二個疑難問題是毛澤東思想在運動前後地位的變化。反右運動前，毛澤東思想已從黨章中刪去，反右運動以後，毛澤東思想再次成為全黨全國的行動綱領。如果僅僅從毛澤東與黨組織關係來看，這種變化是無法理解的。因為整風一開始，黨的很多幹部特別是整個組織系統都不認同黨外知識份子向黨提意見，反右似乎證明毛澤東的失算。據此，麥克法夸爾認為毛澤東因受到黨內巨大壓力而不得不進行反右。他指出，在政治局（包括候補委員）內部，至少有9人反對整風。而且鳴放一開始，電報如雪片般飛來，要求對整風加以限制。麥克法夸爾甚至認為在很多黨的幹部看來，毛澤東沒有估計到整風會帶來那麼多的麻煩，從而使他在黨內作為能洞察一切的革命舵手的聲望受損。而知識份子則因為毛澤東無法抵擋黨的壓力而對他在黨內的權威發生懷疑[34]。

那麼，到底是甚麼原因使毛澤東思想壓倒「八大」決議，成為社會主義建設的主導思想呢？我們認為，這也是由延安整風模式所規定的。我們知道，所謂右派言論大多都是想用馬克思主義為理論基礎，因此，為了真正在思想上壓倒知識份子，共產黨唯有訴諸建立在無產階級立場上的道德理想主義。而這正好是毛澤東思想的精髓。根據毛澤東思想，當沒有堅持無產階級立場時，是不可能真正掌握馬列主義的。知識份子本不是無產階級，他們大多來自剝削階級家庭，立場不明確或不純正歷來是他們的阿奚里腳踵。指責知識份子沒有無產階級立場而成為資產階級反黨的代言人，就可以使知識份子理屈詞窮。故反右運動一開始，把知識份子打壓下去的最重磅炸彈是工農大眾參與批判。1957年6月10日，剛發出反右動員，《人民日報》發表社論〈工人說話了〉。工農群眾開

知識份子大多來自剝削階級家庭，指責知識份子沒有無產階級立場而成為資產階級反黨的代言人，就可以使他們理屈詞窮。故把知識份子打壓下去的最重磅炸彈是工農大眾參與批判。1957年6月10日，剛發出反右動員，《人民日報》發表社論〈工人說話了〉。這篇社論把右派問題的本質直接歸到知識份子的出身。

始對知識份子言論大批判。〈工人說話了〉這篇社論把右派問題的本質直接歸到知識份子的出身。它這樣論證道：「工人階級的這種堅定的立場，對於全國的知識份子也有重大的教育意義。同樣的一件事情，為甚麼有些大學生和有些大學教授是一種看法，而工人卻是另一種看法？某種無政府主義的狂熱可以煽動少數知識份子於一時，在工人和勞動人民中卻完全孤立了。」[35]

由於反右鬥爭中，是從立場來確定劃分右派的標準，這就使得它與1949年至1957年間的鎮壓反革命和三反五反運動有不同的判別敵我標準。8月25日，中共中央發出《關於反對資產階級右派鬥爭中應注意的事項的通知》，《通知》明確指出，必須把反右鬥爭的方式同鎮壓反革命和三反五反運動明確區別開來，必須避免兩種已經表現出來的不適當的辦法。一種是從追究歷史問題轉到簡單地追究同國民黨和帝國主義特務的關係；另一種是追究右派份子齷齪的私人生活。《通知》認為這兩種作法都缺乏從政治思想上對人民進行教育的意義[36]。這裏所說的教育和說服力，正是訴諸無產階級立場和知識份子的出身。

共產黨為了表明反右邏輯的自洽性和明確性，一定要強調知識份子是由於其階級地位或出身使其立場天然和無產階級對立，這是他們借整風向黨進攻的根本原因。而工人農民由於出身好，即使說了錯話也是受蒙蔽，不足以證明立場有問題。

由此我們可以理解，為甚麼在反右鬥爭中，中共三令五申不准在工人農民中劃分右派。共產黨為了表明反右邏輯的自洽性和明確性，一定要強調知識份子是由於其階級地位或出身使其立場天然和無產階級對立，這是他們借整風向黨進攻的根本原因。而工人農民由於出身好，即使說了錯話也是受蒙蔽，不足以證明立場有問題。事實上，在反右過程中，最使知識份子膽寒的正是訴諸他們的出身。北大學生會對一個右派份子集團骨幹的家庭和個人經歷作了統計，證明右派份子中出身官僚資本家剝削階級家庭的佔75%，而且40%人有直系親屬被人民政府判處死刑[37]。像林希翎的出身雖表面上無問題，但她父親受過曾「屠殺過人民的劊子手」黃紹竑的訓練，林希翎向黨進攻也有階級根源[38]。至於當工人代表向知識份子宣稱「……你們寫字的稿紙，是我們造紙廠職工做出來的，……而你們自己，既不會做工，又不會種田，只會幹反黨反人民的勾當，寫反黨反人民的文章」[39]，知識份子更是無言以對了。這種把判別是否屬於資產階級右派的標準放到言論之外的立場的出身成分，就會產生很顯然的效果：知識份子陷於工農兵批判的重重包圍之中，也會懷疑自己的立場是否正確，而心甘情願地接受批判。知識份子不僅失去以精英自居的優越感，他們的作風、習慣、性格也受到質疑而倍感孤立。一位右派曾這樣描述過他的處境：「我辦公室裏的任何一個人，無論是送文件的小伙子、還是打掃大樓的婦女，都可以批判我的資產階級氣息。可以指責我的個人習慣、家庭生活，可以批判我那知識份子的傲慢勁，指責我打發閒暇時間的業餘愛好，甚至可以在沉默不語時，指責我默不作聲。」[40]

如前所述，在延安整風中，批判王實味使黨員接受了以無產階級立場為中心的道德理想主義，它迅速把運動引向檢查自身道德立場是否純正的修身，並導致毛澤東思想壓倒本本主義。而在反右運動中，我們也看到了同樣的邏輯。反右運動正是要證明，判別知識份子是否是馬列主義者，不能看他有多少理論知識，甚至不能看他們是否用馬列理論來分析問題，而必須看其立場是否純正、是否工農化。這不僅是告訴知識份子，馬列主義是以無產階級立場為核心的道德理想主義，也是告誡全黨：在社會主義建設時期，不能用馬列理論和蘇

聯經驗來取代毛澤東思想。由於反右運動規模極大，以55萬右派為活靶子的批判，使得對馬列主義的道德理想主義理解不僅迅速普及全黨，而且廣泛地深入到工農兵和城市居民群眾之中。

本來，1949年後共產黨是將馬列主義和毛澤東思想並列，毛澤東思想只是馬列主義在中國的運用，由於社會主義建設時期不能運用毛澤東農村包圍城市的戰略，特別是1956年放棄新民主主義後，毛澤東思想已失去戰爭時期的地位。現在，「八大」決議不攻自破，毛澤東思想再次從馬列主義中凸現出來，成為共產黨意識形態的核心，並且逐步成為指導億萬工農群眾參加群體修身運動的經典。反右同樣起到了延安整風確立毛澤東思想為黨的意識形態絕對權威的作用。

延安整風的結果是樹立起毛澤東思想的權威，達致全黨的空前團結，從而獲得改造社會的巨大力量。正是憑藉這種力量，共產黨取代了國民黨在大陸的統治。而由反右引發的全國社會主義共產主義教育運動，也立即產生了類似延安整風第三階段的結果，即使全黨全民達到共識，毛澤東提出的取代新民主主義的社會主義建設新藍圖才是唯一正確的。這就是建設社會主義總路線和三面紅旗。在總結整風的意義上，陳伯達在1958年3月成都會議上的講話講得很清楚，並再次突出延安整風的歷史經驗。他說，在延安整風時王明對整風的看法，「王說，整風的結果，搞出兩個東西：一個民族主義，一個個人崇拜。」陳伯達接着說：「歷史已經做出結論。……沒有延安整風，中國革命不可能勝利。」然後，他強調整風的意義在於「全國集中在以毛澤東為代表的領導下，形成了統一的意志與統一的行動，把社會生產力發展的障礙一個一個掃除掉、摧毀掉」[41]。1958年，億萬群眾萬眾一心以巨大的政治熱情投入到新藍圖的實踐，中國開始了大躍進。

反右之後，一種全民動員以搞政治運動的方法進行經濟建設的新方案迅速突現出來。在群體修身運動中，來自毛澤東和黨中央的任何號召都具有道德和政治的含義。全社會出現了一種奇特的大動員和參與狂熱。這種全民參與的先聲，是發生於1958年初的除四害和愛國衛生運動。

五　走向大躍進和文化大革命

自反右運動展開以後，無論是可供選擇的社會主義建設模式的內容，還是選擇藍圖的標準，都發生了巨大變化。

首先是確立了毛澤東是建設社會主義偉大舵手的絕對權威。在無人敢抗拒毛澤東意志的背後，正是毛澤東思想凌駕於黨的決議之上，具有絕對道德真理的含義。劉少奇的態度就很典型。1956年劉少奇是反對個人崇拜的，積極主張從「八大」決議和黨章中刪去毛澤東思想。而反右以後，劉少奇一反「八大」時的立場，毫無保留地支持毛澤東提出的建設社會主義新模式。正如麥克法夸爾所說：「在1958年人大二次會議上，劉講到毛時又回復到他1945年向黨的七大作報告時採取的高唱讚歌的調子。他以讚許的口吻回顧了過去3年毛澤東所有政策的創造性……按劉少奇的說法，整風運動和反右運動的勝利，導致了『社會主義建設偉大革命運動』的到來，毛關於要更快地發展經濟的口號已經迅速地深入億萬勞動人民的心中，並且已經轉變為無窮的物質力量。」[42]

其次，在反右之前，共產黨除了將蘇聯計劃經濟修修補補外，不可能有其

他建設社會主義的模式。反右之後，一種全民動員以搞政治運動的方法進行經濟建設的新方案迅速凸現出來。1957年7月，毛澤東在青島召開的省市委書記會議上宣稱：「我贊成迅即由中央發一個指示，向全體農村人口進行一次大規模的社會主義教育，批判黨的右傾機會主義思想。」[43]一個日益強化的政治學習運動在全體人民中展開，不僅是機關、工廠，連城鎮居民區都進行了反右動員，幹部公教人員的家屬都須接受共產主義教育。在群體修身運動中，來自毛澤東和黨中央的任何號召都具有道德和政治的含義。全社會出現了一種奇特的大動員和參與狂熱。這種全民參與的先聲，是發生於1958年初的除四害和愛國衞生運動。本來除四害同政治無關，和個人道德純化修身更談不上關係。但1957年10月毛澤東在最高國務會議上講到12年農業發展綱要，特別提出消滅「麻雀、蒼蠅、蚊子、老鼠」這四害。1958年1月毛澤東又在杭州參觀了一條以清潔衞生著名的小巷，接着在南寧會議上，又指示全國搞除四害的愛國衞生運動。頓時，全國響應，除四害成為政治任務，億萬人民出現了除四害的狂熱。一位外國人曾記錄他親眼目睹的現象：「一大早，我就被一位婦女令人毛骨悚然的尖叫吵醒了。……一個年輕婦女正在臨近的房頂上來回跑，她手裏拿着一個竹竿，竹竿上拴着一個布條，一邊跑一邊拼命地揮舞竹竿。……在這個旅館的高層樓上，穿着白衣服的婦女們正揮舞着牀單和毛巾，這是要使麻雀不落在這棟房子屋頂上。」[44]

正是在1958年春毛澤東寫了「六億神州盡舜堯」的名句。毛澤東無疑是感到，千百萬具有無產階級道德的新時代聖人已經出現。毛澤東終於通過第二次延安整風發現了一種建設社會主義的新方案，這就是利用全民動員的政治運動來搞社會主義建設，而不是蘇聯那種由黨的技術官僚控制利用知識份子參與的計劃經濟。

使用這種驚嚇麻雀、蒼蠅等使其亂飛最後精疲力竭而死的方法除四害，是人類歷史上聞所未聞，而且是不可思議的，因為它需要全民動員參與才有效。它居然在1958年初出現，可見工農群眾在政治學習中的動員程度。我們知道，正是在1958年春毛澤東寫了「六億神州盡舜堯」的名句。毛澤東無疑是感到，千百萬具有無產階級道德的新時代聖人已經出現。這種史無前例的全民響應黨和毛澤東號召的參與熱忱，使毛澤東感到六億人民中蘊含着建設社會主義的無窮無盡的力量。因此毛澤東終於通過第二次延安整風發現了一種建設社會主義的新方案，這就是利用全民動員的政治運動來搞社會主義建設，而不是蘇聯那種由黨的技術官僚控制利用知識份子參與的計劃經濟。

這種取代「八大」決議的用政治動員方式搞經濟建設的模式具有以下三個特點。

第一，根據反右運動立場決定論的邏輯，當時大多數知識份子的出身和立場是資產階級的。資產階級立場決定了他們不能掌握馬列主義，也不能很好地為社會主義建設服務，因此搞經濟建設不應依靠知識份子。在緊接着南寧會議的成都會議上，毛澤東大力號召黨的幹部破除對知識份子的迷信。本來，共產黨在實行新民主主義經濟時，不僅重視知識份子的專業知識，甚至看重資本家的管理經驗。現在這一切都成為新模式必須反對的東西。毛澤東曾這樣說道：「怕教授，進城以來相當怕，不是藐視他們，而是有無窮的恐懼。看人家一大堆學問，自己好像甚麼都不行。馬克思主義者恐懼資產階級知識份子。不怕帝國主義，而怕教授，這也是怪事。我看這種精神狀態也是奴隸制度『謝主龍恩』的殘餘。我看再也不能忍耐了。」[45]

在毛澤東看來，反右運動已顯示出工農群眾擁有極高的覺悟，利用人民政治熱忱搞經濟建設，就必須尊重自下而上的群眾運動，而不是用幹部官僚控制

下的指令經濟。為此，毛澤東批評了斯大林的「幹部決定一切」。他問，如果那樣的話，「群眾又應放在哪裏呢？」毛澤東提出：「我們要先跟人民。人民的幹勁，人民的多快好省，人民的許多發明創造……。」[46]把反對知識份子專業知識和打破幹部控制的計劃結合起來，新模式必定是不管計劃經濟中的綜合平衡，並視知識份子專家的建議為條條框框，在經濟建設中推行高速度、高指標的大躍進。1958年2月2日，《人民日報》發表社論，提出國民經濟「全面大躍進的口號」。5月中旬，中共八大第二次會議認為中國已經到達「一天等於20年」的偉大時期，通過了毛澤東提出的「鼓足幹勁、力爭上游、多快好省地建設社會主義」的總路線，並號召全國人民共同努力，要在5年內達到年產4,000萬噸鋼，在7年內超過英國，再過8年趕上美國[47]。

第二，既然毛澤東把人民群眾中無限的建設社會主義熱忱當作主要動力，那麼群眾的勁可鼓而不可泄。新的社會主義建設方案必定是強調自立更生、重人力投入、不重視引進西方和外國的先進技術，故毛澤東主張土洋結合，兩條腿走路，並號召群眾以創造力來代替只有專家才能掌握的新設備和新技術。從1958年開始，毛澤東認為工農業生產普遍存在勞動力短缺，批判馬寅初，認為中國是人多好辦事。

第三，為了把人民群眾的創造力組織起來，必須改造現有的基層組織系統。例如在農村，以自然村為單位的農業合作社組織規模太小，不易集中人力物力，於是毛澤東支持在農村建立人民公社。1957年7月《紅旗》雜誌刊登陳伯達的文章〈全新的社會，全新的人〉，該文傳達了毛澤東關於人民公社的構想：必須把一個個的合作社聯合起來，變成一個具有數萬農戶規模的既有農業合作又有工業合作的組織，這就是「人民公社」。同樣在城裏，也應打破行業界線，把工農兵學商結合在一起。毛澤東認為「人民公社」應成為中國社會的基本單位。

1958年夏天，具有上述三個特點的社會主義建設模式迅速在全國推開，這就是長達三年的大躍進。姑且不論毛澤東的新模式給中國社會發展帶來的長遠影響是甚麼，但它的推行所造成的直接後果卻是災難性的：有兩千多萬人在人民公社和共產風造成的饑荒中餓死。在大躍進造成的巨大災難面前，中共高層出現了嚴重的分歧。劉少奇、鄧小平等人主張退回到大躍進以前的狀態，而毛澤東則把這種意見視為黨內的修正主義。1966年毛澤東第三次運用延安整風模式，讓全黨全民認同他關於在無產階級專政條件下繼續革命的理論。群眾運動模式再一次從經濟領域轉向政治，這就是文化大革命。

人們常說，毛澤東一直迷信延安時期的革命精神。其實，說得更準確一點，毛澤東迷信的是延安整風模式。他在自己一生中曾三次運用這種群體修身的模式，左右着中國共產黨政治文化的形態。第一次延安整風模式的運用確立了毛澤東思想在革命戰爭時期的權威，而第二次、第三次運用則使中國走向大躍進和文化大革命。事實上，正是文化革命的幻滅使中國共產黨決定告別群眾運動和以階級鬥爭為綱。但是群眾運動、意識形態和黨文化究竟是一種甚麼關係？它在中國文化現代轉型中扮演甚麼角色？這是一個值得我們注意並持久思考的問題。

人們常說，毛澤東一直迷信延安時期的革命精神。其實，毛澤東迷信的是延安整風模式。他在自己一生中曾三次運用這種模式，左右着中國共產黨政治文化的形態。第一次延安整風模式的運用確立了毛澤東思想在革命戰爭時期的權威，而第二次、第三次運用則使中國走向大躍進和文化大革命。

註釋

① 〈中國共產黨第八次全國代表大會關於政治報告的決議〉，《人民日報》，1956年9月28日。

② 周恩來：〈關於知識份子問題的報告〉，《周恩來選集》，下卷（北京：人民出版社，1984），頁162。

③ 劉少奇：〈關於高級黨校學員整風問題的談話〉，《建國以來重要文獻選編》，第十冊（北京：中央文獻出版社，1994），頁253-54。

④㉞ 麥克法夸爾：《文化大革命的起源》，第一卷（石家莊：河北人民出版社，1989），頁12；376、429。

⑤ 胡一禾在引用馬歇爾這一說法時指出，馬歇爾之所以認為國民黨亡於民盟，是因為民盟當時給美國一種錯覺，以為中國第三種力量可以走資本主義的民主道路，而美國因此放鬆了對國民黨的軍事支持，結果導致蔣介石失去大陸。參見胡一禾：〈章伯鈞的錯誤思想由來已久〉，《人民日報》，1957年6月16日。

⑥㉕㊵ 達斯著，欣文、唐明譯：《中國的反右運動》（西安：華岳文藝出版社，1989），頁71-90、91；31；19。

⑦ 邁斯納：《毛澤東的中國及後毛澤東的中國》（成都：四川人民出版社，1992），頁227。

⑧㉝ 李志綏：《毛澤東私人醫生回憶錄》（台北：時報文化出版企業有限公司，1994），頁195；191-92。

⑨ 曹仲彬、戴茂林：《王明傳》（長春：吉林文史出版社，1991），頁300。

⑩⑬ 楊中美：《遵義會議與延安整風》（香港：奔馬出版社，1989），頁137；150。

⑪⑫ 胡喬木：《胡喬木回憶毛澤東》（北京：人民出版社，1994），頁10；10。

⑭ 金觀濤：〈儒家文化的深層結構對馬克思主義中國化的影響〉，《新啟蒙》，第2期（長沙：湖南教育出版社，1988）。

⑮ 陳永發：《延安的陰影》，中央研究院近史所專刊 60（台北，1990），頁145-46。

⑯ 廖蓋隆主編：《中國共產黨光輝七十年》（北京：新華出版社，1991），頁159。

⑰ 劉少奇：〈論黨〉，《劉少奇選集》，上卷（北京：人民出版社，1981），頁337。

⑱㉓ 費正清、麥克法夸爾主編：《劍橋中華人民共和國史1949-1965》（上海：上海人民出版社，1990），頁224；134。

⑲ 金觀濤、劉青峰：〈中國共產黨為甚麼放棄新民主主義？〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1992年10月號。

⑳㉑㉒㉔ 薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》，上卷（北京：中共中央黨校出版社，1991），頁409；469；470；472。

㉖ 陸定一：〈百花齊放，百家爭鳴〉，《人民日報》，1956年6月13日。

㉗ 薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》，下卷（北京：中共中央黨校出版社，1991），頁606。

㉘㉙㉚ 中共中央文獻研究室編：《建國以來重要文獻選編》，第十冊（北京：中央文獻出版社，1994），頁131；222-26；246-47。

㉛㉜㊱㊼ 馬齊彬等：《中國共產黨執政四十年（1949-1989）》（北京：中共黨史資料出版社，1989），頁127；127；133；142、146-47。

㉟ 〈工人說話了〉，《人民日報》，1957年6月10日。

㊲ 《中國青年報》，1957年7月2日。

㊳ 《人民日報》，1957年7月31日。

㊴ 〈工人農民是奇迹的創造者——省人民代表反駁右派宋雲彬的「工農不能辦大事」謬論〉，《浙江日報》，1958年1月6日。

㊶㊺ 李銳：《「大躍進」親歷記》（上海：上海遠東出版社，1996），頁197；227。

㊷㊹㊻ 麥克法夸爾：《文化大革命的起源》，第二卷（石家莊：河北人民出版社，1989），頁77-78；30-31；80。

㊸ 毛澤東：〈一九五七年夏季的形勢〉，《毛澤東選集》，第五卷（北京：人民出版社，1977），頁458。

新湖南報社的反右鬥爭

● 朱　正

一　事情正在起變化

毛澤東在決心反右派的第一個文件〈事情正在起變化〉中，突出地提出了報紙問題：「他們否認報紙的黨性和階級性，他們混同無產階級新聞事業與資產階級新聞事業的原則區別，……新聞界右派還有號召工農群眾反對政府的迹象。」①新聞界當然就是反右派鬥爭的一個重點。

當年新聞界的反右派鬥爭，全國最突出的，據我所知，是《新湖南報》編輯部。《湖南省志》有如下的記載②：

> 當時《新湖南報》編輯部包括《湖南農民報》在內，不過一百四五十人，被打成右派的有54人，佔當時編輯部總人數的三分之一，且多是新聞工作骨幹，其中編委8人，包括原社長鄧鈞洪、原副總編輯蘇辛濤等。有的同志早已調離報社，也調回批鬥。株連之廣，比例之大，損失之重，全國新聞界無出其右。

當時《新湖南報》編輯部不過一百四五十人，被打成右派的有54人，佔當時編輯部總人數的三分之一。不論就百分比來說，還是就絕對數字來說，在當年全國各新聞單位中都居第一位。

毛澤東在〈事情正在起變化〉一文中所作的預算：「右派大約佔百分之一、百分之三、百分之五到百分之十」③，新湖南報社的實際戰績超過毛的最高估計三倍多。不論就百分比來說，還是就絕對數字來說，該社在當年全國各新聞單位中都居第一位。比被毛澤東兩次撰文批判的頭一張右派報紙《文匯報》，比章伯鈞任社長、儲安平任總編輯的《光明日報》，比全國第一家報紙《人民日報》所劃的右派份子都要多。

《新湖南報》是中共湖南省委的機關報。黨報是黨委的一個工作部門，對其幹部的政治素質要求很高。當時新湖南報的幹部隊伍，主要是由三部分人組成的：一部分是由李銳、朱九思率領從冀察熱遼解放區《群眾日報》南下的，絕大多數是黨員，其中有延安《解放日報》、重慶《新華日報》的老人。一部分是解放前在長沙一些報紙工作的地下黨員。一部分是報紙初創時辦的一個新聞幹部訓

練班的學員，李銳在一篇回憶文裏說到這個訓練班：「考生都是政治素質比較好的青年，由地下黨或其他革命組織介紹報名，錄取的100多個學員中，有不少是黨員或外圍組織的成員。」④到1957年，他們中又有一些人入了黨，成了業務骨幹。這樣一支幹部隊伍，怎麼會有三分之一的人是反黨反社會主義的右派份子呢？這就很值得說一說了。

分析一下，這54名右派份子，有一個黨內右派小集團，有一個黨外右派小集團，還有不屬於這兩個集團的一些零散的右派份子。下面，就劃右派的先後次序分別加以介紹。

二　向唐蔭蓀宣戰

1957年5月1日，各報刊出了中共中央〈關於整風運動的指示〉，宣布一個反對官僚主義、宗派主義和主觀主義的整風運動開始。同以往的三反五反鎮反肅反那些暴風驟雨式的政治運動不同，〈指示〉提出了「和風細雨」，提出了「恰如其分的批評和自我批評」這些原則，並且規定：「開會應該只限於人數不多的座談會和小組會，應該多採用同志間談心的方式，即個別地交談，而不要開批評大會，或者鬥爭大會。」還說要堅決實行「知無不言，言無不盡；言者無罪，聞者足戒；有則改之，無則加勉」的原則。

《新湖南報》是中共湖南省委的機關報，對其幹部的政治素質要求很高。其幹部隊伍主要是由三部分人組成的：一部分是從冀察熱遼解放區《群眾日報》南下的；一部分是解放前的地下黨員；一部分是一個新聞幹部訓練班的學員。這樣一支幹部隊伍，怎麼會有三分之一的人是反黨反社會主義的右派份子呢？

幾天之後，新湖南報總編輯官健平在全社大會上作動員報告，宣布報社開始整風，號召全體人員向報社領導提意見，反對三個主義。內容大體上就是按照中央指示說的。動員大會之後，即分小組開會座談，向領導提意見了。

那時，《人民日報》逐日詳細報導中共中央統戰部召開的民主人士座談會上的發言，新湖南報社的座談會也從這些報導中受到啟發，一些人學着說他們說的那些話，例如外行領導內行之類。在這一方面，他們對官健平提出了不少批評，說他對報紙業務一不懂二不鑽，外行得很。徐鑄成在〈「牆」是能夠拆掉的〉一文中，說《文匯報》的一位黨員副總編輯「有一套本事，能夠把通的文章改成不通」⑤，這話在新湖南報社引起了共鳴，一些人說，官健平所有的，正是這樣一套本事。

在新湖南報社各小組的座談會上，一些肅反對象訴說自己在肅反運動中受的委屈；也有人慷慨激昂地質問（還拍了桌子）：「為甚麼原副總編輯鄧鈞洪調離報社的時候借支的公款不要歸還，而我的借支卻每月都要扣還？」還有人提出在幹部的提拔和使用上有宗派主義，厚待了誰，又虧待了誰。如此等等。

這樣的小組討論延續了兩三個星期吧，也就冷了下來，小組會也不再開。大家並沒有感覺甚麼異樣，以為要說的話都說過了，也不必多開會了吧。現在想來，冷下來的原因是毛澤東那篇秘密文章〈事情正在起變化〉已經下達，要將整風轉變為反右派鬥爭了。人事科也忙起來，晚上都加班，有人議論這事，不知道是為甚麼。事後想來，當是為反右派鬥爭作準備吧。

6月8日一早起來，人們吃驚地在報上看到《人民日報》社論〈這是為甚麼？〉，過兩天，又是社論〈工人說話了〉。大家知道，風雲突變了，反右派鬥爭

1957年春天，唐蔭蓀（圖）在新湖南報文教部的辦公室裏工作，這時距他成為右派份子只有幾個月。唐蔭蓀成為新湖南報反出來的第一個右派份子，是因為他是中國民主同盟的盟員。《新湖南報》的反右派報導中說：「唐蔭蓀就是民盟右派集團安放在本報的坐探。」反右派鬥爭拿他來祭旗，就是理所當然的了。

開始了。《新湖南報》在版面上當然立刻有了反映，每天都以很大的篇幅報導省內外的反右派鬥爭。至於報社內部，一時卻頗為沉悶，不見動靜。官健平在黨支部會上作了反右派的動員，號召共產黨員起來反擊右派份子的猖狂進攻。至於他有沒有在包括黨外幹部的全社大會上也作了這樣的動員，我就不記得了。

新湖南報反出來的第一個右派份子是唐蔭蓀，大約是7月8日，黑板報的大字標題是〈向唐蔭蓀宣戰〉。當時大家都知道要反右派了，但是都沒有想到第一個會是他，很覺意外。他很文靜，工作努力，人緣也好，以前也沒有受過甚麼批評。整風鳴放中，好些人都比他更活躍，發言也比他更尖銳、更刺激，這些人都還沒有被劃成右派，為甚麼第一名右派是他呢？

現在想來，就不難明白了。唐蔭蓀當然應該是新湖南報社的第一名右派份子，因為他是中國民主同盟的盟員。他上大學的時候，不滿國民黨的統治，想找共產黨，找不到，找到了民盟，就加入了。他自以為是冒着危險參加革命，沒有想到幾年之後這卻成了他受打擊的一個原因。反右派鬥爭的主要鋒芒就是針對民盟的。毛澤東在為《人民日報》撰寫的「七一」社論〈文匯報的資產階級方向應當批判〉中宣稱：「民盟在百家爭鳴過程和整風過程中所起的作用特別惡劣。有組織、有計劃、有綱領、有路線，都是自外於人民的，是反共反社會主義的。」「整個春季，中國天空上突然黑雲亂翻，其源蓋出於章羅同盟。」⑥這裏說的「章羅同盟」，即「以章伯鈞、羅隆基為主要代表的中國民主同盟」的簡稱，毛澤東有這樣用簡稱的習慣，例如他把楊得志、羅瑞卿、耿飆統率的華北野戰軍第二兵團稱為「楊羅耿兵團」⑦。黨報原是不讓民主黨派發展組織的，但唐蔭蓀是解放前參加民盟，後來考入新聞幹部訓練班，到新湖南報工作，參加了青年團，卻還保留了盟員身分。他是新湖南報社唯一的民主黨派成員。《新湖南報》的反右派報導中說：「唐蔭蓀就是民盟右派集團安放在本報的坐探。」⑧反右派鬥爭拿他來祭旗，就是理所當然的了。

唐蔭蓀最主要的一項右派罪行，是籌辦同人報。當時報上宣布，他、鍾叔河、鄭昌壬、李長恭、朱純五人，是一個籌辦同人報的右派小集團：「在大鳴大放中，民盟右派集團為了與黨分庭抗禮，籠絡知識份子，辦報的雄心勃勃。因此，他們之間很快地結合起來，共同密謀開辦同人報。」⑨

民盟湖南省委原來是有一張對開日報的。1949年8月5日長沙解放，7日，由民盟湖南省委宣傳部長楊伯峻任社長的《民主報》在長沙出刊，總主筆杜邁之，該報有王西彥主編的「新文學」，楊榮國主編的「新知識」等等專刊。這張報紙從創刊起，就受到政治方面和經濟方面的壓力。一次因為刊登了某一稿件，受到《新湖南報》讀者服務欄刊出的眾多讀者投書的圍攻。該報又無固定財源，向銀行貸了幾次款，終於無法維持，於1950年12月11日停刊，人員星散。楊伯峻從此潛心著述，成了研究古漢語的著名學者。一些編輯記者，如朱純和後來也成了右派份子的嚴伯嘉等，就調到新湖南報來了。

整風鳴放初期，譚震林到了湖南。他批評了《新湖南報》，說是「死人辦死報」，還說每個省可以辦兩個報紙，一個黨外辦，唱對台戲。其實這些都不是譚本人的意見。「死人辦報」是毛澤東罵鄧拓的話，表示了他對《人民日報》對鳴放報導不力的不滿。辦兩個報唱對台戲，是4月間中共中央上海局在杭州開會時毛澤東的插話。譚震林的這些話傳到了民盟湖南省委秘書長杜邁之的耳朵裏，儘管他不知道這是轉述毛澤東的意思，就是譚震林的意見，中央書記處書記也已經夠權威了。這個信息使杜邁之十分興奮，於是躍躍欲試，想重新辦起一張報紙來。唐蔭蓀是盟員，朱純是《民主報》的老人，鍾叔河是朱純的丈夫，再邀了李長恭、鄭昌壬兩個。這五個人就成了「一個與民盟右派集團有密切聯繫」的小集團，他們是要辦「一張湖南的《文匯報》——在民盟右派集團領導下的反共、反人民的同人報」⑩。

整風鳴放初期，譚震林到了湖南。他說每個省可以辦兩個報紙，一個黨外辦，唱對台戲。這些話傳到了民盟湖南省委秘書長杜邁之的耳朵裏，他十分興奮，想重新辦起一張報紙。而唐蔭蓀、朱純、鍾叔河、李長恭、鄭昌壬這五個人就成了「一個與民盟右派集團有密切聯繫」的小集團，他們要辦一張湖南的《文匯報》。

事實上，像經濟來源、社址這些至關重要的先決條件都沒有涉及到，不過是有此意願，有些談論，也就足夠劃為右派了。

對這個小集團的最後處理，唐蔭蓀的處分最輕，是監督勞動，其他4人都是勞動教養。由此也可見唐被列為小集團之首，完全是因為他的民盟盟員身分。

三　關於改進報紙工作的爭論

在反出這個黨外右派小集團之後不久，新湖南報又反出了一個黨內右派小集團。這個小集團共20餘人，約佔全社右派份子半數。其中包括鄧鈞洪、蘇辛濤兩位副總編輯以及傅白蘆、蔡克誠、柏原、李冰封、張雨林、袁家式6位編委，此外多是各報導部主任副主任等中層幹部，業務骨幹可說是一網打盡。

所以會發生這事，有一個背景，就是在1956年編委會內部有過一場「關於改進報紙工作的爭論」。事情得從1955年說起。原來主持全面工作的副總編輯鄧鈞洪調任湖南省人民委員會文教辦公室副主任，中共湖南省委另派官健平任新湖南報總編輯。此人對報紙業務懂得不多，在他的主持下，報紙版面充斥着每年周而復始的農事活動的報導：春耕、積肥、抗旱、防汛……。省委和業務領導

部門送來的那些工作指示、總結報告等等，他全都登在報上。多數編委認為報紙不能這樣辦，提出要從報紙的特點出發，要把報紙辦得豐富多彩，讀者才願意看。於是，在編委會內，以官健平和秘書長孟樹德為一方，蘇辛濤和其他幾個編委為另一方，就此展開了爭論。

爭論的情況，《湖南省志》有簡略的記載[11]：

> 1956年3月一組關於農業社包工定額的經驗介紹加劇了上述兩種意見的對立。這組報導共9篇，最突出的是3月11日〈長沙縣合心農業社進行分季分級定額的作法〉一文，長一萬多字，登了整整一版。其中「定額表」佔一半以上，將169項農活，按春夏秋冬分四季和副業，分為1-7級，定出工分標準，全部是繁瑣的數字。文章透露，定額公布後，「社員顧慮很多」，但報紙卻當作樣板向全省推薦。不久，編輯部內部舉辦改進報紙工作展覽會，把這篇文章當作反面典型，並加了批語：「究竟是內部刊物，還是黨報？竟用如此大的篇幅來刊登只供少數人閱看的東西！何況在此以前已登過不少類似的了。難怪人們說它是『大地主』！」「大地主」一詞，出自胡喬木〈短些、再短些〉一文，本是形容文章過長，浪費了報紙的篇幅。有人卻指責說：「最露骨的是把合心鄉的經驗當作惡霸大地主。……省委書記和農村工作部長作了廣播，要在全省推廣。如果我們真的把它打倒不登，那能算是省委機關報嗎？」

胡喬木的〈短些、再短些〉一文曾經編印在新湖南報社的業務學習材料裏，其中「大地主」不過是形容那些佔據大塊版面的長文章。在爭論中，孟樹德就加以曲解，說是把省委交來發表的文章看做應該打倒的惡霸地主。這就已經是反右派鬥爭中大批判的先聲了。

胡喬木的〈短些、再短些〉一文中所講的「大地主」，不過是形容那些佔據大塊版面的長文章。在爭論中，孟樹德就加以曲解，說是把省委交來發表的文章看做應該打倒的惡霸地主。官健平說：「省委的意圖就是報紙的特點。」這就已經是反右派鬥爭中大批判的先聲了。

這場爭論持續了半年，雙方互不相讓，誰也說服不了對方。在蘇辛濤等人一方，多是老報人，有辦報經驗，又有《人民日報》改版報告等等文件作依據，以為道理在自己手上。可是不論他們怎麼說得頭頭是道，可就是無法說服官健平。原來，官健平也是身不由己，他不過是省委那一位分管報紙的領導人派駐報社的代理人罷了。那位領導人就是因為原來報紙沒有能夠按照他的意圖去辦，十分不滿，才調開鄧鈞洪，派官健平來。官健平來的任務就是改造報紙，就是要把報紙辦得符合那一位領導人的要求。在爭論中，不是有人提出了要從報紙的特點出發嗎，官健平說了一句警句：「省委的意圖就是報紙的特點。」假如官健平向多數編委的意見讓步，同意從報紙的特點出發，那他就是個不稱職的代理人，也就不會讓他留在總編輯的坐位上了。有人天真地認為，是省委偏聽偏信，受了官健平的蒙蔽，不了解新湖南報的情況，希望省委能下來聽取爭論雙方的意見。不過也有人感覺到了，說：「省委實際上是報社爭論中的一方。」

鄧鈞洪在多年之後寫的〈追記新湖南報的反右鬥爭〉一文中說[12]：

> 在歷時半年的爭論中，這位省委領導大發雷霆，在與周小舟同車時，發牢騷說：「新湖南報的知識份子要反對我，你看怎麼辦？」周小舟沒有表態，而是主張把爭論繼續下去，並一再鼓勵我們：「真理越辯越明。」

鄧鈞洪在這裏透露了一個事實，即這位分管報紙的領導人同省委第一書記周小舟的分歧。周小舟是個溫和的人，對反右派鬥爭，特別是對新湖南報社的反右派鬥爭，實際上是不以為然的。《周小舟傳》中含蓄地反映了這一點⑬：

> 此時，湖南的反右派鬥爭進入白熱化的階段，到9月上半月止，省直機關「千軍萬馬反擊右派，戰果輝煌，捷報頻傳」，「查出的右派比7月底增加三倍多，黨內右派比7月底增加四倍多」。對於反右擴大化的問題，周小舟雖然已有察覺，並持保留態度，但大局已成，他也無能為力。在他非常熟悉的《湖南日報》編輯部，由於1956年3月的一場關於辦報方針問題的爭論，竟然在1957年至1958年，製造了一個全國僅有的特大的「反黨右派集團」，幾乎一網打盡了勇於堅持正確辦報方針和中央及省委關於改進報紙工作決議的全部業務骨幹。此時此刻，周小舟坐立不安，進退失據。他覺得眼前的現實，和他過去聆聽的毛主席的教誨是如此不相協調。難道說，一夜之間，這些多年共事的戰友就變成了蔣介石或納吉麼？他憂心如焚，難以自解……

1957年湖南的反右派鬥爭進入白熱化的階段，到9月上半月止，省直機關「千軍萬馬反擊右派，戰果輝煌，捷報頻傳」，「查出的右派比7月底增加三倍多，黨內右派比7月底增加四倍多」。《湖南日報》編輯部製造了一個全國僅有的特大的「反黨右派集團」，幾乎一網打盡了勇於堅持正確辦報方針的全部業務骨幹。

納吉在匈牙利事件中被擁戴為總理，事件平息後被處死。這裏為甚麼提到納吉呢？因那位分管報紙的領導人說：「報社的問題，匈牙利問題，是一碼事。」

1957年3月，蘇辛濤到北京出席了中國共產黨全國宣傳工作會議，聽了毛澤東的講話，還聽了毛在2月底最高國務會議上關於如何處理人民內部的矛盾講話的錄音。在座談會上，毛表揚了《文匯報》，說它辦得活潑，登些琴棋書畫之類，他也愛看。鄧拓在會上作了發言，蘇辛濤覺得，其中對經驗技術的宣傳甚至比他自己還要厭惡得多。所有這些，都使他很受鼓舞。《新湖南報》的反右派報導中說⑭：

> 今年3月，蘇辛濤從北京參加中央宣傳會議歸來，和其他右派份子一樣，自以為給他的反動論點找到了甚麼「根據」，剛一到家，就得意洋洋地對小集團的成員及別的同志說：「我們的問題在北京解決了。」他以「勝利者」的姿態鼓勵傅白蘆、蔡克誠等重整旗鼓，向黨進攻。

蘇辛濤的興奮並沒有多久，整風便轉變為反右派鬥爭。他和那些主張改進報紙的編委，以及贊同他們意見的中層骨幹，被打成一個黨內右派小集團。他們的主張被宣布為資產階級新聞觀點。已調離報社的鄧鈞洪、李冰封，正在中共中央高級黨校新聞班學習的柏原，都調回報社批鬥，劃為右派份子。

反右派鬥爭一舉摧毀了新湖南報編委會，省委另派了楊大治來任副總編輯，胡開駟、梁中夫來任編委。另外還從其他單位抽調了一批人員來任編輯記者，這樣才維持了報紙的連續出版。可以附帶提一句：這楊大治和梁中夫到1959年又成了右傾機會主義份子。

除了前述兩個右派小集團之外，新湖南報還劃了一批零散的右派份子。其中有一些是1955年的肅反對象，他們是在整風鳴放中對肅反運動提了意見，才被劃為右派的。在肅反運動中，新湖南報立案審查的有十餘人。他們之中，有的人，像朱正和鍾叔河，在政治歷史上毫無問題，有的即使有甚麼問題，也並不是在肅反運動中查明的，而是相反，都是因為自己早已交代了這些問題才被列為肅反對象。這些人被內查外調、檢舉坦白、批判鬥爭，折騰了大約一年。其中三人還被宣布逮捕法辦，捉到看守所關了幾個月，到運動結束時才放回報社來。結果並沒有肅出一個反革命份子。後來他們（包括「逮捕法辦」的）多已享受離休老幹部待遇了。

這些人，自己本沒有甚麼問題，或者沒有隱瞞甚麼問題，卻被列為肅反對象，平白無故失去一年自由，挨了多次批鬥，不免有些怨氣。整風運動開始，號召向領導提意見，於是有些肅反對象就把這問題提出來，要求「給一個說法」。這些人就都被劃成右派份子了。按《劃分右派份子的標準》規定：「攻擊肅清反革命份子的鬥爭」的，「應劃為右派份子」。新湖南報的54名右派份子中，有諶震、鄒今鐸、蕭湘、周艾從、朱正、鍾叔河等9人是肅反對象。中右份子有兩人是肅反對象。還有一人原在新湖南報被列為肅反對象，肅反後調湖南工人報，由湖南省總工會劃為右派。

四　右派份子的下場

新湖南報（包括湖南農民報）的54名右派份子中，最早自殺的是黃德瑜。在一次批鬥他的鬥爭會之後，他只穿着短褲和拖鞋出走，從此就失蹤了。當時曾多方尋找，都沒有找到。文化大革命中新湖南報一些右派份子鬧翻案的時候，1979年全面解決右派份子問題的時候，他都沒有出現，必定是不在人世了。前些年黃德瑜的兒子找到報社來，報社給他安排了一份工作。

1958年4月底，報社開大會，宣布對右派份子的處分。據前引鄧鈞洪的文章說：「12人被送勞動教養、11人被監督勞動，其餘均受到開除公職、開除黨團籍和撤職降級的各種處分。……不少人妻離子散，有的迫於生計，只好流落街頭，靠拖板車為生。」[15]

在農村監督勞動中自殺的，有歐陽楠。

1960年，在長沙新生電機廠勞動教養的李長恭等人，一天加班到深夜，肚子餓了，想把次日的早餐換成當天的夜餐提前吃，伙房說要請示事務長，李長恭就去敲事務長的門。結果飯沒有吃到，卻被定性為企圖利用糧食困難製造的反革命暴亂，被判刑12年，跟在後面也想吃餐飯的周艾從判管制3年。李長恭在坪塘新生水泥廠服刑，文化大革命開始，他被宣布是該廠的「三家村」成員，予以批鬥，他很覺厭倦，就跳崖自殺了。

文化大革命中，新湖南報的一些右派份子起來大搞翻案活動。當年反右很起勁的中共湖南省委宣傳部長唐麟，此時卻成為翻案的積極支持者了。他甚至說：「支持不支持新湖南報受迫害同志的正義行動，是擁護不擁護毛主席革命路

1958年4月底，新湖南報社開大會，宣布對54名右派份子的處分：12人被送勞動教養、11人被監督勞動，其餘開除公職、開除黨團籍和撤職降級。不少人妻離子散，有的迫於生計，只好流落街頭，靠拖板車為生。1979年，當年新湖南報所劃的右派份子陸續宣布改正，包括判了死刑、判了徒刑的在內，沒有一個沒改正的。

線的試金石。」只是他此刻的支持起不了任何作用，翻案並未得手。而且他本人也自顧不暇，不久也就跳樓自殺了。

翻案者也付出了代價。蔡克誠被報社的造反組織「紅色新聞兵」抓去，在關押中忍受不了毆打凌辱，自殺身亡。李均因翻案被判徒刑20年，關了4年多才改為免予刑事處分，放了出來。

劉鳳翔也是翻案活動的參加者，他在1969年被判刑15年，到1970年4月4日就以反革命集團罪被槍決了。到1985年他才獲徹底平反昭雪，宣布恢復其黨籍，恢復一切政治名譽。

此外，還有諶震、蕭湘、鍾叔河、藍崗、朱正等人先後被判了刑期長短不一的徒刑。

1979年，當年新湖南報所劃的右派份子陸續宣布改正，包括判了死刑、判了徒刑的在內，沒有一個沒改正的。一部分由報社收回，一部分收回後再介紹到別的文化教育機構去，繼續從事專業工作。到1983年，也有幾個人做了官：柏原做了中共湖南省委組織部副部長，傅白蘆做了省委宣傳部副部長、湖南日報社長，李冰封做了省委宣傳部副部長、湖南省出版局長，張式軍做了中共湖南省委黨校副校長，其妻羅光裳做了湖南省婦女聯合會副主任，李均做了湖南日報副總編輯，楊德嘉做了省出版局副局長。只是年紀都老了，現已全部離職休養。

註釋

①③⑥ 《毛澤東選集》，卷五（北京：人民出版社，1977），頁424-25；424；435。

②⑪ 〈新聞出版志・報業〉，《湖南省志》，卷二十（長沙：湖南出版社，1993），頁233；232-33。

④ 李銳：《李銳往事雜憶》（南京：江蘇人民出版社，1995），頁112。

⑤ 《文匯報》，1957年5月19日。

⑦ 《毛澤東選集》，卷四（北京：人民出版社，1991），頁1364。

⑧⑨⑩ 〈本報反右派鬥爭又獲重大勝利——另一個右派小集團原形畢露〉，《新湖南報》，1957年9月5日。

⑫⑮ 《新聞記者》（上海），1989年第6期。

⑬ 周小舟傳記編寫組：《周小舟傳》（長沙：湖南人民出版社，1985），頁56-57。

⑭ 〈本報反右派鬥爭獲得重大勝利—— 揭穿黨內右派蘇辛濤、傅白蘆、蔡克誠反動面目〉，《新湖南報》，1957年8月19日。

朱　正　1931年生於長沙，1949年9月考入新聞幹部訓練班，結業後分派到新湖南報社工作。1957年被劃為右派份子。1979年以後從事出版工作。著有《魯迅傳略》、《魯迅回憶錄正誤》、《人和書》、《留一點謎語給你猜》、《思想的風景》等。

風雨沉舟記

—— 章乃器在1957

● 章立凡

無論是在民主革命時期，還是在1957年那場政治風暴的前前後後，父親始終是一位不斷引起爭議的人物。有的人激賞他那種剛正不阿的性格，譽之為「中國骨頭最硬的知識份子」；而在另一種場合中，他又被偉大領袖金口玉言地賜予「帶着花崗岩頭腦去見上帝的人」的「活諡」。成為這樣一位集毀譽於一身的人物，或許是他在歷史上的幸運，但也可能是他在現實中的悲劇。

自1979年起，我不斷為父親的平反問題提出申訴。民建、工商聯（父親是其創始人）的胡厥文、胡子昂老先生均主張平反，但當年積極鬥爭他的孫曉村、胡子嬰卻聯名致函中共中央，反對平反。1980年4月間，有消息說，當年被劃右派的27位知名人士中，父親在不予改正之列。我手持當年印發的《關於右派份子章乃器的材料》到胡耀邦同志處上訪，又分別給鄧小平、陳雲同志上書。同年6月傳達的中共中央60號文件，父親的名字列在改正的22人之首。

在1957年那場政治風暴的前前後後，章乃器始終是一位不斷引起爭議的人物。有人譽之為「中國骨頭最硬的知識份子」；毛澤東說他是「帶着花崗岩頭腦去見上帝的人」。他當上「右派頭子」殆非偶然，因為命運早就由他的性格決定了。

一　整風之前的兩場爭論

現在回想起來，父親在1957年當上「右派頭子」殆非偶然，因為他的命運早就由他的性格決定了。父親的性格剛正耿直，他一生經商、治學、從政，始終未脫書生本色。他的老友許漢三曾回憶說①：

> 中國共產黨成為執政黨以後，有些黨外人士心存客氣，或有所畏懼，對執政黨的政策或對普通黨員有意見，甚至發現錯誤，多數唯唯稱是。而章乃器遇到這種情況，則不僅與其爭論，而且還進行鬥爭。我怕他受到打擊，多次勸他不要這樣做，他總是反過來批評我，說我的意見實際上是「明哲保身」的個人主義和作客思想。他多次在公開講話或私人談話中，

在1955年5月民建第一次代表大會上，章乃器提出「紅色資產階級政黨」的說法，本意是強調民建的進步性，不料許多人不同意這個提法，遂引起了一場持續到1957年的爭論。圖為章乃器（叼煙斗者）1957年在糧食部的批判會上。

勸人不要有作客思想。要把國家的一切事業當作自己的事業，不辭勞怨，全力以赴。

父親除擔任國家的糧食部長外，還擔任民主建國會及全國工商聯的副主任委員，這兩項職務經常涉及有關民族資產階級的理論、政策問題。早在1957年反右以前，他在兩個問題上曾與一些同事發生激烈爭論。

第一個是關於民建的性質問題。在1955年5月民建第一次代表大會上，父親作工作報告時插了幾句話，大意是說：「在國際友人面前，可以說民建是民族資產階級的政黨；但同時要說明，這是在中國共產黨領導之下的一個政黨。如果外賓們說：那你們的黨可以說是『紅色資產階級政黨』了，我認為可以欣然承認。」他這番插話中所提的「紅色」不過是形容詞，用以修飾「資產階級政黨」，本意是強調民建的進步性，不料許多人不同意「紅色資產階級政黨」的提法，遂引起了一場爭論。

父親在辯論中引用了列寧和劉少奇關於資產階級在歷史上進步作用的論述，以及劉少奇「紅色資本家」的提法作為佐證。他還談到：「有一次毛主席在最高國務會議上曾指着我說：『我很同意你的紅色資產階級的說法，難道我們還允許白色資產階級存在？』我提的是『紅色資產階級政黨』，既然可以說『紅色資產階級』，為甚麼不可以說『紅色資產階級政黨』？」②

到了1957年反右時，毛澤東改變了說法：「右派中間那些不願意變的，大概章乃器算一個。你要他變成無產階級知識份子，他就不幹，他說他早就變好了，是『紅色資產階級』。自報公議嘛，你自報可以，大家還要公議。我們說，你還不行，你章乃器是白色資產階級。」③此乃後話。

第二個爭論的問題是中國民族資產階級的兩面性問題。民主革命時期的提法是既有革命的一面，也有軟弱、妥協的一面；建國初期的提法是既有有利於國計民生的一面，也有不利於國計民生的一面。1956年公私合營基本完成後，在同年9月召開的中共「八大」政治報告中提出：「國內的主要矛盾已經不再是工人階級和資產階級的矛盾，而是人民對於經濟文化迅速發展的需要同當前經濟文化不能滿足人民需要的狀況之間的矛盾。」

父親一直抱着消滅階級的社會理想，出於響應毛澤東「調動一切積極因素」的號召，曾在一些內部場合探討新時期民族資產階級的兩面性問題。他提出：如果將「八大」政治報告中改變生產資料私有制為公有的歷史任務已經基本上完成的論斷，解釋為民族資產階級兩面性的物質基礎已經基本上消滅了，「那麼我們就可以說，民族資產階級政治上和經濟上的兩面性也已經基本上消滅了，留下來的只是殘餘或者尾巴罷了。」「與其籠統地提兩面性，還不如在大力鼓舞生產積極性的前提下，具體的指出那些必須改造的資本主義的思想作風。」④出人意料的是，他這些在內部探討的意見卻被搬到一些會議上進行公開批判，並被貼上「否認民族資產階級的兩面性」的標籤。於是父親不得不應付一場新的辯論，並一直持續到1957年。

在私營經濟大量出現、且在國民經濟中重新佔有一席之地的今天，回顧這兩場辯論，確實令人有不勝今昔之感。在當時的歷史舞台上，父親的悲劇角色似乎已是命中注定。儘管如此，父親仍保持他直言不諱的風骨，在1956年7月和10月的統戰工作座談會上，他對黨派關係、階級關係、黨與非黨關係等問題提了不少尖銳的意見，批評了人為製造階級鬥爭、階級鬥爭簡單化、統戰工作庸俗化等傾向。

整風開始前，章乃器在4月15日的一次發言中提出要防止教條主義和個人崇拜。他認為：「革命領袖有時為革命辯護講的話，就不能機械地用來指導今天的革命工作。」「不要神化任何個人。大家都是人，沒有哪個人是神，包括毛主席在內。」

毛澤東當時已對這位老朋友很有看法，他在1957年1月27日的一次黨內會議上說⑤：

> 至於梁漱溟、彭一湖、章乃器那一類人，他們有屁就讓他們放，放出來有利，讓大家聞一聞，是香的還是臭的，經過討論，爭取多數，使他們孤立起來。他們要鬧，就讓他們鬧夠，多行不義必自斃。他們講的話越錯越好，犯的錯誤越大越好，這樣他們就越孤立，就越能從反面教育人民。我們對待民主人士，要又團結又鬥爭，分別情況，有一些要主動採取措施，有一些要讓他們暴露，後發制人，不要先發制人。

這段話可為後來的「引蛇出洞」策略作一注腳。

二　整風期間的三次發言

1957年的春天來得特別早。4月27日，中共中央發布〈關於整風運動的指示〉，歡迎黨外人士幫助整風，並提出應該放手鼓勵批評，堅決執行「知無不言，言無不盡，言者無罪，聞者足戒，有則改之，無則加勉」的原則。4月30日，

毛主席在天安門城樓約集各民主黨派負責人座談，請他們幫助共產黨整風。毛說：「現在是新時代和新任務，階級鬥爭結束，向自然界宣戰。」在此次會議上，他表示自己不準備連任國家主席，並允許透露消息。

5月間，在一派「和風細雨」的迷人春色感召下，知識份子、青年學生和人民群眾紛紛直陳己見，對黨的工作中存在的官僚主義、宗派主義、主觀主義(當時稱為「三害」)提出了大量的批評意見。全國進入鳴放高潮。誰也不會想到，僅僅一個月之後，階級鬥爭的號角又重新吹響，「向自然界宣戰」變成了向「早春天氣」宣戰。

父親一直主張獨立思考。整風開始前，他在4月15日的一次發言中提出要防止教條主義和個人崇拜。他認為：「革命領袖有時為革命辯護講的話，就不能機械地用來指導今天的革命工作。」並舉出毛澤東在〈湖南農民運動考察報告〉中「革命不是繪畫繡花」和〈論人民民主專政〉中「即以其人之道，還治其人之身」兩句話為例，指出「現在生產建設有些工作細緻些，尤甚於繡花」；在革命勝利後對反革命份子的改造中，「也不是採取殘酷手段，而是採用革命人道主義的」。他主張：「思想改造工作要做得自然一些，不要粗暴，不要神秘，不要僅僅喊沒有內容的、抽象的口號，不要神化任何個人。大家都是人，沒有哪個人是神，包括毛主席在內。毛主席就一貫反對把他神化起來。」⑥

章乃器認為，「照道教的說法，脫胎是脫凡胎，換骨是換仙骨。現在工商界已經過了五關(戰爭關、土地改革關、抗美援朝關、五反關、社會主義關)，就是說，脫胎換骨的改造，也已經改造過了，如果還要脫胎換骨，只能使工商界增加無窮的憂慮，如何能不消極自卑？」

為發動黨外人士幫助整風，中共有關部門5月間在北京分別召開了民主人士座談會和工商界人士座談會。當時，父親的主要精力都放在糧食部的工作上，計算全國糧、油的平衡，準備在即將召開的一屆人大四次會議上發言。自1952年主持創建糧食部以來，父親為了解決六億人口的吃飯問題，每天都工作十個小時以上，連星期天也很少休息。由於工作繁忙，他在整風期間只參加了三次鳴放座談會。

在鳴放中，非黨人士普遍反映「有職無權」。在5月8日的民主人士座談會上，父親提出：「要解決有職有權問題，必須克服宗派主義思想。現在有一部分黨員，黨內一個是非，黨外一個是非，把『黨黨相護』當作黨性。有人批評了黨，明明意見是對的，黨員也不承認；有人提的意見儘管是符合黨的政策的，但是只要黨員負責同志一搖頭，非黨員要堅持意見也是很困難的。」講到這裏，他聲明說：「不過，我是有職有權的。在糧食部裏，黨組和我的關係是正常的，黨組管政治思想領導，我管行政領導，黨組和我有了分歧意見，要能說服我，我才同意。但是我這個有職有權，是鬥爭得來的。現在，可以說，經過鬥爭達到了團結的目的。」父親認為，說工商界要進行「脫胎換骨」的改造的提法不妥，「照道教的說法，脫胎是脫凡胎，換骨是換仙骨。現在工商界已經過了五關(戰爭關、土地改革關、抗美援朝關、五反關、社會主義關)，就是說，脫胎換骨的改造，也已經改造過了，如果還要脫胎換骨，只能使工商界增加無窮的憂慮，如何能不消極自卑？」⑦

次日一早，父親打開《人民日報》，發現自己昨天的發言赫然刊載其上。當天他再度參加座談會時，便向統戰部李維漢部長說：「我認為會議是內部會議，內容是不發表的，發表了我覺得有點意外，我怕會影響大家發言的積極性。」李部長說：「以後發表與否，聽各人自便；但發表了，對推動全國的運動有好處。」

5月12日他出席了工商界人士座談會，但只作了簡短發言，鼓勵大家暢所欲言。13日他因事沒有參加民主人士座談會，只送去一篇題為〈從「牆」和「溝」的思想基礎説起〉的書面發言，並附一函給李維漢説：「稿子是『信筆直書』的，草率的，也是坦率的；要不要發表，請領導同志掌握，我並無顧慮。」這篇書面發言也於次日見報。

此前已有不少人士指出，在黨與非黨之間存在着「牆」和「溝」，於是有黨的領導人提出要「拆牆填溝」，開誠相見。父親在這篇書面發言中提出：「斯大林所説的『我們共產黨員是具有特種性格的人，我們是由特殊材料製成的』這句話，是不科學、容易引起誤解的，可能有不少非黨人士會以特殊的眼光看待黨員，造成某些修養不夠的黨員以特殊自居。這樣，這一句話自然也就成為『牆』和『溝』的一種思想基礎了。還有很值得注意的一點：一千二百多萬黨員，只要有1%的黨員犯錯誤，絕對數字就是十二萬多人。這麼多人在領導地位上犯錯誤，對國家和人民就會造成巨大的損害。」

他還批評了「以黨代政」的現象，指出不少黨員對國家機構的作用還沒有足夠認識。國家行政機構的作用不但沒有被足夠的運用，就連國家的權力機構也沒有被足夠地重視——縣以下人民代表大會開會不正常和不充實的情況是嚴重的。他主張：黨組織有如戲劇的編導，其他國家機構有如演員、藝術技術人員和管理人員。編導一般不必自己上前台，更不應代替其他人員。這樣，黨組織可以使自己的頭腦更加清醒，從而令領導更加全面、主動⑧。

章乃器在〈從「牆」和「溝」的思想基礎説起〉的書面發言中提出：「還有很值得注意的一點：一千二百多萬黨員，只要有1%的黨員犯錯誤，絕對數字就是十二萬多人。這麼多人在領導地位上犯錯誤，對國家和人民就會造成巨大的損害。」

三　反右派鬥爭正式出台

5月20日凌晨，父親呷了一口青花瓷杯中已冷的龍井茶，燃起煙斗在書房內踱步。寫字台上，平攤着剛剛完稿的〈關於民族資產階級的兩面性的問題〉，這是《工商界》月刊指定的題目，為了趕在6月10日刊出，他不得不熬夜趕寫。自從聽了毛主席關於正確處理人民內部矛盾的講話以後，他感到心情很舒暢，這一夜他在案頭直抒己見，一揮而就。但父親不可能知道，此時在黨內一些高幹的案頭，正放着毛澤東五天前寫的黨內通訊〈事情正在起變化〉。這篇文章中有一段後來很著名的話：「大量的反動的烏煙瘴氣的言論為甚麼允許登在報上，這是為了讓人民見識這些毒草、毒氣，以便鋤掉它，滅掉它。」⑨他也不可能知道，一些領悟了偉大領袖戰略意圖的黨內領導，這兩天正忙不迭地給某些黨外朋友暗中打招呼，勸他們免開尊口，免得日後吃罪不起。父親更不可能知道，十天之後，毛澤東在一篇題為〈關於「特殊材料製成的」——和章乃器先生商榷〉的文章上作了批示，該文發表於前一天的《新聞日報》，署名「小雅」，對父親〈從「牆」和「溝」的思想基礎説起〉一文提出反駁。毛澤東批道：

喬木同志：

此篇似可轉載，何時轉載適宜，請你和報館商量一下。

毛　五月三十日

這篇文章與作為反右第一炮的社論〈這是為甚麼？〉，一同被安排在6月8日的《人民日報》上發表。

5月31日，父親出席民建中央召開的工商改造輔導工作座談會，並即席發言，《大公報》、《人民日報》先後發了新聞。由於兩報發表的內容很簡略，且互不一致，他只好再度開夜車將發言的大意整理成文，加上〈關於工商改造輔導工作的幾個問題〉的標題，於6月3日送交《大公報》編輯部。

在這兩篇文章裏，他回顧了不同歷史時期工人階級與民族資產階級的關係。他認為：階級最後必須被消滅，但人是可以改造的。從這點來看，階級本質與人的階級特性是有所不同的。難道曾經有從娘胎裏出來就一定要當資本家的人？「脫胎換骨」的提法會把改造工作變得神秘化，使人望而生畏⑩。

他還對定息的性質發表了看法。當時經濟學界有兩種意見，一種認為定息是剩餘價值，另一種認為是剝削而不是剩餘價值。父親則提出：從整個階級來說，定息是剝削的殘餘；而具體到個別的階級份子來說，定息是不勞而獲的收入⑪。

1957年6月5日，毛同民建的黃炎培、工商聯的陳叔通兩位大老談了「鳴放中發見種種」，認為「章乃器是和我們走兩條路的」；還談到「章伯鈞反動語」，「他和羅隆基勾結了」。這場談話給章乃器的政治前途以及所謂的「章羅同盟」定下了調子。

父親認為：「假如不幸而讓教條主義在中國革命當中起主導作用，那不但是民族資產階級的不幸，也是社會主義革命的損失。」⑫「官僚主義是比資本主義更危險的敵人。因為，資本主義已經肯定不可能在我國復辟，而官僚主義卻隨時可以在我們的思想中甚至工作中復辟。在資本主義當中，我們還可以取其精華，去其糟粕，找出一些在生產、經營上有益的經驗和知識，為社會主義服務；而官僚主義則是『一無是處』的糟粕。這就是為甚麼一個社會主義企業加上了官僚主義效率反而不如資本主義企業的理由。」⑬

進入6月以後，形勢果然像毛澤東所預言的那樣發生了變化。先是由國民黨元老何香凝老人出面，於6月1日發表書面談話說：「有極少數人對社會主義口是心非。心裏嚮往的其實是資本主義，腦子裏憧憬的是歐美式的政治，這些人我認為顯然是右派了。」⑭這是「右派」首次作為一種政治新概念，出現在新中國的政治舞台上。6月3日民主人士座談會結束時，毛澤東在李維漢的總結發言稿上加了一句話，說座談會上提出的批評和意見「有相當一部分是錯誤的」⑮。

6月5日，初夏的北京落了一場雨。在國務院禮堂召開的工商界人士座談會上，已有人開始對父親的言論提出指責。據民建的黃炎培（任之）老先生在日記中記述：當天下午四時半，周恩來總理來談中央結束鳴放的日期及對鳴放的看法等問題。夜九時半，黃任老從睡夢中被喚醒，緊急召往中南海頤年堂去見毛主席，工商聯的陳叔通老先生也同時被召見（此前不久，兩老曾聯名上書，請求毛不要辭去國家主席職務）。毛同兩位大老談了「鳴放中發見種種」，認為：「章乃器是和我們走兩條路的」；還談到「章伯鈞反動語」，「他和羅隆基勾結了」。毛澤東希望黃任老回到民盟去（他曾是民盟發起人之一，後又於1947年主持解散民盟），但任老有自知之明，回答說「走不進」。三人至十二時二十分方結束談話。這場談話給父親的政治前途以及所謂的「章羅同盟」定下了調子。

毛澤東既有此旨意，而兩老平日與父親又有齟齬，他們第二天就在民建、工商聯的一些相關人士中奔走相告。這時，父親應《工商界》月刊之約撰寫的〈關於民族資產階級的兩面性的問題〉一文尚未發表，於是有人打電話來，要他同意

將其在工商界座談會上的討論提前印出。6月7日，這篇文章在會上散發，立即成為有系統的攻擊的靶子。

6月8日《人民日報》的頭版頭條，發表了毛澤東為該報撰寫的社論〈這是為甚麼？〉，同日，中共中央下達了毛澤東起草的黨內指示——《組織力量反擊右派份子的猖狂進攻》。「反右派鬥爭」就從這一天正式開始，「和風細雨」一下子變成了急風暴雨。

當天，舉行了最後一次工商界座談會，父親雖未與會，但已陷入重圍。此後的十餘天裏，批判急劇升級，火藥味越來越濃，帽子越來越嚇人。他從一位與中共共事多年的民主人士，一下子變成了「反共反人民的老手」、「右派頭子」。

四　為革命利益不怕戴右派帽子

當其他人在冥思苦想如何從這場鬥爭中逃脫劫難的時候，父親卻要作反批評。他在6月9日工商界座談會的書面發言中說：「在幫助黨進行整風的時候，只要是根據事實，是從團結的願望出發，完全可以不提優點，只提缺點，這是正常的；和黨共事日久，說話不從『擁護一番』說起，而是老老實實『開門見山』地說，更是正常的。這都說不上甚麼『脫離社會主義』或者『脫離領導』。」他在會上不但堅持自己的觀點，還為受到批判的李康年辯護。他批評少數人乘機用貶低別人來抬高自己的方法以求對自己有利，表現「唯我獨忠」的姿態。他表示相信「共產黨代表了工人階級忠誠老實的品質，是不會表面一套，裏面一套的，不要怕扣帽子，更不要怕受打擊，黨是會明是非的，是非最後也一定會明的」⑯。

在6月15日和17日民建、工商聯常委聯席會議上，他兩度與人舌戰，逐條反駁對他的批判。針對有人歪曲他的觀點，他提出：「希望大家看看我的文章。批駁一個人的文章不要不看就來批判，不要認為是毒草就不看了，不要怕毒草，毒草也要先經過化驗。」他強調：「我認為毛主席提出調動一切積極因素，提出黨整風，是個很英明的號召。……如果在整風運動中，把『牆』拆掉，把『溝』填平，過去互相抵消的力量變成互相協作，共同為社會主義事業努力，我想，把社會主義事業加快三分之一或者四分之一的時間，是完全可能的。」⑰

與會者都是與他共事多年的老友、同事乃至前輩，但此時個個將面孔翻起，露出唇槍舌劍。下面摘錄的一小段會議記錄，可略見一斑⑱：

> 章乃器：否定運動的成績，否定領導的話，我從來沒有說過。這可以看我的文章。我從來沒有一句話否定「三反」「五反」等運動的成績，也從來沒有一句話否定工人階級和共產黨的領導。我講得明明白白，白紙黑字。
>
> 王新元：你巧妙的地方就在這裏。
>
> 陳叔通：你就是這樣巧妙地否定黨的領導。
>
> 章乃器：叔老，你是年高德劭的人，不要這樣急，最好冷靜一點。說官僚主義是比資本主義更危險的敵人，是在資本主義消滅以後，在反官僚

在6月15日和17日民建、工商聯常委聯席會議上，章乃器兩度與人舌戰，逐條反駁對他的批判。與會者都是與他共事多年的老友、同事乃至前輩，但此時個個將面孔翻起，露出唇槍舌劍。在當時的形勢之下，雙方各唱各的調，無法進行相同水平的理論交鋒，只剩下了以數量取勝的「人海戰術」。

主義、宗派主義、主觀主義的內部鬥爭中。我說這句話是表示對官僚主義的痛恨，不能說是留戀資本主義。……希望同志們按照整風的精神來處理，按照整風運動指示的精神好好地討論這些問題，處理這些問題。我要求組織少數人討論，也就是這個意思。

陳叔通：你違反憲法，是兩條路線的問題。

章乃器：那是你的憲法。

在當時的形勢之下，根本不可能有平心靜氣的說理。父親引經據典的滔滔辯才，淹沒在口號聲和帽子堆中。這真像是一場與聾人的對話，雙方各唱各的調，無法進行相同水平的理論交鋒，只剩下了以數量取勝的「人海戰術」。也許是對這種無意義的對峙感到孤寂，也許是預感到被推上祭壇的命運已定，他在會上說了這樣的話：「有人要求民主黨派輪流執政，我是不贊成的。假如由民主黨派輪流執政，我從民建某些同志的行為來看，我是會被陷害的。」「我這人不勉強爭取做左派，但是為了革命利益也不怕別人給我戴右派的帽子。」⑲有了這種「一切放下」的悟性，父親的態度顯得更加灑脫，他經常持着英國煙斗，從容不迫地在各種場合應對各種批判。

6月15日，光明日報社召開緊急社務會議，批判社長章伯鈞、總編輯儲安平。該報當時是民主黨派共有的報紙，各黨派都有領導人擔任社務委員。黃炎培是社務委員，過去常常主動出席，這次卻臨時把開會通知書推給了父親。父親也是社務委員，出席會議是分內之事，他明知是個陷阱，但還是坦然與會。

一進會場，他就對章伯鈞說：「宗兄，你檢討了，我看早了一點吧？」因為同樣姓章，故便以「宗兄」相稱。但兩人除了開會見面之外，並無私交。至於儲安平，父親只是在一些場合與他握過手而已。

這時的章伯鈞、儲安平，眾人已是避之唯恐不遠，批之唯恐不痛，更不用說為他們辯護了。父親自己也是眾叛親離，反倒有心替他們二人說話。他說：「儲安平的言論（即〈黨天下〉一文），從政治來看是不能說離開了社會主義的。他的動機還是為了國家的好。」「並不是說對毛主席和周總理就不能提意見，毛主席和周總理他們本人是歡迎提意見的，但是可以寫一封信或請派個人來談一談。」「公開發表可能傷害全黨、黨中央威信的言論，這一點對負責精神是不夠的，應當很鄭重。」

6月15日，光明日報社召開緊急社務會議，批判社長章伯鈞、總編輯儲安平。一進會場，章乃器就對章伯鈞說：「宗兄，你檢討了，我看早了一點吧？」還有心替他們二人說話。他說：「儲安平的言論（即〈黨天下〉一文），從政治來看是不能說離開了社會主義的。他的動機還是為了國家的好。」

6月16日的第二次社務會議上，又有如下的對話⑳：

章伯鈞望着坐在他對面的章乃器，說：「我的宗兄是不是談談，給我提提意見？」

王昆侖笑着說：「是同宗嘛，把你們的家務事攤開來談談吧！」

章乃器笑望着章伯鈞，說：「你到我家只去過一次，我還沒有到你家去過哩！」

章伯鈞半笑着說：「我們人沒有聯繫，思想有聯繫吧！」

章乃器於是向章伯鈞提出這樣的意見：「我的宗兄主要是官僚主義，宗派主義還不顯著。我看他是粗枝大葉，兼職也太多，管得太多，身兼兩個

黨派的主席、副主席，又是政協、人大、交通部。也許黨務管得細。光明日報和國務院的事，該打屁股。……安平向你請教，恐怕你說話是相當隨便；坦白，是好的，這恐怕給安平錯覺，助長他錯誤思想的發展。……我的宗兄，你對國務會議很馬虎，很少發言，很少研究，常遲到早退，責任心不夠。因此，你翻過來講國務會議開得不好，不發揚民主、不深入細緻，我不同意……」

父親在發言中談了對整風的看法，他說：

我從前到外地視察，開座談會，發現有幾種人態度不正常：(1) 舊知識份子、舊人員；(2) 工商業者；(3) 沒有民族關係的宗教界人士。這幾種人，我常察言觀色，情緒不正常。因此，我感到過去幾次大運動，是必需的，但遺留下來的副作用，是嚴重的。這次整風中發現，有許多人以往看來庸庸碌碌，這次大鳴大放，發表的意見從理論到業務，頭頭是道，天才都發展出來了，我非常高興。

對於這次運動中的人際關係，他另有一番高論：

據我向醫院接觸，有兩種病人特別多，一是神經衰弱，二是血壓高。我想，在運動中，鬥人者難免得這種病，被鬥者更難免。……我想，在自己的思想未通之前，應該心安理得，輕鬆愉快地考慮。因為問心無他，何必驚惶？希望在整風中，批評者、被批評者都本着和風細雨的精神。

五　我要對周總理說幾句話

6月25日國務院舉行全體會議，周總理提出的《政府工作報告》中有一段批判章乃器的文字。章乃器突然站起來，動情地說：「我要對周總理說幾句話。作為總理，批評幫助他工作八、九年的幹部，只根據他所說的兩三句話，就說他是反對社會主義，這個斷語，是不是值得考慮？」一番話直指人心，語驚四座。

父親雖然呼喚和風細雨，但迎接他的卻是雷電冰雹。先是千家駒指責他在座談會上「放毒」，報上還刊出了一幅他與章伯鈞互相塗脂抹粉的漫畫，題曰「宗兄宗弟」，民建中常會隨即撤銷了他的光明日報社務委員職務。6月19日，民建、工商聯又通過決議，停止他在兩會的一切職務。一場圍剿式的大批判鋪天蓋地而來。

6月20日，民建的兩位處長奉命來家中與父親談話，要他作檢討。父親回答說：「現在要我檢討，我只有反批評。」但他仍表示：「糧食部的業務工作我還是繼續幹。我準備給國務院寫報告，要求檢查我的言論和行動，是否反對社會主義，如果反對，就解除我的糧食部長職務好了。人大、政協明年再提名選舉時，不要再提我的名。」兩處長問：「毛主席的文章發表了，你是否可以根據其中的精神作檢查？」他回答：「我覺得，我的言行沒有違背那六條標準。」

兩處長所說的毛主席的文章，即指2月27日毛澤東在最高國務會議上以《關於正確處理人民內部矛盾的問題》為題的講話。6月19日，這篇講話由《人民

日報》正式發表，人們發現增加了「六條標準」，並在原講話宣布「急風暴雨式的群眾階級鬥爭已經基本結束」之後，加上了一大段話，即強調階級鬥爭「還是長時期的，曲折的，有時甚至是很激烈的」。

6月25日國務院舉行全體會議，討論周總理即將向人大提出的《政府工作報告》。報告在談到當前的反右時，有一段批判父親的文字。父親突然站起來，動情地說：「我要對周總理說幾句話。你是總理，我是協助你工作的國務院幹部，過去工作中遇到問題，總是大家共同分擔困難。現在我遇到了問題，作為總理，批評幫助他工作八、九年的幹部，只根據他所說的兩三句話，就說他是反對社會主義，這個斷語，是不是值得考慮？」

一番話直指人心，語驚四座。以折衝樽俎、辯才無礙著稱的周公竟一時語塞。其他人見勢頭不好，群起而攻之。父親力持己見，並且聲明他之所以如此，是因為愛護黨中央就像愛護自己的眼珠一樣。

周公當時一直被毛澤東指為「右傾保守」，被迫做檢討才勉強過關，剛好又趕上整風反右，形勢比人強，事關黨中央和毛主席的威信，他只有堅持黨性，作違心的批判。最後他對父親說：「你不悔改，將自絕於人民。」會議就此不歡而散。

吳大琨教授年輕時曾受到章乃器的幫助和提攜，當時卻積極地鬥爭他。吳教授稱：章乃器說工商界在過「五關」之後，還要有「脫胎換骨」、「抽筋剝皮」的最後一關。此話上達天聽，毛澤東談到右派抵制改造時也引以為據，並表示不解：「這位先生，誰人去抽他的筋，剝他的皮？」

這是兩位相交二十多年的老朋友唯一傷了感情的一次爭論。父親的話份量頗重，是一種道義上的責備，其對周公內心的刺激恐怕也非同一般。他倆後來在另一些場合見面，父親仍是一副俯仰無愧的態度，周公則溫語有加，往往作出一些額外的寬容姿態以示彌補。

由於多年來不斷搞運動，中國人的觀念變得很容易走極端，歷史也變成了任人隨意塗抹的小姑娘。當父親「走紅」時，他的履歷可以是投身抗日救亡、民主革命、一貫反帝反封建的愛國民主人士，到了牆倒眾人推之際，便有了下列種種說法：「愛國是假的」、「他的抗日救國是為了創造向蔣賣身投靠的資本」、「勾結特務、反革命、右派份子進行陰謀活動」、「破壞土改」、「一貫違法亂紀的不法資本家」、「組織反黨小集團」，等等，等等。翻開當年的報刊，這樣的批判詞比比皆是，大多出自與父親共事多年的一些老友之口，有不少更是歪曲父親原意的批判：如父親原話是「定息不是剝削而是不勞而獲的收入」，截去後半句就變成「定息不是剝削」，與原來的意思大不一樣。

吳大琨教授年輕時曾受到父親的幫助和提攜，當時卻積極地鬥爭他。父親曾指出思想改造要「脫胎換骨」的提法會加重被改造者的思想負擔，吳教授則加以演繹，稱：章乃器說工商界在過「五關」之後，還要有「脫胎換骨」、「抽筋剝皮」的最後一關。此話上達天聽，毛澤東在一次會議上談到右派抵制改造時也引以為據，並表示不解：「這位先生，誰人去抽他的筋，剝他的皮？」[21]更有甚者，父親的一位工商界老同事、「鉛筆大王」吳羹梅，過去有困難時曾屢屢受過父親的恩惠與保護，此時竟反咬一口，糾集一些人，乘機對父親提起訴訟，提出資產要求。

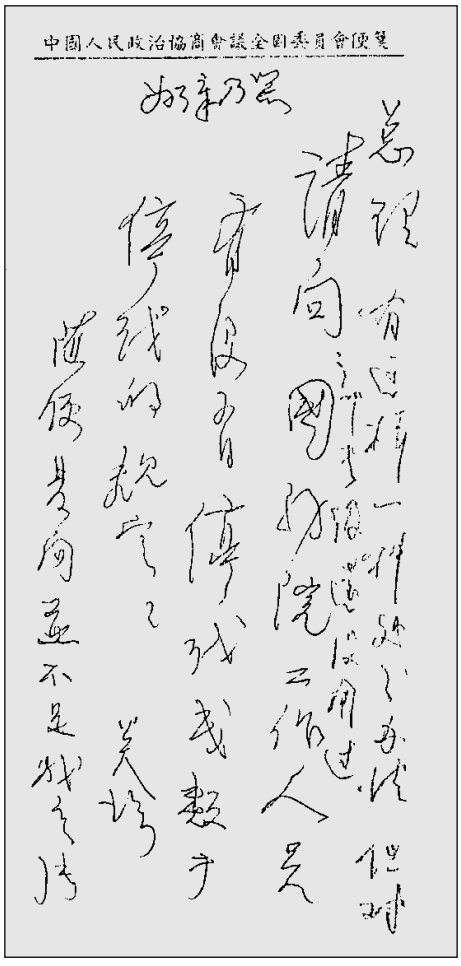
反戈一擊，是50年代開始的一種時尚，其給國人道德情感造成的傷害，也是十分致命的。要從人情冷暖、世態炎涼上認識朋友，這場運動提供了最好的機會，也開創了最壞的先例。父親一直到逝世，都不肯原諒某些傷害他最重的

朋友。其實這些朋友，在後來的十年浩劫中，也和他一樣品嚐了苦果，近年來在不同程度上都有所懺悔。

六　從民主人士到極右份子

1957年6月26日，一屆人大四次會議在北京中南海懷仁堂舉行，這是一場對中國知識精英的大圍獵。陷入網中的「右派」們，不得不放下學者名流的身段，在各小組內接受無休止的鬥爭乃至謾罵，違心地作屈辱的檢討。父親仍拒絕強加的罪名，聲明自己「不是一個政治家，也不配做一個政客」，如果要他作言不由衷的檢討，他沒有氣力。他在會上做了書面檢討，承認有「資產階級個人主義的思想和作風」、「個人英雄主義和個人自由主義」，但不承認自己是反黨反社會主義，並逐條辯駁了強加的種種罪名。他說㉒：

> 八年來，我對黨所提出的方針、政策，不但沒有任何懷疑，而且往往還覺得是出於意外的好。但在某些具體問題的看法上或者某些具體工作的做法上，我是提了不少不同的意見的，是做到了「知無不言，言無不盡」的。與黨員的合作共事關係，絕大部分也是和諧的；但對於少數黨員的態度、作風是有批評的。我願意問清楚道理，要求講清楚道理，態度往往是直率的。在工作上，我覺得許多黨員沒有把我當作外人，我覺得自己也不應該自外。


中國人民政治協商會議全國委員會便箋

7月7日下午三時，周恩來在政協禮堂召開了一次會議，主要就右派的處理問題進行磋商。父親是民主黨派中被停止職務的第一人，黃炎培給周恩來遞了一個條子：「總理：請問國務院工作人員有沒有停職或類於停職的規定？炎培」。他注明這個問題是「為了章乃器」，但為避免承擔責任，他又在條子上注明「隨便發問，並不是我主張」。周公用鉛筆批道：「有這樣一種處分辦法，但對部長級還沒用過。」（見右圖）

兩天後，毛澤東在上海又點了一批右派的名，並且說：「右派的老祖宗就是章伯鈞、羅隆基、章乃器。」毛重

新發揮了他的知識份子觀：「知識份子是最無知識的」，「知識份子把尾巴一翹，比孫行者的尾巴還長」；「你看誰人知識高呀？還是那些不大識字的人，他們知識高。」㉓

在9月召開的中共八屆三中全會上，毛澤東對「八大」決議中關於我國社會矛盾的論述提出異議，在與會者中引發了爭論。毛在10月9日的最後講話中斷言：「無產階級和資產階級的矛盾，社會主義道路和資本主義道路的矛盾，毫無疑問，這是當前我國社會的主要矛盾。」㉔這事實上是否定了「八大」的政治路線，並為此後一系列擴大階級鬥爭的舉措開闢了道路。

10月13日，毛澤東指示說：「現在有些右派死不投降，像羅隆基、章乃器就是死不投降。我看還要說服他，說幾次，他硬是不服，你還能天天同他開會呀？一部分死硬派，他永遠不肯改，那也就算了。他們人數很少，擺到那裏，擺他幾十年，聽他怎麼辦。」㉕

當時給章乃器定案的最大障礙，就是他始終不肯像別人那樣，違心地承認自己是反黨反社會主義的右派。1958年1月，章乃器寫出了一份三萬多字的〈根據事實，全面檢查〉，他在文章最後寫道：「我不能顛倒是非對待別人，也不能泯滅良心來對待自己。」

同年12月召開的中央統戰會議，提出了對一百多位民主人士「右派」的處理意見。針對當時普遍掌握政策過「左」的現象，劉少奇在會上說：「當前黨的統一戰線，『左』傾的危險是主要的還是右傾的危險是主要的？恐怕還是『左』傾的錯誤更容易犯。現在『左』一點大家都贊成，說右派不要安排，大家都鼓掌。對右派的安排，史良就表現的很『左』，黃炎培也不贊成留章乃器，似乎黃炎培卻成了『左』派。……現在是犯『左』的可能性更多。」他提出：「章伯鈞、章乃器、羅隆基是頭面人物，要安排。」當時對這三人處理的底案是：撤銷國務院部長和人大職務，保留政協委員資格，章伯鈞還保留政協常委。

當時給父親定案的最大障礙，就是他始終不肯像別人那樣，違心地承認自己是反黨反社會主義的右派。儘管處境艱難，他仍泰然自若，每天準時到糧食部照常工作。據說是因為他在部內威信很高，「威風打不下來」，於是又有人安排了民建、工商聯與糧食部的聯合鬥爭會，自12月19日起開始舉行，兩會負責人均到糧食部與會，連鬥三天，父親安坐聆聽，時而咬住煙斗抽煙，時而閉目養神。到第三天時，某公（父親昔日有恩誼於他）聲討剛畢，父親突然起身走到他面前，大聲說：「你沒良心！」登時全場大嘩。父親如此強項不屈，會是沒法再開了，於是轉而責令他寫書面檢查。

1958年1月，父親寫出了一份三萬多字的〈根據事實，全面檢查〉，回顧了自己在整風中的全部言行，以及建國以來在民主黨派工作方面的全部經歷。他在文章最後寫道：「我對黨批肝瀝膽，希望黨對我推心置腹。……我到現在為止沒有希望逃避處分（當然也不是希望處分）。一個只能為官，不能為民的人，不能不是十足的官僚，他不但當不起一個革命者的稱號，而且不配做一個社會主義的公民。」「我不能顛倒是非對待別人，也不能泯滅良心來對待自己。」

直到被撤職，父親始終拒絕在他的右派結論上簽字。主持審查處理工作的李維漢也承認章乃器「心口如一」，高壓無用，只好硬着頭皮拍板：「我們不是法院，章乃器不簽字，照樣可以定右派」。

就是這樣，父親被定為「極右份子」。

七　鋼筋鐵骨在

父親這種倔強的態度，使他在後來付出了更大的代價。

1958年1月26日，他在民建和工商聯的副主任委員職務被撤銷。28日上午，父親接到總理辦公室電話：周總理召見。他已預感到是怎麼回事，便穿戴整齊，前往中南海。

十一個月以前，他來到這裏聆聽了毛澤東在最高國務會議上的講話，迎來了一個百花齊放的春天。現在還只是農曆的臘月，再過幾天就是立春，這個節氣來得比去年還早。中南海的湖面卻依然封凍，周圍仍是灰濛濛的一片……沉思中，車已在西花廳前停下，他振作精神，安步踱入這座熟悉的古老建築，周公和習仲勛、徐冰已在客廳內等候。由於事態已經明朗，雙方的情緒反倒顯得比較輕鬆，接下去是一場無拘束的談話。父親在他的〈七十自述〉中，記下了談話的內容㉖：

> 周總理對我說，要撤我和伯鈞、隆基的職，馬上要提出國務會議討論，已經告訴了伯鈞、隆基二人，而且不讓他們出席會議，但可以讓我出席會議申辯。我問，我寫的〈根據事實，全面檢查〉等文件有沒有看過，他說沒有，我說，那是很遺憾的。我問，撤職的事情是否最後決定了。他說，黨中央決定了。我說，那還申辯甚麼呢？我願意放棄出席的權利。他說，那也好，辯論起來我們人多，你說不過我們的。他又說，也曾考慮過是否讓我們辭職，可是又何必那樣轉彎抹角呢？我說，撤職倒沒有甚麼，但是為甚麼要扣上反黨、反人民、反社會主義的罪名呢？這是違反事實的，是寧死不能承認的。他說，那你可以保留思想，我們黨是准許保留思想的。……總理問我作何打算？我說，我是全心全意，全力投向黨的，黨給我處分，我願積極接受下來，作為黨對我的鍛煉和考驗。我和黨共事已經三十年了，仍然沒有被了解，那就請再看五年吧，五年不夠，也可以看十年，到那時我也不過七十歲；我現在就好好地鍛煉體格，充實頭腦，準備到時再為黨工作十年。總理笑着說，你倒真樂觀呀。最後我重申：我是永遠不反黨的；我要使那些誹謗的流言，徹底地破產；我決不做親者所痛、仇者所快的蠢人。

談話結束，父親與周公等握手道別，離開了西花廳，從此再也沒有來過。他乘坐的黑色「吉姆」轎車駛出紅牆，在北京的大街小巷中穿行。望着車窗外熙熙攘攘的人群，他感到一種前所未有的輕鬆。九年來，他第一次有了閒暇……

1958年1月31日發布的《中華人民共和國主席令》，撤銷了章乃器、章伯鈞、羅隆基的部長職務。把父親的名字第一次排在「右派」的首位，顯然是「加重處罰」之意。2月1日至11日，一屆人大第五次會議提前舉行，會上撤銷了章乃器等38人的代表資格。

罷官之後，父親在北京東城燈草胡同30號的宅院中閉門蟄居。對於一個剛過花甲、精力充沛的實幹家來說，失去工作的權利是一種莫大的痛苦。但他仍

罷官之後，章乃器在北京東城燈草胡同30號的宅院中閉門蟄居，他仍以達觀的態度面對人生，每日讀書、練氣功，生活安排得井然有序。在公眾場合，他仍是精神抖擻，談笑風生，絲毫沒有其他「右派」那種抑鬱消沉之態。

以達觀的態度面對人生，每日讀書、練氣功，生活安排得井然有序。在公眾場合，他仍是精神抖擻，談笑風生，絲毫沒有其他「右派」那種抑鬱消沉之態。

一次政協開會，周恩來和李維漢接見與會的委員們，周公與父親握手時笑着問道：「老章啊，你還是那麼自負嗎？」「是別人看不起我，所以只好自負一些。」父親也笑着回答。李維漢有些尷尬，忙解釋說：「誰也沒有看不起你，是你自己要孤立你自己。」

在另一次會議中，巨贊法師拍着他的肩膀說：「章乃器啊，我看你的右派份子帽子可以拿下來了。」他風趣地回答：「這是別人強加在我頭上的帽子，我是不認可的；對於我頭上的這頂民主人士的帽子，我倒有點不耐煩了，準備丟掉了。」

1962年3、4月間，章乃器向三屆政協第三次會議提交了兩個提案，就他被錯劃為右派的問題提出申訴，表示：「『唯事實為最雄辯』，事實越到後來越清楚。我相信事實，我無限相信黨的實事求是的作風。我認為這一點的硬骨頭是需要的，黨絕不願他的朋友是軟骨頭。」

某次政協組織到外地視察，同行者中有王楓、董竹君兩位女委員，心直口快的王楓問他：「章先生，我們以前一直讀你的文章，對你很欽佩的，可這一次，你怎麼會當右派？」面對這有些唐突的提問，父親顯得很有涵養：「王大姐，再過十年，你就知道誰對誰錯了。」

可是對有的故舊，父親卻一點不講恕道。在一次政協小組會上，吳大琨碰巧坐在他身旁，父親吟詩一首相贈：「名裂身未敗，家破人不亡。鋼筋鐵骨在，冷眼對豺狼。」以兩人間的歷史恩怨而言，這首詩的份量當然不輕。在經歷了「文革」的劫難後，父親已經作古，吳教授主動提出應給父親平反，這也是應當記述一筆的。

1962年3、4月間，父親向三屆政協第三次會議提交了兩個提案，就他被錯劃為右派的問題提出申訴，而彭德懷也在6月間向中共中央提交了八萬言的申訴書，雖然兩人並無任何聯繫，但這種舉動在當時被指為刮翻案風。有些好心的朋友向他提出勸告，但父親表示：「『唯事實為最雄辯』，事實越到後來越清楚。我相信事實，我無限相信黨的實事求是的作風。我準備在這個過程中多受一些鍛煉，但不能改變我對黨的信任。我認為這一點的硬骨頭是需要的，黨絕不願他的朋友是軟骨頭。」

1963年1月19日，民建中央通過了《關於開除章乃器會籍的決定》。2月14日，民建中央致函全國政協，申明撤銷章乃器作為該會代表的資格，並建議撤銷其政協委員資格（其實在第三屆政協名單上，他已非民建代表而是「特別邀請人士」）。據說，周恩來對開除會籍的做法不以為然。他批評說：「一個人總要有個組織，你們把章乃器的會籍都開除了，將來怎麼做他的工作？」3月7日，政協常委會決定撤銷章乃器的政協委員職務。從此，父親永遠離開了中國的政治舞台。

在政治上受到進一步打擊的同時，父親在經濟上也陷入了困境。「反右」後父親的工資由行政四級降為十級，撤銷政協委員職務後，改為發生活費150元，後經周恩來過問，才增加到200元。更有甚者，1957年的那場被人誣告的經濟官司，又被用來作為政治上的打擊手段，致使父親在1964年底敗訴。父親在解放後收集了不少散落在民間的文物，並將約兩千件精品無償捐獻給國家。此時法院又將剩餘的兩千五百件藏品查封清償，並曾一度將他羈押。這宗令新中國法制蒙羞的舊案，至今尚未得到糾正。

父親在逆境中仍保持自己的信念，他作了一副對聯：「實踐檢查真理，時間解決問題。」堅信歷史會作出公正的結論。在此期間，有關部門曾根據「來去自由」的原則徵求他個人的意見，如願出國，可提供方便。但父親認為，他是為了自己的愛國理想，才放棄了在香港大有可為的事業和優裕的生活，回來為新中國貢獻力量的。不管個人境遇如何，絕不違背初衷。

不久，一場更大規模的浩劫席捲了全中國，父親遭到更多的磨難，他的生命之火就在這場歷時十年的長夜中耗盡，直至1977年5月13日與世長辭。1997年是先父誕辰100周年和逝世20周年，歷史的恩怨正隨時光流逝，我深切懷念父親和他的各位老同事、老朋友。回首40年前的這場民族悲劇，倍感實現現代化離不開民主與法制。

註釋

① 青田縣政協文史資料委員會編：《青田文史資料》，第四輯（1991年3月），頁119。
② 章乃器在民建會第一屆中央常務委員會第十四次會議上的發言。
③⑤⑨㉑㉓㉔㉕ 《毛澤東選集》，第五卷（北京：人民出版社，1977），頁489；355；428；489；448、452；475；491。
④ 章乃器：〈關於兩面性、思想教育、理論性問題的意見（初稿）〉。
⑥ 章乃器在民建中央常務委員會宣教工作座談會上的發言。
⑦ 《人民日報》，1957年5月9日。
⑧ 《人民日報》，1957年5月14日。
⑩⑫ 《工商界》，1957年第6期。
⑪⑬ 《大公報》（北京），1957年6月9日。
⑭ 《人民日報》，1957年6月2日。
⑮ 李維漢：《回憶與研究》，下卷（北京：中共黨史資料出版社，1986），頁835。
⑯ 《人民日報》，1957年6月10日。
⑰⑱⑲ 中國民主建國會中央常務委員會宣傳教育處編：《關於右派份子章乃器的材料》，第一輯（1957年6月）。
⑳ 《光明日報》，1957年6月18日。
㉒ 《人民日報》，1957年7月16日。
㉖ 《文史資料選輯》，第82輯（北京：文史資料出版社，1982），頁43-44。

章立凡 1950年生，中國現代文化學會理事，近代史學者。主要研究領域為北洋軍閥史、中國黨派史、中國現代化問題及知識份子問題等。長期參與多卷本《中華民國史》的撰稿，與人合著有《轉型期的中國：社會變遷》、《七君子傳》、《民國著名人物傳》、《中國大資本家傳》等；編有《章乃器文集》（上、下卷）。

林希翎與學生右派

● 謝　泳

一　關於學生右派

1957年的反右運動，改變了中國知識份子的命運。習慣上認為，共有55萬知識份子在反右運動中被劃為右派，但準確的數字是552,877人；到1980年共改正了54萬餘人，餘下的5,000人則維持原案不改或仍需要甄別①。這就是說，這場運動中的右派，絕大多數是被錯劃的。在未獲改正的知名右派中，人們常常提到章伯鈞、羅隆基、儲安平、陳仁炳、彭文應、林希翎，這些人雖未被改正，但多數以特殊方式(由統戰部和他們所屬的民主黨派出面，藉誕辰和忌日)恢復了名譽。然而，林希翎這位最有名的學生右派卻一直未獲改正。

在當年的右派中，大致可分為四種類型：自由主義知識份子、左翼知識份子、平民知識份子、學生右派。而真正具有思想資源和政治理想的，是自由主義知識份子。

在當年的右派中，大致可分為四種類型：

一、自由主義知識份子。以羅隆基、儲安平為代表。這批人的特點是具有留學歐美的教育背景。其中多數人在1949年前中國的民主憲政運動中很活躍，當時多屬民盟和九三學社等民主黨派，職業以大學教授為主，年齡約在50-60歲左右。

二、左翼知識份子。以丁玲、馮雪峰為代表。特點是早年參加左翼革命活動，多數人是共產黨員，1949年後在文化部門中擔負主要責任。

三、平民知識份子。這部分人的教育背景、年齡結構、政治傾向相對複雜，他們構成了右派的多數。

四、學生右派。以林希翎、譚天榮為代表。當時正是在校讀書的大學生，多數人無黨派，年齡約在20-30歲左右。

在以上四種類型的右派中，真正具有思想資源和政治理想的，是自由主義知識份子。左翼知識份子成為右派，有非常明顯的宗派因素。平民知識份子大多對現實不滿，好議論，有個性而得罪了自己的上級。這幾種右派中，自由主義知識份子和學生右派為我們留下不少思想遺產。

1957年，學生右派很引人注目，原因是他們以結社、演講、創辦刊物等方式參與政治活動。這些人當時大多是二十幾歲，正值思想活躍時期。與其他右派言論相比，當時大學生右派的言論較少情感色彩，他們直接從自己的生活處境判斷社會現狀，這一特點決定了學生右派言論的純潔性和超功利色彩。從年齡上說，學生右派比自由主義知識份子年輕20歲左右，這個年齡差異使前者的思想狀況比後者要簡單得多，理由是學生右派的思想資源只有一種，即當時為意識形態所認可的思想。當時自由主義知識份子已失去了同人刊物和同人出版社，嚴格意義上的結社也不存在了，那麼在這種環境中成長起來的大學生從哪裏獲得思想資源呢？

二　50年代的大學教育

一般來說，學生是從大學以及日後的留學經歷獲得思想資源的。1949年後，英美的教育思想最早受到批判。1950年前後，自由主義知識份子差不多都經歷了「洗澡」運動。洗甚麼呢？就是洗他們的資產階級思想。而具有這些思想的代表人物，早年大都有留學歐美的經歷，自然成為思想改造運動的主要對象。就思想傾向而言，當時的大學教授多數屬於自由主義知識份子，儘管其中有相當一部分人在40年代屬於中間偏左的，但都只表現在對國民黨專制政權的激烈抗議上，就思想和言論而言，我們看不出他們和新時代有更多的共同之處。多數自由主義知識份子，像張東蓀、楊人楩、儲安平等，在40年代對國共兩面都有很清晰的認識和評價，其中廣為人知的就是儲安平關於自由問題的「多少有無論」②。我們可以說，思想改造運動無疑是新政府對自由主義知識份子的第一次傷害。新時代一方面離不開他們，但又不信任他們。當時，大學裏的自由主義知識份子幾乎一無例外地公開發表告別自己過去的文章③，只有極少數的人如陳寅恪、張東蓀沒有表態④。對自由主義知識份子來說，當時的表態有多少是出於真誠，有多少是出於恐懼，一時不好說清，但從曾任北京大學法學院院長的周炳琳的經歷中，我們不難感受到強大的政治壓力實在令自由主義知識份子難以承受。為了幫助周炳琳改造，北大黨組織有領導有計劃派人同他談話；經過張奚若、馬寅初等人，還有他女兒(共產黨員)的工作之後，周的態度才略有轉變。毛澤東曾在一份文件上批示：「看來除了張東蓀那樣的個別的人及嚴重的敵特份子外，像周炳琳那樣的人還是幫助他們過關為宜，時間可以放寬些。」⑤由此可見當時的政治氣氛。緊接着思想改造運動之後，1952年又進行大規模的院系調整，結果使當時有自由教育傳統的大學如清華、浙江大學等元氣大傷。對此，竺可禎曾有這樣的看法：「這在浙大是一重大損失，回復到了30年前工業專門學校狀況。但為整個教育前途着想是一個進步……。」⑥此後，自由主義知識份子便失掉最後的精神家園，他們的思想被當局認為是錯誤甚至是反動的，他們必須放棄自己過往的教育背景來適應新的環境。而新時代的大學生，基本也是在這樣的氛圍中開始他們的大學生活的。

1957年，學生右派很引人注目，原因是他們以結社、演講、創辦刊物等方式參與政治活動。與其他右派言論相比，當時大學生右派的言論較少情感色彩，他們直接從自己的生活處境判斷社會現狀，這一特點決定了學生右派言論的純潔性和超功利色彩。

三　林希翎的意義

中國人民大學的前身是陝北公學，這所大學是很有特色的。如果說中國多數大學都有舊傳統的話，那麼大概只有中國人民大學沒有，因為它完全是新時代的產物。

中國人民大學的師生，在1957年的反右運動中都很活躍，尤以計劃統計系和工業經濟系最為著名。老一代自由主義知識份子吳景超、李景漢，是在院系調整時進入人民大學的，他們的思想肯定對年輕一代有影響。吳景超、李景漢都是右派，著名的右派葛佩琦、賀安、王德周也出在這裏，而林希翎當時是這所大學法律系四年級的學生。

1935年，林希翎生於上海，本名程海果，1949年參加中國人民解放軍，1953年以調幹生資格進入人大法律系讀書。林希翎是她第一次發表文藝評論時所用的筆名，來源於當時三位活躍的文藝評論家林默涵、李希凡和藍翎⑦。從這個筆名，大體可看出林希翎當時的思想傾向。青年林希翎的思想背景有兩個來源：一是當時流行的教育思想(以毛澤東思想為主)，二是當時的蘇聯文化。一位了解林希翎的人曾這樣回憶她⑧：

> 讀過的書：馬列原著，《青年近衛軍》、《鋼鐵是怎樣煉成的》、《卓婭和舒拉的故事》、《牛虻》，伏契克著《絞刑架下的報告》，還有報上刊上討論得熱火潮天的《拖拉機站站長和總農藝師的故事》。崇敬的人，第一個是毛澤東，還有保爾·柯察金，為正義戰爭而獻身的女英雄卓婭、劉胡蘭……程海果說：她也喜歡干預生活的娜斯佳。

青年林希翎的思想背景有兩個來源：一是當時流行的教育思想（以毛澤東思想為主），二是當時的蘇聯文化。由此我們可以看出，她並非從一開始就有異端思想的。她的這一經歷，在同時代的知識份子中是有代表性的。

從這段回憶中，我們可以看出年輕的林希翎並非從一開始就有異端思想的。在她獲取知識的最佳年齡時期，她的思想資源是很貧乏的，看不出一點西方文化的影響。她的這一經歷，在同時代的知識份子中是有代表性的。

1957年，林希翎獨立思考了許多問題，也達到了一定的深度。她在認識上達到的高度，無法從她的教育背景推斷出來，因為當時的教育是不主張獨立思考的。林希翎之所以能超越她本人的教育局限，一方面有個人氣質的原因，另一方面也和她以下的經歷有關：

一、由於特殊的經歷(林希翎曾和當時團中央書記胡耀邦的秘書談戀愛)，她有機會讀到赫魯曉夫批判斯大林的秘密報告，這個報告改變了她的許多看法。她曾說：「我看到這個秘密報告以後，才看穿了斯大林。」⑨

二、林希翎讀的是法律專業。儘管當時的法學研究有很多局限，但相對其他人而言，林希翎還是較早具有法制觀念的，她亦能較早從制度層面來觀察社會問題。她曾說：「以黨代政，政治問題的存在，共產黨是執政黨，威信很大，實權都在共產黨手中。法律是形式主義，蘇聯憲法更虛偽，蘇聯有法制組織，實際斯大林可以完全破壞法制。我們沒有法制，法院量刑是審判員意志。」⑩此外，她對肅反擴大化、對胡風問題都有很深刻的看法，而對新聞自由的分析也能抓住實質。她說：「新聞自由可以看出廣大人民需要自由，中國青年報也分兩

派：記者、學生，作家比較最敏感，現在大部分認為新聞自由不夠，我說一句氣話，現在實行的是『愚民政策』，如一記者報導匈牙利事件說青年人喝醉了酒，參加遊行，難道幾十萬人都喝醉了嗎？」⑪「現在人民代表大會有些不像話，民主是真正貫徹的嗎？瞪眼說瞎話。人民代表大會應該是最高權力機關，但是看看實際情況，他的權力是不夠的，不相信你在生活中觀察觀察，是黨代替一切，以黨代政，明明是客觀存在，何必閉眼不看呢？」⑫

三、林希翎曾在河北石家莊、甘肅玉門進行司法實習，接觸過大量案件和訪問過許多人，比較了解下情。

四、林希翎同自由主義知識份子有過交往。1957年，她和譚惕吾有過接觸。譚早年畢業於北大政治系，曾做過國民政府的立法委員，思想基本是自由主義一脈，1957年也被劃為右派。林希翎在北京東四區人民檢察院實習時，曾受過譚的影響。

林希翎的這些經歷決定了她的思想資源比同時代的學生右派要豐富一些，從而也獲得了一定的深度。在1957年，一個 20歲出頭的大學生能表現出這樣的思想鋒芒確實很不容易，因為她是在一個封閉的環境中成長的。對當時的自由主義知識份子而言，1957年的言論只是他們過去思想的自然發展而已，比之於40年代的言論，似乎並未提供甚麼更新的東西；但對於在封閉環境中成長的林希翎來說，她表現出的衝破單一思想模式的勇氣和能力，是學生右派中比較有代表性的。儘管她的思想不大成熟甚至有些混亂，在分析具體問題時的感慨性言論明顯多於理性思考，但她在封閉社會中追求真理的勇氣無疑是值得敬佩的，當時就有同輩學生認為她是「中國少有的勇敢、堅毅、剛強的女性」⑬。正是因為有了林希翎這樣年輕的大學生右派，才多少讓人看到自由主義傳統的餘脈。默爾戈德 (Goldman Merle) 認為⑭：

> 甚至更為重要的是，在該政權下成長起來的青年知識份子和學生也受到了西方思想的影響。不管是通過蘇聯的渠道或者是通過他們前輩的著作，他們仍然繼續了「五四」時期的傳統。

要研究當代中國知識份子的精神面貌，是不能繞過1957年的學生右派的，因為當年自由主義知識份子的傳統正是靠他們延續下來。默爾戈德認為：不管是通過蘇聯的渠道或者是通過他們前輩的著作，他們仍然繼續了「五四」時期的傳統。

1957年是新時代的第8個年頭，這段期間培養了兩屆大學生。學生右派的命運使他們無法成為今後中國各個領域中的主要力量，代之而起的則是那些在政治上始終沒有異議的大學生。這個事實提醒我們，要研究當代中國知識份子的精神面貌，是不能繞過1957年的學生右派的 (他們至少是一個參照系)，因為當年自由主義知識份子的傳統正是靠他們延續下來。但40年後的結果是，具有獨立思考素質的大學生沒有成為中國學術界的主流，比如1957年北京大學「百花學社」的主要成員譚天榮、劉奇弟、龍英華、陳奉孝、張景中、葉於生、楊路、王國鄉、崔德甫、張元勛、沈澤宜等人，他們都消失在思想文化界的主流中⑮。這也從另一方面說明，40年後中國知識界的主要力量，並不是由素質最好的學生構成的。

1958年7月林希翎被逮捕，後以反革命罪被判處15年徒刑，她當時24歲。

1973年刑滿釋放時，她已經37歲。1983年林希翎定居法國，她在1990年給國內一位朋友的信中說⑯：

> 您知道我始終是個理想主義者。儘管為了我的理想曾付出過那麼大那麼多慘重的代價，經過深重的苦難，但我至今仍是無悔和無愧。當年輕的聽眾給我遞條子問我這些年來在海外有哪些成就和成績時，我坦率地告訴大家：這11年來在名和利方面我是碌碌無為、無所收穫的，也可以說是個失敗者。既沒有出大作也沒有發大財。

林希翎的命運，映現了一個在封閉社會中獨立思考的知識份子的全部人生。

註釋

① 李維漢：《回憶與研究》，下冊（北京：中共黨史資料出版社，1986），頁840。
② 儲安平：〈中國的政局〉，《觀察》，1947年3月。
③ 參閱《批判我的資產階級思想》（上海：五十年代出版社，1952）；《文教工作者的思想改造問題》，上、下冊（廣州：人間書屋，1952）；《思想改造文選》，1-4冊（北京：光明日報社，1952）。
④ 葉篤義在〈我和張東蓀〉一文中說：「張東蓀解放後從來沒有發表過一篇文章，我勸他在這個機會寫一篇。他還是不寫，他說他要保持他的『沉默自由』。」參見《文史資料選輯》增刊，第2輯（北京：中國文史出版社，1987），頁65。
⑤ 《建國以來毛澤東文稿》，第3冊（北京：中央文獻出版社，1989），頁422。
⑥ 《竺可楨日記》，第3冊（北京：科學出版社，1989），頁322。
⑦⑧ 弦柱：〈中國最後一個右派〉，《傳記文學》（北京），1994年第10期。
⑨⑪⑫ 中國人民大學委員會編：《社會主義思想教育參考資料選輯》，第4輯（北京：中國人民大學，1957），頁68；79；85。
⑩ 《批判右派份子林希翎等論文集》（北京：中國青年出版社，1957），頁52。
⑬ 汪子嵩：〈為甚麼青年學生會有右派思想〉，《思想戰線》，第3期（1957年7月18日），頁5。
⑭ 麥克法夸爾、費正清編：《劍橋中華人民共和國史：革命的中國的興起1949-1965年》（北京：中國社會科學出版社，1990），頁267。
⑮ 北大鳴社編：《論墟》，第2期（1957年7月），頁35-48；北京大學浪淘沙社編：《浪淘沙》，第2期（1957年6月24日）。
⑯ 〈林希翎給本刊的信〉，《傳記文學》（北京），1995年第2期，頁19。

謝　泳　生於1961年。山西榆次市晉中師專英文專業畢業，現為山西省作家協會研究人員，主要研究中國現當代知識份子問題。

不是「陽謀」是甚麼？

● 丁　抒

一　兩種有待商榷的觀點

在國內，有關毛澤東發起反右運動的討論，基本有兩種觀點：

一、認為毛澤東發起整風運動是為了保持戰爭年代的革命精神，他想跳出黃炎培1945年提到執政黨興而覆亡的「周期率」。有論者指出：「甚至在他晚年錯誤地發動『文化大革命』，也包含着這樣的良好的願望。希望通過這樣的自下而上的『大革命』，重新鍛造黨，使它從根本上擺脫周期率的支配。」①可惜的是，「一個正確的命題，最終卻帶來了一個不幸的結果」②。

二、反右的不幸結果是由鳴放者的過激言論和別有用心所造成的。「五月及六月上旬的座談會也存在着兩方面的嚴重問題，一是一些黨外人士，其中包括一些別有用心的人，片面地強調批評共產黨所犯的錯誤，一時在一些場合造成了只能提錯誤缺點、不能談成績和反批評的不正常局面；二是五月中旬以後，中央原定的整風方針開始動搖，逐漸地轉向了反右方針，此後的座談會已經背離了最初的旨意，成為引蛇出洞的一個重要手段」③。

其實，以上兩種看法只是從不同角度詮釋了中共中央在1981年發布的《關於建國以來黨的若干歷史問題的決議》。該決議對反右運動所作的結論是：「在整風過程中，極少數資產階級右派份子乘機鼓吹所謂『大鳴大放』，向黨和新生的社會主義制度放肆地發動進攻，妄圖取代共產黨的領導，對這種進攻進行堅決的反擊是完全正確和必要的。」④

本文對上述兩種觀點提出異議，並證諸史料，指出反右運動不過是毛澤東醞釀已久的一場「陽謀」。

有關毛澤東發起反右運動的討論，基本有兩種觀點：一、認為毛澤東發起整風運動是為了保持戰爭年代的革命精神，他想跳出黃炎培1945年提到執政黨興而覆亡的「周期率」。二、反右的不幸結果是由鳴放者的過激言論和別有用心所造成的。但這兩種看法都有待商榷。

二　從「雙百」到「鳴放」

1956年4月底的中共中央政治局擴大會議上，陳伯達提出「百花齊放」、「百家爭鳴」，一個在藝術上，一個在科學上。同日，毛澤東總結會議時說：

1957年初開始，在毛澤東的引導下，共產黨的「開門整風」變成了「大鳴大放」，以致形成了人民對共產黨「鳴鼓而攻之」、「大放厥詞」的「鳴放」局面。

「文藝上百花齊放，科學上百家爭鳴，應作為我們的方針。」⑤（後來簡稱為「雙百」方針。）然而1957年5月初至6月初遍及全國的「鳴放」，卻與文藝學術毫不相干，這是因為從1957年初開始，毛澤東將「百花齊放，百家爭鳴」引向了政治領域。自此，「百家爭鳴」的「鳴」演變成「不平則鳴」的「鳴」，「百花齊放」的「放」換成了「放言」論政的「放」。毛澤東在1957年3月6日對9省宣傳、文教部長說：「有選舉權的，憲法就規定他有言論自由。……百花齊放，百家爭鳴，現在不是放多了，是少了，應該再放。」⑥「不讓百家爭鳴，百花齊放，那就會使我們的民族不活潑、簡單化、不講理；……至於馬克思主義可不可以批評，人民政府可不可以批評，共產黨可不可以批評，老幹部可不可以批評，我看沒一樣不可以批評的。」⑦很顯然，這裏說的「言論」是政治言論。

1957年3月間，黨外人士、《文匯報》總編輯徐鑄成試探地問毛：「我體會『雙百』方針的提出，在政治思想上說，是要求高價的批評，讓人民暢所欲言……」，毛直截了當地回答：「你的意見很對、很好。」⑧

那時，毛只要提及「雙百」，指的必定是與文藝、學術毫不相干而只涉政治的「鳴放」。此外，這種「鳴放」是單向的，即僅限於黨外人士對中共「鳴放」，而中共不對民主黨派「鳴放」。在毛澤東的引導下，共產黨的「開門整風」變成了「大鳴大放」，以致形成了人民對共產黨「鳴鼓而攻之」、「大放厥詞」的「鳴放」局面。

可是，毛澤東在半年後卻完全不認帳了，反而說：「鳴放是我們發明的。……我們去年5月在這裏講百花齊放……是限於文學藝術上的百花齊放，學術上是百家爭鳴，就不涉及政治。後頭右派他需要涉及政治，就是甚麼問題都叫鳴放，叫作鳴放時期，而且要搞大鳴大放……」⑨「我們說鳴放，右派說大鳴大放，我們說鳴放是指學術上的，他們要用於政治。」⑩他不僅將「涉及政治」

強加給「右派」，而且當上述引文後來被收入《毛澤東選集》時，更刪去了「鳴放是我們發明的」這句關鍵語⑪，乾脆就否認了「鳴放」是他一手策動的結果。

三　黨內多數不贊成「鳴放」式整風

1956年2月，赫魯曉夫在蘇共二十大嚴厲批判斯大林，造成各共產黨國家反個人崇拜的大氣候，而毛澤東則竭力抵抗對斯大林的批判浪潮。1956年4月間，他先後與蘇共主席團成員米高揚、蘇聯駐華大使談話時都說：斯大林「功大於過」，對斯大林「要具體分析」，「要有全面估價」。10月23日，他又接見蘇聯大使，明確表示對蘇共批判斯大林的做法「有不同意見。還有若干問題，我們是不同意的」。到了11月30日，他再次接見蘇聯駐華大使，說：「斯大林執政期間的根本方針和路線是正確的。」⑫

在同年9月召開的中共八大上，劉少奇、鄧小平等借反個人崇拜的東風，強調集體領導，以「反對把個人突出，反對對個人歌功頌德的方針」⑬為名，在新黨章中刪去了「以馬列主義、毛澤東思想作為自己一切工作的指針」中的「毛澤東思想」，在「黨員義務」那一款中的「學習毛澤東思想」也被刪除。

不久，毛對八大的不滿流露了出來。在12月的一次會議上，他裝出半打趣的樣子說：「大家擁護八大，不擁護我。」⑭據毛澤東私人醫生李志綏說：「鄧(小平)曾在八大會議召開期間，叫毛休息，毛十分震怒。」⑮毛對八大各項決議「大為震怒」，「1956年冬天起，毛在家精神抑鬱，整天躺在牀上，除大小便外，不起牀，甚至吃飯都在牀上。……他也是在利用這個時機思考下一步的行動。」李認為毛思考的結果是藉整風運動整一下黨內高級幹部(包括劉、鄧)及其推行的政策⑯。

毛澤東搞「開門整風」、策動黨外人士批評共產黨，很大程度上是唱獨腳戲。1957年3月8日，在康生、陸定一、周揚、文化部部長茅盾和作家巴金等文藝界人士的談話中，他說：「有很多高幹部，地委專員、地委書記以上……專員以上的幹部約一萬人，其中是否有一千人贊成『百花齊放，百家爭鳴』的都很難說，其餘十分之九都還是不贊成。這些都是高級幹部呢！」⑰

《人民日報》社長兼總編輯鄧拓對毛澤東策動鳴放的異常做法也有所戒備，按副總編輯胡績偉的說法：「鄧拓可以稱得上是對『引蛇出洞』的『陰謀』有預見的人物之一。」⑱由於中共中央對《人民日報》有規定：黨的會議不發消息，毛澤東的講話未經公開發表不得引用。既然沒得到中央的正式通知，鄧拓便警告部屬「不要鑼鼓一響就出來」。在代表毛澤東領導《人民日報》的中宣部副部長胡喬木的支持下，鄧拓有理由對毛澤東的講話不作宣傳。毛澤東對此甚為憤怒。4月10日，他將總編輯鄧拓、副總編胡績偉等人召到自己的臥室裏訓話。他躺在牀上，「像訓斥孫子似地」(胡績偉語)訓斥他們：「共產黨的報紙沒有聲音。你們按兵不動，反而讓非黨的報紙拿了我們的旗幟整我們。過去說你們是書生辦報，不對，應當說是死人辦報。你們多半是同中央的方針唱反調，是牴觸、反對中央的方針，不贊成中央的方針。」他又罵鄧拓「佔着茅坑不拉屎」，「我看你

《人民日報》總編輯鄧拓警告部屬「不要鑼鼓一響就出來」，他對毛澤東的講話不作宣傳。毛澤東對此甚為憤怒。4月10日，他將總編輯鄧拓、副總編胡績偉等人召到自己的臥室裏訓話。他罵鄧拓「佔着茅坑不拉屎」，「我看你像漢元帝，優柔寡斷。你當了皇帝非亡國不可」。

像漢元帝，優柔寡斷。你當了皇帝非亡國不可」。同時，還斥責幾位副總編輯「不敢起來革鄧拓的命」⑲。

《人民日報》不得不馬上行動起來。負責記者工作的編輯李莊接到尖銳批評共產黨的稿件，暗自思忖：「誰敢登這種稿子？」他回憶當時的情景道：「請示總編輯鄧拓，他不敢作主，說請示以後再定。過了兩三天，正式告訴我：『登，登，一字不改都登。把記者都派出去，這一段就寫這種稿子。』黨報登這種稿子，沒有經歷過，我預感到有甚麼事情要發生了。」⑳

4月上海局杭州會議上，毛澤東再次責罵《人民日報》：「《人民日報》是甚麼人的報紙？要整一整。」「開了許多會議，不發消息。《人民日報》還是國民日報。」對黨內多數不熱心鼓動鳴放的局面，他十分不滿：「一定要放。怕放是道理沒有講通，或沒有說服。」「一家獨鳴了多少年，讓他亂一下子看看。」「我不是鼓勵人民鬧事，搞鬧事促進會。」早在2、3月間，毛澤東曾幾次批評陳其通等在《人民日報》發表的對推行「雙百」方針表示憂慮、疑惑的文章。而在杭州會議上，毛澤東說：「陳其通代表百分之九十黨內同志，我就沒有群眾基礎。」㉑這明顯是氣話，而且是針對中央高層多數同志的。

4月，毛澤東再次責罵《人民日報》：「開了許多會議，不發消息。《人民日報》還是國民日報。」對黨內多數不熱心鼓動鳴放的局面，他十分不滿：「一家獨鳴了多少年，讓他亂一下子看看。」「我不是鼓勵人民鬧事，搞鬧事促進會。」

但毛澤東的話傳到下面就變了樣，「陳其通代表百分之九十黨內同志」成了「黨中央百分之九十的人不同意鳴放」。清華大學物理教員何玉騏在5月27日由校黨委書記兼校長蔣南翔主持的鳴放座談會上說：「黨中央百分之九十的人不同意放，你就是其中一個。」6月5日中共中央陸定一在報送毛澤東的《高等學校整風情況簡報》上說：北京大學有個學生寫了篇大字報，說中共黨內百分之九十的人不贊成鳴放。毛雖批示說「完全造謠」㉒，但直到1958年初，他仍然耿耿於懷、怒氣未消，對去年他策動「鳴放」時不緊跟的人冷嘲熱諷：「1月省委書記會議，3月宣傳會議，還有頤年堂會議，都說了人民內部矛盾。不必憂慮，是可以解決的。可是打不動×××同志的心。我說十個幹部一個擁護我就好了。他也不說反對，就是不執行。地委副書記以上一萬人，有一千擁護我就好了。北京的學校哪個（鳴放）放得開？」㉓

四　毛澤東發動鳴放運動的動機

另一方面，1956年發生波蘭、匈牙利事件，由於赫魯曉夫派坦克出兵匈牙利、處死納吉，挽救了匈牙利共產黨政權。毛澤東對這種危機有很高的警覺，他在1957年1月省市委書記會議和4月上海局杭州會議上的講話講得很明白：

「去年下半年以來，有一股右傾機會主義的風，在地面之上雲層之下流動，黨內外有一股反社會主義的逆流。」㉔

「小資產階級專政，把你搞下來他專政，想搞匈牙利的，要整一、二十年。各省要開群眾大會、演講會、辯論會，展開爭論，看誰勝利。小會他神氣大，大會他沒辦法。你要大民主，我就照你的辦。有屁讓它放，不放對我不利，放出來讓大家鑒別香臭。社會發生分化，我們爭取大家，大家認為臭，他就被孤立了。」㉕

「蘇共二十次代表大會後，我們黨內大多數人是正常的、穩定的，少數人有波動。下雨之前總會有螞蟻出動。中國也有少數螞蟻想出洞活動。現在赫魯曉夫改變了(丁注：指赫氏鎮壓匈牙利人民暴動)，螞蟻也縮回去了。」㉖

「百家爭鳴有好處，讓那些牛頭蛇神鬼子王八都出來。」㉗

「批評不過兩種，對的，補我們的短處，錯的，越錯越好，上台一講就揭露了。梁漱溟、彭一湖、黃炎培也叫過，以後又檢討。章乃器批評我們統戰部，放手讓他們批評，一批評反倒把他們孤立了。」㉘

「不要怕鬧，鬧的越大越長越好。……全國大鬧不可能。哪裏有膿包，有細菌，總是要爆發的。大省五萬，中省三萬，小省一萬。準備鬧事，年終結賬。」㉙

「鳴好鳴壞由他們自己負責。反正總有一天要整到自己頭上來的。……我們要放，要硬着頭皮，讓他們攻！攻一年。誰讓我們有教條主義，攻掉就好，攻得過火，就讓牛鬼蛇神都出來鬧一鬧。共產黨要讓罵一下子，讓他們罵幾個月。……有人說放長線釣大魚，也有一些道理。」「不管任何人都可以批評，不對(的批評)可以不聽，對的要接受。反對肅反、反對合作化的文章，可以駁一駁。這不叫誘敵深入，叫自投羅網。」㉚

毛澤東在4月上海局杭州會議上所說的「膿包」、「細菌」，就是後來的「右派份子」。「五萬」、「三萬」、「一萬」是他當時設想的各省的右派數目，後來各省所抓的右派數正與此估算不相上下。

由此可見，毛澤東發動鳴放是要黨外人士充當表決機器的民主花瓶，是服從命令聽指揮、該舉手時舉手的附庸，並不是真心要求他們的批評。不過，毛澤東是個好演員。一方面毛澤東在4月杭州會議上講了那麼多讓牛鬼蛇神表演的話，另一方面，4月11日他將北京大學馮友蘭、賀麟，上海復旦大學周谷城，中央民族學院費孝通等十來位名教授請到中南海他的住處時，又將對黨外人士的露骨蔑視藏得一絲不露，他說：「我感覺你們這些當教授的被搞苦了。……我們現在要整風。我們黨對整教條主義是有經驗的，你們有甚麼意見盡管說出來，不會對你們怎麼樣的。」㉛可惜馮友蘭並不知道在毛澤東講話背後的含意。他參加鳴放，批評某些共產黨員「處處以救世者自居，自命為萬能的造物者」㉜，結果成了一名北京大學黨委內部掌握的「內控右派」。

另一方面，毛澤東又說「百家爭鳴有好處，讓那些牛頭蛇神鬼子王八都出來。」「鳴好鳴壞由他們自己負責。反正總有一天要整到自己頭上來的。……我們要放，要硬着頭皮，讓他們攻！有人說放長線釣大魚，也有一些道理。」「這不叫誘敵深入，叫自投羅網。」

五　五月間全黨接受「引蛇出洞」術

從4月下旬開始，各種鳴放座談會在全國各地、各部門、各級機關同時舉行。但在5月15日，絕大多數人還沒有鳴放時，毛就已經寫下給全黨高級幹部看的〈事情正在起變化〉。他在文中解釋道：「大量的反動的烏煙瘴氣的言論為甚麼允許登在報上？這是為了讓人民見識這些毒草、毒氣，以便除掉它、滅掉它。」他的策略是「誘敵深入聚而殲之」，其「誘」的對象是右派知識份子。右派大約佔百分之一、百分之三、百分之五到百分之十……「他們不過是一小撮反共反人民的牛鬼蛇神」㉝。當時的副總理薄一波稱〈事情正在起變化〉一文為「反右派的信號」㉞。中共統戰部部長李維漢也說：「這篇文章，表明毛澤東同志已經下定反擊右派的決心」㉟。

第二天，毛澤東又起草了一個名為〈中央關於對待當前黨外人士批評的指示〉的黨內文件，要各級幹部繼續鼓勵鳴放。毛指示全黨對「帶有反共情緒的人」「暫時（幾個星期內）不要批駁，使右翼份子在人民面前暴露其反動面目」[36]。據薄一波回憶，「從5月中旬到6月初，中央接連發出指示，中央政治局和書記處多次開會，制定反擊右派鬥爭的策略；而其中最重要的一條，就是讓右派進一步暴露……」[37]。當然，這些「絕密文件」連「級別較低的黨員幹部都不知道」，一般老百姓當然更不知底細了。

其實這時鳴放還剛剛開始，「反共份子」尚未來得及「向黨和新生的社會主義制度放肆地發動進攻」，連北京大學的第一張鳴放大字報也是四天後的5月19日出現的。章伯鈞的「政治設計院」、龍雲的「反蘇謬論」、羅隆基的「平反委員會」、林希翎的「中共封建社會主義」、清華大學學生要求開闢民主牆、儲安平的「黨天下」，乃至所謂葛佩琦的「殺共產黨人」的說法，這些中共事後用以證明反右之必要的「罪惡活動」，全是在毛澤東寫下「反右派的信號」後，在不知中共幕後部署的情況下，為中共反覆邀請而「放」出來的。

「反右派的信號」至遲是在5月18日發出的，各級黨委書記們才發現，原來毛澤東要整的不是他們，恰恰是那些「鳴放」者。他們一下子積極起來。「誰不參加鳴放，誰就是對黨不關心、不愛護，不愛社會主義……。」連北京大學的第一張鳴放大字報也是5月19日出現的。各單位的黨委書記們唯恐鳴放會對共產黨的批評不夠激烈，唯恐「秋後算帳」時材料不夠充足。

「反右派的信號」至遲是在5月18日發出的。那天晚上，主持《文藝學習》雜誌編務的黃秋耘到中國作家協會黨組書記邵荃麟家中聊天。邵正鼓勵他「大膽地放」時，中宣部副部長周揚來了電話。聽了電話，邵「登時臉色蒼白，手腕發抖，神情顯得慌亂而陰沉」，放下話筒對黃說道：「唔，轉了！」並囑咐道：「咱們今天晚上的談話，你回去千萬不要對別人說！」[38]當時北京師範大學黨委書記施平的回憶可以為此作注：「反右正式開始前，北京市委主要領導人多次召開大學黨委書記會……動員鳴放。有一天下午，市委負責同志找了清華、北大、師大和北農大四所重點大學的黨委書記去談話……說：你們……要用各種辦法，製造適當氣氛，引蛇出洞，讓他們把毒都吐出來……黨委書記要示弱……讓他們敢於盡情鳴放，無所顧忌。……時間不多了，很快就要發動全面反擊，反擊開始後就沒有人鳴放了。」[39]這裏，「反右正式開始前」指的是6月8日前，而北京市委第一書記、政治局委員彭真多次召開會議動員鳴放的舉動當不晚於5月下旬。是彭真心有靈犀、猜測揣摸出了風向？還是誰向他透露了毛的反右部署？

起先對「鳴放」消極應付的各級黨委書記們此時才發現，原來毛澤東要整的不是他們，恰恰是那些「鳴放」者。他們一下子放了心，也一下子積極起來。他們大會小會反覆引導、邀請甚至壓迫群眾參加鳴放。「誰不參加鳴放，誰就是對黨不關心、不愛護，不愛社會主義……」，這是當時各單位的黨委書記們用以壓迫群眾鳴放時最常用的詞語。他們唯恐鳴放會開得不夠熱烈、鳴放的內容不夠廣泛、對共產黨的批評不夠激烈、參加鳴放的人的「類別」不夠多樣性；也就是說，唯恐「秋後算帳」時材料不夠充足。

從這時起，全黨顯然都接受了「引蛇出洞」術。

六　為耍「陽謀」不惜出爾反爾

反右時的中共中央宣傳部部長陸定一曾說：「反右派以後，『百花齊放，百家爭鳴』的方針，形式上沒有被廢除，但實際上停止執行了。毛澤東同志提

出，百家爭鳴實際上是兩家，資產階級一家，無產階級一家……。」㊵

毛澤東在1957年4月間發動鳴放運動時曾說：「我看每省辦兩個報紙比較好，一個黨外辦，唱對台戲。」㊶4月30日毛將各黨派負責人和無黨派知名人士請到天安門城樓開座談會時，又蓄意迎合那些人士的心理，說：「民主人士只有職而無權無責……確是不好當……黨內外應改成平等關系，不是形式上的，而是真正的有職有權。」「教授治校恐怕有道理。是否分成兩個組織，一個校務委員會管行政，一個教授會議管教學。」「學校黨委制恐怕不合適，要改一下。(職權)應當集中在校務委員會和教授會。」㊷

幾個月後，他的態度卻轉了一百八十度，說：「章伯鈞、羅隆基等……他們要取消學校黨委制，要同共產黨輪流坐莊。」㊸凡鳴放時對學校黨委制發了一點議論的人統統成了右派。毛澤東從未打算「改一下」學校黨委制，更未贊成過教授治校。毛澤東也從未真心認為「每省辦兩個報紙比較好」，而在鳴放中提請中共允許各黨派自己辦報、辦通訊社的人，或僅僅提出了自己的看法的人，統統被打成了右派。

毫無疑問，毛澤東4月間說的全是假話。問題是毛澤東為甚麼說假話？若不是為了策動「鳴放」，毛澤東將保持一貫堅持黨委治校、一貫堅持報刊壟斷、一貫堅持新華社獨家新聞的記錄，絕不會在短短幾個月之間出爾反爾、言而無信。反右運動大獲全勝後的次年，1958年4月毛澤東說的一段話可以為他的思想作一注解：「民族資產階級及其知識份子，大多數是中間份子，他們是剝削者……是個動搖的階級。……去年右派進攻，如果我們不堅決打下去，中國出了納吉，右派登台，這些人一股風都上來了。打倒共產黨，他們都幹……。」㊹毛澤東還闡述了他的高明戰略：「蛇不讓它出來怎麼能捉它？我們要讓那些王八蛋出台唱戲，在報紙上放屁，……然後……一鬥一捉。城裏捉，鄉裏鬥，好辦事。」㊺

甚麼是「陽謀」？這就是。

註釋

①②③㊴　朱地：《1957：大轉彎之謎——整風反右實錄》(太原：山西人民出版社、書海出版社，1995)，頁76；引言；134；202。

④　《關於建國以來黨的若干歷史問題的決議注釋本(修訂)》，頁23。

⑤　1956年4月毛澤東在政治局擴大會議上的發言，參見1968年清華大學刊印的《學習資料(1949-1956)》，頁275。本文多處引用文革中坊間流傳的、未曾公開發表的毛澤東著作，以及他在黨內歷次會議上的講話、各種批示等。這些文件於文革初期從北京或地方各機關外流，或是北京幾所大學為主的紅衛兵抄被打倒的中共高幹家時的獵獲品。出於「宣傳毛澤東思想」的動機，他們大量印刷。有的叫《毛澤東文選》，有的叫《毛澤東思想萬歲》。這些未經發表的「毛澤東著作」，是研究毛澤東的重要材料。此外，將這些未公開發表的文件和《毛澤東選集》第五卷相對照，可以看到第五卷中除了修飾、增刪文字外，有許多更是根據後來的政治需要而作的修改。

⑥⑦⑧　1957年3月6日毛澤東在九省市宣傳、文教部長座談會上的講話，轉引自戴晴：《梁漱溟、王實味、儲安平》(南京：江蘇文藝出版社，1989)，頁194；194；197。

⑨ 1957年10月13日毛澤東在最高國務會議上的講話，《學習資料(續一)》，頁63。
⑩ 1958年1月28日在最高國務會議上的講話，《學習資料(續一)》，頁93。
⑪㉝ 《毛澤東選集》，第五卷(北京：人民出版社，1977)，頁485；424、428。
⑫ 北京大學、北京師範大學、中國人民大學、河北北京師範學院、中國歷史博物館聯合編寫：《黨內兩條路線鬥爭大事記(1921-1967)》(北京：《史學革命》編輯部，1968)，頁148、152。
⑬ 1956年9月鄧小平在中共八大上提交的〈修改黨的章程的報告〉，參見《鄧小平文選(1938-1965)》(北京：人民出版社，1989)，頁223。
⑭ 《中共黨史研究》，1988年第5期，頁36。
⑮⑯ 李志綏：《毛澤東私人醫生回憶錄》(台北：時報文化出版企業有限公司，1994)，頁195；185、186。
⑰ 1958年3月8日毛澤東和文藝界的談話，引自筆者保存的1967年7月由某機關刊印的《毛澤東思想萬歲》，頁42。
⑱⑲ 胡績偉：〈報紙生涯五十年〉，美洲《世界日報》，1993年9月30日。
⑳ 李莊：《人民日報風雨四十年》(北京：人民日報出版社，1993)，頁206。
㉑㉚㊶ 1957年4月在上海局杭州會議上的講話，《學習資料(續一)》，頁44-46；42-43；47。
㉒㊱ 《建國以來毛澤東文稿》，第6冊(北京：中央文獻出版社，1992)，頁403；478。
㉓ 1958年1月12日毛澤東在南寧會議上的講話，《學習資料(續一)》，頁84。「鳴放」二字為本文作者所加。
㉔㉕㉗㉙ 1957年1月毛澤東在省、市委書記會議上的插話(彙集)，《學習資料(1957-1961)》，頁7；9；13；9。
㉖ 1957年1月毛澤東在省、市委書記會議上的講話，同上書，頁3。此文被收進《毛澤東選集》第五卷時，改成了「蘇共二十大的颱風一刮，中國也有那麼一些螞蟻出洞。……現在情況起了變化，他們不吭聲了。」見註⑪書，頁334。
㉘ 1957年1月毛澤東在省、市委書記會議上的總結，《學習資料》，頁22。這段話被收進《毛澤東選集》第五卷時改成了：「至於梁漱溟、彭一湖、章乃器那一類人，他們有屁就讓他們放，放出來有利，讓大家聞一聞，是香的還是臭的，經過討論，爭取多數，使他們孤立起來。」見註⑪書，頁355。
㉛ 《人物》(北京)，1987年第5期，頁91。
㉜ 原載《北京大學學報》，1957年12月25日，現轉引自陳一葦：〈馮友蘭的道路〉，《探索》，1991年第1期。
㉞㊲ 薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》，下卷(北京：中共中央黨校出版社，1991)，頁589；610-14。
㉟ 李維漢：《回憶與研究》，下冊(北京：中共黨資料出版社，1986)，頁835。
㊳ 原載黃秋耘：《風雨年華》(北京：人民文學出版社，1988)，現轉引自葉永烈：《反右派始末》(青海：人民出版社，1995)，頁175-76。
㊵ 《人民日報》，1986年5月9日。
㊷ 《學習資料(1957-1961)》，頁47。
㊸ 1958年1月28、30日毛澤東在最高國務會議上的講話，《學習資料(1957-1961)》，頁138。
㊹㊺ 1958年4月6日中共中央漢口會議上的講話，《學習資料(續一)》，頁111；115。

丁 抒 江蘇東台縣人，1944年生於四川小城合川。1962年入北京清華大學。1979年入中國科學院研究生院，翌年赴美。1986年起以授課為業，業餘研究中國當代史。著有《陽謀》、《人禍》等。

美與物理學

● 楊振寧

十九世紀物理學的三項最高成就是熱力學、電磁學與統計力學。其中統計力學奠基於麥克斯韋 (J. Maxwell, 1831-1879)、波耳茲曼 (L. Boltzmann, 1844-1905) 與吉布斯 (W. Gibbs, 1839-1903) 的工作。波耳茲曼曾經說過①：

> 一位音樂家在聽到幾個音節後，即能辨認出莫扎特 (Mozart)、貝多芬 (Beethoven) 或舒伯特 (Schubert) 的音樂。同樣，一位數學家或物理學家也能在讀了數頁文字後辨認出柯西 (Cauchy)、高斯 (Gauss)、雅可比 (Jacobi)、亥姆霍茲 (Helmholtz) 或克爾期豪夫 (Kirchhoff) 的工作。

對於他的這一段話也許有人會發生疑問：科學是研究事實的，事實就是事實，那裏會有甚麼風格？關於這一點我曾經有過如下的討論②：

> 讓我們拿物理學來講吧。物理學的原理有它的結構。這個結構有它的美和妙的地方。而各個物理學工作者，對於這個結構的不同的美和妙的地方，有不同的感受。因為大家有不同的感受，所以每位工作者就會發展他自己獨特的研究方向和研究方法。也就是說他會形成他自己的風格。

今天我的演講就是要**嘗試**闡述上面這一段話。我們先從兩位著名物理學家的風格講起。

* 1997年1月17日在香港中華科學與社會協進會與香港中文大學主辦的演講會上的講詞，講題原為「科學工作有沒有風格？」。

圖1　狄拉克1969年在美國紐約州石溪（L. Eisenbud攝）。

一　狄拉克

狄拉克(P. Dirac, 1902-1984)(圖1)是二十世紀一位大物理學家。關於他的故事很多。譬如：有一次狄拉克在普林斯頓大學演講。演講完畢，一位聽眾站起來說：「我有一個問題請回答：我不懂怎麼可以從公式(2)推導出來公式(5)。」狄拉克不答。主持者說：「狄拉克教授，請回答他的問題。」狄拉克說：「他並沒有問問題，只說了一句話。」

這個故事所以流傳極廣是因為它**確實**描述了狄拉克的一個特點：話不多，而其內含有簡單、直接、原始的邏輯性。一旦抓住了他獨特的、別人想不到的邏輯，他的文章讀起來便很通順，就像"秋水文章不染塵"，沒有任何渣滓，直達深處，直達宇宙的奧秘。

狄拉克最了不得的工作是1928年發表的兩篇短文，寫下了狄拉克方程③：

$$(pc\alpha + mc^2\beta)\psi = E\psi \text{。} \qquad (D)$$

這個簡單的方程式是驚天動地的成就，是劃時代的里程碑：它對原子結構及分子結構都給予了新的層面和新的極準確的了解。沒有這個方程，就沒有今天的原子、分子物理學與化學。沒有狄拉克引進的觀念就不會有今天醫院裏通用的核磁共振成像(MRI)技術，不過此項技術實在只是狄拉克方程的一項極小的應用。

狄拉克方程"無中生有、石破天驚"地指出為甚麼電子有「自旋」(spin)，而且為甚麼「自旋角動量」是1/2而不是整數。初次了解此中奧妙的人都無法不

驚歎其為“神來之筆”，是別人無法想到的妙算。當時最負盛名的海森伯 (W. Heisenberg, 1901-1976) 看了狄拉克的文章，無法了解狄拉克怎麼會想出此神來之筆，於1928年5月3日給泡利 (W. Pauli, 1900-1958) 寫了一封信描述了他的煩惱④：

> 為了不持續地被狄拉克所煩擾，我換了一個題目做，得到了一些成果。(按：這成果是另一項重要貢獻：磁鐵為甚麼是磁鐵。)

狄拉克方程之妙處雖然當時立刻被同行所認識，可是它有一項前所未有的特性，叫做「負能」現象，這是大家所絕對不能接受的。狄拉克的文章發表以後三年間關於負能現象有了許多複雜的討論，最後於1931年狄拉克又大膽提出「反粒子」理論 (Theory of Antiparticles) 來解釋負能現象。這個理論當時更不為同行所接受，因而流傳了許多半羨慕半嘲弄的故事。直到1932年秋安德森 (C.D. Anderson, 1905-1991) 發現了電子的反粒子以後，大家才漸漸認識到反粒子理論又是物理學的另一個里程碑。

二十世紀的物理學家中，風格最獨特的就數狄拉克了。我曾想把他的文章的風格寫下來給我的文、史、藝術方面的朋友們看，始終不知如何下筆。去年偶然在香港大公報大公園一欄上看到一篇文章，其中引了高適 (700-765) 在《答侯少府》中的詩句：“性靈出萬象，風骨超常倫。”我非常高興，覺得用這兩句詩來描述狄拉克方程和反粒子理論是再好沒有了：一方面狄拉克方程確實包羅萬象，而用“出”字描述狄拉克的靈感尤為傳神。另一方面，他於1928年以後四年間不顧玻爾 (N. Bohr, 1885-1962)、海森伯、泡利等當時的大物理學家的冷嘲熱諷，始終堅持他的理論，而最後得到全勝，正合“風骨超常倫”。

可是甚麼是“性靈”呢？這兩個字聯起來字典上的解釋不中肯。若直覺地把“性情”、“本性”、“心靈”、“靈魂”、“靈感”、“靈犀”、“聖靈” (Ghost) 等加起來似乎是指直接的、原始的、未加琢磨的思路，而這恰巧是狄拉克方程之精神。剛好此時我和香港中文大學童元方博士談到《二十一世紀》1996年6月號錢鎖橋的一篇文章，才知道袁宏道 (1568-1610) (和後來的周作人〔1885-1967〕，林語堂〔1895-1976〕等) 的性靈論。袁宏道說他的弟弟袁中道 (1570-1623) 的詩是“獨抒性靈，不拘格套”，這也正是狄拉克作風的特徵。“非從自己的胸臆流出，不肯下筆”，又正好描述了狄拉克的獨創性！

二　海森伯

比狄拉克年長一歲的海森伯 (圖2、3) 是二十世紀另一位大物理學家，有人認為他比狄拉克還要略高一籌⑤。他於1925年夏天寫了一篇文章，引導出了量子力學的發展。三十八年以後科學史家庫恩 (T. Kuhn, 1922-1996) 訪問他，談到

圖2　海森伯1924年前後在德國格廷根(Göttingen)(原刊於D.C. Cassidy, *Uncertainty, The Life and Science of Werner Heisenberg*, W.H. Freeman, 1992)。

構思那個工作時的情景。海森伯說⑥：

爬山的時候，你想爬某個山峰，但往往到處是霧……你有地圖，或別的索引之類的東西，知道你的目的地，但是仍墮入霧中。然後……忽然你模糊地，只在數秒鐘的功夫，自霧中看到一些形象，你說：「哦，這就是我要找的大石。」整個情形自此而發生了突變，因為雖然你仍不知道你能不能爬到那塊大石，但是那一瞬間你說：「我現在知道我在甚麼地方了。我必須爬近那塊大石，然後就知道該如何前進了。」

這段談話生動地描述了海森伯1925年夏**摸索**前進的情形。要了解當時的氣氛，必須知道自從1913年玻爾提出了他的原子模型以後，物理學即進入了一個非常時代：牛頓(I. Newton, 1642-1727)力學的基礎發生了動搖，可是用了牛頓力學的一些觀念再加上一些新的往往不能自圓其說的假設，卻又可以準確地描述許多原子結構方面奇特的實驗結果。奧本海默(J.R. Oppenheimer, 1904-1967)這樣描述這個不尋常的時代⑦：

圖3　狄拉克與海森伯1930年前後在美國劍橋(原刊於D.C. Cassidy, *Uncertainty, The Life and Science of Werner Heisenberg*, W.H. Freeman, 1992)。

那是一個在實驗室裏耐心工作的時代，有許多關鍵性的實驗和大膽的決策，有許多錯誤的嘗試和不成熟的假設。那是一個真摯通訊與匆忙會議的時代，有許多激烈的辯論和無情的批評，裏面充滿了巧妙的數學性的擋架方法。

對於那些參加者，那是一個創新的時代，自宇宙結構的

新認識中他們得到了激奮，也嚐到了恐懼。這段歷史恐怕永遠不會被完全紀錄下來。要寫這段歷史須要有像寫奧迪帕斯(Oedipus)或寫克倫威爾(Cromwell)那樣的筆力，可是由於涉及的知識距離日常生活是如此遙遠，實在很難想像有任何詩人或史家能勝任。

1925年夏天，23歲的海森伯在霧中摸索，終於摸到了方向，寫了上面所提到的那篇文章。有人說這是三百年來物理學史上繼牛頓的《數學原理》以後影響最深遠的一篇文章。

可是這篇文章只開創了一個摸索前進的方向，此後兩年間還要通過玻恩(M. Born, 1882-1970)、狄拉克、薛定諤(E. Schrödinger, 1887-1961)、玻爾等人和海森伯自己的努力，量子力學的整體架構才逐漸完成⑧。量子力學使物理學跨入嶄新的時代，更直接影響了二十世紀的工業發展，舉凡核能發電、核武器、激光、半導體元件等都是量子力學的產物。

1927年夏，25歲尚未結婚的海森伯當了萊比錫(Leipzig)大學理論物理系主任。後來成名的布洛赫(F. Bloch, 1905-1983，核磁共振機制創建者)和特勒(E. Teller, 1908- ，「氫彈之父」，我在芝加哥大學時的博士學位導師)都是他的學生。他喜歡打乒乓球，而且極好勝。第一年他在系中稱霸。1928年秋自美國來了一位博士後，自此海森伯只能屈居亞軍。這位博士後的名字是大家都很熟悉的——周培源。

海森伯所有的文章都有一共同特點：朦朧、不清楚、有渣滓，與狄拉克的文章的風格形成一個鮮明的對比。讀了海森伯的文章，你會驚歎他的獨創力(originality)，然而會覺得問題還沒有做完，沒有做乾淨，還要發展下去；而讀了狄拉克的文章，你也會驚歎他的獨創力，同時卻覺得他似乎已把一切都發展到了盡頭，沒有甚麼再可以做下去了。

前面提到狄拉克的文章給人"秋水文章不染塵"的感受。海森伯的文章則完全不同。二者對比清濁分明。我想不到有甚麼詩句或成語可以描述海森伯的文章，既能道出他的天才的獨創性，又能描述他的思路中不清楚、有渣滓、有時似乎茫然亂摸索的特點。

三　物理學與數學

海森伯和狄拉克的風格為甚麼如此不同？主要原因是他們所專注的物理學內涵不同。為了解釋此點，請看圖4所表示的物理學的三個部門和其中的關係：唯象理論(phenomenological theory) (2)是介乎實驗(1)和理論架構(3)之間的研究。(1)和(2)合起來是實驗物理，(2)和(3)合起來是理論物理，而理論物理的語言是數學。

物理學的發展通常自實驗(1)開始，即自研究現象開始。關於這一發展過程，我們可以舉很多大大小小的例子。先舉牛頓力學的歷史為例。布拉赫

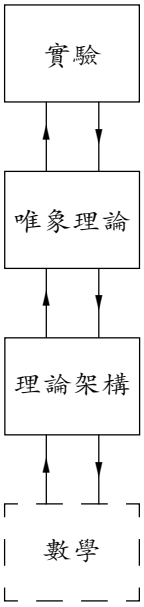


圖4　物理學的三個領域。

(T. Brahe, 1546-1601) 是實驗天文物理學家，活動領域是 (1)。他做了關於行星軌道的精密觀測。後來開普勒 (J. Kepler, 1571-1630) 仔細分析布拉赫的數據，發現了有名的開普勒三大定律。這是唯象理論 (2)。最後牛頓創建了牛頓力學與萬有引力理論，其基礎就是開普勒的三大定律。這是理論架構 (3)。

再舉一個例子：通過十八世紀末、十九世紀初的許多電學和磁學的實驗 (1)，安培 (A. Ampère, 1775-1836) 和法拉第 (M. Faraday, 1791-1867) 等人發展出了一些唯象理論 (2)。最後由麥克斯韋歸納為有名的麥克斯韋方程 (即電磁學方程)，才步入理論架構 (3) 的範疇。

另一個例子：十九世紀後半葉許多實驗工作 (1) 引導出普朗克 (M. Planck, 1858-1947) 1900年的唯象理論 (2)。然後經過愛因斯坦 (A. Einstein, 1879-1955) 的文章和上面提到過的玻爾的工作等，又有一些重要發展，但這些都還是唯象理論 (2)。最後通過量子力學之產生，才步入理論架構 (3) 的範疇。

海森伯和狄拉克的工作集中在圖4所顯示的那一些領域呢？狄拉克最重要的貢獻是前面所提到的狄拉克方程 (D)。海森伯最重要的貢獻是海森伯方程⑨，是量子力學的基礎：

$$pq - qp = -i\hbar。 \qquad (H)$$

這兩個方程都是理論架構 (3) 中之尖端貢獻。二者都達到物理學的**最高境界**。可是寫出這兩個方程的途徑卻截然不同：海森伯的靈感來自他對實驗結果 (1) 與唯象理論 (2) 的認識，進而在摸索中達到了方程式 (H)。狄拉克的靈感來自他對數學 (4) 的美的直覺欣賞，進而天才地寫出他的方程 (D)。他們二人喜好的，注意的方向不同，所以他們的工作的領域也不一樣，如圖5所示。(此圖也標明玻爾、薛定諤和愛因斯坦的研究領域。愛因斯坦興趣廣泛，在許多領域中，自 (2) 至 (3) 至 (4)，都曾做出劃時代的貢獻。)

海森伯從實驗 (1) 與唯象理論 (2) 出發：實驗與唯象理論是五光十色、錯綜複雜的，所以他要摸索，要猶豫，要嘗試了再嘗試，因此他的文章也就給讀者不清楚、有渣滓的感覺。

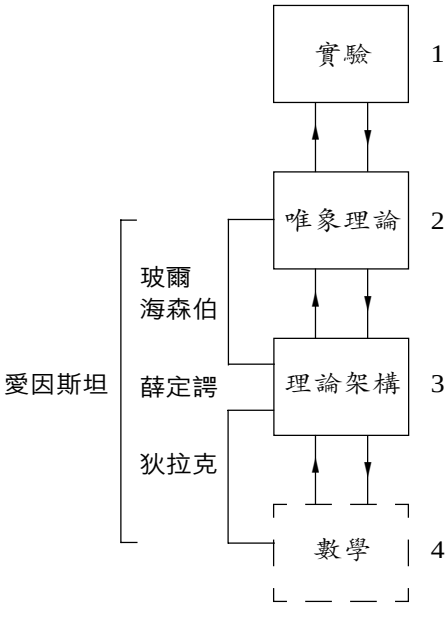


圖5　幾位二十世紀物理學家的研究領域。

狄拉克則從他對數學的靈感出發：數學的最高境界是結構美，是簡潔的邏輯美，因此他的文章也就給讀者"秋水文章不染塵"的感受。

讓我補充一點關於數學和物理的關係。我曾經把二者的關係表示為兩片在莖處重疊的葉片 (圖6) 。重疊的地方同時是二者之根，二者之源。譬如微分方程、偏微分方程、希爾伯特空間、黎曼幾何和纖維叢等，今天都是二者共用的基本觀念。這是驚人的事實，因為首先達到這些觀念的物理學家與數學家曾遵循完全不同的路徑，完全不同的傳統。為甚麼會殊途同歸呢？大家今天沒有很好的答案，恐怕永遠不會有，因為答案必須牽扯到宇宙觀、知識論和宗教信仰等難題。

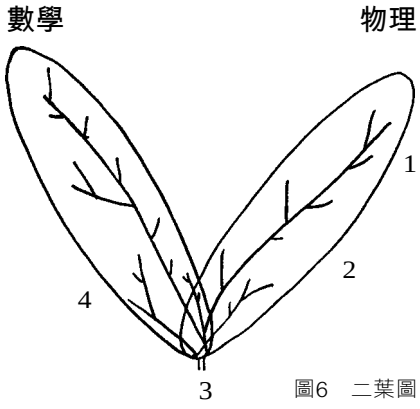


圖6　二葉圖

必須注意的是在重疊的地方，共用的基本觀念雖然如此驚人地相同，但是重疊的地方並不多，只佔二者各自的極少部分。譬如實驗 (1) 與唯象理論 (2) 都不在重疊區，而絕大部分的數學工作也在重疊區之外。另外值得注意的是即使在重疊區，雖然基本觀念物理與數學共用，但是二者的價值觀與傳統截然不同，而二者發展的生命力也各自遵循不同的莖脈流通，如圖6所示。

常常有年青朋友問我，他應該研究物理，還是研究數學。我的回答是這要看你對那一個領域裏的美和妙有更高的判斷能力和更大的喜愛。愛因斯坦在晚年時 (1949年) 曾經討論過為甚麼他選擇了物理。他說[10]：

> 在數學領域裏，我的直覺不夠，不能辨認那些是真正重要的研究，那些只是不重要的題目。而在物理領域裏，我很快學到怎樣找到基本問題來下功夫。

年青人面對選擇前途方向時，要對自己的喜好與判斷能力有正確的自我估價。

四　美與物理學

物理學自 (1) 到 (2) 到 (3) 是自表面向深層的發展。表面有表面的結構，有表面的美。譬如虹和霓是極美的表面現象，人人都可以看到。實驗工作者作了測量以後發現虹是42° 的弧，紅在外，紫在內；霓是50° 的弧，紅在內，紫在外。這種準確規律增加了實驗工作者對自然現象的美的認識。這是第一步 (1) 。進一步的唯象理論研究 (2) 使物理學家了解到這42° 與50° 可以從陽光在水珠中的折射與反射推算出來，此種了解顯示出了深一層的美。再進一步的研究更深入了

解折射與反射現象本身可從一個包容萬象的麥克斯韋方程推算出來，這就顯示出了極深層的理論架構 (3) 的美。

牛頓的運動方程、麥克斯韋方程、愛因斯坦的狹義與廣義相對論方程、狄拉克方程、海森伯方程和其他五、六個方程是物理學理論架構的骨幹。它們提煉了幾個世紀的實驗工作 (1) 與唯象理論 (2) 的精髓，達到了科學研究的最高境界。它們以極度濃縮的數學語言寫出了物理世界的基本結構，可以說它們是**造物者的詩篇**。

這些方程還有一方面與詩有共同點：它們的內涵往往隨着物理學的發展而產生新的、當初所完全沒有想到的意義。舉兩個例子：上面提到過的十九世紀中葉寫下來的麥克斯韋方程是在本世紀初通過愛因斯坦的工作才顯示出高度的**對稱性**，而這種對稱性以後逐漸發展為二十世紀物理學的一個**最重要的中心思想**。另一個例子是狄拉克方程。它最初完全沒有被數學家所注意，而今天狄拉克流型 (Dirac Manifold) 已變成數學家熱門研究的一個新課題。

學物理的人了解了這些像詩一樣的方程的意義以後，對它們的美的感受是既直接而又十分複雜的。

它們的極度濃縮性和它們的包羅萬象的特點也許可以用布雷克 (W. Blake, 1757-1827) 的不朽名句來描述⑪:

To see a World in a Grain of Sand
And a Heaven in a Wild Flower
Hold Infinity in the palm of your hand
And Eternity in an hour

它們的巨大影響也許可以用蒲柏 (A. Pope, 1688-1744) 的名句來描述⑫:

Nature and nature's law lay hid in night:
God said, let Newton be! And all was light.

可是這些都不夠，都不夠全面地道出學物理的人面對這些方程的美的感受。缺少的似乎是一種莊嚴感，一種神聖感，一種初窺宇宙奧秘的畏懼感。我想缺少的恐怕正是籌建哥德式 (Gothic) 教堂的建築師們所要歌頌的崇高美、靈魂美、宗教美、最終極的美。

註釋

① 見*Ludwig Boltzmann*, ed. E. Broda (Oxbow Press, 1983), 23.

② 楊振寧：《讀書教學四十年》(香港：三聯書店，1985)，頁116。

③ 此方程式中 p 是動量，c 是光速 (= 300,000公里／秒)，m 是電子的質量，E 是能量，ψ 是波函數。這些都是當時大家已熟悉的觀念。α 和 β 是狄拉克引進的新觀念，十分簡單但卻影響極大。在物理學和數學中都起了超級作用。

④ 譯自A. Pais, *Inward Bound* (Oxford University Press, 1986), 348。海森伯是當時最被狄拉克方程所煩擾的一位物理學家，因為他是這方面的大專家：1913年玻爾最早提出了量子數的觀念，這些數都是整數。後來於1921年還不到20歲的學生海森伯大膽地提出量子數是1/2的可能。1925年兩位年青的荷蘭物理學家把1/2的量子數解釋成自旋角動量。這一些發展都是唯象理論(2)，它們得到了許多與實驗(1)極端符合的結果，十分成功。可是它們都還只是東拼西湊出來的理論。狄拉克方程則不然，它極美妙地解釋了**為甚麼**自旋角動量必須是1/2。由此我們很容易體會到當天才的海森伯看了狄拉克方程，在羨佩之餘，必定會產生高度的煩惱。

⑤ 諾貝爾獎金委員會似乎持此觀點：海森伯獨獲1932年諾貝爾獎，而狄拉克和薛定諤合獲1933年諾貝爾獎。

⑥ 譯自A. Pais, *Niels Bohr's Times* (Oxford University Press, 1991), 276。

⑦ 譯自J.R. Oppenheimer, *Science and the Common Understanding* (The Reith Lectures 1953, Simon and Schuster, 1954)。引文最後一句是說荷馬(Homer, 古希臘詩人)和喀萊爾(T. Carlyle, 1795-1881)都恐怕難以勝任。

⑧ 緊跟着海森伯的文章，數月內即又有玻恩與約爾丹(P. Jordan, 1902-1980)的文章和玻恩、海森伯與約爾丹的文章。這三篇文章世稱「一人文章」、「二人文章」及「三人文章」，合起來奠定了量子力學的數學結構。狄拉克和薛定諤則分別從另外的途徑也建立了同樣的結構。但是這個數學結構的物理意義卻一時沒有明朗化。1927年海森伯的「測不準原理」和玻爾的「互補原理」才給量子力學的物理意義建立了「哥本哈根解釋」。

⑨ 事實上海森伯並未能寫下(H)。他當時的數學知識不夠。(H)是在註⑧所提到的二人文章與三人文章中最早出現的。

⑩ 節譯自愛因斯坦的"Autobiographical Notes"，原文見*Albert Einstein, Philosopher-Scientist*, ed. P.A. Schilpp, Open Court, Evanston, Ill.(1949).

⑪ 陳之藩教授的譯文(見他所寫的《時空之海》〔台北：遠東圖書公司，1996〕，頁47)如下：

一粒砂裏有一個世界
一朵花裏有一個天堂
把無窮無盡握於手掌
永恆寧非是剎那時光

⑫ 我的翻譯如下：

自然與自然規律為黑暗隱蔽：
上帝說，讓牛頓來！一切遂臻光明。

楊振寧 當代物理學大師，在基本粒子理論和統計力學方面都曾作出許多卓越貢獻。他在1956年和李政道共同提出在弱衰變過程中宇稱性不守恆的可能，跟着這革命性觀點由實驗證明，整個物理學界為之轟動，楊、李二位在翌年因此獲得諾貝爾物理學獎。楊教授在1954年和米爾斯(R. Mills)所提出的廣義規範場理論，今日已經成為討論一切相互作用的基礎語言和工具，其重要性與廣義相對論可相比擬。楊教授早年先後在西南聯合大學和芝加哥大學攻讀物理學，1949年受聘於普林斯頓高等學術研究所，1966年出任紐約大學石溪分校理論物理所所長迄今，1986年起兼任香港中文大學的博文講座教授。

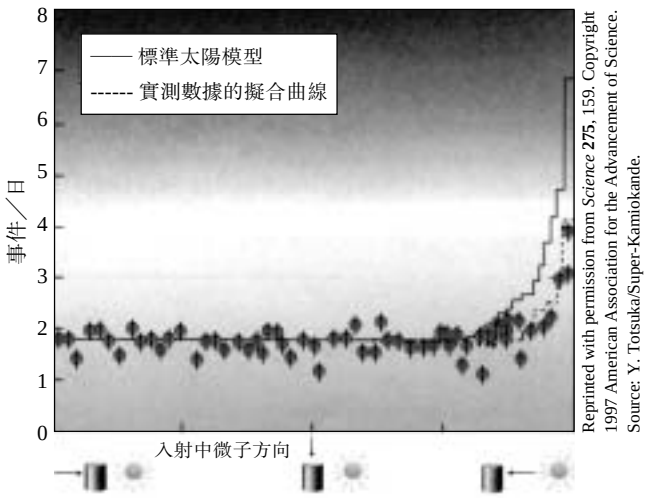
科 技 訊 息

太陽中微子失蹤之謎

了解氫在太陽內部發生聚變，從而產生能量的詳細過程，是核物理學和天文物理學的一大勝利①。然而，直到今日，有一個謎團卻始終無法解開：那就是根據計算，太陽在核反應中產生的中微子 (neutrino) 數目，遠遠超過測量結果。

中微子「失蹤」問題一直不容易釐清，因為它只有弱作用，穿透力極強，所以探測極端困難，必須在深入地下的岩穴 (這是為了以地層阻擋其他粒子) 用大量的水作為探測體。當中微子偶然和探測體中的電子發生碰撞，從電子所發的切倫科夫 (Cerenkov) 光子，就可以間接判斷中微子的能量和入射方向。碰撞事件越多，測量越精確，而要增加事件發生率，唯一辦法是擴大探測體。因此，15年來，解決這問題的辦法主要就是在深礦坑中建造越來越巨型的游泳池！

位於東京以西300公里的所謂「超級神田」(Super-Kamiokande) 是這系列探測設施中最巨型的一個——它相當於足足25個奧林匹克標準泳池疊在一起那麼大。在過去三個多月中，它所錄得的「事件」，已超出過去30年間所有事件的總和，從而清楚證實，大約有一半的太陽中微子的確是「失蹤」了②！



「超級神田」在太陽方向所測得的中微子只有預期的一半。

「失蹤」原因可能是中微子具有質量，因此可以在不同中微子之間蛻變；也可能是太陽內部有意想不到的反應機制。在今後數年，「超級神田」充分發揮作用之後，太陽中微子的能量分布將可以測定，屆時上述的不同可能性就應當可以分辨出來。無論結果如何，都將是大家所熱切期待的。

① 馮達旋等，《二十一世紀》12，52(1992年8月)。
② James Glanz, *Science* 275, 159 (10 January, 1997).

在質子的深層

80多年前，路透福特用 α 粒子轟擊金箔，發現被撞回頭的粒子數目遠遠超過推測，從而發現原子核，第一次揭露了原子的內部結構。最近漢堡的德國電子同步加速實驗室 (DESY) 在高能的正電子—質子對撞實驗中，同樣也發現了被撞回頭的正電子數目超過預期，亦即是說，與目前有關粒子內部結構的所謂「標準模型」有分歧①，因而在粒子物理學界引起了小小哄動。

根據「標準模型」，質子和其他強子是各由三顆夸克 (quark) 組成②，但正電子與夸克之間只有所謂「電弱作用」而無強作用，所以實驗結果與這模型不相符，可能意味夸克本身還有內部結構，或者另有所謂「輕子夸克」(lepto-quark) 存在，那都會是非常令人興奮的新發現。當然，實驗數據目前還很稀少，它是否真能把「標準模型」打破，還是有待證實的。

① James Glanz, *Science* 275, 1266 (February 28, 1997).
② 標準模型的介紹見陳方正與楊綱凱在本刊 24，50(1994年8月)的專文。

回到視覺：
中國畫家的新探索

● 吾　遠

一　「具像表現」繪畫引進中國

1997年1月，杭州西子湖畔中國美術學院畫廊舉辦了一次畫展，展出中國美術學院中青年教師焦小健、章曉明、楊參軍、蔡楓、井士劍的作品。這五位畫家在畫壇上名氣不大，作品也屬平常。但是如果用中國繪畫變遷的歷史望遠鏡來看，這次畫展也許是不平常的，它意味着西方「具像表現」繪畫被引進中國。

「具像表現」繪畫派是法國畫家賈克梅第(Alberto Giacometti)於本世紀30年代創立的，其成員不多，只包括了賈克梅第的朋友和學生。這個在法國被稱為畫家中畫家的小圈子，包括森·山方(Sam Szafran)、阿希加(Avigdor Arikha)和司徒立等職業畫家。這個小畫派並不代表法國畫壇的主流，甚至於同市場左右的世界藝術潮流背道而馳。今天，西方時髦甚麼中國就有甚麼，在這新事物紛至沓來的世紀末，一個法國當代畫派傳入中國有甚麼值得大驚小怪的呢？我認為這一現象之所以值得注意，是因為它代表着中國畫家的一種新探索，甚至意味着中國畫家在藝術追求中一種新態度的出現。

熟悉西方美術史的人都了解賈克梅第在現代繪畫中的奇特地位。早在30年代後現代主義如狂飆般興起並席捲歐洲之際，當時被稱為「超現實主義主將」的賈克梅第卻毅然告別時代潮流，回到畫室開始了孤獨的探索。他最早意識到現代藝術和後現代藝術的泛濫會導致藝術價值標準的喪失。賈克梅第力圖重返西方寫實的大傳統。賈克梅第深知，西方繪畫的終極精神是追求真實，但是自文藝復興以來所創造的素描和透視畫法並不能表現視覺經驗的真實。無論是照片、攝影，還是一幅貌似逼真的繪畫所表達的圖像，實際上只是用一種人們習以為常的模式來建構真實世界。賈克梅第認為，畫家的使命是去打破這種程式化的視覺建構，把千變萬化的視覺經驗真實地呈現在繪畫中。但是，當他拋棄了傳統的透視法後，發現自己那怕是對一個最簡單的對象作素描都無法把握。如果你拒絕透視原理，並盡可能遺忘畫家熟悉抓住實體之

程序，你又能做甚麼呢？賈克梅第沒完沒了地在畫布前塗抹，塗了再畫，畫了再塗。在賈克梅第繪畫經驗的記錄中，流露了畫家對自己視覺的懷疑以及不斷在懷疑中尋找之徬徨。最後，賈克梅第終於發現了不同於透視和西方傳統寫實的新素描方法。

雖然行內將賈克梅第的工作稱為自文藝復興五百年以來繪畫的一次革命，但由於這一套追求視覺真實的畫法同二十世紀繪畫主流不同，在西方尚沒有多大影響。這一小群畫家為了將自己的作品和現代抽象繪畫、觀念繪畫區別開來，稱自己為「具像表現」畫派。「具像表現」派的人數雖不多，但卻代表了西方藝術精神之自我反省，它最具認識論特點，是西方科學精神在繪畫中的表現。因此，「具像表現」繪畫在90年代中期傳入中國，無疑是中國繪畫界西學東漸中的一個重要的新事物。它意味着中國畫家通過漫長的尋找，和西方繪畫精神主體相遇，開始認識到西方繪畫中最難以了解的核心——求真的科學精神。

二　畫家的重擔：真實比甚麼都驚心動魄

表面上看，中國美院這五位畫家展出的作品沒有中心，有的是沒有完成的人體素描，有的是畫室或窗外風景，有的是習作般的靜物，有的甚至以一堆油畫顏料為對象，沒完沒了地畫個不停。但是進一步觀察就會發現，這批作品有着至今為止在中國畫家創作中很少看到的兩個共同點。第一，畫面所呈現的形象雖然瑣碎，但都是畫家最熟悉的東西。它反映了「具像表現」繪畫的一貫主張，這就是畫家必須畫自己最熟悉東西。事實上，人只有反覆凝視自己最熟悉的東西，才能提煉出新的視覺方式。「具像表現」畫派把繪畫看作打破程式化的視覺模式，那麼即使是最熟視無睹、最平凡的東西，都會因視覺方式的解放而呈現出千變萬化的新面貌。當年賈克梅第曾十分形象地表達過因這種視覺方式變革所帶來的喜悅。他說：「奇遇、大的奇遇，在於每一天，從同一張面孔上，看到某種不曾認識的東西的出現。這比所有的環球旅行都要偉大。」這五位青年畫家也像賈克梅第那樣沒完沒了地畫着同一對象，不管這是一條每天從那裏通過的走廊，從市場上隨便買來的水果，還是一堆舊顏料。也許他們還不能像他們的老師那樣將自己新的視覺經驗自由地呈現在素描和油畫中，但他們無疑已經感受到視覺上的真實可以有無窮種的存在方式，而這正是一個畫家取之不竭的源泉。

這五位畫家的第二個共同之處就是他們在真實面前那種誠惶誠恐、無所適從的心態。事實上，唯有真實才是驚心動魄的，而任何虛構無論多麼巧妙都遲早使人生厭。只有在脱離了模式籠罩的真實面前，人們才會感到眼前的形象無法把握，每時每刻在流變，甚至故意在逃避。這種心態也是中國畫家很不熟悉的。通常人們喜歡用「胸有成竹」來形容畫家，畫家作畫被想像成一種得心應手的表現或境界之追求。而「不知如何畫」、「甚至根本不會畫」則不是畫家的感覺。但是畫家一旦打破了自幼學會的看事物模式，特別是從美術學院教學中所掌握的傳統寫實方法中解放出來，他們碰到的第一件事情就是不知如何畫。繪畫作為一個真實地記錄人們力圖捕捉對象

的過程，一定會把這種不知如何畫的迷惘在作品中表現出來。「具像表現」繪畫的目標既然被界定為尋找一種以前未曾被發現過的視覺方式，那麼每一幅新畫就是一種從未知開始的新探索。它同科學家面對未知物質的實驗或社會科學家用新資料做論文是一樣的。這難道不是藝術追求中的新精神嗎？

三　尋找「超確定性」

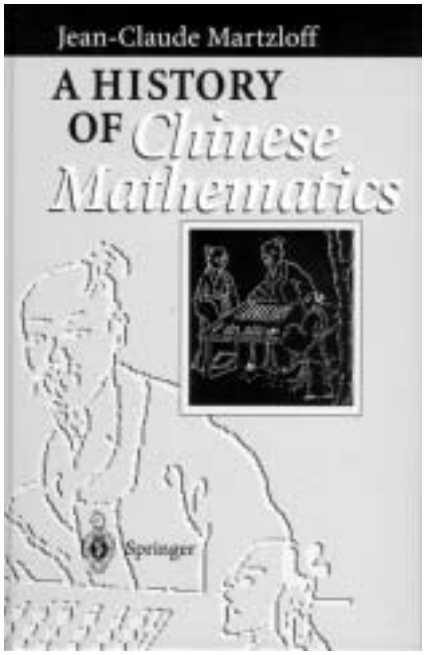
中國畫家在賈克梅第開闢的新道路上進行得如何呢？我不得不說，他們剛剛起步，任何過高的評價和為了鼓勵而講的客氣話都是危險的。必須注意，學習「具像表現」繪畫同以往中國畫家學習「印象派」、「立體派」和「表現主義」具有完全不同的性質。以往引進西方某一流派，實際上是學習一種畫法、一種風格，至多是去掌握一種由這一派大師揭示出的但已經固定的看事物的方式。而「具像表現」繪畫的目的卻是打破一切現成的或已被畫家畫過的視覺方式，讓每一幅新作品去呈現未曾揭示出來的視覺經驗。因此，假如中國畫家只是畫得像賈克梅第，或再去重複森．山方已畫過的空間形態，都是毫無意義的。即使這些畫在細節上同賈克梅第、森．山方的原作難分真假，但對這種形象、風格和視覺方式之模仿本身就和「具像表現」繪畫的根本精神背道而馳。勤於學習、維妙維肖地模仿向來是中國畫家學習外來經驗時的最大優點，但今天這種優點往往會成為失敗的最大危險。

另一方面，「具像表現」繪畫的目的是呈現視覺經驗之真實。甚麼是真實？真實有別於幻覺和想像的最本質特點，就在於它是穩定的並可以成為公共的。「這隻烏鴉是黑的」是一個真命題，而「我看到了尼斯湖怪」卻可能是一個假命題。雖然兩者都表達了我的視覺經驗，但前者是可以反反覆覆檢驗並且可以向每一個人展現，也就是這種經驗在檢驗中具有穩定性並可以成為公共的。而對於尼斯湖怪的視覺經驗，卻不具有穩定性和公共性，因此它很可能不是真的視覺經驗而是幻覺。這五位青年畫家在作品中所捕捉的對象是否代表一種新的視覺經驗呢？我想，這可以通過反反覆覆的凝視和是否具有公共性來檢別。

薩特 (Jean Paul Sartre) 在評價賈克梅第的作品時，曾指出這些畫具有百看不厭、越來越新奇的效果，即使是那些形象模糊、表達了存在之難以把握的畫像。薩特曾這樣形容站在油畫面前的感覺：「我們無法毫不費力地觀看他的油畫。我們都會生出一種抑制不住的強烈欲望——找一支手電或至少是一根蠟燭。是由於雲霧朦朧，還是日光暗淡，抑或是我們的雙眼過於疲倦？」薩特認為，賈克梅第有意經營的模糊性技巧同一般畫家拙劣的含糊不清決無相同之處，他稱賈克梅第的畫為超確定性 (over-determination)。一幅表達新的視覺經驗之「具像表現」繪畫作品是否具有這種「超確定性」，自然不能看畫家自己怎樣講，甚至同畫家在作畫時的意願無關，它是需要放到時間和觀眾無情的洪流中加以鑒別的。人們每看一幅作品，就是一次視覺的批判，它如烈火一樣焚燒着虛假和故作多情。中國畫家的畫是否經得起這種觀察的檢驗呢？顯然，他們還有漫長的路需要走。

從體與用看中國古代科學

● 陳方正



Christopher Cullen, *Astronomy and Mathematics in Ancient China: the Zhou bi suan jing* (Cambridge University Press, 1996).
Jean-Claude Martzloff, *A History of Chinese Mathematics*, trans. Stephen S. Wilson (New York: Springer-Verlag, 1997, revised and expanded edition).

在近代，中國科學遠遠落後於西方，這是不爭的事實。可是其所以會落後，那就有各種不同說法，無可避免會牽涉到對中國傳統科學的了解和評價。一旦要作評價，則又不免觸動民族或者文化情緒，因而往往令人無法保持客觀。然而，只要願意去作較為深入的分析，那麼即使是帶有特殊文化立場的觀點，其實也還是會透露出重要消息來的。英國學者克倫 (Christopher Cullen) 在去年出版的《古代中國的天文學與數學：周髀算經》以及法國學者馬若安 (Jean-Claude Martzloff) 在今年出版的《中算史導論》英譯修訂本，恰恰就為這種分析提供了機會。

在其三卷本《中國天文學史》的「緒論」中，陳遵嫣對古代中國和西方天文學有這樣的比較：「他們 (按：指西方) 的天文學偏重於空洞的幻想，所以在同一時期裏，他們在理論上，也許比我們高明些，但在技術的應用上，卻遠不如我們。」①這幾句話雖然相當偏激，但其實頗能反映部分學者的觀點，而

且，平心而論，也不能說毫無根據。上述論調克倫恐怕是不會贊同的，但他新書的頭一節引用《尚書．堯典》的「乃命羲和，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授人時」，來說明曆法對中國古代天文學的重要性，稱之為後者的「創建憲章」(founding charter) ②，在某種意義上卻大可視為前述觀點的補充。

至於馬若安的《中算史導論》，則在扉頁上引用了《莊子．人間世》最後的那句話「人皆知有用之用，而莫知無用之用也」。這不啻是西方學者對前述論調的回應，也是他們對古代中國科學一個含蓄而又相當嚴厲的整體評價。當然，這裏「無用之用」並不是指如櫟社樹或支離疏那樣，由於無功於社會反而得安享天年的悖論，而是指像幾何學或者數論那類沒有明顯實際用途的知識所包含的內在價值。在中國傳統觀念架構之中，恐怕只有仁、義、惻隱之心等等道德觀念才會被我們認為有相類的內在價值，才會符合馬若安心目中所謂「無用之用」的意義吧？

從這個角度出發，我們也許可以用一種更直接和明確的方式來表達以上幾位學者的觀點：就科學而言，中國傳統所注重的，是發揮它的功用，而並沒有講究為其確立大體——也就是說，在中國學術大傳統中，科學並不居於主流，所以有用而無體。這個說法自然不中聽，但也許是大家都可以接受的吧？

中國最古的科學專著

然而，中國古代科學是否從來就未曾立體？這卻倒也未必。事實上，在儒學成為官方意識形態之前，也就是在學術傳統還未曾完全定型的時期，着重理論和以建立認識結構為目標的科學思想可能是出現過的，但後來大概由於沒有發展空間而消失了。在這些思想遺留下來的痕迹之中，最完整、最有系統的無疑就是《周髀算經》了。

這部現存最古的科學專著，其結構和思想取態都很特殊，可以說和同一時代的其他科學論述迥然不同。它的基本態度與方法，是以極少數從實際觀測所得到的原理，來對許多自然現象，包括日夜、季節、日照長短和氣候變化等等，作出理性乃至量化解釋，這是非常重要的。誠然，《周髀》的宇宙模型極其粗糙：它的基本假設（天和地是平行的平面，季節是由於日軌半徑的周期變化所產生，等等）並不正確，它的觀測數據（主要是在不同時節的正午日影長度）有相當部分可能出於臆想或者拼湊；而且它的性質和時代也不同質（homogeneous）。但這些都不影響它是具有邏輯結構並且自成體系的科學著作這一重要事實。

在中國科學史上這麼重要而又獨特的一部著作，得到克倫教授出版專書加以考釋、論述，並且翻譯成英文，自然是十分可喜的事。作為李約瑟研究所叢書的第一種，這本專著應該算是李約瑟（Joseph Needham）努力推動中國科學史研究大半個世紀所產生的重要連鎖反應了。

《周髀》研究歷史悠長：三國時代的趙爽、北周甄鸞和唐代的李淳風都曾詳為作註。但其後它逐漸失傳，以致南宋嘉定（1213）刻本已經成為現今最早的孤本。明末清初，由於西學東漸的刺激，它才又重見

英國學者克倫以及法國學者馬若安等學者的觀點：就科學而言，中國傳統所注重的，是發揮它的功用，而並沒有講究為其確立大體——也就是說，在中國學術大傳統中，科學並不居於主流，所以有用而無體。

天日，但現代研究則一直要到二十世紀，才以錢寶琮1929年的專題論文而展開。至於在國外，《周髀》卻早已經有畢奧 (Eduard Biot) 的法譯本（1841）和橋本敬造的日譯本 (1980)，以及能田忠亮的研究專著和察特利 (H. Chatley)、李約瑟和其他晚近日本學者的論述了③。

因此，克倫這本專著是在大量前人研究的基礎上所得的成果。它共分三部分：第一部分是論述，包括背景、內容、源流以及其流傳與研究等四章；第二部分是《周髀》正文的翻譯、說明和簡介；第三部分則是附錄，分別翻譯和討論趙爽有關四個專題的註釋。從這結構看來，作者無疑是要衡量和整合前人學說為《周髀》研究作一個總結。他這方面的努力是相當成功的；但就創新而言，則似乎並不突出。由於《周髀》研究已經有超過一個世紀的歷史，這也許是無可奈何的事情吧？

克倫這本專著特別指出《周髀》的複合性和累積性，即認為此書的各部分並非在同一時期寫成，而且其性質、目的、觀點也並不全然相同，所以簡單地去討論作者是甚麼人，或者書成於甚麼年代是沒有意義的。

例如，作者花了大量篇幅來討論《周髀》開頭那只有四十幾個字的一小段，並翻譯了趙爽的全部有關註釋，顯然是要給這段謎樣文字一個簡單和自然的解釋，從而推翻它是畢氏定理一個最早證明的說法。在筆者看來，作者的論證雖有相當說服力，但除非有新證據出現，否則這爭論恐怕始終難有結果。他又揣測，這段話是王莽改制時獻書者所附加，而這也就是《周髀》這麼一本高度理論性的著作能夠被藏於秘府，並且流傳後世的原因。這是相當有趣的假想，但恐怕也同樣是無從證驗的了④。

此外，《周髀》上卷的陳子模型以平面的天和地為基本假設，但下卷卻又說「天象蓋笠，地法覆槃」，並且跟着提到天地之間可以有不同距離，這矛盾是歷來無法解決的難題。克倫提出了一個平頂而帶斜邊的斗笠 (也可說是車蓋) 形狀來解決這個矛盾。這構想十分巧妙，但也許並不必要——因為下卷的說法很可能是由於渾天說的衝擊而產生，與原來模型本來不相洽，所以並不需要勉強加以「解釋」。在這裏，作者似乎放棄了「實事求是」的立場，而追求穩重、縝密和周全。那也可以說是這本專著給予讀者的主要印象。

書中比較特別的是指出《周髀》的複合性和累積性，即認為此書的各部分並非在同一時期寫成，而且其性質、目的、觀點也並不全然相同，所以簡單地去討論作者是甚麼人，或者書成於甚麼年代是沒有意義的。但這一觀點其實早已經由傅大為在1988年的一篇重要論文中提出來了。甚至，作者把《周髀》本文劃分為A至K等11部分，並且把有關陳子宇宙模型的B、D、E、F、G等5個部分確定為全書核心的整個作法，包括各部分的劃分以及核心的判定等細節⑤，也都與筆者1995年在海口國際漢學研討會發表的論文驚人地不謀而合。當然，克倫見到這篇論文的時候，他的專書可能已經定稿⑥。

令人失望的是，這本力作忽略了一個最基本的問題：那就是它對《周髀》的基本性質和意義並沒有提出明確見解來。這是很奇怪的，因為作者已經指出，《周髀》是一部屬於民間性質的私人著作。而根據筆者點算，《周髀》中數學和天文測量的部分約佔16%，陳子宇宙模型的論述和引伸佔50%以上，餘下不足三分之一才與節氣曆法有關。因此，克倫很自然地認為，這書並非

「一個曆法系統的認真論述」，而且由於它缺乏曆元，即天體運行的起始點，所以是「不可能據之以計算年曆的」⑦。換而言之，它和中國古代天文學的高度實用傾向和官方色彩，亦即他那麼鄭重地提出來的「創建憲章」，是完全不相符合的。但對於這個嚴重錯位現象，作者並無一語置評。

更可惜的是，作者雖然確定書中有關陳子宇宙模型的部分為核心，卻並沒有進一步指出，《周髀》是中國古代唯一以純理論探索和系統建構為主旨的科學著作，它的思想與方法接近希臘科學精神而與中國學術主流大相逕庭，更沒有循此線索來考究《周髀》成書以及演變的經過。其所以會有此缺漏，也許是由於過份注重考證與具體問題的分析，但更可能是因為在西方科學史家眼光中，這只像是一個不太重要的微細差別，故而沒有覺察其重要性吧？

中國數學的鳥瞰與評論

倘若克倫沒有覺察《周髀算經》與其他中國古代科學論述的巨大差別，那末馬若安在《中算史導論》中非常敏銳地觀察和凸顯的，則是中國和西方數學的巨大差別。他這本書結構很特別：它並不依時代順序，而是就題材性質來排列。因此全書分為「背景」和「內容」兩大部分：前者分為綜述、數學史學、與其他文化的互動、數學作品、數學家等11章；後者則分為記數法、計數儀器、數值計算法、幾何學、不定值問題、近似解法等9章。書的中文譯名定為《中國數學史導論》是有深意的：它既是史亦是論，兩者並重，但亦因此在歷史脈絡的處理上顯得有些疏漏，不同章節之間又難免有重疊。倘若把它和像錢寶琮那樣大體依據歷史順序編輯的《中國數學史》結合來讀，就會感覺自然和暢順得多。其實，在許多古數書的考證和源流問題上，它也是充分利用了錢書的成果的。

這本數學史論對中國讀者會產生相當的衝擊，因為它為中國傳統數學提供了一個鳥瞰，並且將之與西方數學傳統作詳細比較，從而使我們意識到中國數學並不是那麼源遠流長，也並不如許多人描繪的那麼輝煌。例如，中國最早的數學專書《九章算術》大約只是西漢作品，比相類的埃及和巴比倫數學文獻晚了千餘年，比成熟得多的希臘作品也晚了至少一個世紀。又例如，它點出，劉徽和祖暅之所提出（而非證明）的球體體積公式在其前五百年已經由阿基米德證明了（中國人卻總是只提它與十七世紀的Cavalieri原則的關係），因此，他們受到希臘影響的可能是存在的⑧。

當然，中國曾經有過非常傑出的數學家和在代數、數論以及數值計算方面非常先進的成就。例如《九章算術》之中的方程術（即多元方程式組的通解），在宋代出現的天元術（為未知數列出方程式之法）、各種開方術（包括用二項展開系數求高次根以及用所謂Horner's method求高次方程式根的近似值）以及大衍總數術（即一次同餘式組的通解）等等，都是經常為人提到而在本書有詳細討論的。馬若安甚至承認：「考慮到秦九韶的同代人乃至後繼者諸如……歐拉（1743）、高斯（1801）等等怎樣解決同餘問

馬若安的《中算史導論》為中國傳統數學提供了一個鳥瞰，並且將之與西方數學傳統作細詳比較，從而使我們意識到中國數學並不是那麼源遠流長，也並不如許多人描繪得那麼輝煌。

題，那麼對大衍術解法的一貫性和普遍性是無法不歎服的。在希臘奇迹之後，這是個中國奇迹。」⑨

出自西方科學史學者之口，這是非常慷慨的評價了。但我們恐怕不宜照面值全盤接納這溢美之辭，因為同餘式理論畢竟只是數學領域中相當有限的一個部分。在這比較孤立的一座高峰以外，馬若安舉出了不少旁證，說明宋代整個代數學的蓬勃發展，很可能與同時的伊斯蘭數學有密切關係——這並不一定是單向傳遞，而更可能是一個互相刺激、彼此促進的作用⑩。

對於十一、十二世紀時在歐洲逐漸形成的「西方」來說，文化認同並不是一種負擔，學術上更無所謂「體」和「用」的區別，所以它能促進和容納一個嶄新的現代科學之出現。中國吸收現代科學那麼艱難，是否和它的文化本體太堅強有關係呢？

換而言之，從第十一、十二世紀開始，中國和西方數學傳統便已經有互動關係了。這關係的細節目前無法根究，但真正重要的是：西歐在其後數百年間迅速吸收了伊斯蘭數學，並且結合重新發掘出來的希臘數學，為十七世紀現代數學的萌芽奠定基礎。而中國和伊斯蘭國家卻都沒有能把握這個機會，不但未能充分吸收在埃及、巴比倫、希臘這一西方大傳統下已經充分發展的幾何學和三角學⑪，甚至連本身的代數學也失去了動力，沒有再往前發展，反而逐漸瀕於失傳。

曾經有不少學者認為，宋明理學特別是講究心性的王學是中國科學在宋代以後沉寂下來的主要原因。馬若安的見解稍有不同，他提出了好幾個阻礙中國迅速吸收西方數學的因素。首先，是對計算實用結果的酷好甚至執迷，這使得中國學者對幾何學的邏輯結構乃至代數學的抽象符號運算產生很大抗拒。因此，在翻譯和吸收過程中就產生了歪曲、阻滯——「中國學者企圖根除幾何學的無用裝飾，而只保留他們認為重要的部分，即可計算的結果」；同時，在發展自己的原創性工作的時候，也就往往只沿着傳統路數一味追求精巧計算，而不能接受，更不要說欣賞和領會近代數學通過抽象思維而開闢的許多新領域。十七、十八乃至十九世紀上半期的中國數學家對解釋幾何、微積分、分析學這些一日千里的發展都可以說是置若罔聞，無動於衷的⑫。

另一個好像簡單但其實非常嚴重的問題是語文和符號。李約瑟認為1600年以後中國科學和世界科學就沒有「基本分別」了，馬若安對此表示「恕難苟同」。最主要的原因就是：中國學者絕少願意克服語文障礙去學習原典，而西方學術著作的翻譯則困難而又稀少。就數學而言（物理和天文學恐怕也完全一樣），譯文仍然是直排的，而且並不採用阿剌伯數字和拉丁字母，這就使得符號方程式的巨大作用完全被打消。事實上，一直要到本世紀初，我們的數學書籍才逐漸出現阿剌伯數字，更要到20年代才大量採用橫排方式以及由拉丁字母組成的符號算式。中國之真正融入世界數學界，只不過是20年代的事，那上距徐光啟翻譯《幾何原本》已經有三百多年了⑬。

把上面所有這些因素結合來看，不能不感到，太強烈的文化認同和執着——對傳統科學的熱愛與認同，對傳統思想和語文的認同，不但是阻礙我們吸收現代科學的障礙，而且也是當初中國科學沒有能像中古西歐一樣迅猛發展的根本因素。我們不能不注意到，十二世紀的亞德勒（Adelard of Bath）和吉拉德（Gerard of Cremona）等歐洲學者，是辛辛苦苦學習阿剌伯文和希臘文，然後跑到伊斯蘭治下的敍利亞、西班牙，慢慢把已經遺失的古

希臘經典重新翻譯成拉丁文，令其和新出現的伊斯蘭科學結合，一同發揚光大的⑭。

也許是由於地中海文化本來就是四分五裂、不連續、時時變易的緣故吧，對於十一、十二世紀時在歐洲逐漸形成的「西方」來說，文化認同並不是一種負擔，學術上更無所謂「體」和「用」的區別，所以它能促進和容納一個嶄新的現代科學之出現。中國吸收現代科學那麼艱難，是否和它的文化本體太堅強有關係呢？

參考文獻

錢寶琮點校：《算經十書》，上下冊（北京：中華書局，1963）。

錢寶琮主編：《中國數學史》（北京：科學出版社，1964）。

陳遵媯：《中國天文學史》，三冊（上海：人民出版社，1978-84）。

傅大為：〈論《周髀》研究傳統的歷史發展與轉折〉，《清華學報》，新18卷1期（台灣：新竹，1988），頁1141。

陳方正：〈有關《周髀算經》源流的看法和設想〉，《華夏文明與傳世藏書》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁376-90。

Charles H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science* (New York: Ungar, 1967).

Carl Boyer, *A History of Mathematics* (Princeton University Press, 1968).

註釋

① 陳遵媯 1978，第一冊，頁27-28。

② Cullen（見文首），pp. 3-4.

③ 關於《周髀》註釋和研究的目錄，見Cullen, Chapter 4以及書後所附文獻目錄；部分未收入此目錄的中國學者論著列於下列文章之後：陳方正 1996。

④ Cullen, pp. 82-92, 153-56, 206-17.

⑤ 《周髀》的部分劃分見Cullen, pp. 67-68 以及整個文本的翻譯，pp. 171-205；其核心的判定見 p. 144。

⑥ 見陳方正 1966，特別是第二及第五節。此論文出版之前曾於1995年9月寄予克倫教授，並於同年10月收到謝覆，當時該書或已定稿。

⑦ Cullen, pp. 92-93.

⑧ Martzloff（見文首）, pp. 127-31, 286-93。有關西方數學史，可參考Boyer 1968有關部分。

⑨ Martzloff, p. 322.

⑩ 馬若安對李約瑟認為從漢至元代1500年間中國基本上是科技輸出地區的反駁見Martzloff, pp. 89-94；對中國與伊斯蘭國家互動的討論見同書 pp. 101-105；相類討論並散見於全書有關代數的章節中。

⑪ 有證據顯示在元代至元年間波斯或者阿剌伯文的《幾何原本》、《大匯編》等重要古希臘科學著作曾經因為天象台的需要而傳入中國，但沒有譯成中文。見Martzloff, pp. 102-103。明末所編的《崇禎曆書》共有137卷，它已十分詳細地介紹了歐洲當時的幾何學、三角學乃至第谷的天文觀測以及相關的托勒密天文理論。見錢寶琮 1964，頁240-45。

⑫ Martzloff, Chapters 2 & 10，特別是 pp. 111-22。

⑬ Martzloff, pp. 33-40.

⑭ Haskins 1967 是有關中古歐洲科學復興過程的最好參考。

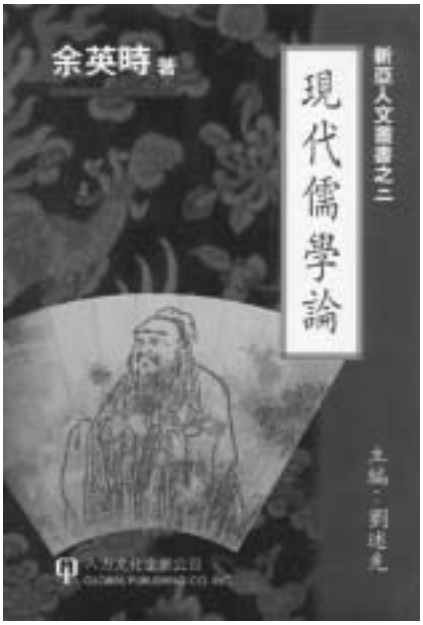
陳方正 香港中文大學中國文化研究所所長

儒學內在批判的現實困境

—— 余英時《現代儒學論》簡評

● 楊念群

余英時先生的《現代儒學論》提出了有關儒學發展動態的基本構想：把儒學傳統的「內聖」與「外王」的貫通體系加以分離，使之分屬於「私」、「公」兩個不同範圍，這樣既可復原儒學的價值意識，又可兼顧政制的有效運作。



余英時：《現代儒學論》(香港：八方文化企業公司，1996)。

余英時先生的新著《現代儒學論》包涵六篇旨趣相近的文章。與作者以往的論著稍有不同，這些文字意在從更為廣泛的社會和思想層面考察儒學的變化。作者的基本假設是：明清時期開始的儒學內部批判，逐步使儒學呈現出疏離王權政制的迹象。文中舉示出三個典型因素的影響作為立論的基本依據：(1) 民間社會組織的出現，(2) 富民論的發展，(3) 新公私觀的流行。這三個支撐要素合力開闢出了儒家「日用常行化」或「人倫日用化」的新方向，成為明清儒學變革的新基調，經過清朝覆滅等複雜的社會轉型，儒學最終退出了「建制化」(institutionalization) 的諸多領域，其結果是導致自身無法全面安排人生秩序，從此變成了「遊魂」。本書在對儒學歷史基調進行悉心把握之後，提出了有關儒學發展動態的基本構想，這一構想的要點是：把儒學傳統的「內聖」與「外王」的貫通體系加以分離，使之分屬於「私」(修身、齊家)、「公」(治國、平天下) 兩個不同的範圍，「私域」以間接的方式向「公域」投射影響力，這樣既可復原儒學的價值意識，又可兼顧政制的有效運作。把對明清儒學基調的尋究與對儒學未來的設計溝通起來，表明余英時先生的學術關懷已從古代轉移到了現代領域。本書

在史料的甄別選擇上也力求從思想史貫注到社會史範圍，以期打通儒學「形而上」與「形而下」影響的多個側面，這一研究進路無疑是頗有新意的。限於篇幅，本文的分析旨在對余著有關明清儒學基調的觀點略加申說，並對余先生構建當代儒學的若干設想予以簡括的評論。

在這部著作中，余英時把明儒的價值取向與民間組織的建立聯繫起來進行了觀察，他在敍述明清儒學基調時說：「陽明說教的對象根本不是朝廷而是社會，他撇開了政治，轉而向社會上去為儒學開拓新的空間。」①陽明學在歷史上確曾推波助瀾使儒學疏離了官學的軌道，不過據可靠記載，儒學的社會轉型卻非始自陽明，所謂儒學教化的基層系統至少從兩漢以後就開始運作了。與之相對應，明清儒學中「致良知」的理念雖起源尚早，卻無疑是受了禪宗一脈的啟發與改造，其最為完整的表達和修煉至陽明始才完成。我有一個初步的看法是，就明清而言，儒學對社會層面的系統性教化應與陽明心學通過個人體驗的感悟過程區分開來加以解釋。前者是群體制度的凝固，後者是個人體驗的沉積，兩個層面必須加以分疏，不可混為一談。為甚麼一定要做此區分呢？因為透過歷史的觀察，基層教化從萌生狀態到初顯規模是一個相當長的歷史過程，按標準的說法，至少可以追溯至漢代的循吏，余英時先生在《漢代循吏與文化傳播》中對此已有精到的分析。循吏教化雖屬官辦，但「三老制」的基層治道風格已為後來樹立了模本，經兩宋以後鄉約與宗族制的強化，到明清已基本定型，沒有根本的變動。特別值得注意的是，即以鄉約為例，從組織建構和倫理層面而言，在鄉約儀式中獎懲善惡的程序(如記善惡簿)及聚族合堂、冠、婚、喪、祭的程式裏，我們幾乎很難發現心學的直接影響，反而是被官方奉為正朔的朱子理學倫理原則在其中有所強烈體現。尤有甚者，鄉約在宋代呂氏兄弟的眼中尚是「德業相勸」的自治系統，到王陽明頒布《南贛鄉約》時已不復為其原貌，清初陸世儀更提倡「鄉約」與「保甲」合一的主張，鄉約教化的角色更趨於淡漠，至晚清就乾脆演化為軍事組織了②。

由以上敍述可知，明清政府對民間的控制似比以往更加嚴厲，基層儒士也未嘗不加以配合，由此看來，王陽明心學雖在理念上對政治加以疏離，但在實際運作中卻透露出頗為複雜的品格。王陽明其實並非不講政治，一句「破山中賊易，破心中賊難」表現了他在事功一層的抱負，但是就他提倡的總體修養理論——「良知論」而言，卻具有太個人化的特徵，從實質上說並沒有在儒家組織建構(包括民間社會)方面有甚麼真正貢獻。心學受禪家講究「無念無住」、「即心是佛」的直覺觀念影響，心靈感受的強化與對外在儀式的本能拒斥，實際上只能加劇儒學在制度層面的無組織狀態。明儒確實曾關注民間組織的建構，強調「百姓日用即道」，然而作為個人體驗的心靈感悟始終無法合理地轉變成一種群體的制度支持。「良知說」在明清時期也確實極易觸發知識份子的黨議與個體自覺，甚至促成社會精英潮流的世俗化，但其成聖基礎的玄渺性又使得其不宜

王陽明心學雖在理念上對政治加以疏離，但在實際運作中卻具有太個人化的特徵，從實質上說，作為個人體驗的心靈感悟始終無法合理地轉變成一種群體的制度支持。

泛化為普通民眾的心理要求。即使是在當代，陽明心學也一直無法合理解決這一深刻的內在緊張。所以當時左派王學吸引販夫走卒的情況並沒有大規模發生，這與源起於兩宋知識精英的大規模書院講會形成了鮮明對比。這大概就是為甚麼當我們放眼觀察明清基層社會組織時，幾乎看不到心學影響的實質痕迹的緣故。

我之所以在這裏對心學精英理念與基層組織教化在歷史上所保持的距離屢加申說，是想證明所謂民間組織的構建與明清儒學的思想基調不一定是完全合拍的。這裏需要補充的一點是：明清民間組織的運作是否比前代更趨於自治是頗有疑問的，其形式上的自主性無法印證其內部架構的自治狀態。雖如蕭功權所論，明初儒生如方孝孺早已表明對專制政府失望，希以鄉族為起點先自教養，以代政府之所不能③ 。然則從政府控制的角度而言，兩漢以後版圖延伸至長江以南，進而達於嶺南地區以後，其自身統治形式發生轉變亦是一大關鍵因素。兩漢王權運作雖借儒家以為意識形態主軸，基層儒學卻尚未風化民間，故仍是以刑律為主的治道。所以顧炎武在《日知錄》中曾說過，版圖一大，以嚴刑峻法控制就會顯得困難。可見儒學能在宋明溶入基層，亦是政府自覺輸導的結果，向德治轉化乃是不得已而為之。轉型之後的治道系統，尤如納入官學組織，完全是一種變相的政府操作行為了。有關這方面的又一根據是，朱熹在南宋仍被貶謫，至元代始奉為正統，朱學初起亦為民間之學，它被立為官學後，方在政府教化政策的推動下成為家族教條即為明證。由此而觀，鄉制組織有可能是政府與儒學「合謀」的結果。換言之，亦可能是國家在行政版圖擴大後借助儒學勢力再次「建制化」的表現。因此，我們仍有必要劃分民間建制與明清思想基調的區別與界限，二者雖有聯繫卻並非一定是共生的關係④。

我之所以在這裏對心學精英理念與基層組織教化在歷史上所保持的距離屢加申說，是想證明所謂民間組織的構建與明清儒學的思想基調不一定是完全合拍的。

下面我們以上述觀點為依據，簡略地評述余英時對儒學在當代如何定位的看法。余英時認為，從歷史的角度上講，明清儒學思想的基調是逐漸從「建制化」向「日用倫常」的方向發展。「建制」被取為廣義，「上自朝廷的禮儀、典章、國家的組織與法律、社會禮俗，下至族規、家法、個人的行為規範，無不包括在內」⑤。儒家建制的整體在辛亥崩潰以後，儒學價值遂失去托身之所。另一方面，儒家不是有組織的宗教團體，並沒有專職傳教士，過去儒學的傳布主要靠公私學校，學校又與科舉網絡聯為一體。1905年科舉制廢除後，儒學的教化系統趨於式微直至消失。儘管如此，余英時仍認為儒家的道德資源不會隨建制的崩解而泯滅，而是存活於集體記憶之中。明清以來儒家不僅不放棄「得君行道」的舊途，更轉而向社會和個人生命方面去開闢新的空間，這就是一種可稱之為「日用常行化」的新方向。余英時揭示的這股明清思潮基調可以說頗具新意，可是當他延伸這條線索至當代，並據以敍說儒學變革的未來前景時，卻並未提出甚麼令人為之興奮的新論，反而透露出了諸多的無奈。

根據對明清歷史基調的把握，余英時對現代「日用常行」式的儒

學前景提出了一個自稱「大膽的觀察」。他以為，儒學在現世沒有必要再沿襲「內聖」直通「外王」的原始教義，而是要自覺地斬斷其聯盟，使之乾脆斷為兩截：「用現代的語言說，修身、齊家屬於『私領域』，治國、平天下則屬於『公領域』。」⑥「公領域」不是「私領域」的直接引伸和擴大，但是「私領域」中的成就卻仍然大有助於「公領域」秩序的建立和運作。在公私領域的分際確定之後，余英時繼續把「私域」的理念一直溯至儒學的源頭，並以之作為現代儒學復興的理性資源：「在儒家的『私領域』中，修身又比齊家更為根本，這是原始儒學的真正始點，在現代依然不失其有效性。」⑦我們不難看到，對儒學歷史的外在評析由此終於轉換成了對儒學原始教義的內在護持，在守護私域語境的同時，余英時也悄然步入了自己曾極力拒斥的新儒家之行列。更為重要的是，這一儒學價值的當代解說也基本放棄了儒學對政治公域改造的傳統責任，而退守到了私域之中，試圖以個人的道德能力去影射政治體制的運作，這是一種相當典型的新儒學的思想設計。余英時對此的進一步闡發還表現為頻繁地引述《論語》、《孟子》中的古義，用以證明傳統儒家的「修己」與「治人」是站在社會領導階層（即「士」）的立場上發言。他解釋說，從表面上看，這種論調似乎已不適用於今天的民主時代，然而任何社會結構都離不開一個領導階層，領導層的品質在現代民主社會中就顯得尤為重要。在這個意義上，修身變成了制度運作的必要條件，因為「徒法不足以自行」⑧。令人驚訝的是，余英時如此持論幾乎與最傳統的儒學理論若合符節，不但沒有發掘出儒學踐履的新意，而且把牟宗三由「內聖開出外王」中對政治民主技術的追求都放棄掉了。

我個人以為，余英時新儒學論的問題乃在於，他通過清理明清儒學思潮由「建制化」向日用倫常轉變的內在批判的基調，試圖轉至創生現代儒學價值意識的進路在邏輯上是前後一致的，問題在於，這種推論是否只可能維持一種「個人化」的路線？「日用倫常」是否完全是與「建制化」相對立的個人日常行為？如果回答是肯定的，那麼余英時所反覆闡揚的就仍然是一種個體化的良知意念，在這種意念支配下，「良知論」通過何種途徑轉變為群體意識和行為的關注則是注定要付之闕如的。如前所論，這種人格化的個體取向恰恰是前面所認證的宋明以來「良知之學」的內在理路。良知之學由於缺乏對儒學的建制性貢獻，它只能作為個人道德資源的啟始點而存在。與此同時，余英時又拒絕了重建儒學體制的可能，由此一來，他也就無可避免地日益把自己逼進了道德內煉的狹路中去了。

也正是因為余英時基本上堵死了儒學復興的「外王」路線而復歸於純粹的「良知顯現」，儘管這種良知體認是借白璧德（Irving Babbitt）之口以類似的語式又宣說了一遍，故而我們仍不得不說，余英時對儒學的內在批判已變成了內在依附，他對未來的構想同新儒學一樣終於接上了王陽明之後被「五四」批判所斷裂掉的一環。余英時曾借白璧德的理論說明領袖修養的重要性，從表面上看，白璧德強調造就民主領袖

令人驚訝的是，余英時的持論基本上堵死了儒學復興的「外王」路線而復歸於純粹的「良知顯現」，故而我們仍不得不說，余英時對儒學的內在批判已變成了內在依附，他對未來的構想同新儒學一樣終於接上了王陽明之後被「五四」批判所斷裂掉的一環。

所需的「人的品格」(man of character)與王陽明的「成聖人格」頗有相通之處，實際上兩者仍有根本性的差異。民主領袖的品格認證往往有強大的民主法律制度作制約，民主領袖只不過是這一制度的符號和代言人而已。甚至他的道德品質優劣，根本已無法影響民主建制的自主運行。隨便舉個例子，儘管道德水準高超仍是美國公眾對領袖的一種理論上的普遍期待，可是今天幾乎已無人保證美國總統擁有多高的道德水準，當今總統的緋聞醜聞接連不斷即是明證。儘管如此，民主建制的程序卻仍能保證任何一個總統基本上會按照公認的法律與社會標準去行使職責。道德期待只是民眾期許的一個目標而不是現實，現實是建制化的制衡結果，這在西方民主制運作中已是常見現象，無須深論。

近代知識人直到余英時本人所遭逢的最大困惑，恐怕仍是傳統儒學歷代面臨的如「修己」與「治人」之關聯性這些老問題。儒學的這個老公式到了王者手裏變成了先「治人」後「修己」，「修己」策略常淪為權力的粉飾與工具。

在這本新著中，余英時注意到當代新儒家大多鍾情於良知體驗一路，而有意無意忽視建制復興的層面⑨。因為正是良知論以外的正統主流儒家如朱學與儒學建制緊密勾連，清亡後它們也隨着王權被滌蕩掉了。發掘和復興正統儒學無論從何處着手都會遭遇極大困難，而致良知一脈的反叛性格和革命外貌卻極易成為近代以來知識份子得心應手的輿論工具。令人深思的是，近代知識人直到余英時本人所遭逢的最大困惑，恐怕仍是傳統儒學歷代面臨的如「修己」與「治人」之關聯性這些老問題。從本源意義上說，「修己」既是個倫理學問題，在深度意義上也是個知識學的問題，「治人」當屬政治學處理的對象，同時也是個建制問題。政治學意義上的「治人」在歷史上常常是伴隨着暴力征伐，與「修己」的目標沒有辦法完全協調一致。先儒在春秋即有「王霸之辨」的說法，在道義上否定治人機器的暴力性。不幸的是歷史上霸道總是得勢，王道雖一直是高懸的理想，可是在從「修己」達於「治人」的策略上從未有成功的事例。與此相反，儒學的這個老公式到了王者手裏正好被倒過來使用，變成了先「治人」後「修己」，「修己」策略常淪為權力的粉飾與工具。這種王霸顛倒的政治化過程又往往是陽明學者直接批判的對象。從學理上說，陽明心學確是想把這個公式從王者之手再顛倒回來復歸原位，所謂「返本開新」大概不出此意，儘管類似的嘗試也幾乎沒有成功的先例。原因當然很複雜，擇其要點而論，「修己」的前提是一種許諾和期冀，它希望人人皆有善根，有蘊育良知的機會，只不過其表現總是**預定論式**的，儒家從不反問和測量善意在人格中構成的可能性和真實圖景。這種預言式的期冀一到建制層面就變了味道。比如前述的鄉約初起時完全是一種自願聚合的社區形態，到明代卻需靠書寫善惡簿的半強制方式維繫運轉，已完全不見「修己」的自覺自足狀態。

令人不解的是，余英時在〈錢穆與新儒家〉一文中曾仔細剖視了新儒學一脈在哲學論證與心體感悟之間的緊張關係，並且確證心學道統觀的宗教性格只能是極少數人的體驗，無法泛化為普世的良知。他曾批評說，宋明理學道德之傳衍，即以心性論為內核的儒家之道，得之極難而失之極易⑩。就儒學道德在當代的情況而論亦是個人化的選

擇。可是在闡明中國文化的方向時，余英時本人提供的答案卻恰恰把這種個人化的選擇預定成了群體變革的走勢，從而也許是無意識地站到了新儒家的隊列中去了，儘管從他的本意上感覺肯定是站錯了隊。

余英時在論定新儒學的主旨時說：「他們確是對中國文化的一切有形的現實都無所肯定，所肯定的僅是無形的精神。」⑪這樣一來就恰好在政治學意義上的現實方面日益疏離了重建的可能性。「無形的精神」首先立基於一種個人感悟，它要想發揮活力，就必須體現出一種制度形態。無論後人如何褒貶，也不管儒學自古以來是否有自己的宗教系統，它在過去尚能與文化制度緊密勾連，在價值承擔上也總能通過制度運轉的合理選擇貫穿於民間。傳統儒學在社會活動中的真正體現是制度建構的一個結果可謂勿庸置疑。因此，如果在擊破了「有形的制度」之後仍不能在新的意義上重建這種「有形」，那麼有關「無形的精神」的討論也就會真正失去依托而變成一種哲學理念的遊戲。余英時自己也認識到，「良知說」在明末就已使「先覺」的身分發生了問題，王畿和泰州學派的社會講學終究無法普及⑫。基於這個觀察，對儒學「精英主義」(Elitism)必須予以抵制。然而，恰恰與此清醒意識相悖，余英時最終選擇的仍是一條以道德影射制度的陽明學舊路，而全然不顧了它在現實中的可行性。

由於余英時先生的新著內容繁複，提出的新論頗多，本文尚無力全面予以評述，只能擇其要點略陳己見。也許行文中對余先生的論點有許多偏見和曲解，我願對文中的錯誤負責。文中對新儒學的評論亦可作如是觀。

註釋

①③⑤⑥⑦⑧⑩⑪⑫ 余英時：《現代儒學論》(香港：八方文化企業公司，1996)，頁10；12；35；40；41；42；139；143；147。

② 參閱拙作：〈鄉約與中國治道之變遷〉，《學人》，第11輯(即將出版)。

④ 參閱拙作：《儒學地域化的近代形態．導論》(北京：三聯書店，1997)。

⑨ 當代新儒家中只有杜維明在新加坡推廣過儒學倫理教育實驗，可算是在建制方面做了一些工作。學者中如林毓生提出在家庭倫理與民間社會層面復興儒學的某些合理價值，他設計出了「創造性轉化」的兩個步驟：(1)應用韋伯所論述的「理念或理想型分析」(ideal-typical analysis)，先把傳統中的質素予以「定性」；(2)再把已經「定性」的質素在現代生活中予以「定位」。這第二個步驟可以看作是在建制層面復活儒學傳統價值的嘗試。參見林毓生：〈「創造性轉化」的再思與再認〉，載劉軍寧等編：《市場邏輯與國家觀念》(北京：三聯書店，1995)，頁230-57。

楊念群 歷史學博士，中國人民大學清史研究所副教授。

令人不解的是，余英時在〈錢穆與新儒家〉一文中曾仔細剖視了新儒學一脈在哲學論證與心體感悟之間的緊張關係，確證心學道統觀的宗教性格只能是極少數人的體驗，無法泛化為普世的良知。可是在闡明中國文化的方向時，余英時本人卻無意識地站到了新儒家的隊列中去了，儘管從他的本意上感覺肯定是站錯了隊。

《大眾文藝叢刊》研究

● 錢理群

1948年3月1日，一本以「書」的形式出版的雜誌《大眾文藝叢刊》，由香港生活書店總銷售，出現在香港、上海、南京、北平等大中城市的書店、書攤上。《叢刊》第一輯「文藝的新方向」一出版，就震動了香港與國民黨統治區的文壇，引起各種反應，據說「發行數字與日俱增，影響也逐漸擴大」①，並且十分深遠，以致今日要了解與研究1948年的中國文學及以後的發展趨向，就一定得查閱這套《叢刊》。人們首先注意的是這個雜誌形式上的特色：刊物版權頁上不寫編輯者，只寫著作者即中心文章作者的姓名，比如第一輯署名即是「荃麟、乃超等」，顯然要着意強調著作者的重要。我們的考察也就從這裏開始：先看看這個刊物的主要作者當時的身分與他們在1949年新中國成立以後的地位——

邵荃麟，先後在刊物上發表〈論主觀問題〉等7篇重要論文，其中〈對於當前文藝運動的意見〉、〈敬悼朱自清先生〉二文署名「同人」。邵當時為中共華南局香港工作委員會（簡稱「工委」）副書記兼「文化工作委員會」（簡稱「文委」）委員，1949年以後曾任作家協會中共黨組書記等職。

馮乃超，先後發表〈戰鬥詩歌的方向〉等5篇重要文章，時為中共香港工委委員、文委書記，1949年以後任中共中央宣傳部人事處處長，中山大學黨委書記等職。

胡繩，發表〈評路翎的短篇小說〉等3篇重要文章，時為中共香港文委委員，1949年以後曾任中共中央宣傳部副部長，中國社科院院長等職。

林默涵，發表〈評臧克家的《泥土的歌》〉等3篇重要文章，時為中共香港報刊工作委員會書記，1949年後曾任中宣部副部長、文化部副部長等職。

喬木（喬冠華），發表〈文藝創作與主觀〉等重要文章，時為中共香港文委委員，1949年後任外交部副部長等職。

夏衍，發表〈「五四」二十九周年〉等文，時為中共華南局委員，香港工委委員、書記，1949年後任文化部副部長等職。

1948年3月1日，一本以「書」的形式出版的雜誌《大眾文藝叢刊》，震動了香港與國民黨統治區的文壇，影響十分深遠，以致今日要了解與研究1948年的中國文學及以後的發展趨向，就一定得查閱這套《叢刊》。

《大眾文藝叢刊》的辦刊方針、指導思想、重要文章與重要選題，都不是個人（或幾個人）的意見，而是代表了「集體」，即至少是中共主管文藝的一級黨組織的意志。

郭沫若，發表〈斥反動文藝〉等重要文章，時為著名的「民主人士」，1949年後任國務院副總理、科學院院長等職。

茅盾，發表〈再談「方言文學」〉等文，時為著名「民主人士」，1949年後任文化部長等職。

丁玲，發表〈我怎樣飛向了自由天地〉，時為解放區著名作家，1949年曾任中共中宣部文藝處處長等職。

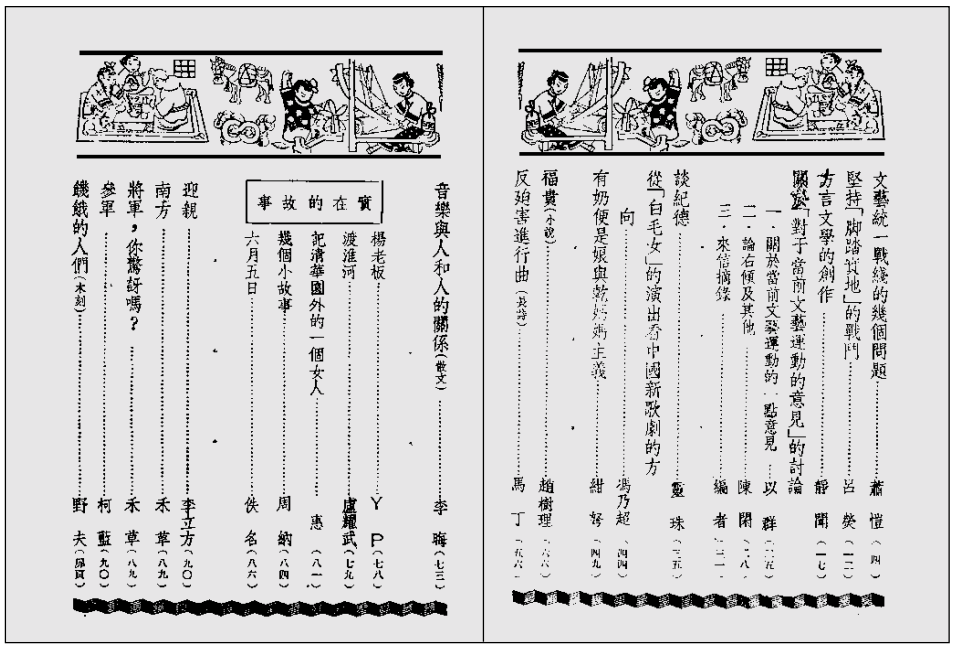
結論是很清楚的：《大眾文藝叢刊》的主要著作者，都是當時及1949年以後中共主管文藝工作的重要領導人，或作為主要依靠對象（「旗幟」）的文壇領袖人物。

那麼，這個創刊於1948年這一歷史轉折年頭的《大眾文藝叢刊》，究竟是甚麼性質的刊物呢？90年代的有關回憶說法並不一致。時為香港工委負責人之一的周而復回憶說，有一天，幾個人在一起聊天，「大家覺得有出一種文藝理論刊物的必要，夏衍、馮乃超十分贊成，最積極的是荃麟同志，好像胸有成竹，早就想好怎麼出這個刊物」，商量的結果，就是辦起了《叢刊》②。作為主要作者之一的林默涵則說得比較明確③：

> 領導文藝工作的，是黨的文委，由馮乃超負責。在文委領導下，出版了《大眾文藝叢刊》，由邵荃麟主編。這是人民解放戰爭正在激烈進行而面臨全國解放前夕。香港文委的同志們認為需要對過去的文藝工作作一個檢討，同時提出對今後工作的展望。經過交換意見，遂由荃麟執筆，寫了〈對當前文藝運動的意見〉一文，發表在《大眾文藝叢刊》第一輯上。

看來，林默涵的說法比較符合實際，即使如周而復所說，開始是幾個人有所議論，最後仍是得到了中共文委的同意與領導的。而林默涵所說，作為《叢刊》辦刊指導思想的綱領性的文件〈對當前文藝運動的意見〉雖由個人執筆，卻代表了文委領導集體的意見，並提供了一個更為重要的信息：《大眾文藝叢刊》的辦刊方針、指導思想、重要文章與重要選題，都不是個人（或幾個人）的意見，而是代表了「集體」，即至少是中共主管文藝的一級黨組織的意志④。

或許還可以從另一個角度為這一論斷提供「旁證」：當時熟悉文壇（特別是左翼文壇）情況的人，對邵荃麟、喬冠華批判胡風，胡繩批判姚雪垠都會感到驚奇：因為正是邵荃麟在1944年（即四年以前）著文高度評價了路翎的代表作《飢餓的郭素娥》，說這本書「充滿着一種那麼強烈的生命力」⑤，直到1945年邵荃麟還在呼籲作家「主觀戰鬥力量的提高」⑥，在用語上更與胡風接近了。喬冠華在重慶時，曾因發表〈方生未死之間〉等文章而成為「黨內資產階級唯心主義」的重



文藝統一戰綫的幾個問題……蕭愷（四）
堅持「脚踏實地」的戰鬥……呂熒（一二）
方言文學的創作……靜聞（一七）
關於「對于當前文藝運動的意見」的討論
一、關於當前文藝運動的一點意見……以群（二五）
二、論右傾及其他……陳閑（二八）
三、來信摘錄……編者（三一）
談紀德……靈珠（三五）
從「白毛女」的演出看中國新歌劇的方向……馮乃超（四四）
有奶便是娘與乾媽媽主義……紺弩（四九）
福貴（小說）……趙樹理（六六）
反迫害進行曲（長詩）……馬丁（五六）

音樂與人和人的關係（散文）……李晦（七三）
實在的故事
楊老板……Y P（七八）
渡淮河……盧耀武（七九）
記清華園外的一個女人……惠（八一）
幾個小故事……周納（八四）
六月五日……佚名（八六）
迎親……李立方（九〇）
南方……禾草（八九）
將軍，你驚訝嗎？……禾草（八九）
參軍……柯藍（九〇）
饑餓的人們（木刻）……野夫（扉頁）

點批判對象，現在由他來批判胡風的「唯心主義」，這不能不說是有幾分尷尬的。胡繩則是姚雪垠的老友，姚雪垠當年寫作《春暖花開的時候》，胡繩是促成者之一，並且也是在他主編的《讀書月報》上發表的；現在胡繩突然要對《春暖花開的時候》一書大加討伐，就只能在文章附語裏略作檢討⑦。當然可以辯解說，上述各人經過黨組織與同志的幫助，已經認識了錯誤，反戈一擊也是允許的（以後每有批判運動，都會出現這樣的反戈，這一次也算是開了先例）。但至少也證明，他們的此次批判並非個人行為，乃是以「個人」的名義去體現「集體（黨）」的意志。

弄清楚這一點，就不難明白前述《叢刊》的綱領文件〈對於當前文藝運動的意見〉的主旨所在。該文一開始即作了嚴厲的自我批評，斷定「這十年來我們的文藝運動是處在一種右傾狀態中」，其主要理由（標誌）是「我們忽略了對於兩條路線的堅持」，「對於馬列主義的藝術觀與毛澤東所指出的文藝觀點的不夠堅持」，從而「削弱了自己的階級立場」，「我們的文藝運動中就缺乏一個以工農階級意識為領導的強旺思想主流，缺乏這種思想的組織力量」，「失卻集體思想的引導」⑧。請注意這裏所着意強調的「堅持」、「階級」、「立場」、「領導」、「主流」、「組織」、「引導」等詞語（概念），這些詞語此刻對非解放區的作家（知識份子）尚是陌生，因而又是他們正在努力學習的，但很快就成為「共和國文化」（我們姑且用這個概念）的主導性詞語。而這些詞語（概念）的中心（核心）意義即在：要「堅持」集中體現了工農「階級」利益與意志的「黨」的「思想」與「組織」的「領導」（「引導」）。這就是黨在文藝上的「立場」，也即「文藝的階級性與黨派性」的原則——「黨派性」也是這個文件着意強調的⑨，以後簡稱為「黨性原則」，並成為「共和國文化」的核心（實質性）概念（原則）⑩。可以毫不誇大地說，《大眾文藝叢刊》的創刊，是中國共產黨在歷史轉折時刻，強化其對於文藝（以及知識份子）的領導（或稱引導）的一個重要舉措——這時的「領導」（「引

《叢刊》的綱領文件〈對於當前文藝運動的意見〉的主旨在於：要「堅持」集中體現了工農「階級」利益與意志的「黨」的「思想」與「組織」的「領導」。「黨派性」是這個文件着意強調的核心。

導」）還主要是通過「文藝批評（批判）」的形式。對正處於奪取政權的勝利前夕的中國共產黨來說，這種領導是遲早要體現為權力意志的，這就使得《叢刊》的言論從一開始就具有了某種不言自明的權威性，由此而產生了一種特殊的話語方式。請讀以下文字⑪：

> 對於馬列主義與毛澤東文藝思想的曲解，我們是不能不予以糾正的。
>
> 馬列主義者，既然是首先從客觀實踐出發，所以在文藝上，毛澤東就以「為群眾」與「如何為群眾」作為文藝的一個根本問題。……
>
> 主觀論者則是從主觀要求出發，……
>
> 這是我們與主觀派關於這一問題的基本分歧點。
>
> 在我們看來，……小資產者的主觀精神，如果作為其自己階級意識的集中表現，則一定也會妨礙他向人民大眾的接近和改造。對於這樣的主觀精神，我們非但不要求去發揚，而且要求去破壞它。

「五四」時期是一個高揚「我」的時代，但幾乎在同時，亦開始了對「我」的懷疑。當20年代末詩人殷夫高唱「我們是偉大的一個心靈」時，他傳達了一個新時代的信息：「我」向「我們」的靠攏（皈依）成為時代的大勢所趨，也成為一種時代追求。

這裏的主語複數「我們」是特別引人注目的：「我們」不僅代表着「多數」，即所謂「人民」（「群眾」）、「階級」（「政黨」）的代言人，而且是真理的唯一佔有者、解釋者、判決者，即所謂真理的代言人。與「我們」相對立的是「他們」，二者黑白分明，你死我活，非此即彼，不可調和，絕不相容。「我們」擔當的是真理的捍衛者與審判者的角色，居高臨下：「你們」與「我們」不同，因此「你們」便錯，不辯自敗。

在這裏，無妨稍稍考察一下「我」與「我們」這兩種主體指稱在現代中國的歷史變遷：「五四」時期是一個高揚「我」的時代，「我」作為抹殺個體的封建倫理的歷史對立物，具有強大的吸引力，魯迅小說的女主人公的話：「我是我自己的，他們誰也沒有干涉我的權利」，堪稱那個時代的最強音。但幾乎在同時，就開始了對「我」（與之相聯繫的個性主義思潮）的懷疑，處於絕望中的自我開始四處尋找新的力量源泉。於是，當20年代末詩人殷夫在〈1929年5月1日〉高唱「我融入一個聲音的洪流，我們是偉大的一個心靈」時，他傳達的是一個新的時代的信息。「我們」代表的不僅是一種集體的、多數的力量，更是真理、信仰，具有道德的崇高性。在以後抗日戰爭的血與火中，在一切都被毀滅的廢墟上，「我們」更成為無所依傍的個體生命的精神歸宿，顯示出一種神聖性。到所要討論的1948年，隨着政權的更替，「我們」開始上升為一種與權力結合在一起的秩序、體制。在當時，這是全新的秩序，體現着一種崇高的理想，仍然保留着某種精神的魅力，同時又伴隨着服從的絕對要求，對個體生命自由形成或隱或顯的壓迫。於是，「我」在被「我們」所接納（融化）中，既感到了群體生命的崇高，又獲得了一種安全感。「我」向「我們」的靠攏（皈依）就這樣成為那個時代的大勢所趨。「我們」體的話語也成為一種「時代追求」。

值得注意的是，由於革命的勝利，在「我們」（以「黨」為集中代表）與「我們」體的話語即將取得思想文化上的主導地位時，提到首要地位的是「批判」，即如〈對於當前文藝運動的意見〉一文中所說：「思想鬥爭是文藝運動中最重要的一環」，這就使得這種「我們」體的話語一開始就具有濃重

的「革命」(「批判」、「階級鬥爭」)色彩。翻開《大眾文藝叢刊》第一輯，首先感受到的就是這種革命的火藥味：這同樣是炮火連天的「戰場」。開頭炮的是郭沫若，他在〈斥反動文藝〉裏，旗幟鮮明地指出：「今天是人民的革命勢力與反人民的反革命勢力作短兵相接的時候，衡定是非的標準非常鮮明。凡是有利於人民解放的革命戰爭的，便是善，便是是，便是正動；反之，便是惡，便是非，便是對革命的反動」；他據此而把他所說的「反動文藝」分作「紅」、「黃」、「藍」、「白」、「黑」五種，對他所說的幾個代表人物——沈從文、朱光潛、蕭乾大加討伐，怒不可竭地要作震天「怒吼」：「御用，御用，第三個還是御用，今天你的元勳就是政學系的大公！鴉片，鴉片，第三個還是鴉片，今天你的貢獻就是《大公報》的蕭乾」！在一個月以後發表的一篇文章裏，則乾脆說要把這些打引號的學者們「趕出地球以外去！」⑫郭沫若這篇檄文寫得如此激烈，卻不免言過其實，捕風捉影，無限上綱，但又義正詞嚴，聲情並茂，鏗鏘有力，頗適合於朗誦、廣播，為「我們」體的革命話語增添了幾分文學(戲劇表演)色彩，並逐漸成為其文體特徵(標誌)之一⑬。這類文字在大轉折的混亂中，是很能起「振聾發聵」的作用的。其內容與形式在當時及以後都產生了極大影響。

發表在《大眾文藝叢刊》第一輯由理論家胡繩撰寫的文學評論〈評路翎的短篇小說〉，掀開了第二次公開批判胡風及其青年朋友的序幕⑭，以後又有荃麟的〈論主觀問題〉、喬木的〈文藝創作與主觀〉等大文。其要害自然是政治上的「點睛」之筆：「對於馬列主義與毛澤東文藝思想的曲解，我們是不能不予以糾正的」⑮，「以自己的小資產階級觀點去曲解了無產階級文藝思想的基本原則方針，自行提出一套思想，一套理論，以此來團結與我相同或有利於我的人，自成一個小集團」⑯。這裏所發出的警告本也是明白無誤的：即使是革命話語，運用模式與解釋權也是法定的，絕不允許標新立異，另搞一套。胡風和他的朋友不知有意還是無意，反正沒有聽進去(或者不願聽進去)，偏要繼續冒犯革命權威，這就釀成了以後的悲劇。

《叢刊》以及前後出版的，同樣是在中共領導(或影響)下的幾家進步刊物，如茅盾、巴人、周而復、適夷等主編的《小說》月刊(1948年7月創刊)，司馬文森主編的《文藝生活》(1948年1月復刊)等，還有計劃地開展了對作家、作品的評論，這也是所要着力進行的「思想鬥爭」的一個方面。耐人尋味的是，這次評論的重點，幾乎全是40年代國民黨統治區最有影響的作家或作品，除路翎之外，還有小說家姚雪垠、駱賓基、沈從文，小說《圍城》(錢鍾書作)、《引力》(李廣田作)，詩人臧克家等，如果加上前幾年即已批評過的戲劇家曹禺、夏衍⑰，就是一個相當大的名單了。對國統區著名作家、作品的這種批判性的「再評價」，與對同時期解放區的作家、作品的肯定性評論聯繫起來，就不難看出，這是在為「文學史」的評價作準備：所要爭論(爭取)的正是文學史(以及現實文壇)上的主導地位。因此，這次有計劃、有組織的評論，很少論及作家、作品藝術上的得失，而是偏向於其創作傾向，特別是思想、政治上的傾向，就是可以理解的了。有些文章讀起來簡直就像是思想(政治)評論——這也可以說是開創

郭沫若在〈斥反動文藝〉裏，對沈從文、朱光潛、蕭乾大加討伐：「御用，御用，第三個還是御用，今天你的元勳就是政學系的大公！鴉片，鴉片，第三個還是鴉片，今天你的貢獻就是《大公報》的蕭乾」！他又在一個月以後發表的一篇文章裏，乾脆說要把這些打引號的學者們「趕出地球以外去！」

了一種新的文學批評模式吧。這裏無妨略引幾段——

> 作者儘管也接觸到現實，但是，很明白的，並不是讓人民群眾的覺醒與鬥爭的巨浪來淹沒自己的小資產階級知識份子的狹窄的心靈，而只是借歷史現實中的片段作題材來表現和抒寫自己⑱。
>
> 由於作者的過多的同情，使他對於小市民知識份子的游離於現實社會鬥爭以外的情緒，思想和生活方式幾乎完全不能給必要的批判；由作者從心底流露出來的感傷，使他的這幾篇作品幾乎表現不出對於生活意義的勇敢的追求⑲。

意圖是再清楚不過的：要從根本上劃清「無產階級及其文學」與「資產階級(小資產階級)知識份子及其文學」之間的嚴格界限。由此所要傳達的信息也是明白無誤的：資產階級(小資產階級)出身的作家(知識份子)要想在新的無產階級的時代繼續寫作，成為「我們」中的一員，就必須進行脫胎換骨的改造；否則，無論是寫工人、農民，還是寫知識者自身，都只會是歪曲。一篇評論文章長段地引用列寧的論述，強調「知識份子是以資本主義『思想』為立腳點的，……這個階級是與無產階級有相當對抗的」，知識份子除了徹底「投降」，「把知識份子特有的心理特點喪失無餘」，也即消滅自身，已別無出路⑳。——這裏，「(知識份子的)改造」作為新時代主體話語之一，其內在的嚴峻性其實已經表露得相當清晰了。

以上三個方面的「大批判」以這樣的權威地位同時展開，所引起的震動是可以想見的。被批判者的反應自不待說，就是中共黨內的反響也是強烈的：據胡風回憶，馮雪峰看了刊登了批判胡風文章的《叢刊》第二輯以後，曾氣憤地說：「難道又要重演創造社的舊伎？我們在內地的人怎麼做事？」負責上海文藝工作的蔣天佐也表示了不滿，同為香港工委負責人的潘漢年則對胡風說，他個人並不贊成那樣發表文章㉑，這就為以後的黨內鬥爭埋下了伏筆。文壇之外的震波自然要小得多。但據當時還是文學青年的邵燕祥後來回憶說，他看了郭沫若的文章感到「很驚奇」，一方面，因為投稿的關係，對沈從文有所了解，覺得郭沫若對沈的批判有點誇張與勉強；但郭沫若卻是自己「所景仰的名家」，他的話又似乎不能不信。在不明內情的大多數知識份子中，這樣的困惑大概是比較普遍的吧㉒。

而這次大批判更深層的影響，是以後才顯露的：它實際上是意味着一種選擇，即以「思想鬥爭(批判)」作為發展共和國文化(文藝)的首要任務與根本之路。這一「選擇(決策)」在建國後得到了貫徹，並產生了人們意想不到的嚴重後果，因而很難為後人所理解。但當事人卻是極其認真地指出：「一個為某種理想而鬥爭的人，自然要最積極地和銳利地批判那妨害達到理想的一切。」㉓人們渴望創造一種純粹的全新的文化(文學)，就迫不及待地要與一切舊的文化(文學)劃清界限，實行所謂「徹底決裂」，至少也要與之絕緣——郭沫若在一篇文章中就是這麼說的㉔：

> 古人說：「蓬生麻中不扶自直，白砂在泥不染自黑」，不要讓泥和白砂接近，白砂自然也就不容易黑起來。
>
> 故爾肅清泥巴，也就成全了白砂。

當然，這不過是一個烏托邦的幻想。

一篇評論文章強調知識份子除了徹底「投降」，「把知識份子特有的心理特點喪失無餘」，也即消滅自身，已別無出路。而「思想鬥爭(批判)」的正當性是「一個為某種理想而鬥爭的人，自然要最積極地和銳利地批判那妨害達到理想的一切」。

《叢刊》的作者在論證開展革命批判的必要性與迫切性時，「特別」強調了「1941年以後，十九世紀歐洲的資產階級的古典文藝在中國所起的巨大影響」㉕，這也是特別有意思的。據說「大量的古典作品在這時被翻譯過來了。托爾斯泰、弗羅貝爾，被人們瘋狂地、無批判地崇拜着。研究古典作品的風氣盛行一時。安娜．卡列尼娜型的性格，成為許多青年夢寐追求的對象。在接受文學遺產的名義下，有些人漸漸走向對舊世紀意識的降服」㉖。這或許是事實吧，但由此而反映出的對西方資本主義文化（文學）的高度警惕性，卻是更應該注意的。這裏內含着雙重疑懼：既表現了長期處於西方世界包圍中的落後國家的民族主義者對西方侵略（包括文化侵略）近乎本能的警覺，又顯示了長期處於資產階級對抗中的無產階級對資產階級意識形態的異己感與不潔感。因此，完全可以理解，《叢刊》的批評家們在激烈地開展國內思想鬥爭的同時，也把鬥爭的鋒芒指向「西歐文學的沒落傾向」㉗，對所謂沒落時期的資本主義文化，即西方現代主義文化，提出特別嚴峻的批判㉘：這既是追根溯源，又是預先防範。對西方文化（文學）的這種不信任幾乎成為難以擺脫的心理情結，長期影響着新中國的文化領導人及其選擇（決策），《叢刊》的批判傾向僅是一個開端。

有一點似乎很值得注意：儘管《叢刊》的批評家們事實上否定過去的一切文學，並用革命文學（革命話語）取而代之，但他們卻要爭奪「五四」新文學運動這面旗幟。這一年正值紀念「五四」29周年，邵荃麟在一篇文章裏就專門批判了把「五四」看作「單純的資本主義文化運動」的「曲解」，強調中國共產黨所領導的人民革命才是「五四」精神的真正繼承者，而「毛澤東思想」正是「『五四』以來，也是幾千年以來中國文化上最大的成果」㉙。

1948年，人們還頻頻地談到被稱為「五四」新文化運動旗手的魯迅，《叢刊》專門發表了胡繩的〈魯迅思想發展的道路〉。作者並不諱言，此文是針對胡風對魯迅的「曲解」的，因此，全篇自始至終強調魯迅「從小資產階級的思想立場，向無產階級的立場」的「轉變」。從這樣的魯迅觀出發，魯迅的「五四」啟蒙話語——他的「改造國民性」的主題，他的個性主義、懷疑主義，等等，都被看作是魯迅的精神「負累」，只是「客觀上在當時還有相當的革命意義」，據說今天胡風們重申這些話語，「其客觀的趨向卻只能是小資產階級對於人民大眾的自覺的集體的進取和改革的抵制」。論者所要描繪的是一個據說是與前期魯迅對立的後期新魯迅：他「終於使自己和中國無產階級政治相結合」，「上升到無產階級的集體主義思想」，並「以（與暴露黑暗）同樣程度的執拗守衛真實的光明」，等等。—— 這裏，用「革命話語」來「改造」魯迅的意圖是十分清楚的。其目的是要用這個改造過的魯迅來充當「革命話語」的護法神，為「革命話語」爭取思想文化（文學）領域領導權與正統地位。

隨着新政權的建立，這種「革命話語」理所當然地成了國家主流意識形態，並構成了「共和國文化」的核心。我們這裏考察的僅是其萌芽形態。可以看出，在歷史的起端上，這種「革命話語」是具有兩重性的：儘管它的內涵是一種集權的黨文化專政，但它的外在形態卻是理想主義、浪漫

隨着新政權的建立，「革命話語」理所當然地成了國家主流意識形態，並構成了「共和國文化」的核心。儘管它的內涵是一種集權的黨文化專政，但它的外在形態卻是理想主義、浪漫主義與英雄主義的。當時許多人都迷戀於後者，有意無意地忽略（迴避）了前者。

主義與英雄主義的。當時許多人都迷戀於後者，有意無意地忽略(迴避)了前者，半是自覺半是被迫地接受了這種「革命話語」的統治。一些知識份子更是為之推波助瀾。隨着歷史的、邏輯的展開，這種「革命話語」的殘酷性終於顯露，並給中國的知識份子與人民帶來無窮的災難。時至今日，中國的知識份子對這段歷史進行了認真的反思了嗎？對他們當年的理想主義、浪漫主義有過反省嗎？他們敢於正視自己應負的那份歷史責任嗎？歷史還會不會重演呢？

註釋

①② 周而復：〈回憶荃麟同志〉，《新文學史料》，1980年第3期，頁73-80。

③ 林默涵：〈胡風事件的前前後後〉，《新文學史料》，1989年3期。

④ 我們這麼說，是因為目前還沒有充分的材料來說明《大眾文藝叢刊》對於文藝運動的估計，由此而採取的方針，開展的批判，是否得到中共黨中央或中央領導人的支持。但按照中共的組織原則，如此重大的舉措，是不可能不經上級領導批准的。

⑤ 邵荃麟：〈飢餓的郭素娥〉，《邵荃麟評論選集》，下冊(北京：人民文學出版社，1981)，頁496。

⑥ 邵荃麟：〈伸向黑土地深處〉，《邵荃麟評論選集》，上冊(北京：人民文學出版社，1981)，頁78。

⑦ 參看胡繩：〈評姚雪垠的幾篇小說〉，載《大眾文藝叢刊》，第二輯；楊建業：《姚雪垠傳》(太原：北嶽文藝出版社，1990)，頁79-81。

⑧⑨㉓㉕ 〈對於當前文藝運動的意見〉，同註⑥書，頁135-36、141；150；152；142-43。

⑩ 「黨性的原則」是列寧〈黨的組織與黨的出版物〉一文中提出的，但列寧所指的是「黨的出版物」，卻被譯成「黨的文學」，並擴大為國家發展文化(文學)的基本方針。

⑪⑮ 邵荃麟：〈論主觀問題〉，同註⑥書，頁208、220、228；208。

⑫ 郭沫若：〈屈原．蘇武．陰慶〉，原載《光明報》，新1卷第2期，轉引自上海圖書館、復旦大學分校中文系編：《迎接新中國——郭沫若香港戰鬥時期佚文》(上海：復旦學報〔社會科學版〕編輯部，出版日期不詳)〔內部發行〕，頁44。

⑬ 正因為此文寫得如此激烈而又義正詞嚴，就使人不免要揣度其背景。在這方面目前尚無確證。但我們從新出版的《毛澤東年譜》中得知，1948年1月14日毛澤東曾為中共中央起草致香港分局、上海局及各中央分局電，內稱：「要在報紙上刊物上對於對美帝及國民黨反動派存有幻想、反對人民民主革命、反對共產黨的某些中產階級右翼份子的公開的嚴重的反動傾向加以公開的批評與揭露，文章要有分析，要有說服性，要入情入理。」(中共中央文獻研究室編：《毛澤東年譜：一八九三 — 一九四九》，下卷〔北京：人民出版社、中央文獻出版社，1994〕，頁266)郭沫若的文章是否與此有關呢？周恩來在1946年12月31日從延安寫了一封信給郭沫若，表示「孤立那反動獨裁者，需要裏應外合的鬥爭，你正站在裏應那一面需要民主愛國的陣線的建立和擴大，你正站在陣線的前頭。艱巨的崗位，有你擔負，千千萬萬的人心都嚮往着你，我們這一面，再有一年半載，你可以看到量變質的躍進。那時，我們或者又攜手並進，或者就演那裏應外合的雄壯史劇」(原載《文獻與研究》1983年匯編本，頁73。轉引自《中國現代史資料選輯》，第6冊〔北京：中國人民大學出版社，1989〕，頁102)。那麼，郭沫若的這篇〈斥反動文藝〉的檄文，會不會就是一次裏應外合的演出呢？

⑭ 第一次是在1945年的重慶，何其芳寫有長篇批判文章〈關於現實主義〉。

⑯ 蕭愷：〈文藝統一戰線的幾個問題〉，載《大眾文藝叢刊》，第二輯。

⑰ 參看胡繩：〈評路翎的短篇小說〉，默涵：〈評臧克家《泥土的歌》〉，乃超：〈略評沈從文的《熊公

館》〉(均載《大眾文藝叢刊》，第一輯「文藝的新方向」)；胡繩：〈評姚雪垠的幾本小說〉(載《大眾文藝叢刊》，第二輯「人民與文學」)；胡繩：〈關於《北望園的春天》〉(載《小說月刊》，1卷2期)；無咎：〈讀《圍城》〉(載《小說月刊》，1卷1期)；無咎：〈讀《引力》並論及其他〉(載《小說月刊》，1卷3期)；何其芳：〈關於《家》〉，何其芳：〈評《芳草天涯》〉(兩文均收何其芳：《關於現實主義》)。

⑱ 胡繩：〈評姚雪垠的幾本小說〉。

⑲ 胡繩：〈關於《北望園的春天》〉。

⑳ 無咎：〈讀《引力》並論及其他〉。

㉑ 胡風：《胡風回憶錄》(北京：人民文學出版社，1991)，頁414。

㉒ 邵燕祥：〈斷憶〉，《長河不盡流——懷念沈從文先生》(長沙：湖南文藝出版社，1989)，頁231。

㉔ 郭沫若：〈當前的文藝教育〉，原載《華商報》(香港)，1948年3月14日，現轉引自註⑫書，頁40。

㉖ 以後邵荃麟還特意寫了一篇〈羅曼羅蘭的《搏鬥》——從個人主義到集體主義的道路〉(載《大眾文藝叢刊》，第四輯「魯迅的道路」)，以肅清羅曼羅蘭的消極影響。這實際上是一個自我反省與自我警告，因為邵荃麟本人即是羅曼羅蘭的崇拜者。在邵荃麟這樣的批評家身上實際上存在着個人(「我」)話語與階級(「我們」)話語的尖銳矛盾，而他們當時是十分自覺、也不無真誠地努力克服與階級話語不相符合的個人話語，並在改造自己的同時，扮演了批判(審判)異己的角色。但他們仍然是努力「說理」的，並且也注意糾正發現了的偏頗。如在1948年，邵荃麟還寫過一篇文章批評全盤否定「革命小資產階級文學」的「偏向」，提出在「反右傾的鬥爭」中要注意「過左偏向」(邵荃麟：〈一種偏向〉，原載《華商報》〔香港〕，1948年2月12日。現轉引自註⑤書，頁682-83)。但到了60年代，當邵荃麟面對越來越「左」的階級話語而終於堅持了個人話語，並發出了不同聲音時，他就成了黨內的「右傾機會主義份子」。

㉗ 主要是翻譯介紹了蘇聯、日本、法國共產黨人的文章，如科爾瑙：〈論西歐文學的沒落傾向〉；加薩諾瓦：〈共產主義思想與藝術〉(兩篇文章均載《大眾文藝叢刊》，第一輯)；藏原惟人：〈現代主義及其克服〉；法捷耶夫：〈展開對反動文化的鬥爭〉(均載《大眾文藝叢刊》，第五輯)；搭拉辛可夫：〈論社會主義現實主義〉(《大眾文藝叢刊》，第六輯)。

㉘ 這裏顯然有日丹諾夫的影響。日氏曾提出一個著名理論：無產階級可以批判繼承處於上升時期的資本主義文化(如文藝復興時期，十八、十九世紀浪漫主義，現實主義文學)，卻要堅決拒絕處於沒落時期的十九世紀末與二十世紀的西方現代主義文學。這一理論對以後新中國的文化取向有着深遠的影響。

㉙ 邵荃麟：〈「五四」的歷史意義〉，原載《群眾》(香港)，2卷17期，轉引自註⑤書，頁690-99。確立毛澤東思想的領導權威，也是當時的一種自覺的努力。在前述綱領性文件〈對於當前文藝運動的意見〉即已明確提出，毛澤東的〈目前形勢和我們的任務〉「是當前中國一切運動的總指標」，「文藝運動的發展，只有依據於這總的方向」。(參註⑥書，頁147)。敏感的郭沫若更是多次談及：必須以毛澤東的報告「來武裝自己，要武裝到我們身上的每一個細胞」(同註㉔書，頁37)；他這樣質問一些「忌諱」談「領導」的知識份子：「在舊政協時代我們能夠承認蔣介石為當然領袖，在今天為甚麼不能承認毛澤東為人民領袖？中國人中能有幾個毛澤東？中國人中產生了毛澤東倒是我們的光榮。毛澤東才是孫中山的真正繼承人。」(郭沫若：〈為新政協催生〉，原載《自由叢書》15種「論新政協」，轉引自註⑫書，頁109。)

錢理群 1939年生，杭州人。現為北京大學中文系教授。主要著作有：《心靈的探尋》、《周作人論》、《周作人傳》、《大小舞台之間——曹禺戲劇新論》、《豐富的痛苦——堂吉訶德與哈姆雷特的東移》、《1948：天地玄黃》等。

飛蛾的沉默：

美國大眾文化裏的「第三性」與東方人

● 孫隆基

《沉默的羔羊》之解碼

大量出現在美國電影裏的系列殺手故事，因挖掘人性黑暗面，多能引人入勝，但總跳不出「性別角色認同」混淆的窠臼。對中國觀眾來說，多半是不知所云。

電影裏有關系列殺手(serial killer)的故事，因挖掘人性黑暗面，多能引人入勝。大眾文化固然是娛樂，也是文化密碼之組合。這類大量出現在美國電影裏的故事，總跳不出「性別角色認同」混淆的窠臼。對中國觀眾來說，多半是不知所云。

1991年美國出產了《沉默的羔羊》(*The Silence of the Lambs*)這部電影。故事裏，女聯邦調查員斯達爾凌(Clarice Starling)為追捕連續殺害婦女的兇手，專程前往高度設防的精神病院拜訪請教另一位犯人——勒克托(Hannibal Lecter)，他是心理醫學家、天才、瘋子，因殺人並食其肉而被關禁。他從案情裏揣測，犯案者可能是他以前一位患有性別角色錯亂症的病人。勒克托猜想兇手之所以總是殺害胖大的女子並剝她們的皮，目的是要為自己製造人皮衣。勒克托醫生相信該心理變態者曾向美國獨有的三家特別醫學中心申請施行變性手術，但因有犯罪記錄而遭拒絕。

後來在劇中現身的變態兇手甘拔(Jame Gumb)，果真是在家中縫紉、塗口紅、穿女裝、在乳頭上戴環，並裸體披了薄紗翩翩起舞。當女探員闖入他家，被他困在黑暗裏，他用紅外線眼鏡看到她「太纖細，對他無多大用場」，那層皮雖不管用，但她那頭秀髮倒可以剝下來做假髮的①。

甘拔喜歡養飛蛾，並在每一位被害的女屍口裏放一隻飛蛾作為他的簽名式。在與女探員推敲兇手的心理背景時，敏銳的勒克托醫生立時作出聯想：飛蛾是行兇者的自我意象，「意象」的拉丁文字源乃imago，即有翼的昆蟲之義，飛蛾是可以從毛蟲化蝶的昆蟲，象徵他希望從男性化為美麗的女性；但imago亦為精神分析學的專用詞，「乃從嬰兒期起即深埋在非意識內的家長的意象，它與嬰兒式的情感有密切關聯」②。這裏強烈暗示兇手的男性性別角色不穩定，可能乃童年時被父母性侵犯所致——這種說詞頗迎合當今美國的時代精神。

我們還可以作一個跨文本的指涉。《沉默的羔羊》作者哈理斯(Thomas Harris)不知有否參閱藹理斯(Havelock Ellis)的《性心理學》(*Psychology of Sex*)？藹理斯在討論「性的逆轉」(sexual inversion)一節時，即引用飛蛾研究的成果③：

> 兩個不同族類的個體交配的結果，例如兩個不同族的蛾類(在蛾類裏這現象是有人特別研究過的)，其子息往往不太正常，雄的子息可以有向雌性方面發展的趨勢；或者，在其他情勢之下，雌的子息有向雄的方面發展的趨勢。在研究的人的印象裏，前者的血緣似乎是「轉強為弱」，而後者則「轉弱為強」。

這裏所指的「有人特別研究過」，即加州大學教授荀爾德斯密特(Richard Goldschmidt)。他是研究動物學裏「間性狀態」(the intermediate sex)的專家，在1938年發表這方面的權威性著作。所謂「間性狀態」，亦即「中性」，或本文裏所用的「第三性」。蛾類研究或許是這個現象的典範例證，但從生物學範圍飛躍到社會領域的「純性別論」甚或「純種論」，則是透過文化媒介化的意識形態產品。

在《沉默的羔羊》原著小說中，兇手簽名式所用的飛蛾很普遍，從加拿大到墨西哥灣到夏威夷都可以找得到④。但電影把這個情節改了，說聯邦調查局找專家驗證的結果，發現這種飛蛾的品種只能在「亞洲」才找得到。劇終時，聯邦調查局女探員把兇手擊斃，鏡頭則轉移到他家牆角上掛的一個用竹和紙糊成的日本式螺旋，並用大特寫強調上面的東洋畫就是一隻飛蛾。

和男性爭奪「陽具」的女權

如果性別角色錯亂的邪惡是美國文化的不變話題，那麼《沉默的羔羊》的時代性則在於突顯當代女權的抬頭。為了投射兩性權力對比的主客易勢，它用戲劇幻想的敍事把傳統的性別角色對換。陽剛原理如今由佛思特(Jodie Foster)扮演的女聯邦調查員斯達爾凌代表：她能打鬥、具殺傷力、但並不亂殺人，而是站在正義和執法的一方，用高度的理性組織能力和敢於獨闖龍潭的膽子，把社會的禍害鏟除。相形之下，代表邪惡的男性卻想變性，亦即是希望被閹割。他的人格瓦解、理性失控，只能用殘殺婦女來重掌「控制」權。但《沉默的羔羊》在把女性「男性化」、把男性「女性化」之餘，同時又把後者東方化。該部電影獲得該年度奧斯卡五項大獎，在洛杉磯舉行頒獎典禮時，美國同性戀運動的支持者在場外遊行示威，抗議電影醜化同性戀。其實，該故事是在發揮「性的逆轉」之主題，不涉及誣蔑同性戀者，他們無疑是過度敏感。相反地，亞裔則毫無知覺，無人去示威。

《沉默的羔羊》在把女性「男性化」、把男性「女性化」之餘，同時又把後者東方化。該部電影獲得該年度奧斯卡五項大獎，舉行頒獎典禮時，美國同性戀運動的支持者在場外遊行示威。相反地，亞裔則毫無知覺，無人去示威。

關於「東方化」問題，容後再談。至於男女主客易勢的願望，表露得最露骨的莫如憎恨男性、反對性交的德沃爾金(Andrea Dworkin)的一段話。她說：從兩性「政治」考慮出發，女方唯一能接受的性，就是男方「陰莖柔軟無力」(a limp penis)情形下的那一種⑤。這類女權思想跳不出把「陽具」當做權力象徵這個前提，只不過要求女性獲得這個「陽具」，從而把男人降處被閹割的女性化地位。

女權與否，「女性化」在美國文化的價值觀裏邪惡如故，連女性都想把它卸掉，並將之轉移到男性身上。在

這方面，學院派的女權理論無濟於事，它們把傳統的「女性化」說成是父權體制下的產品，論說在推翻這個體制的期間，個人可從傳統的性別角色底下釋放出來，不拘於一格。但這個「解放」並非在文化真空或超歷史的條件下進行。美國個體化的理想是具進攻性、主宰性、組織力與權力意識的，與此相對的就是被動、依賴、鬆垮和權力意識低沉或遭到變態扭曲。前一種情形歷來由男性代表，但現在時代不同了——不論是進入性別平等的烏托邦，還是進入晚期資本主義——目前女性亦緊追原先由男性體現的個體化理想，並且還要和男性比高下。在這裏，並不是自由任擇地不拘於一格，而是出於兩途：有勢還是無勢？——這是判別「贏家」還是「輸家」的標準。

美國基本上是一個「殺母」的文化，在這種氛圍裏，「關心」常具有妨礙他人自主、控制他人的嫌疑，或被視為自身情感不獨立的徵候。與東方集體化的個人不同，美國個體化的個人絕不是以母性化的「關心」而是以象徵式暴力來獲得權力的。

除了認為「女性化」乃父權社會人工構造的非本質論外，還有具本質主義色彩的一派。他們認為，不論在任何時代和國度，女性先天上都比較懂得「關心」別人。這種論調以吉力根 (Carol Gilligan) 為翹楚，與提倡「母性優越」的女權論相呼應。美國基本上是一個「殺母」的文化，此點我在近著《未斷奶的民族》一書中已有論述。在這種文化氛圍裏，「關心」常具有妨礙他人自主、控制他人的嫌疑，或被視為自身情感不獨立的徵候；至於替他人着想、向對方謙讓，非但不會把對方扣住，反成為示弱的暗示，恐怕立時會吃眼前虧。因此，吉力根之論基本上難行。如果嘴巴上談「關心」，着眼的是「權力」，則另當別論。縱使用「關心」來定義「女性化」具見於任何時代和國度，但在當代美國卻獨缺。如今，美國女性提出離婚的比例已經超出男性。美國由1963年允許墮胎局部合法化至今 (與「母性優越論」被大書特書同期)，墮胎數目已經超過三千萬，理由是為了重獲個體人身自由——這和中國為了控制人口的墮胎不同。

與東方集體化的個人不同，美國個體化的個人絕不是以母性化的「關心」而是以象徵式暴力來獲得權力的。四五十年前的電影裏，女性意象多半是不善於發揮暴力、無助，必須由男性拯救和保護。例如在一部西部電影裏，一輛有篷車遭到印地安人襲擊，當救兵剛抵達時，作為唯一生存者的女主角躲在樹叢後，也不看清楚來人是誰就胡亂開槍，但子彈亂飛卻構不成威脅，因為每一顆都離目標十萬八千里，領隊的男主角只需漫步過去，把她的槍一把奪過來便得。這類比兒童還不堪的女性寫照，如今已成為「政治上不正確」。今日美國影視販賣的新女性形象，具有把男人傷害回去 (hurt him back) 的能力；當她對男人動武時，也不再是傳統淑女式的打巴掌，而是對準鼻子一拳。用拳頭打架，自然男性化得很，但女性暴力比男性還多了一招，那就是飛腿踢男人的下體。

從籠裏到籠外

除了女探員斯達爾凌和甘拔這一組關係外，《沉默的羔羊》裏還透過她和勒克托的關係來表達兩性主客易勢：他是被關在籠裏的變態心理犯，而她則是站在籠外的正義和執法之化身。在個體化的美國，所謂自主的個人的健康成長，必須表現為情感被理性所調節、不妨礙或危害他人；至於理性失控、情感泛濫無狀，就必須受到他制他律。當女權未興，自主的個人歷來由男性作示範，女性則由男性

調節。「女性化」象徵着理性失控，在早期大眾文化裏的諷喻是精神病房，這似乎也是它的自然歸宿。

威廉斯(Tennessee Williams)在1947年寫的劇本《欲望號街車》(*A Streetcar Named Desire*)，用白蘭許(Blanche)代表女性化的非理性。她因操不名譽職業被逐出原居地，到紐奧連依附妹妹和妹夫後卻製造自身優越感，在他們面前謊稱自己是貴婦、為南方士紳們所追逐，但她這種妄想誇大狂也欺騙了自己。作家用妹夫史丹利(Stanley)代表男性原理，他粗魯不文並不高尚，但真理常是粗暴的，正如斯丹利粉碎了白蘭許的虛妄——他把她強姦，然後將她送進精神病院。作者不知是否服膺心理學家容格(C.G. Jung)的教導：和非理性、無法用邏輯說理的女人爭辯，最佳方式就是把她「打一頓或予以強姦」⑥。

1947年的電影《附魔》(*Possessed*)，講述一名精神不正常的女子由於癡纏一名男子未果，就用手槍把他擊斃，最後被關進了精神病院。片名取魔鬼附體的意象。在基督教教義裏，魔鬼與女人的關係特別密切。

1948年的電影《蛇坑》(*The Snake Pit*)，背景是一所全女性精神病院。稱女性精神病院為「蛇坑」，使人聯想起《聖經．創世記》裏有關蛇和女人導致人類墮落的故事。電影標題的靈感或來自舊約，但畫面的意象卻是世紀末風情畫：病院裏的女性病人痙攣顫抖、東歪西倒，如群蛇亂舞。而挺直、威嚴、控制力十足的男醫生則穿插其間，充分象徵理性主宰力量對混沌勢力的控御。有一幕，身為病人的女主角在男醫生的辦公室聽他分析病因，辦公室牆上卻掛了一幅巨大的弗洛伊德半身照片，眼神帶着父性的威嚴與憐憫，居高臨下地籠罩下來。

1951年出產的《有關夏娃的一切》(*All About Eve*)和《天生就是壞》(*Born To Be Bad*)兩部電影，暴露了女性化的奪權和謀利方式。與男性的正面攻擊、中央突破不同，兩個故事表現了曲線的、「處處替他人設想」的陰謀和手腕。電影的主人公都是心術不正的女人，她們運用「女性化」的恭順、關懷、熱心來謀奪他人的地位、財富和名聲。但其真面目逐漸露出，終為人所不齒。

1957年出產的電影《三面夏娃》(*The Three Faces of Eve*)，講述一個人格分裂成三人的女人，她名叫夏娃。到最後，心理醫生把病症溯源至她兒時的一段痛楚經驗：她在屋底下玩耍，但媽媽硬把她拖出來，要她與躺在靈堂裏的外婆的屍體親臉告別，小女孩因被迫和屍體接觸，所以心靈受了創傷，長大後在某些條件下就爆發人格分裂症。在已經可以公開處理上一代對下一代性侵犯題材的今日，上述那個「精神病成因」輕描淡寫得有點可笑。但它卻達到一個目的，即象徵地說明：女人的神智不健全，是由外婆、媽媽、女兒「三代夏娃」(three generations of Eves)造成的。「夏娃」又是聖經故事中女人的始祖，因此它代表了女人的傳承(the descent of women)。至於故事中把夏娃治好的醫生，自然是代表理性主宰的男性，一名叫做「路德醫生」(Dr. Luther)，另一名叫做「日光醫生」(Dr. Day)。路德是基督新教的創始人，「日光」則是陽光普照的理性，寓意着他們能驅散女性的黑夜。

在今日美國，幾乎無一例外地把人格分裂症的病因歸罪於犯強姦罪的父親；但在四十年前，卻只能把它說

成是純女性化的問題。由此可以看出，時移勢易，性別鬥爭兩方力量的此消彼長。在西方，以女性代表黑暗勢力的基督教教義，在啟蒙時代得到進一步加強。在莫扎特的歌劇《魔笛》裏，即由男性原理代表光明與啟蒙，女性原理的化身則是「黑夜皇后」。

美國1944年的電影《處於黑暗裏的女士》(*Lady in the Dark*)，是對當時被廣泛針砭的「陽具型女人」(phallic woman)的一帖對症良藥。電影裏面，事業心強的女主角在感情生活上出了問題。她求助於精神分析治療，精神分析師從她的夢境和被壓抑掉的童年經驗裏發現：她受到爸爸和男同學打擊而對自身性別魅力產生懷疑，並且為了不再受辱，養成必須主宰一切的性格。精神分析師治療她的配方就是叫她找一位能主宰她的男人。

美國1944年的電影《處於黑暗裏的女士》，是對當時被廣泛針砭的「陽具型女人」的一帖對症良藥。電影裏面，事業心強的女主角在感情生活上出了問題，精神分析師治療她的配方就是叫她找一位能主宰她的男人。

《樓梯頂的黑暗》(*The Dark at the Top of the Stairs*)是英格(William Inge)1945年寫就的舞台劇，於1958年發表、1960年搬上銀幕。一般美國家庭的樓梯頂是二樓，也是睡房所在地。劇中的家庭主婦珂拉(Cora)和先生鬧矛盾，已經很久沒有跟他行房，而丈夫魯賓(Rubin)因被僱主辭退，晚上也常不回家，但為了男性的尊嚴，丈夫始終沒有向妻子說。劇終時，夫婦經互相溝通、諒解後和好如初。珂拉要求丈夫不要隱瞞心中的恐懼，魯賓就口吐真言：「一個男子漢，即使對自己也難於承認心存恐懼。」珂拉問何解，魯賓說：「他總害怕會變成……你姐夫摩理司那樣。」摩理司(Morris)是珂拉姐姐樂蒂(Lottie)的丈夫，常在專橫的老婆面前吃癟。珂拉一直羨慕姐姐能對丈夫專橫。樂蒂最後吐真言：「對，我能對摩理司專橫，因為他貌合神離，早已放棄了反抗。我專橫不專橫，對他來說都一樣。」當珂拉說：「他至少不動手打你。」她姐姐的回答令她吃驚：她說情願被丈夫打，因這至少是打者愛也的表現，「總比目前這個空洞無物好」。樂蒂的專橫只不過是她心理空虛的一種補償，原因是丈夫沒有發揮男兒的主宰性。而樂蒂一連串的供認，坦白她在性事上從來未享受過高潮，實在令妹妹吃驚。妹妹一直羨慕姐姐的大膽開放、敢講髒話，至此方知這也是心理補償。摩理司和樂蒂這對夫婦無疑是故事裏的反面教材⑦。

男性的理性組織力量必須壓服女性的混沌——這個訊息出現在1960年由卡山(Elia Kazan)執導的《野河》(*Wild River*)中。故事背景是30年代羅斯福新政時代，田納西流域管理局(Tennessee Valley Authority)的一位年輕幹部和一位住在島上不肯搬遷、阻梗治河的老婦人之間的鬥爭。他對她曉以大義，解說人定勝天的道理；她則反駁說，大自然既然不是整齊的，就該聽其自然。最後當局終於把她逼遷。正當島上的樹木和老婦人的舊屋付之一炬之際，傳來了她在新居中去世的消息。結尾是一個俯瞰鏡頭，從高空拍彎彎的河道，然後鏡頭縮小成一個圓圈，集中到河彎的水壩上。

無理性調節的女性化情感是混沌的勢力，也是一種狂熱病。1958年的電影《熱昏》(*Hot Spell*)，是關於一個家庭的故事。故事剛開始，媽媽給人的印象是家庭團結的維繫者，但劇情發展到後來才真相大白：媽媽整天做着脫離現實的白日夢，她認為家庭之所以不團結，是由於搬離了以前曾住過的一個小城鎮，因此她總是主張舉家再搬回去。這象徵了媽媽根本不懂得人的成長就是「分離」，她試圖逆退

回人生的早期階段，把大家都固定在她心目中的「家庭團結」裏。媽媽的蒙昧終導致爸爸在車禍中喪生。爸爸死後，媽媽又想攀附兩子一女，但他們都很不以為然。至此，媽媽才恍然悟到自己畢生的錯誤。

1958年，威廉斯的劇本《夏日驚魂》(*Suddenly, Last Summer*) 在百老匯舞台上演出，翌年即被好萊塢搬上銀幕。故事圍繞美國南方一位大家族的女家長，她為了保持在兒子心目中唯一女人的地位，不惜把他搞成同性戀，而兒子的斷袖癖最終導致他的慘死。女家長的南方華廈兩層樓之間有一座小型升降機，電影將它改編成重要的象徵符號：當大家都在樓下等她來臨，女家長則坐在升降機裏，從天而降，「有如拜占廷女皇帝坐在用機械操作升降的寶座上」。

1964年的《籠中的夫人》(*Lady in a Cage*) 講述一位不良於行的婦人，因家中停電被困在兩層樓間的小型升降機裏，目睹匪徒入屋洗劫而束手無策。在這個過程中，匪徒無意間展示了兒子給她的留書，才恍然大悟多年來用「母愛」窒息了兒子的人格成長。《夏日驚魂》中象徵「拜占廷女皇帝的寶座」的升降機，在這個故事裏就變成一個籠子，象徵着女人的性壓抑，也諷喻了作繭自縛的女人 (a woman all wrapped up in herself)：她把無法正常表達的性欲扭曲為「母愛」，其實只是非理性的、無比自私的自我發泄，阻礙了兒子的成長而渾然不覺。

精神病殺手的家譜學

《沉默的羔羊》裏涉及的男性因無法形成性別角色而造成的精神幽暗，其實並無新意，因為1960年由希區考克 (Alfred Hitchcock) 製作、至今仍燴炙人口的《驚魂記》(*Psycho*) 已表達了同樣的看法。《驚魂記》的主角貝斯 (Norman Bates)，是一個外表成熟但只具兒童人格的精神病患者。他擁有一個小旅館，而精神病導致他先後殺了七名路過的女住客。他年幼時由於母親有精神問題，害得他在精神上也從未斷奶。少年時代的貝斯，由於識破媽媽與情夫的關係而令他妒火中燒，遂把兩人毒死。自此以後，他的精神狀況就全面失常：他把媽媽的屍體製成標本放在家中，又把自己的一半人格分給媽媽，經常用男女兩種聲調互相對話，彷如母子生活在一起。事實上，他一身兼具雙重人格、陰陽兩性。由於亡母的陰影始終盤踞於心，所以對凡挑起他性欲的婦女都予以殺害——因為「佔有欲很強的媽媽」必須將那些侵奪兒子的婦女置於死地。在殺害那些女子時，他總是穿上媽媽的服裝，戴上假髮，使自己變成了媽媽，而不再是他自己。

《驚魂記》這部電影改編自勃洛克 (Robert Bloch) 1959年出版的同名小說。勃洛克的故事改寫自一宗真實案件。小說家住在威斯康辛州的一個小鎮，離該地39英里的另一小鎮普蘭非爾德 (Plainfield)，在1957年發生了一宗駭人聽聞的案件：警察因追查一名失蹤婦人的下落，無意中在一個孤獨者愛德堅 (Ed Gein) 的農莊裏搜出十幾個女人肢體，其中有人骨、人皮以及其他器官，有些是被他謀殺的，有些則是盜墓所得，而他所盜的墓都在他亡母的墓附近。這些女屍的臉、前身與頭髮，分別被他製成面具、前胸帶乳腺的人皮背心和假髮，他晚上就將它們戴上，把自己變成

《沉默的羔羊》裏涉及的男性因無法形成性別角色而造成的精神幽暗，其實並無新意，因為1960年由希區考克製作、至今仍燴炙人口的《驚魂記》已表達了同樣的看法。

女人。也有線索顯示他可能與媽媽發生亂倫關係：農莊的大屋二樓有五個房間，唯有客廳與亡母的睡房打掃得一塵不染。該系列殺手被終身關進精神病院，死於1984年。勃洛克把他改寫成「諾爾曼．貝斯」，根據作者說：他還加進一些弗洛伊德的「戀母」理論⑧。

《沉默的羔羊》裏的剝皮犯，其實比《驚魂記》更接近愛德堅這個原型。60年代還比較保守，不便坦白處理剝人皮製背心的情節，只在對白裏提到貝斯把媽媽的屍體挖了出來剝皮製成標本，而他本人則在行兇時穿上媽媽的衣服，戴上女人假髮。愛德堅的故事到今天已被輕描淡寫化——1993年的《愛德和他的死鬼母親》(*Ed and His Dead Mother*) 即用胡鬧劇的方式處理這個主題。

泛性化的美國在對待雙親的態度上似乎已簡單化為：在「閹媽」和「強姦犯父親」兩惡之間悉隨君便、擇其輕者。概括地說，在美國的兩性戰爭裏，把爸爸說成是「衣冠禽獸」乃方興未艾的女權顛覆父權的高性能炸藥，而「殺母」則是男性攻擊女性原理的殺手鐧。

從《驚魂記》到《沉默的羔羊》，兇手的病源或已從戀母演變為曾遭受男性長輩性侵犯。事實上，時至今日，大眾文化已同時強調兩類成因。雖然目前提倡泛強姦論的女權份子認為：沒有爸爸的單親家庭對男童和女童來說都比較安全，大眾文化的公式亦稍受其調整，但總的來說，在大眾文化公式化的框框裏，對男性自身人格的質疑、力圖用暴力來重建一己雄風，其心理多半仍處於媽媽的陰影籠罩下，如果是患多重人格分裂症又憎恨男人的女性殺手，其成因多半是童年時遭父親性侵犯。泛性化的美國在對待雙親的態度上似乎已簡單化為：在「閹媽」和「強姦犯父親」兩惡之間悉隨君便、擇其輕者。

概括地說，在美國的兩性戰爭裏，把爸爸說成是「衣冠禽獸」乃方興未艾的女權顛覆父權的高性能炸藥，而「殺母」則是男性攻擊女性原理的殺手鐧。但後者的高峰期是50、60年代，如今已接近陳腔濫調。

在愛德堅案件大幅度擴充人們的想像力以前，大眾文化已在生產戀母狂的罪犯。就筆者所知，最早要算1949年的《白熱》(*White Heat*)。由格尼 (James Cagney) 飾演的匪徒患有周期性偏頭痛，必須坐在媽媽的膝蓋上才會好；媽媽死了，他整個精神就崩潰，最後，他在一個爆炸的油箱上大呼媽媽後身亡。至於戀母狂的系列殺手，或許最早出現於勒文 (Ira Levin) 1953的小說《孽吻》(*A Kiss Before Dying*)，故事中的窮小子為了完成媽媽「望子成龍」心願，就想盡辦法與銅業大王的女兒結婚。但在追求期間計劃出了紕漏，他連續謀殺了銅業大王的幼女和二女，後來他成功追到被蒙在鼓裏的大女兒，但陰謀終於在訂婚後敗露，遂畏罪自殺身亡。

但《驚魂記》具有里程碑的意義，它面世後即成為典範，同類作品汗牛充棟，至今未衰。限於篇幅，不便一一列舉。在此處只需指出：在大眾文化的想像背後，其實是一些被美國人普遍接受的心理醫學前提。

美國心理學泰斗蘇理文 (Harry Stack Sullivan) 師承弗洛伊德學說，並進一步發展。弗洛伊德的「殺父娶母」學說大體上只能說明神經機能症 (neurosis) 的成因，而蘇理文為了解釋精神病 (psychosis) 成因，則着眼於人格發展的「前殺父娶母」階段。「殺父娶母」是兒童已經知道自己和媽媽分屬不同性別，因此是異性戀衝動的萌芽，只是如處理不善就會造成固置，留下心理傷痕。但這個問題遠比精神病來得輕，後者乃人格固置在「前殺父娶母」階段，男孩完全和媽媽認同，根本沒有想到自身是對立的性

別。在此前提下，蘇理文的學說基本上是把精神分裂(schizophrenia)和同性戀傾向等同。20年代，蘇理文曾在一所精神病醫院裏成立一個全男性的精神分裂症病房。在此病房裏，他把所有註冊女護士統統辭退，改用男性工作人員代替，而且「從來不允許女性踏入這個病房一步」⑨。

美國人對男性性別內容無法形成的恐懼，也反映在凱西(Ken Kesey)1962年的小說《飛越杜鵑窩》(*One Flew Over the Cuckoo's Nest*)裏。故事用一座全男性精神病院諷喻日趨女性化的當代美國社會。該機構裏由「大護士」(Big Nurse)掌權。一名病人挑戰她的權威，鼓動其他病人重振男性雄風，結果受到大腦被施手術(lobotomized)的懲罰(象徵被閹割)，變得形同植物。只有一名病人——象徵大地生命力的印地安人——成功地逃離了象徵女性化文明的精神病院。

但蘇理文的學說含有文化偏見，因為今日的研究指出，同性戀可以由先天遺傳因素決定，因此同性戀、精神分裂、戀母三者之間是否能畫全等號，已成問題。此外，美國這套性別兩極分化的模式基本上很難把東方人納入其中，即使勉強為之，我們是否可將之歸入「變態」一類實不無疑問。

此「第三性」不同於彼「第三性」

這個疑難見於從40年代末到50年代初的一次大型的中國國民性研究，它是哥倫比亞大學「當代文化研究」計劃的其中一環。它一方面受蘇理文的影響，而其時又適逢美國大眾心理湧現「殺母」高潮；但另一方面，從文化人類學出發的研究者又必須謹守文化相對主義的信念，因此出現多重話音：它判定母權在中國過份膨脹之餘，既對中國人陰盛陽衰側目，又慶幸中國女人有當權機會(這個研究計劃大體上由具女權意識的女人類學家主持)。結論是：和美國人相比，中國人的性別角色似乎剛好顛倒，但既然說不上有美國那般明顯強烈的「角色認同」，遂不能將中國人看作性別錯亂。該計劃之中國組從未正式發表的報告大致維護了文化相對主義原則，但個別小組成員在其他文章中，卻又用中國人的材料來透露他們自身的「閹媽恐懼症」⑩。

如果性別角色不明朗、不突顯是中國人的常態，那末，在大眾文化裏的中國人也無須變成精神病殺手，甚至還可以受到相當正面的處理。美國大眾文化裏的中國英雄陳查理(Charlie Chan)，是偵探小說家畢格斯(Earl Derr Biggers)的創造物。畢格斯在1925年的第一部陳查理小說裏，把這個中國神探描寫成：「他確是過份地肥胖，但走起路來步伐輕盈如女子。」("He was very fat indeed, yet he walked with the light dainty step of a woman.")⑪

但早期美國電影也把東方男性貶成迹近太監的奴才。1932的《紅塵》(*Red Dust*)裏頭，男主角有一名中國或越南僕人(演員是華人)，有一個鏡頭描寫他在做高加索種男性絕無可能幹的事——熨女人的內衣褲。他因接觸到女人的褻衣而亢奮，遂一邊怪叫一邊把它們抖起來讓大家看，形同小丑。這類中性化的奴僕形象，仍出現在1967年的《金色眼裏的反照》(*Reflections in a Golden Eye*)裏。

40年代末到50年代初，哥倫比亞大學「當代文化研究」曾做過一次大型的中國國民性研究。結論是：和美國人相比，中國人的性別角色似乎剛好顛倒，但既然說不上有美國那般明顯強烈的「角色認同」，遂不能將中國人看作性別錯亂。

戰後大眾文化裏的東方人意象其實已呈多樣化，李小龍的功夫在暴力意義上可和西方人拉平。此外，對種族主義的反感和多元文化主義之盛行，都有助於沖淡傳統的種族定型。美國大眾文化的題材很多，東方人的意象無須定於一格，但凡遇到將性別角色認同問題化，似乎仍一成不變地以東方人作為諷喻。

1980年的喜劇《郊區貴族》(*Serial*) 和1984的科幻故事《夢境》(*Dreamscape*)，用顛倒方式和正面方式指涉東方男性的「性無能」。1986年女導演寶爾登 (Lizzie Borden) 製作的《撈女》(*Working Girls*)，採用紀錄故事片 (docudrama) 手法描寫紐約市妓女一天的工作情景，其中一幕描寫華人連嫖妓都是一躺倒就癱在那裏，不合作，一副等待服侍的樣子。1993年拍攝的科幻故事《搗毀者》(*Demolition Man*)，把未來美國西海岸描寫成像日本那樣溫文有禮、犯罪率很低，而多元文化主義在這個地方已開花結果，市民的服色雖然繁多，但很大部分是日本式和服。人們互相之間的問候，也用二次大戰期間日本心戰廣播員「東京玫瑰」的「問安與致敬」(greetings and salutions)。但這個社會裏的人，尤其是男性，完全無法面對暴力——尤其是市長的一名助理，身穿和服、體態臃腫、唇紅齒白，髮型像梳了一個髻，陰陽怪氣，看到暴力行為則像女人一般暈倒。《沉默的羔羊》裏東洋畫之飛蛾，豈是孤立插曲？

但傳統西方的性別角色認同，和被視作父權社會基石的異性戀霸權一般，在今日同受到女權和同性戀運動的搖撼。後現代主義的理論姿勢也把所有的界線視作人工的——尤其是性別差異。因此，90年代以來國際間出現了一連串提倡性別越界的作品：英美的《奧蘭度》(*Orlando*, 1992)、《哭泣的遊戲》(*The Crying Game*, 1992)、香港大陸合作的《霸王別姬》(1993) 和歐陸的《法日奈里》(*Farinelli*, 1994)。在這以前，已有黃哲倫的百老匯舞台劇《蝴蝶君》(*M. Butterfly*, 1988)，取材於中法間諜醜聞案，主旨則在顛覆把西方男性化、把東方女性化之傳統公式，可歸入後殖民地主義的作品。

「後殖民地主義」的迷惘

自洋務運動以來，中國人有否跳出文化搬運主義？例如，在當今的台灣女權份子中，即有曾在美國留過幾年學、上過幾節「文化研究」(cultural studies) 課，回國以後就大肆攻擊「陽具中心論」。事實上，中國男性的陽具性 (genitality) 根本不突顯，中國父權社會的陽具中心論是集體式的「傳宗接代」，個體——不論男女——都淪為工具，和西方男女個體之間的戰爭並非一回事。

男女不平等一直都存在，此點不容爭辯。但在中國爭取性別平等，是否用得上美國的文化符號？基督教視女性為邪惡，啟蒙運動以女性原理代表黑暗，但中國傳統宇宙觀裏的唯一「邪惡」反而是陰陽失調。被美國推衍至極端的西方陽剛原理，其樹立自身的方式是把對方整體鎮壓、全面取消，其基本精神接近法西斯。美國女權師承之，也不免出現法西斯傾向。

不必否認，美國性別兩極分化的措施對中國人的兩性成長能發揮批判作用。兩性必須分庭抗禮才唱得成對

自洋務運動以來，中國人有否跳出文化搬運主義？事實上，中國男性的陽具性根本不突顯，中國父權社會的陽具中心論是集體式的「傳宗接代」，個體——不論男女——都淪為工具，和西方男女個體之間的戰爭並非一回事。在中國爭取性別平等，是否用得上美國的文化符號？

台戲，如果一方垮了，垮成母子關係，這台戲就唱不成。這自然是以異性戀戲劇為天經地義的設想。但磁石的異性相吸定律，不一定全面適用於兩性間操作。兩性盡量地分化，到頭來也會愈走愈遠，勢成水火、形同敵國——這正是今日美國性別政治的寫照。相形之下，異性戀同性戀界線模糊的梁山伯與祝英台式戀愛反而顯得水乳交融。

今日奢談「後殖民地主義」理論者，總認為宗主國的理論也為邊緣地區所掌握，並且在「中央」和「地方」都是人為劃分的體會下，宗主國的中央性也隨着傾覆。但宗主國的理論朝邊緣地區流傳，也可以造成土著彼此之間討論問題也不過是鸚鵡學舌宗主國的問題，與本地的國情反而脫節。一篇記述在香港舉行的「華人女性主義文學」會議的報導，把內容總結為下列一系列對立的文學理論批評概念：「諸如主流與邊緣、崇高與優美、理性與情感、形而上與形而下、嚴肅與通俗、客觀與主觀、傳統與個人，等等。」⑫問題在於：在中國文化裏，理性與情感、精神與肉體、形而上與形而下有否像基督教文化那般兩極對立，甚至順理成章地化為男女對立的代號？有一點大家有目共睹：中國基本上不存在把自然當做必須由陽剛的理性克服的一團混沌之概念，自然往往具有「母懷」的意象。

兩性盡量地分化，到頭來勢成水火、形同敵國——這正是今日美國性別政治的寫照。相形之下，異性戀同性戀界線模糊的梁山伯與祝英台式戀愛反而顯得水乳交融。

註釋

① 這段心中獨白乃電影中所無，只見於小說。Thomas Harris, *The Silence of the Lambs* (New York: St. Martin's Press, 1988), 346-47.

②④ Ibid., 163; 105.

③ 藹理士原著，潘光旦譯著：《性心理學》（北京：三聯書店，1987），頁290。

⑤ Stephanie Gutmann, "Waging War on Sex Crimes and Videotape", *Insight* (May 1993): 16.

⑥ *Aion*, vol. 9, pt. II of *The Collected Works of C.G. Jung* (New York: Pantheon Books, 1959), 15.

⑦ William Inge, *The Dark at the Top of the Stairs* (New York: Random House, 1958), 102, 73-74.

⑧ Stephen Rebello, *Alfred Hitchcock and the Making of "Psycho"* (New York: Harper Perennial, 1990), chaps. 1-2.

⑨ Helen Swick Perry, introduction to *Schizophrenia as a Human Process* , by Harry Stack Sullivan (New York: W.W. Norton & Company, Inc., 1962), xvi-xvii.

⑩ 詳參拙作：〈缺乏「性」與「暴力」：非美國式人格〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1995年12月號。

⑪ Ken Hanke, *Charlie Chan at the Movies: History, Filmography, and Criticism* (Jefferson, N.C.: McFarland & Company, Inc., 1989), xi.

⑫ 王光明：〈談談華文世界的女性主義寫作〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1996年10月號，頁80。

孫隆基 國立台灣大學歷史系畢業，先後獲明尼蘇達大學及史丹福大學之碩士及博士學位；曾任教於坎薩斯大學、聖路易市華盛頓大學和加拿大阿爾拔塔大學，現任教於田納西州孟菲斯大學。著有《中國文化的深層結構》、《未斷奶的民族》，備受學術界及社會注意。

甚麼是保守？誰反對民主？

● 雷　頤

相對於80年代幾乎是「一邊倒」的狀況而言，由於種種原因（有思想性的內在理路，但更有非思想性的外在因素），90年代中國思想界的「保守」之音空前強大。對此，已有許多人以各自的方式作過各種各樣的分析和評論，而《二十一世紀》1997年2月號以「中國九十年代保守思潮」作一專題評論，意義自然不菲。其中徐友漁、陳曉明和張靜等人的文章，對此作了雖不盡相同但大致準確的描述、概括和分析，使人獲益匪淺。而甘陽的〈反民主的自由主義還是民主的自由主義？〉一文雖然洋洋灑灑被置於篇首，但卻恰恰是篇扭曲事實的「文不對題」之作。

所謂「保守」，是相對於既定狀況、秩序而言。一般地說，要保持、維護既定秩序或事物的原狀（這種維護當然包括想使已經發生某種程度變化的事物回到「原狀」的努力）便是「保守」；反之，要改變既定狀況、秩序，使事物的原狀發生變化的努力便可謂之「改革」，而要在短期內不惜以「非常之手段」使事物發生重大、甚至根本性變化的，便是「激進」或「革命」。

正是從這個角度出發，在文革結束後中國開始的深刻的社會轉型過程中，主張維持文革時期或文革前的諸種體制、反對否定文革和對這種經濟、政治體制進行改革的觀點，便是「保守」，反之便是「激進」；堅持「一大二公」、嚴格計劃經濟的觀點便是「保守」，主張「商品經濟」或現在所說「市場經濟」的便是「激進」（文革結束不久，就連「計劃經濟為主，商品經濟為輔」這種觀點都曾被視為有某種「異端」色彩的「激進」。現在，此種觀點已被認為是頗為「保守」了。可見，所謂「保守」與「激進」總是相對於具體狀況而言）；堅持狹隘民族主義、要與「帝、修、反」「對着幹」、極力維持封閉狀態、反對對外開放、引進外資的便是「保守」，主張打開國門、對外開放、向外學習、引進外資的便是「激進」……這便是今日所說的中國的「保守」與「激進」的語境。離開這個語境來談論中國的「保守」與「激進」，必然會文不對題。

甘陽的〈反民主的自由主義還是民主的自由主義？〉一文「失誤」的主要原因，就在於脫離了基本語境，而臆造了另外一個「保守」與「激進」，對

甘陽的〈反民主的自由主義還是民主的自由主義？〉一文「失誤」的主要原因，就在於脫離了基本語境，而臆造了另外一個「保守」與「激進」，對「90年代中國思想景觀」作了全面歪曲，由此產生了一系列嚴重的「誤讀」。

「90年代中國思想景觀」作了全面歪曲，由此產生了一系列嚴重的「誤讀」。

例如，他強以自己側身其間的美國社會作為判定中國社會的「保守」的標準，認為中國的「保守主義經濟話語」是「以西方保守主義經濟思潮即經濟不干涉主義 (laisser faire) 為理論根據」的。也就是說，「自由經濟」理論在西方是保守的，在中國持這種理論也必定是「保守」的。甘文根本不顧這種理論在中國長期被批判、至今「私有化」仍難登「大雅之堂」這一事實。

甘文不止一次地談到中國知識界現在所謂「消極自由」與「積極自由」和「民主」的對立，並認為「這種保守主義的基本形態往往表現為以自由主義之名貶低和否定民主」。甘陽甚至作出了「確切地說，自由主義或『英美自由主義』在今日中國基本已成為反對民主的一種變相說法，似乎民主越少，自由就越多；大眾參與越低，個人就越有保障；積極自由越小，消極自由就越大」的論斷。這全然是有意歪曲。不錯，「消極自由」的觀念現在的確引起了中國知識界更多的注意和談論，但這更多地是針對中國知識界以往對此觀念注重不夠、了解不多而言。而且，並沒有人將這一觀念與「積極自由」和「民主觀念」對立起來，而是強調兩者之間的互相補充，互為依賴。在這一觀念的引進過程中，甘陽八年前所寫的〈自由的理念：五四傳統之闕失面〉一文的確起了重要作用①。該文雖然不長，卻提醒了中國知識界注意到這一為其忽略已久的重要概念，使其對「自由」、「民主」的理解較前更為全面、深刻，意義不容小覷。而且，甘陽此文也是從補充「闕失」這一角度來闡發的，並未將「消極」與「積極」對立起來，也沒有 (現在的中國知識界仍然沒有)「以自由主義為名否定民主」。至於其〈揚棄「民主與科學」，奠定「自由與秩序」〉一文②，的確「保守」得可以，但該文在大陸知識界的影響實在有限，姑且不說能讀到該文的人本就不多，就是讀到該文的人，大都對此深表不滿和堅決反對，同時對他的觀點在如此短的時間內發生如此大 (幾乎是一百八十度) 的變化驚詫不已。甘陽的這篇文章倒的確是「以自由反民主」，但這只是他個人的觀點 (也可說是思想的誤區)，有必要再次強調，大陸知識界對此是強烈反對的。如果說甘陽現在只是對自己個人的「失誤」作一番檢討和反省，不僅無可非議，而且值得歡迎。但可笑的是他把自己的「失誤」誇大成「中國知識界」的失誤，我願意相信這僅僅是由於他對「中國知識界」的現狀了解不夠所致。民主、自由、公平、正義等價值，一直是「中國知識界」的主流所堅持的。卞悟的〈公正至上論〉、〈起點平等如何可能——再論公正至上〉、〈公正、價值理性與反腐敗——三論公正至上〉、〈公正為道德之基——四論公正至上〉就是這種觀點的代表作③。對此，甘陽毫不理會，並進一步歪曲說：「中國知識份子幾乎普遍地擔心，在中國強調民主只怕又會弄成『大民主』，強調『參與』又如何避免不弄成『群眾運動』？」事實是，恰恰是在對那種以「大民主」、「群眾運動」之名行專制之實的文革有着切身的體驗之後，中國知識份子才更強調和呼籲民主、民主精神和制度化的民主。至於現在對民主的談論相對 (只是相對) 減少，主要則是一種非思想性的外在因素所致。對此，甘陽想來還不至於健忘吧？看來，「站着

甘陽〈揚棄「民主與科學」，奠定「自由與秩序」〉一文的確「保守」得可以，的確是「以自由反民主」，但這只是他個人的觀點，大陸知識界對此是強烈反對的。可笑的是他把自己的「失誤」誇大成「中國知識界」的失誤。

說話不腰痛」雖是一句俗語，但還確有所指。這也說明，甘陽所謂的「民主」，其實就是他與崔之元等近來所宣揚的文革式的高度專政。

在對「保守主義文化話語」的概括中，甘陽認為「時人大多傾向於貶低以至否定五四人物及其代表的傳統」。「大多」的估計是否準確可以姑且不論，但相對於80年代，強調「五四」負面影響的論述的確猛增。就維護「五四」精神或「五四」傳統而言，筆者倒與甘陽一致，並多次撰文為「五四」的一代辯護。但問題在於甘陽的進一步論述：否定「五四」的「這種文化保守主義同時也發展為對當代西方思想學術的基本態度，即認為今天不應該再重複五四傳統一味追隨西方激進思潮的同樣錯誤，例如『後現代主義』、『後殖民主義』以及『女性主義』等就不適合今日中國的需要……」這種無視基本事實的概述令人震驚。只要對90年代中國思想界稍有了解的人都知道：正是中國的「後現代主義」者和「後殖民論者」與「前現代」「傳統論」者幾乎是同時對「五四」作了激烈的否定。

為避免斷章取義，恕我較為完整地引述中國「後學」的有關論述。《文學評論》1993年第3期和1994年2月號分別發表的鄭敏的〈世紀末的回顧：漢語語言的變革與中國新詩創作〉、〈商榷之商榷〉兩文，正是用拉康(Jacques Lacan)和德里達(Jacques Derrida)的理論來論證「五四」白話文運動「急躁」、「偏見」、「形而上」、「從形式到內容都是否定繼承」、「自絕於古典」，所以成就不高。張頤武在《戰略與管理》1994年第3期發表的〈「現代性」終結〉一文寫道：「從『現代性』這一概念的產生過程和發展來看，它是在西方文化中出現的，以西方的啟蒙主義的價值觀為中心建構的一整套知識／權力話語。對於非西方的社會和民族來說，『現代性』是和殖民化的進程相聯繫的概念。」「對於中國語境而言，『現代性』意味着以西方話語為參照的『啟蒙』與『救亡』的工程。這一工程始於鴉片戰爭後中國的『古典性』的崩潰所造成的『主體』移心的焦慮。」「『現代性』的中國化乃是如何重建中國的『主體』的探索。它生產了有關西方／中國的一整套『知識』，試圖通過這套『知識』使得中國的世界位置得以確立。」「這種知識必須以西方話語作為唯一的參照系。西方的文明隨着殖民進程而來的全球化被中國的知識份子視為走向未來的唯一選擇。因此，西方乃是無可爭議的『主體』，它的文化的巨大的物質與精神力量被視為最為進步的，它的創造力和想像力被認為得到了最為充分的發揮。」「這裏有一個明顯的文化等級制，西方被視為世界的中心，而中國已自居於『他者』位置，處於邊緣。中國的知識份子由於民族及個人身分危機的巨大衝擊，已從『古典性』的中心化的話語中擺脫出來，經歷了巨大的『知識』轉換(從鴉片戰爭到『五．四』的整個過程可以被視為這一轉換的過程，而『五．四』則可以被看作這一轉換的完成)，開始以西方式的『主體』的『視點』來觀看和審視中國。這也就經歷了一個將西方視點『內在化』的過程。……這個將自己處身其中的『文化』他者化的過程，正是中國『現代性』的最為重要的表徵。」新式知識份子「被一套西方的話語所命名和書寫」，「以西方式的能指指認一個本土的所指」。「這種『他者化』可以說是貫穿於整個『現代性』和『知識』生產之中。這種生產的典型方式是通過中西

中國知識份子現在對民主的談論相對(只是相對)減少，主要是一種非思想性的外在因素所致。對此，甘陽想來還不至於健忘吧？這也說明，他所謂的「民主」，其實就是他與崔之元等近來所宣揚的文革式的高度專政。

比較提供一種有關中國人文化特徵的『他性』話語，提供一種有關中國的認識的方式。」因此，「陳獨秀通過一系列二元對立的編碼，以西方的視點將東方的文化和社會作為一種次等的文化。……陳獨秀以一種普遍的世界主義式的西方價值將中國『他者化』了。」引入西方話語的這一策略是引入「一個西方式的有關『普遍人性』的神話。從這個『普遍人性』的觀念來看，西方的啟蒙主義話語所建構的有關『人』的偉大敍事是衡量一切國家與民族的絕對化的標準。從魯迅對『真的人』的呼喚到八十年代有關『人的本質力量的對象化』及『主體論』的理論思考無不無條件地認同於這一普遍人性的價值觀。」他在文章結尾提出「有關『後現代』與『後殖民』的新知識的出現以及『冷戰後』多極世界格局的出現，使得『現代性』本身的反思與批判成為當下文化的基本前提。……『他者化』的自我定位也在多元文化的潮流中受到了有力的批判。『現代性』的神話已被『解構』」。張寬在《讀書》1993年第9期、1994年第10期介紹薩伊德(Edward Said)和「東方主義」的文章，實際上也用「後殖民」理論來否定「五四」，並把魯迅對中國國民性的批判與「東方主義」相提並論。他在《天涯》1996年第2期發表的〈文化新殖民的可能〉一文，在得出了「德國法西斯對猶太民族施下的惡行，乃是啟蒙話語邏輯發展的必然」這一結論後便明確寫道：「中國的五四運動，大體上是將歐洲的啟蒙話語在中國做了一個橫向的移植。正像我已經指出過的，西方的啟蒙話語中同時包含了殖民話語。而五四那一代學者對西方的殖民話語，完全掉以了輕心，很多人在接受啟蒙話語的同時，接受了殖民話語，因而對自己的文化傳統採了粗暴不公正簡單否定態度。」

對上引種種說法，筆者戲稱為「五四精神」實際處於「前」「後」夾擊之中，二者頗有異曲同工之妙。也正是這些「後學家」，對於甘陽先生頗為贊同(筆者也非常贊同)的80年代的「激進」作出了非常強烈的指責，對「八十年代中晚的『文化反思』中，有人罵翻了自己的祖宗八代」(張寬語)大表憤怒，認為那是「在『啟蒙』話語中沉緬的知識份子對西方話語無條件的『臣屬』位置和對於『現代性』的狂熱迷戀」(張頤武語)。有關討論已經很多，僅《二十一世紀》就發表了不少有關文章，甘陽為何都視若無睹？無視這些還想勾劃「90年代中國思想景觀」，真是勉為其難了。甘陽在文章中堅定地表示「更拒絕以中國傳統之名否定西方啟蒙以來以及中國『五四』以來的現代性傳統」，儘管筆者對甘陽的這一觀點完全贊同，但還是想追問一句：那麼，對上述那種以「後現代」之名否定西方啟蒙以來以及中國「五四」以來的現代性傳統，不知甘陽是依然「拒絕」抑或欣然「接受」？請給出一個態度來。

甘陽力主的「民主的自由主義」也是筆者所贊同的，而正是中國的「後學」既反「民主」也反「自由」，張頤武發表在《二十一世紀》上的多篇文章都對民主、自由、人權等進行了否定，張寬也說道：「自由、民主、多元、作家的獨立性等等概念已經講了多年，但關鍵在於在不同的歷史條件下要有區別，而不能無條件地擁抱這一連串的資本主義觀念……我們今天思考問題似乎不應停留在80年代，而需要更進一步。」④可見，「西方激進思潮」在中國的語境中完全可以變

甘陽在文章中堅定地表示「拒絕以中國傳統之名否定西方啟蒙以來以及中國『五四』以來的現代性傳統」，但對於「中國後學」以「後現代」之名來否定這個傳統，不知甘陽是依然「拒絕」抑或欣然「接受」？請給出一個態度來。

成一種「保守思潮」，所以絕不能想當然（但願僅僅是「想當然」）就把「西方的「激進」當成中國的「激進」，把西方的「保守」當成中國的「保守」。筆者多次從維護啟蒙、現代性、「五四」、民主、自由、「朝氣蓬勃的80年代」這一角度出發，對上述中國的「後學」作出批評，指出他們把一種原本是「激進」的學說變成「保守」的，並多次強調引述一種學理時一定不能忽視具體的背景，否則就會「出洋相」。如果甘陽真是反對「保守」，要維護啟蒙、民主、現代性……那就如一首流行歌曲所唱：「請跟我來」——也對上述中國的「後學」理論作一番分析和批評，而不要像與風車作戰那樣反指對「中國後學」的批評為「保守」。

另外，與對「五四」和80年代的否定緊相聯繫的是一種狹隘的、排外的民族主義思潮的流行，無論贊同與否，都不能不承認這是「90年代中國思想景觀」的一個非常重要部分，它甚至可說是與「80年代中國思想景觀」相區別的一個標誌。不知甘陽在勾劃「90年代中國思想景觀」時為何對如此重要的社會思潮卻不提一句、不置一辭。如果是有意不提，那麼他的「景觀」便是嚴重歪曲的；如果是確實不知，那麼他的「景觀」便是非常殘缺不全的。而且，更不知甘陽對這一思潮作何判斷？如果認為它是「保守」的，那麼它是比甘陽所概括的「保守主義理論話語」、「保守主義歷史話話」、「保守主義文化話語」、「保守主義政治話語」、「保守主義經濟話語」這五個「話語」都要強勁得多的一個「話語」，因此首先應對這個「話語」作出批評；如果認為它是「激進」的，那麼甘陽對「90年代中國思想景觀」所作的「大體是從80年代末開始批判激進主義思潮出發，日益走向保守主義甚至極端保守主義」的概括就是不能成立的，因為現在唯此「話語」為大，那就應該得出「90年代中國思想景觀」是「日益走向激進（民族）主義甚至極端激進（民族）主義」的結論。二者之間，不知道甘陽更願意選擇哪一個？請不吝賜教。

由於甘陽對「90年代中國思想景觀」作了一幅既殘缺不全又嚴重扭曲的概括勾劃，並完全以一種學說在西方語境中的「激進」、「保守」作為其在中國語境中的「激進」、「保守」的標準，所以該文後面的長篇大論無論顯示出多強的「學理」，相對於這一論題來說就不能不流於泛論，文不對題。至於甘陽為何會如此嚴重地扭曲事實、以偏概全，則不屬本文範圍。只要指出一些基本事實，就完成了本文的任務。

狹隘的、排外的民族主義思潮的流行，是「90年代中國思想景觀」的一個非常重要部分，它甚至可說是與「80年代中國思想景觀」相區別的一個標誌，但不知甘陽為何對如此重要的社會思潮卻不提一句、不置一辭。

註釋

① 甘陽：〈自由的理念：五四傳統之闕失面〉，《讀書》，1989年5月號。
② 甘陽：〈揚棄「民主與科學」，奠定「自由與秩序」〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1991年2月號。
③ 以上四文見《東方》，1994年第6期；1995年第2、6期；1996年第5期。
④ 張寬：〈加強對西方主流話語的批判〉，《作家報》，1995年6月24日。

雷　頤　1956年生，現為中國社會科學院近代史研究所《近代史研究》副主編、副編審。

當代中國新保守主義的思想淵源

● 蕭功秦

我頗為敬佩甘陽不斷「以今日之我否定昨日之我」的勇氣，但我更希望他能認真讀書。如果以為，國內思想界、知識界總是在讀了他那些文章之後不斷跟着他「犯錯誤」而無所適從，那就不免自視過高了。

甘陽在《二十一世紀》1997年2月號上發表了〈反民主的自由主義還是民主的自由主義？〉一文，他對一些基本問題的誤解與武斷使我深感驚訝。

首先，甘陽對柏克 (Edmund Burke) 的保守主義存在着根本性的認識錯誤。他認為，柏克是從舊秩序的立場來判定法國大革命的「不合法性」，他在文章中把柏克的保守主義與梅斯特 (J. de Maistre) 的保守主義混為一談了。

事實上，梅斯特代表的是一種以維持舊秩序為己任的「反動的保守主義」(Reactionary Conservatism)，而柏克代表的卻是一種「漸進的保守主義」(Evolutionary Conservatism)。柏克不但抨擊英國在印度的殖民統治、鮮明地支持美國革命，而且，他對雅各賓黨統治時期以前的法國革命也還是同情與支持的。他反對以抽象的第一原理作為社會工程的藍本來改造世界，正是基於這一原因，他猛烈批評法國大革命中的雅各賓黨的激進主義。

柏克並不反對社會變遷，他的思想基礎決不是「往昔完美論」或「現狀完美論」，相反，他特別強調：「我們必須服從變化的偉大法則，這是最強有力的自然法則，也是它得以自我保持的手段。」①

正因為如此，研究西方保守主義傳統的著名學者維雅克 (Peter Viereck) 指出，柏克是從英國傳統的自由主義立場來反對法國大革命的，而梅斯特則是從傳統的專制權威主義的立場來反對法國大革命的②。

其次，柏克的保守主義之所以不是極端的反動的保守主義，乃是因為柏克的保守主義是以英國的市民社會傳統作為現實基礎的。眾所周知，柏克時代的英國傳統已經是經過光榮革命、在政治上實行了君主立憲政治的資本主義化了的傳統。而這樣一種市民社會傳統，有着自發的、自然的漸進性，也有着一系列相當成熟的、自主的制度與規範來約束人們的本能，使社會生活有一種有序性與連續性。西方保守主義者認為，這種文化約束力是使人為善的道德支撐物。這

甘陽對柏克(圖)的保守主義存在着根本性的認識錯誤，他在文章中把柏克的保守主義與梅斯特的保守主義混為一談。

種傳統雖然與英國社會以往的歷史保持着自然連續性，但它本身已經不是法國大革命以前的封建舊秩序。托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 在《舊制度與大革命》一書中就明確指出：「十七世紀的英國，新事物一點一滴巧妙地滲入這個社會的古老軀體，但它已經完全是個現代國家。在它內部僅僅保留着中世紀的某些遺迹。」甘陽在文章中把柏克與封建的舊秩序聯繫在一起，顯然是張冠李戴了。

由於甘陽把柏克說成與梅斯特「同流合污」，又進而把中國知識份子中的保守主義說成是「柏克式的立場」，從而在邏輯上得出這樣的結論：「今後突出的問題只怕已不再是極端激進，而是極端保守。」這種不顧中國發展的現實，而只是基於甘陽本人的雙重錯誤前提而作出的推論，顯得十分荒謬而武斷。

甘陽自稱他是當今中國「保守主義的理論話語的最初提出者之一」，他還稱在過去發表的兩篇文章「在許多方面已開90年代中國保守主義的先聲」，以致於他痛感自己在文章中所「造成的偏頗仍然存在於今日中國知識界」。正是為了糾正自己與受他影響的中國思想界的錯誤，他寫下了〈反民主的自由主義還是民主的自由主義？〉這篇長文來警世。

我頗為敬佩甘陽不斷「以今日之我否定昨日之我」的勇氣，但我更希望他能認真讀書。如果以為國內思想界、知識界總是在讀了他那些文章之後不斷跟着他「犯錯誤」而無所適從，那就不免自視過高了。

中國近代以來的新保守主義是在怎樣的歷史背景下產生的？它與「反動的保守主義」有甚麼根本區別？柏克的保守主義對中國新保守主義是否有積極的思想啟示？對柏克思想的合理部分的吸收，是否就意味着走向「極端保守」？由於柏克的保守主義與中國新保守主義在歷史文化條件上有着極大差異，中國的新保守主義面臨着哪些兩難矛盾？這裏，我力求對中國近代以來的新保守主義思想的基本理念作一些分析，這對理解中國當代新保守主義的思想基礎是很意義的。

「五四」以來的「主義崇拜」

自二十世紀初期以來，中國知識份子政治心態的一個基本特點是崇尚某種抽象的中心象徵符號，並以這種符號與理念作為一勞永逸地、整體地解決中國問題的基本處方。這是一種以某種「主義」來推廣和涵蓋解決具體問題的途徑的思維模式。

中國二十世紀以來的新保守主義，實際上是一種具有現代化與變革導向的保守主義，它與傳統的原教旨保守主義有着本質上的不同。原教旨主義把傳統社會文化秩序視為「天經地義」來加以尊崇，把變革視為離經叛道來加以抵制；而新保守主義把傳統視為一個民族的集體經驗，它主張在尊重這種集體經驗的基礎上，漸進地推進社會變遷。新保守主義是作為中國現代化中的激進主義的反向思潮運動而出現的。

中國的新保守主義產生於本世紀初期。自二十世紀初期以來，中國知識份子政治心態的一個基本特點是崇尚某種抽象的中心象徵符號，並以這種符號與理念作為一勞永逸地、整體地解決中國問題的基本處方。這是一種以某種「主義」來推廣和涵蓋解決具體問題的途徑的思維模式。它認為，只要能發現某種合理、有效的主義並配之以合適的制度與理念，進而以迅速、激進的方式來取代傳統秩序，那麼就能解決從官僚腐敗、國民道德水準低下、以至各種社會弊症等令人困擾的實際問題。這種以意識形態的「主義」來簡單涵蓋「問題」的政治文化現象，可以說是自「五四」以來直到80年代末中國知識份子的共同心態。

從中國現代思想史的角度來看，首先對這種以抽象的「主義」來涵蓋「問題」的心態現象進行質疑與反省的是嚴復。研究與發掘嚴復在現代化進程中的新保守主義思想遺產，對於我們理解中國當代新保守主義的歷史傳統與淵源無疑具有重要的意義。

嚴復對激進主義哲學的批判

早在1906年，嚴復就把批判的矛頭對準以西方唯理主義的大陸哲學傳統為基礎的政治哲學，他在〈政治學講義〉中，把柏拉圖到十八世紀盧梭一脈的思想家稱之為「言治皆本心學」的「無根」的政治學家③。自1913年以後，他在〈天演進化論〉、〈說黨〉、〈民約平議〉等一系列文章與書信中，曾多次批判以盧梭為代表的「自然公理論」的思想。

嚴復在這一方面最具代表性的文章，是1913年發表的〈民約平議〉。在撰寫這篇文章以前，他曾在給熊純如的信中指出，盧梭的社會契約論使人們不惜以生命鮮血來實現它所主張的理想，但實際上卻無濟於治，原因就在於「其本源謬也」。這促使他下定決心寫一篇批判〈民約論〉的文章，以達到「藥社會之迷信」的目的④。

嚴復在〈民約平議〉中指出盧梭的〈民約論〉一開始就先驗地假定了一個「懸意虛造」的「自然公理」，即人生來就具有不可侵奪的自由權利。根據這

一「天賦人權」的第一原理，人們應該摧毀現存秩序，重建一個人人平等的新世界。嚴復認為，自十八世紀以來，人們往往把盧梭的〈民約論〉奉為金科玉律，以鬥爭來救世，其結果並沒有實現人們原來所希望達到的目標，以致一誤再誤，不能自還。

為甚麼會產生這樣的後果？嚴復認為，這是因為〈民約論〉的基本前提就是錯誤的。〈民約論〉開宗明義的第一條原則就是「民主自由，其於群為平等」，這顯然與歷史經驗不相符。嚴復引證赫胥黎的駁論指出，初生兒恰恰是最無生存力，因而也最不能自由的，社會群體中的個人，無論在能力上、體力上與智力上都存在着差異，設想人人平等的「自然公理」只是臆想。因此，嚴復得出結論⑤：

> 明者著論，必以歷史之所發見者為之本基。其間抽取公例，必用內籀歸納之術。而後可存。若乎向壁虛造，用前有假如之術立為原則，而演繹之，及其終事，往往生害，盧梭所謂自然之境，所謂民居之而常自由常平等者，亦自言其為歷史中之所無矣。夫指一社會考諸前而無有，求諸後而不能，則安用此華胥烏托邦之政論，而毒天下乎？

綜合所述，嚴復在〈民約平議〉一文提出了這樣一個核心思想，即以盧梭為代表的那種「主義」，從先驗的、抽象的第一原理出發，並以此作為超乎各民族歷史與文明的具體性的普遍原則。這種所謂的「自然公理」，本身就是一種缺乏經驗事實與歷史事實作為根據和憑依的假定。我們若據此來演繹政治行動並判斷現實，那麼現實秩序就必然是「不合理、不道德」的。既然現實如此不堪，人們唯一該做的就是用強力摧毀它，並按照這種假想的第一原理去重組一個「新的社會」。但由於這種假定本身就是反歷史事實與反經驗事實的、虛擬的烏托邦，因此，即使人們的願望再好，這種「向壁虛造」的社會改造藍圖也是不可能在現實生活中實現的。嚴復認為，盧梭所代表的這種道路選擇，即使確能摧毀舊秩序，但卻無法按革命者原先所以為的那樣，重建一種合乎他們設想的新世界。

嚴復論「完美主義」是政治激進主義的基礎

唯理主義認定，現實世界是不完美的、醜惡的、不自然的，而理念的世界才是「真實」的、「完美的」和自然的。正是這種「完美主義」，如同宗教的救贖主義一樣，對於理想主義者來說具有不可抗拒的道德魅力，並由此產生一種巨大的精神動力和政治感召力。這種唯理想主義是政治激進主義的學理基礎。

至於以經驗論為基礎的英美式自由主義的基本信念是，自由的秩序是從舊社會內部生長出來的結果，既然如此，生長的過程只能是一種漸進的過程。這種思想認為，世界上的問題不可能一勞永逸的解決，任何進步都是不完美的、有缺陷的；人世間永遠不會有絕對的完善，人類在爭取進步的過程中，只能做到「兩害相權取其輕」。正是基於這一認識，英美式的經驗主義的政重治傳統，拒絕終極目的，拒絕完美主義地、畢其功於一役式的整體地解決所有問題，而主張漸進地、逐步地逼進目標，一步一步前進。

嚴復認為盧梭思想之所以誤人，就在於它具有「動以感情」的力量，因為它主張人人享有「天賦的權利與平等」的完美新秩序。但從歷史與經驗來看，不平等才是事物存在的真正的「自然狀態」。嚴復正是從這種「不完美性」的前提出發，來思考現實問題的。

嚴復正是從經驗論的這一思想立場來認識問題的。他引用英國學者摩里的話說，「政治為物，常擇於兩過之間」；並引法國文學家雨果的話：「革命時代最險惡物，莫如走直線。」嚴復正是從這種「不完美性」的前提出發，來思考現實問題的。

嚴復認為，「向壁虛造」的盧梭思想之所以誤人，就在於它具有「動以感情」的力量⑥，因為它主張人人享有「天賦的權利與平等」的完美新秩序。但是嚴復認為，從歷史與經驗來看，「物之不齊，物之惜也。」「物誠有之，人猶甚焉。」換言之，不平等才是事物存在的真正「自然狀態」⑦。他主張「人類之力求進步固也，……(明者)其立事也，如不得已，乃先之以導其機，必忍焉以須其熟，智名勇功之意不敢存，……夫而後有以與時偕達，有以進其群矣」⑧。如果說，主張整體性解決的政治激進主義正是與完美主義相聯繫的話，那麼，漸進的變革態度則是以非完美主義的價值觀作為前提的。

如果以某種抽象化的「自然公理」作為判斷傳統的標尺，那麼這種「公理」就會變成普遍原則被用來作為改造世界的基礎和藍圖。順此，抽象的主義崇拜必然發展為在政治上以徹底反傳統為特徵的激進主義。

嚴復政治思想的基礎是經驗論哲學。這與他本人所接受的英國自由主義傳統哲學思想有密切關係，用哈耶克(F.A. Hayek)的話來說，英國真正的自由主義「只是一種旨在於使自發的社會產物之形成更易於理解的理論」⑨。嚴復也正是從經驗出發，來認識社會作為一個特殊的、有機組織的發展變化過程的。他認為人的知識來源於經驗事實的歸納。他在〈政治學講義〉中指出⑩：

> 天之生人，與以靈性，本無與生俱來預具知之知能。欲有所知，其最初必由內籀(即歸納)。……但內籀必資事實，而事實必由閱歷，一人之閱歷有限，故必聚古人與異地人之閱歷為之。如此則必由紀載，紀載則歷史也。

嚴復特別強調歷史經驗對政治研究的重要性，這種重要性在於「讀史有術在求因果，能即異見同，抽出公例」。

為甚麼研究政治必須用經驗歸納法而不能用唯理主義的原理演繹？

嚴復認為，國家現象是歷史上因時因地自然生成的：「一切本由種族，演為今形，出於自然，非人製造。」⑪嚴復在這裏提出一個相當深刻的觀點：人造物可以用人造的原則來設計與製作，但以「師心自用」的原則來研究和認識作為自然滋長物的政治與國家就會無能為力。因此，人們應把國家與政治現象視為外在於人的意志的、具有客觀實在的「有機體」來加以認識，正如對動植物研究必須採用「因其自然而生公理」的方法一樣⑫。遵循歸納法的原則來考求政治與國家事實，成為取得政治真知的基礎。

嚴復對法國大革命的救世主義的批判

當唯理主義的激進主義從「至高至善」的第一原理出發來評價一個民族的傳統時，就會把傳統視為人類實現進步的「枷鎖」或障礙。由於唯理論把人性預設為本善的，從而使由此引伸的政治觀認定，只要打碎傳統加之於人身上的枷鎖，世界就會恢復其應有的自然合理與和諧狀態。

而經驗論認為，傳統的道德、價值、人文秩序等要素彼此結合，共同構成了約束社會成員道德行為的外部機制。傳統把人安頓在一個穩定的文化框架之中，只有當人被這種「約定

俗成」的規則所制約與限定時，他才是一個文明人，他才能與野蠻的、非文明的、動物性的人區別；也只有處於這種條件下，人才能運用他在現實中的自由去追求自己的目的。經驗論傾向認為，人並不具有高度的理性與智慧，人是易於犯錯誤的生物⑬。對人來說，傳統是一種不可缺少的制約力量。取消傳統，只能使人陷入無序狀態。

嚴復正是從經驗論的角度來認識傳統的價值的，他在〈《莊子》評語〉的英文批語中指出，人類的習慣產生於實踐。在他看來，傳統正是人們在應對問題的實踐過程中所形成的條件反射性的習慣：「習慣變為反射的行動，那麼事情無須用一點腦筋就能夠做了。」⑭他認為，傳統中自有「不可磨滅者存」。換言之，傳統有其自身不可言喻的合理性。人類只要處於由習慣構成的傳統框架之中，就能夠應付環境或實踐。

嚴復的這一思想，還可以從他肯定英國文學與美術家剌士經約翰的話中看到：「凡物為數千年人類所宗仰讚嘆者，必有至高之美，實非以其見賞者眾，而人類之平均之識力感會，足以得其物之真也。」嚴復從這段話得到啟示，他認為一個國家的傳統並不會因人們對它一時的主觀評價而改變其價值的。因為，中華民族的傳統是「質文遞嬗，創制顯庸，聚無數人之心力，勤苦為之禮樂文章」而形成的。他還指出，中國人之所以「得以於民種之中，而猶有當前之地位，如是之階級，則推原返本，非席吾古人之遺澤，又何從而得之」⑮，因為中國的「國性民質」正是「受成先聖先王數千年之淘熔漸漬者，有以為基也」⑯。

基於上述認識，嚴復在〈說黨〉一文中認為，如果以某種抽象化的「自然公理」作為判斷傳統的標尺，那麼這種「公理」就會變成普遍原則被用來作為改造世界的基礎和藍圖。順此，傳統則會被視為與這種普遍原則完全對立的舊事物而一舉掃蕩。在這情況下，其「所破壞者，但首在家法」，「舉其國數千年之政教，摧陷廓清」⑰。這就意味着抽象的主義崇拜必然發展為在政治上以徹底反傳統為特徵的激進主義。

在〈說黨〉中，嚴復把法國大革命作為這種激進主義的典型例子。他指出⑱：

當十八箕法民之起為革命也。舉國若狂，聚數百之眾於一堂，意若一夕措注，或以劃數千載之不平，而明旦即成於郅治。豈其志以謂吾法成，豈徒法民之利而已，生人之福，胥永賴之。

在嚴復看來，這無疑是一種以全面改造社會、一勞永逸解決人類數千年所有不平等問題為目標的總體性的救世主義。

其後果將又如何呢？嚴復進而指出，以「自然公理」的名義衝擊、摧毀傳統，結果將是舊事物雖然被破壞了，但新秩序卻無法建立。他在〈天演進化論〉一文中指出：「顧破壞之而國利民福，其事宜也，若破壞矣，而新舊之利兩亡。」⑲因為，盧梭所鼓吹的自然法乃是「懸意虛造之辭」，其結果必然是「無以善其後」。嚴復認為，法國大革命正是「名求國利民福，實則六七十年中，板蕩元黃」，只是由於當時各國力量尚處於幼稚時期，法國才不致有亡國的危險。如果中國一旦像法國大革命那樣去摧毀自己的傳統，由於「五洲形勢大異於昔時」，其後果就難以預測了⑳。

長期以來，人們把嚴復視為一個自由主義者，事實上，他只是在終極意義上肯定自由對人類生存的價值；而在政治層面，嚴復是反對以西方的自由主義來解決中國問題的。

民族生存條件及其對自由的約束

長期以來，人們把嚴復視為一個自由主義者，事實上，他只是在終極意義上肯定自由對人類生存的價值；而在政治層面，嚴復是反對以西方的自由主義來解決中國問題的。

嚴復不僅從經驗論的角度批判西方唯理主義的自由民權論的虛擬性質，從而認為以「先設成心」、「向壁虛造」的抽象自由原理來設計改造社會的藍圖是極為危險的；而且，他更進一步從中國生存競爭條件論證，在現實條件下，中國是不可能仿效西方的自由的。他在1909年給《新政真銓》的作者胡禮垣的回信中坦誠的表達了這一思想。

經驗論的主義總是較為「謙虛」地把自己的適用範圍嚴格地規定在特定的經驗與歷史條件下，它沒有唯理論那種與生俱來的「僭妄性」。這一點可以解釋中國近現代以來的知識份子為甚麼難以把英國經驗論系統的主義搬用到中國來。

胡氏在給嚴復的信中談到，「平等自由」是「萬國同歸」、「大同郅治之規」，嚴復首先肯定了這一理想是「一往破的」之論，這也是世界的「正鵠」。但嚴復指出，胡氏用這一理念來解決中國的現實問題則是不切實際的，並且，這種理念與西方式的「自然公理論」的原則演繹有着頗為異曲同工之處。他在給胡禮垣的回信中寫道，對於世界上各個不同的民族來說，實現這一目標的具體途徑是並不相同的，之所以如此，乃是因為「天演程度各有高低故也」㉑。他認為，簡單地以自由平等原則來組織社會生活，那麼，由於「形氣之用，各競生存，由是攘奪攻取之私不得不有」，又由於「於此之時，一國之立法、行政諸權，又無以善持其後，則向之所謂平等自由者，適成其蔑禮無忌憚之風」。嚴復認為，這種情況一旦發生在國家與國家之間的生存競爭日益激烈的時代，結果必然是「汰淘之禍乃益烈，此蜕故變新之時，所為大可懼也」㉒。

正是出於對中國所處的特定歷史環境的具體考量，使嚴復得出這樣一個著名的結論：「今之所急者，非自由也，而在從減損自由，而以利國善群為職志。」㉓這一論斷可以看作是嚴復的經驗論政治觀在民族生存這一制約條件下的具體反映，也可以清楚說明，嚴復決不是人們所理解的西式的自由主義者。

為甚麼中國知識份子難以抵擋唯理主義的誘惑？

早在本世紀初，嚴復就準確的預見了法國大革命式的、以抽象的「主義」為特徵的政治思潮，不可避免地會在中國產生狂飆似的衝擊性影響。他在1912年11月給熊純如的信中寫道㉔：

> 極端平等自由之說，殆如海嘯颶風，其勢固不可久，而所摧殺破壞，不可億計。此等浩劫，內因外緣，兩相成就。故其孽果無可解免。使可解免，則吾黨事前不必作如許危言篤論矣。

1914年他在給熊氏的信中又進一步指明，正因為他預感到以〈民約論〉為代表的思潮將日益對社會產生巨大影響，所以決定花時間專門寫一篇批駁〈民約論〉的文章㉕。

嚴復雖然沒有直接對此種趨勢的原因作出解釋，但他基於經驗論的立場對唯理論所作的批判性分析，仍能為人們認識這一問題提供一條相當清晰的線索和思路。

嚴復的論式表明，唯理論的「主義」具有自許為超越具體時空、社會

與文化的普遍主義的性質。只要人們承認和接受唯理論的主義是普遍適用於一切社會和時代的「第一原理」或「自然公理」，那麼這種「主義」就可以用來涵蓋一切社會的具體「問題」。這就意味着，一種「主義」越是具有抽象性和超時空性，它就越會被人們認為具有「普遍的適用性」。

這一點正如嚴復所指出的那樣：如果人們不能「細察東西方歷史與人群開化結合之事實」，就非常容易受以洛克、彌爾頓、盧梭為代表的十七、十八世紀有關革命獨立的政治學說的「薰醉顛冥」，並把它所標示的道路「視為人道唯一共遵之途徑」。嚴復指出，那種認為在這種前提下仿而行之「則有百利而無一害」的觀點，其實「是大謬不然」的[29]。

相反，以英國經驗論為基礎的主義卻是以歸納本國本地民族的歷史與經驗事實作為自身存在的前提和立論的基礎的。用嚴復自己的話來說，「言政治不求之歷史，是謂無根」。經驗論的主義總是較為「謙虛」地把自己的適用範圍嚴格地規定在特定的經驗與歷史條件下，它沒有唯理論那種與生俱來的「僭妄性」。這一點可以解釋中國近現代以來的知識份子為甚麼難以把英國經驗論系統的主義搬用到中國來。基於這一分析，我們也就不難理解那些與西方哲學中的「自然法」理論「沾親帶故」的理論或主義，為何能在二十世紀的中國大行其道。

當然，唯理主義的「自然公理」觀之所以對主流中國知識份子具有如此強大的吸引力和親和力，其原因還應該從中國二十世紀以來的歷史環境與政治文化特質中去尋找。

中國傳統文化中「一理萬殊」的傳統思維方式，與西方唯理論的傳統具有「思維句型」上的深層同構性；中國儒家的意識形態的價值體系，也頗有「非白即黑」、「非正即邪」的「完美主義」特徵。作為處於隱性狀態的要素，這些文化特質，似乎為二十世紀初期以來的中國作好了接受西方舶來的「自然公理論」的準備。十九世紀末以來，中國傳統文化秩序出現了嚴重危機，由文化挫折感所導致的自卑情結使中國人產生了「文化地獄感」的政治心態。在這種氣氛下，人們不自覺的就會把擺脫可憎惡的現實環境的願望投射到某種以普遍主義為特徵的「自然公理」之上，並以此作為解決中國問題的不二法門。一個把拋棄本民族的集體經驗(即嚴復所說的傳統文化的「遺澤」)視為克服自身困境的必由之路的民族，是很難抵擋唯理主義的「自然公理」的誘惑力的。

嚴復新保守主義思想的歷史貢獻

嚴復的新保守主義是以其經驗主義的政治觀為基礎的，他的思想貢獻在於，他比同代人更早認識到，以抽象的理念來整體性解決社會變革問題，將會人為地摧毀與破壞現存秩序，並帶來事與願違的歷史後果。他還認識到，只有在尊重現存秩序的歷史連續性的前提下，漸進地求得新機制在舊機體內的生長，才能實現中國的富強與現代化。早在本紀初，當他的同代人對經驗論與唯理論之爭還一無所知時，他就已經從學理上把握了這兩種主義之爭的實質，並對唯理主義者的社會政治觀的僭妄性進行了相當具有說服力的批判。正是在這個意義上，作為新保守主義者的嚴復，可

早在本世紀初，嚴復就比同代人更早認識到，以抽象的理念來整體性解決社會變革問題，將會人為地摧毀與破壞現存秩序，並帶來事與願違的歷史後果。嚴復可以說是中國政治現實主義思想家中的先行者，然而，他的新保守主義思想並沒有在當時起到應有的作用。

以說是中國政治現實主義思想家中的先行者。

從上述分析可以看出，嚴復的相關思想是建立在相當系統的學理基礎之上的，他使用了相當豐富的概念來分析有關經驗論與唯理論的主義問題。嚴復的議論廣泛地運用了西方哲學的學理資源：例如，從柏拉圖到十八世紀盧梭一脈相傳的西方唯理主義的傳統；自然法的第一原理；政治學思想中的經驗論與唯理論的對立；經驗論的歸納法與唯理論的演繹法之間的對立；唯理主義與政治上的烏托邦主義的關係。他的議論還涉及到唯理論以完美主義方式來作為改造現實的基礎，必將導致徹底反傳統的激進主義；而經驗論以現實的非完美性作為改造現實的前提條件與出發點，則導致漸進論的變革觀；等等。

嚴復在分析中使用的這些概念實際上構成一個相當嚴整的系統，它顯示了作為一位嚴謹深刻思想家的嚴復的厚實學力。所有上述這些思想，都是當代中國新保守主義彌足珍貴的思想資源。

然而，嚴復的新保守主義思想並沒有在當時起到應有的作用。嚴復的悲劇性在於，他生活在中國既存的政治、文化與社會秩序正走向解體的時代。當時，歐洲大陸唯理主義影響中國知識界的高潮尚沒有到來，而政治激進主義的思想謬誤與歷史後果亦還沒有充分表現，正因為如此，嚴復在1906年以後就開始對唯理主義的政治解決方案所可能帶來的危險，作出「超前」的警告，這是遠不能為當時大多數中國知識份子所理解的。

另外，由於當時中國知識界還不熟悉這些概念，加上嚴復的議論又散見於他的按語與他給熊純如的私人書信之中（除了〈民約平議〉一文之外，他並沒有專門就這些重大學理問題進行過系統的分析），更由於嚴復的文章風格過於艱深，這種種因素使得他的相關思想無法在當時和以後相當一段時期內受到應有的重視。直到二十世紀末，在中國受到政治激進主義思潮多次衝擊之後，這些思想才對反思的一代中國知識份子產生影響。

中國新保守主義的兩難矛盾

中國的新保守主義對自己的傳統有一種矛盾的兩難心態。一方面，它批評激進主義的全面反傳統，認為激進主義否定自己的歷史文化將會導致嚴重的失範與無根化；另一方面，在回歸傳統上又不得不警惕原教旨式的傳統主義的復活。

可以說，嚴復並沒有直接引用柏克的思想來批判激進主義，但他受到以柏克為代表的英國保守主義的影響還是可以從字裏行間看出來的。這裏存在着一個問題：柏克批判激進主義時所使用的論據，在多大程度上適用於中國當時的環境？

正如本文開端已經指出，柏克的保守主義植根於英國市民社會的傳統經驗。很顯然，市民社會、英國式的自由主義、人文主義價值這些作為柏克思想的基礎的東西並非中國傳統社會所固有的。這就決定了，當中國的新保守主義以柏克式的思想來反對激進主義的時候，卻沒有柏克保守主義所憑依的、以市民社會為基礎的物質與精神資源。一方面，市民社會恰恰是中國新保守主義力求通過在開明權威的整合下，通過漸進的變革與社會變遷而最終實現的東西；另一方面，中國大傳統中的主要成分，是儒家的綱常意識形態、官僚傳統的政治體制與宗法社會結構，這些又恰恰是新保守主義者力求通過變革而最終加以轉化與消解的東西。

西方傳統存在着漸進發展的內部機制，對傳統的尊重並不影響社會的

變遷，而中國保守主義如果僅僅固守自己的傳統，則很難指望中國可以無為而治地走向現代化。正因為如此，中國的新保守主義對自己的傳統有一種矛盾的兩難心態。一方面，它批評激進主義的全面反傳統，認為激進主義否定自己的歷史文化將會導致嚴重的失範與無根化；另一方面，在回歸傳統上又不得不警惕原教旨式的傳統主義的復活。

面對這一兩難困境，新保守主義不得不在以下三方面進行小心的努力。首先，他們力求從構成傳統秩序的一些制度要素中，尋求使現代化變革得以有效整合的合理因素；其次，他們力求從傳統的權威形態中，尋求轉化出具有現代化導向的新型權威政治的機制；第三，他們還致力於從中國傳統的政治智慧中尋求保持過渡社會穩定的思想啟迪，並從民族主流文化、儒家文化中離析出有利民族凝聚的精神因素，用以作為民族結合力的新資源。

與此同時，新保守主義一方面必須小心謹慎地與傳統保守主義的原教旨信條劃清界限，另一方面又不斷以批判激進主義與政治浪漫主義為己任。這樣，新保守主義勢必經歷這樣的命運：在保守與激進兩極化的條件下，它必將受到來自激進與原教旨的保守兩方面的攻擊與雙向壓力；相反，在兩極化趨勢緩和與化解的條件下，它可望獲得國民、知識精英與執政者越來越多的理解、信賴與認同。

世界上沒有完美的事物，中國的新保守主義作為一種思想價值選擇也不例外。它並不奢望像某些人那樣，把某種「完美之物」許諾給國人，並自以為可以經由人們對他所推薦的理念的認同，而引導國人走向「完美」。近一百年來，我們這個民族實在領教了太多的「完美」。一個在多災多難的歷史中走向成熟的民族深深懂得，只有立足於現實，以不完美為起點，才有可能追求自己較好的前景。

註釋

① Edmund Burke, "Letter to Sir H. Langrishe", 轉引自Francis P. Canavan: *The Political Reason of Edmund Burke* (Durham: Duke University Press, 1960), 168.

② Peter Viereck, *Conservatism From John Adams to Churchill* (Princeton: Van Nostrand, 1956), 10-17.

③⑧⑩⑪⑫ 〈政治學講義〉，《嚴復集》，第五冊（北京：中華書局，1986），頁1243；1242；1244；1251；1250。

④㉔㉖ 〈與熊純如書〉，《嚴復集》，第三冊（北京：中華書局，1986），頁614；608；648。

⑤⑥⑦㉓㉕ 〈民約平議〉，《嚴復集》，第二冊（北京：中華書局，1986），頁337；340；340；333；333。

⑨⑬ 哈耶克著，賈湛等譯：《個人主義與經濟秩序》（北京：北京經濟出版社，1991），頁11；9。

⑭ 〈《莊子》評語〉，《嚴復集》，第四冊（北京：中華書局，1986），頁1133。

⑮⑯ 〈思古談〉，同註⑤書，頁323；323。

⑰⑱⑳ 〈説黨〉，同註⑤書，頁308；308；308。

⑲ 〈天演進化論〉，同註⑤書，頁311。

㉑㉒ 〈與胡禮垣書〉，同註④書，頁594；594。

蕭功秦 湖南衡陽人，1946年生，南京大學歷史學碩士。現為上海師範大學歷史系教授，上海市歷史學會常務理事。著有《蕭功秦集》、《儒家文化的困境》。目前主要從事中國早期現代化史與中國知識份子歷史與現狀研究。

應區別政治的保守主義和文化的保守主義

● 葉　雯

甘陽說保守主義在大陸知識界成為主流，我以為這一結論未免下得過早。由於目前大陸的語境只有保守主義的輿論可以公開化，而自由主義是不容許發聲的，甘陽列舉的五種保守主義話語有反「保」擴大化的嫌疑。

讀了《二十一世紀》今年第一期一組討論90年代中國保守主義的文章，覺得本來是比較清楚的問題，似乎被越搞越糊塗了。自從貴刊首先發起的激進主義與保守主義討論以來，一種兩分法的思維模式在學界蔓延，激進／保守成為兩隻現成的框子，非此即彼。讓人感到在對象的事實性方面還未有基本的分疏之前，已經有長篇的結論迫不及待地出現了。哈貝馬斯(Jürgen Habermas)對當代西歐的保守主義也有分析和批評，但他將它們分為老保守主義、新保守主義和青年保守主義三類。他是以對啟蒙運動以來的現代性的態度作為參照的。那麼中國當代的保守主義又有那幾種，又以甚麼作為參照呢？甘陽的文章列舉了理論的、歷史的、文化的、政治的和經濟的五種保守主義話語，但這僅僅是簡單的現象羅列(且有擴大化的嫌疑)，尚未作出類型學意義上的區分。

我以為，首先要將政治的保守主義與文化的保守主義加以區分，大致來說，具有代表性的有以下四種：

在政治層面上，有兩種保守主義，參照系是對現行「後極權體制」的認同感。一種是老保守主義，也就是固守傳統意識形態的所謂「原教旨主義」。他們認同和維護「極權主義」，但對「後極權體制」中的某些「後」的成分不滿，比如市場經濟等。另一種是新保守主義，是從所謂的新權威主義發展而來，是「後極權體制」政治上的認同者和理性上的辯護者，而且常常以民族主義、愛國主義、甚至所謂的經濟自由主義作為招牌。值得注意的是，近幾年一些原來的自由主義者也開始加入新保守主義的行列，《與總書記談心》就是一個象徵。

在文化層面上，保守主義也有兩種思潮，參照系是對五四以來新文化(現代性)的態度。其一是新國學，是在學術話語的層面上重新承接王國維、陳寅恪的傳統；其二是後殖民思潮，其源頭來自西方的薩伊德(Edward Said)，是對五四以來的現代性話語的全面反動，但自身的正面主張卻甚為模糊，是一種激進的、虛無

主義的文化立場。文化層面的保守主義可以說是文化上的民族主義。

必須注意的是，政治和文化層面的保守主義儘管有某些暗通之處，但不能簡單地將兩者等同。一些政治上「後極權體制」的擁護者在文化上可能還是很激進，繼續反傳統的。而新國學的政治態度是不在場的，即從政治話語中退出，他們很像十九世紀的德國思想家，僅僅維護內心的精神自由。將政治保守主義與文化保守主義籠統地分析，是不規範的，也是不慎重的。

甘陽說保守主義在大陸知識界成為主流，我以為這一結論未免下得過早。由於目前大陸的語境只有保守主義的輿論可以公開化，而自由主義(不說激進主義了)是不容許發聲的，所以不能以此判斷思想界的主流。而且甘陽列舉的五種保守主義話語有反「保」擴大化的嫌疑，保守主義可以反思法國革命，自由主義也可以，不能說一反激進就是姓「保」。至於說「反民主的自由主義」，實在不知道甘陽究竟何所指。如果是指政治上的新保守主義，那麼說他們是自由主義實在抬舉了，因為他們只有自由主義之名，或者只要經濟上的自由主義，而不要社會、政治和法律意義上的自由主義。如果指的是文化民族主義者，那麼他們基本是對政治問題保持沉默，那「反民主」又從何而來？

在目前的大陸語境下，自由與民主、消極自由與積極自由決非衝突的。當一個社會連自由發表意見的公共領域都沒有的時候，繞過消極自由談甚麼直接選舉不是很滑稽麼？中國當然需要民主，但更需要消極的自由，沒有消極自由的民主，我們已經領教得夠多了。那些政治上的新保守主義當然防範民主，但首先壓制的是公民的消極自由。我們固然愛民主，但更需要的是自由。自由是民主之魂，托克維爾(Alexis de Tocqueville)首先是一個自由主義者，然後才是一個民主主義者，否則他不會注意市民社會的問題。

以我的觀察，目前中國的思想界，在社會政治問題上，大致有三種互動的思潮。一是自由主義，主要是在知識階層，他們更多地感受到公共空間的不自由，所以更注意的是「消極自由」(但一般不反對民主)。二是新民粹主義，他們比較貼近社會底層，更多地不滿市場經濟發展以後給社會帶來的不平等和不公正，在這個意義上說，他們爭取的主要是為一般大眾所需要的民主(平等和公平)，而不是知識階層所需要的自由(但他們也不反對自由，因為作為知識份子，他們自身也深受不自由之苦)。而既反對民主又反對自由的，倒是那第三種思潮——即上述提到的政治新保守主義。

在目前的大陸語境下，自由與民主、消極自由與積極自由決非衝突的。當一個社會連自由發表意見的公共領域都沒有的時候，繞過消極自由談甚麼直接選舉不是很滑稽麼？那些政治上的新保守主義當然防範民主，但首先壓制的是公民的消極自由。

隨筆·觀察

我的白日夢

● 劉志琴

這是一件順理成章的事，然而辦起來卻難、難、難於上青天，因為這是千難萬難中最難的事——分房子。這是最令人煩惱的愁結，為了爭得自己的住房，發瘋、動刀、淚流滿面的已不鮮見，有的可能為之奮鬥終身而一無所獲。尋找棲身的住所，這是連動物也有的生存本能，卻會成為最心酸的話題，豈不奇怪？不，只要你生活在這裏，面臨這樣一個嚴峻的事實，莫不有強烈的共鳴。怪不得人們在說，人生有三大奮鬥目標：房子、兒子和票子，其中以房子為第一。有時找房子比找對象還要難，這真是可悲、無奈。杜甫〈茅屋為秋風所破歌〉，就曾以大庇天下寒士俱歡顏作為夢想，反映了書生的衷心願望。一千多年過去了，然而一介寒士對住房的憂心依然如故。

你若要了解當今著名學者的住房，那就看一看他們的書房吧！要知道書籍對學者來說，是資源、是飯碗、是第二生命，在一室之中，最好的位置幾乎都讓位給默默竦立的書櫥和書案。誰又能想到著名歷史學家楊向奎白天在書房也要開燈，這不是因為沒有窗戶，而是在窗戶外面加建了一間小書庫，使光透不進來。不是房屋把書擠得無處可放，而是書把人擠得很無奈。

上海著名的「劉季來班主任獎教金」的命名者劉季來，執教一輩子，也是一校之長，晚年得到他的學生港商崔伯強先生的支持成立基金會，資助他夢寐以求的獎教活動以振興教育，可謂作出了突出的貢獻。然而人們知道他的住房麼？這位退休的老教師，一家五口，老少三代，仍然擠在一間屋內，數十年來，他只能躬身彎腰棲息在屋中架屋的閣樓上。看着他日漸老邁的身軀，顫悠悠地爬上扶梯，沉重地端坐在地鋪上，自言自語地訴說着他最大的夢想，就是有一張真正屬於自己的牀，真令人潸然淚下。著名演員張光北在《中國廣播影視》上著文說：「十多年來，我從畢業進廠的單身漢到如今結婚生子已奔中年，房子問題一直困擾着我。我懷揣十幾份住房申請報告，來到我所在的北京電影製片廠，在演員劇團團部，我遇到了電影《歸心似箭》中的硬漢子——趙爾康。眼前的趙大哥已經失去了往日銀幕上堅韌不拔、一往無前的風采，正呆呆坐在那裏，等待着領導的到來。我問：『趙大哥近日可好？』此老哥低聲答道：『好甚麼好，都快退休了，房子還沒分到。』他一家還住在漏風漏雨的小平房裏。」又說：「如今的北影演員劇團，辦公室不能稱做辦公室，會議室不能稱做會議室。藝術的探討聲和影人們嘹亮的歌聲及孩子的哭叫聲已經融進那滾滾的炊煙中，飄蕩在這座被稱為亞洲第一電影製片廠的聖殿裏，許多演員老大歲數了也不敢要孩子，怕多了人丁，沒地方來調教。有的演員身居北京，你卻找不到他的蹤影，那是因為

沒固定居所，必須身背行囊滿城跑；還有的演員上月住城西，這個月住城南，那是因為房主太惡，房價猛漲。」因此他奮筆疾書：「演員獨白，我想有個家！」聽聽這些苦衷，又有誰能不怦然心動！

有一定知名度的文化人尚且如此，小小老百姓的情況就不難想像。家鄉鎮江有一名化工油漆廠工人劉某，一輩子與危害人體最烈的苯打交道，幹這種活可以說是用生命投入生產。看到他日漸消瘦，臉色發青，動作遲鈍，神情發木，日復一日，已近二十多年了，損害了多少壽命才換得四百元的工資，過着聊以溫飽的生活，住房對他似乎是一種奢侈。他的所謂住所，只不過是一個堆着人和物的庇藏地。天上下雨，屋內流水，室外刮風，屋內透涼，搖搖欲墜的屋頂匍伏在一根鐵管上，那還是他在柱子傾斜不堪重負後撿來的。這也算住房麼？中國最能吃苦耐勞的工人，竟然窮到足下無立錐之地。尤其讓人心驚的是房管所的通令：「這是危房，屋倒了，傷了人，自己負責。」向那裏搬？房管所說：「你是有單位的，找你單位去。」單位呢？廠長說：「我們是虧損單位，連發工資都困難，哪有錢解決你的住房。」方方面面都言之有理，最後還是落在一籌莫展的困難戶身上。一家人蜷縮在這樣一間破屋內，風吹屋動，顫顫悠悠。不住吧，不能遮風雨；住吧，遇有風雨又怕房屋倒塌。看到這景象，不由想到一句古話：「民以居為安」，這真是至理名言。

多少世紀過去了，這句話逐漸被人淡忘。高樓大廈的鱗次櫛比，一派現代化都市的風貌，然而，仍有多少人還在破屋危房中聊以卒歲，即使是知識份子也不例外。當我為爭一隅住地而不得的時候，種種氣惱、不平和憤慨湧動着一個至高的念頭：我要是有錢，一定要蓋一大批房子，給盼房盼得望眼欲穿的同胞一席棲身之地，那該是多麼痛快呀！然而我能有錢麼？錢又從哪裏來？靠撿錢發財是不行的，撿了不交，不當得利，與偷無異，為世人所不齒。下海經商是發財的捷徑，然而有這能力麼？對一個不識人間煙火的書生，面對洶湧的商潮，真是千頭萬緒不知從何開張，何況還不時傳來文人下海滅頂的消息。不得已，一個無權無勢、無計生財的寒士，所能擁有的就是夢，有夢就有盼頭和慰藉。因此又常常自造意外之喜：中了六合彩頭獎；海外飛來一大筆遺產；或是兒女經營得法發了大財，願意拿出一大筆錢由我策劃安居工程。這真是發財夢、憂屋夢，都是，又都不是。這是發生在一個有理智、有教養的高級知識份子心中的白日夢！說白日，因為是在光天化日之下的沉思遐想，清清楚楚的意識流動；說是夢，因為那只是一己的妄想，不着邊際，荒誕無稽。然而，唯有這清醒而又荒唐的夢，才能撫慰那為己、為人、為同胞的憂思。或許，我也為市場潮流所撼動，做起了發財夢，不知這是可悲還是可笑？

寫到這裏，那種未能分到房子的憤慨在不知不覺中消散了，好像靈光一閃，通體透明。可不是，房子本是客觀存在，不是你住，就是他住，同是天涯盼房人，誰住不也一樣，更何況政府主持的安居工程已在逐步實施，這輩子挨不上，下一代也能等得到。在天地之間，這一上一下猶如白駒過隙。原來禪理對我是如此重要，雖然我從不信佛，也不免自言自語地唸道：阿彌陀佛！

劉志琴 1960年畢業於上海復旦大學歷史系，現為中國社會科學院近代史所研究員。

送徐遲遠行

● 郁　風

徐建、小音：

謝謝你們的來信，告訴了我想知道的一切。

12月13日晚上，我接到李輝從北京打來的電話，告知徐遲從醫院樓窗躍下而去(同時還告知曹禺、徐盈也去了)。我不能相信，真想不到，怎麼可能呢？

兩個月前收到過他給我們的短信，也就是最後一封，說不知能不能去北京作協開會。他說：「我怕出門，倒不怕宇航呢。」在此前七、八月還收到過他的長信，現在使我感到十分內疚的是沒有及時回他的信，直到12月6日剛發一封寫在剪報複印件上的短信，但已太遲，他看不到了！

小音最傷心，但是，安靜下來，讓我們更多的理解他吧！許多按常理的、世俗的分析都是多餘的，你們所欽佩的、熱愛的父親，他是屬於未來的詩人。小音說，他永遠是站在一個最高的山頂上看世界、人類和文化；其實，他早已在雲霧以上，走出污染的大氣層，在宇宙間遨遊了。

就在那些天，苗子正和楊憲益、范用等北京的老友們在通信中開玩笑互贈輓聯，我曾在苗子修改輓聯的一封信中附筆寫了兩行：「沒想到徐遲如此勇敢。詩人在躍出窗外時，也許是興高采烈，他以為是飛向火星了。」

徐建如此細緻的回憶和深思他在此前的種種迹象、言語、情緒。他曾在病房中望着窗外的燈火說：「外面的燈火多麼美！飛出去也是美的。」黑夜中點點閃亮的燈火，就如蒼穹中的星座。詩人的想像是如此誘人，以致使他作出最後的他認為是完美的抉擇麼？

小音的悲痛是可以想像的。從巴黎趕回來，離開他五年了吧？是為了他的願望，為了將生命投入音樂，你才漂泊掙扎；而回到他身邊，他竟沒看一眼他最愛的小女兒，沒和親人朋友說上一句告別的話，就這麼走了！留下已布滿灰塵的寒冷的書房，要為他整理一生的書稿。

有一句已被用俗了的成語：超凡脫俗。你們父親的一生和他的著作，卻是真正意義上的超凡脫俗。當然，除了那不到兩年的第二次婚姻失敗的插曲。

來信說，你們父親的死已引起社會上種種傳聞猜測，然而塵埃落定，

只能歸結於「夢遊症」、「老年孤獨症」、「大腦缺氧、腦動脈硬化引起突然發作」，……事實上，所有的老年人，從心理上卻各有各的病症，各不相同，那是由一生的不同經歷、不同文化、不同思想、不同性格所決定的。

你們的父親，我們的好友，大半生相處於同一時代，在同一國土環境中走過來，曾經攜手在同一片文學藝術園地上耕耘，相知相親，相扶相助，如今他竟然不告而別，離我們而去，我們能理解他嗎？千千萬萬的讀者能理解屬於他們的詩人嗎？

從他的處境來說，完全不必如此！

從徐建的敍述：他生理上的小病正在好起來，家裏已安裝燃油暖氣，他很滿意，休息一陣準備去海南島過冬，甚至在他枕邊的剃鬚刀還在充電，準備明早淨面用……一切正常。然而就在寧靜的午夜，他突然採取斷然行動，是早已預謀製造了種種假象，還是臨時升起難以抵制的美好選擇的誘惑？

人，是否有選擇死的時間、地點和方式的權利？或許在即將到來的下一世紀的某一天，它會載入神聖的人權的法律。那時，每個人的不同選擇都會受到尊重。

對屬於這一世紀的超凡脫俗的詩人徐遲，我們也只能尊重他的選擇。

然而，我們需要更深的理解。他去了，除了留下優美的詩歌和篇幅浩繁的散文、報告文學、小說、評論和翻譯作品等大量著作之外，還留給我們無限的思想火花，徜徉於兩極之間的矛盾，世紀的悲劇，科學遐想，宇宙的奧秘……

讓我抄幾段他在最後半年中的來信。首先，他終日念念不忘的是寫作和出版的雄心壯志。計劃中有三大宗：

現在告訴你我的寫作。《江南小鎮》下半部已在杭州的《江南》96年第三期上發了七萬字，題為《在共和國的最初歲月裏》。第六期將再發七萬字，這就到了六十年代初。我已離京到了武漢。今秋要寫下去，寫1963-1978十六年。我打算寫那個大革命了。暫時不去考慮八十九十這兩個年代，儘管九十年代的，有的已經寫好。這是創作上的第一宗。

其次一大宗是一本文論集，仿照《文心雕龍》五十篇章，第一組五篇：自然第一，地球第二，人類第三，語文第四，詩學第五。已發前三章，即發第四章，正在寫第五章。第二三組寫詩人和詩篇，包括荷馬、屈原、但丁、李杜、莎翁……這是第二大宗。

第三是科技文學，《談夸克》已完成，正在找地方發表，《談夸薩爾》正在讀資料。這是很吃力的工作，別人不肯啃的硬傢伙。這是第三大宗。

其他就是小品，網思想的小魚了。

他接着提到一些出版社要出他的雜文散文選集：還有重印他的譯文

希臘神廟前的徐遲

集，《托爾斯泰傳》、《瓦爾登湖》、《巴黎的陷落》、《帕爾瑪宮闈秘史》及短詩選集等等。他說：

總之書市熱鬧，空前膨脹，大家搶着出書，我也要出一些。沒有多大意思了，但也得這麼幹，幹下去。

他不但自己要這樣幹下去，還鼓勵朋友幹：

聽說到苗子有一百萬字的卡片，要出書，真是好消息！不是這個高科技時代，計算機的力量，哪能做到這樣的事！

兩個月後的來信，又想起這事：

關於讀書抄確是壯舉，花點心思還是划得來的。……那次聽李輝說起此事，實在高興，興奮。做此事遇到點困難是理所當然的，望祖耀兄(即苗子)將此事堅持到底。

他的興緻還很廣：

我最近在看一位老先生用文言文寫的《中國書法六論》，是我在蘇州發掘的一個手抄本，給了古吳軒出版社出的，出得很不像樣，大失所望。想寄你們二位看看，……如果你們認為是有價值的，我將使它重新印行，加上若干幅精印的蘭亭帖等，使它成為一本特別精美的書，有美學賞味的書。蠻好白相的、蠻愜意的書。現在就是要過點瀟灑的日子，飄然有出世之感的。

對於我的畫，更是多年來信中激動的談論、鼓勵的主題。有時是譴責，說我畫得太少，浪費精力在別的地方太多。關於賣畫，我們辯論，因為我了解太多賣畫市場、dealer和某些畫家手段的黑幕。但是他說：

畫還是要畫的，畫還是要賣的。賣是為保存畫，找好保存者。送人的畫不一定能保存好(看送給誰了)。只有能買高價賣出去的畫者，有條件可能保存好畫。保存才是一個大問題。

他哀嘆中國還沒有幾所能收藏當代畫的博物館和大收藏家。他懷念小時候曾受過家鄉大收藏家虛齋(龐元濟)的熏陶。

……誰能想到如此執着於工作、創造、文學和藝術永恆延續的人，會斷然停止生命的運行呢？

然而他已感到老年的恐懼、衰弱的威脅；更致命的是信念的毀滅，對自己、對世界的否定。早在六月的來信中他說：

多少人至今還拜倒於臥佛，水泥澆鑄的巨像之前，汽車上的小玩具仍在搖搖晃晃……這個世界沒法說了。

……

我也走不動路了，所以那裏也不想去。……我的時間不多了，還能寫多少字呢？世界觀改變了，許多東西不想寫了，沒有多少話是值得寫的。

……

我這回知道我老了，你還沒有。我已經不能出門了，你還能遠渡大洋。這兩天你在香港，我去年從香港回武漢，就累得至今九個月還沒有恢復過來，並且再不可能恢復了。想不到老年終於到來。斯芬克斯之謎不說了嗎？三條腿走路的時候終於到來了。

其實，他不願相信我也不能健步如飛了。最近我乖乖地按照斯芬克斯

之謎，用了三條腿走路，只是還沒來得及告訴他。

就在小音寄來的七月沒有發出的信中，他說：

那麼多的歲月過去了，還活着，生活得很滑稽，很可笑，很糟糕，不怎麼樣。玩電腦，人們驚奇，其實笨拙非凡。也會有一天「過去了」，不知在哪一天，是很快，還是很遲呢？誰也不知道，自己也不知道，沒有人能知道。一切都是偶然的。因為電子是「自由粒子」，它規定了不可知論。宇宙觀(as a whole)是不可知的。若說，已經知道很多了，那麼有甚麼用？還是一點也不知道。知道的一點點是那麼可憐。但我還對三峽工程有興趣，甚至對九七年的回歸也有興趣。現在走不動了，很可惜。無可奈何了。

他對三峽有特殊的、執着的興趣。60年代初，他就是為了三峽而由北京遷居武漢的，他寫了「長江」的長詩。到了80年代，許多學者和好友們都從現實和具體的實施各方面提出不同意見，他都知道，但他緊持擁抱他的美妙幻想。對於九七回歸，也是由於他個人在香港的經歷而產生特殊的興趣。

他的興趣不是一般的。他把先進的科學當作詩一般地迷戀，又愛把音樂、繪畫溶入科學的神秘運作。

現在還照樣做許多許多夢，其中包括一台686計算機和微軟視窗，和CD-ROM 可以讀全世界的書。走上internet (Hi-Speed Information Highway)，問津於當代的 Hightech，包括生命的Genealogy。

我在看微軟公司 (Microsoft) 老闆 Bill Gates 的書 *THE ROAD AHEAD*，講高速信息公路的，就是所謂(internet)互聯網絡的。不知哪天我能用上Internet的E-mail？

他說以後要用E-Mail給我們寫信，問我的FAX號碼和兒子在澳洲E-Mail的全套符號。他早在十多年前，就已經是全中國第一個用電腦寫作的作家，但如今卻感到落後了。

到2000年可以安裝人造的永久心房，用電啟動，未知能否趕上這個行列？

……

我亂七八糟，我井然有緒。我久已不聽音樂了，現在的激光的轉速越來越快了，我卻又聽音樂了，我的多媒體傳來了多麼激動我的樂音！準備明天下午再去買一批CD來聽。

……

《奧秘》雜誌1996年6月號有一連續畫《宇宙音樂》，記美國天文物理學家佛羅拉．華倫茲將UGG6677(大熊星座——一個距離地球1.8億光年的星系)所輻射的電磁波，用巨型射電望遠鏡接收了，並將其轉譯成一系列的數字，儲存於計算機中，通過她設計的一套聲音合成的程序，轉換成20千赫以下的人可聽見的聲波，制成了一套「來自宇宙的音樂」，據說超凡脫俗，把人們帶進開闊的天空，浩渺虛無，神秘莫測，還用鋼琴重現宇宙音樂，在美國、歐洲或日本的天文館和音樂廳演奏。另外還有一套「看不見的宇宙」的軟件系統，能將X光γ(伽瑪)射線、紅外光和紫外光用圖形和音樂表示出來和演奏出來，配上音樂和解釋，鮮明、準確、生動地將宇宙表現在人們面前。

好了，現在你又回到空曠的海上，巨大的紫色的Jacaranda雲下，你會感到了寂寞？……好喲！鋪開你的素白的紙，給它添上絢麗的彩色，你的奇妙的幻想。不行不行啊，它填不滿這麼大的空隙哪。好吧，到我這裏來一下，我將勻一點兒寂寞給你，留下那些空白，並且更擴展那些空白吧。越空越好，就越成了宇宙，膨脹復膨脹，空白更空白，空空洞洞，最好最好了。到時候一切稀釋到再負三度便是絕對零度，而宇宙就進入了熵(entropy)，無生無死，無聲無息。(我寫了詩的，至美至善無真之境。)

他把自己埋入深深的寂寞，卻是「心事浩茫連廣宇」。人類的歷史，地球的未來，宇宙和永生之謎，都在他的思考之中。而已經陸陸續續展現的現實，使他痛苦，使他困惑。他讀了佛克納(W. Faulkner)的一篇〈論隱私〉之後「決定不把真言吐盡，要把隱私權保留下來」，他說：

真實究竟是甚麼？誰也說不出來的。「你這個偽善者啊！」人們會這樣聲叱我。隨你怎樣聲斥吧，我珍惜地保留着我的隱私權，這是神聖的權利。我自己割下我的舌頭來。

……

人沒有權利把甚麼都拋出，說出來，包括聖人在內，包括堯舜在內。這是東方人的詰偽式的智慧，西方人本來是不大懂得的。希臘神話就不懂得，把Zeus描寫得過份的惡劣、糊塗、混賬，其結果就是這個不痛快的世界，非常腌臢和沒趣。

……

世界是在變，在巨變。大難當前，全球進入衝突，矛盾畢露，裂變聚變。連印度也要進行核試驗了，最新的消除核彈頭的等離子法已經推出來了，但人類還是有希望的。可惜未來很多花樣，我可看不到了，否則還可以大飽眼福的。我不知我能否進入二十一世紀？

……

我總覺得現在是在人生轉變的關鍵時刻。新的歷史即將展現。完全不能想像的場景將突如其來。我甚至用了「大難臨頭，浩劫自天而降」的預言式的語言。好像核戰不可避免，而只在你們那裏卻正好可避免。以後還要你們四出救災，當我們這世界的大部分已化為灰燼。你們從B市出發，來到世界的廢墟上來收拾殘局，打掃和消除了核塵，大地又重新光明。

拾起一塊石頭，往背後扔，一扔就是一個新人。未來的人類就由你們創造，未來的歷史也是。你說我是不是太悲觀了？我才是樂觀的呢。我知道世界雖然要經過大災難，但美景卻還在前面：Belle Vile is before……而我卻早已防禦好了，準備好了氣功，是不會死的。當你們回到亞洲大陸時，我將起來歡迎你們回來。這個故事在舊約聖經裏講過不止一次了，還會多次成為新的歷史記載的。所以請你好好保存這封信，以便將來我對你說，勿謂言之不預也，早有書簡為證。

他憂慮人類將有一場浩劫，一場災難，北京將成沙漠，上海變成海上；憂慮通貨膨脹，物價飛漲……他說常做惡夢，彷彿他被拋在一塊荒原上。你還告訴我，他曾長期寄希望於電腦，熱衷於進入世界聯網，走上信息高速公路。然而長期面對屏幕打字，雙肩疼痛，迫使他停輟。然後他曾認真地學習智能氣功，每日練習。

請看在他給我的信中是怎樣說的吧：

進八月以後，變化來了，我學起「智能功」的氣功來了。雙足並足而立，人就有點搖晃，原來我已在太空之間，孤獨一人，四顧八方，唯我吊在空中，也不過舉臂直上青空，去捧一掬元氣。近地太空的，地球軌道以內的；火星那邊；太陽那裏；銀河系的；河外系的；夸薩爾的；宇宙的；諸天宇宙的。然後捧氣貫氣，貫進大腦中心。意念是健康、長壽、聰明、智慧……如是九次，疊起左右手，使與丹田聯成一線，意守丹田而止。你說這多有意思！我居然百病全消，耳目逐漸聰明。大腦特別靈敏，巧思妙策紛馳沓來。文章一篇一篇泉湧而出，長壽不在話下。

我與世人不同的是中西並重，能接受中西兩方學問的人是可以像希臘神話中的靈山仙人，他們跟凡人的感情生活，活地忒活色的一模一樣，唯一區別他們是不死的。也可以變形，主要是不死。流的不是殷紅的鮮血，而是白色的靈液。……已多次寫在詩文中，我是主張人不死的。Mortal是死亡，而Immortality就是不朽，長生。我是有科學根據的。依靠現代科學，乃至現代醫學，它已經迅猛發展。雖然他們還說，癌症等等現代醫學還無能為力，卻不是說絕對無能為力。正在日益延長籌命，到一百五十，到更多，到將來就可以更換一切人體器官，連大腦也可以，還採用中醫氣功，人體自身再三調節，不用多說甚麼，人壽必有一不死之日，並且已經不遠。

這是八月的來信，可是秋天過了，冬日來臨，他突然對氣功不感興趣了，陷入焦慮、煩燥和沉默之中。事後在他的日記本上發現的一首小詩是重要的：

我的絲已經吐完，可以悄悄地走了。

他正是這樣，悄悄地走了。

你們在他病牀上發現的，臨走前不久寫下的一頁病中隨感，應該就是向你們告別的遺書，他說：將軍死於戰場，書生死於書齋，他不知回到書齋的路，誤入醫院，恐怕就出不去了。然後說：

死亡是一種幸福、解脫，未來如日之升。

他是滿懷對未來的嚮往和希望，清醒地離開這個世界的。他是狡猾地勝利地瞞過你們——親愛的兒女，選擇了那寧靜而晴朗的夜晚，對着窗外閃閃燈火，如太空中的星座，頑皮的學那種遊戲：閉上眼，往後跳①！便從六樓的窗口一躍而下，無知無痛地仰面倒在冬青樹上，如徐建半夜趕到所見，頭與四肢均完好。

請放心遠行，我能夠理解並尊重你的選擇。我相信你的兒女和一切好友都能理解；你的未來的讀者們在讀歷史的時候，也會理解一位過早地進入未來的詩人的憂慮。

郁風
1997年1月23-30日
於澳洲布里斯本

註釋

① 徐建在他的病房中發現一份《參考》上，刊登着一篇題為〈閉上眼往後跳……〉的文章，講一種跳樓的冒險遊戲。

後　記

以上是我寫給徐遲的兒子畫家徐建和女兒鋼琴家徐音的回信，承他倆分別告訴我徐遲逝世前後的情況。

我是在30年代末的香港認識徐遲的，他兄妹二人當時尚未出世，只看見他們的姐姐徐律才兩歲，後來又有哥哥徐延，我便未見過了。

那是日寇鐵蹄已深入中國，遍地哀鴻烽火連天的年代。香港頓時成為收集海外捐款和物資、通往世界的唯一港口，成為大後方與淪陷區之間的安全通道，成為抗日宣傳和民主進步宣傳的基地。大批文藝界新聞界人士都集中在香港，使這文化沙漠的小島空前繁榮。

徐遲是從上海和戴望舒、葉靈風、穆時英等好友同時舉家移居香港的，我則稍後從四戰區前線的宣傳崗位上來到香港。

那時徐遲雖只有二十來歲，但已發表過意象派的詩，出版過意識流小說，翻譯過海明威、林德賽等世界流行的書，編過詩歌刊物，寫過並出版介紹巴哈、莫扎特、貝多芬、舒伯特、蕭邦……等經典音樂，但是，卻一直遠離那個時代的最強音。

很快，他和葉靈風、戴望舒都捲入來自不同方向的一群：袁水拍、馮亦代、張光宇、葉淺予、黃苗子、丁聰、喬木、夏衍、楊剛、郁風……我們合夥編寫出版了別開生面的圖文契合的文藝綜合雜誌《耕耘》，曾經銷行全國包括解放區。又聯繫更多的人舉辦文學講座、開畫展、音樂會、詩朗誦……。

這時徐遲第一次讀了恩格斯的書，傾心於他所引述的黑格爾的話：

> 這是一次壯麗的日出。一切能思考的生物都歡慶這一時刻的來臨。這時籠罩着一種高尚的精神，全世界都浸透了這種精神的熱忱。

那個時代，正是壯麗的日出從苦難的火光中升起。理想的光輝吸引了無數向上的年輕人，不惜投入自己的生命。

……

半個多世紀過去了。世界並不依人們的嚮往和書本上的藍圖發展。英雄們不斷重複愚蠢的錯誤，而人類的智慧卻集中在科學上：既創造了殺戮和毀滅的武器，也逐漸認識了小小地球以外的宇宙，正在創造神奇的不可思議的未來。

而每個人的一生是短暫的，正如一首歌，總有曲終唱完的時候。

有些歌的結尾是漸慢漸輕，fade out，餘音遠去；有些則是越到臨終越趨昂揚，節奏加速加強；也有些反覆回盪着原來的主旋律，然後嘎然而止。

詩人徐遲唱完的歌是屬於那一種呢？已經來不及問他了。只知道他最屬意的樂章是Andante Cantabile——如歌的行板，他曾以Andante作他的筆名。

郁　風　1916年生。國立北平大學藝術學院畢業。散文作家、畫家。曾任報刊記者、編輯，中國美術館展覽部主任，現為中國美術家協會常務理事、中央文史館館員。80年代後多次在國外舉行畫展。1982年獲法國沙龍美展金質獎。著有《我的故鄉》、《急轉的陀螺》、《時間的切片》、《陌上花》，編有《郁達夫海外文集》、《郁曼陀陳碧岑詩抄》。

經濟與社會

鄉村中國的基層民主：國家與社會的權力互強

● 王　旭

一　引　言

90年代以來，海內外關注中國政治發展的學者開始注意到一個意義深遠的政治現象，即中國政府正在廣大農村地區努力推行一場以村民委員會選舉為核心的基層民主實踐。在國家的積極倡導下，一種有限的然而卻是真正的基層自治組織正在鄉村中國逐漸興起並廣泛蔓延①。

鄉村中國的這一新的政治發展，引出了一系列有待解答的重要問題：為甚麼一個威權國家 (authoritarian state) 會致力於推行一場從長遠看來似乎可能削弱其權力基礎的基層民主運動？這場民主實踐將會如何改變農村地區的權力結構和基層統治？換句話說，這將給國家—社會關係帶來甚麼樣的變化？更為重要的，是這場以地方選舉為核心的民主實踐將對整個中國的民主化進程產生何種深遠影響？

本文試圖通過回答這些問題來探討發展中國家民主建設的一條新的可行途徑。本文的主要論點如下：由國家倡導和推動的鄉村中國的自治實踐，是國家試圖對付改革以來其在農村地區面臨的統治能力與合法性雙重危機的一種努力。迄今為止，這場基層民主實踐在一些成功的地區產生了使國家和社會權力互強 (mutual empowerment) 的效果，即它同時加強了村民的民主自治能力和國家在農村地區貫徹其政策的能力。它表明了對新的社會力量的授權 (empowerment)，並不必然削弱國家管理社會的能力。因此，至少從長遠的角度看，一種和平而有序的民主轉型過程是可能的。

由國家倡導和推動的鄉村中國的自治實踐，在一些成功的地區同時加強了村民的民主自治能力和國家在農村地區貫徹其政策的能力。它表明至少從長遠的角度看，和平而有序的民主轉型過程是可能的。

二　呼喚新制度

70年代末以來，鄉村中國經歷了一系列急劇的經濟變革。作為非集體化、市場化和私有化等改革的結果，中國的鄉村經濟經歷了長時期的加速發展。然而，在鄉村發展的同時，一些嚴重的社會問題也開始浮現。其中

最為突出和迫切的是：鄉村基層政治組織的逐漸衰敗，農村中幹部和群眾關係的日益緊張，以及由之而來的國家在農村地區統治能力與合法性雙重危機的加重。

(1) 鄉村基層政治組織的逐漸衰敗

隨着非集體化的浪潮席捲整個鄉村經濟，人民公社體制徹底解體。從1982年到1985年，基層政權組織完成了從「人民公社—生產大隊—生產小隊」三級體制向「鄉人民政府—村民委員會—村民小組」這一新體制的過渡。這一體制變遷留給村幹部的，是界定模糊的權威和有限的資源。這一新形勢，連同農戶日益增加的自主性以及更多利用自己的關係網從事企業活動的機會，使許多村幹部開始視公共服務為負擔。一些地方幹部選擇了從其公共職位上的退出 (exit)，另一些儘管仍然留在位置上，卻逐漸失去了提供公共服務和執行國家政策的動力。

1988年前後，民政部對全國17個省數百個村的調查表明，村級組織處於癱瘓、半癱瘓狀態的約佔30%。1992年初國務院的一份報告警告說，30%的農村黨支部處於癱瘓狀態，另有60%非常軟弱渙散。

結果，基層政治組織開始衰敗。首先是村級行政組織式微。在改革的最初幾年中，許多省份出現了村級領導職位大量空缺的現象。相當多的村委會組織渙散、功能萎縮，根本無法承擔管理集體財產、提供公共服務、維持地方治安等職能，國家糧油徵購任務、稅收及計劃生育政策也不能有效地完成和執行。1988年前後，民政部對全國17個省數百個村的調查表明，村級組織處於癱瘓、半癱瘓狀態的約佔30%，一些貧困落後地區甚至高達50%以上。即使在一些村級組織功能發揮正常、鄉村領導積極致力於鄉村工業化建設的地方，大多數幹部的主要目標仍只是追求個人收益和獲得對上級權威的更大自主性，而不是積極貫徹國家政策。

中國共產黨的農村基層組織面臨着同樣的形勢。中共中央和國務院於1985年初做的一項全國調查，揭示出農村基層黨組存在着許多問題，其中包括不能發展新黨員，長期不能組織黨員學習政策文件，不能按時收納黨費及向上級組織匯報工作，也無法在新形勢下的農村中發揮領導作用②。儘管共產黨為遏止這一勢頭做出了一定努力，但近年來的形勢似乎更加惡化。1992年初國務院的一份報告警告說，30%的農村黨支部處於癱瘓狀態，另有60%非常軟弱渙散。1994年中共中央委員會的另一份報告披露，75%的農村基層黨組織處於癱瘓狀態，不能發揮其正常功能③。

由於鄉村基層政治組織衰敗，使得國家在農村地區的滲透能力及為廣大農民提供公共服務的能力極大地削弱，從而引致了農村地區的一連串社會危機。

(2) 幹群關係的日益緊張

隨着集體化農業的解體，基層幹部和廣大農民之間曾經存在的、基於地方共同體利益的某種內在團結關係 (solidarity) 逐漸瓦解。近年來幹群關係變得極其緊張，其中最直接的原因在於鄉村幹部嚴重腐敗、地方政府任意增加農民負擔、以及地方幹部在執行國家政策中採用非法強制手段等。

鄉村經濟改革擴大了農民對地方幹部的依賴和受制的範圍和程度。他們如今不但要面對村裏的幹部，而且還必須與在更廣闊的市場環境中掌握着各種資源的各類官員打交道。同

時，國家日漸減少對鄉村日常生活的直接控制，無形中亦削弱了其對鄉村官員的控制能力。結果，地方幹部在新的市場環境中獲得的新的權力形式，迅速被轉化為鄉村腐敗的機會和源泉。

與此相應，農民的經濟負擔逐年加重。從80年代後期開始，農民負擔的增長速度已超過農民人均純收入的增長速度。農民人均稅負佔人均純收入的比重，從1986年的7.02%上升到1991年的8.81%。更令人震懼的是，鄉村統籌提留和各種攤派集資的款項迅速增長。1991年農民人均負擔的鄉統籌和村提留高達44.55元，佔農民人均純收入的7.94%。除稅收和鄉村提留統籌之外，農民承擔的各種攤派費用在1990和1991年分別佔上年人均純收入的3.07%和2.5%④。此外，農村的勞務負擔也呈高速增長態勢。

沉重的經濟負擔激起了農民群眾的強烈不滿，也引起了中央領導人的警覺。從1985年開始，中央政府發出了數以十計的文件，要求切實減輕農民負擔，如在1990年嚴格規定農民向鄉村集體上繳提留和統籌費的人均負擔不得超過上一年農民人均純收入的5%。儘管國家做出了種種努力，仍有許多地方有令不行，有禁不止。人均農民負擔仍超過其人均純收入的10%。在一些地區，沉重的負擔再次在村幹部和群眾之間造成一種團結關係，共同對付鄉鎮政府的過份「侵入」(intrusion)和索求。在另一些地區，村幹部則與鄉鎮官員聯手共同盤剝農民。

非法使用強制手段貫徹國家政策，是造成幹群關係緊張的另一個重要原因。1992年《人民日報》曾報導湖南省農婦潘群英遭鄉村幹部身心侮辱而自殺身亡的消息，這樣的事件並非罕見。湖南省某縣農村一年內曾發生非法拘禁24起，55人被非法關押、吊打，其中4人致殘⑤。1992年四川省某縣因農民負擔過重發生惡性事件24起，其中17起造成自殺身亡、逼死人命或毒打致死，共17人死亡，傷16人⑥。

日益緊張的幹群關係，導致許多地區農民反抗地方領導人的事件。1993年全國農民暴動和騷亂的數量竟達6,230起，而參與者超過500人的佔其中的八分之一⑦。各地打死打傷催款幹部的事件不斷發生。

(3) 國家在農村地區統治能力與合法性危機的加重

隨着基層政治組織衰敗和幹群關係日益緊張，國家在農村地區面臨着不斷增長的統治能力與合法性的雙重危機。在許多地區，國家政策難以貫徹執行，公共服務幾近荒廢。與此同時，國家開始失去對其地方代理者的有效控制。在國家內部的自律性努力趨於無效之後，中央政府甚至於1990年和1993年分別頒布《國務院令》和《農業法》，授權農民拒絕來自地方政府的任何非法攤派和收費。

社會治安狀況以加速度惡化。80年代以來，農村地區的犯罪增長率已超過城市。從1982年到1989年，全國城市刑事案件立案率年均增速為5.06%，而農村年均上升14.38%，是城市增速的273%⑧。負責治安工作的一位中央政府高級官員坦言，農村社會治安惡化的根本原因在於基層政治組織的衰敗。他承認，相當數量的農村執法機構名存實亡或根本陷於癱瘓⑨。

在這種形勢下，各種傳統的權威形式迅速發展起來以彌補出現的政治真空，其中最為重要的是宗族、宗教勢力以及黑社會團體的迅速發展。在許多基層政治組織嚴重癱瘓的地方，宗族勢力甚至接替地方政府承擔起保護村民財產與安全、解決族內族外各種糾紛、提供公共服務以及組織公共建設項目等功能。與此同時，家族、宗族勢力已滲透到基層政治中。許多鄉鎮領導選拔幹部時任人唯親，偏向同宗同族人。一些宗族則把持選舉，推選自己的族長為村幹部。這些家族和宗族勢力往往有其經濟基礎。一份半官方的報告警告說，宗族勢力控制了農村地區的1,600萬個私營企業和2,200萬個鄉村企業中的大多數⑩。在某些地區，族規宗約更取代了黨紀國法。由宗族勢力煽動的抗糧、抗稅、抗計劃生育、圍攻政府、阻礙國家公務人員執行公務的事件屢有發生。如1988年至1989年，湖南臨湘縣21個鄉鎮政府中，有8個被宗族勢力圍攻⑪。

到80年代末，國家在農村地區已面臨着嚴重的危機與挑戰。為了保持農村的政治穩定，國家除了鼓勵農民的參與外別無選擇。村民委員會的產生是中國農民的又一項偉大創舉。80年代初，廣西宜山縣和羅城縣的農民自發地組織了「村民委員會」。

除此以外，宗教勢力亦以驚人的速度發展蔓延，基督新教、天主教、佛教、道教及伊斯蘭教在農村地區都有眾多的信徒。據不完全統計，僅河南省就約有100萬基督教徒⑫。正如宗族勢力一樣，在一些地方，宗教組織——尤其是基督教會——已開始承擔某些重要職能，如協助地方政府完成國家任務、提供公共服務、發展社會福利等。

綜上所述，儘管經濟改革取得了顯著成就，但到了80年代末，國家在農村地區已面臨着嚴重的危機與挑戰。基層政治組織的衰敗和對地方幹部官員的失控，嚴重削弱了國家在農村地區的統治能力。地方官員的腐敗、幹群關係的緊張、以及各種傳統權威形式的再度崛起，深深動搖了國家在數億農民中的合法性。為了扭轉這種不利形勢以保持農村的政治穩定，國家必須重振基層政治組織並有效遏止其地方代理者的專斷權力，從而恢復它在農村地區的統治能力與合法性。然而，在各種試圖通過強化國家內部組織自律性而解除危機的努力失效之後，國家最終承認僅靠其自身力量是無法完成這一重大工程的，因此它需要在社會中尋求盟友。具有諷刺意味的是，國家發現它唯一可以借助的力量正是其長期試圖控制的對象：國家除了鼓勵農民的參與外別無選擇。

三　鄉村民主化

與家庭聯產承包責任制一樣，村民委員會的產生是中國農民的又一項偉大創舉。80年代初，廣西壯族自治區宜山縣和羅城縣的農民自發地組織了「村民委員會」，以應付因人民公社體制解體而導致的政治真空的危機。在這些地區，村民委員會承擔起維護社會治安、調解地方糾紛、管理公共設施和提供福利等功能，使農村社會生活中出現的無政府狀態得以迅速改變。廣西的這一做法在全國引起了反響，許多地方紛紛效仿，建立起各具特色的村民委員會組織。這種新的基層政治組織形式最終為國家所承認。1982年12月通過的中國新憲法，正式認可了村民委員會作為農村基層群眾性自治組織的合法地位。1983年10月，中共中央、國務院發出了《關於實行政社分開建立鄉政府通知》，其中對如何建立村民委員會做了比較具體的規定。到1985年初，中央政府宣

布建立村民委員會的工作已基本完成，全國共建立948,628個村委會。

儘管取得了上述成就，一些重要的問題仍然懸而未決：鄉鎮政府與村委會的關係應當如何界定？何種制度安排是形成村委會的最佳形式？經過激烈的爭論和試點實踐⑬，1987年11月全國人大常委會終於通過了《中華人民共和國村民委員會組織法（試行）》。該法規定，村民委員會是村民自我管理、自我教育、自我服務的基層群眾性自治組織，其成員由村民直接選舉產生，任期三年；村民委員會負責管理本村集體所有制土地和其他集體財產、組織村民發展經濟、處理本村公共事務、興辦公益事業、調解民間糾紛、協助維護公共秩序和社會治安，以及代表村民向政府提出意見、建議和要求，維護村民的合法權益；村民委員會也有義務宣傳憲法、法律和國家政策，督促村民依法履行公民義務。法律規定，由全村18歲以上的村民或每戶代表組成村民會議，負責制定本村村規民約、決定本村重大事務、監督村委會收支帳目和其他工作情況，並有權撤換和補選村委會成員。根據這項法律，鄉鎮政府應當對村民委員會的工作給予指導、支持和幫助；相應地，村委員亦應當協助鄉鎮政府開展工作，完成國家任務。

「村委會組織法」通過後，旋即遭到地方幹部官員的激烈反對。一些縣、鄉級幹部擔心一旦實行村民自治，村委會很可能無視國家利益，一些在農村地區不受歡迎的國家政策將難以貫徹執行。他們還擔心村委會的自主性會削弱其與農村基層黨支部的關係，從而危及黨在農村中的領導地位。一些村幹部則認為，那些認真負責地執行國家政策的人會在新的政治機制下落選；他們還警告說，該選舉會給家族、宗族勢力的復活提供機會。

這些反對意見並沒有動搖國家貫徹實施村委會組織法的決心，從1988年起，國家民政部開始在全國範圍內組織鄉村選舉。1989年的政治風波雖暫時延緩了鄉村重組的步伐，然而僅僅一年之後，日益惡化的農村形勢就迫使中央政府恢復了在全國推行基層選舉的努力。到1992年底，全國30個省、直轄市和自治區都實行了基層選舉的民主實踐，其中有20個已進行了兩次換屆選舉。從1994年起，許多省份先後開始了其第三輪甚至第四輪換屆選舉。全國已制定具體實施村委會組織法的地方性法規的省份已達24個，佔總數的80%⑭。到目前為止，全國的村委會中，有90%以上是通過選舉產生的。

更為重要的是，與過去幾十年動員式政治參與（mobilized participation）中流於形式的選舉不同，在這次選舉中，農民第一次有權直接參與從提名候選人到最終選出村幹部的全部過程。在全國制定了《村委會組織法實施辦法》的20多個省份中，絕大多數省市規定村黨支部和上級政府不再擁有提名和確定候選人的壟斷權力，村民可以聯名推薦候選人，也可以毛遂自薦，自願報名當候選人。農民還發明了「海選」和預選的辦法來確定正式候選人，從而避免了在確定候選人過程中可能出現的外來干預。遼寧省等許多地區還公開引入競爭選舉機制，候選人登台演講治村方案，接受村民提問。不少地方更採用秘密投票間等保護選舉人合法權益的方式。全國各地的換屆選舉工作由各省政府統一部署，大致都經過培訓骨幹、宣傳發動、選民登記、提名推薦候選人、投

到目前為止，全國的村委會中，有90%以上是通過選舉產生的。更為重要的是，農民第一次有權直接參與從提名候選人到最終選出村幹部的全部過程。絕大多數省市規定村黨支部和上級政府不再擁有提名和確定候選人的壟斷權力。

票選舉、給當選人頒發當選證書等幾個階段。經過幾年的實踐，村委會的選舉工作日益規範，選舉質量也逐漸提高。

然而，「村委會組織法」在全國的貫徹，呈現出極大的不平衡性，基層民主實踐的結果也千差萬別。在一些村莊，競爭性選舉可以有效地進行，新選出的村委會也能夠正常發揮功能；而在另一些地方，選舉則缺乏競爭性，村委會仍不能有效開展工作，幹群關係依然緊張。在全國現有的1,010,056個村委會中，制定了比較完備的《村民自治章程》等規章的還不到5萬，只佔總數的5%左右。不同地區基層選舉的成敗，受着許多因素影響，首要的是各級官員在貫徹村委會組織法時所付出的努力。大致說來，在國家內部組織的層級結構序列中，層位越低的組織對村民自治構成阻力越大；相反，得到中央政府更多關注和幫助的地方，民主選舉成功的可能性就越大。地方各級黨政領導人對貫徹組織法的努力程度，往往取決於地方各種不同意見和政治力量交鋒的結果⑮。到目前止，民政部在全國共確定村民自治示範縣（市、區）共63個（其中模範示範縣31個），示範鄉鎮3,912個，示範村82,266個，目的是要在全國推動基層民主的發展。在這些基層選舉辦得相對成功的地方，無一例外地是由於受到地方黨政領導人的重視和支持，或是地方民政部門在上級指導下有效地運用了行政槓桿的指導作用。相反，一些地區的基層民主選舉之所以失敗，或是由於地方民政部門未能進行有效動員、激發村民的政治熱情，或是由於地方官員為了維護現有權力格局而干預甚至操縱選舉過程和結果。

目前，民政部在全國共確定村民自治示範縣（市、區）共63個，示範鄉鎮3,912個，示範村82,266個，目的是要在全國推動基層民主的發展。研究表明，在經濟相對富裕而且村辦集體企業相對發達的村莊，或在貧困內陸地區的農村，基層民主選舉也獲得較大的成功。

經濟發展水平和地區經濟結構類型，是另一個影響不同地區基層選舉成敗的重要因素。研究表明，經濟相對富裕而且村辦集體企業相對發達的村莊，其基層選舉和村民自治活動較為成功，那裏的幹部和群眾對這種新的基層政治組織形式表現出更強烈的接受意願⑯。雄厚的集體經濟實力被認為是鄉村社會產生向心力的源泉。一方面，集體經濟的存在使村民更加關注村級組織建設，他們試圖通過政治參與來維護自己的經濟利益；另一方面，一定的經濟實力有助於加強村委會的權威，使其能更好地組織村民發展社區建設，也便於協調貫徹國家政策和尊重群眾意願的關係，使計劃生育、統籌提留等任務易於完成。在經濟發達地區，制度組織水平較高的集體經濟型鄉村社區比散戶經濟型社區更有可能獲得村民自治實踐的成功⑰。近年來，山西、河南、甘肅等貧困內陸地區的農村基層民主選舉也獲得較大的成功，原因是村民都表現出發展集體經濟走共同富裕道路的強烈願望。這兩個事實表明，相比於經濟發展水平，地區經濟結構類型與基層選舉的成敗有着更強的相關性。中國的基層民主實踐與其說例證了達爾（Robert Dahl）和利普塞特（Seymour Martin Lipset）等人關於經濟發展與民主化正相關的著名論點⑱，不如說為我們提出了一條更為重要的理論假設：在缺乏民主的歷史傳統且市民社會力量相對薄弱的發展中國家，經濟利益與民主實踐之間的關聯越緊，則民主政治作為一種新的價值觀念和行為規範在民眾中生根、成長的可能性就越大。

除了政治和經濟因素之外，不同地區的歷史傳統、文化特質、社會結

構及對外開放程度等等，都不同程度的影響着基層選舉的成敗。

四　國家與農民的權力互強

儘管中國近年來的基層民主實踐存在着巨大的地區差異及一些影響其進程的不利因素，但它在改變地方權力結構和使鄉村基層統治民主化方面依然取得了重大成就。廣大農民在這場改革中煥發出極大的政治熱情。各地農村的投票率一般在85%以上，相當多地方的村民的參選率更高達90%以上。如福建省在1989年、1991年和1994年三次換屆選舉中，村民的參選率分別為81%、97.3%和97.9%⑲。1993年浙江省蕭山市新街鎮舉行村委會換屆選舉前，該鎮在深圳打工的農民包了8架飛機趕回家鄉參加選舉⑳！村民們嚴肅對待選舉，認真行使自己的神聖權利，選舉中兒子不選老子、老婆不許丈夫代填選票的事比比皆是。許多在職的村幹部在新一輪選舉中落敗。研究表明，目前許多縣市的村委會幹部職位，有40%以上是由非黨員擔任的㉑。國際共和研究所的選舉考察報告則披露，福建省在1994年換屆後的村委會幹部中，黨員只佔一半㉒。從全國的情況看，選舉後村委會幹部的平均年齡普遍降低，而文化程度則相對提高，大批農村企業家、醫生、個體經營者及具有專業技能的農村能人被選上村委會領導崗位。例如，福建省1994年當選的14,415名村委會主任中，具有初中以上文化程度的佔87.9%，比上屆提高13.5%；平均年齡38.2歲，比上屆下降1歲，其中52.4%是經濟能人㉓。

鄉村制度的變革明顯強化了村委會的責任機制，亦增強了村幹部的責任心。許多村莊在村委會的領導下經村民會議討論通過了《村規民約》、《村委會工作制度》、《村幹部任期目標責任制》、《村務公開制度》、《村經濟合作社工作制度》、《村經濟帳目公開制度》以及人民調解、治安保衛、文教衛生、社會福利、計劃生育等專業委員會的工作制度等一系列規章制度，一方面為村民監督村幹部提供了標準，另一方面又給村委會幹部管理村民提供了依據。更為重要的是，在民政部官員的幫助下，一種更為適應當前農村實際形勢的新制度安排——村民代表會議，實際上即村議會——被農民自發地創造出來。村民代表會議實際代行了村民會議的部分甚至全部權力。例如，在許多地方，村民代表會議有權決策本村重大村務，制定和審議本村的經濟社會發展規劃和年度計劃，審議村委會工作報告和財務收支情況的報告，撤換和補選村委會成員；有權為本村建章立制，有權否決村委會有關決定，監督村委會日常工作，並協助村委會完成各項國家任務和村內工作，督促村民依法履行對國家的義務。村民代表會議已經成為與村民委員會同等重要的基層政治制度。到1994年，全國已有50%以上的村莊建立了自己的村民代表會議組織，這一新的政治制度已經得到國家的認可。目前全國已有16個省（市、區）在地方性法規中列入了有關村民代表會議制度的條款，有50多個縣、市的人大常委會制定了《村民代表會議議事辦法》。在全國層次上，國家民政部正在積極建議並協助全國人大在村委會組織法的修訂過程中加入有關村民代表會議的內容㉔。

廣大農民在這場改革中煥發出極大的政治熱情。各地農村的投票率一般在85%以上。1993年浙江省蕭山市新街鎮舉行村委會換屆選舉前，該鎮在深圳打工的農民包了8架飛機趕回家鄉參加選舉！

農民自發地創出村民代表會議這一制度，是向實質性基層民主邁出的一大步，它標誌着農民對民主的理解已經超越了民主選舉的簡單內容，逐漸發展為包括民主管理、民主監督、民主決策在內的全方位開放體系。村民代表會議已成為村級民主政治中至為關鍵的一個制度安排，它為村民參與日常的民主決策和民主管理提供了合法途徑和場所，使民主政治由空泛的理論變為實踐的訓練。例如，1993年遼寧省全省共召開村民代表會議7,965次，平均每村召開5次，村民代表參與率達92%；村民向村委會提出意見、建議99,050條，已得到解決的有77,612條，佔78%㉕。吉林省梨樹縣1992年共召開村民代表會議1,648次，提出參政提案62,848件，被採納了46,507件，佔提案總數的74%㉖。各地的村民代表大部分由村裏的經濟能手、家族長輩以及有較強政治活動能力的人組成，其決策往往具有較高的權威性和群眾基礎。村民代表會議議決重大村務，促進了村務決策的科學化和民主化，建立了有效的民主監督機制，從而減少了腐敗現象的發生，增強了村組織的社會凝聚力，使村幹部與村民的聯繫更加密切，因而順利解決許多農村難題。不僅如此，村民代表會議制度的出現，亦深刻改變了基層黨支部的領導方式。在許多地方，作為村內最高權力機構的村民代表會議做出的決定，村黨支部也必須服從。從全國各地的調查來看，黨員在村民代表中所佔的比例只有25%到35%左右，因而黨支部的決議要想成為村民代表會議的決定，黨員代表就必須先說服其他代表才能得到多數的支持，這樣就使得黨支部在某種程度上也要向村民代表會議負責，從而開始把中國共產黨在基層的領導真正納入到民主和法制的軌道之中㉗。

村民代表會議制度深刻改變了基層黨支部的領導方式。從全國各地的調查來看，黨員在村民代表中所佔的比例只有25%到35%左右，這樣就使得黨支部在某種程度上也要向村民代表會議負責，從而開始把中國共產黨在基層的領導真正納入到民主和法制的軌道之中。

隨着基層選舉的民主實踐，廣大農民的政治意識不斷增強。民政部的調查表明，80%以上的村民同意村委會幹部需要經過選舉產生，而不是由鄉鎮政府或村黨支部指定；當被問及參加投票的動機時，88%的村民選擇回答「投票是我的權利，我要認真投這一票」㉘。政治責任的概念也逐漸在廣大村幹部中紮下根來，許多村委會幹部都清楚地記得自己在上屆選舉中得到的選票數目，並且意識到他們的工作將在下屆選舉時被檢驗。每次換屆選舉後，全國各地都發生過村民手持《村委會組織法》上訪，狀告地方幹部干預操縱選舉或鄉鎮政府任意撤換選舉當選幹部的事件。農民對幹部的民主監督意識也不斷增強。1992年冬，吉林省梨樹縣在進行了一次民主

評議村幹部活動，共罷免17名不稱職的村幹部[29]。

村民自治的民主實踐對共產黨的基層組織也發生很大影響。在民主重組村級組織的壓力下，一些地方的黨組織已開始增加自己在黨內的民主化程度。例如，山西省河曲縣在村民自治活動的影響下，於1992年開始採取「兩票制」的辦法重建農村黨支部，即在組織農村支部的過程中堅持由群眾投信任票推薦候選人，然後由黨員投選舉票選舉支部班子，並規定黨員必須獲得半數以上群眾信任方可成為候選人。當年近三分之一的原黨支部幹部落選[30]。這一做法已在全省以及中央引起很大反響。

在鄉村政治生活走向民主化的同時，國家在農村地區的基層統治也得到了很大改善和加強。中央政府官員評價認為，讓村民選舉其地方領導人的改革，在改進基層組織效率、提高幹部責任感以及增強國家合法性方面已取得了積極效果。在許多地方，尤其是那些村民代表會議得以建立並且能運轉正常的村莊，幹群關係已得到很大改善。許多村幹部表示，由於在民主選舉中獲得了更大的權威並且能夠通過村民會議或村民代表會議與村民達成共識，他們現在在完成國家合理任務和滿足群眾要求之間不再感到進退兩難。1988年以前，福建省有20%村委會處於癱瘓狀態，經過三次換屆選舉，全省渙散村的比例已下降到3.2%。全省村委會平均集體純收入由1990年的6.4萬元上升到1994年的11.5萬元，農民人均收入由1990年的764元上升到1994年的1,578元。1994年換屆選舉後，全省有92.4%的村委會完成了計劃生育任務，98.9%的村委會完成了糧食徵定購任務，86.2%村委會完成了納稅任務，99%的村委會完成了徵兵任務，分別比選舉前有大幅度提高[31]。遼寧省的後進村則從1989年的15%下降到1994年的7.8%，農民人均純收入上升為1,232元，村委會能夠順利協助政府收取提留款項，完成糧油徵購任務，計劃生育率更達95%以上[32]。

民主選舉的成功也改善了農村的治安狀況。1993年山西省河曲縣共發生刑事案件57起，發生治安案件181起，分別比1991年下降了53%和46%，其中重特大案件下降45%[33]。河南省新野縣1994年有204個村達到了無刑事案件、無治安案件、無村民犯罪、無集體越級上訪、無重大治安災害事故的「五無」標準[34]。四川省彭山縣1994年刑事案件數比未實行村民自治前的1991年減少了381件，下降38.7%[35]。所有這些地方都將治安狀況的好轉歸因為村民自治的成功。在村民自治取得成功的地方，由於基層幹部的腐敗行為受到遏制，農民負擔相對減輕，同時農民對一些合理的村組織提留集資項目也不再採取排斥態度，而是積極合作，通過集體行動實現自身利益。村民通過村民代表會議討論後自願實行集資、舉辦公益事業、發展公共服務、營建公共設施，這類事情在各地屢見不鮮，已成為村級基層民主生活中的普遍現象。

儘管缺乏全國層面上的統計資料，大量對基層統治的個案研究表明，民主選舉村幹部普遍能更有效地滿足群眾要求和貫徹國家政策，因而民主選舉的村級「政府」也就更為穩定有力。儘管在一些地方出現了宗族勢力操縱或者阻撓破壞民主選舉的現象，然而許多研究表明，在民主選舉的村委會及村民代表會議的制度框架

許多村幹部表示，由於在民主選舉中獲得了更大的權威，他們現在在完成國家合理任務和滿足群眾要求之間不再感到進退兩難。1988年以前，福建省有20%村委會處於癱瘓狀態，經過三次換屆選舉，全省渙散村的比例已下降到3.2%。

中，宗族之間的矛盾能夠得到更有效的解決。例如，山西省河曲縣樓子營鎮農民在鎮黨委的指導下採取了「先選代表後定制度，定下制度再選幹部」的民主化程序，允許各家族在選舉村民代表的過程中推選出自己的代言人，然後由具有廣泛代表性的村民代表會議為本村制定一系列重要的規章制度，在此基礎上再由全體村民民主選舉村委會幹部，無論哪個家族的人當選為村委會主任，都必須嚴格以制治村，遵守各種制度，而村民代表會議則對此起監督作用。這一做法有效地消除宗族勢力的影響，並為解決宗族之間的矛盾提供了有效途徑。如該鎮梁家磧村以此辦法排除家族勢力的干擾，十幾年來首次選出了群眾信任的村委會，重建了村級組織的權威，為發展村集體經濟和公益事業、更好地完成國家納糧徵稅任務奠定了基礎[36]。

綜上所述，村民自治的民主實踐儘管仍存在許多技術問題和地區間的巨大差異，但農民的政治參與和國家的基層統治無疑已因此得到顯著的改善和加強。

鄉村中國最近的政治發展表明，民主化的浪潮可以首先在長期被認為是「政治死水」的農村、在長期被認為政治冷漠和缺乏權利意識的農民之中開花、成長。如果八億多農民積極地參與各個層次的選舉，勢必成為一股無可抵擋、自下而上地重塑整個國家的力量。

五　結　語

鄉村中國村民自治的民主實踐是一個具有多重目標的政治發展。在某種意義上，它是國家在應付基層政治組織衰敗、地方代理者權力失控、幹群關係緊張、以及由此而引致的其在農村地區統治能力與合法性雙重危機時唯一可供選擇的政治機制。為了重振鄉村組織，改善基層統治，並恢復其在農村地區的合法性，國家再次與農民結盟，鼓勵並幫助農民組織自己的自治「政府」，積極地參與公共選舉和管理決策，並有效地運用自己的合法權利來對付村莊內外那些試圖挫敗國家與農民共同目標的地方官員。通過基層選舉和村民自治委員會等機制，這一重大民主化舉措將農民的要求與國家權力相溝聯，從而產生了國家與農民權力相互增強 (mutually empowering each other) 的積極效果。一方面，農民真正獲得了選舉並監督其村級領導人的權力，阻止他們的腐敗行為，並要求他們更有效地提供公共服務和福利，農民亦因此擁有了抗拒地方政府侵犯的合法組織，從而保護自己的財產與合法權益。另一方面，通過鼓勵村級自治組織的發展並賦予其更大的自主性，國家至少部分地重建了基層政治制度，改進了鄉村基層統治，並再次強化了其對農村地區的滲透能力。不僅如此，通過承認農村中新興利益集團的合法地位並藉由開放而具有競爭性的選舉將其納入政治體系，國家至少部分地重新獲得了農民尤其是農民中富裕階層的政治支持，從而在農村地區再造一個屬於自己的「選民集團」(constituency)。中國的例子表明，國家與社會並不總是處於零和搏弈的競爭中 (zero-sum competition)，因而在一定限度內，國家與社會的權力互強是可能的[37]。

鄉村中國最近的政治發展還促使我們重新思考發展中國家的民主化進程。第三次民主化浪潮的研究者們似乎過多地關注大規模的民主運動和城市中市民社會的發展，並且往往想當然地認為在一個威權政體中，民主轉型與民主制度的鞏固必然要求削弱國家的權力。中國的例子表明，民主化的浪潮可以首先在長期被認為是「政治死水」的農村、在長期被認為政治

冷漠和缺乏權利意識的農民之中開花、成長。中國的官方輿論已經廣泛地報導村民自治的民主實踐如何喚醒了農民的政治意識，並誘導他們更加積極而有效地參與高層次的民主選舉㊳。由於目前在國家與農民之間尚存在着一些利益衝突，進一步的研究要求我們發現農民是否已經開始學會在這些選舉中聯合起來實現自己的政治目標，並利用自己的法律和組織武器在某些特定的領域與國家討價還價。考慮到目前中國的縣、鄉級人大代表是由農民直接選舉產生，如果八億多農民積極地參與各個層次的選舉，勢必成為一股無可抵擋、自下而上地重塑整個國家的力量。

更為重要的是，中國的例子表明，讓新的社會力量獲取一定的權力並不必然削弱國家管理社會的能力。社會學家曼 (Michael Mann) 曾將國家權力分為兩種，專制性權力 (despotic power) 和基礎結構性權力 (infrastructural power)。專制性權力是指國家精英不與市民社會集團作周期性、常規性和制度化的協商而自行採取行動的能力和範圍；基礎結構性權力則是指國家實質上通過對市民社會的滲透而在社會中切實貫徹其政治決策的能力。曼進一步指出，現代民主國家是專制性權力弱 (despotically weak) 而基礎結構性權力強 (infrastructurally strong)，而大多數威權國家則是兩種權力都很強，或者是專制性權力強而基礎結構性權力弱㊴。從這個角度出發，威權政體的民主轉型意味着削弱國家的專制性權力並建立國家精英與市民社會集團間的周期性、常規性且制度化的協商機制，但卻並不意味着同樣弱化國家的基礎結構性權力。中國的例子有力地支持了這一論點，因為成功的基層民主實踐不僅沒有削弱反而增強了國家在農村地區的統治能力。

鄉村中國村民自治的民主實踐是中國民主化進程中的重要一步，然而也僅僅是第一步。從基層民主到全國性民主政治的成型，仍有一段相當漫長的道路。面對複雜的政治形勢和巨大的地區差異，過於樂觀地預測未來中國的政治發展道路尚為時過早。然而，鄉村中國成功的政治改革至少給了我們一個希望，即從長遠來看，一種相對和平而有序的民主化轉型過程是可能的，而國家的專制性權力在這過程中最終將被消解，其基礎結構性權力則得以保持甚至加強！

鄉村中國成功的政治改革給我們一個希望，即從長遠來看，一種相對和平而有序的民主化轉型過程是可能的，而國家的專制性權力在這過程中最終將被消解，其基礎結構性權力則得以保持甚至加強！

註釋

① 有關文獻，見Susan Lawrence, "Democracy, Chinese Style", *The Australian Journal of Chinese Affairs*, no. 32 (July 1994): 61-68; Kevin O' Brien, "Implementing Political Reform in China's Villages", *The Australian Journal of Chinese Affairs*, no. 32 (July 1994): 33-59; Tyrene White, "Reforming the Countryside", *Current History*, vol. 91, no. 566 (September 1992): 273-77; Minxin Pei, "'Creeping Democratization' in China", *Journal of Democracy*, vol. 6, no. 4 (1995): 65-79; 以及International Republic Institute, *People's Republic of China Election Observation Report May 15-31, 1994* (1995).

② 詳細材料，見陳開國：《中國農村大趨勢》(合肥：安徽人民出版社，1989)。

③⑦⑨⑩ 同註①Minxin Pei, 65-79.

④ 農村經濟年度分析課題組：《1993年中國農村經濟發展年度報告》(北京：中國社會科學出版社，1994)，頁157-62。

⑤ 王習加：〈農村幹群關係何以如此緊張〉，《社會》，1991年第11期，頁18-19。

⑥⑧ 余紅等：《當代農村五大社會問題》（南昌：江西人民出版社，1995），頁85；199。

⑪ 周偉：〈不可忽視的鄉村宗族勢力〉，《光明日報》，1993年10月3日。

⑫ 常永青：〈河南省農村基督教活動情況調查〉，《社會學研究》，1991年第3期，頁77-85。

⑬ 村委會組織法草案在全國人大會議討論時引起了極大的爭議，這些爭議反映了國家內部的意識形態分歧和高層的權力鬥爭。一些人反對實行基層選舉，主張強化黨對基層組織的控制，或主張授權鄉鎮政府任命基層幹部，從而將國家行政組織擴展到村一級。這些政策選擇顯然無濟於事，因為國家面臨的根本危機是源於基層黨組織的癱瘓和對地方官員的權力失控，有意思的是，時任全國人大委員長、一度被西方學者認為是保守派代表人物的彭真，在抵制保守力量、力促該法通過的過程中起了關鍵作用。

⑭㉔ 六個仍然沒有地方性法規的省（市）是北京、上海、廣東、海南、廣西和雲南。詳細資料見中國農村村民自治制度研究課題組：《中國農村村民委員會法律制度》（北京：中國社會出版社，1996），頁9；21-26。

⑮ 民政部官員相當謹慎而含蓄表達了這一觀點，見上書，前言部分。

⑯ 同註①Kevin O'Brien；白鋼：《村民自治：中國農民的政治參與》（中國社會科學院公共政策研究中心工作論文，1996），頁20。

⑰ 秦志華根據鄉村社區的經濟發展水平和制度組織水平的高低，將鄉村區劃分為四種類型，即集體經濟型、散戶經濟型、傳統體制型和貧困落後型。見秦志華：《中國鄉村社區組織建設》（北京：人民出版社，1995）。

⑱ Robert Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971); Seymour Martin Lipset, *Political Man* (New York: Doubleday, 1960).

⑲㉓㉛㉜㉞㉟ 民政部基層政權建設司編：《全國村民自治示範工作經驗交流暨城鄉基層先進集體和個人表彰會議文件匯編》（北京：中國社會出版社，1996），頁71；63；63；59；103；122。

⑳㉑㉘ 中國農村村民研究課題組：《中國農村村民委員會換屆選舉制度》（北京：中國社會出版社，1994），頁111；89；9-10、91。

㉒ 同註①IRI Report。

㉕ 中國農村村民自治制度研究課題組：《中國農村村民代表會議制度》（北京：中國社會出版社，1995），頁10。

㉖㉗㉙ 同註⑯白鋼，頁15；101；19。

㉚ 與河曲縣幹部的訪談。另見中共河曲縣委、縣政府：〈村民自治在貧困地區的有益實踐〉，同註⑲書，頁192。

㉝ 河曲縣社會治安綜合治理委員會：《加強村委會建設，開展村民自治，全力維護農村的社會治安》（匯報材料，1994）。

㊱ 1996年10月我在河曲縣的調研材料。

㊲ 國家與社會能夠權力互強的論點可見Joel Migdal, Atu I Kohli, and Vivienne Shue, eds., *State Power And Social Forces: Domination and Transformation in the Third World* (New York: Cambridge University Press, 1994).

㊳ 據1996年1月19日的《人民日報》（海外版）報導，在今年舉行的五萬鄉鎮人大代表換屆選舉中，選民參選率達90%以上，人大代表的候選人有85%是由選民通過10人聯名推薦方式推選出來的，而過去主要由政黨、團體提名推薦的代表候選人現在只佔六分之一。全國人大的一位官員將其歸功於中國農民參政議政意識的提高。

㊴ Michael Mann, "The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms, and Results", in *States in History* , ed. John Hall (London: Basil Blackwell Inc., 1986).

王　旭　美國普林斯頓大學政治系博士候選人，本文為作者「中國國家—社會之關係與民主化」研究課題之一部分。

三邊互動
三邊互動
三邊互動

近來，種種迹象顯示，海內外中國知識界又開始關注大問題，思想漸趨活躍。受關注的大問題不僅來自於巨變中的中國現實、中國與世界的關係，也來自於知識份子對自己的位置、心態以及學術取向的反思。我們相信，這將刺激起對一系列長期備而不論、引而未發的大問題的討論。本刊將一如既往，為新一輪的思想討論提供多元、開放的園地。

——編者

希望刊登討論中國轉折關頭大問題的文章

最近在北京，左的理論和右的理論都非常活躍，唯獨只有代表社會良心的自由知識份子卻沒能發聲音。3月中旬，左派拋出了一個號稱「第三份萬言書」的東西，鼓吹要堅持以公有制經濟為主體的社會主義發展方向。左派們在北京五洲大酒店開了一個會，據與會的一些人評論，說是開成了「憶苦思甜」大會：憶改革之「苦」，思改革前之「甜」。

右派也不甘寂寞，該派中的某一部分人以《戰略與管理》為陣地，已有從民族主義、新權威主義、國家主義走向青年法西斯主義的苗頭。中國現在所有問題並非完全由改革帶來，而是有着深刻的體制根源和歷史根源，並不是退回計劃體制就可解決的。該刊民族、國家主義傾向的表現是，當國內矛盾難以化解時，將視線轉移到國外。中國國內的問題又豈是假想一些「國際敵人」，轉移國內矛盾就可解決的？如果右派理論得逞，中國無非是又陷入一場無邊的浩劫之中，只怕是「斯托雷平的領帶」(絞索)要成為這個時代的象徵。

中國現在正處於十字路口，特別需要自由知識份子從社會良心的角度出發說話，而中國思想界的情況卻非常糟糕。從去年起，輿論控制日益嚴厲，《東方》與《現代與傳統》等相繼停刊，但大家還是千方萬計在夾縫中發出一點聲音，拿出自己的良心來，說自己應該說的話！正如蘇文在一篇文章中所說的：「自由主義者終於不得不講話，否則就永遠不能講了！」

希望貴刊趕快組織一點對有關中國轉折關頭的一些大問題反思的討論。中國的經濟體制改革已靠「摸着石頭過河」，艱難竭蹶地走到了今天，決不能退回去。現在中國的政治體制改革，是迫切需要「大理論」(不是「摸論」)的時候，需要有個明確的發展方向。

《二十一世紀》雜誌，拜託了！

讀者　廣東
97.3.19

不要為了作文章而虛構圖景

讀了貴刊39期甘陽談90年代中國大陸思想狀況的文章，感到此文和他以前的所有文章一樣，天馬行空，寫得漂亮、聰明，但為了漂亮和聰明而忽略經驗事實，將實際情況強行剪裁，以便做漂亮文章。比如現在人們重視《陳寅恪的最後二十年》，是因陳的遭遇典型反映了學術、思想自由的喪失，而有人藉此發遺老遺少的牢騷。另外，大陸90年代確實少有人大談民主，是因為不能談，甘陽當然可以大談，他難道不知道大陸是不讓談的？

甘文中實質性的、可取的部分是他的自我清理與批判，他卻搖身一變來開導、教訓大陸知識界，說中國知識界在90年代日益走向保守甚至極端保守，這是為了作文章而虛構的圖景。事實上，每一種保守思潮的表露，都受到了批駁。《二十一世紀》第32期中，甘陽為反擊劉東，曾氣勢洶洶地質問「誰是中國研究中的『我們』？」其實當時就有一批人可以站出來說，至少有一個反對「洋涇浜」學風的「我們」。現在可以問的是，哪裏有一個不懂自由主義、不敢言民主而供甘先生教訓的「中國知識界」？

余軍　北京
97.3.10

應該區分實踐策略還是知識領域學理的問題

讀罷今年二月號「評中國九十年代保守思潮」一組文章，有如下感想：也許是受到「經世致用」或「內聖外王」等傳統觀念的影響，中國的人文學者常常有一種難以割捨的「主義情結」，這在近幾年來有關「激進主義」與「保守主義」的持續論戰中可以看得十分清楚。在我看來，不能說「激進」一定就對，也不能說「保守」一定就好，因為它只是一個實踐領域中的策略問題，而不是一個知識領域中的學理問題。譬如講，我們可以說英國式的改良比法國式的革命損失小，但「英國模式」在當時的法國行得通嗎？我們可以說法國式的革命比英國式的改良進步大，但「法國模式」在當年的英國能實現嗎？如果英、法兩國的實踐策略尚無法彼此互換的話，我們又怎麼能用這種簡單的模式往中國身上套呢？

正如我們所看到的那樣，無論是英國式的「改良」還是法國式的「革命」，歷史上任何一場政治運動的倡導者和推行者都喜歡將其自身的行為模式提升到普遍的理論意義上來，從而使經驗「超驗化」、問題「主義化」。

問題的複雜性還遠遠不止於此。由於「激進」或「保守」的名稱在某些特定的歷史條件下已被賦予了特殊的價值與意義，於是，為了獲得這一價值或佔有這一意義，一些並不激進的人士可能會掛出激進的招牌，一些並非保守的團體或許會打出保守的旗幟。這類「假激進」與「假保守」之現象勢必會給我們的研究造成更大的困難，倘若我們不加認真地區別、深入地辨析，就很可能將「無產階級文化大革命」與「五四新文化運動」看成是同一類型的主義。

有鑒於此，我們不如將「激進」與「保守」暫時置之一旁，先對「主義情結」加以清理；或者將「激進主義」與「保守主義」誰是誰非的問題還原為當今中國的社會實踐應採取「法國模式」、「英國模式」抑或是「自創模式」的問題。即將「主義」之爭改為「問題」之辯。那樣的話，也許會減少一些不必要的爭論，並增加一些建設性的意義。

陳炎　濟南

97.3.7

作者的意見

饒教授：

今天收1996年12月29日大扎和所附《二十一世紀》雙月刊第38期的有關材料，感謝你在〈協和醫學院的起源〉一文中的說明。該文中有一些提法僅是習慣用法上的不同，例如第一段第一行「(包括基本和臨牀醫學)」，這裏把 Basic medicine 稱為「基礎醫學」；又如第四段第二行「本身的革命」，這裏一般把政治性的大變化稱為革命(相當於Revolution)，對教育，一般稱為「教育改革」(即Reformation)。

下面要說一下的是有幾處可考慮的參考意見：第二段第一行「由六所教會聯合……」，如果寫為「由六所英國倫敦教會聯合……」則更確切。第三段第六行「『中國醫學委員會』買下了……」，這個名稱想是指"China Medical Board"，這個名稱在中國的譯法是「中華醫學基金會」。

屬於內容不符合實際，亦即有機會時應當修改的有：第三段第三行「並應盡量利用現成架構……」，對此我並不很清楚究竟是指甚麼，但卻與我所了解的後來洛克菲勒辦北平協和醫學院的一個宗旨不一致。後來說當時中國所存在的大學不符合北平協和醫學院所要求的醫預科的水平，所以要自己辦。直到北平燕京大學建立後才把醫預科全部搬到燕京大學。這兩件事可能並無關聯，提出供參考。

吳階平

1997年1月10日

〈協和醫學院的起源〉(本刊38，104)是本刊編輯室依據由饒毅教授轉來，由吳階平教授所編提綱撮要撰成。對吳教授上列來函所提出有關國內慣用譯名和詞語的三點，我們謹此表示感謝。至於該文「並應盡量利用現成架構」，所指的是上述提綱第3頁1914年項下第2點所說「此等工作(按：指在中國的醫學工作)應以現成教會或政府組織為基礎」(such work should be based in existing agencies, missionary or government)。這一原則顯然即是後來該基金會逕直買了協和醫學院加以徹底改造，而並不另起爐灶，再重頭成立一所新醫學院的原因。這裏所說的「架構」指可以為該會所用的組織、機構，而並非指收生、教學或其他制度。不知此一詞的習慣用法是否亦與國內有差異？

編者

97.3.20

應避免匿名人身攻擊

剛收到貴刊38期，有數處與我有關。其中有趙毅衡先生與我商榷的專文，我對他以是否「與官方合謀」來劃界的二元對立論提出批判，對此，他作了許多解釋。通過他的解釋，我對他的觀點有了更多的了解。我很贊成趙先生對於中國文化現狀的「批判審視」態度，以及他關於中國的遠不限於「官方」的、「複數」的文化現狀的分析。對於我所引用的趙先生的原文，我的理解若與他有異，我願與他繼續磋商，我同時很讚賞他文中的理性和嚴肅認真的學術態度。我想這是我們展開學術爭論的基礎。

但在同期的「三邊互動」欄，我注意到貴刊發表了一封匿名信，說我要是在美國「倘無深人敵後之特殊任務，不若將手持13年的中國護照換成地道的戶口本，以便及早脫離險境」。我很驚訝。該作者不會不知道，美國前不久有一位大電視台的華裔主播宗毓華女士，公開說在美的中國留學生和學者都是「有特殊任務」的「中國間諜」，因而引起在美廣大華人的一片憤怒抗議，如果這位匿名信的作者並無宗女士的有意對自己同胞的惡意中傷之心，那麼他開的玩笑也未免太低級了。對於各種完全針對個人的詆譭之言，我一向主張置之不理，但該匿名信作者對我的人身攻擊式的言辭，並非有甚麼個人恩怨，而顯然是來自於我對於美國媒體妖魔化中國的批判，這使我不能不答。讀者如不同意我對美國媒體的看法，大可以像趙先生那樣作學理上爭論，但似此匿名信之無聊與低級趣味，登在貴刊上，不知是否有損於貴刊嚴肅的學術性？

劉康　美國賓州
97.2.17

我們的錯誤和道歉

第39期徐賁〈再談中國「後學」的政治性和歷史意識〉一文，註釋⑦中張頤武文載《中國比較文化》，應為《中國比較文學》。又徐友漁〈保守與錯位〉一文頁28第三段第2行「特殊國情中的品種」當為「特殊國情中的亞種」；同段第4行「新保守主義問題的持續特徵」當作「新保守主義問題的語境特徵」；頁31第二節首段第4行「募價」應為「摹仿」；頁32第二段第3行「外教入侵」應是「外敵入侵」。以上謹此更正，並向作者和讀者致歉。

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。
頁5　Steve Pyke, *Philosophers* (Manchester: Cornerhouse Publications, 1993).
頁18、19　唐小梅：《舊教堂中學騎車的男孩》(1996)。
頁23、64、102、103、127、137、154　資料室圖片。
頁37　朱正提供。
頁44、53　章立凡提供。
頁72　L. Eisenbud攝。
頁74上、下　David C. Cassidy, *Uncertainty, The Life and Science of Werner Heisenberg* (New York: W.H. Freeman, 1992).
頁80　*Science* **275**, 159 (10 January, 1997).
頁81-84、封三、封底　司徒立提供。
頁88　Jean-Claud Martzloff, *A History of Chinese Mathematics* (New York: Springer-Verlag, 1997), cover.
頁94　余英時：《現代儒學論》(香港：八方文化企業公司，1996)，封面。
頁100、137　劉溢作品。
頁141　郁風提供。

新編 1990-96 年索引　現已發行

本刊最近編成1990至96年總第1至38期文章索引，分中文版和英文版，各包括分類索引(Subject Index)及作者索引(Author Index)，並將於稍後寄贈各地機構訂戶。讀者也可按以下價格(中、英文版同價)訂購：

香港	東南亞	其他
HK$20	HK$25	US$4

有意訂購者請另紙寫明個人資料和訂閱數量，連同劃線支票抬頭「香港中文大學」(**The Chinese University of Hong Kong**)逕寄本刊刊務室收。

編後語

本期的重點是探討公民與國家、社會的關係。我們十分榮幸得到著名哲學家、政治理論家泰勒(Charles Taylor)教授為本期「二十一世紀評論」撰寫論文。針對當代西方民主政治中缺乏共同歸屬感和政治無能為力的焦慮，泰勒從「公民與國家之間的距離」來解析兩種民主自由社會的構成模式，並進而探究有沒有可能達致較平衡的自由民主社會所需的政治形態。從「反右40年」一組五篇文章，也可以觀察當代中國知識份子與國家關係的變化。1957年春天，知識份子在毛澤東和各級黨組織再三動員下，積極參與向黨提意見和有關建國方針的大鳴大放，但不久就被完全剝奪個人空間，並受到大規模整肅。錢理群分析1948年的《大眾文藝叢刊》後指出，早在中共執政前一年，左派知識份子那些富有浪漫理想色彩的革命話語，已經十分自覺地傳出「黨文化專政」的新時代信息。但除了知識份子，佔中國公民絕大多數的農民與國家、社會的關係又怎麼樣呢？王旭一文考察了90年代以來在國家倡導下中國農村基層民主的推廣和狀況。他對國家與社會權力的相互加強以及伸張農民公民權的選舉，都有相當樂觀的評價。

我們特別向讀者推薦楊振寧教授的〈美與物理學〉。一般人能充分享受現代科技成果，但很難對深奧的數學物理方程式感興趣。楊教授的文章先介紹狄拉克、海森伯兩位物理學大師的貢獻和獨特風格，再逐步引入現代物理學基本架構，讓讀者分享物理學大師在探索科學真理中所感受到的神聖美感。

本期有三篇文章回應甘陽的〈反民主的自由主義還是民主的自由主義？〉。它們分別從如何區分文化的和政治的保守主義(葉雯)，如何從中國而不是西方的思想現狀來評價當前何種思想屬於保守(雷頤)，以及追溯當代中國新保守主義的思想淵源，從而揭示其價值與功能(蕭功秦)，對此文加以質疑。此外，本期還有多篇富有啟發性的文章。陳方正評介研究中國數學和天文學歷史的兩本英文新著，使我們可以接續80年代文化熱中有關中國近代科技落後原因的討論；孫隆基解讀美國電影中「性別角色認同」混淆及其透露的對東方人的偏見，提醒奢談「後殖民主義」理論的陷阱；楊念群從明清以降儒家內在批判的理路簡評余英時新著《現代儒學論》，同時指出堅持「良知論」和道德內煉的學人的現實困境。而劉志琴對當今中國人住房的夢想，郁風寫給徐遲子女的長信中所披露這位詩人逝世前的種種思想閃光，都情真感人。

最後還想說幾句。編完本期時值3月下旬，各色杜鵑花瀑布似地流瀉在中大校園的山坡上，悅目怡神。作為一本全球性的學術及思想刊物，我們很高興看到近幾個月來中國知識界的思想再度開始活躍，並歡迎各地學人提出和討論共同關心的大問題，將百花齊放的春天長留在這塊園地。

二十一世紀評論

香港回歸與二十一世紀中國

從「一國兩制」看二十一世紀

陳方正

「一國兩制」，確實代表中國政治思維的一個基本轉向。「一國兩制」的推行不啻宣示，中國正式承認體現於香港的那一套體制、理念的基本價值，並且接受它在中國內部(雖然只是一個與整體隔離的部分)生根、壯大。在香港回歸之後，香港應該，而且我們相信能夠，發揮一種新的、更重要的功能，即是模版的功能。

香港回歸的時刻終於來臨了。對經歷了一個半世紀殖民統治的香港人，這應當是歡欣和自豪的時刻，是熱烈慶祝的大好機會。然而，在今日各種盛大慶祝活動的歡樂氣氛之中，卻又夾雜着迷惘、失落，甚至還有相當強烈的質疑、對抗情緒。這可能是社會面對巨大政治變動時的自然反應，亦可能是末代帝國主義者在撤退之前聯同其他西方國家所刻意挑起來的紛爭使然。但底子裏，恐怕也有更深層的因素在起作用吧？

一　政治思維的轉向

本來，無論就情、就理、就勢而言，在二十世紀今日，中國收回香港都應當是理直氣壯，易如反掌的事情。但實際上卻完全不是那麼一回事。香港在過去十幾年的回歸歷程是異常複雜、曲折和緊張的。幾乎每一個步驟、每一個細節都經歷了艱苦談判，引起社會議論。甚至，最應當能夠體現中國民族氣節和

文化認同的學者、知識份子和報刊主筆也，都捲進了激烈爭辯，不能站在同一立場發言。至於工商界和專業人士，還有一般市民的紛亂、惶惑就更不在話下了。說到底，從1984到1997年這漫長的十三年過渡時期之所以還算大體能保持平穩，基本上是由於中國公開和鄭重地作出了「一國兩制」和「五十年不變」這兩個關乎它將如何在香港行使主權的重大承諾。《中英聯合聲明》和《香港基本法》這兩個決定香港今後命運的憲制文件是這一承諾的體現，而香港成為「特別行政區」的根據也就在此。

「一國兩制」對香港回歸的關鍵作用顯明了一個重要事實：中國目前的體制並不適用於所有中國人社會，而中國作為一個龐大政治體是可以容納不同社會、不同制度的。

當然，不少人認為「一國兩制」缺乏法理根據，而且明顯損害國家主權，所以只不過是權宜之計，是為了安撫港人，為了保存香港這部神奇經濟機器所作出的暫時讓步，因此它不可能長久維持，也沒有根本重要性。這種看法不能說毫無道理；甚至，在作出決策的時候，部分當局者有相類看法也不足為奇。可是，我們認為，「一國兩制」的意義其實遠遠超過它所解決的香港回歸這一現實政治問題；而且，它對二十一世紀中國發展的重要性，也許是設計和推行這一制度的人所還未曾完全意識到的。

「一國兩制」確實代表中國政治思維的一個基本轉向。這就是從「以階級鬥爭為綱」的政治路線變為「改革開放」路線的轉向。這兩個路線的差別不單單在於其目標從政治動員變為經濟發展，更在於其心態從強調擴充與完善自我，變為強調開放與包容。沒有這一根本轉變，那麼即使中國再看重香港的經濟價值，最多也只能採取逐步(譬如說在二十年內)吸納、融化、改造的策略來收回香港，或者就索性通過私下協議來維持其原狀，而決不能公開和正式地從體制上遷就，乃至長期保證香港的特殊地位。道理很簡單：「一國兩制」的推行不啻宣示，中國正式承認體現於香港的那一套體制、理念(這包括政治、經濟、法律、社會等許多不同方面)的基本價值，並且接受這套體制、理念，容許它在中國內部(雖然只是一個與整體隔離的部分)生根、滋長、壯大。這是一個非同小可的思想轉變：自此以往，不但率海之濱，不必再都是須得一例朝拜的王臣，不但臥榻之側，可容他人鼾睡，簡直就是異夢亦大可以同牀了。

二 「兩制」的背景和含意

其實，「一國兩制」雖然是由於英國人主動要求延長有關香港的不平等條約而產生的因應之道，但它並非孤立的：它背後有一整套指導思想和相關政策。1978年在安徽和四川開始試行的農業改革就已經是「兩制並行」這一思想的產物——雖然，由於新出現的承包制迅速獲得巨大成功，它很快就取代了原有的集體制，「兩制」因而又重歸於一制。至於1980年建立深圳等四個經濟特區，以及1987年建立海南島省級經濟特區的重大決定，顯然更是「兩制」甚至「多制」思想的產

物。這些在中國內地推行的「一國兩制」雖然只限於經濟層面，其意義和影響遠遠不能和香港特別行政區的建立相比，但兩者背後的思想和政策則是相同的。

為了追求快速經濟發展而接受體制改革，乃至多種不同制度並存，似乎是很自然的。但那也就同時意味，國家要在相當程度上減低對發展過程乃至社會本身的管理和控制。在具體層次，這表現為放鬆對個別企業乃至整體經濟的直接管理，而代之以所謂「宏觀調控」。在更根本的層次，中央政權因而必須接受(雖然也許是無奈地)社會趨向多目的狀態。因為體制是理念、目標的反映，「一國兩制」就表示在一國之內承認不同理念，不同目標有共同存在的權利，有不能劃分高下的價值。因此，「一國兩制」可以說是從單元社會走向多元社會，從單元文化走向多元文化的決定性一步。而多元社會、多元文化最重要的一個特點就是：國家發展的主導觀念、模式與方向，從中央政府下移到社會整體——這是接受(無論是如何不情願或間接地)多元價值所必然產生的後果。我們說，「一國兩制」的意義其實遠遠超過它所解決的現實政治問題，其理由正在此。

當然，在「一國兩制」設計者和推動者的心目中，這一新事物、新制度是為中國的現代化和富強服務的：它不應該，不可能，也絕不容許和具有高度民族意識和共同理念的一統中國這一基本體制發生牴觸，甚或背道而馳。換而言之，「兩制」的多元傾向和它隱含的種種發展，必須在國家整體利益的大前提下加以控制。因此，無論如何，都不應當誇大「一國兩制」的意義。這觀點雖然有相當道理，但從長遠來看，它的真正意義還是有待釐清的。以下我們就從國內改革的進一步發展這個角度討論「一國兩制」的廣泛含義和重要性。

三 「兩制」功能的發揮：複製香港

首先，我們先要考慮的是：除了保存香港之外，「一國兩制」還能為中國做些甚麼？

香港對中國的現代化有極大貢獻，這大家都承認，不必置疑：它不但是中國最重要的外匯來源和中國企業最主要的投資者，而且為中國吸收西方社會、經濟、法律、商業的體制與經驗提供了最便捷的途徑。香港之所以值得享受「一國兩制」的特殊待遇，這是基本原因。可是，作為一個英國治下的殖民地，香港早已經在發揮這些功能了，而且，無論它多麼有價值，畢竟只不過是神州大地邊上的一點而已。所以，在香港回歸之後，香港應該，而且我們相信能夠，發揮一種新的、更重要的功能，即是模版(template)的功能。

大家都知道，香港之所以特殊，之所以有巨大經濟能量，並非由於它的自然資源、文化傳統，甚至也不是由於它的地理位置，而實在是由於它的內部組織和國際聯繫。香港回歸之後，它所有這些組織和聯繫的背景、細節和關鍵都不會再是秘密，它的政府官員和公共機構人員行將可以毫無限制、毫無障礙地和大陸同行交流、聯絡：對中國來說，香港將變為一本攤開的書本了。那麼，很自然地，中國其他有相類地理位置和相當發展程度的大都會，例如大連、

天津、上海、南京、武漢、重慶、廈門、廣州、深圳等等，亦可以利用香港作為鑄造模版，來加以改造，從而複製和衍生更多同樣可以為中國現代化服務的「翻版香港」，使香港式的經濟大都會在中國大陸形成一個強勁有力的網絡。我們這裏說「很自然地」，恐怕不免引起讀者的迷惑乃至哂笑，但這「翻版」的思想其實並非標奇立異，而確實是有其可能性乃至相當強的實現動力的。

其實，毫無疑問，從上列各個大城市本身，亦即其政府、各級領導和一般市民的角度來看，變成「翻版香港」是求之不得的事情；從中央政府看來，多幾個香港對整體經濟也是絕對有利的。因此，真正的問題只有三個：第一，在政治上，中國是否可能接受多幾個香港的衝擊？第二，實際上香港是否真能翻版？第三，即使以上兩個問題的答案都是肯定的，在實際上這個翻版過程怎麼能夠克服各種強大的起始阻力而啟動？

也許，在所有問題中最困難的，就是政治承受性的問題。香港之所以會成為迥異於全國的特別行政區，乃是由於一段令所有中國人感到痛心的歷史。在並沒有殖民地歷史或者這種歷史早已經被抹清的其他中國都市，怎麼可能憑空創造出具有不同制度的特區來呢？答案是：中國委實太龐大了，要它各個部分能在經濟上充分發展，唯一的途徑是賦與它們高度自主權力，放手讓它們各自發揮所長，尋找最適合本身的發展之道——也就是為它們創造與香港相類似的政治環境。在目前，有條件充分運用這種自主權力的區域只有那十幾個大城市，因此，把它們變成翻版香港應當視為由中國主動推行的重大政治和經濟體制改革，這和殖民地歷史或國家的分裂是沒有任何牽連的。

從實質政治力量的角度看，香港人口是全國的0.5%，倘若有10個翻版香港，那在經濟上肯定會造成無可比擬的巨大力量，會令中國躍居世界發展國家前列，但它們的人口全部加起來也只不過佔全國5%。因此，在政治上，十個香港仍然和一個香港沒有大差別，仍然只是在國家主權之下牢牢掌握的十個地區，決沒有任何製造分裂的可能性。其實，根據《基本法》，中央政府對香港特別行政區首長和其他主要官員的任免是有相當大法定權力的，至於實際政治影響力就更不在話下。這比之於目前的直轄市和其他主要大都會，實質上可說並沒有根本差別。

當然，從目前的中國都市蛻變為香港式的特區，除了政治觀感以外還有許多重要的實質改變，其中如司法制度、幣制、賦稅、出入境管制和對外聯繫等幾個方面都是必須加以慎重考慮的。這其中幣制問題較簡單，因為美元、港幣和人民幣三者之間已經建立了相當穩定的匯率，所以也許並沒有必要在港幣以外再發行其他特區貨幣。在司法方面，中國目前正在進行積極改革，並謀求建立一個更嚴密的法律體系，因此自不妨以新的特區作為先進的試點——而無論如何，特區法律總是要符合其由中央核准的各個「基本法」的。至於對外聯繫，包括交通、電訊、國際機構、商務和契約關係等等，都涉及相當重大利益的談判和分配。從表面上看，這些重大權利的審批下放到各個新特區是根本性的大轉變；其實，睽諸歐美等國家主要大都會的高度自治權力，其差別仍然是有限的。分別最大而須由中央保留處理權力的，也許只是郵政、電訊、對外交通這幾項而已。

至於出入境管制，香港目前的制度當然不可能施行於新的特區，但隨着特區數目的增加和各個特區面積的擴大，這也許已再沒有需要——其實，在50年代以前，香港也並不控制人民的出入境；所需要考慮的，應當只是有關新特區永久居民身分和權利(特別是在特區內的政治權利)的特殊規定而已。同樣，中央政府可能感到最不能放棄的賦稅權，其實亦並非無從解決。例如中央可以通過在當地直接控制的國營企業、銀行以及交通、電訊等事業獲得大量收入，可以從進出口的糧食、原料、製成品抽取可觀的關稅，甚至亦可以通過雙邊協議訂定徵收國防費用和地稅——這些方面的規定並不需要與香港完全等同。事實上，迄今英國政府和中國政府都不必在香港徵稅，但卻可以從香港獲得鉅額(雖然也許是相當間接的)收入。同樣方法自然也可以施之於其他特區——唯一先決條件是這些新設立的特區必須能證實它們的存在價值：即發展蓬勃的經濟力量，複製香港的奇迹。

四　香港真能翻版嗎？

上述先決條件把我們帶到第二個主要問題：香港是否真能夠翻版？

要回答這個問題其實不難。大家公認為與香港奇迹有密切關係的幾個主要因素，例如受過專業教育或者有企業經驗的人才，令人勤奮和遵守紀律的東亞文化背景，大量投資金額，長期穩定的政治環境、開明而又靈活的政策，等等，對今日中國的主要大城市而言，都已經不再是難題。這可以說是過去二十年間「改革開放」政策為中國所奠定了的基礎。但香港奇迹可以在中國內部複製的最主要理由則是，東亞四小龍等多個成例已經充分證明：只要在清楚界定而又可以全面控制的區域之內結集了上述主要因素，那麼成功的方程式是十分清楚的。經濟建設和科學或技術發展一樣，創新十分艱難，循已知途徑前進則容易得多。在發展原子彈的時候，有人說過，一件無論怎樣困難的工作，只要知道有可能做成，就等於已經成功一半。而在中國複製香港，只不過是用現成材料，照現成設計，重複一件別人早已做過多次的工作而已。

更何況，要建設新特區，再不需要在暗中摸索，依循搜集資料、展開研究、派代表團考察、學習，重新設計規章制度等等緩慢而不可靠的步驟前進了。因為香港已經成為中國的一部分，所以它的整體架構、機制，乃至運作方法、細則都是現成可以取用的。香港本身就可以作為新特區所需各種管理和專業人員的培訓基地。其實，在前此十多二十年，香港已經在工商和行政管理方面為中國提供了許多培訓服務。當然，那只是以國內個別省市、部門、企業為主的計劃和課程，在資源、人員級別、規模、畢業學員的工作分配等各方面，都有極大限制和隨機性，效果也分散而不易衡量。倘若由中央政府與香港政府合作，大規模、有系統、有明確目標地來進行培訓，並且以香港政府本身和其他公營事業機構作為學員的實習場所，那麼整體效果自然會立竿見影，截然不同。事實上，這正是香港能最直接地發揮其「模版」功能的途徑。

有了香港這一塊寶貴的「模版」，複製香港的工作雖然仍然十分艱鉅，但肯定是可以成功的。

最後，是啟動的可能性，也就是契機的問題。這是最關鍵，也最困難的一步。複製香港這麼一件史無前例的大事，究竟要如何才能發動？要從那裏開始呢？要回答這個問題，也許應該先回顧一下「改革開放」的歷史。

在文革結束以後，農業合作化乃至公社化的毒害已經十分明顯，但由於文化革命帶來的思想僵化，一時牢不可破，所以全國仍然推行「農業學大寨」運動。倘若不是由於在四川的趙紫陽和在安徽的萬里兩位書記在幾個縣那麼小的範圍嘗試實行當時被視為大逆不道的「包產到戶」生產方式，倘若他們不是得到中央最高層的有力支持把這一試驗堅持下去，以迄它的成效和優勢清楚顯露無遺，從而迅速成為全國爭相仿效的對象，那麼80年代初期的整個農業改革和其後以此為基礎的城市和企業改革也許是根本不可能起動的。這段在記憶中還十分新鮮的歷史給我們提供了三個教訓：第一，困難的基本改革總要由有魄力、有遠見的人從微細、不為人注意的一兩個據點以試驗方式開始。第二，改革之初，中央不一定需要採取主動或直接干預，但一定要給大膽的先行者鼓勵和有力支持。也就是說，地方和中央必須形成共識和默契。第三，初步試驗成功之後，大規模推廣就可以在中央的主持和推動之下迅速進行。

顯然，新特區的建立也可以像農村改革一樣，從最小的地方——譬如本來就已經稱為特區(雖然只是經濟特區)的深圳或珠海開始，然後再根據成效，包括對全國經濟的貢獻，逐步推廣到大連、廣州、上海等主要城市，以迄組成一個龐大有力的網絡。

另一方面，建設新特區所需要的實際立法、政治動員和機構、人員、資金調配等工作，肯定要比在幾十個村落實行「包產到戶」繁複、困難千萬倍——它可以說是一個最大規模的社會系統工程。因此，以上的經驗只可以在原則上用作參考，而不能視為實際演出的「劇本」。但這裏有一點也許是沒有改變的：包產到戶的實驗起點雖小，其實是一場從最高層發動的經濟革命，沒有這一革命，中國經濟絕不可能「翻兩翻」；中國在經受文革重創之後，也絕不可能開啟今日的新局面。現在「改革開放」推行已將近二十年，原有方針、政策的發揮可能已經臨近其效果極限。因此，在同一格局之下也許已不可能再有新突破。然而，中國離開先進工業國家的現代化水平卻還是那麼遙遠：以人均產值計，中國可能只是七大工業國水平的四十分之一或至多(倘若將購買力因素計算在內)十分之一左右吧？因此，在二十一世紀的前夕，應該是新一代領導人拿出決心和魄力來，以嶄新和大刀闊斧的方式，再次尋求突破，再次推動中國前進的時候了。

五　國家意識的危機

在上面，我們主要是從經濟效益的角度來論證把「一國兩制」推廣到中國其他大都會這一構想的意義。然而，對一個國家來說，經濟並非一切。在目前，

香港的體制、文化、生活方式就已經對大陸，包括北京和上海，構成了相當厲害的衝擊，令許多人感到難以忍受。倘若中國有不止一個而是十個、十五個這樣的特區，那麼它們所佔的人口比例雖然微不足道，但其整體經濟和文化力量必然極為龐大。從長遠來說，這自然不免牽動全國政治平衡，甚至影響國家意識的發展——用一個現在常見的詞語，也就是牴觸民族的凝聚力。假如真是這樣，那末中國的確面臨賺得全世界，卻賠上了自己的靈魂的危險。這一危險自然是所有中國知識份子都必須仔細考慮和認真面對的。

但其實，我們並不需要等到未來。就在今日，中國人的國家意識已經面臨嚴重危機了。

在近代，我們的國家意識有兩個根源：其一是民族主義，那包括了通過語言、文字、歷史、文化而構成的認同感，也夾雜了由於近百年帝國主義侵略而形成的同仇敵愾之心；其二則是自20年代以來即在中國傳播、滋長，至終佔據了主宰性地位的社會主義。大約有整整半個世紀之久，中國人主要是靠這兩種思想所提供的精神力量來抵禦外侮，來建國，來回應西方史無前例的挑戰的。

然而，到了80年代，這兩種思想的限制日益凸顯，「中國」這個觀念的本身也就面臨衝擊了。這一危機的來源，恰恰就是「改革開放」這一十分成功的基本國策。道理很簡單：社會主義的特徵向來被認為是公有制與計劃經濟，但「改革」所倡導的，則正是私有制與市場經濟；民族主義所鼓吹的，向來被認為是本民族的各別、獨特價值，以及獨立乃至帶有排他意味的發展，但「開放」所強調的，卻是吸納和利用外來的人才、資金、專業知識，乃至其規章、制度、思想。

因此，「改革開放」和中國本有的國家意識是有嚴重潛存矛盾的。它雖然帶來了富裕與進步，但卻也令部分服膺社會主義或者具有強烈民族意識的國人感到屈辱、沮喪，甚或發出強烈反對聲音。另一方面，這一政策又意味着承認現存政治體制和理念中的缺點，並且隱含着在體制上「國際接軌」的意願。很自然地，這一虛弱立場立即就招來了西方國家以及不少海外華人在人權、民族、司法、產權等諸多問題上的連串攻擊。由於「改革開放」根本就已經意味着對一種普世性 (universal) 行為標準與體制的接受，所以中國以拒絕外國干涉內政或者情況特殊等藉口來抵擋這些攻擊，往往不免顯得十分牽強和蒼白無力。這和一個世紀之前中國雖然積弱但知識份子則充滿堅毅、勇氣和信心的情況相比，不能不說是絕大的諷刺。

六　新國家意識的形成

「改革開放」和「一國兩制」都是務實思想的產物，它們代表避開理論爭執而直接追求實際成績的傾向。然而中國推行這個新路向所倚賴的，卻是舊有的，與它不相匹配的政治體制和思想基礎。這做法避開了政治改革的難題，令新政策在過渡期迅速獲得成功。但新政策越成功則矛盾越將嚴重和表面化，而隨之

而來的國家意識危機終將對改革本身構成強大阻力。所以，正視這一危機，已經是刻不容緩。

我們認為，「改革開放」政策本身已經經歷了長時期考驗，在這條路上，是不可能回頭的。因此，要尋求危機的解決，只能從國家意識的根源本身着眼，也就是從重新了解民族主義和社會主義來入手。

例如，民族主義大都強調本民族的團結、純同，歌頌本民族的神話、詩歌、歷史、習俗，以達到政治動員的目標。然而，並非全部具有強大凝聚力以及可以動員民眾愛國情緒的國家都需要倚賴這種純樸的民族主義：瑞士和美國就是好例子。它們各邦各州所享有的自治權力，特別是商務和立法權力，其實和我們擬議中的新特區相去不遠。而值得深思的是：瑞士人或美國人之所以擁護他們的憲法和聯邦政府，並不是因為大家具有相同理念、目標、文化，反倒恰恰是因為在聯邦體制之下他們可以各自追求不同的理念和目標，各自選擇和發展不同的文化。

因此，「一國兩制」的推廣雖然會令政治體制更複雜，爭論聲音更多，然而也許反倒可能減輕中央政府所承受的壓力，增加它的力量和權威。因為通過各個新特區的「基本法」，中央和地方的關係會更加明確，地方可以自由發展的餘地也再無疑問，不必也不可能像目前那樣，動輒使用政治性手段乃至權謀來擴充了。

又例如，目前有關公有制和私有制，計劃經濟和市場經濟，乃至社會主義和資本主義的爭論，大半都可能只是歷史性和情緒性，而並非實質性和運作性的。以被公認為奉行資本主義的香港為例，它屬於公共經濟領域的部分，包括政府直接和間接控制，或受到高度公共管制的種種活動，最少要佔整個經濟的四分之一左右，其餘四分之三的經濟活動大部分又是由產權高度分散的少數大企業所控制，它們在經營上有很大自主權，但策略、行為、功能也是通過法律和傳媒受到公眾監察的。因此，像香港那樣的經濟，實在應該視為公有與私有，計劃與市場，社會主義與資本主義兩者的高度結合體，而並非單純的資本主義經濟。甚至，在某些重要民生問題上，例如醫療、教育和中下階層的住房等三方面，香港其實是在實行比中國大陸更徹底、更完整的社會主義和計劃經濟。因此，這恐怕也是中國需要越過社會主義和公有制的標籤，真正面對如何平衡經濟效率和實質社會公平這一主要問題的時候了。

現在，在回歸前夕，中國和香港都沉浸在一派安定、繁榮和進步的景象中。然而，帝國主義雖然已成過去，國際競逐卻只不過是從軍事抗爭轉移到政治、經濟、文化、傳播等眾多領域；它不但沒有止息，反而比上一世紀更緊張、更酷烈了。在這場長期、全球和全面的競爭中，中國這麼一個龐然巨物是沒有喘息或躲藏餘地的。怎樣更新我們的國家意識，以使「改革開放」和「一國兩制」獲得穩固基礎，以令中國能接受二十一世紀的挑戰，這是國人和知識份子所必須共同面對的當前課題。

陳方正　香港中文大學中國文化研究所所長

九七回歸與「一國兩制」

金耀基

如果香港早成為中國的「一國一制」，那麼就不會有香港的今天。就是因為在這個「借來的地方」，再經過由70年代到90年代的「借來時間」，香港由一個殖民城市轉變為世界級的現代化國際大都會。「一國兩制」、「五十年不變」的真正意義應該是要讓港人長期地享有管理和發展香港本身事務的權利。中國與港人在處理香港的回歸問題上，必須在自信之外多一點自制與自省。歷史充滿陷阱，九七與九七之後，中國與港人必不能讓自己掉進「他造」或「自造」的陷阱中去。

今年 6月30日午夜，英國國旗將在香港徐徐下降，而中國國旗與香港特區的紫荊花區旗將冉冉上升。不止海內外的中國人，全世界都會關注着這一降一升的歷史時刻。這標誌了英國將結束其156年的殖民統治，而中國將收回這失去了156年的領土的主權。在滿布燦爛煙花的維多利亞海港的天空下，英國會宣稱一個光榮的撤退，而中國則慶祝一個勝利的回歸。

這是一個遲來的歷史時刻，但卻是一個很好的歷史時刻。說這是一「遲來」的歷史時刻，因為香港在二次大戰的「非殖民主義」大潮流中沒有像印度、巴基斯坦在1947年脱離英帝國，也沒有像加納在1957年脱離英帝國。事實上，1949年後，中國在任何時期都可以收回香港，但香港卻在二次大戰後以殖民地的身分存在了近半個世紀。這不能不說是「時代的錯置」(anachronism)，香港的九七回歸不能不說是一遲來的歷史時刻。

說九七回歸是一個「很好」的歷史時刻，那是因為香港沒有在1949年回歸中國 ，使香港免除了共產主義的實驗，特別是避過了文化大革命的浩劫，如果香港早成為中國的「一國一制」，那麼就不會有香港的今天。當然，也不會有九七回歸的盛況。誠然，香港即使遲至60年代由中國收回，香港當時也不過是一個典型的「殖民城市」，對中國固然不見得特別有用，全世界的眼光也不會投射到這個平凡的海港城市。就是因為香港這個「借來的地方」，再經過由70年代到90年代的「借來時間」中，真正經歷了一個根本性的轉化，由一個殖民城市轉變

為世界級的現代化國際大都會。而中國則在過去二十年中，通過改革與開放，推動經濟現代化，急速擺脫貧窮落後，駸駸而躍升為世界的經濟大國，在這樣的新歷史框景中，就如寫《亞洲大趨勢》(*Megatrends Asia*) 的尼斯畢 (John Naisbitt) 所說，「1997年對中國人，對西方都是有象徵意義的」。他認為香港九七是一個新世界重新塑造的開始，他說1999年澳門繼香港回歸中國之後，將是四百年來第一次，亞洲每一寸的土地將由亞洲人控制與管治。90年代是中國升起之年代，也是亞洲升起的年代，正因為這樣，所以說九七回歸是「很好」的歷史時刻。

香港應回歸中國，這在國際政治與法理上都是很少有爭議性的。香港人雖然具有特別的身分認同，但香港從沒有要求獨立的強烈聲音，不過，香港脫離中國的母體已156年，中國與香港無論在制度、生活方式乃至思維模態上都有巨大差異，如果生硬地將香港納入中國，必然會產生強大的互斥性與適應性問題，同時，香港對中國經濟發展與現代化的作用也將大減。基於對歷史與現實的尊重，鄧小平先生以「一國兩制」的構想來解決香港的回歸，確如英國前首相撒切爾夫人所稱讚，是一個「有想像力」的政治思維。它一方面確定了香港主權之歸屬中國，另一方面又為保障香港的特性提供了憲法機制。無容諱言，港人 (絕大多數是中國人) 之接受「一國兩制」乃是覺得在主權回歸中國的前提下一個可能的最好的制度安排，但歷次社會調查顯示，港人對於「一國兩制」的「實行性」還是存有相當的懷疑與憂慮的。1989年北京民運的天安門悲劇更造成港人信心的危機。儘管，直到今天，距九七主權移交不過兩個月的時刻，香港安定繁榮依然，香港這顆東方之珠的絢麗璀璨依然，而1995年6月美國《財富》(*Fortune*) 雜誌「香港之死」(The Death of Hong Kong) 的宣稱，顯得何其神經過敏與荒謬！不過，臨時立法會的成立，公安社團條例的修廢，永久居民的定義等等所引起的爭議，一波接一波，看來都不只是「茶杯裏的風波」。國際對香港的關注，特別是美國對香港事務的高姿態的露骨的表現，在在透露香港將很難

避免成為國際權力政治的角力場。對香港的過渡，對香港的未來，並不需悲觀，可是，中國與港人在處理香港的回歸問題上，必須在自信之外多一點自制與自省。歷史充滿陷阱，九七與九七之後，中國與港人必不能讓自己掉進「他造」或「自造」的陷阱中去。香港是一個有強大經濟活力的城市，但也是一個容易受創，缺少堅固內聚力的城市。如果在實行「一國兩制」的過程中，不幸掉進這樣那樣的陷阱中，香港這顆東方之珠很快就會黯然變色。像歷史上一些偉大的城市一樣，香港也一樣可以消沉。維多利亞海港兩岸的璀璨奪目的光芒，不會像天上星光那樣，隱沒後又會再現。香港九七回歸，是中國的勝利，但九七回歸之日起，才是對中國真正考驗力挑戰的開始。

「一國兩制」的構思通過《中英聯合聲明》與《基本法》而落實為國際條約與中國憲法的語言，這是中國對「一國兩制」所作最莊嚴的承諾。「一國兩制」的安排是史無前例的，這個有「想像力」的政治思維要演繹為政治事實所需要的不止是誠意，而且是成熟的政治智慧。「一國兩制」的運作方式是「港人治港」、「高度自治」。至於所謂「一國兩制」、「五十年不變」的真正意義當然不是指香港一切不變，其實「變」是香港的特性，過去不斷在變，今天也在變，將來還會變，正因為變，香港才有今日的成就。「一國兩制」、「五十年不變」的真正意義應該是要讓港人長期地(五十年)享有管理和發展香港本身事務的權利。簡言之，除外交、國防事項之外，香港應享有高度自主自治的地位。在過去四分之一世紀裏，香港已漸漸建立起一套現代的政治與經濟的秩序。事實上，相當一段時日以來，縱然香港在法理上是英國的殖民地，但香港在實際運作上已擁有高度的自主權。無疑地，香港本身已發展出一套相當成熟的統治機制。九七之前，香港與英國的關係亦可說在某個程度上已形成「一國兩制」的格局。中國一再表示對「港人治港」有信心，其實這是有客觀基礎的。我們相信，中國最能贏得港人的信心與國際上的聲譽者，莫如中國一本初衷地貫徹「一國兩制」、「港人治港」的憲法精神。

香港九七回歸之後，可以預見的，香港與中國的關係將會越來越密切。在進入第三個一千年之後，香港與中國的命運無疑問地會綰結一起。在「一國兩制」之下，香港越發展，中國的現代化越會得到助力，反之，中國現代化越成功，則香港越會得到發展。我們不必如尼斯畢所說，二十一世紀將是一個「龍」的世紀，但可以肯定地說，在亞洲日益上升的二十一世紀，作為中國南方最大的城市，並且為太平洋環區重鎮的香港，在天時、地利的優勢下，如配合人和的條件，應該是一顆繼續耀眼的明珠。在九七後的中國大地，我們將極有機會看到上海、香港兩個國際性的大都會，各自發光，相互輝映。

香港九七回歸的真正歷史意義，與其說在洗雪百年割地之國恥，毋寧說在創造中國二十一世紀新運的契機。

金耀基　香港中文大學副校長、社會學講座教授

香港社會經濟的發展之道

陳建華

穩定與繁榮乃香港今後希望達到的目標，而要臻至於此，中國傳統文化的「中道」原則就起了指示的作用。中道原則指出事物的發展宜保持一適當的平衡(並非絕對的平衡)，這有助於穩定；而只有具備穩定的這一先決條件，香港才有機會邁向繁榮。政策應隨環境的改變而作適當的調整。對整個社會經濟而言，「適當的介入政策」似較故步自封的「不干預政策」更加有利。香港與內地的兩利互補關係提供了香港在二十一世紀發展的良好條件，如能配合中道原則，香港的前景將會更加美好。

對中國人來說，1997年7月1日是一個值得特別慶祝的大日子，因為在這一天，中國用和平方式成功的收回了在十九世紀為英國所佔領的國土——香港。從這一天起，中國將對這塊掛了百多年米字旗的地方重新恢復行使主權，中國的國旗從此永遠的飄揚在這一塊曾經失落了一段長時期的領土上了；作為中國特別行政區的香港，亦踏上了邁向二十一世紀的康莊大道。

兩利的互補關係

自內地開放以來，香港工商業與內地的關係日漸親密，雙方的互補關係更愈漸明顯。從投資金額來看，香港工商業目前在內地仍為最重要的投資者，投資項目從早期的加工與酒店而逐漸擴大至服務業、金融、地產、基礎設施；另一方面，內地企業紛紛在香港設立對外經營的基地，內地的製造業也陸續在香港股票市場上市，以達融資的目的。香港與內地都具有彼此的比較優勢，透過兩地的合作，必然能達到「兩利局面」。根據中國傳統的陰陽學說來看，香港與內地各具有利的剛柔兩類因素，香港的柔性因素較強，而內地的剛性因素則佔優，兩地工商業的結合就自然形成了剛柔相濟的情況，從而產生了新的動力。

香港與內地的工商業不僅只有互補的關係，也有競爭的對立關係。不過從整個中國的觀點來看，互補與競爭對整體都是有利的，只要競爭的關係是建築在公平的基礎上就行了。

中道原則為發展之道

穩定與繁榮乃香港今後希望達到的目標，而要臻至於此，中國傳統文化的「中道」原則就起了指示的作用。事物的發展既不「過」也無「不及」就是中道，也就是孔子所講的中庸之道。事物的發展若超過了一定限度就會轉向反面，《易經》與《老子》都提出了這一傳統的智慧。中道原則指出事物的發展宜保持一適當的平衡(並非絕對的平衡)，這有助於穩定；而只有具備穩定的這一先決條件，香港才有機會邁向繁榮。未來香港社會經濟的發展，應留意以下幾個有助穩定發展的適當關係：

一、經濟結構應有一適當的平衡。只集中發展服務部門而忽略製造業部門，這將不利就業，也不利穩定與二十一世紀的高新技術產品的國際競爭。

二、工資增加率與通貨膨脹之間應有一適當關係。工資增加率落後通貨膨脹率，不利購買力的維持；反之，工資增加率高於通貨膨脹率，則有加深通貨膨脹的可能。

三、通貨膨脹率不宜長期性高於存款利率。兩者之間應維持一適當的關係，否則不利儲蓄意欲，人們會紛紛尋求資產的保值行動，助長了投機之風，不利資源的適當運用及分布，不利固定工資收入者與年老退休者，最終會造成社會分化，不利穩定。

四、物業投資與物業投機活動乃為市場經濟的正常行為，不過當物業投機活動變成了整個社會的風氣與活動焦點時，過多的資金只會投放在物業市場，而能增加社會生產力的部門卻因此得不到適當的發展，不利穩定。

五、樓價上升率遠高於工資上升率時就有加深通貨膨脹率的可能，不利中產階級的發展與生活素質的改進。

六、土地供應增加率與樓房需求增加率應維持一適當的比例關係。

七、競爭與壟斷的適當分布。壟斷性過高的市場結構不利競爭，也不利消費者的利益。反之，某些需要壟斷性經營才能具有經濟效率的部門，若採取完全放任性的競爭方式則又未必對消費有利。

八、經濟增長與社會福利之間應有一適當的平衡。社會福利高於經濟增長的承受能力時，一方面增加了政府的財政負擔也不利私人投資活動，但過於落後也不利社會的穩定。

九、中英文在社會上的地位應有所平衡。只有對自己本身的傳統文化與語言的肯定，才能受到別人的肯定；尊重自己的語言，也才會受到他人的尊重。唯此，自卑感才會消除，從而產生自尊與自信；亦只有這樣，才能產生創造力，有助於長期的開拓與發展。

十、政府的「不干預政策」與「適當介入政策」應有一合理的平衡。「不干預政策」只有在市場結構充分發揮競爭機制時才算合理，否則就應考慮適當介入以維持競爭機制的作用與穩定經濟的運行。當市場違反公平競爭時或市場缺乏自由競爭條件時，例如有賣方壟斷或買方壟斷的情況，政府就應介入加以糾正。當經濟波動較大時也應採用經濟手段來縮小波動的幅度，以達穩定的目的。如果香港要發展高科技，單靠政府的間接性協助未必能奏效，應考慮追隨鄰近地區所採取的優惠稅政策才能產生刺激力。如果要吸引跨國公司來港發展高新科技與建立地區管理總部，除實施優惠稅政策外，尚需穩定經營成本。過去曾經見過功效的「不干預政策」，在目前與未來的環境未必有效，政策應隨環境的改變而作適當的調整。對整個社會經濟而言，「適當的介入政策」似較故步自封的「不干預政策」更加有利。這世界其實並無真正完全徹底的「不干預政策」，差別只在於政府介入的程度。不過，過多的介入顯然對私人部門的積極性有不利影響。不應干預的就不干預，應適當介入的就介入，這才是發展之道。

整個社會經濟是一個大系統，其中有若干子系統或部門，而各部門之間又存在着相互影響的關係。因此，當其中某些部門出現了不適當的不平衡現象時，就必然會影響到整個社會經濟的穩定性。作為現代的政府，不可忽視祖先遺留下來的傳統智慧。香港與內地的兩利互補關係提供了香港在二十一世紀發展的良好條件，如能配合中道原則，香港的前景將會更加美好。

閔建蜀 香港中文大學市場學講座教授

香港知識份子與社會主體性

錢俊華

到現在為止，香港還不是一個整合的社會。於是，香港未必能有與北方交涉、爭權利的共同聲音——這是香港最嚴重的憂慮！香港必須是一個有主體性的、自覺的社會，才可能有自己的聲音，才可能在未來若干年內，對「特區」的「特」性有一番新界定。在這一方面，知識份子有一定的作用。

今年7月1日，香港將改變歸屬。在世界歷史上，白人殖民帝國終於完全從亞洲撤離；在中國歷史上，鴉片戰爭以來的屈辱，終於劃下了句點；在香港本地的歷史上，香港卻是在英國統治下逐漸發展的城市，下一步的歷史，必須走出自己的方向，尋找自己的角色。

一向有人說，香港有自由與法律，但是沒有民主。然而，香港的自由是由世界潮流中分潤，不是由自己爭來的；香港的法律是由統治者規劃，也不是自己制定的。這兩者，有其互相扶掖之處，卻都是消極自由的範疇，沒有經過自己參與。因此，缺少積極參與的消極自由，只是一個習慣的環境，還不是根生土植的文化。

英國治港超過一個半世紀，只有在最後短短的俄頃，搭了一些民主發展的框架，例如民選立法局的制度。過去一個半世紀，英國着力之處，不外養肥香港，於是諸種建設與規劃，也都從經濟發展考量，並沒有為香港真正的自治鋪設一點基礎。在未來特區的政制下，北方也不會在經濟考量以外有任何其他計劃。

今天，香港有「特區」的地位，這一條界線至少暫時可以讓香港保住若干消極自由的環境。將來，大陸的經濟發展到了一定程度，香港的經濟功能變了，「特區」的地位將依恃甚麼條件才能維持下去？

到現在為止，香港還不是一個整合的社會。經濟方面的分工，將香港各階層編織為一個整體運作的網絡。除此之外，香港不是完整的社區，也沒有任何可見的社群。於是，香港未必能有與北方交涉、爭權利的共同聲音——這是香港最嚴重的憂慮！

目前，香港不只一個，也許有四五個。第一個是國際商業的香港，香港是跨國際市場的末梢。這一個香港，因為有國際背景，強勁有力，但是根不在此。第二個香港是街市的香港，根生土長，但是過去的社區早已消失，這一個香港沒有任何凝聚的焦點，也沒有代言人。第三個香港是企業界的本地成分，包括第一個香港的僱員及中小企業主。這一個香港，根生土長，但是必須依附在第一個香港方能存活。這一個香港，有自己的關懷與焦慮，然而不能形成群體，也因此不能有發言權。第四個香港是勞工的香港，人數不少，生存不易。由於背後有大陸無窮無盡的勞力資源，又有外勞進入，香港的勞工，甚至不能發展工運，更談不上爭取權利了。第五個香港是知識份子的香港，這一個香港正是本刊的讀者、編者與作者所屬的香港。這一個香港，對於未來有很多焦慮，也非常關懷將來能不能保有自由——即使只是消極的自由。不過，這一個香港有發言的願望，卻沒有足夠的力量取得發言權。一則，香港知識份子的人口比例並不高；二則，多少年來，知識份子沒有形成社群。許多教育程度很高的專業人士，只認同於第三個香港，並沒保有知識份子的社會意識。知識份子即使長期處身自由的言論環境中，卻沒有發展足以吸引上述其他幾個香港的論壇。

也許，全世界的知識份子正在陸續轉化為專業人士。在教育十分普及的歐美各國，知識份子也已逐漸喑啞。香港的知識份子，受到上述第一個香港的影響，也不能擺脫同樣的轉變。然而，在這夕陽無限好的時光，天鵝是不是還能引吭長鳴？為了第一個香港以外的其他香港，代香港尋覓保有消極自由的支點？至少為了保有自己的一點消極自由，知識份子是否還能撐起一個論壇，形成一個社群？

香港的知識份子人口比例太少，勢須與第三個香港的專業人士匯合才能形成社群、建立論壇。專業人士本是知識份子中專業化而分出去的。專業人士從專業關懷開展社會關懷，其實也順理成章。許多課題，都有相關的兩橛：經濟發展與分配，法律與公義，福利與人權，科技與人性，醫藥與生命定義……凡此一對一對的課題中，前半在專業範疇，後半在社會範疇。專業人士必須共同面對前後兩橛，作平衡的考量。如果，第三個香港與第四個香港一起與第五個香港有共同的論壇，香港的社會將有可能整合為完整的社區。香港必須是一個有主體性的、自覺的社會，才可能有自己的聲音，才可能在未來若干年內，對「特區」的「特」性有一番新界定。

「特區」不當只是為了保持轉口港的經濟功能。香港擁有不少可助中國走向現代化合理社會的資源。為了不使這些資源枯萎衰敗，更為了有效的調動這些資源——尤其人材與制度的資源，香港必須有自覺的主體性。在這一方面，知識份子有一定的作用。

許倬雲 美國匹茲堡大學歷史系及社會學系講座教授，香港中文大學歷史講座教授

族群關係的香港範式

李年園

香港的族群關係是一種共生關係。在這種體系之下，族群間也就較和諧而有合作性。但是它得依靠一項重要的環境因素，那就是不需要為政治權力的分配而爭執。香港的族群關係可以作為兩岸示範的例子。

本年4月22日，香港中文大學校長李國章教授在「社會科學的應用與中國現代化研討會」的開幕致詞中說，香港多年來因舉辦一連串有關中國文化與現代化的研討會，已在中國人的知識界裏形成一座橋梁，向西伸張到中國大陸，向東伸張到台灣，有效地溝通了兩岸三地的學者。李校長所說的情形雖然發生在香港回歸之前，但我們希望香港在今年7月1日回歸以後，仍繼續扮演這樣的橋梁角色，不僅產生溝通聯繫的意義，而且在某一較深度的層次上，扮演若干示範的意義。

前此香港雖在英國的殖民統治之下，但無可否認的是，香港無論在經濟發展、企業管理、城市建設、交通管理以至於民眾遵守法律的程度等等方面都可以提供兩岸作為示範的例子，而且也可以在其他更觀念性的層次上形成今後兩岸發展的範式。譬如說，在族群與族群之間的關係上、兩岸內部以至兩岸關係上，都出現有相當緊張、不安的現象，但在香港，族群關係卻是一點都不成為問題，這就可以作為示範的例子。也許有人要說，香港是廣東人的天下，沒有其他族群存在，所以根本不形成族群問題。其實這種想法是不甚正確的。廣東人把所有非廣東籍的人都稱為「上海人」，這就是一種族群偏見，也就是有多種族群存在的徵候。實際上，香港區域內存在有許多不同方言群，除去真正的上海人外，潮州人、客家人、海南人、北角的閩南人以至於其他各省的移居者都不在少數，何況華人之外仍有歐洲人、印度人等等。當然，廣東人在其中佔絕對多數的強勢地位卻也是不爭的事實。存在一佔絕對多數的強勢族群，並不表示一定就沒有族群問題，世界上許多地區與國家，經常出現佔極少數的族群卻形成內部大問題的例子。然而在香港，族群的關係一向都是相當和諧的，至少沒有形成緊張的關係，更未發生甚麼大衝突。

香港的族群關係可以說是一種共生 (symbiosis) 的關係。這種共生關係的形成，主要是因為香港在過去百年間的政治權力是握在英國人手裏，華人的各族群以至其他外國人都無須為政治權力的分配而爭執，他們只有在英國人所訂的

「遊戲規則」下作經濟上的競爭，因此是一種既競爭又合作的相互關係，這也就是所謂共生的經濟關係。在這種共生的關係體系之下，族群間的關係也就較和諧而有合作性，至少沒有嚴重的具體或潛存的衝突，這也就是我說的可以作為兩岸族群關係示範的意義。但是這種關係卻依靠一項重要的環境因素，那就是不需要為政治權力的分配而爭執。在這裏，我自然不是指恢復殖民統治的體制，而是寄望更合理的政治體制的出現，從而使族群之間能像目前的香港一樣，可以不必為權力的分配而爭執，這樣才能促進族群間的和諧共生關係。我們可以用西藏地區的族群關係為例來進一步探討。

最近台北中央研究院歷史語言研究所的一位年輕學者王明珂先生，因為研究青康藏少數民族問題有傑出貢獻而獲中央研究院李遠哲院長頒發「青年優秀著作獎」。今年3月23日正當達賴喇嘛訪問台北之時，他在台北《聯合報》發表了一篇很有長遠觀點論西藏族群關係的文章，題為〈藏獨：社會經濟與宗教文化挫折的反射〉。王先生在這篇文雖短但卻很具歷史與現實深度的論作中認為，西藏的獨立或維持現況都不是很單純的問題，他說：

> 在這些現實之下，獨立是否表示西藏可以在經濟上不依賴中國而存在？或與中國再展開另一個輪迴的資源爭奪戰？獨立是否造成優勢族群壟斷主要資源，並導致內部各族群間的血腥衝突？——更重要的是，經過多年的疏離、中共教育栽培下的新一代西藏知識份子與領導幹部，在意識形態上已與流亡在外那批政教精英有相當距離，二者之間如何調和，而社會主義理想與藏傳佛教間的矛盾如何解決消除？——其所反映的問題也不是達賴所領導的流亡政府回來便能解決的。

王先生所以對西藏獨立的問題提出這樣猶豫的看法，實際上是基於下面幾點歷史進程與現實情況的觀察：

⑴ 兩千年的歷史發展，已使漢族壟斷東亞大陸的主要農業資源，所以青康藏等地的族群已極難獨立於中國之外，只能在劫掠中國、依賴中國貿易或接受中國補助、「賞賜」間做選擇。

⑵ 在近代之前，從未出現一個統一的青康藏高原國家或民族認同。而在資源至為匱乏的環境下，只要與中國無戰事，當地族群便陷於無休止的部落戰爭之中。

⑶ 中共與藏傳佛教（也就是俗稱喇嘛教）之間的基本衝突是：喇嘛教的領袖們以為，在追求宗教與精神上的開拓與滿足的基本前提下，人民應勒緊肚皮以供奉大批宗教執事者（也就是喇嘛們）的舒適生活；但在中共社會主義的觀點下，喇嘛們貴族式的生活，是對人民的一種剝削，這樣的宗教制度只有造成更嚴重的貧困與衝突。

⑷ 在中共的民族分類與民族政策下，許多青康藏高原上的少數族群都被歸類為藏族，這個新的藏族族群已遠遠超過達賴喇嘛所認定的「西藏同胞」了。

由於上述的種種因素，所以王先生在文章的最後作如此結言：

但是「藏獨」像許多訴諸民族主義的分離運動一樣，它本身只是許多社會經濟挫折、宗教文化挫折的反射。這樣的獨立運動，不是中共經濟援助與軍事鎮壓所能制止，其所反映的問題也不是達賴回來便能解決。中藏如何兼顧歷史與現實，兼顧物質生活與宗教信仰的原則下，共同協商相處之道，是雙方政治宗教領袖與知識份子的責任與考驗。

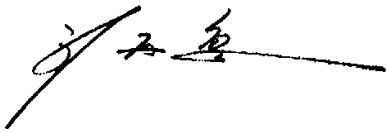
王先生雖未明言所說的共同協商相處之道，但是我相信他心中已有所指，那就是在合情合理的政治體制下的族群和諧共生關係。青康藏的藏緬系族群應該大致都能意識到，在與中國兩千年的歷史情結下，在經濟相依賴的境遇下，在族群階層生態體系下，以至於在現實的政教關係情況下，他們要獨立於中國之外，不僅是不容易的事，而且是有損於雙方利益的方案。但若要合在一起，那麼應合在甚麼樣的政治體制下，這才是最關鍵的問題；要讓族群之間和諧共存，共同合作經營一種共生經濟體系，就必須有適宜的政治權力分配制度，至少使族群之間可以免去直接的政治權力分配爭鬥。香港在過去的殖民制度下，族群之間確可免去權力之爭，所以才能維持族群之間的共生；可是殖民制度已是過時的東西，不能再用於現代。在現代的環境下，應該只有在開放的民主體制，在聯邦、邦聯，甚或國協的種種可能形式中尋求維持族群和諧共生之道。

在大陸族群政策體制下，並不只有西藏或藏族的問題，其中較嚴重的尚有新疆的維吾爾、哈薩克、烏孜別克等族的問題，在內蒙有蒙古各盟旗的問題，在延邊有朝鮮族的問題，他們都同樣地徘徊於民族主義意識下的分，以及歷史淵源經濟生態互補、族群關係相依賴的合之矛盾情懷中。就像前面所論說的，只有在一個健全合理的政治體制下，才能真正化解族群的政治利益衝突，營造族群和諧共生的景象。

再說台灣的族群關係，原本並不如西藏與新疆那樣複雜，但卻因政治的因素而日趨緊張。台灣的少數民族是指南島語系的高山族，人口只有三十六、七萬人，佔台灣總人口不及百分之二。其他族群都屬漢族的各種不同方言群，包括閩南人、客家人以及戰後移居的所謂外省人。非漢族的南島民族因為人數少，所以構成的族群問題並不嚴重，而漢族中的本省與外省族群關係原本經50年的相處與通婚，已不太有鮮明的族群界限。但是最近幾年來，卻因兩岸關係的緊張而出現矛盾；此外，台獨聲勢高漲，也助長了族群關係的惡化。因此，台灣的族群關係也並非純粹是台灣內部的問題，實際上亦是兩岸關係挫折的反射。換而言之，同樣也是徘徊於民族認同與否的分，以及歷史文化淵源、經濟共生互補的合之情結中。在這種情況下，香港的實例具有雙層次的示範作用，不僅如前文所述在開放民主政治制度下可提供族群和諧共生的範例，而且在回歸之後將形成兩岸關係發展的參考架構，提供大陸與台灣為政者與一般民眾冷靜思考的實例。但是，這樣的範例是否能真正產生作用，那就視乎我們的政治人物怎樣發揮他們的智慧與誠意了。

李亦園　台北中央研究院院士、民族學研究所研究員，(台灣) 清華大學教授

香港社會文化批評的命運



香港的主要報刊無論其思想傾向如何，都有包括着政治批評在內的社會批評與文化批評。它的批評性輿論獨立而尖銳，對社會起着一種民間性的道德監督作用。但任何對政府過於坦率而尖銳的批評，都會影響到「資本家」的「生意」。務必請「自律」、「自重」，這首先是資本家們對編者、記者的哀求！可以預料，1997年之後香港的精神本體將因此而逐步削弱。

1995年秋冬之間我到香港後曾多次對報刊發表談話，預言1997年香港回歸之後將在三個方面面臨考驗：(1) 是否能夠保持廉政？(2) 是否能夠保持高度繁榮？(3) 是否能夠保持民間道德監督系統——自由新聞系統(包括其他自由言論系統)。香港被視為「奇迹」並被世界所欽佩，正是它在上述三個方面均可引為驕傲。許多國家與地區，一繁榮就腐敗，一控制就無聲，一自由就失序，往往只能具備三項中的一項或兩項。而香港恰恰三項兼得，既有錢，又有序，又有聲，這是很了不起的。

我曾和一些朋友討論「香港的意義」。討論時我就發表了這樣的意見：香港的意義(對於中國和世界)是多重的，而多重中有一種特殊的意義就在於它提供了一個廉政、高度繁榮、言論自由三者和諧統一的成功範例。這一範例説明在一個社會實體中同時實現經濟發展、社會健康、表達自由的可能性，即腐敗與思想禁錮並非繁榮社會的宿命。

香港為甚麼能夠匯集三種品格於一身？為甚麼能夠在一塊彈丸之地上創造出如此奇特的文明？這有其歷史原因(歷史機遇)、地理原因(亞洲心臟)、文化原因(中西文化匯流)和制度上的原因(英國管理制度)等等，而其中最關鍵的則是它有一個不受政府、黨派、意識形態所左右的獨立司法系統和一個同樣獨立於政府黨派和意識形態之外的文化批評與社會批評系統(包括政治批評)。也就

是說，香港的驕傲有兩個最重要的支撐點，一是它的法治本體；一是它的精神本體。

本體，即事物的根本。香港文化的根本，乃是它的自由而有效的政治批評、社會批評與文化批評，這種批評的載體包括學校、社會團體講台、文學藝術等，而主要的載體乃是報紙、雜誌、電台、電視台所組合的自由新聞系統。近幾年來，常看到一些討論香港文化的文章，可惜多數文章都在討論香港文化的高低、深淺，是否屬於沙漠狀態、邊緣狀態等，言及的常常是一些並非十分重要的文學藝術作品，而對香港精神本體——社會批評與文化批評的特殊價值、特殊功能和未來的命運，卻缺少關注以至把它排除在討論的中心位置之外。

我到海外之後，常常留心觀察香港文化，這才發現香港的主要報刊(除少數官辦或半官辦報刊外)，無論其思想傾向如何，都有包括着政治批評在內的社會批評與文化批評。儘管其中有一些批評是瑣碎的，但多數是對政治、社會和文化的熱情關懷，態度嚴肅而坦率。這種批評的寶貴，從大陸走出來的知識份子看得最清楚。可以說，大陸報刊最致命的弱點便是缺少真正的政治批評、社會批評與文化批評。由於大陸報刊的性質乃是黨政系統的宣傳工具和輿論工具，因此，它的總功能便是傳達和闡釋黨及政府的決策、政策和意圖，而不是對這些決策政策意圖進行質疑和批評。在這一總功能之下，大陸報刊也有社會反映與文化反映，但這些反映的基調又是謳歌性的，也幾乎沒有質疑與批評，如果有一點，也是局限在官方宣傳機構允許的範圍內，它不可能對政府的決策及其政治運作起真正的監督和制衡作用，也不可能對政府的腐敗和社會的惡質化起真正的遏制作用。因此，大陸報刊的精神本體乃是長官意志和法定政治意識形態，而不是起着民間道德監督作用的社會批評與文化批評。

與大陸報刊的性質、功能不同，香港報刊所負載的社會批評與文化批評卻是真的。它的批評性輿論獨立而尖銳，它的鋒芒直逼香港政府和與香港相關的大陸、台灣政治體系。在批評中，影響它的行為的不是政府的指令，而是文化主體(記者、編者、作者)不可扭曲的絕對道德律令，這種律令使他們只能面對事實與自己的良心。因此，它便形成一種具有獨立力量的精神本體。

香港文化因為具有這種精神本體，所以體現這種本體的報刊如《信報》、《明報》等便在香港的公眾中擁有很高的威信並深刻地影響着社會生活。它們既是公眾的眼睛、耳朵與喉舌，又是政府的鏡子、警鐘和負責任的反對派，因此，它們便對社會起着一種民間性的道德監督作用。這種監督，乃是使社會生態獲得平衡的一種巨大調節力量。近年來，海外中國知識份子熱烈討論的「公眾空間」，在香港就很具體地表現在這些報刊上。我在〈香港漫筆〉的短文中，列舉了幾種最能體現香港文化精神的項目，其中名列首位的便是查良鏞、林行止的政治批評與社會批評，除了這兩位之外，活躍於香港的著名報刊主編和作者，如側重政治批評的羅孚、陸鏗等，側重社會批評與文化批評的戴天、胡菊人、董橋等，也構成香港文化本體很有代表性的部分。此外，一些在西方的著名教授，如余英時、劉紹銘、李歐梵、鄭樹森等，也積極參與香港的社會批評與文

化批評，他們的思想與文字也化入香港的文化精神本體之中，這可能是他們始所未曾料及的。

1997年香港回歸之後，香港的精神本體是否還能繼續存活下去並對香港的面貌繼續產生影響？這是香港內外的中國知識份子最為關注的問題。

有些朋友認為，1997年之後，香港的自由新聞系統即將瓦解，社會批評與文化批評即將消亡。我則認為「未必」。中國的領導者雖然很難接受香港的社會批評與文化批評（如果能接受，他們就會允許香港報刊進入大陸），但是他們也知道，要保持香港的廉政與高繁榮，沒有民間道德監督系統的調節是不可能的。因此，允許香港新聞系統保持一定的自由度，乃是保持香港現狀所必須的。何況，自由新聞系統的不變，乃是香港「五十年不變」的一面鏡子，他們還不至於很快就拋棄自己的諾言。正因為這樣，在本世紀末和下個世紀初的一段歷史時間中，香港的精神本體還不至於完全消亡。也因此，在這一段歷史時間中，中國政府還是不能允許香港的主要報刊自由地進入大陸。如果允許進入大陸，那只有兩種情況，一是香港的社會批評與文化批評變質，被大陸意識形態所同化；二是大陸政策發生根本性變化，開放言論，歡迎包括政治批評在內的社會批評與文化批評。

存在並不等於發展。可以預料，1997年之後香港的精神本體將逐步削弱。這種削弱，不一定是因為中央政府可能發出種種限制的禁令，而是因為它畢竟生活在新的政權條件下和新的意識形態的「陰影」下。在新的條件與「陰影」下，且不說政治影響，僅僅心理影響就會使許多報刊的筆調發生微妙的轉換。原有的鋒芒與豪氣，特別是敢於批評中國政府的鋒芒與豪氣，將會逐步軟化。

即使中央政府對香港的新聞系統和它負載的社會批評與文化批評不作任何干預，香港精神本體逐步走向式微也是不可避免的。這是因為香港的自由新聞系統固然表現出相當正直的文化力量，但它的基礎畢竟是脆弱的。它們都不能不立足在「經濟價值規律」的基石上，也就是說，他們一方面要依據道義原則辦報，另一方面又要依據利益原則（市場原則）辦報。報刊的中、下層編輯記者可以不顧丟失飯碗而忠實於自己的良心，而報刊的上層特別是「養活」報紙的「資本家」則不能不考慮到資本的盈虧和報業的「破產」問題，而經濟利益的考慮又不能不影響到政治傾向的選擇。1997年之後，任何一個準備在香港長期立足的「資本家」，都不能不考慮他背後的一個龐大的市場和掌握這一市場的強大的政府。在他名下的報刊上，任何對這一政府過於坦率而尖銳的批評，都會影響到他的「生意」，這種心態就不能不影響到報刊批評的聲音。務必請「自律」、「自重」，這首先是資本家們對編者、記者的哀求：別太過火，以免破產！可是，這種「自律」之聲卻發出一個重要信號：讓香港引為驕傲的精神本體的黃金時代已經結束，1997年之後，它將進入雖還存在但將逐步式微的白銀時代。

劉再復　美國科羅拉多大學東方語言文學系客座教授

香江啟示錄

郝志東

自1997年7月1日開始，香港的割讓與租借結束，但香港所帶出來的啟示卻並未因此結束。第一是民主的啟示：香港與中國成了一個強烈的對比，令人想到中國的獨裁專政是否有必要？沒有民主或是沒有獨裁，中國人便沒法體現自由？第二是世界都會的啟示。作為大都會，香港帶來的啟示是：如果不是「重農抑商」的傳統，在中國的大地上早就布滿了大城小鎮。新加坡與香港都曾是英國的殖民地，一獨立一回歸中國。中國人今後會如何看待這兩個大都會？是中國的「邊緣文化」或「邊區文化」？抑或是「中原文化」或「中心文化」？那就值得思考了。

一　導　言

自1842年被割讓出去開始，香港已給各方帶出了不少啟示。對英國來說，最大的啟示是中國的門戶不是不可以打開的，在中國的領土上建立一個殖民地政權不是做不到的。對其他列強來說，最大的啟示是中國這個文明大帝國竟然可輕易被打敗，而且被要求割地求和，可見已是體弱多病；其次是以香港政治與經濟案例，可以向中國強索或租借領土，以便在中國建立起自己的勢力範圍，謀取經貿的利益。對中國來說，啟示更大更多，單是王亞南便因此被啟發而想到中國官僚制度的流弊，認為要不是鴉片戰爭叫中國喪失領土，中國人還未警覺到，原來這個國家的官僚制度已陳腐到抵擋不了東來的西方勢力。另一個啟示是帶出了革命派的思潮，認為這個清朝政權已在香港割讓問題上被證明出無可救藥，中國人要自救便必須起來革命，不但要革清朝的命，亦要革文化的命，像西方一樣搞文藝復興、搞工業革命、搞法國大革命，如孫中山所領導的國民革命便因此應運而生。但對改革派的啟示又不同，他們認為中國還不致敗落到此種田地，中國文化仍有優勢，要改革的只是把封建政權略加改造，像英國那樣，照樣可以君主立憲強大起來。梁啟超便是其代表。

總之，香港的割讓只是麻煩的開始，啟示也不斷湧出，在此數說不盡。

自1997年7月1日開始，香港的割讓與租借結束，但香港所帶出來的啟示卻並未因此結束，可能還更加泉湧。以下便是將其所已引起的啟示記錄下來，供各方深入探討。

二　啟示錄

第一：民主的啟示

當英國首先用武力打開中國門戶後，接着世界列強競相對中國用武，令到中國一敗塗地，國人紛紛議論，結論是中國需要「民主」才能振興。

可是清朝的封建皇朝被推翻後，國民黨用「三民主義」為其憲制綱領，經歷了二三十年的戰亂與擾嚷，終被共產黨用武力推翻，認為國民黨的民主是資產階級的民主，為剝削階級服務的民主，對於無產階級，便沒有民主可言。共產黨要的是無產階級的民主，只給無產階級民主，對資產階級要實行全面專政，完全剝奪他們的自由。在共產黨獨裁專政的統治下，幾乎過了半個世紀，中國人也經歷了50年的不斷「革命」，不但找不到民主，也不認同有甚麼宇宙性的民主，更找不到適合中國國情的民主。總之，中國在50年共產黨統治下，仍然在尋求民主的答案。甚麼時候有答案？連掌握中國政權的共產黨也說不上，尤其是歐洲共產政權全面崩毀後，依賴馬克思主義提供民主答案的希望也就更渺茫，如果不是絕望的話。

值得留意，而舉世也留意到的，是香港在割讓給英國後，一直在英國的統治下，循着自由主義 (Liberalism) 的憲政行事，即使是殖民地卻不用高壓的政治

手法統治，反而是循用「自由主義」的一套原則：管得最少的政府是最佳的政府。這一套統治辦法，也正是百多年來中國政府領導人最不敢相信，也不許人民去相信的一套，這一套不但不會把香港搞垮，反而是中國人居住的最富有、最繁榮、最有建樹、最自由的地方。這百多年來，中國大陸一直怕政府如果管得不夠緊、不夠專政，中國便會大亂——經濟亂、社會亂，亂到無可收拾，亂到國破家亡。但愈是專政的結果，中國愈是貧窮落後，既失去自由，又失去繁榮，變成是中國人居住的最不自由的地方，連共產黨自己也承認是個「獨裁專政」的國家。

因此，香港與中國成了一個強烈的對比，因此也就帶給中外不少啟示。令人想到中國的獨裁專政是否有必要？中國人是否沒法在「自由主義」下生存，或是恰好相反？中國是否沒法在資產階級與無產階級之間找到一個共同繁榮的空間？抑或是一定沒法共存？沒有民主或是沒有獨裁，中國人便沒法體現自由？中國人太自由了是否就無法安定與自律？所有這些問題，都因香港這百年來的存在與發展而被引發出來，如果沒有香港的現實，這一切問題都變成不現實，亦沒法使討論變得現實，更沒法使討論得到現實的答案！

第二，世界都會的啟示

中國自秦統一開始，便有「重農抑商」的國策。據《史記》所載，秦滅六國之後，把當時興起的大城市都加以摧毀，把城市人口安插到全國各地農村，從此以農立國的勢便形成。漢承秦制，據出土文物揭露，有嚴厲壓制城市化的傾向，中國經過「外戚」擁權大搞商業化，但終被當作亂事平定。據《鹽鐵論》所揭示，重農或重商誰對誰非，曾在桑弘羊為相時在朝廷上展開大辯論。反對抑商的「文學」一派，攻擊「官與民爭制」與「農為軍用」的政策，論說「藏富於國」會使「國用兵於外」、「民窮於內」，進而指出這是漢武帝連年征戰、民不聊生、國運中落的根本原因。因此主張：「官不與民爭利」，民便富有，便會出現「藏利於民」，國庫不充實便不會東征西討，農為商用，自然會作出種種調節，國與民的互相協調也不例外。

可是漢亡之後，歷代仍然體會不到《鹽鐵論》裏頭的智慧，循着「重農抑商」的傳統走，尤其是每當新的朝代起來後，總要把前朝末代興起的城市加以壓制，把城市人口重新向農村轉移。唐宋兩代出現的這種傾向尤其劇烈。唐代的農民「起義」是個經典例子；宋被元滅後，前者建立起來的工商業「奇迹」(李約瑟曾驚嘆宋朝的紡織工業，認為遠超過帶動英國工業革命的紡織業) 也隨即變作「趙氏孤兒」。下經明、清兩代，都有述說不盡的「抑商」傳統，清朝更立下「斬頭」法嚴禁出海，動機雖帶政治性，但這也是鄙視或不重視商業的心態表現。正是為這種「海禁」法律，使到西商東來大大犯了當權者的忌惡，把西商與華商迫向「走私犯法」的途徑。在當權者百般嚴禁下，雙方的矛盾愈陷愈深，最後觸發戰爭。清軍屢戰屢敗，西人挾着「重商主義」的要求，迫使清廷准予在沿海建立商港，在短短不過百年間，廣州、廈門、南京、上海、天津、大連、青島、漢口、重慶這些商業大港好像衝出了歷史的牢門，在中國大地怒吼。

但是1949年毛澤東領導下的農民革命軍又再一度擎起「重農抑商」的傳統大纛，在中國大地來個空前未見的規模，全面清洗資產階級，把所有城市的大小商業封禁了差不多四十年。像上海那樣在本世紀初就已是世界的大都會，竟然在一夜間變成自由市場的死城，所有的店鋪全都禁止私營。

在這演不完的「重農抑商」革命史中，在不斷清洗商業城市的傳統中，香港竟然在劫運之外。1949年與1967年兩度面臨毛澤東的解放軍入城，但奇迹似地逃過大難，使到香港能繼續成長，成為今天的著名世界大都會。

作為大都會，香港帶來的啟示是：如果不是「重農抑商」的傳統，在中國的大地上早就布滿了大城小鎮。在近代文明建樹中，大都會的貢獻很大。上海這個大都會卻因受到壓制而無法參與這個建樹的行列中，如果不是抑商的傳統，中國會出現更多的大都會，誠如李約瑟所感嘆的，恐怕「工業革命」早就由中國領導了。

英國曾在世界文明建樹中創下不少貢獻，也有多類的貢獻，其中對大都會的建樹尤其顯著。其中倫敦、紐約、新加坡、香港，今天都成了世界的金融中心、商業中心、交通運輸重點，是帶動工業運作的火車頭，也是各類專業服務的中心。從新加坡與香港所帶來的啟示是：英國把倫敦與紐約交給了他們自己族人，而新加坡與香港曾是英國殖民地，一獨立一回歸中國。中國人今後會如何看待這兩個大都會？是中國的「邊緣文化」或「邊區文化」？抑或是「中原文化」或「中心文化」？那就值得思考了！

三　感　言

在九七回歸的中英糾紛中，有不少中國人把英國及英國人當成沒落帝國與沒落的民族。持這種看法的人是不會看到英國及英國人對世界科學文明的貢獻。不錯，就國力來看，英帝國已經沒落；但就民族來看，英國人與英國文明思想已化成遍布世界角落的進步力量。文明與語文分不開，英文成為世界語言未曾沒落，也未見到沒落的趨勢。因為世界文明已由英文去表達與發揚。文明與教育分不開，現代的教育有多個起源點，英國在這一點上影響世界最廣也最深遠，尤其是大學教育到學術研究更是方興未艾。文明與科學發明分不開，至今世界重大發明中的電腦、噴射發動機都是他們的傑作。如果把美國視作英人族屬的國家，那英美的科學發明加在一道更是功可蓋世。文明與商業也分不開，經濟理論的泰斗亞當斯密、凱恩斯，都是英國人。商業法、金融銀行都是英國人貢獻至鉅。

香港所帶來的啟示是：在民主與大都會兩個問題上，英國人在中國的領土上用實踐來證明，英國人做得到的中國也做得到。誠如英國學者李約瑟所看到的，如果中國人不輕視類似英國人及英國所創造的文明的話，中國人的科技史與中國人的智慧與創造，早就該帶領世界走向文明。香港的回歸會否成為中國傳統的夢魘，抑或是中國現代化的“Morning Call”，則要看中國如何對待香港了！

鄭赤琰　香港中文大學政治與行政學系高級講師

1997後的香港：國際性大都會的臆想

李歐梵

當香港脫離殖民主義之後，是否仍然回歸「民族國家」又重演一次歷史？我認為不盡然，而應該超越二十世紀殖民主義與民族主義這兩種模式，走向一個二十一世紀的國際化的道路。我認為這個國際化的視野是建築在一連串的大都市之上，這些大都市雖然各屬不同國家，但卻是和國家互相對等的，甚至凌駕於國家之上。

「紀念香港1997回歸中國」的活動很多，我認為最有特別意義的是去年香港建築師學會主辦的國際概念設計比賽，以設計一座位於香港的紀念物來銘誌回歸中國的歷史意義。在徵求條件中特別註明：「該設計建議須適當勾劃出這個劃時代的紀元並展現這時期的社會、政治及文化狀況。」比賽有兩個目標：一是「探索一種能觸及普羅大眾領域的建築語言的可行性」；二是「喚起國際社會間對香港在1997年的意識」。

這真是一件饒有意義也發人深思的舉動。建築設計是可以直接「干預」公共空間也可以直接改變城市風貌的東西，它在理念上較社會學或哲學性的思維更具體，也較文學上的想像更實際。它可以提供一般常人想像不到的視野，也可實際表達回歸的理念。1997的里程碑應該是甚麼？這既是一個建築設計比賽的問題，也是一個文化反思的問題。從香港的歷史建築而言，最明顯的里程碑就是九龍前火車站的鐘樓，現仍立在文化中心旁邊的小公園中。它紀念的是從日軍佔領收復的香港，剛好為二十世紀作一個劃分——戰前和戰後。戰前的香港是純英國式的殖民地，戰後的香港在政治上仍屬英國殖民地，但在經濟、社會和文化上早已超越了殖民地的地位，特別是在70年代開始大興土木，建築高樓住宅區、海底隧道及地鐵以後，香港已變成了國際化的大都市。就人口而言，60年代後一波波從大陸來的移民也使得這個國際都市更加「華化」，但仍不失「華洋雜處」的傳統。這個傳統是30年代在上海建立的，但50年代上海解放以後卻

淪落不堪，被香港所取代。所以，也只有香港人才能真正了解30年代的上海，文革前後成長的大陸青年，早已不知「海派」是何物，更遑論國際性的大都會。

這些都是眾人皆知的事實，卻很少發人深省。如果二十世紀後半葉的香港「殖民地」的身分早已有名無實的話，它恰好反映出殖民主義的政治也早已過時，英國派來的港督也不得不為港人着想，謀港人的民主。可惜英國的統治者謀慮不周，遲了20年，如早在70年代就勵行民主政治的話……。當然這些亡羊未能補牢的想法，不必多談。然而，殖民主義話語的孿生物就是民族主義；如果殖民主義早已過時的話，民族主義又歸何屬？其實民族國家這個模式，也是西方現代性的產物，與殖民主義是一物的兩面，先有了殖民主義的侵略，才有民族國家的獨立。

然而，當香港脱離殖民主義之後，是否仍然回歸「民族國家」又重演一次歷史？我認為不盡然，而應該超越這兩種二十世紀的模式，走向一個二十一世紀的國際化的道路。甚麼是國際化？這不僅是後資本主義時代的經濟上的説法(譬如跨國公司和國際市場)，而更應該有文化的涵義和視野。我認為這個國際化的視野是建築在一連串的大都市之上，各都市之間將會有更複雜也更深厚的經濟和文化關係，這些大都市雖然各屬不同國家，但卻是和國家互相對等的，甚至凌駕於國家之上。這些國際化的都市有些共同之處：語言和文化都是多元的，居民流動性極大(旅行、遷居、移民)，也自然形成多種認同；至於商品流通、多產、多消費、多媒體等等生活方式，自不待言。這些發展，都不是傳統的民族國家模式可以涵蓋的。

再回到香港九七紀念碑的比賽。頗出乎一般人的意料，這次得獎的設計徹底打破了傳統紀念的模式，既不建碑，也不立像，而是用一種「非既有型式」和「非固定基地」的空間策略，假定在每天有250萬人進出的各地鐵站，用投影機在排列的廣告牌之間，投射世界各國有關香港新聞的電視報導和形象，而這些形象也將使香港地鐵站有了視覺和空間的轉變，而成為活生生的新式流動的「紀念碑」。它處處也時時以形象表現香港的國際性，當然也可以作為香港九七後政治、言論自由的指標。得獎的是哈佛大學建築學院的三個華裔學生：劉宇揚、高浩、鄭雅逸，和普林斯頓大學的李亮聰。鄭、李二人皆是來自香港的留學生。我最近有幸和三位哈佛同學見面，禁不住問他們此項設計可否付諸實現？所得的答覆是目前仍屬「空想」，但一切設計圖表皆已俱備，只欠「東風」！我又問他們如果選一個地鐵站先作實驗的話，應屬何站，他們都不約而同的答道：「金鐘」。因為此站正是香港線和九龍線交叉之處，無論從歷史、地理和普羅大眾的生活領域而言，皆有極大的意義。即使這個理想達不到，至少也使我每次坐地鐵的時候，都會在各個廣告牌的空間「幻想」出我心目中的國際性的香港。

李歐梵 美國哈佛大學東亞語言文化系教授

回歸以後

謝定新

當香港回歸祖國之後，她就不再屬於西方陣營，在政治、經濟上都將是中國的一份子。因此，除非西方國家可以依然透過香港自中國吸取財富，否則就必然會逐漸放棄經營香港。「特區」之「特」，是為了保護香港人民的利益。香港人如果只在特權的保護下，遠遠的指手劃腳，顯然是不負責任的。隨着香港及內地的改變，香港人民很可能會選擇不要「特」了，不要「兩制」了。這種變化不是不可能的。

1997年7月1日香港將要回歸祖國，下面就三個大家關心的問題略抒淺見：一、香港是否會繼續繁榮？二、中國對香港，香港對中國的影響會怎樣？三、所謂「五十年不變」是甚麼意義？

繼續繁榮

在短期的將來，香港大概會繼續繁榮與安定。香港的經濟發展，已與大陸的經濟發展緊密結合，中國的經濟看來還會繼續成長，因此香港也會繼續繁榮。在健康的經濟狀態中，加上已經成型的健全法制，香港社會的安定也是可以預期的。

港人有許多優點，助成了這些年來香港經濟的繁榮。例如勤奮、守法、靈活的頭腦、高水平的英語……，這些都是港人的長處。但嚴格說來，內地的中國人也有這些優點。內地的中國人也一樣十分勤奮；在法禁明確的情況下，一樣循規蹈矩；頭腦不比一般港人差；英語水平也在慢慢趕上。因此可以說，香港成功的主要原因，實是因為香港處在特殊的地理位置及國際關係位置上，而且又得到中國經濟發展的帶動。在地理位置上，香港歷年來幾乎是中國對外的

唯一窗口；在國際關係的位置上，香港是西方國家的前哨。主要是這些特殊因素，促成了香港今日的繁榮。

香港有不少大財團及富豪，這些年來贏利纍纍。這些跨國性的財團也從事香港地區以外的投資。可是大體而言，他們在香港地區以外的投資都不甚順利。這説明了在正常國際金融貿易的運作情況下，他們的能力並不高人一等。只有在這裏，運用特殊的地理及人事關係，利用內地尚未蘇醒的人力物力資源，才使得他們獲得暴利。短期內，這一特殊因素可能因香港的回歸而得到更有利的發展。可是從長期看，卻會退減。

之所以如此，其中一個原因是因為中國的開放政策使中國對外的窗口愈來愈多，同時內地的中國人也愈來愈懂得如何與外國人打交道。內地中國人的外語水平已愈來愈高，將來某些城市的水平甚至會超過香港。不過這些發展已經開始，與香港是否回歸祖國並沒有甚麼關連。

另一個原因卻比較不同，當香港回歸祖國之後，她就不再是英國的殖民地，因此也就不再是西方國家可以控制的戰略前哨。香港將不再屬於西方陣營，在政治、經濟上都將是中國的一份子；相形之下，新加坡雖是獨立國家、雖是華人當權，可卻是西方陣營的一份子。因此，除非西方國家可以依然透過香港自中國吸取財富，否則就必然會逐漸放棄經營香港。

由此可知，從長遠看，香港的命運與內地的發展是會結合得更加密切的。香港的繁榮就看香港是否能從目前的經濟力量投入推動中國內地的發展。這包含着一種心態上的改變，亦即不再是暫時自中國內地吸取財富而後轉移到外國去，而是投入生根到中國國內。這個挑戰雖然十分艱鉅，但同時卻內藏着十分美好的前景。

相互的影響

中國內地與香港會有甚麼相互的影響？這裏不預備討論政治經濟大層面上的影響。因為在那樣的大層面上，主動權在北京，如果北京要影響香港，香港是無法抗拒的。但北京大概不會這樣做。我們在這裏討論的，是一些透過交流所造成的社會影響。

香港人非常關切的是，內地的腐化作風會不會因回歸而蔓延到香港？這是很難作樂觀的否定回答的。因為就習性而言，港人的腐化本質與一般內地人差不多。在國外的華人社會中，香港華人的表現並不比其他華人高明。這些年來，香港社會風氣比以前潔淨多了，可是腐化的根仍然存在。香港回歸之後，由於得到內地腐化勢力助長，香港自然會有更強的腐化傾向。所以這一方面確需大家警戒努力，才能維持香港相對的清白。

在文化方面，內地應該會為香港帶來一些更好的影響。香港基本是一商業城市，文化雖然華洋俱陳，但卻相當淺薄。隨便到香港的書店看看，再與大

陸、台灣的書店相比，就可以感覺出氣息之不同。從小學教育開始，港人就不知在文化上應如何認同，不十分清楚根在何處，因此就缺乏一種文化上的自信。回歸以後，這方面就可以落實一些。當然，香港既然一直是英國殖民地，港人的「洋」修養，也可以因更多的交流而影響中國內地。可是中國太大，香港能起的影響畢竟有限。

香港最能影響中國內地的，是在政治經濟層面上的示範作用。無論是經濟運作方面，抑或是民主、法治、言論自由方面，香港都可以對內地起一種啟發及示範作用。不是去鼓吹、宣揚，而是以實際的存在傳達這些信息。成功的表現固然是一種可貴的信息，即使是失敗的、荒謬的表現，也可以作為借鏡，對內地也是一種可貴的信息，因為這些表現正是「中國國情」範圍以內的表現。

「五十年不變」

對「五十年不變」這句話的理解應是：北京50年內不干涉香港本身的發展。但這並不是說香港在這50年內一直維持現狀。香港必須年年隨着時代的進步而改變，但如何改變應由香港人民自己決定。

香港是一特區，這使香港在中國內部享有不少「特」權，例如：港人不向中央納稅。像美國這樣的聯邦，每一州的居民都要向中央政府納稅。香港雖受解放軍保衛，但港人卻不用服兵役。港人雖不盡這些國民應盡的義務，可是在中央卻有人民代表，也可以在中央及其他地方政府參與全國的治理。港人可以自由到內地旅行，而內地人民到香港來卻要受極大的限制。這些特別照顧，香港人應加以珍惜。

江澤民說過「井水不犯河水」，就是提醒港人要知分寸。「特區」之「特」，是為了保護香港人民的利益。如果香港人民願意選擇不要「特」權，就不存在井水河水之分了。本來中國人自應有權管中國人的事，以及討論、批評中國的一切。可是誰真的要管，就得負責任，要肯與比香港收入相差數十倍的全中國人民同甘共苦，設法解決中國面臨的艱難問題。如果只在特權的保護下，遠遠的指手劃腳，顯然是不負責任的。看來大多數香港人還是願意有特權的，那麼還是「井水不犯河水」的好。

在愈來愈多的交流之後，隨着香港及內地的改變，香港人民很可能真會做出選擇不要「特」了，不要「兩制」了。這種變化不是不可能的。但關鍵在於，這必須是香港人民自己的選擇。

我們真希望香港人民會早早作出這樣的選擇。

謝定裕　香港科技大學數學系教授

九七思前想後

余英時

中國選擇1997年收回香港，這便是承認了1898年的租約是合法的，也便等於承認在今年6月30日以前中國一直自甘居於喪權辱國的地位。這是中國人因無知而為帝國主義塗脂抹粉的一個最可悲的例子。九七後，香港的「資本主義制度」會不會改變呢？我認為，由於中共本身已走上了「資本家化」的不歸路，香港的「資本主義制度」確是安全的。通常我們提到「一國兩制」時，不免有一種幻覺，好像「兩制」是處於平等、平衡的地位，但香港的「制」是暫時依附在大陸的「制」之下的。從7月1日起，香港的前途從此將寄託在大陸的前途之上。

上：思前篇

香港回歸中國是長期以來中國人的共同願望。1945年1月太平洋學會在美國維琴尼亞州的溫泉開會，當時中國代表團成員之一張忠紱便說明香港是中國的土地，最後必須歸還中國。他盼望英國能一本戰時合作的精神，早日與中國政府商談歸還的具體辦法。英國代表起而抗議，因此展開了一場激辯。事後中國代表團團長蔣夢麟，代表吳文藻、葉公超等都一致表示支持張忠紱的立場。這個代表團是官方派遣的，由此可見當時朝野對於收回香港的問題早已有共識，不過在戰爭未終結以前，一時尚無暇也無力付諸行動而已①。

1949年中共奪得政權的時候，本可以一舉而收復香港，但也由於外交和經濟上的種種利害計算，而錯過了時機。80年代時如果不是英國人拘泥於新界租界期限的法律條文而提出續約問題，香港的回歸也許還要拖延下去，但問題一經正式提出，中共便不得不把收回香港提上議事的日程了。

我追溯這一段經過，是要說明香港在今年7月1日回歸中國這件事是由許多客觀的甚至偶然的因素所共同構成的。民族主義的原則雖然是背後的基本

動力——即中國人長期以來的共同願望——但它在這件事的具體實現的過程中並沒有發生直接的作用。如果民族主義真是中國人在國際事務上的最高行動原則，超過任何其他一切的考慮，那麼收回香港決不應遲至今天，尤其不應該以1997為交接之年。為甚麼呢？自孫中山革命以來，中國人便以「廢除一切不平等條約」列為爭取國家獨立的主要目標。舉凡清朝與列強所訂立的一切不平等條約和協定，在1912年以後都已失去了合法性。中國選擇甚麼時候收回香港自然可以根據具體的歷史條件決定，但決不能以清朝所訂立的辱國條約和協定為合法的基礎。九龍、新界的租借發生在1898年，到今年期滿。現在交接之年恰恰訂在1997年，這便是承認1898年的租約是合法的。承認了這一點便等於承認在今年6月30日以前中國一直自甘居於喪權辱國的地位。否則早一年或遲一年均無不可，為甚麼一定要遵守99年的協定呢？也許有人會說，香港島本身是1842年通過《江寧條約》而割讓給英國的，現在中國收回的是整個香港，不僅是新界、九龍，這還不夠證明中共政權反對殖民主義是十分堅決的嗎？但是這裏發生了兩個嚴重的問題：第一，果真如此，則中共更不應該接受「1997」這個年份。一方面承認1898年中英租界協定的合法性，一方面又否定1842年《江寧條約》的有效性，此之謂進退失據。倘使中共確以消滅中國國土上一切具有殖民地性質的殘餘恥辱為最優先的考慮，那麼它在1949年以後的任何時間內都可以採取行動，不必偏偏要等到1997這個象徵恥辱的年份。印度在1961年不惜與西方帝國主義國家破裂，而以武力收回了葡萄牙在印度西海岸的戈牙 (Goya) 殖民地，那才是民族主義精神的真實表現。中共在二十世紀80年代和英國交涉竟仍舊墮入老謀深算的老帝國主義所設下的陷阱，真令人不免啼笑皆非。我們可以斷言，將來英國史家筆下寫香港得而復失的經過，必然強調英國從佔領香港到退出香港都是合法而來、合法而去的。這是中國人因無知而為帝國主義塗脂抹粉的一個最可悲的例子。

第二、第二次大戰以後，歐洲勢力的衰落是一個最顯著的現象。亞洲和非洲各殖民地人民的普遍抗爭逼得歐洲各帝國主義國家一個個從這些地區撤退。以亞洲而言，英國之於印度、法國之於越南和荷蘭之於印尼尤其是最明顯的例子。從1945年到1960年總共有40個國家擺脫了殖民地的統治，獲得了獨立的地位，總人數在8億左右，佔當時全世界人口的四分之一以上。從此以後，取消殖民地 (decolonization) 已成為聯合國共同接受的基本原則。英國最善於見風轉舵，早就不斷推動它在亞、非地區的殖民地走向獨立。這並不是強盜忽發善心，而是它眼見大勢已去，不如變被動為主動，事先作好獨立的安排，以圖延長它在這些舊殖民地的影響。1972年，聯合國發起了「取消殖民地」的號召，擬好了一個正式變殖民地為獨立國家的名單。在英屬殖民地中除非洲的Rhodesia和Bechuanaland之外，亞洲的香港也赫然名列其間。可見英國政府見機甚早，25年前已準備改換香港的國際身分。但由於剛剛加入聯合國的中共施加了重大的壓力，英國最後不得不悄悄地把香港從名單中剔除了②。英國此舉當時對香港人民是保密的，因此鮮為人知。但中共是深知底蘊的，也竟然不動聲色，更不曾乘

機提出收回香港的要求，尤令人無從索解。所以1979年港督麥理浩 (Crawford Murray MacLehose) 最初向北京試探續約的可能性時，英國政府大概鑒於1972年中共的曖昧態度，不免存有僥倖的心理。但他們完全不懂得中共的一貫作風和中古禪宗大師教門徒的心理一樣，其關鍵只在「不說破」三個字。正式通過法律途徑商談續約的便是「說破」了，一「說破」中共便只有帶上另一副面具與世人相見了。但中共明知英國在1972年便已有改變香港殖民地的身分的動議，然而仍然要將收回香港的日期定於1997年，無論如何是難以自圓其說的。

從以上的歷史回顧中，我們只能獲得一個最近情理的假定：中共對於收回香港一事自始至終並無成竹在胸，所以一直表現出一種猶疑不定、能拖則拖的態度③。「香港回歸祖國」今天已被渲染成全中國無上榮耀的大事，而一年以來，「1997年7月1日」更被說成中國人天天盼望的「大喜的日子」。從長期的歷史發展來看，這些說法自然是有根據的。但後世讀史者恐怕不可避免地會發生一個疑問：為甚麼這樣一種關繫着民族榮辱的大事，中國方面從來沒有主動地爭取過，一直要等到英方提出續約的要求時才作出回應，而「回歸」的日期不遲不早，一定要選在99年辱國協定期滿的1997年呢？

下：想後篇

1997年7月1日香港回歸以後的前景究竟如何？這個問題十幾年來不斷有人提出，也一再有人給予種種不同的回答。但在我來說，這屬於預測性質，所涉及的未來變數太多，根本不能有確定的答案。我現在所能做的只是選出目前已知的若干比較重要的因素，略加分析，使讀者可以根據自己的判斷，得出自己的結論。

第一，關於「一國兩制」。這是一個意義模糊的概念。根據中共最初的正式文件《對香港基本方針政策的具體說明》，其涵義是「香港特別行政區成立後，不實行社會主義制度和政策，保持香港原有的資本主義制度和生活方式，50年不變」。但1987年4月16日鄧小平對香港《基本法》則表示下面四點意見：一、宜粗不宜細；二、不搞「三權分立」；三、不搞普選；四、對特別行政區，中央要管一點④。這兩個不同的版本自然都是鄧小平一個人決定的，前者是原則性的概括，後者是具體的實施。兩者相較，便可見後者基本上掏空了前者的字面意義。別的不說，只要「中央要管一點」這一句「但書」便可使「香港原有的資本主義制度和生活方式」黯然失色。後來由於所謂「本子風波」，更發生了「50年不變」從哪一「年」算起的問題。

通常我們提到「一國兩制」時，不免有一種幻覺，好像「兩制」是處於平等、平衡的地位。但稍一沉思，便不難發現，香港的「制」是暫時依附在大陸的「制」之下的，正如《基本法》不過是中共憲法中的一個臨時「附件」而已。如果「中央」還可以隨時「管一點」，那麼香港這「制」的脆弱就可想而知了。

第二，今年4月中我在德國，已讀到了歐洲英文報紙上關於香港原有的「公民自由」已正式為即將上任的特區行政長官，通過一種「立法程序」作了大幅度的修改，歐洲報紙對此給予了顯著的報導。回到美國以後，報紙和電視更有深入的採訪和分析。現在看來已成定局，即集會遊行、反對黨活動以至對中共的批評等自由，在7月1日以後或將不復存在，或將受到嚴格的限制。凡是對於共產黨，特別是中國共產黨稍有認識的人，對於這些變化是一點也不會感到意外的。鄧小平當初雖有收回後香港報紙還可繼續「罵共產黨」的諾言，但這終究只是他個人的興到之語，在法律上毫無根據。現在鄧小平已死，此言已無人負責。何況從毛澤東開始，中共領導人的「諾言」，其性質久已為世所知，因此大概也不會有誰傻到一種程度，竟把它當真。事實上，早在1990年初，江澤民已關照即將赴任的新華社社長，要他改變香港的反共輿論，意即控制香港的言論自由⑤。這在香港收回之前是不可能完全辦到的，但今年7月1日以後必可逐步實現。從最近香港言論界所表現的「自律」傾向來看，今後香港文化和新聞界的生態勢將全面改觀。這一點似乎已沒有懷疑的餘地。

第三，香港的「資本主義制度」會不會改變呢？這要看我們對「資本主義」怎樣下界說 (definition) 而定。就目前大陸的發展傾向說，中共大概不會像1949年以後對待當時「民族資本家」那樣，在兩三年內便沒收其資產，進行「社會主義的改造」。這不是由於有「50年不變」那句不值錢的書面保證，而是由於中共黨內上上下下都已嚐到了「錢」的甜味，而且許多高幹本人及其子女也已響應了鄧小平的號召，變成「先富起來」的那「一部分人」了。1979年鄧小平「請香港的投資者放心」那句名言，當時似乎未取得預期的效果。但這十幾年的對外「開放」，特別是1992年「商業潮」興起以後，私營企業的空前活躍已基本上改變了中國大陸的經濟體制。香港的「投資者」已看出這一趨勢不大可能逆轉了。

中共自80年代初即通過香港的新華社向本地的「富豪」進行全面統戰，而香港工商界越是有錢的人便越願意和中共合作。他們眼看着政治主人即將從倫敦換為北京，在「唯利是圖」的最高原則下，自然逐漸倒向中共。在中共的最初設想中，它必須取得香港社會上最有勢力的人的支持才能站得住腳，因此也打定主意先建立一個以「大資本家」為基礎的香港政權，而香港的「大資本家」當然也必須依靠中共的政治力量來阻止中、下層市民的民主要求。因為一旦中、下層人民在民主選舉中取得多數，提高稅率、工資和實施大幅度的社會福利政策，這些大資本家的利潤便要受到嚴重的傷害了。在這種情形下，雙方自然一拍即合。1992年商業潮以來，大陸上「先富起來」的階級和香港「早已富了起來」的階級更如水乳交融，今天香港即將登台的行政和立法兩個部門便是這樣形成的。香港的「大資本家」根本沒有「民主」、「自由」之類的問題；他們既不會遊行、集會，更沒有甚麼特別的「思想」和「言論」需要「自由表達」。他們今後的唯一問題是怎樣取得北京新主人的寵信，增加自己在市場上運作的力量。早在80年代中共的新華社已特別運用政治勢力解救某些「親中」的大資本家的困難，故當時已有「政治救火隊」的稱號，並且引起「違背自由市場規律，可能對自由

市場起破壞作用」的批評⑥。但這還是出於「公」的考慮，至於「講關係」、「走後門」之類的「私」的活動，更是難以估計。後一類的活動在「回歸」後必然日益猖獗，則是可以斷言的。

總之，由於中共本身已走上了「資本家化」的不歸路，香港的「資本主義制度」確是安全的。至於香港原有的自由市場是不是還能保持它的「自由」性質，則是一個難以回答的問題。今天中共不但在大陸、香港專門和「大資本家」結成親密盟友，即在全世界範圍內也是如此。以美國而論，今天為中共在白宮游說的正是政界和企業界的主流力量。以季辛吉 (Henry Kissinger) 為首的一個組織包括了四個卸任國務卿和五六個卸任國家安全委員會的高等顧問，他們的後面則是無數規模最大的跨國公司。正是這一群人，為了擠進大陸的市場，全力以赴為中共爭取最惠國待遇，呼籲美國政府必須放棄一切「人權」的要求，以改善「中美關係」⑦。相反地，從「人權」立場上批評中共政權的力量則主要是新聞界、學術界、文化界及一般知識份子。以馬克思主義的「階級分析」來說，他們不折不扣地屬於中、下層階級。而中共在美國的「盟友」則恰恰是「帝國主義霸權」的核心力量。總之，中共的支持者今天普遍是「大資本家」，這些人和中共一樣怕中國大陸發生任何「動亂」，因此也以「穩定」為最高的價值。所以我說，香港的「資本主義制度」在未來是安全的。

自鄧小平「經濟放鬆，政治加緊」的政策出世以來，中共近二十年都一直嚴格遵行着，並且越走越遠。最近《紐約時報》(*New York Times*) 的一位專欄作家曾指出：中共今天實踐的已不再是馬列主義 (Marxism-Leninism) 而是市場列寧主義 (Market-Leninism)。這句話不但妙不可言，而且一針見血。但這樣一來，中共的經濟制度和政治制度也就分家了，變成了不折不扣的「一國兩制」。現在中共正在把這個「一國兩制」推行到即將回歸的香港。這也可以說中共忠實地履行了對香港的承諾。從7月1日起，香港的命運即將永遠和大陸的命運連為一體，香港的前途從此將寄託在大陸的前途之上。這是可以斷言的。

註釋

① 見張忠紱：《迷惘集》(香港：吳興記書報社，1968)，頁173-74。

② 可看Paul Theroux, "Letter from Hong Kong: Ghost Stories", *The New Yorker* (May 12, 1997): 56.

③④⑤⑥ 可參看許家屯：《許家屯香港回憶錄》，上冊(香港：香港聯合報有限公司，1993)，頁82-83；151-52；229；131。

⑦ 詳細資料見Richard Bernstein and Ross H. Munro, *The Coming Conflict with China* (New York: Alfred A. Knopf Inc., 1997), ch. 4。

余英時 美國普林斯頓大學東亞研究系講座教授

編 者 按

本欄四篇文章分屬兩個完全不同的主題。陳建華的文章是研究近代中國「革命」這一關鍵詞的起源。在回顧這一詞語「改朝換代」、「易姓革命」的傳統意義，及其傳入日本而出現的意義演變之後，他重點分析了「革命」一詞在西方現代性背景下再次被引進中國的跨文化之旅。他認為，儘管本世紀初在中國大行其道的革命話語已被賦予具有世界性和現代性的新意義，但它始終未能脫離中國傳統政治變革的歷史和認識窠臼。

如果說陳建華的文章反映了本世初積弱的中國在西方衝擊下的觀念巨變，那麼配合本期香港主題的另外三篇文章，則是討論影響二十一世紀中國的有關問題。劉兆佳在考察1985-1995十年間香港華人的身分認同問題時發現，由於出生地、年齡、性別和教育程度的不同，他們大致傾向於「香港人」或「中國人」兩種不同選擇，並進一步分析了他們對若干重要觀念的認識異同及變化趨勢。翁松燃則系統地疏理了北京、台北、香港三地政府制定港台關係政策的基本理據，以及這些政策的形成過程和互動；在此基礎上，他還簡單勾勒出九七後港台關係和兩岸關係的發展前景。王賡武一文在概述中英主導下香港社會外部和內部的政治變遷之道後，又回到五百年前西方人為了尋找「基督徒和黃金」而向東方擴張的世界歷史大背景中。他指出，今天美國尚在維持代表西方這兩種價值的形象，而香港回歸中國則是會影響世界大局的一步重要的棋；他又認為，在考慮亞洲邁向二十一世紀的時候，不應該忘記現代西方遺產已成為亞洲的一個組成部分。

「香港人」或「中國人」：
香港華人的身分認同 1985–1995

● 劉兆佳

中國對香港恢復行使主權、香港特別行政區的成立、「一國兩制」、「港人治港」、「保持香港的資本主義制度及生活方式不變」與「高度自治」等方針政策的實施，在在都表示，從1997年開始，在中國廣大的社會主義體系中間，將會存在着一小片擁有高度自治權力的資本主義飛地 (enclave) 。由於香港被英國殖民統治達一個半世紀之久，而其制度與文化又與大陸迥異，要把香港重新納入中國母體之中，其難度之高自然不言而喻。

其中一個困難，厥為香港華人的身分認同問題。當香港特別行政區成立時，原先英國在香港與內地之間所起的屏障作用便告消失，從而身分認同的問題對兩地之間的關係便有嚴重的影響。作為一個概念而言，「身分認同」是模糊的和多層面的。本文的主旨，在於一方面探討未來香港與內地的關係，另一方面則分析香港內部的政治，所以文中援用的「身分認同」一詞，主要指香港華人對他們與香港及中國的關係的理解與界定。很久以前，香港華人普遍使用「香港人」及「中國人」兩個詞來指謂自己，我們因此可以肯定地認為：「香港人」及「中國人」乃是香港華人感到最有意義的兩種身分。(為了敍述方便，我把認同自己為「香港人」的人簡稱為「香港人」，而認同自己為「中國人」的人簡稱為「中國人」。) 以此之故，在本研究中，我們以這兩種香港華人的身分認同作為起步點，並藉此為一系列問題尋找答案：(一) 在邁向1997年的過程中，香港華人是否面對一個「身分認同危機」的問題？(二) 這兩種身分認同是否各自與一些態度上及行為上的特徵相連繫？(三) 身分認同問題如何在1997年後影響內地與香港之間的關係？它對「一國兩制」政策的落實有何影響？(四) 身分認同的問題將如何影響1997年後香港的社會與政治？「香港人」與「中國人」的身分的分野會否造成這兩類人在政治態度上的分歧？(五) 將來這兩種身分認同會否愈趨模糊，或者甚至消融在一起，從而使身分認同問題在政治上變得沒有意義？

在邁向1997年的過程中，香港華人是否面對一個「身分認同危機」的問題？身分認同問題如何在1997年後影響內地與香港之間的關係？「香港人」與「中國人」的身分的分野會否造成這兩類人在政治態度上的分歧？

自從1985年以來，我和其他學者曾經進行了一連串的問卷調查，當中有部分問題涉及香港華人的身分認同問題①。下面的論述，是基於我們對調查數據進

60年代，當來自中國的移民放棄了返回社會主義祖國的念頭，而他們的後代又難以在香港以外找到家國之後，香港才開始建立一個穩定的華人社會。

行統計分析後所得到的發現。在整篇文章中，用以量度變項之間的聯繫程度的方法為卡方 (chi square) 分析，統計上的顯著度則定為0.05。

香港人與中國人

由於絕大部分香港居民在血統上為華人，香港因此可稱為華人社會。香港雖然在一個半世紀以來是一個英屬殖民地，但在其大部分的歷史中，香港的華人人口卻並非定居在香港，及以香港為家的。相反，隨着中國國內及海外情況的轉變，香港經歷了多次的華人湧入及湧出的潮流。 直至60年代，當來自中國的移民放棄了返回社會主義祖國的念頭，而他們的後代又難以在香港以外找到家國之後，香港才開始建立一個穩定的華人社會。顯然，香港華人的身分認同啟端於60年代，並逐步地凝結起來。 在過去十年的問卷調查中，認為自己對香港有歸屬感的被訪者，在全體被訪者中所佔的比例維持在頗高的水平。這方面的百分率在1985年②、1988年、1990年、1991年、1992年、1994年及1995年的調查中分別為79.5、67.1、63.3、55.1、66.0、77.0及60.6。

對於在香港回歸中國之前香港人身分認同的形成，有幾項因素特別重要。首先而又是最重要的是這樣的一個事實：自從1949年以來，中國的社會主義政權在香港與內地之間設置了一重障礙，使兩地人民不能在兩地之間自由進出。以此之故，香港華人便被隔離在中國之外而不受到內地翻天覆地的社會與文化變遷所衝擊。此外，在整個香港歷史中，香港的發展道路與中國的發展路向差異極大：香港實行放任的資本主義制度，而中國則大體上走毛澤東式的社會主義道路。1949年以後，兩地在發展經驗方面的巨大差異，對香港華人身分認同的形成有着關鍵性的意義。第三，中國在1949年後是一個內向的及對外封閉的社會，但香港卻迅速地發展為一個世界經濟體系中的活躍份子，並且經歷了相當程度的西化。第四，殖民政權所實行的有限職能政府 (limited

government)，及其對法治與人權的注重，都是在中國歷史中罕見的。相反，在傳統中國，社會由國家所支配，而個人則受制於群體。第五，有相當部分香港華人移居香港的目的，在於逃避政治迫害與動亂，又或者是尋找經濟上的發展機會。因此之故，香港內部有着一股強烈反對中國社會主義政權的情緒，這股情緒自然成為香港華人身分認同的一個核心部分。第六，香港與內地在發展程度與生活水平上的巨大差距，使香港華人產生了一種優越感；有不少香港華人明顯地以鄙視的態度對待內地同胞。最後，香港華人普遍使用廣東方言，並逐漸以此為基礎建立了一種獨特的普及文化，這種特殊地方文化在塑造香港華人的身分認同過程中發揮重要作用。

種族歧視雖然愈來愈以含蓄或隱蔽的方式出現，香港華人卻仍不時感到他們都是華人。不過，由於香港是不少人的庇護所，所以在塑造香港華人的身分認同過程中，無論是中國民族主義或者是反殖民主義，都沒有成為強大的力量。

雖然香港與內地分隔了一段相當長的時間，但由於香港華人在種族上乃華人，並且在內地有家庭、親戚、朋友及生意上的連繫，因此香港華人實際上不可能與中國的發展完全隔絕。儘管香港華人與內地華人在1997年之前並沒有共同的政治命運，但他們之間仍然有着濃厚的手足之情。對不少香港華人來說，殖民管治雖然是可接受的德政，但內心始終感到羞恥，有些時候甚至怒火中燒。種族歧視雖然愈來愈以含蓄或隱蔽的方式出現，畢竟它仍然是殖民管治的內在特徵，這便不可避免地使香港華人不時感到他們都是華人這個共同點。毫無疑問，共產主義令香港華人反感，不過，中國共產黨人畢竟使中國擺脫了外國人的羈絆，並且把中國建設為一個世界強國等事實，卻又在他們心中留下了深刻但又是矛盾的印象。不過，由於香港始終是不少人的庇護所，所以在塑造香港華人的身分認同過程中，無論是中國民族主義或者是反殖民主義，都沒有成為強大的力量。雖然有小部分香港華人擁護大陸的社會主義政權或台灣的國民黨政權，然而大部分人卻對政治採取敬而遠之的態度。人們對中國國內政治的厭惡，才是形成香港華人的身分認同的最重要因素。

在1985年以來進行的一系列問卷調查中，我們詢問被訪者：在考慮到自己的身分時，他們認為自己主要是「香港人」、「中國人」、「兩者都是」或是「兩者都不是」。調查結果臚列在表1。

表1　香港人的身分認同*　（表內數字為百分率）

	「香港人」	「中國人」	兩者都是	兩者都不是	不知道／無答案
1985+	59.5	36.2	—	—	4.3
1988	63.6	28.8	—	2.0	5.6
1990	57.2	26.4	12.1	1.0	3.4
1991	56.6	25.4	14.2	1.2	2.4
1992	49.3	27.0	21.1	0.7	1.9
1993	53.3	32.7	10.1	1.6	2.4
1994	56.5	24.2	16.0	0.5	2.8
1995	50.2	30.9	15.4	1.2	2.2

* 表內數字顯示認同「香港人」或「中國人」為其主要身分的被訪者的百分率。

+ 在訪問中，給予被訪者的答案並不包括「兩者都不是」及「兩者都」。

從表中可見，香港華人心中的主要而又最具意義的身分顯然為「香港人」和「中國人」。絕大部分的被訪者毫無困難地選擇了「香港人」或「中國人」為自己的主要身分。明顯地，較多被訪者選擇「香港人」的身分。就這兩種身分認同的相對重要性而言，在過去十年中的情況是：選擇「香港人」身分及選擇「中國人」身分的被訪者的相對比例並不穩定。這個情況表明：香港華人的身分選擇，是受到在香港與中國發生的事情所影響的。此外，對於在1997年後那種身分會更為香港華人所認同，過去十年的數字卻沒法提供明顯的趨勢。另外一個頗堪玩味的發現是：數字當中似乎蘊藏着一個長期但緩慢的趨勢，顯示同時認同兩種身分的人的比例在上升。我們有理由相信，在香港回歸中國後，這個趨勢會進一步強化。

從調查發現中可見，在社會與個人特徵方面，認同自己為「香港人」的人與認同自己為「中國人」的人有着明顯的差異。首先，女性比男性更多地認同自己為「香港人」。在1985年、1988年、1992年、1993年及1995年的調查中，認同為「香港人」的女性與男性的被訪者的比例分別為67.3%與58.8%、73.5%與61.4%、55.9%與43.8%、53.9%與46.1%、及58.8%與44.4%。女性較傾向認同為「香港人」的主要原因，顯然是由於她們較少受到殖民統治所困擾、對中國較多持負面態度及對中國所取得的成就較少欣賞。

在1985年的調查中，與「中國人」比較，「香港人」更多表示有意移民外地。所以，擁有「香港人」身分認同並不表示對香港有強烈的歸屬感，而且它也不是一個壓抑移民意欲的有力因素。這個使人困惑的現象，在往後的調查中亦被發現。

教育水平較高的人也較多地選擇「香港人」身分。這個現象在1985年、1990年及1992年的調查中都被發現。由於教育水平與收入有密切關係，因此自然地在1985年、1990年及1995年的調查中，收入較高的被訪者也較多傾向認同自己為香港人。

同樣地，在香港出生的人也較多地認同「香港人」的身分。這個現象可在1988年、1990年、1992年、1993年、1994年及1995年的調查中得見。年紀較大的人較大機會在香港以外的地方出生，並且曾經接受過中國式的教育或社教化影響，他們自然會較年齡較輕者傾向於認同中國。這點也可在1985年、1988年、1990年及1991年的調查中得見。

如果從「香港人」及「中國人」兩種身分的認同者的社會及個人特徵的差異中作出判斷的話，我們可以這樣設想：如果香港在1997年後繼續由英國管治，那麼在過去十年中那些認同「香港人」身分的香港華人，在人口中的比例應該穩步上升，這是因為教育的普及化及在香港出生的人所佔人口比例增加之故。不過，正如前述，這個現象並沒有出現。這顯然與香港行將回歸中國這一事實，以及香港與中國兩地之間的接觸往還急遽增加有關。

與「中國人」比較，「香港人」對香港應有較強的認同感、對其所處身的社會應有較濃烈的社會歸屬感。不過，有關的資料卻並不確鑿地支持這個看法。

「香港人」較「中國人」不單不具有對香港較強的歸屬感，而且他們更有較明顯離開香港的意向。在1985年的調查中，與「中國人」比較(40.9%)，「香港人」更多表示有意移民外地(52%)。所以，擁有「香港人」身分認同並不表示對香港有強烈的歸屬感，而且它也不是一個壓抑移民意欲的有力因素。這個使人困惑的現象，在往後的調查中亦被發現。在1988年、1990年及1995年的調查中，分

別有23.3%、25.1%及10.9%的「香港人」表示他們已經有了移民外地的計劃，與「中國人」相關的數字則為14.5%、13.3%及6.6%，這組數字全部都低於前組數字。同樣地，在1992年的調查中，當被問及他們的移民計劃時，38.5%的「香港人」表示他們一定會留在香港、14%表示「可以留下來便留下來、留不下來時才離開」、14.6%表示能夠離開的話便離開、1.7%表示一定會離開，而10.6%則表示尚未決定會否移民。與「中國人」相關的數字則分別為48.1%、11.1%、8.6%、0%及3.7%。

同樣地，較大比例的「香港人」(1988年：11.8%、1990年：14.8%、1992年：3.7%及1995年：3%) 表示會在1997年前移民到其他地方 (與「中國人」相關的數字分別為9.4%、9.2%、1.8%及1%)。此外，在1992年的調查中，我們發現有較大比例的「香港人」(20.7%) 表示有信心能夠到外地移民，而有此信心的「中國人」則只有16.6%。而在那些表示有能力移民的人當中，有21.7%的「香港人」已經取得了外國護照或外國居留權，而這在「中國人」中的比例則較低 (19.2%)。此外，在那些認為自己沒有能力移民的人當中，「香港人」中有計劃去獲得外國護照或外國居留權者的比例 (9.5%) 仍然高於有此計劃的「中國人」(2.6%)。

事實上，與「中國人」比較，「香港人」較多已經取得了外國護照或外國居留權。在1988年、1990年、1991年及1993年，分別有3.2%、4.1%、3.6%及19.7%的「香港人」承認已經取得了外國護照或外國居留權，而與「中國人」有關的數字則分別為2.7%、2%、1%及11.3%。1993年的有關數字突然上升，是由於過去幾年大量香港移民回流所致。他們顯然是在購買了「政治保險」之後銳意回港尋找發展機會。

研究發現，香港華人對社會持實用主義態度，他們視社會為謀取生存手段或發達致富之地。換言之，人們對香港的歸屬感，並不表示一種社群的團結性或者是他們對某地域的集體輸誠。香港華人可能只是依戀一種生活方式或一種超越地理疆界的價值觀。

何以「香港人」相對於「中國人」而言，並沒有較強烈的社會認同意識呢？原因肯定是十分複雜的。一個不爭的事實是：「香港人」較「中國人」更信任香港居民。在1991年的調查中，69.4%的「香港人」表示他們信任或十分信任香港居民，而持此態度的「中國人」則為64.2%。與此同時，較諸「中國人」(62.2%)，更大部分的「香港人」(72.8%) 相信香港居民愈來愈多使用不正當的手段去爭取自己的利益。由此以觀，「香港人」對香港居民的信任，明顯地由於對他們的道德操守有所懷疑而淡化。根據過往的研究，在香港華人的身分認同中明顯缺乏的，是對香港社會的濃烈感情依託。研究發現，香港華人對社會持實用主義態度，他們視社會為謀取生存手段或發達致富之地。換言之，人們對香港的歸屬感，並不表示一種社群的團結性或者是他們對某地域的集體輸誠。香港華人可能只是依戀一些流動的及無形的東西：一種生活方式或一種超越地理疆界的價值觀。惟其如此，我們便無須過份重視在1994年調查中的一項發現：有為數多達72.7%的「香港人」(及69.1%的「中國人」) 表示他們覺得自己有責任為香港做些事，這是因為大體而言這種感覺並沒有轉化為實際行為。

進一步而言，「香港人」其實比「中國人」更受香港問題困擾。在1993年的調查中，憂慮九七問題的「香港人」(17.7%) 較「中國人」(11.7%) 多。在1988年及1991年，憂慮香港在1997年前出現政治不穩定的「香港人」(58.2%及47.2%) 較「中國人」(35.8%及29.4%) 多。1994年的調查發現，較大比例的「香港人」

(50.5%) (「中國人」的比例則為40%) 憂慮在「未來幾年」出現政治動盪。在1991年，「香港人」(68.9%) 則較「中國人」(48.1%) 更擔憂1997年前香港會出現社會不穩定。

儘管「香港人」及「中國人」都預期香港的生活質素會下降，但前者卻比後者更難適應這些變化。因此，正如1991年的調查發現顯示，雖然有58%的「香港人」表示他們能夠容忍九七後個人自由稍為下降，但能夠這樣做的「中國人」卻多達76.9%。另外，雖然只有17.9%的「香港人」表示能夠容忍九七後個人自由大為減少，但卻仍有較大部分 (34.5%) 的「中國人」聲稱能夠這樣做。同樣地，只有15.2%的「香港人」能夠接受九七後個人收入大幅度下降，但卻有較大部分 (29.5%) 的「中國人」可以這樣做。

「香港人」及「中國人」共同擁有很多典型的華人價值觀。1993年的調查發現顯示，香港雖然長期以來經歷了西化過程，但香港華人都是傳統價值觀念的堅定捍衛者，而這些觀念宣揚對國家的效忠，並同時把個人及少數民族置於次要的地位。

正因為「香港人」心中有着各種各樣的憂慮，以及他們對九七後香港的可能變遷容忍能力較弱，再加上他們擁有較多有助於他們移民他國的資源，這便造成了「香港人」有較明顯傾向在外地重建家園的原因。

身分認同及華人性

儘管身分認同有異，但由於「香港人」及「中國人」在民族及文化上都是華人，所以許多普通的「華人性」元素都可以在兩者之中找到。從民族與文化上的意義來說，香港華人對中華民族具有強烈的認同感。 即使那些認同香港的人也以中華民族及文化為榮。在1985年的調查中，60.8%的被訪者同意或十分同意中國文化是世界上最優秀的文化，而78.6%的人則以能夠做一個中國人為榮 。

事實上，「香港人」及「中國人」共同擁有很多典型的華人價值觀。例如，1994年的調查發現，絕大部分的「香港人」(92.9%) 和「中國人」(94.1%) 都同意在今天的香港，中國傳統的道德觀念 (例如忠孝仁義) 仍然應該受尊重。如出一轍地，絕大多數的「香港人」(96.3%) 及「中國人」(95%) 表示香港市民應該尊重那些孝順父母的人。同樣地，與傳統中國的華人一樣，相對多數的「香港人」(38.2%) 及「中國人」(37.7%) 對有錢人不表尊敬。然而，86.1%的「香港人」及89.5%的「中國人」對勤勞工作的人有一份誠摯的尊重，但那些「一世好命」的人卻只得到13.2%的「香港人」及18.9%的「中國人」的尊敬。此外，與傳統文化對賣藝人的歧視相若，只有11.8%的「香港人」及19%的「中國人」對歌星及影視明星表示尊敬。

在傳統中國，相對於個人，國家及群體被賦予遠為崇高的地位與重要性。1993年的調查發現顯示，香港雖然長期以來經歷了西化過程及有限職能政治管理，但香港華人對個人與國家在抽象層面上所應建立的關係卻顯然未有發生深刻的變化，這個現象可在表2中概見。

在表中所臚列的一半說法中，「香港人」和「中國人」的觀點在統計上沒有顯著的差異。他們都同意把個人置於國家之下，並且都撻伐地方主義。不過，由

表2　對國家的態度及身分認同 (1993) *　（表內數字為百分率）

	「香港人」	「中國人」	χ^2
⑴ 先有個人才有國家，個人才是國家的根本。	72.8	66.4	不顯著
⑵ 不要問國家為自己做了些甚麼，要問自己為國家做了些甚麼。	68.6	79.5	$p = .02$
⑶ 為了謀求個人的福利才需要組成國家，如果不講個人的話，國家就沒有存在的必要。	33.8	37.7	不顯著
⑷ 如果地方政府每樣事情都強調有權自主、自治，國家的事情就沒有辦法辦得好。	51.7	56.3	不顯著
⑸ 收回中國歷史上失去了的領土是所有中國人的神聖使命。	68.0	82.2	$p = .00$
⑹ 社會是一個大家庭，即使是少數民族，亦不可以要求脫離。	76.8	82.3	$p = .02$

* 表內數字表示同意或非常同意有關說法的被訪者的百分率。
不顯著：在0.05顯著度上不顯著。

於他們又同時認為個人才是國家的根本，所以在個人與國家的關係方面，「香港人」與「中國人」在觀念上有不一致之處。即使就那些「香港人」與「中國人」之間存在着統計上顯著差異的說法而言，實際情況依然是：他們都是傳統價值觀念的堅定捍衛者，而這些觀念宣揚對國家的效忠，並同時把個人及少數民族置於次要的地位。事實上，在「香港人」和「中國人」的身分認同中，是蘊含着初生的民族意識的。

因此，無論是從民族意義或歷史文化意義而言，「華人性」在「香港人」和「中國人」的身分認同中都是不可分割的組成部分，也是他們用以界定自己為華人或中國人的根本。 由於這些共通部分的存在，「香港人」與「中國人」這兩種身分認同的差距便大為縮小。事實上，這兩種身分認同非但不是完全分割或相互排拒的東西，反而彼此之間有相當程度的重疊。這兩個身分認同的相互滲透性，在調查發現中也可概見。在1992年的調查中，我們發現人們選擇何種身分認同，與他們是否以「香港人」或「中國人」為榮有統計上的顯著相關。不過，更重要的，卻是「香港人」及「中國人」都以自己同時為香港人及中國人為榮。在「香港人」當中，分別有83.2%及63.8%的人以身為香港人及中國人為榮。同樣地，持此態度的「中國人」則分別為66%及79.7%。

同者，雖然「香港人」及「中國人」在身分認同上有差異，但他們卻對與香港及中國有關的同一事物感到驕傲——主要是關於經濟發展及其相連的東西。這個情況可在表3中得到反映。

不過，值得留意的是，對於社會主義中國在政治上的成就而言，「香港人」及「中國人」的光榮感卻大為遜色。這些現象表明，如果是涉及中華人民共和國及中國的社會主義政府的話，香港華人的感情是複雜的，甚至是負面的。

「香港人」及「中國人」對與香港及中國關於經濟發展及其相連的東西感到驕傲。不過，對於社會主義中國在政治上的成就或涉及中華人民共和國政府的話，「香港人」及「中國人」的光榮感卻大為遜色，甚至是負面的。

表3 對香港及中國引以為榮的事及身分認同 (1992a) （表內數字為百分率）

	「香港人」	「中國人」	χ^2
香 港			
(1) 香港人夠機靈，反應快，適應能力強。	90.7	81.3	不顯著
(2) 香港甚麼都吃得到，甚麼都可玩到，生活方便。	87.1	84.5	不顯著
(3) 香港是最自由的中國人社會。	91.5	88.5	不顯著
(4) 香港經濟發展驚人，是亞洲四小龍之一。	93.6	89.3	不顯著
中 國			
(1) 中國人十分勤力，又刻苦，又有能力。	88.3	84.3	$p = .00$
(2) 中國山河壯麗，名勝古蹟極多。	85.3	87.3	不顯著
(3) 今天中國已經是超級大國，中國人可以吐氣揚眉。	55.3	59.8	不顯著
(4) 中國現代化之後，經濟發展迅速，特別是珠江三角洲，極有可能成為亞洲第五條小龍。	72.8	82.7	不顯著

* 表內數字表示同意或非常同意有關說法的被訪者的百分率。
不顯著：在0.05顯著度上不顯著。

對中國及中國政府的態度

「香港人」及「中國人」雖然在民族及文化意義上的差別有限，但他們在對待真實的中國 (中華人民共和國)、大陸的中國同胞及中國政府的態度上，彼此之間有着顯著的分歧。不過，話雖如此，「香港人」與「中國人」在態度上仍然是基本上相同的。所以，他們之間的差異只是程度上，而非本質上的。

在1992年的調查中，我們有重要的發現：就對香港的感情而言，「香港人」與「中國人」的分別不大。如果香港和中國之間有衝突的話，他們都會肯定的站在香港一邊。地方主義情緒在他們當中也明顯可見。涉及香港與大陸關係的事情上，他們傾向以照顧香港利益為首務。

在1992年的調查中，我們向被訪者發問十二條問題，目標在於探測他們對中國及香港的感情。調查結果在表4中列出。

就對香港的感情而言，重要的發現是：「香港人」與「中國人」在這方面只有很小的分別。如果香港和中國之間有衝突的話，他們都會肯定的站在香港一邊。他們都以香港所取得的成就為榮，並且對中國都流露出一份優越感。地方主義情緒在他們當中也明顯可見。在涉及香港與大陸關係的事情上，他們傾向以照顧香港利益為首務。

「香港人」與「中國人」的顯著分別，在於他們對現實中國的態度上。不過，最值得重視的是，他們基本上都對中華人民共和國缺乏好感。這個對現實中國的負面印象可謂由來已久。在1985年的研究中，我們發現：縱使香港華人在民族與文化層面上認同中國，不過他們對中華人民共和國及大陸的同胞的認同感卻甚為薄弱。只有少於一半 (42.5%) 的被訪者對中華人民共和國在過去數十年所取得的成就感到驕傲。只有稍多於一半 (52.5%) 的人表示對大陸的中國人有親切感。

從表4中的數字可見，「香港人」比「中國人」更多偏重香港本身的利益，尤其是涉及香港的重大利益的時候，雖然後者的地方主義取向其實也是頗為明顯

表4　對中國與香港的態度及身分認同 (1992a) *　（表內數字為百分率）

	「香港人」	「中國人」	χ^2
中　國			
⑴ 為了國家富強，個人利益有時不應過份計較。	48.0	65.7	不顯著
⑵ 香港人應該以中國的利益為重，不應該只講求香港利益。	18.8	33.1	$p = .00$
⑶ 身為中國人，一定贊成香港的學生在上早堂之前要唱國歌。	15.1	27.6	$p = .00$
⑷ 香港應該用普通話作第一官方語言。	33.5	52.4	$p = .00$
⑸ 香港如果有財政盈餘，應該撥一部分給中國作發展之用。	38.4	56.5	$p = .00$
⑹ 如果有利於中國的行政管治，香港可以放棄它的特別行政區地位。	16.3	23.8	$p = .01$
⑺ 只要中國有需要，香港甚麼都可以犧牲。	6.2	20.8	$p = .00$
香　港			
⑴ 身為香港人，當香港代表隊對中國國家隊的時候，應該支持香港隊。	75.7	62.0	$p = .02$
⑵ 香港的電影有時會諷刺內地，即使這樣，中國都不可以用任何理由不讓它們在香港上映。	79.8	68.7	不顯著
⑶ 香港政府如果要向外借錢改善香港的基本設施，中國應該大力支持。	79.2	73.9	不顯著
⑷ 為了香港的進一步發展，中國應該把深圳劃歸香港。	29.4	30.2	不顯著
⑸ 香港既然那麼成功，整個中國都應該香港化。	56.0	44.9	不顯著

* 表內數字表示同意或非常同意有關說法的被訪者的百分率。
不顯著：在0.05顯著度上不顯著。

「香港人」與「中國人」縱使在民族與文化層面上認同中國，不過他們對中華人民共和國及大陸的同胞的認同感卻甚為薄弱。由此觀之，從政治角度而言，「香港人」與「中國人」在是否信任中國政府的問題上其實沒有實質差異。

的。不過，如果香港有多餘金錢的話，「中國人」卻有一個溫和的意願去為中國提供協助。「中國人」比諸「香港人」更願意以普通話取代廣東話作為香港的官方語言。另外，雖然他們對中華人民共和國缺乏好感，但「香港人」及「中國人」——特別是後者——卻仍然表示頗為同意以下說法：「為了國家富強，個人利益有時都不應過份計較。」當然，這種態度究竟在行為上有何意義，現在無法衡量。

就對中國政府的信任程度而言，「香港人」與「中國人」有着統計上的顯著差異，不過他們基本上都不大信任中國政府。表示信任中國政府的「香港人」的比例，在1988年、1990年、1991年、1992年、1993年③、1994年及1995年分別為17.8%、5.6%、7.4%、11.1%、20.8%、8.8%及10.2%，而與「中國人」相關的數字則分別為36.1%、18.7%、28.7%、40.9%、50.2%、21.9%及20.6%。由此觀之，從政治角度而言，「香港人」與「中國人」在是否信任中國政府的問題上其實沒有實質差異。

與「香港人」較傾向不信任中國政府相一致的，是他們對香港的前景也較缺乏信心。在1988年，「香港人」當中對香港前途有信心的比例(63.4%)較「中國人」(85.1%)為低。在1994年，對香港前途有信心的「香港人」的比例(37.1%)有所下降，而「中國人」(56%)亦如是。然而，「中國人」比「香港人」始終對香港前途較具信心。

「香港人」較傾向認為中國與香港存在着利益衝突。在1988年，有多達71.7%的香港人承認衝突的存在，而只有較小部分(56.6%)的「中國人」作如是觀。結果便是：在1991年，「香港人」(13.4%)較諸「中國人」(35.4%)更少相信中國政府會照顧香港人的利益。

一如所料，「香港人」對中國政府所持的較負面感情也投射到他們對香港及中國的前景的評估之上。在1994年，表示對中國前景樂觀的「香港人」的比例(38.2%)較「中國人」(52.7%)為低。大多數的「香港人」(58.9%)對九七後香港的法律制度缺乏信心，而有此看法的「中國人」則少於一半(45.1%)。「香港人」(34.3%)也較「中國人」(48.7%)少對《基本法》有信心。 認為中國有能力搞好香港的「香港人」(39.1%)也較「中國人」(53.1%)為少。1995年的調查也發現，相對於「中國人」(39.2%)，較低比例的「香港人」(22.4%)認為中國政府在九七年後會真正讓香港人自己管理香港。「香港人」(65.8%)較諸「中國人」(59.6%)更傾向認為將來的特區政府會主要照顧中國的利益。同樣地，「香港人」(16%)比「中國人」(41%)較少認為將來特區政府會把香港管理得比現在的香港政府更好。此外，「香港人」(9.4%)也比「中國人」(18.3%)較傾向不信任將來領導特區政府的政治領袖。然而，「香港人」和「中國人」在這些方面的分別主要是程度上的，而非本質性的。事實上，他們的態度基本上是相似的。

「香港人」對中國政府較大程度的不信任，是與他們較大程度地信任英國有關。事實上，「香港人」比「中國人」對殖民管治較具好感。在1994年的調查中，較大部分的「香港人」(55.1%)支持在九七後保留香港為英國殖民地，而持此意見的「中國人」則只有28.8%。

由於他們對中國政府的不信任，「香港人」也較「中國人」傾向以抗爭手段對付中國政府來保障自身的利益及發泄不滿(8.9%對7%)。當然，由於中國與香港強弱懸殊之故，香港華人其實是十分害怕與中國政府對抗。同樣地，在1995年的調查中，多於一半的「香港人」(58%)聲稱他們會支持那些不為中國政府所容的政治領袖，而表示願意這樣做的「中國人」則少於三分之一(30.9%)。更能顯示「香港人」對中國政府厭惡之情的是1988年的一項發現：稍多於一半的「香港人」(53.5%)支持香港獨立，而在「中國人」中的支持者則只有30%。「香港人」的這種立場，與前述他們願意把國家利益置於地方利益之上的態度大相逕庭。

「香港人」對中國政府較大程度的不信任，是與他們較大程度地信任英國有關。事實上，「香港人」比「中國人」對殖民管治較具好感。在1994年的調查中，較大部分的「香港人」(55.1%)支持在九七後保留香港為英國殖民地，而持此意見的「中國人」則只有28.8%。同時，稍低於一半的「香港人」(43.4%)認為華人與英國人在香港享有同等的地位，但「中國人」中卻只有33.6%承認種族平等的存在。雖然「香港人」(57.4%)及「中國人」(68.2%)都認為英國在處理香港事務時以英國利益為先，但「中國人」顯然更感不滿。

正因為「香港人」對英國政府及香港政府有更大的信任， 他們較傾向要求英國對中國採取強硬立場便不足為奇了。由於「香港人」較為憂慮中國政府在香港回歸前干預香港事務，他們也便特別關心香港政府在英國最後管治的日子裏的

自主性問題。1991年的調查中發現，雖然「香港人」承認在過渡期內中英合作的重要性，但他們 (54.8%) 與「中國人」(64.8%) 相比，仍然較少認為在過渡期內，英國在作出重大決定前應該尋求中國政府的同意。同樣地，在1992年，「香港人」(75.2%) 較「中國人」(59%) 傾向認為香港政府應該堅守那些有利於香港的政策，即使中國政府反對亦在所不惜。

總的來說，「香港人」與「中國人」的最大分別，在於他們對社會主義中國及中國政府的態度。不過，既然他們的態度大體相似，這些分別也非嚴重到在不同身分認同的香港華人之間引發嚴重衝突。

「六四事件」與身分認同

1989年春在北京發生的「六四事件」中，中國政府使用軍隊驅散示威學生，這在香港華人社會中產生了巨大的政治和情緒震撼。香港華人採用了多種方式來表達他們對示威學生的支持及對中國政府的不滿，其中最矚目的是有為數約一百萬的香港華人自發地上街遊行。這類大規模的香港華人的政治積極性表現雖然為時甚短，但它在香港歷史上卻是絕無僅有的。而這也是海外中國人對中國政府採取最具抗爭性的一次群眾行動。香港華人對「六四事件」的強烈反應，毫無疑問地與香港即將回歸中國這一事實及其所引發的憂慮、徬徨與抑鬱有關；這些反應反映了香港華人對中國的明顯認同。「六四事件」也為「香港人」的身分認同的集中與清晰表現提供了一個黃金機會。反過來說，香港華人在經歷這個使人痛心的事件中所取得的共同經驗，也進一步強化了「香港人」的身分認同感。

「香港人」在「六四事件」所引發的群眾行動中，比「中國人」擔當了一個更突出的角色。不過，當「六四事件」的激情沉寂之後，一個有趣的現象是：「中國人」反而較「香港人」更能以務實態度對待「六四事件」。

「香港人」在「六四事件」所引發的群眾行動中，比「中國人」擔當了一個更突出的角色。在1992a年及1993年的調查中，我們詢問被訪者有沒有參與1989年「六四事件」有關的遊行和集會活動。在1992a年，有較大比例的「香港人」(25.9%)(「中國人」的比例為18.8%)承認他們曾經參與那些活動。在1993年的相關數字則分別為26.6%及18.2%。兩項調查的數字十分接近。此外，1992a年的調查發現，「香港人」較「中國人」(63%對59.5%)更多留意報章上有關「六四事件」的報導、更多留意電視與電台對該事件的廣播(68.6%對68.3%)、及更多(32.8%對29.3%)與朋友及親戚討論該事件(32.8%對29.3%)。不過，在1989年以後，「香港人」對「六四事件」的熱情明顯比「中國人」冷卻得快。在1992a年的調查中，分別只有5.6%、3%及1%的「香港人」表示他們曾經參與紀念「六四事件」一周年、兩周年及三周年的遊行與集合活動，而與「中國人」有關的數字則分別為7.3%、3.6%及2.4%。這些發現顯示，隨着該事件所激發的巨大憤慨感的消逝，只有「中國人」對中國較高程度的情感連繫，才可以發揮使人們堅持參與的作用。

「香港人」與「中國人」都有溫和的民主訴求，不過這個訴求卻滲透着功利性的態度。香港華人只期望民主政制能夠為自己帶來一些具體的政治成果；而不重視民主的正面意義——即人民參與政治的權利。香港華人的民主觀，明顯地蘊含着權威主義的元素。

雖然「香港人」及「中國人」都以反對社會主義政權的角度來理解「六四事件」，不過「中國人」依然比「香港人」較少同情北京學生。1992a年的調查發現，10.3%的「香港人」把「六四事件」理解為北京居民及學生所發起的暴亂，而同意此觀點的「中國人」則有13.1%。21.6%的「香港人」認為「六四事件」是一小撮人在搞事，但卻有30.5%的「中國人」這樣想。「香港人」當中有16.7%同意「六四事件」只是一件意外的事，暗示無人須要對此承擔責任，但卻有19.3%的「中國人」持此看法。「香港人」中有多達86.1%認為「六四事件」是一個中國政府處理失當的事件，但這樣認為的「中國人」則比例較小(73.1%)。同樣地，絕大多數「香港人」認為「六四事件」乃血腥鎮壓，但「中國人」中持此意見者則比例較小(76.6%)。

不過，當「六四事件」所引發的激情沉寂之後，一個有趣的現象是：「中國人」反而較「香港人」更能以務實態度對待「六四事件」。他們顯然以香港的利益為出發點，特別考慮到香港與中國的關係。例如，在1992a年的調查中，有較小部分(28.9%)的「香港人」(「中國人」的比例則為35%)同意「為了香港的安定繁榮，我們應該忘記六四事件」。與「中國人」(35.2%)相比，「香港人」(29%)較少同意「為了中港的良好關係，我們應該忘記六四事件」。如出一轍地，有較大部分的「香港人」(56.1%)(「中國人」的比例為45.4%)表示「我們應該繼續紀念六四的活動，直至中國政府釋放所有民運人士為止」。從不同身分認同的人對香港市民支援香港愛國民主運動聯合會(一個在「六四事件」期間成立的組織)的態度中，亦可看到同樣的差異。認為「支聯會」應該解散的「香港人」佔21.7%，但卻有28.9%的「中國人」持此態度。

香港華人——特別是那些認同自己是「香港人」的人——深為「六四事件」所震撼。他們充分感到彼此有着共同的政治命運，而這個政治命運又被看成是不明朗及悲哀的。在中國大陸所發生的突然變故，使他們不單對中國政府徹底失望，也使他們對中國政府對香港的承諾失去信心。香港華人，特別是「香港人」，在情感上及政治熱情方面的突然流露，可以理解為一種香港認同感的生動

反映。即使那些認同為「中國人」的人，也在相當程度上與「香港人」有共通之處。1989年因此可以被視為香港華人的地方意識形成過程中的里程碑。

對民主改革的態度及身分認同

如果「香港人」對中華民族、中華人民共和國及中國政府的態度與「中國人」的分別基本上只是程度上的，而非本質性的差異的話，則他們在香港民主改革問題上的態度分歧，亦無二樣。換句話說，「香港人」與「中國人」在政治上的差異並不嚴重。因此，在這方面而言，香港華人在身分認同方面的不同，並沒有造成「香港人」與「中國人」之間的矛盾。

「香港人」與「中國人」兩者都有溫和的民主訴求，不過這個訴求卻滲透着矛盾的感情。這種民主觀代表着一種功利性與片面性的態度。它之所以是功利性的，是因為香港華人期望民主政制能夠為自己帶來一些具體的政治成果；它之所以是片面性的，是因為人們從負面角度去理解民主：民主政制的功用在於保障自己的權利與利益，使得它們免於受到中國政府及香港的當權者的侵犯。至於民主的正面意義——即人民參與政治的權利——則明顯不那麼受到重視 。香港華人的民主觀，明顯地蘊含着權威主義的元素。他們強調政治穩定及強勢政府的重要性。在1992年的調查中，相當大部分的「香港人」(83.9%) 及「中國人」同意香港需要一個有力的政府來維持政治穩定。同樣地，82.5%的「香港人」和77.7%的「中國人」認為香港需要一個強勢政府去保持經濟繁榮。1993年的調查也有類似發現：大多數的「香港人」(65.6%) 及「中國人」(62.6%) 同意「限制政府的權力並非好事，因為這樣做會影響政府的效率」。不過，雖然人們強調強勢政府的重要性，但在某程度上他們也意識到那個政府也應該受到監督與約束，以避免濫權現象的出現。這些考慮在1992年的調查中多處可見。少於一半的「香港人」(37.9%) 及「中國人」(41.6%) 同意以下說法：「要解決香港當前面對的問題，香港政府必須強而有力，它是否民主反而是次要。」更小部分的「香港人」(28.1%) 及「中國人」(36.7%) 同意以下觀點：「要解決香港當前面對的問題，最重要的是香港政府行政有效率，民意諮詢反而是次要。」在1993年的調查中，只有少數的「香港人」(26.5%) 及「中國人」(36.5%) 贊同這樣的一種論點：「只要有品行端正的政治領袖，我們就可以把所有的公共事務交給他們辦理，我們無須提出太多意見。」然而，1992年調查的一項發現顯示，當涉及他們較屬意一個夠效率但不夠民主的香港政府或一個夠民主但是不夠效率的香港政府時，「香港人」與「中國人」在態度上的分歧便明顯加大。少於一半的「香港人」(37.1%) 表示願意接納一個較不民主但工作效率較高的政府，但卻有多於一半的「中國人」(57.1%) 屬意這種政府。

由於「香港人」較不信任中國政府，他們因此較傾向認為民主化是在九七後強化香港的自主權及防犯中國干預香港事務的手段。因此，1993年的調查發現，較大部分的「香港人」(74%)（「中國人」則有59.3%）不同意進一步民主化會危及香港的穩定。

雖然「香港人」與「中國人」有不少相似之處，但他們之間仍然存在着微妙的差異。大體而言，「香港人」儘管比「中國人」有較強的民主訴求，然而「中國人」卻對民主有較「浪漫的」或「理想化」的理解。「中國人」之所以對民主化的態度較淡薄，是因為他們對現行政治體制及香港政府的表現較滿意，因而比「香港人」

有稍高的政治自滿感。例如，在1988年，有75%的「香港人」同意「雖然香港的政治制度並非完美，但是在香港的現實環境之下，它已經是最好的了」，但同意這個論點的「中國人」則有78.1%。此外，與「香港人」(40%) 相比，較大部分的「中國人」認為香港政府的工作表現良好。

由於「香港人」較不信任中國政府，他們也因此較傾向認為民主化是在九七後強化香港的自主權及防犯中國干預香港事務的手段。例如，在1988年，比諸「中國人」(33.3%)，有稍大部分的「香港人」(35.2%) 相信香港「有了直接選舉之後，就可以防止中國政府干預香港事務」。

除了實用性的考慮之外，「香港人」對民主的較高訴求，也與他們的政治面貌較為現代化有關。此點可以數項證據說明。1992年的調查發現，當被要求比較政治穩定與民主政府何者較重要時，比諸「中國人」(8%)，較大部分的「香港人」(16%) 認為民主政府較重要。同樣地，當他們被問及經濟繁榮與民主政府何者較重要時，依然有較大比例的「香港人」(17.8%) (「中國人」有9.6%) 認為民主政府較重要。

儘管中國政府不斷重申中華民族的一體性，但以「一國兩制」方式來處理香港在脫離殖民管治後的前途，實際表示了中國政府打算用充裕的時間去完成香港與內地的整合。「一國兩制」的模式在很大程度上紓緩了任何在香港可能出現的「身分危機」。

1993年的調查發現，「香港人」也較「中國人」傾向肯定政治平等的價值觀。與「中國人」(48.3%) 比較，較大部分的「香港人」(55.8%) 反對「教育程度高的人，對政治應該有更大的發言權」。較大部分的「香港人」(76.3%) (「中國人」有68.8%) 反對「政府首長等如是大家庭的家長，一切大大小小的公共事務，都應該聽從他的決定。」「香港人」(16.7%) 也較「中國人」(14.2%) 傾向認為香港的民主化步伐太緩慢。較大部分的「香港人」(74%) (「中國人」則有59.3%) 不同意進一步民主化會危及香港的穩定。同樣地，香港總督彭定康所推行的政制改革在「香港人」當中獲得較大的支持。1995年的調查發現，較大比例的「香港人」(45.1%) (「中國人」則有27.5%) 認為彭定康政府所推行的政制改革對香港有利。

總　結

經過詳盡的論證後，我們便可以對文章前段所提出的問題作出一些解答。毫無疑問，「香港人」與「中國人」在政治與社會態度方面是有差異的。不過這些差異與香港華人與國內華人之間的差異比較，可謂微不足道。所以，香港華人社會內存在着的不同身分認同，應該不會構成重大的、有嚴重社會和政治含義的裂隙。事實上，「香港人」與「中國人」在態度上的有限分別，正好說明身分認同的形成，在香港只有很短的歷史，而且人們對自己選擇的身分亦只有低度的感情投入。

無論「香港人」的身分也好，或者是「中國人」的身分也好，都是建築於種族與文化基礎之上。它們似乎都不具有地域的認同，因為兩者都不涉及對香港或中國作為一塊土地的效忠。它們也不要求身分認同者對具體的政權輸誠。此外，兩種身分都不包含強烈的、狹隘的或原始的感情 (例如地方主義或次民族主義)。因此，在香港並不存在那種在其他發展中社會中為國家建設造成障礙的狹隘主義與原始感情。

對於把香港在文化上及政治上融入中國母體之內所面對的各種困難，中國政府是充分了解的。儘管中國政府不斷重申中華民族的一體性，但以「一國兩制」方式來處理香港在脫離殖民管治後的前途，卻實際表示中國政府打算用充裕的時間去完成香港與內地的整合。《基本法》的序言說明了中國的對港政策：「為了維護國家的統一和領土完整，保持香港的繁榮和穩定，並考慮到香港的歷史和現實情況，國家決定，在對香港恢復行使主權時，根據中華人民共和國憲法第三十一條的規定，設立香港特別行政區，並按照『一個國家，兩種制度』的方針，不在香港實行社會主義的制度和政策。」第五條更特別規定：「香港特別行政區不實行社會主義制度和政策，保持原有的資本主義制度和生活方式，五十年不變。」

事實上，就最終香港與內地的整合而言，中國政府的考慮是極長遠的，而非短期性的。「一國兩制」的模式在很大程度上紓緩了任何在香港可能出現的「身分危機」。這個模式並不要求香港華人在態度上與行為上有所改變，當然他們之中仍然有部分人憂慮中國政府會強制他們作出改變。無論如何，直至目前為止，還未有任何迹象顯示香港華人在心理上受到「身分危機」的困擾。基本上，香港亦未有出現因身分問題而引發的集體行動（1989年春所出現的活動或許屬於這類）。另一方面，由於「一國兩制」的安排在香港與內地之間設置了一道屏障，這項安排實際上使到香港人的獨特身分更為強固及持久。

即使香港華人對香港回歸中國心存憂慮，但他們卻從來不質疑中國對香港的主權，因而也沒有提出政治獨立的要求。鑒於以往的情況，「香港人」與「中國人」的身分認同將來有可能融合在一起，香港華人會逐步地接納一個更大的華人身分認同，而中華人民共和國有可能成為認同的對象。

在社會主義中國之內保留香港的資本主義制度，即使有「一國兩制」的安排，香港與內地也無可避免地會產生摩擦，尤其是由於「一國兩制」的目標並不在於分隔兩制，反而是在加強兩者的接觸，從而使香港更能為中國的現代化作出貢獻。香港華人對社會主義政權的不信任與恐懼，肯定仍然會對中央政府與香港特別行政區的關係產生不利的影響，特別是中國政府難以完全抗拒介入香港事務的誘惑。不過，雖然人們對中國的國家組織有疏離感，但他們對中華民族依然有濃厚的認同感。這種情況便解釋了為甚麼香港華人一方面在1989年對北京學生的政治要求有着強烈共鳴，但他們又同時對中國運動員在國際賽事中所取得的成就引以為榮。 因此，「香港人」的身分認同，並不衍生分離主義。事實上，對香港的認同及對中國的認同，代表着雙重及互相配合的身分認同。香港華人從來沒有提出政治獨立的要求。此外，即使香港華人對香港回歸中國心存憂慮，但他們卻從來不質疑中國對香港的主權。

1997年之後，有數項因素可能會強化香港華人對中國甚至對中國政府的認同。它們包括：香港在政治上是中國一部分的事實、中國軍力的擴展及國際地位的提升、內地與香港日益密切的經濟連繫、中國的現代化、中國對香港發展的影響日深、民族意識的傳播及兩地之間愈趨緊密的社會文化交流。

現時我們難以準確預測香港華人在身分認同方面的發展。不過，鑒於以往的情況，「香港人」與「中國人」的身分認同將來有可能融合在一起，並產生一種新的香港華人身分認同。這個新的身分認同仍會有別於內地華人的身分認同。在他們帶地方色彩的身分認同之上，香港華人會逐步地接納一個更大的華人身分認同，而中華人民共和國也有可能成為認同對象。另外一個可能的發展是：雖然彼此之間存在着矛盾，對香港的認同及對中國的認同會出現愈來愈相互配

合的情況。這是因為，對香港的認同不單不要求否定對中國的認同，反而使它更為強化。

註釋

① 在所有問卷調查中，被訪者的年齡都在18歲以上。調查中使用的抽樣範疇（sampling frame），由住戶住址組成。除了1985年的調查外，其他調查都是全港性的調查。我們通過隨機抽樣程序從住戶的樣本中抽選被訪者，以下是這些調查的簡述：

(1) 1985年的調查在觀塘（一個多元化的、工業區與住宅區混合的社區）進行，時間為1985年的夏秋兩季。調查所使用的抽樣範疇，是香港政府統計處在1981年全港人口普查中所制訂的全港性住戶名單中抽取百分之二出來的樣本。這個系統性樣本的住戶數目為1,687個。我們共成功進行了792個訪問，回應率為46.9%。

(2) 1988年的調查在該年的夏季進行。訪問樣本是通過一個多階段性的抽樣設計方式而取得，而抽樣範疇則來自一個具有3,488個住戶住址的、儲存在香港政府統計處的居住單位電腦檔案內的樣本。調查最後所用樣本共有649個住戶。調查成功訪問了396人，回應率為61%。

(3) 1990年的調查在該年的夏季至翌年的冬季進行。樣本的住戶數目為613。共有390人成功接受了訪問，調查的回應率為63.6%。

(4) 1991年的調查在該年的夏季進行。樣本中住宅數目為718。調查共成功完成了401個訪問，回應率為55.8%。

(5) 1992年的調查樣本中有住戶數目1,568個。1992年的調查主要在該年的5月至9月之間進行，共成功訪問了868人，回應率為55.4%。

(6) 1992a調查所用樣本中的住戶數目為3,361。調查主要在1992年12月至1993年2月之間進行，共完成了1,993個訪問，回應率為54.9%。

(7) 1993年的調查中所用樣本有住戶1,633個。調查主要在1993年5月至7月間進行。共成功訪問了892人，回應率為54.6%。

(8) 1994年的調查所用樣本與1993年的相同。樣本中有住戶1,748個。調查主要在1994年5至7月間進行。共成功完成了997個訪問，回應率為57%。

(9) 1995年的調查所用樣本與1994年的相同。樣本中共有住戶663個。訪問工作在1995年夏天進行。共成功訪問了408人，回應率為61.5%。

② 在1985年的調查問卷中，我們採用了一個四點的量度尺（非常少、少、大、非常大），但其他的調查則採用五點的量度尺（非常少、少、普通、大、非常大）。所以，如果1985年的調查是用五點量度尺的話，則1985年的有關數字應該較小。

③ 1993年調查問卷採用了四點量度尺（非常不信任、不信任、信任、非常信任），而所有其他的調查則使用了五點量度尺（非常不信任、不信任、普通、信任、非常信任）。如果是用了五點量度尺的話，則1993年調查的有關數字應該較小。

這項研究獲得大學撥款委員會的研究資助局、香港中文大學香港亞太研究所、及美國加州大學洛杉磯分校太平洋邊緣研究中心的資助，謹此表示謝忱。在進行問卷調查及數據分析方面，我得到尹寶珊女士、沈國祥先生、張賢彬先生及張淑文小姐的襄助，也順道在此一併致謝。

劉兆佳 現任香港中文大學社會學講座教授暨社會學系系主任，香港亞太研究所副所長。

兩岸三地的港台關係政策及其互動

● 翁松燃

前　言

1997年是香港年，全世界的媒體都在注意「香港九七」這一歷史性變化。這一變化在國際關係史上絕不尋常，雖非驚天動地，卻是極具象徵意義的一件大事、妙事。說它是大事，在於英國將把一個住有六百多萬人的城邦交給一個不知人權為何物的政權，而崇尚人權、自由、民主和法治的西方國家都在鼓掌說「樂觀其成」；說它是妙事，則在於這個政權是世界存留的頭號共產主義國家，公然聲明將以國際協議、憲法和基本法律保障在自己的國土上實施「一國兩制」的具體事例。

「香港九七」所牽涉的，論者一般比較關心的，有兩個問題：最主要的是港人的命途，其次是「大中國」的新面貌。關於香港前途與港人命途的問題，已於1984年由中英兩國經過談判定下基調①。而「大中國」的新面貌究竟如何，今日還言之過早。構成所謂「大中國」的組成部分，特別是大陸、台灣之間，至今無法去除敵對立場和關係，有時還看得見戰爭的威脅陰影②。就是大陸、香港之間，在15年過渡期中，也經歷過許多甚費周章的、因制度文化不同而發生的爭拗。而台灣、香港間則是數十年彼此不承認對方，縱有買賣，亦無對話；雙方關係要正確形容還不易找到合適的字眼。「大中國」的設想和現實之間有難以跨越的鴻溝，在可見的將來恐怕改變不了。

不管是香港人的命途，還是「大中國」的新面貌，「香港九七」所牽涉的兩大問題中，都有台港關係這一個側面。而香港命運或者是「大中國」前景，總的說來，有關的研究已出版了不少，但是，其中的「台港關係」這一側面，媒體雖偶爾報導，唯認真的調查、深入的研究至今仍寥寥可數，如果和大陸、台灣或者大陸、香港兩個關係面的有關文獻相比較，其不足處更加明顯③。

* 本文是作者為台北國家政策研究中心主辦的「跨越九七：香港問題」國際研討會（台北，1997.5）提交的論文。經主辦單位同意先行在本刊刊登，謹致謝意。

台港關係被研究者忽略，是可以理解的。一來雙方政府都長久未加重視，二來兩地關係實在不正常，而且晦暗不明。兩地政府因為歷史政治的理由，有一段時期沒有推展，事實上也無從或不必推展彼此的關係④。結果，關係就自然比較有限。多年來，兩岸三地政府雖然都有過一些相關的宣示，卻始終沒有正式談判，亦沒有簽定應有的協議。而公開的、各自宣示的政策內容中，雖然有些可為合作基礎之善意說法，卻又不乏互相衝突、不易調和之設想。這種情況，因為「香港九七」，也因為1987年台灣開放大陸探親⑤，已經有所不同；北京、台北、香港都開始對台港新情況進行相應部署。台港關係的研究再也不可輕忽了。

本文旨在檢討兩岸三地政府對九七後台港關係的政策。文章內容主要在介紹並討論中共建國後北京、台北和香港三方面之有關政策宣示和設想。文末，針對三個政府的政策如何互動，就個人觀察和思考所得，也略作整理並加論評。

北京之政策

1956年10月香港右派暴動後，周恩來向英國駐北京代辦提出抗議聲明，指英國必須滿足以下三項條件，香港才能維持現狀：(一)不能把香港作為反華軍事基地；(二)不容許在香港從事顛覆北京政權的活動；(三)要致力保護中共人員的安全。可稱之為「周三條」。

在1984年以前，中共對香港「長期打算、充分利用」⑥，對台灣關係採取有條件放任的態度。具體而有目標步驟的對台港關係政策，內部或有，對外則未見宣達。所謂放任，基本上是中共還無意、也無力收回香港，在英國統治香港的情況下，不得不如是。所謂條件，是1956年10月香港右派暴動後，由周恩來於10月13日向英國駐北京代辦提出抗議時聲明的。周說英國必須滿足以下三項條件，香港才能維持現狀：(一)不能把香港提供(給美國第七艦隊)作反華軍事基地；(二)不能容許(敵對勢力和親台反共人士)在香港從事顛覆北京政權的活動；(三)要致力保護中共(駐港過港)人員的安全⑦。可稱之為「周三條」。在這三項條件被提出之前，國民黨在港勢力時有破壞性反共作為。這以後，港英政府落力維護公共秩序，多方限制親台人士活動，甚至不為國府官員簽發駐港工作簽證，港台關係一度因而呈現衰枯現象。

1984年，北京既已決定收回香港，便同時對九七後港台關係有所思考決策。是年4月21日，港澳辦主任姬鵬飛在會見一批香港知名人士時，提到中共對台灣的有關政策三原則，人稱「姬三條」⑧。姬說：

> (一)九七年中共收回香港後，駐在香港的國民黨人員和機構，只要遵守當地法律，就和香港其他居民及機構享受同樣的權利，他們的合法權益受法律保護。(二)香港和台灣之間的關係，包括海空航運交通、經濟文化關係、人員往來等，保持不變。(三)希望在香港的國民黨人士和機構，為國家恢復對香港行使主權及保持香港的穩定繁榮貢獻。

這三條，語氣溫和友善，內容寬大積極，顯然意在安撫，以免右派對即將發表的中英《聯合聲明》有敵對反應。

同年10月3日，鄧小平在北京向一批港澳人士說了一番話⑨。鄧說：

> 1997年以後，台灣在香港的機構仍然可以存在，他們可以宣傳三民主義，也可以罵共產黨，我們不怕他們罵，共產黨是罵不倒的。但是在行動上要注意不能在香港製造混亂，不能搞兩個中國。他們都是中國人，我們相信，他們會站在我們民族的立場，維護民族的大局，民族的尊嚴。在這樣的基礎上，進行他們的活動，進行他們的宣傳，在香港這樣情況下，是允許的。

這一番話既確認了「姬三條」的基本立場，又比較正面地要求台灣在港機構和人士「在行動上要注意不能在香港製造混亂，不能搞兩個中國」。

在1984至1995年間，「姬三條」和鄧的講話是大陸方面對台港關係的指導原則方針。它們反映的是中共當局的關心和信心。這段期間，北京的相關政策是安撫台灣，減少台灣對「一國兩制」的顧慮。1985年，中共開始草擬《基本法》時，許家屯曾經公開邀請當時在港之《香港時報》董事長曾恩波、《新聞週刊》負責人立法委員卜少夫參加諮詢委員會，但因國民黨港澳總支部負責人陳志輝反對而未成⑩。

在1984至1995年間，「姬三條」和鄧的講話是大陸方面對台港關係的指導原則方針。它們反映的是中共當局的關心和信心。這段期間，北京的相關政策是安撫台灣，減少台灣對「一國兩制」的顧慮。

許家屯主管香港新華分社時，曾經在楊尚昆、楊思德支持下，在港成立香港的對台工作領導小組，開始時由李儲文任副組長，尋求攏絡在港或過港親台勢力，重點放在上層和新生代。許在邵逸夫、徐季良、胡仙、喻舲居、陳香梅、陳香桃、查良鏞、黃也白、童月娟和星雲大師等有影響力人士身上下工夫，作出不少成績，一度幫過沈君山向北京反映台灣參加國際體育比賽時使用「中華台北」名義的建議，一度接待過由楊紹明請到香港去的郎靜山。許還曾為軍政界人士往來香港向港督衞奕信建議放寬簽證尺度⑪。許家屯的這些行為都是以「姬三條」和鄧的講話為指針的。一直到1995年5月29日海協會常務副會長唐樹備還在台北記者會上重申，中共將按照鄧小平講話精神和「姬三條」處理九七後台灣駐港機構的問題⑫。

但是，應該注意的是中英《聯合聲明》、《基本法》和這兩個文件的各附件均未有一詞提及台灣或台港關係。《基本法》第22條規定了中國各省、自治區和直轄市與香港特別行政區之間的關係準則⑬。可是，台灣若是另一特別行政區，是否就適用這一條，並不清楚。在現狀中，台灣自認是大陸的「對等政治實體」，第22條更是難予適用。

1994、1995年間，北京正在大肆批判李登輝⑭，兩岸關係尷尬低迷，本來安排好要在第二次會談中就台港關係進行談判的計劃也在李登輝訪問康奈爾大學後告吹⑮，許多人感到徬徨無措，北京覺得有澄清問題之必要，在唐樹備離台後不久，又發布了所謂《處理「九七」後香港涉台問題的七條基本原則和政策》，這就是所謂「錢七條」⑯。「錢七條」是1995年6月22日由國務院副總理、香港特別行政區籌委會預委會主任錢其琛在該會第五次全會上代表國務院宣布的。錢其琛同時是中共中央對台工作領導小組的副主任，實際負其責。這一文件的權威性無可置疑，而其內容比「姬三條」和鄧的講話都遠為全面具體，可以視

為對「姬三條」和鄧的講話的進一步解釋修正，也可視為對《基本法》與第22條的補充。

據「錢七條」，九七後台港關係「是兩岸關係的特殊組成部分」。這是北京官方首次明確對九七後台港關係的定位。文件說：

> 「九七」後香港涉台問題，凡屬涉及國家主權和兩岸關係的事務，由中央人民政府安排處理，或由香港特別行政區政府在中央人民政府的指導下處理。

這就把上述定位的用意很清楚地說了出來：只要是「涉及兩岸關係的事務」，其處理權將收歸中央。例如台灣居民出入香港的持用證件，將不是依《基本法》第154條之規定，而是由特別行政區政府管制（「錢七條」第四條）。這就無異在「主權原則」的基礎上，把香港特別行政區的自治權限縮小了；台灣若有意在涉港事務上與香港特別行政區政府直接商議處理（而這正是《香港澳門關係條例》的基本設想），只要中共認為所涉事務與「國家主權和兩岸關係」有關，台灣就必然要因此路不通而失望了。北京不容許香港或台灣在這一領域有處理權或主導權⑰。可以問：香港「一國兩制」和「高度自治」的有效範圍是否因為「錢七條」而有了些許修正？國務院是否透過「錢七條」對《基本法》第二章各條內容越權作了一次特別解釋？對這兩個問題的答案可能意義深遠⑱。

1995年的「錢七條」或可說是在「一個中國」原則下促進三通四流的政策。新政策和「姬三條」的階段性目的有所不同，其重點不再在減少台灣對「一國兩制」的顧慮，而在台港間各種非政治關係的持續和進一步發展。

不過，文件又說：「港台兩地的民間交往，香港同胞、台灣同胞的正當利益應予維護，以促進兩地共同繁榮。」這樣說，只要聽北京主導，北京是希望台港間會有蓬勃互利的發展的。「姬三條」的善意是要延續的。

如果1984年前的北京對台港關係的政策是「有條件的放任」，1984年至1995年間，其政策是「一國兩制」的統戰推銷，那麼，1995年的「錢七條」或可說是在「一個中國」原則下促進三通四流的政策。新政策和「姬三條」的階段性目的有所不同，其重點不再在減少台灣對「一國兩制」的顧慮，而在台港間各種非政治關係的持續和進一步發展。這在更具體的「錢七條」中可窺其略。

「錢七條」的內容除了重申「姬三條」的旨意外，對台灣經貿表示「鼓勵、歡迎」；對就業、就學等表示將給予方便；對兩地間海空航運，表示要按「地區特殊航線」管理，依雙向互惠原則進行。有關文化、社會方面的民間團體和宗教組織可以「在互不隸屬、互不干涉和互相尊重的原則基礎上」保持和發展關係，這些都是積極的。但值得特別注意的有以下幾點：

（一）貫串「錢七條」的是「一個中國」的準則。這在第三條、第七條直接重複地提出，其他各條也基於此準則。

（二）台灣地位與中共管轄下之各省、自治區和直轄市有所不同。第六條要義是強調國家主權和中央主導權，與《基本法》第22條類似，但所用字眼與《基本法》第22條有異。除了在港設立機構「須報中央人民政府批准，或經由中央人民政府具體授權，由特別行政區行政長官批准」之外，台港間「簽署協議、商談」也須中央批准，甚至「官方接觸往來」也列入中央管制範圍。隱約間，可以看出台

港關係比大陸各地方與香港之關係較為接近外交或國際關係，所以中央對任何「官方接觸往來」都要過問。

(三)「錢七條」給台港關係留有相當的彈性和空間。第一條保證民間交往交流關係基本不變，第二條依法保護「台灣居民和台灣各類資本在香港的正當權益」，均可能有利台灣的「亞太營運中心」計劃的推展。第七條准許台灣現有在香港的機構及人員繼續留存，雖附有條件，仍足使台北作不撤退的部署。

(四) 北京不但要主導九七後台港關係，還要阻止台北「本着兩岸對等的原則」去「進一步參與港澳事務」⑲。第七條要求台灣駐港機構在行動上遵守「四不」，即不違背《基本法》，不違背「一個中國」的原則，不從事損害香港的安定繁榮的活動，以及不從事「與其註冊性質不符」的活動。這些要求無異告訴台北，北京可以對台灣違反這「四不」的行動，隨時採取法律或行政措施，加以制裁。

中華民國在1949年遷都台北前後之香港政策，除了反共鬥爭、協助逃港難民外，乏善可陳。1982年中英開始談判香港前途問題後，國府重新認真注意香港問題，但立場仍是十分被動。

嚴格解釋，「四不」並未直說「不容台灣當局插手港澳事務」。北京的目的既然是在促進三通四流，消極排斥的字眼就少用了。但是台灣若不願自我矮化，不放棄「兩岸對等」的立場，要插手港澳事務是一樣不行的。黎昌意出任駐港代表時期的經驗是這一點的一個註釋⑳。1996年6月中旬，中央權威人士的「六不准」批示，更明白不過地劃清了這方面的一些界線㉑。

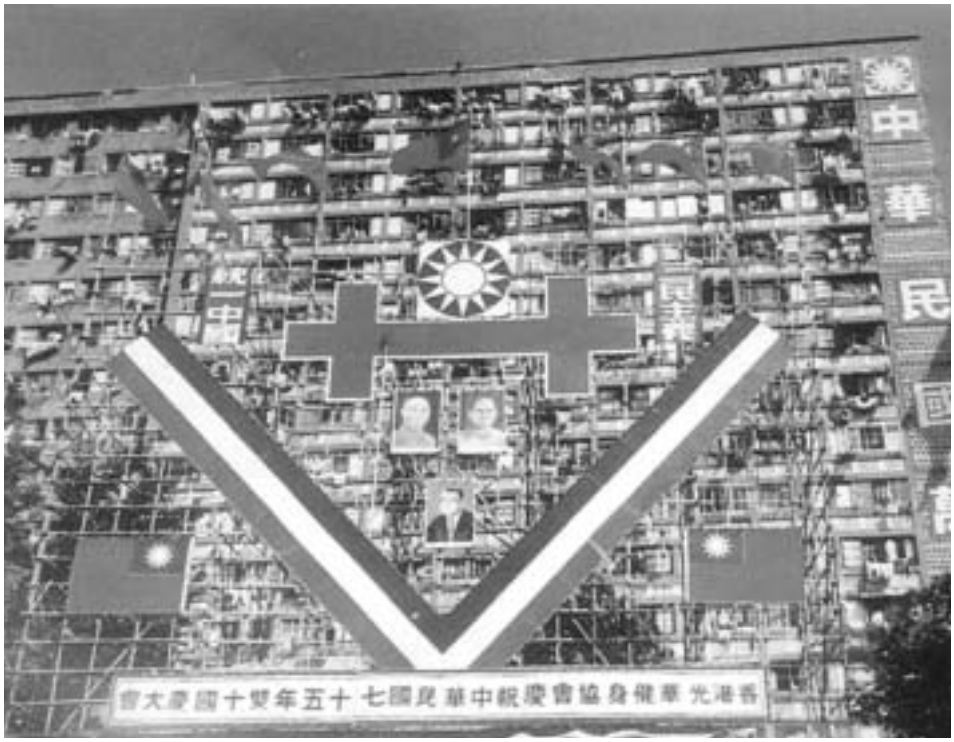
(五) 台港關係與兩岸關係在中共心目中是難以分開的。《香港澳門關係條例》以香港為兩岸外之第三地，而「錢七條」則認定台港關係為「兩岸關係之特殊組成部分」。將來台港間的三通四流，在北京看來也就是兩岸間的三通四流。「第三地」定位只能在各說各話的情況下發揮，是否行得通，會引發哪些問題，台灣不可不研究應變。

台北之政策

北京之台港關係政策，在九七前同時是對港英政策和對台政策的一部分，九七後是「兩岸關係的特殊組成部分」。台北之台港關係政策，基本上就是中華民國之香港政策。中華民國在1949年遷都台北前後之香港政策，除了反共鬥爭，對逃港 (特別是調景嶺) 難民之協助外，乏善可陳。1956年九龍右派暴動之前，國民黨政府以香港為反共前哨，談不上甚麼以香港本身為對象的對港政策。1956年以後，港英政府在前述「周三條」框架下加強控制親台因素，右派人士被捕下獄或遞解回台，台灣政要入港困難，台港關係更急劇冷卻㉒。

從1956年到1984年間，台北在香港雖有過發展勢力之設想，卻因施展不易，又忙於革新保台及實質外交，不久便逐漸低調，乃至忽視其事。反共鬥爭年代曾有以香港為「政治金門」之說法㉓，後來也變成象徵性的雙十節旗海工作。這一期間，台北當局人困自困，大體上只求在港保持有限運作空間，以發展右派勢力。支持工運、學運，辦理僑生赴台升學有些成績，經貿方面卻沒有跟上香港形勢，而政治外交方面則迫於形勢，長期潛伏，一籌莫展。

1982年中英開始談判香港前途問題後，國府重新認真注意香港問題，於1983年8月成立「行政院對外工作會報香港小組」。當時，國府港澳政策仍屬外



交、華僑政策範疇，成立專案小組乃因應即將到來、不可避免之新局面，但立場仍是十分被動。1984年9月26日中英《聯合聲明》草簽日，行政院長代表政府和人民發表談話，外交部發表聲明，均只能以「港九僑胞」、「香港居民」為對象㉔。行政院長俞國華的政策聲明說：「港九……應該歸還我中華民國」，對中英協議則「絕不承認」。看似義正辭嚴，實則外強中乾。在「揭發中共陰謀」，「推動國際輿論」，「希望港九僑胞繼續奮鬥」等口號之外，國府能採取的行動，只是由僑務委員會設置「香港僑胞回國事務諮商服務處」協助港九僑胞回國定居、投資置業、就學㉕。嗣後，香港專案小組於1984年10月升為「行政院香港小組」，並擴大成員，由副院長統籌其事。可是，仍然說不上有一個明確的對香港政策。

從台北看問題，台港關係在九七後不得不納入兩岸關係中，台灣必須及時考慮一些相關問題。比較主要的包括：香港特別行政區之法律定位，駐港機構之撤守或調整等項。除此之外，「一國兩制」之香港模式會否衝擊《國家統一綱領》及其進程？這些自然是台灣十分關心的根本性問題。

1987年11月開放探親後，台灣過港往來大陸者眾，旅遊、貿易、投資亦隨即跟上，在對大陸仍然「三不」的政策框架下，香港成為兩岸間十分重要之「第三地」。1989年3月，台灣當局訂定了《對港澳問題近、中、長程因應方案》，並確立駐港機構在「九七」、「九九」後不撤退的原則。到了1991年春，台灣當局改變大陸政策，陸續終止「戡亂時期」，設立國統會、陸委會、海基會等三個專責機構分掌決策、執行和接觸談判的職責，並制定了《國家統一綱領》。行政院陸委會在其轄下設港澳處，負責關於港澳政策及事務之研究、規劃、溝通和協調，旋即研訂《現階段港澳工作方案》，作為各機關推動有關工作之藍圖㉖。緊接着又草擬《香港澳門關係條例》，以為規範台港關係之法律依據。至此，台北終於有了一個比較正面的香港政策。我們或可稱之為「九七」前之拓展新關係政策。

從台北看問題，台港關係在九七後不得不納入兩岸關係中，台灣必須及時考慮一些相關問題。比較主要的包括：香港特別行政區之法律定位，駐港機構之撤守或調整，中共利用香港對台滲透統戰之應對，台港人民往來交流、定居、居留、就業、投資、貿易之規範，對忠貞、親台人士及「華僑」之照顧，

航運之具體運作方式，法律適用與司法之互助，技術合作及智慧財產權之保護等項。其中有些問題到1991年已經非規劃處理不可。除此之外，九七對台灣經濟前景，特別是「亞太營運中心」計劃影響如何？「一國兩制」之香港模式會否衝擊《國家統一綱領》及其進程？這些自然是台灣十分關心的根本性問題。而針對這些問題，台北將如何與北京或香港當局協商談判以謀解決，也是一個問題。這些問題多已在1997年3月立法院通過之《香港澳門關係條例》中有原則性之交代[27]。從政府首長講話、陸委會編印之《港澳政策說明書》、《港澳政策答客問》等政策性文件中也可窺其梗概。這樣一個政策，得來着實不易。它是1984至1991年間，由李登輝主導，行政院陸委會統籌作業，因着形勢，經過朝野思辯醞釀，逐步發展而來的。1991年之後，更繼續在調整發展。

扼要地說，1991年以來台北的港澳政策，基本上雖是整體大陸政策的一環，卻不無其獨特之目標、原則和內容。它以「一國兩區」為定位架構，透過特別立法釐定港澳為「有別於大陸地區的特別區域」，冀能保持台灣在香港澳門之地位與利益，並重新拓展各種關係，促進雙邊及多邊交流與合作[28]。其目標、原則已有官方明白的宣示，未公開宣示的目的和作法，也有清晰的脈絡可尋。

因為在中華民國法統之下，港澳在九七前既是國外又是國內，在九七後則既是國內又欲其為「第三地」，如何定位，頗費斟酌。《香港澳門關係條例》草擬之初，研究小組共同召集人蔡英文屬意「一國四區」，而筆者主張「一國兩府四區」，其他方案還有「一國兩府」、「一國兩區」、「一國兩制」等等，不一而足，但陸委會落實的官方立場則是「一國兩區」再加兩次區[29]。兩區是「台灣地區與大陸地區」，香港、澳門則據以定位為「有別於大陸地區之特別區域」。這樣定位是有前提的：香港、澳門必須「仍能維持其自由經濟制度與自治地位」。這樣定位也有重要政治意義和法律效果。在政治上，它無異默認港澳將是北京「一國兩制」政策下的一個「特別行政區」。顯然地，台北「絕不承認」中英《聯合聲明》的日子不但已經過去，而且被有意地忘記了。還有，台北與大陸對等，但不與港澳對等，所以不是「四區」。在法律上，這樣定位使《香港澳門關係條例》成為《台灣地區與大陸地區人民關係條例》[30]的特別法。只要上述定位前提存在，在港澳特別區域，前者便取代後者。一旦情勢變遷，上述定位前提不復存在，行政院便可決定停止前者一部分或全部之適用，而停止適用之部分如未另定法律規範，便適用後者[31]。

中華民國法統之下，港澳在九七前既是國外又是國內，在九七後則既是國內又欲其為「第三地」，如何定位，頗費斟酌。顯然地，台北「絕不承認」中英《聯合聲明》的日子不但已經過去，而且被有意地忘記了。陸委會最終落實的官方立場是「一國兩區」再加兩次區。

《香港澳門關係條例》的名稱也有不少文章。陸委會於1996年5月16日向立法院提出的條例草案補充說明中，列有八個不同名稱，卻沒有一個是完全沒有負面顧慮的；立法院通過的條例，實際上全予拒絕。最後採納的是第九個立法過程中被考慮的名稱，但還是有人批評[32]。

依據1991年之《現階段港澳工作方案》[33]，台北對港澳有四項基本政策，即：

> (一) 積極支持港澳地區朝國際化、自由化發展，促使愛好自由、民主人士參與公共事務，全力維護港澳地區自由、民主、安定與繁榮，增進港澳同胞福祉。(二) 促進台灣與港澳地區之交流合作，加強對港澳同胞服務，爭

取港澳同胞對我認同與支持。(三)加強在港澳推動各項工作，建立我駐港澳機構在「九七」、「九九」後持續發展基礎。(四)發揚台灣與港澳地區成功建設經驗，擴大經濟與貿易影響力，促使國際社會關切港澳前途並支持現行自由體制。

另外，依據陸委會1996年2月的《港澳政策說明書》[34]，台北的港澳政策目標是「始終一貫的」，即：

1、維護港澳地區之民主、自由、安定繁榮；
2、增進台港澳人民間之瞭解與合作；
3、共同追求中國的民主、自由、均富和統一。

為要貫徹這三大目標，台北將秉持四項原則：

黎昌意出任中華旅行社總經理時，着眼香港主流社會，凡事首肯，積極推行，一時港人對台北多刮目相看，可是，左右對他都不諒解。港英也以為他過份招搖帶來不安，結果被港府當作「不受歡迎人物」限期出境。

1、秉持互利互惠原則，擴大雙邊交流合作；
2、強化經貿文教關係，厚植留駐港澳基礎；
3、尊重港澳同胞意願，就地落實服務工作；
4、確立港澳地區定位，貫徹長期港澳政策。

這些原則，其實讀來好像目標多於原則。若依1995年6月29日，時任陸委會主任之蕭萬長之說法，台北「將本着兩岸對等的基本原則，以務實、誠意、善意的態度」處理台港澳關係，而九七後台港關係[35]：

在實際上，它不宜比香港殖民地時代倒退；
在思考上，不宜受限於現有之架構；
在基本上，不宜損及港澳同胞之權益。

分析上述各種說法，筆者以為台灣當局還應有以下三項對港政策之實質目標。1、確保台灣及台灣人民在港澳之政治、經濟利益；2、繼續利用港澳地區進行各項大陸工作；3、以香港為中介，善用海外華人資源，發展台灣為「亞太營運中心」。這些都十分實在，一經列出不難理解。

至於台北的對港政策原則，經過整理，應是以下五項：1、兩岸對等，合力規劃；2、雙邊交流，互惠互利；3、尊重港澳同胞意願，不損害港澳同胞權益；4、積極參與，靈活進取；5、就地落實，長期貫徹。

在過去十數年中，台北推展這一港澳政策，規劃研擬、協調運作、宣導說明都十分積極，聯繫服務、促進交流、開展經貿投資等工作，都和以前顯著不同。光是在港新設置的機構就有遠東貿易中心駐香港辦事處(經濟部，1989年5月)、香港台北貿易中心(外貿協會，1991年4月)、聯合教學中心(教育部，1994年3月)、光華新聞文化中心(新聞局，1993年)和欣安服務中心(榮總)。台灣已有華銀、台銀、一銀、彰銀等數家銀行在港設置分行，工商界有新成立

的台灣工商協會等。島內新設機構有行政院港澳會報、陸委會港澳研究小組、港澳資訊中心等。還有中華民國港澳協會和中華港澳之友協會，也發揮相當功能[36]。

台北不撤駐港機構，已經大致無問題，台港間民航、海運都透過授權之民間談判，對繼續方式也獲致協議。陸委會已宣布在九七後將設駐港機構，接替外交部的中華旅行社統籌在港事務，並表示將「不與未來香港特區的法規衝突」[37]。看來，台港關係前途應不暗淡。

不過，台北的港澳政策終究是比較被動的。北京的態度、香港政府的政策，都有可能使台北官方的作為顯得一廂情願。黎昌意出任中華旅行社總經理時，着眼香港主流社會，凡事首肯，積極推行，一時港人對台北多刮目相看，可是，左右對他都不諒解。黎昌意公開與新華分社台灣事務部主管王振宇在台灣同鄉聚會上高歌，竟變成老右派勢力告他狀的理由。他任內留學台灣人士組成「一二三自由聯盟」政黨，光華新聞文化中心舉辦新聞獎活動，中國文化協會向市政局租用香港文化中心場地舉行雙十節慶典，都為香港新華分社所不容。港英也以為他過份招搖帶來不安，結果，未任滿已被「召回」。實際上是被港府當作「不受歡迎人物」限期出境[38]。任何帶有政治意味的舉動都有可能被中共解釋為「搞兩個中國」或「插手港澳事務」，台北的對港政策還是不能一廂情願。

50年代前半，港英如有對台港關係的政策，應是基本不干預。1956年以後，港英感受「周三條」壓力，採行排斥台港政策，國民黨勢力動輒得咎。據說港督葛量洪訪問北京並與周恩來「共晉午餐」後，便開始有被中共「視之為『看門狗』的傾向」。1972年3月中英雙方互換大使後，英方着實傾向北京，對台灣認真排拒。

香港之政策

英國政府統治香港，享受極大之經濟利益。雖然二次大戰時無力保衛香港，卻拒絕考慮在與中國簽訂平等新約時，將之歸還中國，戰後又立即重佔接管，並發展為鞏固英國在遠東地位之一基地。英人知道中國積弱時對她無可奈何，可是中國一旦強大，英國在香港之統治地位便會動搖。英人心知肚明，所以早有「借來的地方，借來的時間」[39]之警惕。

中共建國後甫三個月，英國於1950年元月8日承認中華人民共和國，為的就是要保住香港。但是，50年代前半，港英如有對台港關係的政策，應是基本不干預。當時國民黨在港勢力大於中共，韓戰爆發後，中共需要以香港為對外接觸、探取情報和出口賺取外匯之口岸，不願與港英政府敵對，而英國又因在東西冷戰中與美國同一陣營，支持「台灣地位未定」論，對在港反共活動不予鎮壓，中英間遲至1954年才互換代辦，1972年3月才建立大使級關係，所以國民黨在港仍頗有活動空間。

1956年以後，港英感受「周三條」壓力，採行排斥台港政策，國民黨勢力動輒得咎。據說港督葛量洪訪問北京並與周恩來「共晉午餐」後，便開始有被中共「視之為『看門狗』的傾向」[40]。特別是1972年3月中英雙方互換大使後，英方着實傾向北京，對台灣認真排拒。

在被依法排拒期間，台灣當局在港之政治性活動甚難推展，前文已經提及。不過，英國政治傳統崇尚自由、法治，而上層英國人又似有天生低調的性

格，在政治上，時常保持紳士風度卻極盡挖苦之能事，在外交上則表面不動聲色而權益交易可以做絕。對於不算敏感的政治性事物，只要不牴觸法例，縱有親台組織勢力牽涉在內，港英政府也會默許，不因顧慮中共的不滿而失分寸。就此，張希哲曾舉例解釋台北可以[41]：

(一) 在港設立旅行社辦理來台的簽證。
(二) 在台北教育部立案的華文學校在港公開招生，並代辦台灣大專學校招考學生。
(三) 明顯親台灣的社會團體、文化教育團體、及大眾傳播媒體，可以自由活動運作，並採用中華民國年號。
(四) 香港居民每逢雙十節或其他重大節日，有很多人懸掛代表中華民國的青天白日滿地紅旗幟來慶祝。

嚴格說來，這時期港英的台港關係政策也不明確，主要是依兩岸關係之變化及中英關係之需要而採用之出入境管理和社團控制措施。港府實未主動為台港關係做過有計劃的拓展。應該說香港官方態度常給人「多一事不如少一事」的印象。

台灣朝野對首任特別行政區行政長官董建華是不無期待的。董建華對台灣情況熟悉，人緣亦佳，至少台北與首任特首將有溝通的方便。香港特別行政區既定首任律政司司長梁愛詩明確表示，九七後台灣機構可以依社團條例規定註冊登記，這應是令人鼓舞之訊息。

1987年以後，兩岸關係改善，台港關係也見起色。尤其是1991年台北對港推行「拓展新關係」政策後，港府也有積極回應。港澳台灣同鄉會、台灣商會等民間組織於90年代初相繼獲准成立，台灣官方以非官方身分訪問香港之簽證放寬許多，港台間經貿更是突飛猛進。香港貿易發展局於1988年起在台北設有台灣顧問辦事處。1992年起香港商業總會和台灣的全國工業總會各設「台北—香港經貿合作委員會」。其他文教、影藝、新聞、傳播、科技等各界交流也越來越頻繁。1992年7月，彭定康上任後，台灣在港的活動空間顯著放大。彭督是民主鬥士，對民主的台灣不無同情之心，曾公開接見全國總工會前任理事長許勝發，引起新華社抗議。不過，港英政府在很多人心目中已是「跛腳鴨」，與中方鬥之不易勝利。為台港關係而加倍得罪北京，更是倫敦不容。彭定康有意採行較積極之「培植台港非官方、非政治關係」政策，也只能默默地量力而行。在黎昌意離任後，港府又轉低調，1995年台海軍事危機後，對台北活動默許範圍似乎收縮了些。

港英政府所剩時日已經無多。7月1日起，其地位將為特別行政區政府取代。新的香港政府又有甚麼樣的對台政策呢？

台灣朝野對首任特別行政區行政長官董建華是不無期待的。這種期待究竟有多少現實意義，仍有待驗證。在競選期間回答有關問題時，董建華的標準答案是「涉台問題將由中央人民政府處理」。話雖如此，董建華對台灣情況熟悉，人緣亦佳，至少台北與首任特首將有溝通的方便。特首智囊機構，由特別顧問葉國華主持之香港政策研究所已經針對涉台問題在報上發表初步看法，提出 (一) 特區與中央在處理香港涉台事務上的關係；(二) 怎樣在特區政府內建立一個處理涉台事務的機構；(三) 處理涉台問題的政策法律化；(四) 如何維持香港在兩岸關係中的特殊地位等四大課題[42]。更全面的涉台問題研究報告可能在今年5月間出爐。

3月間，香港特別行政區既定首任律政司司長梁愛詩在與中華民國兩岸新聞記者香港訪問團一行四十餘人共進午餐時明確表示，九七後台灣機構可以依社團條例規定註冊登記；台灣當局可以和香港特區政府就具體議題進行協商。又說在駐港機構內掛「國旗」，未必涉及「分裂國家」問題[43]。如果記者報導確實，這應是令人鼓舞之訊息。

可是，4月9日，由港英政府憲政事務司轉任董建華辦公室政策統籌局長的孫明揚負責發表的一份諮詢文件中，有這樣一段文字[44]：

> 以社團組織而言，凡提述外國人、外國組織或外國政治性組織之處，也分別適用於在台灣居住的人、在台灣成立或以台灣為基地的組織、以及在台灣成立或以台灣為基地的政治性組織。

這個修訂社團及公安條例的諮詢文件目的在落實《基本法》第23條之規定，即「自行立法禁止……外國的政治性組織或團體在香港……進行政治活動，禁止香港……的政治性組織或團體與外國的政治性組織或團體建立連繫。」文件特別建議禁止外國人或組織對香港政治性組織或團體捐款。為此，董建華公開強調說：「絕不能讓外國干預本國政治發展」，並指出英、美、加等國都有類似的法律規定。香港媒體多以大標題報導：不許台灣政治獻金。不料4月19日報載，董建華自己曾於1992年向英國保守黨捐了五萬英鎊，引來不少指責之聲[45]。

香港極具影響力的報人林行止在80年代指出港府不願和中國結怨，更一針見血的指出「得罪台灣於港府絕對無損」。他的結論是「香港愈亂對台灣愈有利」，「台灣對九七年後的香港，不會存有絲毫幻想。」「台灣的香港政策，對香港而言，可能只有害而無益。」

香港特別行政區政府還在組建，政策云云，言之過早。就數月來董建華本人及其特首辦公室之言行初步判斷，將來香港的對台政策，大概擺脫不了「錢七條」和《基本法》第23條。

在此，不可不一併考慮的是香港輿論界的言論傾向。港府對台排拒，只是台港關係不正常、互不信任、有限度的多項理由之一，中共態度自是其一，而輿論傾向亦不可忽視。1981年，台灣中影拍攝的電影《皇天后土》在港上演一天即被禁。在香港極具影響力的報人林行止在他的《信報》「政經短評」中評其事，寫道[46]：

> 台灣距港既遠，且在國際政壇已無影響力，即使她與不少香港居民和團體仍有密切關係，但面對現實，港府將台灣的利益放在較次要的地位來考慮，是符合香港人利益的。

不管讀者是否同意、是否喜歡，這是一位受尊重的報人相當有見地的真話。林行止不但指出港府不願和中國結怨，更一針見血的指出「得罪台灣於港府絕對無損」。這些意思，林行止在1983年3月16日和1984年7月9日的另兩篇「政經短評」中有進一步的發揮。前一篇題名〈香港之失台灣之得？〉，後一篇則是〈台灣沒有搞好香港的誘因〉。他的結論是「香港愈亂對台灣愈有利」，「台灣對九七年後的香港，不會存有絲毫幻想。」「台灣的香港政策，對香港而言，可能只有害而無益。」[47]

林行止的看法，已被1991年後台灣的對港政策證明為過份悲觀而致錯誤。可是，我們還是要問：這種看法在香港有多大的代表性？答案恐怕是：相當可觀。70年代有許多港人幾乎本能地不願被扯上「台灣關係」。這種人，現在民主派中也有。種種理由促成這一情況。其中之一是台灣的駐港人員和老右派親台人士有太長一段時間和香港的主流社會脫節。90年代的新努力已經改變這情況，但是這一條路前途還多坎坷，仍需要更多的投資和努力。

三地政策之互動

人事之間互相作用、觸發變動的過程，叫互動。所謂互動，就是因果關係，就是變化的過程。互動來自引起注意的作為，互動產生具有影響的效果，它是歷史的一種規律。

北京、台北、香港三地政府對台港關係的政策，彼此間會有互動關係，自是不言而喻。不過，互動過程包括訊息傳遞、人事研判、策略抉擇，並不是無人加手干預的自然過程。一方之政策或一件事情發生後，受其作用之第二、第三方可以視若無睹，加以堵截，化而改之，或順勢推舟，有不同對策。是故，三地政策如何互動，如能加以研究，從中吸取教訓，必可對相關策略之擬定、抉擇和施行有所幫助。

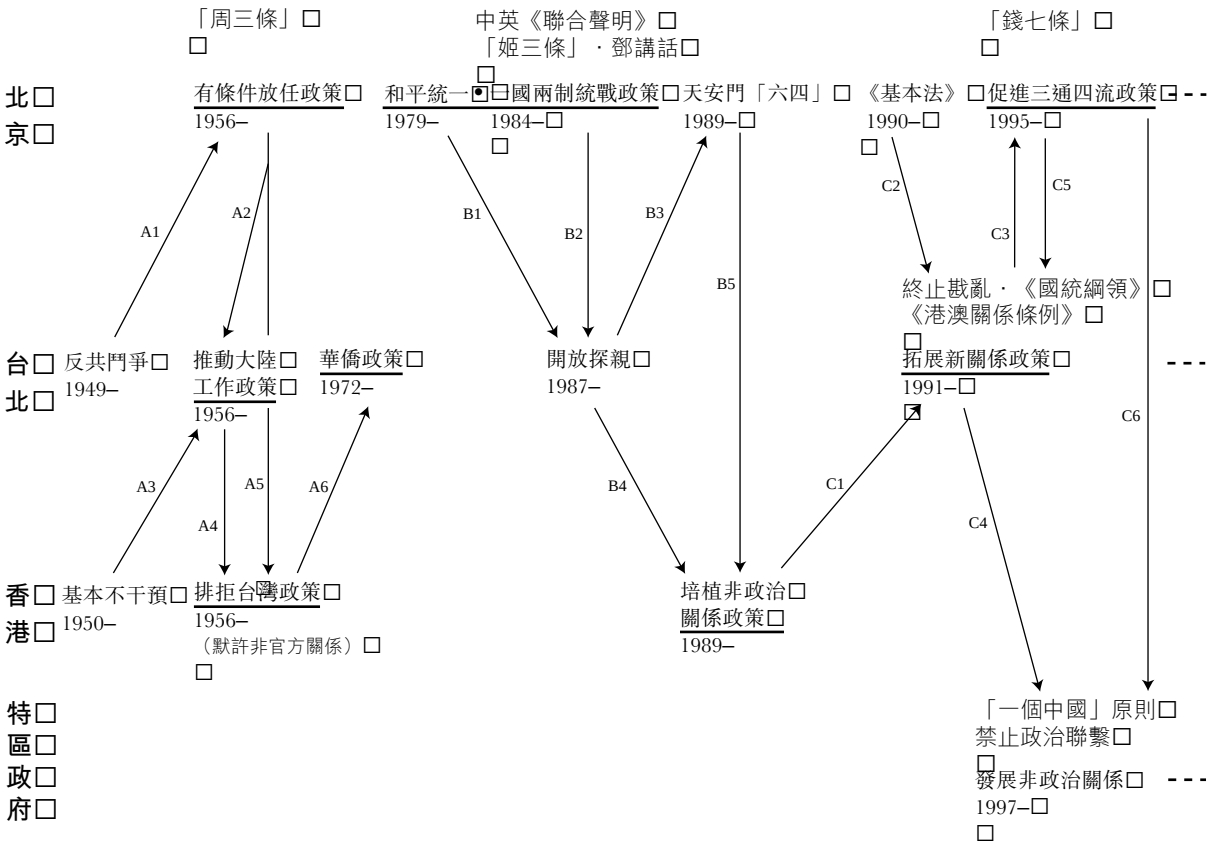
有系統的政策互動研究，牽涉廣、工程大。台港關係既是兩岸關係的一部分，當然受兩岸彼此政策之影響。三邊之間，大陸、台灣關係有香港為中介或第三地，大陸、香港關係有北京的台灣考慮，台灣、香港關係更有北京「以我

1987年台北開放大陸探親後，三地政府均有發展台港間非政治關係之意願，經貿和文化交流漸趨蓬勃，看來，前途並不暗淡。

為主」，堅持主導。有時，北京之對台政策直接切入台港關係，如「錢七條」；有時，台北之大陸政策對台港關係產生根本性影響，如探親政策；有時，香港也會因大陸事故而修改對台政策，如「六四」天安門風波後，對台排拒顯著緩和。本文焦點在兩岸三地政府對台港關係之政策，所以僅就這些政策間之互動略作評論。

初步檢索，筆者的粗略看法是三地政府之台港政策，有三輪比較顯著的互動，如下表：

三地政府對台港關係之政策及其互動關係(1949-1997)



從1949年中共建國起，到1978年底鄧小平實際掌權時止，台灣香港關係未脫國共內戰和東西冷戰格局。國民黨居港勢力在當地進行反共鬥爭，港英基本未加干預，但在「兩航事件」中，英方將國共訟爭之七十餘架飛機判歸陳納德將軍之「民用航空運輸公司」[48]，又在聯合國中國代表權問題上支持「中華民國」。1955年「克什米爾公主號」包機失事，經調查是國民黨特務之傑作，1956年又發生右派「九龍暴動」，於是有「周三條」。「周三條」出世後，港府開始排拒台灣，雖然港英政府對左右之違法行為同樣打壓，但因英國與台灣無邦交關係，依法不得不予排拒，只是仍然默許非官方關係。台北除繼續謀求發展右派力量，以推動大陸工作外，只能在港推行華僑政策。到70年代台北在港已大致受制，只能潛伏待變。這一輪互動，先是台北動作多，接着是北京向香港施壓，迫使後

者在外交上排拒台灣，台港關係收縮。互動的主宰者是港英政府，決定性政策是「周三條」，關係則因台灣受制而維持在低層次。

從1979年鄧小平推動改革，經中英談判，「姬三條」和鄧講話，到台北開放探親，再到港府採行對台灣有限度培植非政治性關係政策，這是第二輪互動。1979年北京因鄧小平掌握全權推動改革，同時發表《告台灣同胞書》及推動「和平統一，一國兩制」之對台政策。對此，台北應以「三不」，港英亦存疑觀察。到1984年中英《聯合聲明》簽訂，香港前途明朗化。台北初時仍「絕不承認」是項協議，但是兩岸間關係已在變化。同時，「姬三條」和鄧小平關於台港關係的講話，都在台灣民間產生作用。1987年的探親政策，很清楚地是北京新「和平統一」政策的產品。而探親政策又立即促成港府對台灣旅客之開放，以及台港經貿之發達，港府乃改採較溫和之對台政策。1989年天安門風波驚天動地，英方因而在港推出居英權方案、人權法案、玫瑰園計劃以安撫民心，中方深怕香港成為顛覆基地，對香港民主派和在港台灣勢力防患有加。倒是台北相對鎮靜，似有見怪不怪之明智。

綜合觀察兩岸三地政府對台港關係的政策，台北是先強硬自是，直到兩岸關係改善後，台北才以較現實之立場，正視香港，並努力拓展台港關係。北京是先被動，後來以大國姿態掌握先機，定下主調，有效主導，九七後更將如是。九七後港府之對台政策，看來將會緊跟北京。

這一輪動力顯在北京，整個互動過程北京似乎能有效掌握，港英不再是主宰者，台北則從受害者逐漸轉為受益者，而台港關係則快速進展。天安門風波改變了北京的對港態度，也改變了港英對北京的政策，卻沒有對台港關係有明顯的影響，有之，亦只不過加強北京對台灣在港勢力之警惕，給予港英政府對台減少排拒之動機。

第三輪互動是台北先導的。台北於1987年間開放探親，但是，比較成型的大陸政策是1991年才推出的。是年，國府宣布終止「戡亂時期」，建立大陸政策決策及執行機制，通過《國家統一綱領》，並建議兩岸半官方會談。嗣後《兩岸人民關係條例》頒布，間接貿易投資逐步開放，一時兩岸間接觸頻繁，交流頗多，國際注目。但是，北京一方面歡迎經貿交流，另一方面對「對等政治實體」說法頗多疑慮，眼看台北四出推行務實外交，島內台獨聲音日噪，甚不以為然。1995年6月8日李登輝總統訪美，終於引來中共在台海之軍事威脅，兩岸關係因而一落千丈。

可是，1995年6月22日宣布之「錢七條」十分意外地讓台灣和香港人民看到北京的笑臉。北京對台港關係在九七後如何處理似已胸有成竹，並且要在對台軍事威脅之同時宣布。很顯然地，北京有意避免台港關係因兩岸緊張而隨着滑坡。錢其琛也一併回應了台北較早已經公開的《港澳關係條例草案(意見諮詢稿)》中以香港為「第三地」的主張：北京不會從「一個中國」原則的立場退讓，也不會聽台北一方私訂台港關係的基調。因為兩岸會談仍未能恢復，台北無法就「錢七條」與北京協商，台港關係就在兩岸透過《港澳關係條例》和「錢七條」隔海角力的局面中發展，鹿死誰手仍未分曉。不過，台北地位還是比較被動。一年來，彭定康的港府似又採取較多箝制之政策以防止台北干預香港政治，而候任行政長官董建華辦公室的初步表現，似乎緊跟着「錢七條」。這第三輪互動雖是台北先導，北京卻後發制人，又搶了主導地位。交接之前60日，港英已無多大能耐違拗北京，而未來港府必難有真正自治之能。

結　語

兩岸三地政府對台港關係的政策及其互動概述之大致如上。綜合觀察，台北是先強硬自是，為反共鬥爭而在港從事破壞性活動，被壓制後，只得收斂潛伏推行華僑政策。直到兩岸關係改善後，台北才以較現實之立場，正視香港，表示不再攪局，並努力拓展台港關係。北京是先被動，後來以大國姿態掌握先機，定下主調，有效主導，九七後更將如是。香港在英人主政期間，由基本不干預北京、台北間角鬥，到一面依法排拒台北，一面平衡左右，打壓違法破壞秩序活動，曾是主宰者。可是，中共強大後，港英逐漸後退，對北京之立場政策不敢怠慢，近年已少有打壓左派舉動。首任香港特別行政區行政長官選出後，九七後港府之對台政策，看來將會緊跟北京。

台港關係可以說長期不正常，互少信任，關係內容也比較有限。目前，台北比較被動，着力點難找，可用籌碼不多。但是世事多變，各種因素互動之間，會有意料不及之新情勢。台北如能掌握影響台港關係各因素間之互動脈搏，將仍多可為，自應好自為之。所幸，在1987年台北開放大陸探親後，三地政府均有發展台港間非政治關係之意願，經貿和文化交流漸趨蓬勃，看來，前途並不暗淡。

九七後台港關係的原則內容，要先看「錢七條」、《香港澳門關係條例》、《香港特別行政區基本法》及港府未來制訂之專門法規。其他因素也必須注意，例如大陸內部改革和發展前景，兩岸關係的進一步發展，國際間對香港的關注和政策行動等。這些本文均未觸及，但並非不重要。

註釋

① 中英《聯合聲明》全名是《中華人民共和國和大不列顛及北愛爾蘭聯合王國政府關於香港問題的聯合聲明》，於1984年9月26日草簽，同年12月19日在北京正式簽訂。英方於1984年9月26日在倫敦發表白皮書，除《聯合聲明》本文及其附件和備忘錄之外，另加頗長之引言及65條註釋，闡明英方公開之立場。嗣後英方與中國交涉談判有關香港之事宜，均不忘以中英《聯合聲明》為基礎。中方則在1990年4月4日由全國人大通過之《香港特別行政區基本法》序言中寫明：「國家對香港的基本方針政策，已由中國政府在中英聯合聲明中予以闡明」。

② 大陸對台軍事威脅顯然存在，曾在台灣引起極大關注。《一九九五年閏八月》一書出版後，台灣朝野談論甚多。李登輝訪問康奈爾大學之後，特別是1996年3月李氏競選第一屆民選總統期間，解放軍在台海試射飛彈，一時氣氛極度緊張，引來美國兩艘航空母艦。兩岸之軍備競賽看來仍會持續下去。參看《九十年代》(香港)，第314期(1996年3月)，台海衝突之軍事篇。

③ 值得注意的主要有葉明德等：《一九九七過渡與台港關係》(台北：業強出版社，1996)；朱雲漢等：《一九九七前夕的香港政治形勢與台港關係》(台北：業強出版社，1995)；衛民：《台港關係：機制及發展》(台北：業強出版社，1992)；《「香港問題」論文集》，第二冊(台北：支援香港居民之友運動委員會〔即港澳之友委員會〕，1988)；李怡：《香港一九九七》(台北：商周文化，1996)；許之遠：《1997香港之變》(台北：展承文化，1997)。關於中、台、港三角經貿關係之論著，可參看林聰標：《一九九七前後中資企業在香港所扮演的政治角色及其對台灣可能的影響》(台北：行政院大陸委員會，1995)；簡澤源：《崛起中的金三角——中國大陸、香港、台灣》(台北：永業出版社，1994)。

④㉓ 參看註③許之遠，第二章；頁49-50。
⑤ 開放大陸探親以後台港關係發展情況，在行政院大陸委員會出版之《港澳月報》中有各種統計數字可資參考。
⑥ 參考李谷成：〈中共對香港政策的過去、現在與未來〉，《亞洲研究》(香港)，第九期(1994年7月)，頁27-69。
⑦ 《七十年代》(香港)，第155期(1982年12月)。
⑧ 《文匯報》(香港)，1984年4月21日。
⑨ 《鄧小平文選》，第三冊(北京：人民出版社，1993)，頁75。
⑩ 許家屯：《許家屯香港回憶錄》，上冊(台北：聯經，1993)，頁157-64。
⑪ 許家屯：《許家屯香港回憶錄》，下冊(台北：聯經，1993)，第十二章。
⑫ 《明報》(香港)，1995年5月30日，當時唐樹備在台北與海基會負責人洽商第二次辜汪會談事宜。18天後，中共就宣布兩岸談判無限期延期。
⑬ 《基本法》第22條規定：「中央人民政府所屬各部門、各省、自治區、直轄市均不得干預香港特別行政區根據本法自行管理的事務。中央各部門、各省、自治區、直轄市如需在香港特別行政區設立機構，須徵得香港特別行政區政府同意並經中央人民政府批准。中央各部門、各省、自治區、直轄市在香港特別行政區設立的一切機構及其人員均須遵守香港特別行政區的法律。中國其他地區的人進入香港特別行政區須辦理批准手續，其中進入香港特別行政區定居的人數由中央人民政府主管部門徵求香港特別行政區政府的意見後確定。香港特別行政區可在北京設立辦事機構。」
⑭ 參看齊辛：〈文攻武嚇，硬要把李登輝打下台——兩岸關係的轉折點〉，《九十年代》，第308期(1995年9月)，頁32-35；《九十年代》，第313期(1996年2月)，台海衝突之互動篇。
⑮ 兩岸間之海基海協兩會談判雖中斷，台港關係則在北京、台北分別策劃下得保穩定發展。1996年6月「錢七條」發表後，台港間已就民航問題透過授權民間談判獲得協議。船運問題也在談判中。
⑯ 〈在預委第五次全體會議上錢其琛的開幕詞〉，《文匯報》(香港)，1995年6月23日。
⑰ 參看遠洋：〈港澳事務不容台灣當局插手——兼評台灣當局炮製的「港澳關係條例(草案)」〉，《瞭望》，1955年第22期，頁10-11。
⑱ 《基本法》各章，特別是第22條與「錢七條」之間的問題十分複雜，有待進一步分析研究。
⑲ 1995年4月8日李登輝在國統會改組後第一次會議致詞(即「李六點」)時說：「中華民國……將繼續維持與港澳的正常連繫，進一步參與港澳事務，……。我們希望大陸當局積極回應港澳居民的要求，集合兩岸之力，與港澳人士共同規劃維護港澳繁榮與安定。」
⑳ 參看方蘇：〈在香港，看問題和台灣不一樣——專訪離任前的台灣駐港代表黎昌意〉，《九十年代》，第305期(1995年6月)，頁48-51。
㉑ 〈中共再宣示港台關係新政策〉，《文匯報》(香港)，1996年7月12日。所謂「六不准」，即：(一)不准打着中華民國的招牌或名義進行活動；(二)不准進行「一中一台」，「兩個中國」的分裂活動和「台獨」活動；(三)不准以所謂官方身分到香港、澳門進行政治性活動；(四)不准藉非官方組織、公司的名義支持反中反共亂港的敵對勢力進行活動；(五)不准在港澳註冊公司或機構後進行與註冊性質相悖的政治活動；(六)不准台灣政黨組織團體到港澳地區搞政黨團體活動、政治宣傳和組織活動。
㉒ 參看羅亞：《政治部回憶錄——港英政府最神秘的部門》(香港：香港中文大學香港亞太研究所海外華人研究社，1996)，第四章。
㉔ 〈中華民國行政院院長俞國華先生對港九僑胞的談話，1984年9月26日〉，收於《要自由，不要奴役——國府當局對於香港問題的觀點》(香港：香港時報社，1984)，頁1-4。
㉕ 〈中華民國僑務委員會委員長曾廣順先生對便利港九僑胞回國定居事宜發表談話，1984年9月27日〉，收於註㉔書，頁7-10。

㉖㉝ 《大陸政策説明書——港澳政策答客問》(台北：行政院大陸委員會，1992年4月〔港－81－2〕)。

㉗ 《香港澳門關係條例》，1997年3月18日立法院通過，4月2日總統頒布。是項條例共62條，將於1997年7月1 日連同其施行細則及各部委相關法令一併實施。

㉘ 參看《「港澳關係條例」草案(諮詢意見稿)》(台北：行政院大陸委員會，1994年3月)；《「港澳關係條例」草案》(台北：行政院大陸委員會，1996年3月)；《港澳關係條例草案補充説明》(台北：行政院大陸委員會，1996年5月16日)；及劉漢廷：《港澳關係條例草案簡介》(台北：行政院大陸委員會，1996年9月)。

㉙ 蔡英文等：〈一九九七後香港法律體制的過渡與銜接及台港法律規範問題〉，載註③朱雲漢等，頁427-57；翁松燃、鄺英偉：〈九七與中、台、港關係〉，載註③朱雲漢等，頁369-90；參看蔡英文：〈台灣因應「九七」之道〉，1995年6月28日至7月1日台北「『九七』前後台港關係」研討會論文；黃立：〈「港澳關係條例草案」與「港、澳基本法」相關問題研究〉，《政大法學評論》，第52期(1994年12月)，頁59-76；黃立：〈九七後台港兩地居民與機構在交流過程中所面臨的法律地位變化〉，1997年5月4-5日台北國家政策中心「跨越九七：香港問題」國際研討會論文；陳弘毅：〈從法律觀點看九七過渡對港台關係的影響〉，《華岡法粹》，第23期(1995年10月)，頁57-67。

㉚ 《台灣地區與大陸地區人民關係條例》，1992年7月31日公布，同年9月18日施行後，已經四次修訂。是項條例共六章九十六條。規定內容比《香港澳門關係條例》較多限制。參看《兩岸人民關係條例暨相關許可辦法》(台北：行政院大陸委員會，1996年11月)。

㉛ 《香港澳門關係條例》第60條規定：「本條例施行後，香港或澳門情況發生變化，致本條例之施行有危害臺灣地區安全之虞時，行政院得報請總統依憲法增修條文第二條第四項之規定，停止本條例一部或全部之適用，並應即將其決定附具理由於十日內送請立法院追認，如立法院二分之一不同意或不為審議時，該決定立即失效。恢復一部或全部適用時，亦同。本條例停止適用之部分，如未另定法律規範，與香港或澳門之關係，適用臺灣地區與大陸地區人民關係條例相關規定。」

㉜ 參看《港澳關係條例草案補充説明》(台北：行政院大陸委員會，1996年5月16日)，頁1-2。

㉞㉟㊱ 《港澳政策説明書》(台北：行政院大陸委員會，1997年2月)，頁1；32-34；2-8。

㊲ 《港澳政策説明書》，頁12；行政院大陸委員會1997年4月19日新聞稿。

㊳ 1996年6月黎昌意被迫離任時香港輿論有許多表示不解或惋惜之文章散見於當時之報刊雜誌。參看註②。

㊴ 參看 Richard Hughs, *Hong Kong: Borrowed Place, Borrowed Time* (London: Deutch, 1976).

㊵㊻㊼ 林行止：《香港前途問題的設想與事實——《信報》政經短評選集》(香港：信報有限公司，1984)，頁26-27；171-72；560-62。

㊶ 張希哲：〈一九九七後香港與台灣的關係〉，載於《香港之未來倫敦研討會實錄》(台北：中華港澳之友協會，1992)，頁28-36。

㊷ 香港政策研究所：〈特區政府如何處理涉台問題〉，《明報》(香港)，1997年1月28日、29日。

㊸ 《自由時報》(台北)，1997年3月23日。參看董建華較前説法，《蘋果日報》(香港)，1997年3月14日，頁A10。

㊹ 中華人民共和國香港特別行政區行政長官辦公室：《公民自由和社會秩序諮詢文件》，1997年4月。參看《中國時報》(台北)，1997年4月10日，頁9；《蘋果日報》(香港)，1997年4月10日，頁A8、4月18日，頁A8。

㊺ *South China Morning Post* ，1997年4月19日，頁10。

㊽ 參看朱宗玉等：《從香港割讓到女王訪華——中英關係1840-1986》(福州：福建人民出版社，1990)，頁189-98。

翁松燃 香港中文大學政治與行政學講座教授

談香港政治變遷

● 王賡武

一　中英主導下的外部政治變遷

1997年香港最矚目的政治轉變，在其從殖民地主權變為民族主權。將殖民地歸還母國是史無前例的，以往非殖民化一般是為前殖民地的獨立作準備。對香港來說，這從來不是一個合乎實際的選擇。英國在1949年以後仍然留在香港的原因非常複雜，特別是因為冷戰。當時，英國人充當着資本主義陣營的前哨角色。不過，他們縱然有這種意願並獲得反共盟友的支持，但若欠缺有力的政治行動和不能貫徹帶有深刻政治涵意的經濟思想，那也是枉然。只要我們回溯香港在韓戰時期對中國、聯合國以及後來捲入越戰的美國的重要性，便明白英國決定留守香港是有深刻的政治意義的。當然，其對香港人的影響更是深遠廣泛。

英國在1949年以後仍然留在香港，是有深刻的政治意義的。耐人尋味的是，中國政府為甚麼願意接受眼皮底下的這種政治姿態？最合理的解釋是北京政府明白到把香港交給英國人管治，中國可以從中獲得龐大的經濟和外交利益。

耐人尋味的是，中國政府為甚麼願意接受眼皮底下的這種政治姿態？觀察家無不同意，解放軍幾乎可以不費吹灰之力隨時接收香港，但他們為甚麼沒有這樣做？最合理的解釋是北京政府明白到把香港交給英國人管治，中國可以從中獲得龐大的經濟和外交利益，尤其是英國急欲擴大與中國的商業連繫，或許希望有一天能重拾昔日在華的顯赫地位。因此，英國和中國的微妙關係，使得一種看來不尋常的狀態維持了四十多年。默契是中國不以武力收回香港，英國則不讓香港獨立。

轉變的濫觴實在於越戰結束、中蘇交惡、美國總統尼克松 (Richard Milhous Nixon) 打出「中國牌」、及中國加入聯合國等事件所導致的國際政治環境，其時正值文革後期。因此，當1976年毛澤東去世，鄧小平和其他十年動亂的受難者重掌政權，政治變遷的步伐始得以邁出。鄧小平大刀闊斧的經濟改革措施是關鍵的起始點。然而，我們不應低估經濟改革背後的政治涵意，也不應對這些改革帶來政治後果而感到詫異。

1980年代初，中英兩國到了為最後階段作打算的時期。自1982年起，兩國持續協商了兩年多。由於涉及主權問題，故只是兩個主權國間的事務。1984年

在北京簽署的中英《聯合聲明》，是英國為香港人在中國政府身上所能爭取到的最佳安排。英國能否做得更好，又或者諮詢香港人會否帶來不同結果，這實在很難預料。其時中國握有可觀的談判籌碼，鄧小平深得美國、日本和大多數西歐國家的好感，而且躊躇滿志。雙方協議達成一個為期十三年的過渡時間表是一個特別的決定，讓香港有充裕時間做好變遷的準備。

這當中最大的問題是，中方談判代表或許以為這十三年間一切不會改變，正如中國收回香港後「五十年不變」的政策所揭示那樣。不過政壇上一星期已是很長時間，誤以為香港政治能長時間原封不動是會招來麻煩的。事實上，由於是香港以外(即在北京和倫敦)的政治變遷主宰着這片土地的發展，很多事情是香港無能為力的。如果中英雙方都能開誠布公，貫徹合作精神，那麼《聯合聲明》亦不失為差強人意的起始點。然而，當中英政府之間互不信任，《聯合聲明》就變得無從駕馭。互信的崩壞來自兩個因素，一是不知不覺的，一是突如其來的。不知不覺的因素慢慢浮現，是因為生活在英國法制和管治制度下的香港人質疑中國的行政方式和標準，中國政府則懷疑英國鼓動香港人不信任中國。例如，中國決定在香港東北方的廣東大亞灣興建核電廠，不久之後就發生切爾諾貝利事件，導致上百萬香港人示威，這是後來天安門事件時同類示威的前奏。1986年這場廣泛的反對活動使許多人大感意外，它顯露了香港人一些以前不為人知的原始政治觸覺。他們從中得到一個深刻教訓，知道在一個缺乏民主的殖民地裏政治自由的重要。

不過，更影響大局的因素是在1989年5、6月天安門事件後的互信驟失。大家應該記得「六四」前兩個周末上百萬人上街示威的場面。但對中英雙方互信關係(《聯合聲明》所仰賴的)破壞最大的，是「六四」後雙方接觸戛然中止。最終結果是把焦點集中在《聯合聲明》的本質，和在許多事情尚未全部議訂的情況下，中國將如何管治香港。1989年夏天是轉捩點，香港被突發的事件弄得人心惶惶，英國不得不引入新措施穩定民心。當年10月，立法局在沒有諮詢中方的情況下單方面宣布了五項政策決定。其中三項是直接與政治有關的，即重新考慮加速民主化的步伐、准許高達25萬香港人擁有居英權資格和引入人權法案。結果，第一項破壞力最低，因為民主選舉的條件最後已有協議，只是稍有改動。但後兩者被看作是公然侮辱北京政府，英國政府對這兩項政策寸步不讓。北京忿然宣布無法接受。這兩個問題自此懸而未決，使兩國政府的互信變得薄弱。

對中英雙方互信關係破壞最大的，是「六四」後雙方接觸戛然中止。1989年10月，立法局在沒有諮詢中方的情況下單方面宣布了五項政策決定，即重新考慮加速民主化的步伐、准許高達25萬香港人擁有居英權資格和引入人權法案。北京忿然宣布無法接受。

1989至1990年天安門事件發生之同時，蘇聯集團解體，冷戰結束，全球政局為之丕變，這種種因素對中英關係更具決定性。因為蘇聯突如其來和意想不到的衰落，西方再不需要「中國牌」。西方盟國十年來第一次不再忌憚中國打「蘇聯牌」，可以毫無顧慮地批評中國。反共時代產生的猜疑現在全部用於抨擊中國，針對中國在西方眼中的明顯缺失，特別其對付異見份子的方法。

在此情況下，民主選舉的問題被再度提起。在1989年10月引入五項重要政策的衞奕信總督被認為於民主着力不足。新任總督彭定康把焦點集中在《聯合聲明》中界定含糊的事項上，引進新措施賦予更多市民在新功能組別的投票權。

中國對此忍無可忍，堅決不接受這些改變。因此，從彭定康總督所稱的有待進一步商討的提案開始，這些措施就在不顧中方反對的情況下被推行並提交立法局通過為法例。這就是兩國政府政治信任的崩潰，這種情況正是在商議《聯合聲明》的過程中本欲避免發生的。

另一點同樣舉足輕重的是後來香港問題「國際化」，也就是爭取西方國家支持香港的民主政治運動，這在美國國會和一些歐洲議會中取得不錯的成績。這些成功為她們就牽涉更廣的人權問題攻擊中國提供理據。中國對衝着她而來的道德高調大感不滿，視之為攸關她收回香港主權的事情。回想起來，1989年後，外部政治變遷以沛然莫之能禦之勢把中英在香港問題上的關係推至僵局。中英兩國對於這些變遷的處理説不上很好，這些變數部分是她們自己的作為，但也有很多是她們所不能控制的。

二　香港社會內部的政治轉變

我再談談內部政治轉變。香港人在十年的政治化過程中找到自己的聲音，但這並不是説香港人在1980年代以前沒有政治意識。香港人一直對中國政治極之注視。我們甚至可以追溯到早期，太平天國參與者避居香港，當中值得注意的是天王洪秀全的族弟洪仁玕，還有像王韜這些牽涉其中的人。當然還有孫中山和一些先賢也曾在香港學習現代政治，他們的支持者在二十世紀初在這塊殖民地活動不輟。蔣介石、汪精衞和毛澤東的支持者在1930、1940年代直至1949年共產黨勝利也同樣活躍。我們還要注意，許多當時成立的反殖民地和反帝國主義組織都醞釀着反英情緒，但英國很幸運，一些對她的仇視心態給轉移到當時中國更大的敵人——日本身上。相較起來，作為太平洋戰爭時期中國盟友的英國被認為是友好的，因為鮮有直接針對她的激烈政治活動。

1950和1960年代，殖民地政府對中國政黨活動、學校教科書編纂和中文報刊的政治內容都謹慎控制，但當時香港華人對政治興緻勃勃，只是對中國大陸的而非香港的政治。也許可以説，1970年代受教育、對文革反感的新一代，和許多剛逃離中國的人，是首批投身香港政治未來的人。

1949年大陸政權更替時，許多中國人包括左翼支持者和同情共產黨的人從香港返回解放後的中國，同時卻有許多支持南京政府和國民黨的人避居香港，有的取道此地輾轉到台灣和美國去。在中華人民共和國成立後，先後出現過數次大陸難民潮，引發難民潮的有經濟謀生和政治因素，特別是文化大革命帶來的苦難。

了解大多數香港人是從何而來很重要，因為這表明他們大多數對政治相當敏感，儘管只是對中國大陸的而非香港的政治。雖然在1950和1960年代，殖民地政府對中國政黨活動、學校教科書編纂和中文報刊的政治內容都謹慎控制，但當時香港華人對政治興緻勃勃，這在當時的著作清晰可見。不過，在大部分人心目中，本地政治若非根本不存在，就只是地方事務，並不是他們的民族和愛國情操所要關注的。

香港人何時對香港的政治產生興趣，並沒有一個明晰的分界點。由於獨立無望，所以無法吸引人們投身地方政治活動。而中國發生的事件，像大躍進及其帶來的災難性經濟後果，還有更酷烈的文化大革命，它們太駭人聽聞，以致許多人覺得香港前途黯淡而移民他國。這種用腳投票的方式表現了他們的政治

決定。也許可以說，1970年代受教育、對文革反感的新一代，和許多剛逃離中國的人，是首批投身香港政治未來的人。

但這還說不上是本地政治人格面貌的出現，反而應視之為香港人的新認同感，我想不出這個時期有甚麼團體可以代表這種新政治。這種對政治的新興趣可見於兩種截然不同的表現方式，它們分別對應1970年代初的兩件事件。第一是當時很多組織爭取把廣東話列為與英文地位平等的官方語言，遂掀起了一場地方政治運動；第二是「保衞釣魚台運動」，這是一場激發更多人愛國心的海外移民政治活動，目的是拒斥日本聲稱擁有南中國海一個受爭議列島的主權。前者帶着民族主義色彩，但主張廣東話而非普通話（中國國語），顯示了忠於和認同對象的差別，並表達一種獨立於民族政治之外的狀態，這與以前的反殖民示威不同。而後者帶出了愛國主義和意識形態的緊張關係，一種渴望做中國人，但又想生活在殖民地而非共產制度統治下的心態。

因為鄧小平的改革政策，香港經濟蓬勃發展，隨之給予香港人在政治上表現自己為香港華人的機會。中英談判為未來政治打開了一個新窗口。香港人對它們反應強烈但分歧，但逐漸無奈地明白到香港人並沒有置喙的餘地。談判桌並沒有香港代表的位子，主權問題表明未來是由兩國政府決定。儘管英國首相撒切爾夫人意氣風發到北京簽署中英《聯合聲明》，但越來越多香港人千方百計的想移民。1985至1994年間，香港人每年移民的數目約4至6萬之譜。有些人是為了經濟原因，但大部分是出於政治考慮。

1986年中國政府決定興建大亞灣核電廠，引發了上百萬港人的抗議。此後，出現更多爭取民主的呼聲，並要求加快實行立法局全民直選。理論上，無人不支持民主，但邁向民主速度的快慢以及如何確保特區政府向本地立法機關負責而非聽命中國當局，則惹人爭論。

雖然如此，覺醒開始了。前面提到1986年興建大亞灣核電廠引發的抗議，此事之後隨之出現更多爭取民主的呼聲，並要求加快實行立法局全民直選。各色各樣針對特定問題的壓力團體紛紛成立，成員大部分來自中產階級。各行業公會（特別是教師協會）均有自己的發言人，但大體上整個社會是分歧的。一方面是積極份子和消極份子的矛盾，一方面是那些歡迎香港回歸中國、支持中國根據《基本法》制定未來法規的人，和那些對鄧小平提出前所未有的「一國兩制」構想沒有信心而要求更多保障的人之間意見相左。理論上，似乎無人不支持民主，但邁向民主速度的快慢，以及如何確保特區政府向本地立法機關負責而非聽命中國當局，則惹人爭論。但與此同時，新政客很快曉得怎樣和選民打交道，叫人刮目相看。這表明人民已經成熟，有條件實行民主政治。

1989年以前，中英雙方談判代表囿限着民主的步伐。天安門事件後，這個問題又再在各個中英關係間揮之不去。雖然政治轉變的步伐仍舊循序漸進，但英美兩國的對華姿態卻提高了，因而也刺激了本地政治活動興起。民主黨的成立意義重大，因為它比其他團體得到更多基層支持，自由黨和其他小政黨（部分是從早期論政團體演變過來）接着成立。及至1991年選舉時，香港政壇和其他前英國殖民地獨立前的景象並無二致。這大概是1982至1984年談判時不曾預計的，沒有人料到情況會這樣複雜。當中最棘手的是希望那些民選議員能坐「直通車」，在1997年政權移交後繼續留任。

民主黨的成功是對中英兩國政府的挑戰。這種政治情況的改變警告中國1997年後在控制香港發展時將遇到困難，也提醒英國要更加注意一個他們直至當時還一直試圖低調處理的問題。主權移交在即，沒有多少時間可供試驗。

民主派敦促英國為他們多盡點力，而1992年新任港督開始為他們兵行險着。結果可想而知，中國全面拒絕。

對香港來說，應付政治變遷向來是不容易的。中英雙方都知道在任何一份協議中的每一個字眼、用詞、句子和文章都暗伏陷阱。談判期間，英國外交伎倆和強大政治籌碼相周旋。龐大的利害關係牽涉在內，因為對於中國經濟發展和統一台灣大業來說，賭注太高了，英國成功利用優勢讓自己拿了一手好牌。但大家早就知道，如果要成功履行協議，到最後，互信和持續的折衝尊俎是往後十三年不可或缺的，但1989年6月4日的事件卻最終令雙方錯失機會。

英國希望透過向聯合國提交一份有約束力的協議來應付變遷。中國則希望拉攏重要地方領袖，並把《基本法》中的一些敏感事項正式定案，以此來方便主權順利移交。雙方在未知領域中探索，竭力為自身的位置爭取最大利益。雙方談判代表都惟恐沒有為悍衛國家利益克盡己職。但出人意料的國際事件和地方壓力暴露了他們達成的協議的瑕疵。

對香港來說，應付政治變遷向來是不容易的，因為其中牽涉到中英雙方的龐大利益。不過，香港人若要應付香港的政治變遷，就必須把他們的才幹轉化為形塑他們期望的在中國主權架構下的自治方式。看來，處變之道才剛剛開始。

那些在中英《聯合聲明》簽署之際政治覺醒的香港人，可能認為迄今沒有誰是勝利者。短期來說，他們是沒錯的。但政治期望轉變的步伐叫人矚目。而且，有些政客成就非常出色，這包括親中國的以及那些為他們的理想爭取國際視聽的人。不過，若要應付香港的政治變遷，他們必須把這些才幹轉化為形塑他們期望的在中國主權架構下的自治方式。看來，處變之道才剛剛開始。

三　香港在世界歷史中的遠景

現在讓我談談香港在世界歷史中的遠景。香港回歸中國是否意味西方在亞洲宰制地位的終結，還是亞洲只不過是復歸常態？在移交前夕舉世注目之際，叫人禁不住懷疑這是否在歷史上劃上一個轉折點。如果我們能穿越時空去看看，未來是否會回到西方列強東來前的情景？如果是，亞洲將會回到怎樣的過去裏？自1511年葡萄牙人佔領馬六甲以來，亞洲地圖歷經幾許轉變？

今天，中國和日本的疆界和十七八世紀時沒有太大分別。韓國現在一分為二，但當她重歸統一後，將有截然不同的光明前景。東南亞五個大陸國家改變甚小，雖然陸上疆界有所調整，但不像以前那樣動輒惹起爭端。然而，原來恆河沙數的近海和沿河王國，和群島的自治港市改變極大，它們現在成為印度尼西亞、馬來西亞和菲律賓三國。只剩下新加坡和汶萊教人想起昔日港市的獨立傳統。

在南亞，當葡萄牙人初抵印度沿海時，莫臥兒統治者在印度北部擁有至高無上的地位。雖然他們在南部面臨挑戰，但仍能在北部勉力使印度教徒和回教徒跟他們和平共處，這在今天看來幾近不可能。後來統治印度的英國人最終無法彌補各宗教間的鴻溝，因而在巴基斯坦和孟加拉種下衝突的禍根，至今仍看不出解決的希望。

總而言之，1511年亞洲的政治面貌在今天依然清晰可辨。每一個國家仍然留傳着人民熱情認同和忠於的傳統。但自西方人東來以後，經濟和政治基礎是

否產生了根本的改變，從而令史家可斷言西方人改變了亞洲的面貌？今天，這種帝國遺產有那些部分值得我們注意？

四個曾統治亞洲大陸大片土地的西方國家，即英國、美國(英國的實際繼任者)、法國和荷蘭，她們繼承葡萄牙和西班牙帝國的目標，這提醒我們第一批西方人東來的目的，他們宣稱是為尋找「基督徒和黃金」而來。這種在今天看來不加掩飾的心態，仍然留在後來其他列強擴張的骨子裏，只不過其後是以不同的形式、不同程度的重點出現。

亞洲人對西方的回應，隨着時地的不同而差異甚大。比如，日本向西方開放門戶而得以富國。在菲律賓，同樣的開放使她變為基督教國家。在其他地方，因着不同的宗教信仰，或民族主義和馬列主義的世俗理想，把結果領向另一個極端——關上迎接西方的大門。同樣有意思的是，原來「基督徒和黃金」的想法隨着世界改變而以不同方式重新定義。

從前，黃金成為財富的象徵，但在過去兩個世紀，財富之源則來自現代科學所推動的工商業發展，這創造了新的象徵。

日本是亞洲的典範。她以造船和軍火工業起家，之後發展其他工業賺取更多財富，而又把所得大量投資在國民科技訓練上，以求把產品質素精益求精。結果，日本逐漸在各種精密工程技術上挑戰西方工業力量。日本的成就驕人，本世紀之交便與西方分庭抗禮。近期，南韓、台灣、香港和新加坡這四小龍亦追隨日本老路，而包括中國在內的其他亞洲國家相信很快也會依着同一路子走。

如果亞洲傳統產生了恆久的改變，亞洲將在二十一世紀扮演甚麼樣的角色？一個亞洲版的「基督徒與黃金」可能仍然是檢驗標準。從香港的前景觀之，答案可能最終歸結為「你們現代科技的黃金比你們的世俗之神更奪目耀眼」。

資本主義的成功對比起社會主義的失敗，確切傳達了一個信息——以新形象出現的「黃金」是關鍵，這幾乎是每個人都能學習並成就的。但是，基督徒(或者另一個神)的問題卻顯得模糊了。它究竟意味着甚麼，西方自己也不大清楚。以往，葡萄牙人和西班牙人主張在傳教與黃金之間取得平衡，但荷蘭人和英國人將這個信念拋諸腦後，全力追求黃金。法國人似乎曾遵循過原本的信念，但最終更熱衷於科學和資本主義的黃金。只有美國人看來公然區分兩個目標，其做法是把他們的神世俗化，並把十八世紀「基督徒」的理想變成一種前所未有的信仰，因此出現了自由貿易和民主、法治與個人權利的混合物，竭力使它成為一種新宗教，一個放諸四海皆準的至善。但是，亞洲領導人、商人、政客和知識份子卻感到迷惑。許多人現在問：美國那種「基督徒與黃金」二為一體的形象能維持多久？

也許就西方對亞洲的影響蓋棺定論，現在為時尚早。如果亞洲傳統產生了恆久的改變，亞洲將在二十一世紀扮演甚麼樣的角色？一個亞洲版的「基督徒與黃金」可能仍然是檢驗標準。從香港的前景(也將見於越來越多的地方)觀之，答案可能最終歸結為「你們現代科技的黃金比你們的世俗之神更奪目耀眼」。

亞洲的未來繫於兩個因素：一方面是當亞洲人把現代文化價值收為己用之後，如何重新定義原本的一套準則；一方面是期望提高生活標準。如果現在所說的黃金是由亞洲創造、並由亞洲人重新分配的財富，那是沒有甚麼爭論。掌握高科技以確保國家財富持續增長，是大多數國家夢寐以求的目標。如果進步

的終點只有一個，而所有國際關係和互相依賴的國際機制的運作都趨向這一終點，那市場競爭將可一直和平進行，擺脫以往各國間你爭我奪的景況。

但將「基督徒」作為一種優越文化的象徵(特別是世俗民族文化)卻是另一回事。今天的現代價值比之1511年面對亞洲傳統價值時，顯然已非吳下阿蒙。當年，內容豐富和強勢的儒家思想正如日中天，今天卻已被邊緣化為倫理和家庭價值的一環。如果中國重拾亞洲強國的地位，其人民和鄰國會不會把儒家思想改頭換面以用於當世？大多數中國人不以為然，充其量是很渺茫，不過，本世紀他們急於求變，踫了不少釘子，更聰明的中國人或許會以更長遠的目光視之。

基督教在西方已不再成為問題，但宗教在亞洲仍然舉足輕重。當伊斯蘭教在南亞勢力強大之時，它與印度教相安無事，和佛教和平共存。自那時起，伊斯蘭在東南亞諸島國有長足發展。信奉不同宗教的國家間曾有出現新的緊張關係(現在這包括信奉基督教的菲律賓在內)，但今天新的「黃金」不虞匱乏，創造世俗財富的新模型業已出現，卻沒有冠上像「基督徒」、「回教徒」、「儒家」或任何形式的標籤。此外，隨着印度教復興和佛教國家堅定自強，各國重回穩定共存的局面現在再次可行。

西方在亞洲取得的黃金是否能抵消或減低其對改變別國制度的渴望尚未可知，但香港回歸中國，肯定為這場緊湊的棋局走出一隻影響大局的卒子。主權和自由之爭將繼續成為棘手的問題，而舌劍唇槍的局面也不會中止。現在，是思考西方在亞洲宰制地位結束的意義時候了。

五百年前西方來到亞洲尋找「基督徒」的信念，現在已轉化為一種夢想，即企圖使全世界最終都奉行他們的現代世俗理想。他們似乎無意干涉亞洲宗教繼續留傳，或許還樂於讓南亞和東南亞保持現狀。只有東亞的前儒家世界，他們仍然希望根本改變之，此中的原因很複雜。西方在日本的成功令他們期望能在韓國和中國重施故技。在中國和北韓遺留的列寧主義不容於他們，是他們眼中威脅安全的挑戰。美國教化中國「異教徒」的天職(近乎某種妄執)仍未竟全功。在亞洲取得的黃金是否能抵消或減低其對改變別國制度的渴望，尚未可知。雙方看來都為長遠發展作打算，亞洲的未來將取決於西太平洋緣區到底是戰爭還是和平。

香港回歸中國為這場緊湊的棋局走出一隻影響大局的卒子。中央雙方都押下高注碼，看似都有致勝的把握。主權和自由之爭將繼續成為棘手的問題，而舌劍唇槍的局面也不會中止。但長遠來說，這只是以遠大目光和審慎態度思考問題的一個暫時休止。現在，是思考西方在亞洲宰制地位結束的意義時候了，但我的重點將放在亞洲邁向新的常態這條更漫長的道路上，而現代西方遺產已成為其中一個組成部分。

林立偉　譯

王賡武　曾任馬來亞大學歷史學講座教授、澳洲國立大學遠東歷史講座教授、香港大學校長等職位。現任新加坡國立大學東亞研究所所長。主要著作有：*The Nanhai Trade*(1958)；*The Structure of Power in North China during the Five Dynasties*(1963)；*Community and Nation*(1981)；*China and the Chinese Overseas*(1991)；《東南亞與華人》(1987)；《歷史的功能》(1990)等。

現代中國革命話語之源

● 陳建華

一　中國革命與「革命」的翻譯過程

考察本世紀初中文「革命」、日文「かくめい」和英文「revolution」三詞之間跨文化翻譯的複雜關係，其結果或可視作從語言角度對現代中國革命起源的一種詮釋。在我們重新挖掘、洗發這一被壓抑、被遺忘的現代革命之鏡時，希望在觀念上能為今日中國的革命創造性轉型提供某種借鑒。

不消說，有關革命的論述不必從使用「革命」這一詞語開始。在大量敍述十九世紀中葉以來中國革命的著作中，被描述的是政治與社會急遽變革的過程，此中包含了我們對革命意義的一般理解。然而，把中國革命同「革命」一詞的使用相聯繫，對理解中國革命現代性經驗無疑極其重要；此外，由於文化、意識和語言不可分離的關係，這種聯繫亦會為我們揭示現代中國革命經驗的某種本質。革命話語曾經長期統治現代中國並滲透到百姓的日常生活，而革命過程本身不斷展示的某些特徵，可追溯到「革命」這一詞源及傳統的革命話語。富蘭克斯 (Wolfgang Franks) 指出，中國古代傳統的「革命」的意義和近代西方思想及西方「革命」概念相結合，而產生了現代中國的「革命」意義①。如果我們從翻譯理論的角度來考察形成這「革命」意義的複雜歷史，那麼就會產生一些有意思的新問題：革命話語是怎樣形成的？它為甚麼能在現代中國產生如此深刻而持續的影響？中國革命的獨特性與中國現代語言的形成有甚麼關係？於是，疏理革命話語最初形成的內在脈絡成了中國現代思想史研究的重要課題，它既可彌補思想史研究長期忽視語言經驗的不足，亦能在某種程度上回應西方對中國革命的詮釋。

由於革命話語曾經長期統治現代中國並滲透到百姓的日常生活，所以追問革命話語是怎樣形成的、中國革命的獨特性與中國現代語言的形成有甚麼關係，就成了中國現代思想史研究的重要課題。

梁啟超值得重新探討。學者普遍認為，儘管梁氏自稱為改良主義者，但他在1898至1903年間的許多言論，卻有力推動了當時的反滿革命傾向。他的著作

裏有關革命意識形態形成的一些細節一直被忽視。如在1902年，梁對於國內革命情緒的高漲表示擔憂，他說②：

> 一二年前，聞民權而駭者比比然也，及言革命者起，則不駭民權而駭革命矣。今日我國學界之思潮，大抵不駭革命者，千而得一焉；駭革命不駭民權者，百而得一焉……。

由此可見，革命作為一種話語形態，是在本世紀初的數年裏才出現的。的確，「革命」是本土語彙，而它在本世紀初的復活，很大程度是借助於日語的翻譯，也即受了某種西化的洗禮，遂構成如史華慈 (Benjamin Schwartz) 所說的「革命之謎」——在本世紀最初二十年裏激進主義的形成③。從今天來看當時戲劇性的歷史轉變，我們不禁要追問：接受「革命」這一口號的心理障礙是甚麼？為甚麼一旦「革命」代替了「民權」，「革命」卻找不到別的替代，能歷久而不衰？梁啟超為甚麼對「革命」如此敏感和憂慮？我們以為理由是，一方面這一新的革命意識從傳統中獲得深厚、神秘的文化資源，喚醒狂歡節日般的集體記憶；另一方面，由於「世界革命」意識的引進和融合，革命話語和意識形態變得如此複雜而富於包容性，因而能在急劇變動的時代適應政治、經濟和心理的變革的需求。

霍布斯鮑姆提出英法「雙輪革命」曾經改造並繼續在改造整個世界的觀點，其中包含了兩種基本的歷史運動模式：一種是政治體制的激烈變革，包括暴力的顛覆；另一種是科技力量和社會改革的漸進過程。

在西方使用「中國革命」(Chinese Revolution) 一語，已包含了自十七世紀以來歐洲的革命常識。亦即透過「現代性」的多棱鏡，把中國革命看作現代現象，是世界歷史的一部分，或確切地說是一個從屬部分。頗具代表性地反映西方

革命常識的，是霍布斯鮑姆 (E.J. Hobsbawm) 的《革命時代：1789-1848》(*The Age of Revolution: 1789-1848*) 一書。霍氏提出所謂「雙輪革命」——法國政治革命和英國工業革命——「曾經改造，並繼續在改造整個世界」的觀點，包含了兩種基本的歷史運動模式：一種是政治體制的激烈變革，包括暴力的顛覆；另一種是科技力量和社會改革的漸進過程。霍氏又說④：

> 由於世界革命從這英法雙輪向外擴展，它首先是以歐洲擴張的方式征服世界的其他地區。確實，對於世界歷史最顯著的結果是由少數歐洲強權 (尤其是大不列顛) 建立了統轄全球的霸權。

費正清 (John King Fairbank)《偉大的中國革命，1800-1985》(*The Great Chinese Revolution, 1800-1985*) 一書，典型地反映了在西方注視下的中國革命。在費氏眼中，現代中國的命運是一個漫長而充滿顛簸的「現代化」——從西方引進和發展科學技術——的進程。雖然他不無同情地強調中國的現代化必須與其本土的文化傳統相適應，但他缺乏像霍布斯鮑姆那樣對世界革命即強權擴張歷史的自我反省⑤。

中國古語裏，「革命」一詞早已存在，基本含義是改朝換代，以武力推翻前朝，包括了對舊皇族的殺戮，這是西方revolution的意義裏所沒有的。

使霍氏深感困惑的，是1848年馬克思所預言的「共產主義幽靈」及後來世界範圍內風起雲湧的民族解放浪潮。這意味着英法「雙輪革命」進程的挫折，世界革命出現了另一種走向。相關的問題是：現代中國是怎樣回應世界革命的？早在「共產主義幽靈」進入中國之前，最值得注意的是1905年的革命和改良之爭，它意味着中國知識份子在尋求一種能使中國與世界革命掛鉤的理想形式。且不論這次爭論的複雜內容及背景，光從「革命」和「改良」的基本意義及提法來看，就已說明霍布斯鮑姆的「雙輪革命」模式很難移植到中國。作為爭論的結果，「革命」被等同於政治結構的激烈變革，它與暴力密切相連，並與「改良」相對立。在本世紀最初的二三十年間，有關法國、英國、俄國及日本明治維新 (改良派一度稱之為「維新革命」) 的歷史雖然不斷被介紹到中國，但像革命和改良的二元模式，與其說是對世界革命各種模式的審慎比較和選擇的結果，不如說是在很大程度上遵循了自身文化的語言和思維的歷史軌道，尚未脫離傳統暴力革命的語境。1927年毛澤東在〈湖南農民運動考察報告〉中宣稱：「革命是暴動，是一個階級推翻一個階級的暴烈的行動。」⑥這樣定義「革命」，體現了馬克思主義的階級鬥爭要素和暴力革命的簡單結合。「共產主義幽靈」固然使中國傳統革命話語借屍還魂，但是在階級鬥爭論的背後，其實包含着十九世紀以來的歷史進化論，它對於中國傳統的革命理論來說卻是新的因素。

本文在方法論上直接受惠於當下西方學界流行的「翻譯理論」⑦，它為研究跨國之間思想和文化交流的歷史課題提供了新的途徑和工具。早有學者指出，本世紀初大量西方學理名詞的翻譯皆由日本輸入中國，這為中國思想界帶來巨大影響；也有學者注意到，「革命」一詞原為中國所有，但最終再度轉由日本進入中國，這使問題變得更複雜⑧。在我們運用翻譯理論作為分析工具時，「革命」一詞的漢、日、英語之間的翻譯，被視作革命話語在不同文化間的「旅行」過程；而在追溯具體時、地、人的使用情況時，需要辨認有關的符號、表述、事

件、機制等因素的相互作用，考察其間不同文化特徵的撞擊、交融、斡旋等形態，從而確定這一話語的歷史軌迹和意義。我們不能將這些關鍵詞語的「輸入」過程，僅僅描述為一種文化表象。通過對詞義和思維模式轉變的內在脈絡的剖析，這樣的研究能為我們揭示思想史發展的隱秘層面和新的結論，並為從其他方法入手的思想史研究提供參照。

二　中國傳統「革命」話語

中國古語裏，「革命」一詞早已存在。如許慎《説文解字》：「獸皮治去毛曰革」，其中含有脱離、劇變和死亡之義；「命」意謂生命、命運、天命等義。兩字合成「革命」，是儒家學説中重要的政治話語，源出《易經》：「天地革而四時成，湯、武革命，順乎天而應乎人，革之時義大矣！」⑨成湯滅夏而建立商朝，後來武王滅商而建立周朝，這些歷史為人熟知。所謂「革命」的基本含義是改朝換代，以武力推翻前朝，包括了對舊皇族的殺戮，它合乎古義「獸皮治去毛」，這是西方revolution的意義裏所沒有的。此種用法仍見諸現代口語，如周立波的小説《暴風驟雨》裏，貧農趙玉林在批鬥惡霸地主韓老六時説：「非革他的命，不能解這恨！」⑩但作為儒家經典話語，《易經》中「革命」一詞的意義並不那麼簡單，因它是儒者為使「湯、武革命」法定化的表述，修辭巧妙而含混。「革命」就像自然四時運行，意謂皇朝循環的歷史運動具有必然性，這樣「湯、武革命」也意味着某種既定的政治行為模式(這和日本天皇「萬世一系」的政治理論截然不同)。「順乎天而應乎人」，意謂「湯、武革命」得到天命的首肯和民眾的擁戴。換言之，如果王朝循環的革命方式沒有天意民心的眷寵，就可能喪失合法性；另一方面，任何武裝叛亂也可以天意民心為藉口，從而對現行政府造成威脅。

中國歷史上，帝王在改朝換代之際通常自稱承天受運，「革命」一詞幾乎成為強權的專利。如朱元璋以否定歷代「革命」的方式來宣稱自己的「革命」才是真正的「應天順民」，這種專橫的修辭排斥了儒者議論他是否合法的可能。

這段充滿張力的「革命」話語，常引起後儒爭辯。如司馬遷《史記》所載，轅固生和黃生在漢景帝前爭論湯武革命，最後涉及漢高祖(劉邦)造反是否合法的問題，以致景帝不得不阻止這場爭論，説：「學者不言湯武受命，不為愚。」⑪由此，後儒在觸及這個理論禁區時都小心翼翼。中國歷史上，帝王在改朝換代之際通常自稱承天受運，「革命」一詞幾乎成為強權的專利。如朱元璋説：「前代革命之際，肆行屠戮，違天虐民，朕實不忍。」⑫他以否定歷代「革命」的方式來宣稱自己的「革命」才是真正的「應天順民」，這種專橫的修辭當然也排斥了儒者議論他是否合法的可能。

問題仍然存在：誰能決定革命的合法性？決定這合法性的根據是甚麼？它是否真正將天意民心作為革命的道德基礎？還是這「革命」的尊號僅僅是強權者的戰利品，證明「成則為王，敗則為寇」？《孟子》記述齊宣王與孟子之間關於湯、武的一段對話，其中雖然沒有提到「革命」兩字，但與「湯武革命」那段話相參輔，也被視作儒家經典革命話語的權威文獻。齊宣王問：「臣弒其君可乎？」即道出當政君主對革命話語的恐懼心理，但真正受到挑戰的是儒家「君君臣臣」的倫理原則。孟子回答：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弒君也。」孟子從「君輕民重」的基點出發，以「仁」、「義」作

為衡量政治行為的標準，一旦違背「仁」、「義」，「君」便不成其為「君」，而淪為平常的「一夫」。因此，所謂「君君臣臣」的大義名分便不再具有權威性⑬。

但在歷代儒者的註釋中，孟子所主張的理想色彩卻大為減弱。宋儒張載的說法注重實際，功利色彩濃：「此事間不容髮。一日之間，天命未絕，則是君臣。當日命絕，則為獨夫。然命之絕否，何以知之？人情而已。諸侯不期而會者八百，武王安得而止之哉？」⑭孰勝孰敗決定「天命」，所謂「獨夫」是失敗的結果，不像孟子說的，君主不行仁義便成「獨夫」。當時武王如果沒有「八百諸侯」的支持，就變成了「叛臣」或「逆賊」。如果說張載所提的「人情」過於空洞，那麼在趙岐那裏，它是判斷「天命」的標誌：「征伐之道，當順民心。民心悅，則天意得矣。」⑮同樣的，如朱熹：「蓋四海歸之，則為天子；天下叛之，則為獨夫。」⑯他並沒有像孟子那樣，把「仁」、「義」當作衡量政治行為的道德標準而加以強調。

在現代中國，伴隨「世界革命」的翻譯過程而得到復活的，是出自《易經》的那個革命話語⑰。它走出儒家經典並滲入日常的社會生活，其基本要素——四時交替的自然秩序、暴力的政治行為方式、天命和民心對這種政治暴力的法定性——與世界革命話語構成了拒斥或融合等複雜的關係。在具體引述和分析之前，應當對英語revolution的含意稍作敍述。

英語revolution一詞源自拉丁文revolvere，指天體周而復始的時空運動。十四世紀以後，反政府的起義或暴動被稱為rebel或rebellion；而在十六世紀之後，revolt一詞也指「叛亂」，它與revolution的詞根相同，「叛亂」與「革命」的界線模糊。由是，revolution轉生出政治含義。1688年的英國「光榮革命」和1789年的法國革命，使「革命」在政治領域裏產生新的含義，衍生出和平漸進和激烈顛覆這兩種政治革命模式⑱。霍布斯鮑姆提出的英法「雙輪革命」說即基於此。亞蘭特 (Hannah Arendt) 在《論革命》(*On Revolution*) 一書中認為，自十八世紀末以來，革命的含義隨着政治和哲學潮流在不斷演變，而最重要的莫過於脫離過去「周而復始」的含義，衍生出一種「奇特的唯新是求的情結」。「革命」被喻為「洪流」、「巨浪」等，標示了不可抗拒的歷史前進方向。這種革命的意識形態在黑格爾哲學中得到充分發揮，人類的命運不由自主地處於世界歷史這一自由和必然相互交替的過程中。亞蘭特指出其中蘊含的荒誕⑲：

> 經由十九至二十世紀，那些法國革命的追隨者不僅自視為法國革命的繼承者，而且是歷史和歷史必然的推動者。明顯而弔詭的結果是，必然代替了自由而成為政治革命思想的主要概念。

早在八世紀，有關湯武革命的理論就傳入日本。在江戶時代，隨着日本本土意識的強化，儒學學者對中國儒學展開批判。山崎闇齋作〈湯武革命論〉一文反對孟子的「放伐」說，提倡極端的忠君報國主義。他的弟子淺見絅齋則乾脆把湯、武說成是「殺主之大罪人」。

三　中國「革命」理論的日本之旅

「革命」一詞從中國輸入日本，僅有音讀かくめい，純屬一個外來詞⑳。早在八世紀，《孟子》中有關湯武革命的理論就傳入日本㉑。隨着中國儒學在日本文化和社會背景中展開，「革命」話語在被接受的同時也在被改造，而中日之間政

治體制的不同，是造成革命意義相異的關鍵。如溝口雄三精辟地指出：「兩者之間橫亙着難以逾越的兩國傳統之差異，即一方是根植於中國易姓革命思想的傳統；另一方則是根植於日本萬世一系的天皇觀這一歷史事實。」㉒

較早運用「革命」學說來維護天皇權力的是三善清行。公元900年，他向大臣菅原道真上書，並根據《易緯》預言，翌年辛酉年正值「帝王革命之期，君臣剋賊之運」，勸道真有所警惕。清行此舉，其實是對道真權傾一時深為不滿，勸其能急流勇退。他製造的「革命」輿論果然奏效，次年朝廷實行所謂「大變革命」，改元為「延喜」，罷黜了道真。這段歷史，其實已經體現了「革命」理論在日本政治現實中的具體特色㉓。

梁啟超在戊戌變法失敗後流亡日本，不久便發現日人使用「革命」一詞，意義並非僅指政權的激烈交替，也指「群治中一切萬事萬物莫不有」的「淘汰」或「變革」。梁氏接受了這一「革命」的新義，並竭力鼓吹，希望中國能以日本明治維新為榜樣，以和平方式完成政治現代化。

本尼迪克特 (Ruth Benedict) 在《菊與刀》(*The Chrysanthemum and the Sword*) 一書中論及「仁」是中國儒家倫理系統的核心，而「這一中國的倫理原則從未在日本被接受」㉔。王家驊認為本氏的這一說法有欠正確，並指出日本儒者如新井白石等是接受中國儒學中有關「仁」和「有德者王」的思想的。「而十七世紀中期以後，大多數儒學者都放棄了『有德者王』思想，反對孟子的『放伐』說，提倡臣下的無條件忠誠，這是由於『神國』思想和天皇萬世一系的『國體』觀的流行。」㉕也就是說，在江戶時代 (1603-1867)，隨着日本本土意識的強化，儒學學者越來越強調民族主義和「神道」宗教，並對中國儒學展開批判，而孟子的「湯武放伐」說便是爭論的焦點之一。較典型的是山崎闇齋作〈湯武革命論〉一文，反對孟子的「放伐」說，宣揚日本天皇「寶祚天壤無窮」，提倡極端的忠君報國主義。他的弟子淺見絅齋則乾脆把湯、武說成是「殺主之大罪人」㉖。

儘管批判中國革命理論，日本並沒有摒棄儒學，也沒有排斥革命。至江戶末期，激進的愛國志士提倡「尊王攘夷」運動，革命話語在與儒學、神道相結合的情況下被重新鑄造，總的精神是在反對幕府專權的同時，主張在天皇的領導下進行封建制度的改革。在這個脈絡下，傳統的革命理論與「改革」或「維新」的意義相近。持這種觀點的代表人物是吉田松陰。他雖然深受孟子的道德理想影響，卻徹底摒斥了「湯武放伐」說，宣揚絕對主義的天皇觀，崇尚以日本神武天皇辛酉年開國的「革命」傳統。他的思想結合了民族主義、儒家道德倫理和向西方學習的精神㉗。

在明治時代，由於「革命」一語包含的尊王改革之義已經深入人心，所以「明治維新」和「明治革命」變成了同義語。梁啟超在戊戌變法失敗後流亡日本，不久便發現日人將英語revolution一詞譯成「革命」，其意義並非僅指政權的激烈交替，也指「群治中一切萬事萬物莫不有」的「淘汰」或「變革」。尤其在政治領域裏，他說㉘：

> 日人今語及慶應明治之交無不指為革命時代，語及尊王討幕廢藩置縣諸舉動無不指為革命事業，語及藤田東湖、吉田松陰、西鄉南洲諸先輩，無不指為革命人物。

梁啟超於此使用的「革命」一詞，其實已脫離了以暴力手段改朝換代的中國傳統「革命」的語境，而帶有強烈的日本色彩，並與西方和平演進的革命意義相融

合。梁氏由是接受了這一「革命」的新義，並竭力鼓吹，希望中國能以日本明治維新為榜樣，以和平方式完成政治現代化。

梁氏接受經由日語翻譯的「革命」，與當時著名政論家和學者德富蘇峰甚有關係[29]。1899年底，他在〈夏威夷遊記〉中說：「德富氏為日本三大新聞主筆之一，其文雄放雋快，善以歐西文思入日本文，實為文界開一別生面者，余甚愛之。中國若有文界革命，當亦不可不起點於是也。」[30]這幾乎也是他的自畫像。德富主編《國民之友》雜誌和《國民新聞》報，積極參予民權運動，並對日本的浪漫主義文學運動作出貢獻。自1882至1887年，德富在其家鄉熊本縣創立「大江義塾」，並編輯出版《大江義塾雜誌》，推進民權運動。《雜誌》有濃厚的革命傾向，學生們對美、英、法諸國的革命，對華盛頓、克倫威爾、彌爾頓、拿破崙都備加讚頌。由此可見，他們所理解的「革命」含義是相當廣泛而混雜的。儘管他們也批評當局的政策和封建制度，但他們所提倡的革命並無鼓吹暴力顛覆現存政體的成分。德富本人最傾心於英國模式的革命，走議會政治路線。在他們眼中，明治維新是以英國式革命為楷模的，因此他們稱之為「維新革命」。「革命」和「改革」的字眼在《雜誌》中頻頻出現，據花立三郎的研究：「雖然在我們現在的使用裏，這兩個詞的意義明確不同，但在當時並無分別。」[31]這一經由日本輸入的「革命」理論，對促使中國走上現代革命之途的重要性不可低估。換言之，如果沒有日本文化傳統在長時間裏完成了對中國傳統革命意義的改造並通過梁啟超的這番譯介，革命意識形態就很難獲得知識份子和民眾的廣泛認同，它也不可能在本世紀初如此迅速地形成。

章炳麟和康有為在否定的意義上接受近代西方「革命」的意義，其實意味着他們對清王朝法定性的懷疑，同時不自覺地使清王朝失去了傳統革命話語的權威性資源，因此堵塞了使「革命」向「改良」或「改革」轉化和融合的可能性。

四　傳統「革命」話語的變化：1890-1898

1895年中日戰爭之後，清王朝日薄西山、衰象畢現，在一片夾雜着懷疑清政權合法性的改革聲浪中，已隱隱顯露革命的幽靈。在此前後，「革命」一詞已經在改良派的著作中出現，並與西方的revolution意義有所接觸。同時，孫中山等人也以「革命」黨自居。但無論改良派在否定的意義上還是革命派在肯定的意義上使用「革命」一詞，都使傳統革命話語的內在脈絡轉換路徑增生出新的意義，悄悄突破其原先的歷史和文化的局限，負載着新的歷史使命。

1897年，上海出版的改良派刊物《時務報》刊登了章炳麟的〈論學會有大益於黃人，亟宜保護〉一文。當時正是戊戌新政時期，各地大量出現學會這一新的民間教育機構。章氏對此表示興奮，建議學會應學習中國儒、墨之學，以國粹抵制西方教會文化。異乎尋常的是在文章的最後一段，章氏的語氣變得嚴峻起來，他說原先中國的「革命」「係一國一姓之興亡而已」，但如今「不逞之黨，假稱革命以圖乘釁者，蔓延於泰西矣」。使章氏深感不安的是，由於「民智愈開，轉相倣效。自茲以往，中國四百兆人，將不可端拱而治矣」。因此章氏竭力提倡改革，所謂「以革政挽革命」[32]。在康有為給光緒帝的〈進呈法國革命記序〉中，有關法國「革命」的描述極其悲慘：「流血遍全國，巴黎百日而伏屍百二十九萬，……暴骨如莽，奔走流離，散逃異國，城市為墟，而革變頻仍，迄無安

息，旋入迴淵，不知所極。」康氏最後又說：「臣竊觀近世萬國行立憲之政，蓋皆由法國革命而來，迹其亂禍，雖無道已甚，而時勢所趨，民風所動，大波翻瀾，迴易大地，深可畏也。」[33]

章炳麟和康有為對西方的革命都深懷恐懼，而極力貶斥，但他們都把這樣的革命看作難以抗拒的世界性風潮，並認為中國如不及時改革，就難免這種革命。當民眾的叛亂被說成是「革命」，或如康有為使用「法國革命」一詞時，其實已在否定的意義上接受近代西方「革命」的意義，而與中國傳統的「革命」觀念造成微妙的錯置。他們已把revolution譯成「革命」，賦之予「革命」的「應乎天而順乎民」的法定性。換言之，與日本維新志士以「革命」尊崇天皇的權威相反，像章、康這樣使用「革命」一詞，其實意味着他們對清王朝法定性的懷疑，同時不自覺地使清王朝失去了傳統革命話語的權威性資源，因此堵塞了使「革命」向「改良」或「改革」轉化和融合的可能性。

與日本維新志士以「革命」尊崇天皇的權威相反，章炳麟和康有為使用「革命」一詞，其實意味着他們對清王朝法定性的懷疑，同時不自覺地使清王朝失去了傳統革命話語的權威性資源，因此堵塞了使「革命」向「改良」或「改革」轉化和融合的可能性。

十九世紀後期，中國知識份子紛紛熱心追求西學，有關西方革命的歷史知識已在不知不覺中傳入中土。早在1890年，王韜在《重訂法國志略》中敍述關於1789年法國大革命的歷史，顯然受到日人岡村監輔《萬國史記》的影響[34]，但卻反映了王韜內心特有的矛盾和緊張。他在正面敍述革命過程時，並未使用「革命」一詞。在寫到巴黎民眾起義時，王韜稱他們為「暴徒」、「亂民」，而馬拉段敦(即丹東)、羅伯卑爾(即羅伯斯庇爾)則被稱為「亂黨」、「叛黨」。整個革命過程被寫得一團漆黑，慘不忍言。「暴徒得志，肆橫日甚」，「無所忌憚，日行暴殺」之類的措詞充斥字裏行間[35]。有意思的是，只有寫到波旁王朝復辟時，才使用「革命」一詞。如〈同盟各國流崙厄襪島〉一節：「一千八百十四年五月四日事。法人迎路易十六王弟於英，即王位，是為路易十八，定四疆畛域如革命前……。」又如〈拿破崙流之荒島〉一節：「一千八百十五年十一月，聯合諸邦既逐拿破崙，流之荒島，遂會於法京巴黎斯，與法人議和。……法國自革命以來全歐戰鬥二十餘年，至是兵事始息，庶民得以目擊昇平，額手稱慶。」[36]在這裏，「革命」的含意完全是否定性的，但又極其曖昧。從中國傳統的「革命」意義來理解，具體的革命過程雖然被描述得慘酷無比，但既然使用了「革命」一詞來形容，實際上是給「暴亂」貼上了金。反過來說，如果像王韜所描寫的失敗的叛亂或造反可冠之以「革命」，那麼原先革命話語所包含的君君臣臣的倫理原則就失去了權威。這樣，「革命」的傳統意義被錯置在世界歷史的框架中，而產生了另一種含義。王韜此書在當時很有影響，康有為和章太炎承襲了「革命」的否定意義，而孫中山等人則從肯定的角度加以使用，自稱為「革命黨」。

孫中山從甚麼時候自稱「革命黨」或以「革命」作為反滿口號，至今難以釐清。據馮自由《革命逸史》所載，孫中山於1895年赴日，「登岸購得日本報紙，中有新聞一則，題曰〈支那革命黨首領孫逸仙抵日〉。總理語少白曰：『革命』二字出於《易經》湯武革命，順乎天而應乎人一語，日人稱吾黨為革命黨，意義甚佳，吾黨以後即稱革命黨可也」。相似的記載也見於陳少白《興中會革命史要》[37]：

> 到了神户就買份日報來看看。我們那時，雖然不認識日文，看了幾個中國字，也略知梗概。所以一看，就看見「中國革命黨孫逸仙」等字樣，赫然耀

在眼前。我們從前的心理，以為要做皇帝才叫「革命」，我們的行動只算造反而已。自從見了這樣報紙後，就有「革命黨」三字的影像印在腦中了。

儘管有學者懷疑這些材料的可靠性，但陳少白說到「我們從前的心理」，對於認識當時人們使用「革命」一詞的語境和心理的微妙轉變(即從「做皇帝」到「造反」)特別有價值。無論是孫中山、陳少白從日本的視角來理解「革命」，還是王韜、章太炎、康有為等人講的西方「革命」，全都可以視為中國向世界開放後，世界革命風潮衝擊傳統革命話語的標誌。雖然其基本意義並無變化，但隨着使用者和指涉對象的轉換，實表明了封建皇朝已失去「革命」權威的庇護，也預示着中國政治體制將朝激烈變動的方向移動。

五　梁啟超與「革命」意義的世界性和現代性

梁啟超並非使革命話語在現代復活的第一人，但他肯定是在現代意義上使用「革命」並使之在中土普及的第一人。他雖然使中國真正融匯於所謂世界「雙輪革命」的進程之中，但從今天的目光來看，這一寶貴的革命經驗卻是曇花一現。由於歷史的成因，他的廣義的「革命」卻推進了那個狹義的「革命」，也即反過來促進了中國現代激進主義「革命之謎」的形成。梁氏只是這悲劇性的歷史進程中的要角之一。

1898至1905年，梁啟超在日本流亡期間曾擔任《清議報》和《新民叢報》的主筆，他用「筆鋒常帶感情」的「新文體」大量宣傳了西方的新理論和他的改良主義主張，並抨擊以慈禧太后為首的保守派，因此激起讀者尤其是愛國青年的改革熱情。梁啟超在1899年12月的〈夏威夷遊記〉(亦名〈汗漫錄〉)中首次使用他所接受的、由日語轉譯revolution的新義。他在文中先是批評中國「詩之境界被千餘年來鸚鵡名士」所糟蹋，因此一定要進行改革，進而提出「詩界革命」和「文界革命」的口號。他最後說[38]：

梁啟超在1899年12月的〈夏威夷遊記〉(亦名〈汗漫錄〉)中首次使用他所接受的、由日語轉譯revolution的新義。然而，由於「革命」自身的漫長歷史和現實政治的激烈變革要求，這個新義卻只能起到加強或促進暴力政治革命的實際效果。

吾雖不能詩，惟將竭力輸入歐洲之精神思想，以供來者之詩料可乎？要之支那非有詩界革命，則詩運殆將絕。雖然，詩運無絕之時也。今日者革命之機漸熟，而哥侖布、瑪賽郎之出世必不遠矣。上所舉者，皆其革命軍月暈礎潤之徵也，夫詩又其小焉者也。

「詩界革命」是梁啟超自鑄的新詞。在這裏，「革命」被限定在詩歌領域，意謂一種變革或一種含有歷史性的質變，這就完全擺脫了中國傳統的革命政治話語的局限，和改朝換代、政治暴力、天意民心等因素沒有直接關係。對中國來說，這個廣義上意謂變化的「革命」，是一種外來的現代語彙。這個意義在此後的中國革命進程裏產生深遠的影響，與中國原先的「革命」話語形成難分難解、錯綜複雜的關係。從整個翻譯過程來看，「革命」是中國固有的，但當梁啟超經由日本將受過西化的「革命」(revolution)傳入中土，和本土原有的「革命」話語接

觸，它就不可能回到原點，結果是西化的和固有的「革命」相激相成，產生種種變體。尤有甚者，一旦當這個西來的「變革」意義的「革命」被等同於進化的歷史觀，並與中國原先「革命」一詞所包含的皇朝循環式的政治暴力相結合，就只會給現代中國政治和社會帶來持續的、建設和災難並具的動力。

梁啟超提倡「詩界革命」含有明確的功利性，目的在於「輸入」「歐洲之真精神真思想」，詩歌這一文類首當其衝，被當作一種重鑄國民靈魂的啟蒙工具。梁啟超的這篇文章並非一篇純粹的詩界革命宣言，而是與改良主義者的「革命」事業密切相關的。文中所謂「今日者革命之機漸熟」以及「革命軍」云云，乃暗指唐才常等人在國內醞釀武裝勤王的舉動，試圖藉此推翻后黨頑固勢力，擁戴光緒帝。他們屬於改良派裏的激進份子，其所暗中傳誦的「革命」意義含混，一方面既受孫中山的反滿主張影響，另一方面又接受日本明治「維新」意義上的「革命」。因此，由梁氏介紹的這個西化的「革命」新義和舊有的政治「革命」糾纏在一起。如米樂 (Hillis Miller) 在〈跨越邊界：翻譯理論〉一文中說：「理論是可能無法翻譯的，因為它不能脫離它起源的當地地誌。……這些字眼的每一個在西方文化中都有着漫長的歷史，而且無法輕易跟那個歷史切斷。那個歷史是以往對那個字眼主要的用法的歷史。」[39]由於「詩界革命」帶來了「革命」的新義，使「革命」這個字眼真正加入世界歷史，其意義也變得更豐富、更有彈性，因而更易為人接受。從某種意義上說，這一新義的加入，是轉化人們從恐懼到擁護「革命」的關鍵。然而，從當時的接受情況看，由於「革命」自身的漫長歷史和現實政治的激烈變革要求，這個新義卻只能起到加強或促進那個暴力政治革命的實際效果。

直至1902年的上半年，梁啟超才意識到他努力宣傳的維新「革命」論會造成可怕的後果。在〈釋革〉一文中，梁氏遂主張應避免使用「革命」一詞，而只用「變革」來翻譯 revolution。

比如在「詩界革命」的旗號下，出現在《清議報》和《新民叢報》上的許多詩歌宣傳了西方「自由」、「民主」等學理，也不乏排滿革命傾向，遂喚醒了讀者激進的革命意識[40]。蔣智由的〈盧騷〉一詩讚頌法國革命，傳誦甚廣：「世人皆曰殺，法國一盧騷。民約昌新義，君威掃舊驕。力填平等路，血灌自由苗。文字收功日，全球革命潮！」[41]如果我們把此詩與王韜、康有為視法國革命為洪水猛獸的觀點相對照，作為改良主義者的蔣智由如此盛讚法國革命，也可視作近代思想的一個轉捩點。同樣的，當梁啟超把法國革命看作是人類的進步，是合乎社會進化的定律時，「革命」由「變革」的意義被延伸到一種

黑格爾式的「歷史的必然性」。如他在〈進化論革命者頡德之學說〉一文中，稱達爾文學說「為科學界哲學界起大革命者」[42]。其實梁氏幾乎把「進化」、「淘汰」、「變革」、「革命」都看作是同義語，這一點也是構成現代「革命」觀念演變的關鍵。

引進這個「革命」新義帶來了傳統與西化、文化與語言等問題，其複雜性遠非梁氏所能預料。直至1902年的上半年，梁才意識到他努力宣傳的維新「革命」論在實效上適得其反，於是對使用「革命」一詞本身是否合理產生懷疑，這種想法反映在〈釋革〉一文中。他在該文首次對「革命」加以定義，並指他使用的「革命」是日人從英語revolution翻譯過來的，本意是「人群中一切有形無形之事物」的「變革」，與中國湯武式的易姓「革命」了不相涉，以前他所提倡的「詩界革命」、「文界革命」等也都是「變革」的意思。但使他困惑的是，「革命」在中文裏源遠流長，一直和暴力流血相關，日人以此來翻譯 revolution，使「變革」的意思彰而不顯，因此他認為這樣的譯法不確切，而且會造成可怕的後果。他說：「故妄以革命譯此義，而使天下讀者認仁為暴，認群為獨，認公為私，則其言非徒誤中國，而污辱此名詞亦甚矣。」梁氏遂主張應避免使用「革命」一詞，而只用「變革」來翻譯 revolution。

直到80年代，當中國不得不以「四個現代化」替代「繼續革命」的口號時，歷史的鐘擺似乎才開始回到梁啟超所主張的廣義的革命，這是否意味着中國走出狹義的革命，而重新融匯於世界歷史背景的廣義的革命進程？

梁啟超要把revolution完全同「以暴易暴」的「革命」區分開來，在邏輯上很難成立，因為正如他自己在該文中提到的revolution即包括了「以暴易暴」的法國革命。但這反映了當時梁氏對於與革命一詞相連的政治文化傳統的負面性有深刻的認識。大約是他意識到革命一詞實際上已深入人心而不能避免，所謂「近今泰西文明思想上所謂以仁易暴之revolution與中國前古野蠻爭鬩界所謂以暴易暴之革命遂變為同一名詞，深入人人之腦中而不可拔」[43]。因此〈釋革〉一文越要解釋「革命」，其意義就變得越模糊。而他自己在後來寫的文章裏仍不能不講「革命」，雖然基本上持否定態度。在1904年寫的〈中國歷史上革命之研究〉一文裏，他不得不承認：「近數年來中國之言論，複雜不可殫數。若革命論者，可謂其最有力之一種也已矣。」他不再堅持把「革命」同revolution分開，而較理性地區分出「革命」的廣狹二義[44]：

> 革命之義有廣狹。其最廣義，則社會上一切無形有形之事物所生之大變動者皆是也。其次廣義，則政治上之異動與前此劃然成一新時代者，無論以平和得之以鐵血得之皆是也。其狹義則專以武力向於中央政府者是也。

梁啟超經過數年的「革命」實踐和思考，終於對這一與現代中國命運密切相關的字眼作了一個基本的界定，成為現代漢語詞典裏「革命」定義的根據。對梁啟超來說，中國的大敵是那個狹義的革命，所謂「吾中國數千年來，惟有狹義的革命，今之持極端革命論者，惟心醉狹義的革命」[45]。不幸的是，他的憂慮卻不斷被此後的歷史所證實。直到80年代，當中國不得不以「四個現代化」替代「繼續革命」的口號時，歷史的鐘擺似乎才開始回到他所主張的廣義的革命，這是否意味着中國走出狹義的革命，而重新融匯於世界歷史背景的廣義的革命進程？

六　小結：1903年革命初潮

一般認為1903年是中國現代革命意識趨向成熟的一年。孫中山〈革命運動概要〉說：「鄒容之《革命軍》、章太炎之〈駁康有為書〉尤一時傳誦。同時內外出版物為革命之鼓吹者，指不勝屈，人心士氣，於以丕變。」㊻然而錢基博的說法更合乎歷史真像：「啟超避地日本，既作《清議報》，醜詆慈禧太后；復作《新民叢報》，痛詆專制，導揚革命。章炳麟《訄書》、鄒容《革命軍》先後出書，海內風動，人人有革命思想矣！而其機則自啟超導之也。」㊼如果我們以《革命軍》為例稍作分析，那麼此書開宗明義即訴諸暴力的政治革命：「掃盡數千年種種之專制政體，脫去數千年種種之奴隸性質，誅絕五百萬有奇披毛帶角之滿洲種，……」這裏「脫盡」、「誅絕」等語，在很大程度上保留了「革命」一詞的最原始意義。但將該書所講的「革命之旨」和傳統革命話語相映照，卻處處可見現代的革命意義，如㊽：

> 革命者，天演之公例也；革命者，世界之公理也；革命者，爭存爭亡過渡時代之要義也；革命者，順乎天而應乎人也；革命者，去腐敗而存良善者也；革命者，由野蠻而進文明者也；革命者，除奴隸而為主人者也。

准此，中國傳統的革命話語和「天演之公例」、「世界之公理」接軌，意味着中國從此被納入黑格爾、馬克思所勾劃的世界革命的進程。在這意義上，《革命軍》提供了一個具有中國特色的革命現代性的範本。所謂「天演之公例」等語，實即重複了梁啟超在這數年中有關革命和西方進化觀的論述，只是它比梁氏表達得遠為直接和徹底而已。更重要的是，鄒容表述了所謂「文明之革命」的具體內容：從建成獨立的「中國人之中國」，實現「言論自由、思想自由、出版自由」到保護「人民營業之生活」，提出了以西方共和政體為底本的民族國家的藍圖，並預示了暴力所能帶來的、令人醉心的遠景。這一時期的社會心理，是由恐懼革命而突然轉向歡呼革命。造成這一戲劇性的轉變，除了因為清廷失卻了正統地位外，我認為更重要的是因「革命」一詞已突破傳統而具有世界性和現代性的意義，在宣揚暴力手段的同時亦包含着有關民主和民族內容的社會變革的種種許諾。而在本世紀初數年內，革命話語幾經裂變，始終未能脫離中國傳統政治變革的歷史和認識的軌道。

註釋

① Wolfgang Franks, *A Century of Chinese Revolution, 1851-1949* (New York: Harper Torchbooks, 1970), 1. 關於中國革命思想的研究，日本學者收穫甚豐，如小島祐馬：《中國の革命思想》(東京：筑摩書房，1967)；竹內好、野村浩一編：《中國 I・革命と傳統》(東京：筑摩書房，1967)。

② 梁啟超：〈敬告我同業諸君〉，《新民叢報》，第17號，1902年10月。

③ Benjamin Schwartz, introduction to *Reflections on the May Fourth Movement:*

A Symposium, ed. Benjamin Schwartz (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 3.

④ E.J. Hobsbawm, *The Age of Revolution, 1789-1848* (New York: A Mentor Book, 1964), 17, 19-20.

⑤ John King Fairbank, *The Great Chinese Revolution, 1800-1985* (New York: A Cornelia & Michael Bessie Book, 1987), 19-20.

⑥ 毛澤東：〈湖南農民運動考察報告〉，《毛澤東選集》，卷一（北京：人民出版社，1969），頁17。

⑦ 1992年筆者參加斯坦福大學東亞系主辦的「清代文學批評」討論會，宣讀的論文成為本文的最初動因。該論文經修改後題為〈晚清「詩界革命」與批評的文化焦慮——梁啟超、胡適與「革命」的兩種含義〉，發表於*Chinese Literary Criticism of the Ch'ing Period (1644-1911)* , ed. John C.Y. Wang（王靖宇）(Hong Kong: Hong Kong University Press, 1993) , 211-45. 本文參考的有關翻譯理論著作主要有：Susan Bassnet-McGuire, *Translation Studies* (London and New York: Methuen, 1980) ; Edwin Gentzler, *Contemporary Translation Theories* (London and New York: Routledge, 1993). 本文撰寫過程中在方法論上尤受惠於 Lydia H. Liu（劉禾）對於跨國詞語和文化的翻譯實踐的研究，見其新近出版的*Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity —China, 1900-1937* (Stanford: Stanford University Press, 1995).

⑧ 在這方面具開創意義的是高名凱、劉正埮編：《現代漢語外來詞研究》（北京：文字改革出版社，1958）。另Li Yu-ming, *The Introduction of Socialism into China* (Seattle and London: University of Washington Press, 1971)， 此書指出「社會主義」思想在本世紀初期被引介到中國，日本譯名起了關鍵的影響。又Philip Huang（黃宗智）注意到像「革命」一詞經日本進入中國時，已含有新的意義，與其他純屬日本的翻譯名詞不同。見*Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism* (Seattle and London: University of Washington Press, 1972), 44.

⑨ 《周易正義》，卷五（脈望仙館刊本，1887），頁13a。

⑩ 《周立波文集》，卷一（上海：文藝出版社，1981），頁43。

⑪ 《史記．儒林列傳》（北京：中華書局，1962），頁312-13。

⑫ 《明史．太祖紀二》（北京：中華書局，1974），頁20。

⑬⑭⑮⑯ 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁221-22；222；222；221。

⑰ 在傳統中國，另有兩種影響較小的革命理論。一種與曆法有關，如《詩緯》：「卯酉之際為革正，午亥之際為革命。」或如《易緯》：「辛酉為革命，甲子為革令。」在漢代讖緯之學盛行，遂產生這種根據干支預測政治變動的學說，實際應用得很少。這一方法在日本卻為天皇制度所利用，而收到特殊的效果。另一革命理論出自上古堯、舜禪讓的典故，如《後漢書．馮衍傳》：「惟天路之同軌兮，或帝王之異政。堯舜煥其蕩蕩兮，禹承平而革命。」使用這一意義的實例如曹丕，因為受漢帝禪位而做皇帝，他說：「朕以不德，承運革命，君臨萬國，秉統天機，思齊先代，坐而待旦。」（陳壽：《三國志．吳書．吳主傳第二》）雖然這「革命」也意味着改朝換代，但基本上是一種和平過渡的方式，和湯武革命很不同。這一革命理論在中國也沒得到發展。當本世紀初「革命」思潮漸漸擴散時，改良派中較保守的如麥孺博等人曾試圖用這一和平革命的理論來消解暴力革命的傾向。1901年10月，《清議報》上刊出樹立山人〈尊革命〉一文：「世俗不察，見易經之文，不曰堯舜革命，而曰湯武革命，遂以為革命二字，必征誅殺伐。噫，其亦誤以易姓之事為革命之旨乎。」此文在當時幾乎沒引起甚麼反響，也說明這個革命理論在中國根基不深。

⑱ 關於 revolution 的詞義演變，參Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (New York: Oxford University Press, 1983), 270-74.

⑲ Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: The Viking Press, 1965), 21-52.

⑳ 參野口武彥：《王道と革命の間》（東京：筑摩書房，1986），頁5。

㉑ 比如「公」一語在日本既有音讀コウ，也有訓讀オホセケ。オホセケ是日本原有，其意義與讀為コウ的「公」有很大差異。參溝口雄三：《中國の思想》(東京：放送大學教育振興會，1991)，頁63。
㉒ 溝口雄三：〈中國民權思想的特色〉，載中央研究院近代史研究所編：《中國現代化論文集》(台北：中央研究院近代史研究所，1991)，頁343-46。
㉓ 所功：《三善清行》(東京：吉川弘文館，1970)，頁71-100。
㉔ Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword* (Cleveland and New York: Meridian Books, 1967), 117-18.
㉕ 王家驊：《儒家思想與日本文化》(杭州：浙江人民出版社，1990)，頁201。
㉖ 引自上書，頁202。關於《孟子》在日本的傳播和接受，及日本儒者對「放伐」理論的討論，可參野口武彥：《王道と革命の間》一書。
㉗ 奈良本辰也、真田幸隆編：《吉田松陰》(東京：角川書店，1976)，頁254。
㉘㊸ 梁啟超：〈釋革〉，《新民叢報》，第22號，1902年2 月。
㉙ 德富蘇峰對梁啟超的影響，參周佳榮：〈梁啟超與日本明治思潮〉，載《清華大學學報》，1992年第2 期，頁71-72。
㉚ 梁啟超：〈汗漫錄〉，見《清議報》，第36冊，1900年2月，頁2349(此頁碼據台灣成文出版社1967年影印本，下同)。
㉛ 花立三郎：《德富蘇峰と大江義塾》(東京：ぺりかん社，1982)， 頁87。
㉜ 章炳麟：〈論學會有大益於黃人，亟宜保護〉，《時務報》，第19冊，1897年2月。
㉝ 康有為：〈進呈法國革命記序〉，見翦伯贊等編：《戊戌變法》；中國史學會編：《中國近代史資料叢刊》，第3冊(上海：人民出版社，1957)，頁7-9。
㉞ 岡村監輔的《萬國史記》成書於1880年，原刊於日本，本文據1990年中文重刻本，華國堂藏本，卷10，頁10b-13b；卷11，頁6b-9b。明治時代的日人對法國革命一般持抽象肯定而具體否定的態度，對路易十六尤表同情。另如水谷由章譯述：《國會之瑕瑾》(東京：耕文社，1887)，此書專述「路易第十六世死刑顛末」，即為這種態度之典型。
㉟㊱ 王韜：《重訂法國志略》(上海：淞隱廬，1890)，卷5；卷6-7。
㊲ 陳錫祺主編：《孫中山年譜長編》(北京：中華書局，1991)，頁102。
㊳ 梁啟超：〈汗漫錄〉，《清議報》，第35冊，1900年2月，頁2280-83。
㊴ 米樂：〈跨越邊界：翻譯理論〉，見單德興主編：《美國文學與思想研討會論文選集》(台北：中央研究院歐美研究所，1993)，頁9。
㊵ 關於「詩界革命」在《清議報》和《新民叢報》上開展的情況，參拙文〈晚清「詩界革命」盛衰史實考〉，《福建論壇》，1987年第3期，頁74-80。
㊶ 蔣智由：〈盧騷〉，《新民叢報》，第3號，1902年3月。
㊷ 梁啟超：〈進化論革命者頡德之學說〉，《新民叢報》，第18號，1902年9月。
㊹㊺ 梁啟超：〈中國歷史上革命之研究〉，《新民叢報》，第46-48合號，1904年2月。
㊻ 孫文：〈革命運動概要〉，見《中華民國開國五十年文獻》，第一編，第九冊(台北：中央文物供應社，1963)，頁195。
㊼ 錢基博：《現代中國文學史》(增訂本)(香港：龍門書店，1965)，頁336。
㊽ 周永林編：《鄒容文集》(重慶：重慶出版社，1983)，頁41。

陳建華 1988年獲復旦大學中國文學博士。現為哈佛大學東亞系博士生。專著有《社會意識與文學——十四至十七世紀中國江浙地區》(1992)。最近發表論文有〈晚清「詩界革命」與批評的文化焦慮——梁啟超、胡適與「革命」的兩種含義〉、〈百年醒獅之夢的歷史揶揄——「群眾」話語與中國現代小說〉等。

從街燈到天壇大佛：香港景觀的變遷

● 鍾冠春

百年前的中區街道

一個半世紀以前，香港只是一個小小的漁村。當時英國來華貿易的船隻，往往停泊在尖沙咀。他們大多在石排灣附近的山坑取水食用，人們愈加感到這是一個具有深遠戰略意義的天然深水良港。從此，這個小漁村開始了翻天覆地的變化。今天我們在追溯香港這個國際大都會的成長歷史時，對她的景觀如何演變十分感興趣。表面上看，現代城市的發展猶如孩子成長，人口漸漸增多，街道的拓展，房屋建築規模的擴大，以及風光隨時尚而更新，一切都是連續而緩慢的過程。但是我們還可以從科學技術運用的角度，從香港連續的變遷中找出若干標誌着景觀巨變的轉折點。

顯然，第一個指標是城市的燈光。中國最早到達歐洲的知識份子王韜，在1867年曾用如下語言描述倫敦煤氣街燈給他的震撼：「燈光輝煌如晝，真如不夜之城，長明之國。」而煤氣街燈和隨後取代它的電燈，是現

代城市的標誌。香港是在1864年12月開始使用煤氣街燈照明中環街道的，當時王韜已來香港兩年。對那個時代香港的景觀，我們只能從黃遵憲的詩或康有為的回憶中加以想像。黃遵憲於1870年到香港，他寫了一首關於香港的詩，是這樣的：「沸地笙歌海，排山酒肉林，連環屯萬室，尺土過千金，民氣多羶行，夷言學鳥音。黃標千萬積，翻訝屋沈沈。」似乎今日香港的種種氣象在當時都已存在了。康有為則是在黃遵憲抵港9年後(1879年)「薄遊香港」，香港的「宮室之壯麗、道路之整潔、巡捕之嚴肅」，給這位年僅22歲的改革者留下了極為深刻的印象。因此我們可以說，香港在1870年代已初具一個近代城市的景觀了。

事實上，真正改變香港夜間景觀的應該是1889年。這年1月，「香港電燈公司」成立，並於同年12月開始供電。3年後(1892年)孫中山於香港西醫書院畢業，開始了他的革命生涯。到了1909年9月，「中華電力公司」開始向九龍供電。今天，我們在太平山上欣賞如同科幻世界似的香港夜景，其起源實應追溯到第一盞電燈的出現。

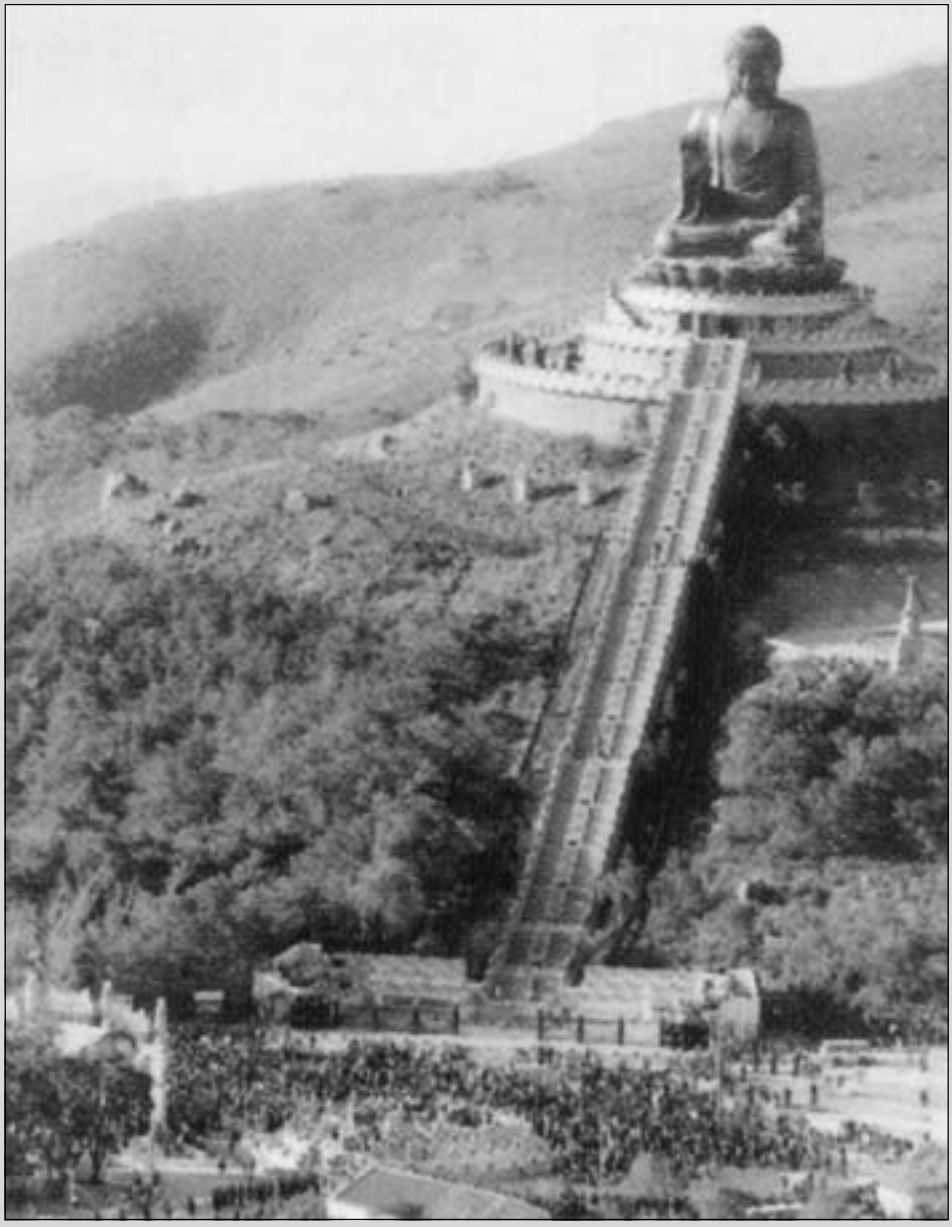
第二個改變城市景觀的指標是汽車、輪船、飛機和現代交通工具。現代交通不僅創造了現代城市面貌，而且還提供了原先不可能有的觀看城市風光的特殊視角。顯然，這方面最早的事件是1889年5月建成山頂纜車。5年後的夏天(1904年7月)，由港島堅尼地城至筲箕灣的電車全線通車。從此，人們不僅可以坐纜車欣賞太平山風景，而且可以乘電車「遊車河」觀看港島風光了(至今，雙軌電車仍是港島獨特的城市景觀)。接踵而來，1905年9月立法局通過興建九廣鐵路英段的決定，並於次年動工。到1907年8月，第一部汽車在香港出現，當時正值「永安百貨公司」開業，「太古船塢」建成，以及第一本文學雜誌《小說世界》問世之際。1911年10月5日，九廣鐵路的英段和華段終於在深圳接通，全線長111哩。又過了5年，九龍尖沙咀火車總站的鐘樓建成，後來它成為香港的標誌。而飛機在城市景觀中出現要等到1928年。這一年12月，正值象徵香港殖民地氣派的九龍「半島酒店」開業之時，「啟德機場」也開始啟用。1930年12月20日，港穗兩地首次飛機通航。1936年3月24日，第一架定期班機——「帝國航空公司」的「多拉多」號徐徐降落在「啟德機場」。從那時開始，巨大的飛機轟鳴着掠過密集的樓房低飛，就成為香港頗為特殊的景象。

現代科技在城市景觀上給人最深的印象，也許是那些密林般的高樓大廈，和用鋼筋和水泥鑄造出來的使城市成為立體網絡的高架公路、地鐵，以及改變海洋陸地界限的填海工程。而這種種景觀之形成則是在50、60年代之後，特別是近二十年的事情。1953年，港島銅鑼灣填海工程完成，並闢作全港最大的「維多利亞公園」，這也許是填海工程第一次給香港市民的深刻印象。1966年11月「獅子山隧道」正式啟用，它預示着香港經濟起飛的來臨。接着一系列影響大海、群山和城市全貌的大工程接踵而來，香港景觀為之急劇改變。1972年8月3日「海底隧道」通車。1975年9月「香港地下鐵路公司」成立，兩個月後地鐵動工，同時紅磡新火車站交付使用。

兩年後，馬會資助的「海洋公園」落成，人們終於可以坐在懸掛在高空的纜車上俯視海洋、群山以及腳底下的城市了。1979年9月30日地鐵正式通車。又過了3年，「香港會議展覽中心」啟用。人文、現代科技和城市建築互相交融。1984年6月連接港島柴灣和銅鑼灣的「東區走廊」啟用。「匯豐銀行」總行新大廈、新的中國銀行大廈分別於1986年4月7日和1990年5月17日落成，現代和後現代的建築開始取代舊式鐘樓成為香港的新標誌。從80年代後期開始，香港景觀變化的速度更快，使人眼花繚亂。如果說前十年每年都有象徵新景觀出現的事件發生的話，那麼到了90年代，這些事件更可以說是每個月都有。1987年12月「青衣大橋」北橋通車；1991年4月「香港科學館」開館，5月「香港公園」開幕，7月「大老山隧道」通車，9月《新機場諒解備忘錄》簽署；1997年5月22日青馬大橋正式通車，1997年中會展中心新翼落成……香港正在以全新面貌邁向二十一世紀。

我們可以把香港景觀150年的變遷看作一部連續的電影，如果觀眾能從頭到尾觀看這部片子的話，會有一個驚人的發現。這就是，在這150年中有兩個景觀加速變遷的時期：一個是上世紀末本世紀初；另一個則是70年代以後。而這兩個時期恰恰對應着中國現代化高速推進的兩個時段。正是1900年以後清廷實行新政，中國開始了第一次現代化運動中經濟發展最快的前二十年，我們在中國大陸50、60年代所看到的城市面貌基本上是這段時間奠定的。而1978年後中國大陸宣布「改革開放」，開始了第二次

香港的新地標：青馬大橋



寶蓮寺天壇大佛

現代化運動。香港景觀變遷在時間上和中國兩次現代化高潮的吻合，正說明香港社會同中國大陸不可分割的聯繫。也許香港大嶼山「寶蓮寺」的變遷非常形象地表達了這種社會發展的歷史周期。「寶蓮寺」的大雄寶殿是在1908年冬正式建成，它無疑是香港景觀在二十世紀初急驟變化的縮影。而直到1993年12月29日，全球最大的室外銅鑄佛像「天壇大佛」在大嶼山「寶蓮寺」木魚峰落成。這座大佛高26.4公尺，重250噸。今天，飛機尚未飛抵香港機場之時，人們已經可以在高山和大海的雄偉景觀中看到這座大佛。它不正典型地表明了香港在二十世紀末的發展嗎？

鍾冠春　香港自由撰稿人

看的辯證：
展覽櫥中的香港

● 任　海

> 這文化空間……名為香港……一個由不同速度與時間所組成的不規則空間；一個特別抗拒線性或時間性表述的空間。
>
> Ackbar Abbas ①

本文要探究的是，在從英國殖民地過渡為中國特別行政區的社會處境中，香港作為一文化空間與它作為歷史再現之間的關係。我們首先探討的，是使概念獲得具體指涉的展品之詮釋力與對世界有所指涉的展覽之間的關係。本文將追溯本世紀初葉的展覽會觀念，特別論及如何運用展品及展覽會去宣揚中國民族主義、英國殖民主義及香港資本主義。「以展示來述說」(Telling-through-showing) 成為規範香港日常生活的展覽複合體，尤其製造業發展出來視覺傳播技術後。透過排列事物 (主要是工業展覽中的展品)，中國民族主義、英國殖民主義及香港資本主義的意識形態得以例解。在60年代，「以展示來述說」的意識形態從資本主義擴展到文娛及文化領域。

在對「以展示來述說」作歷史分析後，本文會分析歷史再現及產生香港身分認同之間的關係。第二部分詳細考察博物館在敍述想像的香港社群史中所扮演的角色，集中探討香港歷史博物館及其長期性的展覽項目：「香港故事」，以說明香港在該展覽中如何被表述為一「自然化」的範疇。在這「故事」中，「城市」被說成是香港「本質的」標記；相對而言，「農村」的表述只是為了襯托「城市」。

* 本文英文稿曾在香港中文大學召開的 "Culture, Media and the Public" 國際會議 (香港，1997.1) 中宣讀，經會議主辦者「香港文化研究計劃」同意在本刊以中文先行發表，謹致謝意。

構築着博物館展覽的城鄉對列的邏輯，也同樣出現在本文第三部分的焦點——古蹟教育中。在這部分，本文會分析作為港府古蹟教育計劃其中一環的新界屏山文物徑，如何透過屏山的歷史建築轉變空間的意義，以及由文物徑所產生的論說如何同時觸及本土認同建構的協商。本文還會討論由屏山鄧氏所建立的本土另類博物館展覽，以揭示出歷史表述與本土處境之間的複雜關係。

在結語部分，本文將歷史再現與香港認同的產生之間的關係，放在由英國殖民地到中國特別行政區的歷史過渡之脈絡中來討論。尤其關鍵的是，對香港群體認同的歷史表述，不單受制於英國及中國殖民主義，同時亦受香港跨國資本主義的影響。

以展示來述說

展覽一方面涉及制訂和修改物品的內涵，同時也涉及規管社會的過程，使對物品內涵的制訂和修改成為社會論述不可分的一環。公開的展覽會及節慶形成了一個既超越意識形態，又規管公眾的社會空間。在香港，包括述說與展示的展覽會觀念，首先是由工商業的展覽會發展起來的。

成立於1933年的香港中華廠商聯會，在發展意識形態的視覺表述上扮演了重要角色。該會在1937年到1949年間，舉辦過七次大型的「國貨」展覽，它們都緊繫於中國民族主義的發展，而港府對此亦採取容忍態度。舉例來說：獲國民政府支持的1939年展覽分為6個展區，分別是：民族、民權、民生、自強、自由、自治②，而這正是基於國民政府的三民主義原則。

「以展示來述說」的展覽複合體把表述技巧與民族主義的意識形態相連。此複合體把工業產品轉化成文化產品，工業製造商因而成為了文化製造商。1939年的展覽會組織者聲稱③：

> 我們中國人的產品數量正與日俱增，其品質亦精益求精。把它們更廣泛地介紹給同胞認識是很重要的。我們如何能完整地認識那麼多產品呢？這實在不容易。所以我們才組織那麼一個展覽會，好讓全國的產品都能一起向公眾展示。這是認識國貨的最好方法。

展覽會的目的，在推廣香港華人資本家的產品及中國製造的產品。國貨包括了絲綢、綿織品、電器、玩具、化妝品、藥物、糧食、皮革、橡膠、玻璃、雕刻、傘、文具、火柴、牙刷及肥皂。國貨觀念把工業製品與「國家」連結在一起。民族主義不單在消費國產製品的活動中而且亦在展覽的過程中得到落實。在此所呈現的特定意識形態，乃是由中國工業發展所徵示的現代中國民族國家的進步（儘管它是在英國殖民地政府統治下的創作）。

作為英國殖民地，香港亦參與在英國本土舉行的展覽會。早在1886年，英國政府要求香港政府參加在倫敦舉行的「殖民地及印度展覽會」。香港也有參與1924至1925年在溫布萊（Wembley）舉行的「大英帝國展覽會」。英國政府用展覽會作為「形成以帝制體系為中心觀念的具體媒界」④。香港的參與是要表明其「作為大英

1937年到1949年間，香港中華廠商聯會舉辦過七次大型的「國貨」展覽。國貨觀念把工業製品與「國家」連結在一起。民族主義不單在消費國產製品的活動中而且亦在展覽的過程中得到落實。

帝國大家庭其中一員的愛國熱情」。1925年的展覽會結束後，帝國研究所開始收藏香港出口製品的樣本。

香港在1948年首度參與在倫敦舉行的「英國工業博覽會」。香港的博覽會委員會主要由中華廠商聯會組成，志在以「工業、銀行等類的項目，顯示殖民地的成就。在展覽會中，為海外買家提供香港的產品與服務」，並接觸英國的工業家及拜訪英國的工廠⑤。400平方尺的展覽空間放滿了「優秀的實用產品」，例如紡織品、帽、橡膠製品、食品、醃薑、煙草、手電筒、肥皂及油漆等。這類商展會亦「教育」香港代表，並帶給他們對工業的新展望，進而影響他們看待本土工業的態度。該委員會視「英國工業博覽會」是「帝國的核心，而香港是其中不可缺的單元，那些以香港為家的人在這裏是受到歡迎的，因為他們是我們稱為帝國的那更大的整體的其中一員」⑥。

香港參與在英國的展覽，是殖民地教育的一環。表述香港時所用的觀念，明顯與英國殖民主義有關。這不單只是因為香港在英國被表述為大英殖民帝國的一部分，它更被表述為是與中國分離的實體。這種香港的本土認同取向，仍可見諸1949年在香港舉行的國貨展覽會中。

在60年代，「以展示來述說」的表述方式從經濟領域擴展到文娛活動，而這個年代正是香港認同出現的時期。舉例言之，在1967年的「暴動」中，香港人視自己為與殖民地政府及其中國祖國皆有分別的另一個社群⑦。在60年代後期，港府開始回應香港本土所產生的社會問題。

在1967年「暴動」後，港府決定解決勞工問題，例如就業及健康等問題，並花更大的努力去處理香港本地人的文娛康樂活動。這一政策促使港府資助一系列文娛康樂活動，如香港節、擴建公園、運動設施、圖書館、博物館及劇院等。香港市政局亦於1973年正式成立，其主要功能是管理環境衞生、文康服務及「文化」，其工作範圍從街道清潔、火葬場運作、食物檢查、菜市場管理、以至娛樂設施如公園、游泳池、體育館、圖書館、劇院及演唱會場等。

港府對香港日常生活的政策是旨在維持對香港人的控制，但事實上，這也在無意之間容忍了香港歸屬感的發展。例如，第一屆香港節在1969年12月舉行，它營造了一種閒適的昇平氣氛，同時亦使香港人生出一種甘苦與共的感覺。《華僑日報》就香港節作出如下社論⑧：

> 香港不是一個國家，但卻是一個現代化的社會。香港市民其實絕大多數是中國人，但卻是香港市民。在這種情形下，香港之地位、文化精神、風俗習慣都與中國有密切關係，或者可以說是分不開的。我們苟能發揚中國傳統的文化精神，貫徹中國的道德，視香港為第二故鄉，深信必能漸漸建立香港的精神文明，改良香港的風俗習慣，使到香港前途之發展更為美滿。簡單一句話，就是凡屬在香港生活，在香港工作的市民，都應該愛護香港，關心香港，將個人與香港的關係拉得更為密切。

所以，「香港」變成一個建構歸屬感的場所。系列的節日及展覽會形成了「香港」的文化領域，而它慢慢演變成差異的空間。

60年代是香港認同出現的時期。舉例言之，在1967年的「暴動」中，香港人視自己為與殖民地政府及其中國祖國皆有分別的另一個社群。這在無意之間促成了香港歸屬感的發展。

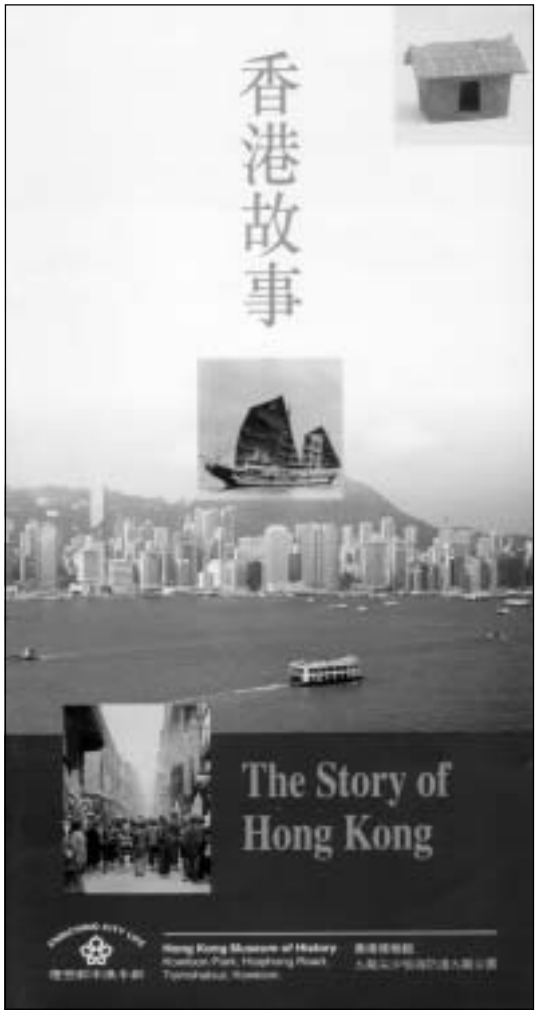
博物館與「香港故事」

自城市博物館和藝術館在1962年落成以來，香港的博物館便成為教育公眾的工具。它們與墳場、火葬場、殯儀館、娛樂廣告、環境衞生、食物衞生、小販管理、市場管理等等被列入同一個範疇。政府的博物館條例竟屬「公共衞生」法令。博物館被政府視作日常生活的一環，因而博物館與政府的連繫多於與公眾的關係，故它其實不是公共文化的一部分。本節將考察香港歷史博物館在表述香港史時所擔當的角色，探討它如何透過長期展覽「香港故事」，建構一「自然化」的範疇——香港。

香港歷史博物館於1975年正式落成，目的是「記錄」及展示「塑造現代香港的歷史、社會及文化變化」⑨。博物館在保存及展覽本地歷史上扮演着重要的角色。自80年代中期以來，博物館主持了多項與本地史關係密切的計劃。1987年，博物館推出一項名為「香港人及其生活」的兩年計劃⑩，這是香港第一次強調「平民百姓」的歷史。至於有關香港史最重要的計劃——「香港故事」，則是始於1991年的長期展覽。展覽的目的是希望「能喚起市民對香港歷史的興趣及加深他們對香港六千年蛻變歷程的認識」⑪。這個佔地1,302平方公尺的展覽，是在本地舉行的同類活動中規模最大的。它記述了香港自新石器時代到1984年中英簽署《聯合聲明》為止的政治、經濟及社會發展，包括「自然環境」、「早期居民」、「農村」、「城市——割讓及早期發展(一八四一年至一八五一 年)」、「城市——社會的發展及地區的拓展(一八五二至一八六二年)」、「城市——貿易、工業的發展及社會組織的建立(一八六三至一八九三年)」、「城市——城市新路向：思想及生活的革新(一八九四至一九四一年)」、「日治時期(一九四一至一九四五年)」及「當代香港」。展覽的主題是「城市」的發展，佔了展覽場地總面積超過三分之一。該展覽通過「歷史圖片、檔案文件、農具和模型，並輔以視聽和多元感覺設備、立體景觀及街道布景，展示香港如何由細小漁村發展成為大都會」⑫。

這展覽建構了一個「鄉城演進」的架構，並以此使「香港」成為一自然化範疇。在這「故事」中，「城市」被塑造成「香港」的基本標誌。「城市」被述說為都市化的同質過程，始自歐洲人的來到及他們發現了香港的「農村」。展

在「香港故事」中，「城市」被塑造成「香港」的基本標誌。「城市」被述說為都市化的同質過程，始自歐洲人的來到及他們發現了香港的「農村」。更重要的是，香港不是因為它自己在歷史中的位置而被發現，卻是因為它與中國的連繫。



覽中有一題為「補給船隻食水之地」的說明文字，解釋了這個發現的過程：

一七五七年之後至一八四〇年代五口通商以前，廣州是唯一對外開放的商港。駛往該市的外國船隻，均需經伶仃島和虎門，沿珠江前往。這些船隻經長途航程後，通常會在香港停泊，補給食水。南丫島、鴨脷洲及石排灣環繞着的港灣，是一個船隻寄碇的天然良港。海員們在現今華富邨旁的一條瀑布汲水後，便續航前往廣州。該停泊點附近有一條香港村，西方人誤以為它是整個島的名稱。

這個「發現」的論述把香港的「農村」跟以歐洲人時空為同質中心的世界史相連起來。在這種「發現」的論述中，歐洲人不只發現了一個水源，也發現了島上的原住民。更重要的是，博物館把香港島定位在對中國奇妙的「發現」的脈絡中。在展覽中，如果不是因為歐洲人的發現，香港是無法進入世界史的。再者，在這表述中，香港不是因為它自己在歷史中的位置而被發現，卻是因為它與中國的連繫。香港之所以被發現，是因為中英鴉片戰爭 (1840-1842)，戰後，香港被割讓給英國，在此香港開始進入「城市」的歷史：土地買賣、歐洲貿易公司的設置及歐洲與中國人口的遷進。「都市化」的表述是與渣甸洋行 (Jardine, Matheson & Co.)，Lindsays Company，顛地洋行 (Dent & Co.)，Russell & Co. 等公司連在一起的。因此，商業，尤其是英國人商業的出現，成為都市化的標誌。再者，這一過程又只見於英國人的聚居地，即港島上的維多利亞城。歐洲旅行家／藝術家的「歷史畫」被用作「真實地」呈現維多利亞城的主要媒介。參觀者所接觸到的，其實是歐洲人所描繪及理解的「城市」。「城市」的實貌，是基於對再現的表述。

「為了使觀眾明瞭十九世紀末年香港的風貌」⑬，展覽會場重構了一條「街道」，更為具體地展示了「城市」的發展。根據昔日照片影像重構的「這條街道把中式店鋪與歐式建築對列，重塑了十九世紀的典型街景」⑭。街道採取了拱廊式的表述方法，使參觀者儼如置身於街道的「購物者」。街道一旁的西式建築包括屈臣氏 (A.S. Watson & Co.) 的正門，以及Lammert Brother、Hong Kong & Kowloon Wharf & Godown Co. Ltd.、連卡佛百貨公司與天祥洋行 (Lane Crawford & Co. Department Store and Dodwell & Co., Ltd.) 及香港上海匯豐銀行 (Hong Kong and Shanghai Banking Corporation) 等公司的展示窗。參觀者不單可以從展示窗中看到這些公司的製品，甚至可以進入每一單元內細看更多展示的物品。這種空間的布局，鼓勵參觀者接近博物館所提供的相關訊息，包括郵遞和電報設施、船務、銀行、電力、填海、水庫、交通等。反之，在街道另一旁的中式商鋪，博物館提供了一系列實物大小的建築物正面，包括茶樓、鹹魚鋪、會館、賭檔、當鋪、算命攤及一揉合中西式建築風格的房舍，乃至一條中環的後巷。這些陳列品所呈現的是本地百姓的日常生活。娼妓及賭博這些港府面對的社會問題被清楚凸顯出來。當參觀者走在街道的這一邊時，只能看到在這些建築物前面所展示的陳列品。

在拱廊式的表述中，有三個值得進一步探討的課題：拱廊本身的意義、博物館的拱廊設計及拱廊與二十

香港歷史博物館內的拱廊設計，採納了小資產階級意識的商品拜物教：它增加參觀者對消費拱廊內每一單元所提供的資訊的欲望，但它卻又不提供真正出售的商品。再者，透過拱廊的設計，博物館建立了一組有關「香港」城市「不能被遺忘」的意義記憶。

世紀資本主義的關係。莫爾斯 (Susan Buck-Morss) 曾指出，本雅明 (Walter Benjamin) 在二十世紀初曾以拱廊設計作為批判資本主義的工具[15]。對本雅明來說，十九世紀的拱廊是「內在意識的物質摹本，甚或是集體夢想的潛意識」[16]。本雅明將外在的經驗與內在的記憶相結合以批判「小資產階級意識的所有錯誤」：商品拜物教、物化、世界的「內在性」(world as "inwardness") 及其諸如「流行時尚、娼妓及賭博」的烏托邦夢想[17]。本雅明的拱廊設計是為了展現一集體的歷史：「被遺忘的生活。」[18]

香港歷史博物館內的拱廊，採納了小資產階級意識的商品拜物教：它增加參觀者對消費拱廊內每一單元所提供的資訊的欲望，但它卻又不提供真正出售的商品。博物館的拱廊設計，幾乎把商品崇拜的物質方式轉變為文化方式。再者，透過拱廊的設計，博物館建立了一組有關「香港」城市「不能被遺忘」的意義記憶。換言之，「香港」的「城市」被導進想像的集體歷史潛意識中。在步入拱廊的同時，參觀者進入了香港城市的潛意識記憶。拱廊作為城市的載體，並不是中性的，因為拱廊本身就是西方大都會的全球性、同質性的特徵。所以博物館的拱廊設計是與西方帝國主義，乃至於在這個例子中所顯現的殖民主義意識形態密不可分的。

香港被表述為「城市」或「大都會」，但它並不是指任何大都會而是專指西方式的。香港作為大都會與香港作為全球系統 (包括全球史) 之間的連繫，在展覽中顯得十分明確。然而，在展覽中，香港的大都會形象與它的殖民地處境之間的連繫從未被明顯提及。把「香港」建構成大都會，是西方大都會之論述在日常生活中體現的一例。

博物館把「香港的居民及生活」作為「從漁村到重要大都會的香港發展」的重要主題，它透過把人放在「城市」的脈絡下來達成此意圖。拱廊只不過是建構「人」與城市關係的其中一個例子。事實上，香港的「農村」形象只是作為對城市論述的陪襯。

「農村」作為「城市」的映襯，首先見諸對「漁民」的表述。博物館透過展品的陳列，說明了帆船、海神崇拜的角色及漁民的生活形態。關鍵展品是一艘船屋。參觀者能看到它的內觀及一個在縫衣服的婦女模型。歌曲及水聲的錄音反覆播放，八幅黑白巨照顯示船隻及船民的活動 (如在搖船)。「農村」的第二個展覽環節，集中在介紹早期香港居民的「謀生方式及生活形態」，其中包括了農耕、養珠及產香，此外便是宗族組織、儀式及信仰。「農村生活」的標籤說明這樣寫：

> 十九世紀初期，新界基本上是農業區，山間有數個廣闊的山谷、很多塊細小的農地，同時零星夾雜着數個市鎮。夏秋二季，是每年兩造食米收成期。農民一般至少花上半日行程，抬着農產及禽畜到市鎮出售或交換。
>
> 農村生活，須循着特定的模式。除種米外，還舉行一系列的農村活動，以應族人的需要，這些活動計有遵奉祭祖儀式、管治祖業 (包括屋和田地)、照顧長幼 (例如給子女供書教學、奉養年長者)、協助籌辦紅白二事、修葺祠堂等。

這一說明被置放在一重構的村屋內，「以闡明十九世紀香港郊區的農村生活」。在此所表述的時間，即十

十九世紀村屋與十九世紀拱廊式城市街道同時並列。然而，名為「新界」的這塊地緣政治疆界，在十九世紀末期以前根本就不存在。所以，展覽中所宣稱的香港「農村」只是一種想像。

九世紀，是與展覽的時間主調不一致的。在這一演進的時間架構中，農村被建構為城市發展前的早期階段。而代表「農村」的主要項目，即村屋，產生出明顯的城鄉對比效果而不是一線性的聯繫。這十九世紀村屋與前面討論的十九世紀拱廊式城市街道同時並列。但這矛盾的共時性，卻揭示了在展覽中城鄉演進架構的虛構的種種現象。此外，這種共時性也把新界轉化成香港的「農村」形象。但這塊名為「新界」的地緣政治疆界，在十九世紀末期以前根本就不存在。所以，展覽中所宣稱的香港「農村」只是一種想像。傢具、食物容器、牀、母子人像、衣服、農具、盤籃等展品，皆被用以構架一個想像出來的香港。

由「農村」到「城市」的演進，香港的「農村」形象反映出英國殖民地誕生前的年代，而其「城市」形象則繫於英國的殖民化。香港的過去是挪用中國的過去，使之成為香港自然史的一部分。當「香港」成為一自然化的範疇，它也成為一地緣政治範疇。

當「農村」形成一想像的空間時，人物也給加進去，這包括了四個民系：本地、客家、蜑家及福佬。在展覽中，他們是以服式來區別的。在這一單元，廣播系統介紹每一民系時均會播放一首歌曲。歌曲是據展示的先後次序來播放的，分別是客家、蜑家、福佬、本地。當歌聲響起時，聚光燈便把焦點射向相關族群的展品，而照射其他族群的燈則轉暗。燈光就這樣隨着錄音作相應的轉移，機械裝置的運作便指引着參觀者。播音、照明、展品及對這些組件的安排，使參觀者進入香港「農村」人的世界。

這想像出來的「農村」，挪用自1898年前的中國廣東省南方。也許更適當的說法是，香港的「農村」形象來自於十九世紀的中國農村。但展覽中卻沒有清楚說明，從廣東省南方農村到港英殖民下的新界的社會變遷。當現行的香港地緣政治邊界逐漸被確定後，廣東省南部亦逐漸在英國殖民化過程中被塑造，並被轉化為現時香港整體的不可分離的一部分。「農村」模式的表述，不可能對這一過程進行詮釋。根本來說，這一表述侵蝕了博物館建構現時香港集體認同的努力。

為了表述從「農村」到「城市」的發展，博物館把「香港」變成一自然的範疇。「香港」一詞既可單指香港本島，即還沒有包括新界，也可指包括港島、九龍及新界。博物館所製作的「香港」主題，是超過現時香港的地緣政治邊界的。換言之，「香港」與英國殖民地並不相同，它是由「城市」與「農村」構成的。由「農村」到「城市」的演進，香港的「農村」形象反映出英國殖民地誕生前的年代，而其「城市」形象則繫於英國的殖民化。香港的過去是挪用中國的過去，使之成為香港自然史的一部分。

當「香港」成為一自然化的範疇，它也成為一地緣政治範疇。歷史重寫的技巧造就它的形成。在敍述歷史的過程中，博物館機構扮演着重要的角色。香港的「自然化」，創造出群體的特有認同。香港的空間住滿了由中國移居及現時香港版圖內的原居民。

古蹟保存、文物教育及其本土處境

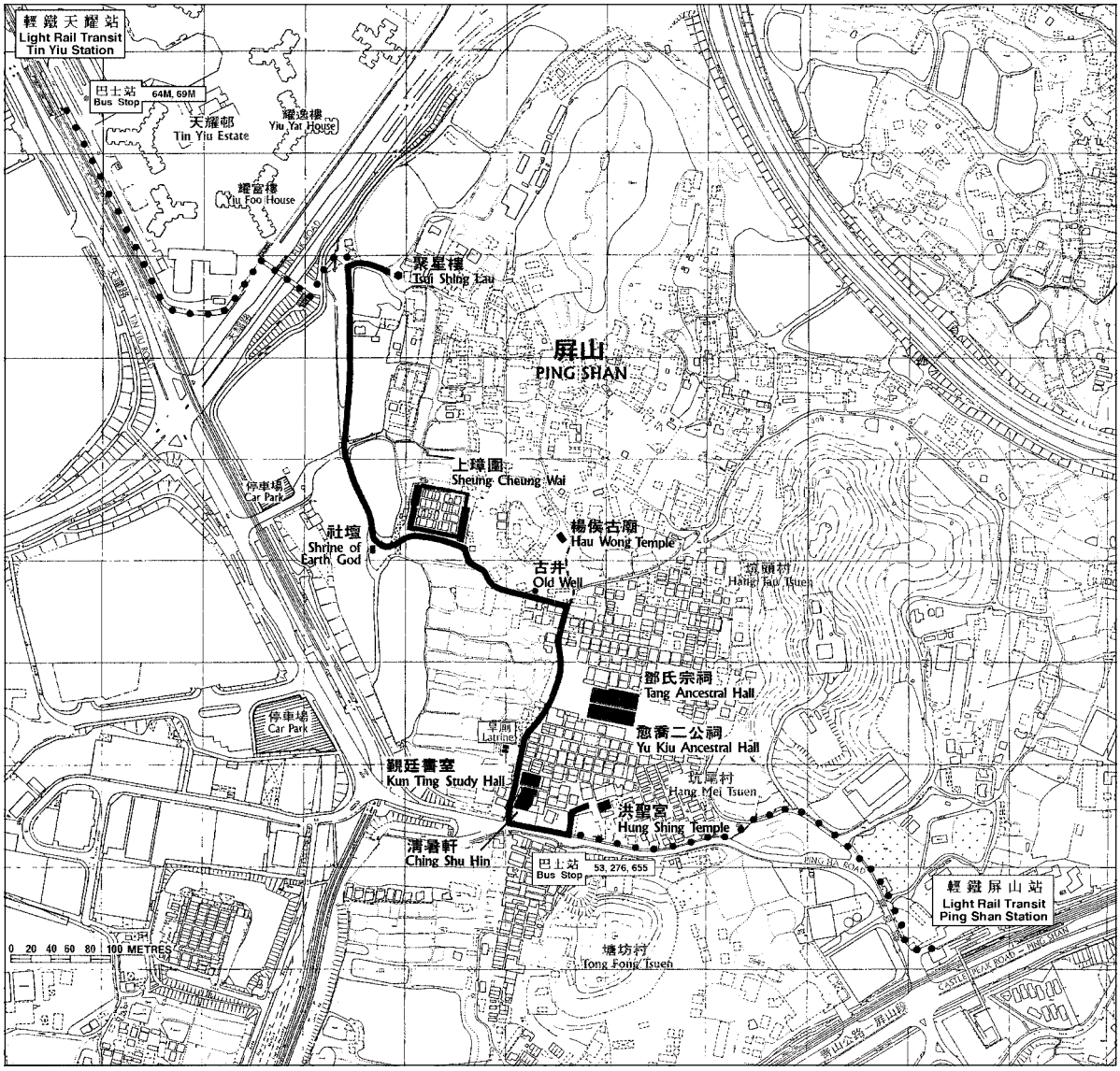
歷史表述為香港創造了新的時間性。在此，一切社會時間被轉化為一中心化的時間，各類社會空間皆被轉進一特定的場合，不同類別的人口成為一群整體。表述歷史「不斷地修補連結過去與現在的結構的缺口，以確保一種戰勝時間暴力與分割的『意義』。它為參照物及共同價值創造出一個場所，藉此確保群體的一體感及『象徵的』可溝通性……它把各種分隔

的人與事重新聯合於一體之中，並藉表述本身來顯現」⑲。

歷史表述不單只涉及博物館，也與古蹟保存有關，後者在塑造一集體的香港認同上扮演着極其重要的角色。古蹟保存為歷史表述提供資料。保護那些作為歷史文化遺產具體表徵的歷史建築，無疑有助培養強烈的歸屬感⑳。古物古蹟辦事處舉辦會議、展覽，並為學校設計課程計劃。規劃香港文物的其中一項最重要舉措，是重組新界屏山一系列的歷史建築，並將之闢為屏山文物徑，這計劃分別獲得屏山鄧氏、英皇御准香港賽馬會及衞奕信勳爵文物信託贊助。香港旅遊協會亦有組織旅行團參觀該文物徑。

屏山文物徑把古蹟保存與香港集體認同的建構計劃相聯。這文物徑成為一種旅遊方式，即在特定的社會空間內操控人群的活動。作為抽象概念範疇的「香港」，便在觀光活動中被傳遞。1993年12月12日，該文物徑由港督彭定康主持開幕典禮。古物古蹟辦事處開放該徑，是因為它「將多座典型中國傳統建築接連起來，信步可達，使市民只需花半天遊覽時間，便可領略到過往新界的傳統生活面貌」㉑。

屏山文物徑（圖中粗線部分）把古蹟保存與香港集體認同的建構計劃相聯。這條文物徑成為一種旅遊方式，即在特定的社會空間內操控人群的活動。作為抽象概念範疇的「香港」，便在觀光活動中被傳遞。



藉由與古物古蹟辦事處充分合作，屏山鄧族向市民開放自己的產業，從而參與了官方所建構的香港歷史。不過，該族亦尋求他們自己對本地史的詮釋。他們讓參觀者對鄧氏，尤其重要的是對個體的生活有更多了解，這與文物徑以集體為焦點很不同。

文物徑上的歷史建築意味着政府所定義的「市民的興趣」。它們包括「香港唯一的古塔」、「本港最大的祠堂」、「一古圍村」及「專為村中子弟準備科舉考試而建的書室」。路徑是經過謹慎挑選的。文物徑北端有一座建築：一座當地居民已棄置不用的公所，它象徵着1899年本地人對英國人的反抗㉒。可是，它卻沒有被納進文物徑內。儘管該建築物的內部已淹水，但它其實還保存着不錯的外觀，只是作為一個反抗的象徵，它顯然不能被港府納入對香港史的表述中。紀念，其實是一個選擇的過程。被排除的部分其實包含了血迹斑斑的見證，「它是引起社會困窘的建築」㉓。當然，當地居民仍然憶及它的作用，它的意義還沒有從社會記憶中被抹掉。

在歷史保存的脈絡下，赫茨菲爾德 (Michael Herzfeld) 區分了兩類時間：社會時間及紀念時間。「社會時間是日常經驗的材料……那是賦予事件真實的時間……。相反來說，紀念時間是化約的及通稱的。它化約社會經驗為集體的期望，其焦點指向由類別及固定類型所建構的過去。它的極端形式是民族國家的時間脈絡。」㉔所以，被重構的時間便不再是碎裂的。政府把本地廟宇、民居、祖祠及書室重新置放在文物徑中，用以創作出一個新的時間架構，即紀念時間。隨着社會時間轉化為紀念時間，空間的意義亦發生改變。屏山成為一「古蹟社區」，吸引了來自香港及世界各地的遊客，它在古蹟保存的基礎上為建構「香港人」社群作出了貢獻。

空間意義的改變，是一個在原居民與政府之間持續的談判過程。對當地的鄧氏家族來說，空間的意義是來自於他們對風水 (即空間秩序) 的信念。組成屏山文物徑的建築原是鄧氏家族所有，主要的建築包括覲廷書室、鄧氏宗祠、愈喬二公祠、聚星樓、上璋圍，共同形成一鄧氏家族用以自衞及保存風水的建築群。這些村落及建築建於不同時間，但它的設計主要在維護風水。鄧氏家族相信，當本地居民依從空間秩序的指示時便得到保祐，否則就倒楣。族中長者鄧聖時說：自從英國人來了這一帶，並在兩座宗祠後的主山頂上蓋了一座警署後，整族都走向衰落。對鄧氏家族來說，警署破壞了空間的完美結構並使其意義發生轉變。自從英國人在1899年佔領屏山，原居民的風水信仰便成為一種政治鬥爭。1898年3月28日，警隊的英裔高級警司要在屏山建立警署時，原居民便因為這座建築會損害屏山的風水而與他爭論㉕。布政司駱克 (Steward Lockhart) 於是通告長老們，警署會建在「最合宜的位置」上㉖。

自從英國人統治新界，鄧氏家族為了維持該空間的原先意義而不斷進行抗爭。故保存古建築，可以視作恢復原有空間元素的手段。該族不單讓政府修繕一些廟宇及書室，他們也動用自己的資金修理古舊建築。舉例來說，他們在1991年花了430萬港幣修繕鄧氏宗祠。據政府與該族達成的協議，如果政府資助該宗族時，他們不能改變修復後建築的面貌。鄧氏只讓政府修復書室、廟宇和那些被視為重要性不及兩座宗祠的建築，而他們則自行資助修復鄧氏宗祠，以繼續掌有決定空間意義的風水元素。該族亦運用這些歷史建築物去證明鄧氏祖先是知書識禮的書香世代㉗。

該宗族與古物古蹟辦事處充分合

作，開放自己的產業給市民參觀，從而參與了官方所建構的香港歷史。在人口已不算少的屏山地區，本地原居民容忍着因持續增加的參觀者人潮所造成的不便。鄧聖時說，有些時候他得先等遊客在門前的甬道走過後，才能打開自家的門。

該族亦尋求他們自己對本地史的詮釋。舉例來說，若經過預約，鄧聖時願意免費開放其父親及祖父的祖居給參觀者參觀。這些祖居不屬於文物徑，但卻與文物徑十分接近。在向參觀者開放自己的產業時，鄧先生讓參觀者對鄧氏，尤其重要的是對個體的生活有更多了解，這與文物徑以集體為焦點很不同。家族妥為保存的民房包括一個主房、兩個耳房、未婚女子的閨房、新娘房、穀倉、磨房及一個廚房。那是五代之前(即約160年前)建成的。鄧先生就是在這裏出生的。當文物徑在1993年開放時，他也向市民開放自己的房子。鄧先生把房子中的部分傢具移到其他建築，並將之重新安排以便展示一個家庭的日常生活。展覽品包括飲食器皿、烹調用具、衣服、傢具、祖先神龕、字畫及家庭照。大部分都用中文標籤解釋。據主房祖龕的一項標籤說明：

一望而知，中國人十分尊敬祖先，信仰神佛，所以祖先牌位被擺放在至高無尚的位置……中廳正中至尊的位置擺放着最華麗最莊重的木鏤神台、祖先牌位和錫香案。這種安排和我國各地並無二致，代表了最重要的民俗——孝德。

在鄧先生的詮譯中，他用的是「中國人」而不是華人或香港人。因此，鄧先生把展品所意指的「文化」連上「我國」(中國)，儘管他的文化概念完全是基於屏山的地方處境。

歷史建築及其相關的製品不單被用作建構集體的香港認同，亦是顯示中國臨現之暗碼。所以，這些建築的意義完全端賴於我們如何詮釋。在1995年12月17日，當我在那向公眾開放的屋子內拜訪鄧聖時時，他指着主房的祖龕說：「陳放在這裏的祖龕代表了一種中國風俗……中國人是認真敬祖的。英國人挖我們祖先的墓，惡意羞辱我們……由於英國人破壞了合作的基礎，所以我們關閉文物徑。」

鄧先生所指的關閉文物徑，緣於1995年8月10日政府在屏山稔灣移走兩座有兩百年歷史的鄧氏祖墳。為了解決未來25年香港垃圾堆放的問題，政府提出新界西部堆填發展計劃，而兩座墳墓正好座落在計劃預定地上。據政府稱，如果墳墓所在的區域被排除在計劃以外，則堆填區的容量將減少30%。若要彌補這個差額，政府將要多花12億港幣發展其他土地[28]。政府與該族之間的談判在1991年開始。在1995年4月，政府以170萬港元作為鄧氏自動搬移墳墓的補償。該族則提出「風水交換」，要求政府拆除屏山警署並在原址興建公園。可是協議無法達成。政府下令該族在1995年5月28日前遷走墳墓，後來又把期限延至6月30日。該族開始不讓旅遊團進入(尤其那些由香港旅遊協會所組織的)，以抗議政府的命令。

當政府移走他們的祖墳後，該族在1995年9月3日召開一次會議，商討對策。席上，他們決議關閉文物徑。族長鄧潤福就1995年9月26日關閉文物徑發表聲明，並在1995年10月7日將之刊登在香港各大報章上。據該聲

文物徑北端有一座建築：一座本地居民已棄置不用的社區公所建築，它象徵着1899年本地人對英國人的反抗。作為一個反抗的象徵，它顯然不能被港府納入對香港史的表述中。紀念，其實是一個選擇的過程。

明，政府「強行以暴力損毀古墓摧毀古蹟，羞辱創造歷史古蹟的祖先及在現在奮身保護他們的人」㉙。該族亦指責政府失信於民，沒有履行尊重新界風俗包括不應移走祖墳的承諾㉚。

除了抗議政府移走兩座祖墳外，該族一再要求政府以拆毀警署作為賠償㉛。如果警署被移走，原先的風水便能得以修復，空間得以去殖民化。如果文物徑轉換了屏山歷史建築的意義，那麼，關閉文物徑則為鄧族創造了一個機會，重新協商被英國殖民化後所改變的新界空間意義。對文物徑的遊客來說，他們可以看到被政府精心引導的香港的過去；對屏山的居民來說，文物徑成為一個重新協商殖民歷史的手段。

屏山文物徑改變了敍述與社區之間的關係。本土及氏族取向的論述被香港取向的論述所取代。然而，儘管鄧氏仍樂於用他們的房子去闡述香港的歷史，他們並沒有放棄詮釋歷史的控制權。他們為遊客免費提供自印的本地史資料，甚至開放更多的產業給遊客參觀並舉辦自己的展覽。重要的是，他們掌有對文物徑上建築物的使用權，如果有需要的話，他們大可關掉該徑。

歷史的縈繞

在香港的脈絡中，若以殖民者及被殖民者的二元對立來研究殖民史，那恐怕會徒勞無功。陳清僑在對後殖民論述的批判中指出，香港不可能是後殖民的其中一個主要原因是：香港人及他們流行的想像「很大程度上仍受制於一系列未被察覺的規管制度，既或察覺，亦不會涉及他們的文化表述的境況」㉜。殖民主義是主要的規管制度之一。香港的歷史表述太緊繫於殖民主義，又或者是受制於殖民及近期的(後)殖民現代性。只有在表述香港(一個基於目前地緣政治界限的香港)過去的歷程中，文化認同的政治才可以被轉化。

香港史的表述過程(又或可說是集體的香港認同感的建構過程)，是由殖民主義、民族國家及本土處境之間的複雜關係所塑造的。殖民主義的第一個環節是過去150年來英國對香港的殖民化。如本文已述，在時下撰寫香港史的熱潮中，作為書寫歷史的手段的博物館展覽及歷史文物保存，皆被英國殖民主義所左右。一如「香港故事」所示，人與歷史的關係主要是從英國人的觀點來看，甚至「城市」歷史的開端，亦始自英國人(事實上是英國殖民主義)的到來，農村只是附從於城市的發展。展覽中的社會問題採納了殖民政府的觀點。主要關乎本地市民的問題，諸如娼妓、賭博及疾病，都是本地人口殖民化過程的重心；對比而言，種族主義及本地人抵抗殖民化政策等與殖民政府有關的問題，則永遠不會在展覽中出現。

殖民主義的另一個側面，涉及香港在1997年7月1日交還給中國。在這個脈絡下，非殖民化本身就是一種殖民化。這種諷刺的結果是源自英國對香港的殖民化。對中國來說，香港是中國過去與西方帝國主義交手過程中受辱的記號。英國殖民統治對香港人的意義遠不如中國政府眼中對大陸中國人那麼深遠。當香港在1997年7月回歸中國時，中國將會重新組構其半殖民的記憶。殖民主義的意涵將根據中國的論述來譯解。香港人是否被英國殖民者統治並不是中國關心的

在香港的脈絡中，若以殖民者及被殖民者的二元對立來研究殖民史，那恐怕會徒勞無功。香港史的表述過程(又或可說是集體的香港認同的建立過程)，是由殖民主義、民族國家及本土處境之間的複雜關係所塑造的。

問題。中國聲稱居住於香港的人是中國人，從而否認香港人的地方特色。換言之，香港人這一身分並沒有真實感。事實上，香港是為中國的利益服務。香港不同於中國其他地區，它使國內外的目光全聚集於中國身上。對中國來說，香港是將中國顯示於世界之前的一個最妥貼的場所。

在中國民族主義對待過渡時期香港的心態影響下，所有帶有殖民地色彩的論題將被再殖民化，即根據中國的需要，把蘊涵英國意識形態的主題解構，並重新演繹。香港的回歸已為香港人帶來巨大焦慮。對香港史及古蹟保存的表述，亦因1997年的來臨而變得像附魔一樣。「香港故事」所述說的年代以1984年為終結，然而，這一展覽的製作卻是在1984年之後才開始的。故被展覽的時間，唯有涉及1984年後的時段時才有意義。展覽的結語以中英兩種文字提醒參觀者1997年的幽靈。據英文版[33]：

"With the signing of the Joint Declaration by China and the United Kingdom in 1984, China will resume sovereign over Hong Kong on 1 July 1997. Hong Kong is now entering a new chapter in her history. *We believe that Hong Kong will become even more prosperous if all her citizens can maintain their dedicated and hardworking spirit.*"

反之，中文版卻是[34]：

一九八四年，中英簽署聯合聲明，中國將於一九九七年七月一日恢復行使對香港的主權，香港正邁向一嶄新的歷史時期；**我們相信：只要香港居民繼續和衷共濟，發揮奮發的精神，一定可以克服種種困難，把香港建設成一個更繁榮、更昌盛的樂園。**

九七的問題被轉化為九七的焦慮。這種焦慮清楚地顯示在中文版的結語中，它提及「困難」，但又沒有指明它們是甚麼。對九七的焦慮象徵着表述香港身分時的危機，這危機的具體表現為香港人在過去十多年中所經驗的「政治混亂」及「文化迷失」所引起的愈來愈少的選擇[35]。書寫及教育香港史將據中國的需要而重新被設計。對中國而言，香港是在她的地緣政治範圍之內，灌輸香港人中國民族主義便成為首務。中國政府不認為香港居民的想法與中國民族主義可以並存不悖。舉例來說，政府不斷提醒港人甚至中國公民，港人欠缺民族、國家意識，他們亦不懂愛國主義。有鑒於此，重新安排香港意識形態空間便成為官方的首要課題。官方語言將是普通話，本地史將被放進中國國家史的脈絡中，而中國共產黨的革命史將是這一國家史的焦點。最後，香港的文化空間亦將被中國民族國家所重塑。

殖民主義在書寫香港史的第三個環節繫於二十世紀後期資本主義，尤其是跨國資本主義的重要角色。杜贊奇 (Prasenjit Duara) 論證民族主義作為一政治身分的表述，包涵了政治自我意識，而這是來自民族國家的世界系統，那是指視民族國家為唯一合法的政治形式的意識形態[36]。當然，在香港，政治自我意識不單繫於民族國家的世界系統，它亦繫於資本主義的世界體系，特別注重民族國家的去疆域化 (deterritorialization) 的意識形態之語言，以此作為政治群體的另類可能。民族國家的去疆域化是一新近出現的現象，那是由民族國家與跨國資

在中國國族主義對待過渡時期香港的心態影響下，所有帶有殖民地色彩的論題將被再殖民化，即根據中國的需要，本地史將被放進中國國家史的脈絡中。最後，香港的文化空間亦將被中國民族國家所重塑。

本主義之間的互動所造成的，它轉化了全球民族國家與資本主義的角色，同時又在二者之間建立更緊密的關係。

在民族國家與跨國資本主義交織互動的情況下，香港政治自我意識的表達是由歷史再現及香港跨國資本主義的論述之間的交往所塑造的。在這資本主義的模式中，香港被表述為國際大都會，這從它在全球財務、經貿、電子通訊及船務各領域的獨特地位可以看出來。「香港故事」的「當代香港」部分即表達出這種強烈的資本主義態度。香港的成就充分表現於房屋、水庫、填海、娛樂、教育、電子通訊、交通、工業轉型、船務、政制改革等事情上。一個細小的展覽場地之所以能容納大量的資訊，是透過大量標籤、相片及多媒體達成的。

「大香港」是顯示香港資本主義如何跨國運作的一個很好例子，在「大香港」的意識形態下，廣東經由輸入勞力與資金而將中國其他地區資本化。「大香港」意識形態能幫助中國政府推動長期而曲折的經濟改革過程。

1990年代的香港歷史表述已是高科技文化工業的產品，它們本身就已是香港跨國資本主義的一部分。文化工業能把真實建構在所表述的內容之上。文化工業具有潛力及能力去加速不完整的意識形態之整合；能把想像的片段與情節轉化為可互換的及糾纏一體的題材，以供集體認同之用。換言之，香港的活力來自於二十世紀晚期的跨國資本主義及高科技。這種活力藉由維繫事物的秩序去黏合想像的香港社群。

香港資本主義藉着經濟投資及香港人的資本主義意識形態的宣傳，使中國成為它的夥伴。「大香港」是顯示香港資本主義如何跨國運作的一個很好例子。「大香港」作為一地理經濟概念，是指在香港資本主義控制下的香港及中國廣東地區[37]。「大香港」的能量來自香港資本家、中國政府及跨國公司的複雜互涉關係。在「大香港」的意識形態中，廣東代表在中國開放政策及經濟改革中成就最顯赫的地區，它的活力有助中國推動長期而曲折的經濟改革過程，而這恐怕亦是東歐改革所要面對的問題[38]。再者，在「大香港」的意識形態下，廣東經由輸入勞力與資金而將中國其他地區資本化。藉着諸如錄影帶、電影、電台、電視、報章雜誌等文化工業，「香港」的觀念及生活方式被傳播到廣東省及中國其他地區[39]。商業主義及文化成為香港資本主義不可分割的一環。因此，「大香港」意識形態能幫助中國政府，亦能使「大香港」更大：香港資本主義所創造的成功故事，具有潛在的世界性意涵。

歷史表述所創造的文化領域，帶着文化認同的本質標誌。即使殖民勢力為香港人建立了基本的規範諸如政府、法律，但這文化領域卻為它的自主性劃下了界限。表述歷史常受制於文化領域的本土處境。英國殖民並不干擾香港跨國資本主義的文化領域，官方的歷史表述本身皆受制於本土的社會處境。賀米巴巴 (Homi Bhabha) 提醒我們，不同身分的規定及協商，都是在持續而偶發地重塑界限，並暴露任何聲稱差異的獨特性或自主性的限制[40]。在香港新界的古蹟保存例子中，一如前文已述，鄧氏暴露了政府在文物教育上聲稱擁有香港獨特歷史的合法性的限制。換言之，在規定政府歷史表述的行動上，鄧氏藉由特定本土脈絡去表述或詮釋新界歷史建築之意義，以把編纂歷史轉換為一歷史過程。

劉宇光　譯

註釋

① Ackbar Abbas, "The Last Emporium: Verse and Cultural Space", in Leung Ping-kwan, *City at the End of Time* (Hong Kong: Twilight Books Company in association with Department of Comparative Literature, University of Hong Kong, 1992), 3.

②③ The Chinese Manufacturers' Union in Hong Kong ed., *Pictorial Record of the Exhibition of Chinese Products, 1939* (Hong Kong: The Central Press, 1939), 19; 20.

④ "British Empire Exhibition, Wembley, 1924 and 1925", in *Hong Kong Legislative Council Sessional Papers 1928* (Hong Kong: Noronha & Co., 1928), 3.

⑤⑥ The British Industries Fair Committee, "Report on Hong Kong's Participation in the British Industries Fair, 1948", in *Hong Kong Legislative Council Sessional Paper 1948 Part II* (Hong Kong: Noronha & Co., 1928), 26; 29.

⑦ John D. Young, "The Building Years: Maintaining a China-Hong Kong-Britain Equilibrium, 1950-71", in *Precarious Balance: Hong Kong Between China and Britain, 1842-1992*, ed. Ming K. Chan (Hong Kong: M.E. Sharpe, Inc., 1994), 140.

⑧ 《華僑日報》，1969年12月13日，引自*Festival of Hong Kong Commemoration Magazine 1969* (Hong Kong: Universal New Agency, 1969), 41.

⑨ Ching-hin Ho, "The Hong Kong Museum of History: A Challenge in A Fast-Changing City", *Museum* (Paris), vol. XL, no. 3 (1988): 141.

⑩ 丁新豹：〈香港博物館口述歷史計劃簡介（一九八七年至八九年）〉，載香港教育署輔導視學處中文及中史組：《香港文史通訊》（香港），1994年創刊號，頁59-62。

⑪ 「香港故事」的展覽小冊子。

⑫ *Hong Kong Urban Council, Urban Council Annual Report 1991-92* (Hong Kong: The Public Information Unit Urban Services Department, 1992), 102.

⑬ 展覽標籤。

⑭ 展覽標籤。

⑮ Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1989).

⑯⑰⑱ ibid., 39; 39; 39.

⑲ Michel de Certeau, "History: Science and Fiction", in M. de Certeau, *Heterologies: Discourse On the Other,* trans. Brain Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), 205.

⑳ 參見 Anthony Ng, "The Role of Architects in Conservation" 一文。該文發表在1991年10月10-11日在香港會展中心舉行的 "The Future of Hong Kong's Past—A Conference on Development and Heritage Conservation" 會議中。

㉑ 香港古物古蹟辦事處印製《屏山文物徑》小冊子，沒有頁碼。

㉒ 該公所是用來組織對英國佔領該區時作反抗之用，尤其當英國人要在該地建警署時。屏山本土居民在一個通報上表達其對英國人佔領的反應：「我們痛恨英國鬼佬侵入我們的邊界及佔領我們的土地，並造成我們陷入無窮禍患中。日夜擔驚受怕。人們當然很不滿，並決定去反抗鬼子。若我們火器不夠好，我們將無法從事反抗。所以我們找了一塊空地，召集志士們演練火器，並以獎賞策勵。我們一方面幫助政府，另方面，我們也使我們免於將來有麻煩。我們全體親友帶齊火器到該處，用盡一切方法根除逆賊。」參見 "Despatches and Other Papers Relating to the Extending of the Colony of Hong Kong", in *Hong Kong Legislative Council Sessional Papers 1899* (Hong Kong: Noronha & Co., Government Printers, 1900), 6.

㉓㉔ Michael Herzfeld, *A Place in History: Social and Monumental Time in A Cretan Town* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), 37; 37.

㉕ See written statement by Ng K'i-ch'eng dated April 21, 1899, in "Despatches and Other Papers Relating to the Extension of the Colony of Hongkong", *Hong Kong Legislative Council Sessional Papers 1899*, 45.

㉖ 布政司署會議記錄，1899年4月20日，同上，頁40。

㉗ 鄧聖時：《屏山故事初探》(香港鄧氏，1993)，頁20。

㉘ Ng Kang-chung, "Trail Closed in Grave Row", *South China Morning Post* (Hong Kong), May 19, 1995.

㉙ 《星島日報》，1995年10月7日。

㉚ 在一份1899年4月4日發布的聲明上，兩港總督談及廣東總督陸徵祥通知原居民新割讓地界：「九龍根據大清皇帝命令割讓，據總理行門所製的地圖去劃定邊界，並與外夷達成協議如下：(一)待民必從慈；(二)不能強迫出售土地及房屋(三)墳地永不准遷移；(四)土地風俗習慣不能擅改。因此割讓土地的鄉鎮與國內無異。本通告志在知會大眾，從今，國內鄉鎮市集與割讓區內無關。無人可誤導人心，汝等一切於割讓區內的鄉鎮百姓應依汝等所在地法令謀生。若有不服從聖上詣令而圖惹事生非者，區內所駐大軍將拘捕與治罪惹事者無疑。」在港督卜力(H.A. Blake)爵士所領導的立法局開會前，已將此聲明公告各方。並公布於*Hong Kong Legislative Council Sessional Paper 1899*. 在1898年，當新界正式割給英國後，區內主要宗族都組織本土居民進行反抗，攻擊英軍。在英國要求下，清廷向區內百姓發出此通告。所以看來，英國政府應是同意中國官員所發布的聲明內容，儘管這沒有明確說出來。

㉛ 在1996年2月，協議還沒有達成。

㉜ Ching-kiu Stephen Chan, "Cultural Studies in a Still Colonial Context: Imagining Hong Kong between World and Home", in *Marginality, Postcoloniality and Counter-discourse*, a special issue of *Shue Yan Journal of English/Cultural Studies* (Hong Kong), 1 (Fall 1995): 61.

㉝㉞ 我自己的着重點。

㉟ Stephen Chan, "Future Un-Imagined", *Hong Kong Cultural Studies Bulletin* (Hong Kong), 4 (Winter 1995): 20.

㊱ Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 69.

㊲㊳ Yun-wing Sung, "Economic Integration of Hong Kong Guangdong in the 1900s", in *The Hong Kong-Guangdong Link: Partnership in Flux* , eds. R. Yin-Wang Kwok and A.Y. So (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1995), 244-50; 249.

㊴ See Gregory Eliyu Guldin, "Towards a Greater Guangdong: Hong Kong's Sociocultural Impact on the Pearl River Delta and Beyond", in *The Hong Kong-Guangdong Link: Partnership in Flux*, eds. R. Yin-Wang Kwok and A.Y. So, 89-118.

㊵ Homi Bhabha, "How Newness Enters the World: Postmodern Space, Postcolonial Times and the Trials of Cultural Translation", in H. Bhabha: *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), 219.

我要感謝香港大學亞洲研究中心及香港中文大學大學服務中心對我在香港進行研究期間的支持，特別要感謝 Dr. Elizabeth Sinn, Coonoor Kripalani 小姐及熊景明女士的支持。我也感謝Lisa Hoffman及Harriet Phinney對本文早期版本的建議。

任　海　1965年生，四川成都人，曾任職四川大學博物館。現為美國西雅圖華盛頓大學人類學系社會文化人類學博士研究生。

電視建構的香港記憶
——《香港傳奇》

● 馬傑偉

現代社會急劇變遷，「不變」的歷史變成了安頓人心的避風港；政客、商人，以至平民大眾都從歷史各取所需，創造各自的歷史故事。80年代，西方大國大量炮製集體回憶、組織遊行慶典，透過「再造傳統」①，將歷史認同轉化為政治資本。而企業家則企劃「遺產工業」，創造普及歷史，炮製懷舊感觸，將歷史包裝出售②。平民大眾亦在變化不定的社會情境之下，借用懷舊潮流尋求個人的身分寄託。近年有關集體記憶的研究，大都強調歷史的高度選擇性；所謂歷史，往往是今天的「投射」。當然，精英歷史仍然強調反覆考證、追本溯源，但被大眾接受的普及歷史，則因傳播媒介的吸納、折射、擴散而變得更具選擇性和創造性。歷史傳統被「非禮儀化」、「非處境化」，在電影、電視、流行音樂之中重新組合、借用、移植③。香港無線電視節目《香港傳奇》，就是在這懷舊大潮之下的一個有趣案例。本文會從文本、製作、解讀三方面，分析電視媒介如何因應處境權力而重構香港記憶。

近年有關集體記憶的研究，大都強調歷史的高度選擇性；所謂歷史，往往是今天的「投射」並在電影、電視、流行音樂之中重新組合、借用、移植。香港無線電視節目《香港傳奇》，就是在這懷舊大潮之下的一個有趣案例。

一　文本

若說歷史是現今社會集體需求的投射，那麼在九七回歸的今天，《香港傳奇》是怎樣描寫香港的過去的呢？

香港作為英國殖民地百多年，本土意識其實要到戰後幾十年才開始出現，其中經過一個「隱中國化」的過程：戰後大量中國難民湧入香港，成為現代香港的核心人口。當時的香港人仍以中國人的身分自居，但到了60、70年代，中國與香港政治文化關係淡化，而且雙方分立於冷戰時期的對立面，再加上香港經濟起飛，殖民政府又沒有推銷國家意識，因此令香港人的經濟性格高度發展，結合迅速膨脹的普及文化工業，孕育出極具活力的本土認同④。但另一方面，香港人的國家觀念薄弱，單單認同抽象的

* 本文摘譯自本人的英文論文“A Thick Description Of Electronic Memory”。

中國歷史，卻沒有國民身分作支援。更有趣的是，香港人以70年代的大陸新移民作為「他者」，視他們為「亞燦」。「中國移民」與香港人遂成了對立的兩極——香港人摩登、進步、守法；「亞燦」落後、粗俗、懶惰。中國與香港有着清楚的身分界限。但到了90年代，香港回歸中國，退隱了的中國身分再次以強勢姿態出現。《香港傳奇》就是在這樣的處境中，重新將香港經驗納入戰後的移民歷史之中。在《香港傳奇》的文本中，鮮明的中港分界完全淡化，而被遺忘的歷史根源則重新呈現。一浪接一浪的大陸移民，被肯定為香港命脈，不單帶來資金技術，也帶來勞動力。大陸是香港的母體，每日為香港提供食水及糧食。節目中，中國傳統成為香港文化的重要構成部分。踏入90年代，中國與香港的交通網絡連成一體，在畫面所見，京港鐵路的地圖，更具體地將中港安置在同一個「想像社群」之中。《香港傳奇》以視象文本，重新「發現」歷史，將香港與中國結合，令香港經驗重新處境化為中港歷史的延續。回歸的社會心理震動，被吸納於綿延不斷的歷史長流之中。

《香港傳奇》全面壓抑「六七暴動」的政治性，只集中於社會經濟的分析，就算畫面出現示威者高舉毛語錄大叫口號的場面，旁白亦隻字不提政治。這種歷史失憶，與歷史的追尋形成強烈對比。

然而，這種記憶的再發現，卻結合了刻意的歷史遺忘。節目第一集重溫香港近年的社會危險，「六四事件」自然在視野之外，就算是1967年的暴動，也選擇一個十分馴化的詮釋。「六七暴動」是多面化的歷史事件。從經濟角度，「六七暴動」由勞資糾紛引起，對經濟有一定打擊；從社會文化角度，「六七暴動」標誌了香港新生代對社會事務的關注，是發展本土文化的起步點；從政治角度，「六七暴動」與國內的文革關係密切，是本地左派借助文革風潮在香港反英反殖。《香港傳奇》全面壓抑暴動的政治性，只集中於社會經濟的分析，就算畫面出現示威者高舉毛語錄大叫口號的場面，旁白亦隻字不提政治。這種歷史失憶，與歷史的追尋形成強烈對比。政治正確的中國文化傳統，變成了《香港傳奇》的歷史背景，而政治不正確的事件則隱沒於普及歷史的邊緣。

《香港傳奇》中所呈現的香港，是一個非政治、純經濟的國際大都會。這固然是社會現實，因為香港的確創造出經濟奇迹，這並非只是資本主義神話。不過，《香港傳奇》的經濟論述，似乎是水銀瀉地、無微不至。無論是交通、中西節日、各行各業，都與「帶動香港經濟」有關。商家名人在訪問中講述奮鬥致富的成功史，旁白

三番四次出現香港遍地經濟機會的標籤、套語。事實上，商業、經濟、財富都是香港故事的主角。國際社會視香港為一個經濟城市，中國政府也如此定性。然而，當經濟論述蓋過香港逐漸形成的政治意識及社會性格，其中就有意識形態的壓制性和盲目性。

此外，《香港傳奇》的另一特色，是大量使用影像檔案，當年的新聞、電視、電影都派上用場。與世界性的懷舊潮一樣，《香港傳奇》把歷史美學化，將舊影像加上「珍貴片段」標籤，以影像語言令粗糙的歷史經驗變成視覺精品。觀眾投以好奇的眼光、懷舊的心情，「欣賞」山洪暴發之後汽車堆積如玩具，傳統慶典中遊人蜂湧搶包山，又或者是石硤尾大火烈焰沖天等片段。美學化、娛樂化了的歷史，既可增添懷舊情調，又可令人對比現在，產生今非昔比的感歎，同時也讓人對社會的進步引以自豪。懷舊往往都有逃避現實的成分。

《香港傳奇》追尋歷史根源、壓抑政治意識、放任經濟論述，目的是要將過去娛樂化以供觀眾欣賞。這種普及歷史，是就香港當下的處境，選擇性的回憶過去，以滿足現今社會的心理需求，同時也呈現了社會權力的分布，反映出政權轉移如何重構香港的文化空間。

二　處境

從社會情境投射到媒介文本這個過程，並非直接的反映，而是曲線的呈現。香港傳媒由商業主導，大體上不受直接的政治干預，但媒介機構與政經網絡緊密相連。商業利益、政治關係、市場壓力、中國財團的廣告消費等等因素，都會令社會權力處境與媒介文本互相呼應。《香港傳奇》文本中呈現的「權力地圖」也由此而生。我參與了《香港傳奇》的製作，並出任第一輯十三集的主持人，其中參與觀察所得的經驗，或有助於描繪這個「情境」與「文本」的結合過程。

《香港傳奇》的贊助商是金利來集團。據我所知，贊助商並沒有直接干預編輯決定。當然，製作人都知道，金利來老闆曾憲梓在中國有廣泛的商業與政治聯繫。贊助商的立場以及文本的意識形態界限，都在於製作人的心理預期，而非明確的編輯方針。例如在節目其中一集，曾憲梓在被訪者之列。我問製作人訪問名單是如何決定的，所得的回答是，曾憲梓沒有要求被訪問，而是製作人覺得他是香港知名的成功商人，所以是合適的人選。節目所見，香港小姐楊婉儀在華麗的大公司內，一面欣賞金利來領帶，一面訪問曾憲梓的奮鬥史。但曾先生多年前的刑事案底所引起的風波，在節目裏自然不便提及。贊助商與節目之間並無因果關係，卻有間接聯繫；看似平常合適的安排，其實卻包含着互惠互利的心理呼應。目前，香港媒介仍享有很大的自主性，審查界限多出於想像。《香港傳奇》有關「六七暴動」的選擇性詮釋，便是一個具體例子，可以說明自我審查的微妙過程。節目第一集剪輯完成後，雖然得監製及創作主任首肯，但管理層開會後決定重拍。我在幾個月之後，才取得未經播出的錄映帶，對照之下，新舊版本採用相近的形式——訪問、歷史片段、旁述，但觀點卻有明顯的差異，可見電視普及歷史的可塑性。相同的史料，不同的組合，產生很不同的意識形態。

香港傳媒由商業主導，大體上不受直接的政治干預，但媒介機構與政經網絡緊密相連。商業利益、政治關係、市場壓力、中國財團的廣告消費等等因素，都會令社會權力處境與媒介文本互相呼應。

首先，播出版本提供一個較樂觀積極的觀點，製作人刪減了有關市民在社會危機中受苦的描述，而加強描寫市民如何從危機中重新建立香港。新增的訪問，則強調了工廠老闆與工人如何同舟共濟、共渡困難，最後使香港經濟復原。製作人所作的改動，明顯是着眼於經濟活力，以鞏固香港的經濟傳奇。

其次，經修剪的新片將原來一個頗長的訪問完全刪去。當日我訪問了從政的程介南先生及演員林蛟先生。訪問沒有定稿，比較自由。林蛟談及他在「六七暴動」期間協助警方清除土製炸彈的英雄故事。此外，我也問及程介南有否參與「六七暴動」，又談到當時香港境外的國際環境，而程先生也直接談到文化大革命。整個訪問十分描述性，而且政治立場溫和，但都被刪去。現在播出的版本，改由香港小姐親自到林蛟家居，重複訪問他在「六七暴動」時那些富人情味的英雄故事。新舊版本的分別十分明顯，程介南的從政身分容易觸發政治解讀，現改為單單由林蛟代替，是一種娛樂化處理，能淡化事件的政治性質。

電視流程是組合工藝，而非獨立創作。這個流程的獨特性格是要求「順流、合流」，而最「順耳」、「順口」、「順眼」的言語、觀點、意識，往往最容易走進普及電視。但最「順耳」的東西，往往就是最主流的意識形態。

其三，新版本為了建立可信性，一口氣介紹了多位節目顧問，並將他們的頭銜、相片都放置於螢幕中，他們都是博士、專家、作家。新版本在歷史旁述時，畫面正中央加上字幕，以仿紀錄片的手法，借用時事節目的權威；此外，也加插了不少圖表和實景。按照製作人的說法，這一切是為了將歷史說得清楚明白。但有趣的是，刪去暴動的政治面，卻與管理層的良好意願相違。製作人借用專家及仿時事論述作為裝飾，是自覺地將預期的政治界限劃進文本之中。在此必須一提，《香港傳奇》由無線電視節目組拍攝，並非新聞部的製作。《香港傳奇》的製作組，對新聞、事實的要求較低，亦較容易作自我審查及妥協。

上文結合了文本分析及政治經濟分析，接着我會從一個機構運作的角度，以具體的參與觀察，補充傳播哲學家默魯恆 (Marshall McLuhan) 的媒介決定論。默氏的名言：「媒介就是信息」，指出媒介的內在特性決定了它所能傳遞的內容⑤。政經分析與文本分析的進路，都很少着眼於媒介特性與意識形態的關係。究竟商業廣播電視的媒介特性，對《香港傳奇》的意識有何建構性影響？

英國著名學者雷蒙威廉士 (Raymond Williams) 曾以「流程」這個概念，指出電視的特性在於各種混雜信息在節目流程中源源不絕、川流不息⑥。下文借用雷氏的概念，但重點在電視製作流程而非雷氏所強調的節目內容。透過「電視流程」分析，可顯示商業電視媒體的內在特質，它們都傾向於主流意識而壓抑商議性的內容。在我第一天拍攝《香港傳奇》時，「電視流程」這個抽象概念變得十分具體。電視每天每時每分都要播放節目，製作永遠受時間與資源限制。在商業壓力下，製作人都有敏銳的資源與效益警覺。當日，我在錄影前5小時才收到劇本。原以為可以對內容作補充修改，但該5小時內，我好像被捲進一個龐大的巨輪，個別人員的行事方向都在巨輪的軌迹之內。服裝、化妝、記者會，與其他兩位主持熟習對白，與管理層午膳，然後又立刻踏進水銀燈下。整個流程都有眾多工作人員參與——攝影師、燈光師、助手、資料員、編導、監製等。藝術家獨自創作、推敲的形象，完全不符合電視

流程的現實。電視流程是組合工藝，而非獨立創作。這個流程有其獨特性格，其一是要求「順流、合流」。當我提問題、作修改，其實是意識形態的工作，而此「工作」需要時間，但時間就是金錢，在「電視流程」中，這是一股逆流，因而也就受到壓抑。電視製作大都時間緊逼，十多個工作人員一起工作，愈近「死線」，工作人員愈是「趕收工」，人也愈疲倦，也就愈難「堅持己見」。所以，最「順耳」、「順口」、「順眼」的言語、觀點、意識，往往最容易走進普及電視。但最「順耳」的東西，往往就是最主流的意識形態。對抗性、商議性的註釋需要時間經營，而時間卻又是電視製作中最有限的資源。

其次，「電視流程」傾向於文本的表面，而忽視意義的探求。鏡頭前面，我們關心的是樣子好不好看，說話是否流利；工作人員關心燈光和聲線，資料員則關心上文下理是否暢順；主持人的襯衫是否滿布皺褶不打緊，只要西裝外套蓋過就可以了；文本深層意義是否要商榷不重要，文本的表面打磨光滑就可以了。由於時間緊逼，編劇與資料員往往借用最快、最易取得的流行資料來源。他們充當了流行知識的轉介人，用最流暢的影視言語，將普及歷史加以包裝推廣。

其三，「電視流程」是混濁不清而非整齊清澈的。由於存在極多偶然因素，而且參與者眾聲喧鬧，令流程所承載的信息歧義多元而非單一純粹。事實上，我不時會修改劇本，例如將過分盲目樂觀的言語刪去，又或者將強勢的經濟論述淡化。個別修改並不困難，也沒有任何阻力。編劇們亦能偶然訪問草根階層，提供一些另類觀點。不過，這種混雜性並不能改變流程的主流方向。

媒介就是信息，電視製作流程的獨特「機構性質」，令其所炮製的信息：包含歧義，卻傾向主流；着眼於文本表層，卻忽視文本的意識商議；轉介社會的強勢論述，卻不願花費力氣反省主流以外的觀點。流行社會論述與《香港傳奇》文本意識的互相呼應，並非「製作輸送帶」式的文化工業生產，而是一種組合式的普及意識再創造。政經權力雖然沒有直接要求製作人炮製政治正確、經濟正確的文本，但製作人炮製共識，是因為電視流程的特性配合互惠心理的結果。

三　解讀

《香港傳奇》是商業廣播電視製造的普及歷史，也是電子媒介所傳遞的集體記憶。但正如此課題始創學者豪布華希 (Maurice Halbwachs) 所言，集體記憶雖然要有社群作為力量基礎，但最終也要社群中的個人去承載個別的記憶⑦。

電視的集體記憶與個別香港觀眾的個人記憶之間到底有何距離？兩者如何互相轉化？為了了解公眾「解讀記憶」的過程，我派發了一些手提錄音機，讓十多位不同年紀的觀眾在家居處境中收錄他們對《香港傳奇》的反應。我又組織了四個小組討論，讓觀眾在一種社交互動的處境下討論對《香港傳奇》的觀感。此外，我亦收集了電台、報章的輿論反應。

《香港傳奇》選擇性地製造了一種非政治、純經濟的香港歷史。但它所壓抑的集體記憶，卻引起頗強烈的反彈。在第一集播出後，我辦公室的電

《香港傳奇》所壓抑的集體記憶，引起頗強烈的反彈。然而，這並不代表自由意見市場發揮了力量，也不能就此推論個人能對抗大眾傳媒的政治審查。

話錄音載滿了不滿的批評，朋友們都問為何節目中的「六七暴動」完全不談文革因素。在電台的電話節目中，很多觀眾投訴《香港傳奇》的政治審查。精英報紙的評論，更指《香港傳奇》是電視假意識毒素。左派參與「六七暴動」，到處放炸彈，高喊毛澤東語錄，這都是四十多歲以上的港人的深刻記憶。當個人經驗與公眾記憶有很大衝突時，公眾會在可能的渠道上提出批評補充。不少報告指出，就算在冷戰期間的極權國家，政府的壓逼愈大，民間非官方歷史的「生命力」愈強⑧。

在香港這個自由社會，個人記憶可以補充公眾歷史的不足，但大體上，集體記憶仍受到政治權力結合商業媒介的宏觀管理。1997年之後，基於民族主義、愛國主義的要求，香港的政經權力以及大眾媒介，將會進一步「管理」普及歷史和集體記憶。

然而，這些有關對《香港傳奇》的強烈批評，並不代表自由意見市場發揮了力量，也不能就此推論個人能對抗大眾傳媒的政治審查。從觀眾的「錄音日記」及「小組討論」可發現，不同處境的觀眾的對抗性解讀能力有明顯差異。

小組討論中，大都對《香港傳奇》有正面評價。不過談及「六七暴動」時，不同組別就有不同反應。第一及第二組分別是長者及中年人，每當其中一人指出審查問題，其他人都熱烈地加入批評行列，組員往往以豐富的個人記憶補充《香港傳奇》的不足。第三組是三十多歲的精英階層。有趣的是，這些接受過香港高等教育的香港精英，在收看第一集後並沒有提出太多批評，而在小組討論中也沒有補充電視節目所刪去的文革因素。第四組則是二十多歲的年青人。他們視《香港傳奇》所描寫的香港是屬於成年人的世界，並提出不少「老套」、「守舊」、「脱節」等批評。有關「六七暴動」，他們只能說出「感覺好像很不全面」，卻未能直接指出刪減了的政治因素，亦沒有使用文革這個標籤。

此外，14個觀眾日記之中，只有一個62歲的退休人士對「六七暴動」作出補充，其餘十多位觀眾大都認為《香港傳奇》是有益有價值而且可信性高的資訊節目。其中不少觀眾在日記中，更運用自己的語言，十分詳細地複製《香港傳奇》的純經濟論述，例如指出香港遍地機會，只要努力必獲回報，並以香港的經濟成就為榮。

從這些觀眾的反應，可歸納出以下的觀察。首先，不少觀眾對《香港傳奇》的審查作出強烈批評，但是這些批評頗為「局部」，往往局限於活躍的文化界、評論界及電台時事節目觀眾。其次，在家居環境的個人化解讀中，被動的接收多於對抗性補充；但在社交互動較大的小組討論裏，個別觀眾與電視文本的商議資本大大提

高，群體處境較能觸發被壓抑的社會記憶。其三，由於三十多歲以下的觀眾沒有直接的「六七暴動」經驗，再加上香港傳媒多年來避談本地政治，而殖民教育亦忽視本土歷史教育，所以社會記憶不能從傳媒或教育等機制轉化為普遍的集體記憶。三十多歲在香港最高學府受教育的精英，亦難有「論述資本」去與《香港傳奇》的非政治論述抗衡。

「記憶」能將個人安頓於變動的世界之中。但「記憶」一如「勞動」，都被置於複雜的權力關係中⑨。尤其是當「記憶」透過商業電視轉介，其中就更加牽涉到政經權力的計算與塑造。

《香港傳奇》中的集體記憶，正如其他普及歷史一樣，表面是社會共識，但背後卻有一個隱藏的權力地圖，令《香港傳奇》隱惡揚善、政治正確、經濟先行。當然，觀眾仍能在高度選擇性的文本中引起共鳴，仍能借用文本將個人歷史接合到中港歷史發展的脈絡之中。個人、集體、電視的互相轉化，其中既有意識形態的壓抑，也有文化想像的重整。在香港這個自由社會，個人記憶可以補充公眾歷史的不足，但大體上，集體記憶仍受到政治權力結合商業媒介的宏觀管理。1997年之後，香港商業電視將進一步靠攏政權，加上民族主義、愛國主義的要求，香港的政經權力以及大眾媒介，將會進一步「管理」普及歷史和集體記憶。

註釋

① 參考 Eric Hobsbawnm and Terence Ranger eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Frank Furedi, *Mythical Past, Elusive Future: History and Society in an Anxious Age* (London: Pluto Press, 1992).

② 參考David Brett, *The Construction of Heritage* (Cork: Cork University Press, 1996); Kevin Walsh, *The Representation of the Past: Museums and Heritage in the Post-modern World* (London: Routledge, 1992).

③ 參考John B. Thompson, *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media* (Oxford: Polity Press, 1995).

④ 參考拙作Eric Ma, *Culture, Politics and Television in Hong Kong* (London: Routledge, forthcoming).

⑤ 參考Marshall McLuhan, *Understanding Media* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964).

⑥ 參考Raymond Williams, *Television: Technology and Cultural Form* (London: Routledge, 1990).

⑦ 參考Maurice Halbwachs, *On Collective Memory* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).

⑧ 參考Rubie S. Watson, "Memory, History and Opposition under State Socialism: An Introduction", in *Memory, History and Opposition Under State Socialism*, ed. Rubie S. Watson (Santa Fe, N.M.: School of American Research Press, 1994).

⑨ 參考John Gillis, "Memory and Identity: The History of a Relationship", in *Commemorations: The Politics of National Identity*, ed. John Gillis (Princeton: Princeton University Press, 1994).

馬傑偉 倫敦大學哲學博士，現任香港中文大學新聞與傳播學系助理教授。著有《電視與文化認同》、《解讀普及媒介》、《電視戰國時代》等。

農村基層社會地方惡勢力的興起
——與王旭商榷

● 何清漣

王旭在《二十一世紀》97年4月號上發表文章，談中國農村「以地方選舉為核心的民主實踐對整個中國的民主化進程」所帶來的影響。比較遺憾的是，筆者曾對中國農村作了大量調查，所得的結果並未如王旭文中所言的那樣，大量的事實倒是論證了與王文相反的結論，即社會控制機制的畸變與地方惡勢力的興起。

筆者曾對中國農村作了大量調查，所得的結果並未如王旭文中所言的那樣，大量的事實倒是論證了與王文相反的結論，即社會控制機制的畸變與地方惡勢力的興起。

黑白合流：地方惡勢力的形成

由於近年來計劃經濟體制瓦解，使得以往社會控制中的非正式控制機制，即文化、道德習俗、宗教、經濟、思想等「軟控制」喪失了存在的基礎。而在社會轉型過程中，恰好是非正式社會控制機制的作用比正式的社會控制機制(法律、政府、軍警)更重要。在舊的非正式控制機制喪失存在基礎的同時，由於正式控制機制的低效及嚴重變質，不少農村出現了權力和權威真空。在這種情況下，宗法組織和一些地方惡勢力在農村就起到了組織和控制基層政治的作用。

根據近幾年各方面披露的情況來看，在中國社會基層起作用的地方惡勢力，主要包括宗族勢力、暴發戶和以黑社會團夥為主的地方惡勢力等等。那些「天高皇帝遠」的農村和小鎮，特別容易形成這類勢力。這裏且列舉幾個實例。

某些農村基層幹部利用多年來在當地形成的力量，對當地農民竟是生死予奪。河北朱莊事件：河北省永年縣朱莊農民張彥橋被鄉黨委書記孫寶存指派手下幹部數人活活打死。河南鄧州事件：河南省鄧州市陶營鄉徐樓村農民陳中身因對村委會一些不法行為不滿，向有關部門反映，而被鄉長段英占和村幹部派人勒死①。還有一些村幹部，私設酷刑，拷掠百姓。貴州省施秉縣雙井鎮龍塘村第六村村支書郎國民等為了懲罰觸犯他們的農民，竟製作木籠將一個村民關在裏面長達三個月之久，最後該村民被凍得

奄奄一息，生命垂危，才被另一村民悄悄放出②。

最奇怪的是，1996年6月16日晚中央電視台「焦點訪談」節目中談到安徽省某村村長為迫使村民交錢修路，動用武力，該縣的行政長官竟認為這村長貫徹政策得力，表揚這村長「一巴掌打出了陽關大道」。當被打的村民找當地派出所所長投訴時，該派出所所長竟將被打的村民送到村長處，並要求其向村長賠禮道歉。據後來查實，該派出所所長之所以這樣做，只是因為他的派出所借了村裏4萬元沒還。上述這些人的所作所為，在任何現代國家都為法律和道德所不容。

最應引起社會警惕的是，中國農村已出現這樣的現象：「黑社會」幫派和「白道」勢力(即政府中某方面掌權人物)合流，形成一種奴役人民的社會控制力量，使當地人民的生存受到嚴重威脅，連起碼的安全保證都沒有。

最應引起社會警惕的是，中國農村已出現這樣的現象：「黑社會」幫派和「白道」勢力(即政府中某方面掌權人物)合流，形成一種奴役人民的社會控制力量，使當地人民的生存受到嚴重威脅，連起碼的安全保證都沒有。

山東濰坊市濰城區皂戶村原村支部書記兼村委主任潘效成流氓成性，他依仗權勢，隨意姦污本村婦女，還夥同他人私分公款。1987年被判6個月拘役刑滿釋放後，依仗門戶大、兄弟多(號稱35隻虎)，在村裏稱王稱霸，尋釁滋事，強佔良田，刁難現任領導班子。1994年，山東省在近兩個月的專項打擊中，摧毀了這類流氓惡勢力團夥330多個，收審團夥成員1,300多人③。從各地的情況看來，其中有不少惡勢力的代表人物都在當地基層政權中任職。四川省合江市從90年代初以來，就一直注意打擊農村地方惡勢力。到1994年10月為止，打擊處理具有地方惡勢力犯罪特徵的團夥23個，處理地方惡勢力骨幹106名，其中5名判處極刑。

以河南省虞城縣利民鎮為例，這個鎮從70年代末到80年代初，鎮辦企業相當發達，十幾家大小工廠年上繳稅利近100萬元，到80年代中期，利民鎮被列為全國100個小城鎮試點之一。然而這樣一個充滿希望的明星小鎮，到了90年代初，工廠卻無法生產，學校無法上課，機關無法辦公，經濟急劇下滑。到1993年，全鎮鎮辦企業才上繳利稅3萬餘元，財政透支63萬餘元，拖欠教師工資達10個月之久。造成這一局面的直接原因，就是以當地副鎮長何長利為首的一股龐大的地方惡勢力在作祟。何長利自1987年與其同夥11人結成異姓兄弟，之後不斷穿插結拜，到1994年已發展到有69人的團夥，主要成員有鎮黨委分管政法的副書記、鎮武裝部長、副部長、鎮司法所長、鎮派出所治安員、鎮電管所長、鎮企業辦負責人。全鎮7個基層黨支部中，除一個班子癱瘓，一個支部書記為女子外，其餘5個均參與結拜；10個鎮辦企業當中，有7個企業的主要負責人是其拜把子成員；47名鎮人大代表有22名是其拜把子同夥。這些掌握當地政治、司法、經濟、公共事業大權的人結成了團夥，自然可以操縱選舉，隨意干涉鎮辦企業的經濟事務，撤換不聽命於己的企業負責人。這夥人及其親屬橫行鄉里，任意胡為，甚至屢屢在光天化日之下強姦婦女。有的基層幹部懾於他們的淫威，亦參與了拜把子同夥。一些身居要位的領導人對何長利一夥的行為熟視無睹、有意迴避，有的甚至成了這夥人的幫凶。何長利的外甥劉軍被捕後，縣公安局看守所的幾個民警竟故意將其放跑。據了解，1993年虞城縣換屆選舉時，在大侯鄉、沙集鄉當選的基層幹部都像

何長利一樣，在他們任職的地方搶人財物、姦污婦女、拐賣人口，無惡不作④。

「黑白合流」並不只是中國少數不發達地區才有的現象，在中國不少地區其實都有性質相同的事情發生。如湖南省沅江市四季紅鎮，鎮、村兩級政權就曾被道德素質極差的地方頭面人物把持。這些人生活腐化、貪污受賄、無惡不作，導致當地民眾極為不滿，抗糧抗稅，使四季紅鎮在1990年至1995年之間處於嚴重失控的無政府狀態⑤。自1995年以來，湖南永州市先後整頓12個「嚴重失控」的村子，這裏所謂的「嚴重失控」，其實就是指類似於四季紅鎮這種情況的村莊⑥。這種現狀又哪裏能讓人看出王旭文章中一再談到的「民主政治作為一種新的價值觀念和行為規範在民眾中生根、成長的可能性」呢？

上述事實說明了一個問題：政府對農村基層社會控制弱化的同時，並不是「鄉村民主化」進程的開始，而是地方惡勢力的興起。其結果不是王旭文中所談的「國家與農民權力相互增強」與「一種有限的然而卻是真正的基層自治組織正在鄉村中國逐漸興起並廣泛蔓延」，而是社會控制機制嚴重畸變；這種情況其實已向社會發出了嚴重警告：90年代關於「中產階級」、「市民社會」的爭論，以及所謂的「鄉村民主化」，都只不過是學術界在紙面上攪起的一堆學術泡沫罷了。

農村基層選舉中的賄選及腐敗現象

上述情況的產生和中國特有的國情及國民素質有直接關係。

在研究地方惡勢力的興起時，最難回答也是最具有根本意義的問題是：為甚麼現在的中國農村，一旦面臨重新建立農村基層組織的問題時，竟無法回到傳統那種文明程度要高一點的「鄉紳統治」格局，卻只能讓大批充滿了各種社會惡習、具有嚴重流氓無產者意識的人成為基層統治者？

這一點必須分析農民政治參與方式的改變。在二十世紀的中國政治格局中，中國農民所起的作用是其前輩們所不能起到的。在二十世紀以前，中國社會階層的身分變動雖然是開放的，但還是受到一種限制：農家子弟必須成功地通過科舉考試才能進入統治階級行列。到了二十世紀，農民進入統治者行列卻只需被某一勢力集團的某一級組織認可就行。吸收農民參加政治體制的方式的改變，對中國後來的社會政治生活產生了非常巨大的影響，使中國農民在政治中的作用大大加強。在一個政治參與和政治意識不斷擴大的體系內，農民階級成了中國社會一個關鍵性的社會集團。中國的城市文明只是被廣大農村包圍的一塊「綠洲」，不管過去、現在以及將來，決定中國社會面貌的因素歸根結柢是中國的農村、農民和廣大農村的鄉土文化。

以中國40年代末和50年代初農村基層幹部的產生機制為例：被選的幹部都是社會的邊緣人物，不少人都帶有濃厚的流氓無產者氣息。這些人一無所有，未受過教育，能當上基層幹部的條件很簡單：只要能絕對遵循上級指示，並能做當時一般膽小百姓所不敢做的事。由這一類人構成的基層統治網絡，其遴選幹部的機制後來就演變成了「任人唯親」。所以當時的農

政府對農村基層社會控制弱化的同時，並不是「鄉村民主化」進程的開始，而是地方惡勢力的興起。這種情況其實已向社會發出了嚴重警告：90年代關於「中產階級」、「市民社會」的爭論，以及所謂的「鄉村民主化」，都只不過是學術界在紙面上攪起的一堆學術泡沫罷了。

村基層組織開會，往往就是家族會議。由於當時的計劃經濟體制下的農村分配機制主要側重於產出品的分配，在資源的佔有上基本上是鐵板一塊：絕對公有，更兼中央政府的統治非常強有力，所以這種由原來的社會邊緣人物建立的家族化基層統治的危害性還未完全顯露出來。

到了農村實行了家庭聯產承包責任制以後，情況就完全不同了。農民有了完全的經營自主權，生產優劣、生活好壞、貧富狀況在很大的程度上取決於農民自己：善於利用「選舉」這一形式的，將其變為農民們表達意見的渠道，如王旭在文中所列舉的那有限的幾個例子，不善於利用這一形式的，還照樣連形式上的「民主」都享受不到。但由於所在鄉村不同、村級幹部素質不同，致使處在同一地區的村與村之間亦出現很大的差別，有些地方的農民被剝奪了選舉權。如「鄧州事件」發生後，新華社記者到當地了解張德恩、劉長志這樣的惡霸為何能當選為市、鄉人大代表，才發現該地的「選舉」是這樣產生的：由張德恩等人將七八個村民小組的會計集中到一處，讓大家按照其要求填寫所有選票，填完後裝進了投票箱。廣大村民既無選舉權，又無提意見資格。有些地方，村幹部即使真的是由農民自己選出，情況也不見得很理想。

以少量金錢拉到選票的事近年來在各地農村都有發生，只是選票的價格因各地經濟發展水平不同而有差異。最貴的是廣東省恩平市江洲鎮選舉鎮長時的選票，欲參選的岑潮作付出每票1,000元的代價。

在談到農民選舉村幹部的問題時，必須考慮到農民階級的特點：這個階級對社會進步的理解往往不是針對政治理想和社會體系的整個結構，而是針對非常現實的物質利益。目前中國的這種鄉村政權形式，可以說在很大的程度上是由農民的素質所決定的。以往成功和不成功的教訓都已告訴農民，一個村子或一個鄉的富裕與貧窮，和當村長、鄉長的有直接關係。那麼農民是怎樣進行這種「選舉」的呢？除了像吉林省梨花縣的「村民自治運動」等被廣泛報導的成功例子外（其實那裏有多少是經過報導者加工還姑且存疑），這裏只舉一些不同的事例。

1995年11月四川省重慶市沙坪壩區選舉區人大代表，該區郭家垭村村民林洪全以每張選票一元錢的代價和許諾當選後幫村民解決吃水問題，獲得村民支持。在是次選舉中，林洪全共付出55元錢，得到107票，壓倒官方提出的兩位候選人（一位得69票，一位得66票）而當選。後來林洪全以破壞選舉罪被判4年徒刑⑦。據報導，安徽有個連當臨時工都不及格的潘漢兵，在其居住的鎮子進行1996年換屆選舉中，給了23位鎮人大代表一人一盒阿膠，結果他竟以過半數票當選為副鎮長。這即是傳媒廣泛傳播的「阿膠換烏紗」事件⑧。這種以少量金錢拉到選票的事近年來在各地農村都有發生，以「破壞選舉罪」而受到制裁並見諸報端的就有十幾起。只是選票的價格因各地經濟發展水平不同而有差異。最貴的是廣東省恩平市江洲鎮選舉鎮長時的選票，鎮長由鎮人大代表進行選舉，欲參選的岑潮作付出每票1,000元的代價⑨。

上述事實，正好印證了農村選舉還由政府控制，農民並沒有像王旭在文中所說的那樣「真正獲得選舉並監督其村級領導人的權力」。一些地方政府針對這種情況專門下達文件，指明「利用宗族勢力與經濟力量操縱選舉是違法行為」，這也從另一角度證明有關現象相當嚴重。然而在上述事例中，那些一元或幾元錢一張選票的近乎兒戲的作法，卻反映了農民們對

基層幹部的深深失望：在這種說是「村民自主」的選舉中，所謂「正式候選人」都已先定好，只不過讓我們來畫個圈，選誰都不見得能代表村民的利益，那就隨便選誰吧。這種對「選舉」的兒戲態度，主要源於農民懷疑「選舉」這一形式是否能真正代表「民意」。

先來看看農民們通過這種「選舉」給自己選了一些怎樣的領導班子。江洲鎮以前由當地政府控制選舉選出來的鎮長岑煥仍，其所作所為令鎮民失望且憤怒：1993年至1994年，這位鎮長大人除了花掉大筆公款吃喝玩樂之外，竟在澳門葡京賭場輸掉了公款1,500萬元人民幣⑩。富的地方如此，窮的地方也未遑多讓。如湖南懷化地區某縣在1993年對82個村和114個鄉鎮企業進行財務清理，竟查出違紀人員1,505人，違紀金額91.3萬元。1994年該縣又對8個村的財務進行清理，發現有6個村的部分幹部存在經濟問題⑪。山東省萊陽縣西留鄉沈家村，經濟落後，被市政府定為「扶貧村」。但就在這樣一個貧困村裏，於1993年至1995年經「選舉」而擔任村黨支部書記的張連波還可以幹出如下一大串「政績」：貪污扶貧款5,000元；價值1,000元的木材一立方米；私自索要糧所和學校修路款1.1萬元；將村民的農業稅小麥差價款1,500元裝進自己腰包，共貪污公款2.24萬元；採取公款私存、用公款歸還個人借款及借給他人進行營利活動等手段，挪用公款3.236萬元；村吃喝送禮用款20餘萬元；數次嫖娼，曾兩次被公安機關抓獲處理⑫。以深圳市農村為例，集體股份公司(即原農村城市化以後的組織形式)的選舉一般都是在給定候選人的情況下進行的(筆者曾親自參加多起)，但農村幹部們「發得不清不楚」卻是人所共知的事實。有兩份調查報告專門談到，掌握土地審批權的村幹部在土地徵用過程中「以權謀地，以地謀利」的大量事實⑬。四川省墊江縣永平鄉副鄉長王必勝開辦夜總會，該鄉黨委書記劉祿明、鄉長周某和不少鄉幹部竟在那裏公開嫖娼賭博⑭。1996年下半年廣東省清查農村集體資產，共查處貪污、挪用、變賣、無償佔用、低價承包集體資產等違紀行為造成的損失資金7,788萬元⑮。要知道這些貪污腐敗案件被查出來的畢竟只是少數，這些事實又哪裏能證明廣大農村「建立了有效的民主監督機制，從而減少了腐敗現象的發生，增強了村組織的社會凝聚力」呢？

對中國來說，現在最大的難題在於如何將農村真正納入現代化進程中。農村的重新組織過程決不是靠形式上的「鄉村民主化」推動就能完成，制度創新和重建價值觀念這兩方面缺一不可。在目前看來，「一種和平有序的民主轉型過程」距離中國廣大農村地區還非常遙遠。

實現鄉村民主化尚很遙遠

概言之，1978年以後，中國農村的基層組織已普遍發生嚴重的權力移位現象，而這種權力移位是通過各種各樣的形式達到的。但不管獲得權力的途徑有多少，事實是基層的社會控制已為不同的人們和集團所利用，既可為惡，又可為善。從上述現象可以總結出，在國家對基層控制較弱的地方，這些基層利益集團的剝削性和掠奪性就表現得特別凸出。王旭文章其實也點出了農村的這種現狀，但可惜的是他在列舉了大量農村社會混亂脫序的調查材料以後，突然峰迴路轉，認為1992年實行了新的選舉制度以後，廣大農村就開始了「民主化進程」。如果形式上的民主選舉就

可解決「鄉村民主化」問題，那中國現代化的全部問題豈不只需引進西方民主制度並建構法律體系就可解決了嗎？

長期以來，農業、農民和農村問題(即所謂「三農問題」)始終是影響中國改革開放和現代化進程的主要問題。中國的主要解決方法就是加速推進農村剩餘勞動力的轉移，加快城市化進程。但是十多年農村變革的現實說明了：農民有了錢，並不等於完成了現代化；原來的村社組織形式變成了「股份公司」，並不等於城市化進程完成；農村在形式上開展了選舉活動，並不等於開始了「和平有序的民主化進程」。對中國來說，現在最大的難題在於如何將農村真正納入現代化進程中。農村的重新組織過程決不是靠形式上的「鄉村民主化」推動就能完成，制度創新和重建價值觀念這兩方面缺一不可。至少在廣大農民價值觀念非常混亂的目前看來，「一種和平有序的民主轉型過程」距離中國廣大農村地區還非常遙遠。

註釋

① 「河北朱莊事件」詳情見新華社石家莊1995年11月23日電。「河南鄧州事件」見新華社1995年3月28日電。

② 《南方周末》，1996年4月26日。

③ 袁文忠：〈山東鏟除地方惡勢力〉。此類事例甚多。1996年5月13日，《法制日報》以〈各地鏟除一批地方惡勢力〉為題，報導了各地一些情形：如河南南陽市一個由6名地痞組成的一個地方惡勢力集團，長期在半坡村胡作非為，先後燒毀鄉民房屋兩間、麥積垛140個，強姦、拐賣婦女十餘人，並經常毆打當地鄉民。信陽地區號稱「東霸天」的張信照及其4個兒子，長期橫行鄉里，無故毆傷群眾，並以辦停車場為名在公路上強行攔車收費。該報導還說，各地的「煤霸」、「菜霸」、「市霸」、「票霸」等地方惡勢力有一些均在此次嚴打中被捕。

④ 〈基層惡勢力〉，《南方周末》，1995年1月13日。

⑤ 〈一個基層政權的失而復得〉，《南方周末》，1996年6月14日。

⑥ 《報刊文摘》，1996年11月11日。

⑦ 《民主與法制》畫報，1996年1月24日；《報刊文摘》，1996年1月29日。

⑧ 《同舟共進》(廣東省政協主辦雜誌)，1996年第9期。

⑨ 《南方周末》，1996年1月12日。

⑩ 《中華工商時報》，1996年5月16日。

⑪ 中共湖南懷化地委辦公室：《省際邊界村級組織日漸弱化應引起重視——對湘、桂、黔邊界地區的調查》。

⑫ 〈扶貧村裏的肥支書〉，《南方周末》，1996年11月29日。

⑬ 〈深圳市村鎮土地管理中腐敗情況調查及其對策〉，《深圳法制報》，1993年9月16日；〈農村城市化進程中幹部經濟違紀的特點、成因及對策〉，《監察哨》(深圳市監察局、監察協會主辦)，1995年11期。

⑭ 〈副鄉長開辦夜總會，鄉幹部竟集體嫖賭〉，《中國紀檢監察報》，1996年3月12日。

⑮ 〈廣東挽救農民集體資產〉，《中華工商時報》，1996年10月15日。

何清漣 1988年畢業於上海復旦大學，獲經濟學碩士學位。現於深圳從事學術研究，為自由撰稿人。

隨筆·觀察

旅日中國學者的雙語困惑

● 毛丹青

今年5月19日的《日本經濟新聞》刊登了一篇編輯委員的署名文章，題為〈在日中國學者的連帶網絡〉。該文對近年中國學者在日本的活躍情況表示了讚賞，同時也指出以下兩個特點：一是與早期知日派魯迅、郭沫若、廖承志回國後用中文表達日本不同，目前的旅日中國學者多用日語撰稿發言；二是這批學者分成「新三屆」與「六八式」兩大勢力。所謂「新三屆」是指恢復高考後的1977年到1979年入學的本科生，而「六八式」指的是出生於60年代，在80年代接受高等教育的年青一代，這批人如今正是而立之年。

其實，這類分析從去年開始就在中國的文化界沸沸揚揚，並有北京女學者鍾岩的專著《中國新三級學人》問世，引人注目。尤其今年又是恢復高考二十周年，如何觀察不同年代的學人風格，就成為了解目前中國社會的一條途徑。從這層意義上講，《日本經濟新聞》的文章對中國學界的把握是準確的，而且該文引用段躍中先生的統計資料也很有說服力。旅日中國學者在學會、院校、影視界的空前活躍，改變了日本人心目中專靠「三把刀」(菜刀、剪刀、剃頭刀)創業的舊華僑形象。中國學者們的日文文筆經由日本人的編輯潤飾後變得流暢，而且他們的口語能力強，與日本人的公開辯論也不示弱，比如：朱建榮與中嶋嶺雄兩位教授的電視論壇即是一例。這些自然有助於在日本建立中國人的形象，其影響是積極的。可以說，這也是改革開放的中國推進留學政策的一大成果，使原先的留學生如今登堂入室，在鄰邦社會形成一派氣象。

不過，僅以上述概觀而論，似乎還有一部分潛台詞讀不出來，尤其令人擔憂的問題是有必要提出來的。為此，我不揣淺陋，談談以下看法。

一　關於旅日學者的日文撰稿著書

對那些在日本安身立命的中國學者來說，評論他們用日文寫作也許過於苛求。但拋開個人的喜好不談，他們用日文著書大部分是為了滿足日本的輿論需求，別無更深的理由。據統計：從學術領域來看，有關政治、經濟、社會等學科方面，旅日學者的日文著述激增，尤其在鄧小平去世後，有關中國政局的著述論稿紛紛刊行，這無疑是與日本讀者市場的傾向緊密聯繫的。今年初，中國新疆出現暴亂，北京西單大街又發生爆炸事件，

日本輿論對中國的關心也日益升級。這時，著名雜誌《中央公論》發表了神戶大學副教授王柯博士的長篇論文，對新疆少數民族問題作出詳細的分析。王博士是一位曾經在當地下放四年的中國學者，日本雜誌需要他所掌握的資料以及他熟知現場的論述，這是很容易理解的。不過也有相反的例子。1995年是抗日戰爭勝利50周年，日本輿論界對戰爭責任的報導一直採取低調，但到了9月份，《朝日新聞》卻發表了一位旅日學者的投稿，文中提到希望中國也要自省。這篇文章頓時在華人社群中引起極大的憤慨，不少華文報紙對這位畢業於東京大學的中國博士也口誅筆伐，轟動一時。從文章內容來看，作者本人並無惡意，只希望中國能夠自強，但在當時日本的輿論環境下，他的好意是無法在日本報紙上表達的，所以留學生和旅日華人的憤怒，在某種意義上也是對日本輿論的一次抗議。類似這樣的事例還有很多，最近中國社會科學出版社翻譯出版的本澤二郎著《中國的大警告》就是一例。誠然，專心治學是旅日學者的主要目的，但不可否認的是，他們對中國的看法與評論往往最能吸引日本人的注意，這既是日本輿論所需，也是為甚麼多數旅日學者能夠成為中國問題評論家的原因所在①。

二　中國對日本的研究和旅日學者的作用

與旅日學者研究中國問題能在日本容易嶄露頭角相反，這些年中國有關日本問題的研究仍然是落後的，至少在日本文化論著方面，能夠得到學界公認的作品恐怕還是20年代戴季陶的《日本論》。根據年初東京國際書展的報告，中國的大出版社在20年間出版的有關日本文化研究的專著平均不超過三本。在中國，無論是雜誌報刊還是專著譯作，相對於歐美研究，日本題目的刊出次數少得可憐，如果不細心留意，讀者很難找到有關文章和書籍。因此，這裏出現了一個怪現象。一方面，旅日學者在日本學界非常活躍，而另一方面，中國對日本的研究本來最需要前沿學者的積極參與和發言，但卻不見他們的動靜，也聽不到他們的聲音。換句話說，旅日學者用日文撰稿著書對自己的國家大發議論的時候，實際上就等於消耗着他們作為中國人觀察日本的本能。或許他們也想細心觀察日本，但畢竟不如討論中國這個大話題有反響，於是自覺或不自覺地就跳入了中國論壇的陣地，在鄰邦排演了一部中國人大唱中國的戲②。因此，中國的日本研究需要旅日學者投入的願望就不那麼容易達到了，這實在是一件可悲的事情。就目前的狀況來看，越來越多的旅日學者進入日本學界、院校、影視界等等，他們以專家的身分替日本分析中國問題，而且還是從內部、從自己的親身體驗談起。無疑，這對於一向注重吸收外來文化的日本來說，更能夠從對方活生生的解說中獲取他們的感想、領悟乃至有關籌劃……。我擔心這樣下去，日本會越來越了解中國，而中國則越來越不了解日本。相比之下，我們的前輩知日派之於今日中國的意義是深刻的，這值得我們深思。

三　呼籲為旅日學者創造用母語著書的環境

旅日學者用日文寫作的建樹較他們用母語為國內寫作為多，這固然是由於這些學者已經在日本安家落戶，

既要維持家庭生計，又要以日文作為公共語言，為晉升副教授、教授而奮鬥。就這一點而言，責怪他們使用日文做學術發表是不公平的，但若要他們為國內撰稿出書，則需要付出一定的關懷。首先，作為中國的輿論界應該重視這批久居鄰邦的學者，與他們建立一種連帶網絡，相互促進對日本問題的研究，從戰略的角度觀察日本，繼承前輩知日派的工作。儘管中日兩國的生活水平還有差距，具體到撰稿出書的稿酬問題，旅日學者容易向日本的出版商一邊倒，但如果經過大家的努力，把日本提升成為中國普遍關心的對象，那麼有關日本的中文論著就會贏得比日本更大的中國讀者市場，作者也會獲得相應的收入。這裏關鍵的問題似乎並不是中日兩國的經濟懸殊，而是中國對日本的關心程度究竟能否提高。至少就目前階段，從書籍出版而言，相對於「中國熱」的日本，中國卻是「日本冷」。東京大學博士生夏冰寫的《日本如何面對中國》一書曾經在日本《留學生新聞》連載，並受到旅日學者的廣泛好評，她本人最先希望由國內出版，但卻遭冷遇，理由是「中國的事你管日本人怎麼說」，由此不難看出中國出版單位的對日態度。當然，同樣是物美價廉的電器產品，如果是"Made in Japan"，那麼他們的態度也許會緩和一些，但令人擔憂的是在對待無形文化的態度上，我們總是一知半解，甚至是根本不解。這樣的教訓，近代中國的歷史恐怕就是一個見證。

四　結　語

本文開頭提到了旅日學者的年代差，實際上這也是他們的中國圖式在鄰邦學界的如實映照。從這一點看，旅日學者的中國情結至今仍然存在，無論是客居異鄉，還是落地生根，他們都必將繼續今後的發展。但同時，如何克服日本對旅日學者的功利需求，又如何使這批新的知日派真正發揮作用，為中國的日本研究做出貢獻，這恐怕不是一個單純的認識方法，而是中國人的認識意識的問題，這尤其需要中國知識界的關心。

試想，百年中國，面對日本對我們的研究以及類似於「大陸浪人」留下的有關中國的大量日記，我們到底有多少像他們一樣的母語記述，又有多少腳踏實地的了解呢？古人講究「知己知彼」，而目前旅日學者在雙語的困惑中，如果出於上述的若干理由，一味在鄰邦用日本腔唱中國戲的話，恐怕難於做到「知彼」，最終甚至連「知己」的本領也會丟掉。

這實在值得警惕啊！

註釋

① 當然，這還涉及到中國尚未具備能夠自由而充分地討論政治的學術氣候，同時，日本的某些大學以及研究機構對中國史料的掌握、資料的收集都做得十分出色，這也使旅日學者如魚得水。加之，日本從明治維新以後冠之以「東洋」學問的研究，注重基礎資料的積累以及記述史學的強調，因此，旅日學者對日本更具有實用的意義。

② 今後幾年內，在擠入中國研究領域的旅日學者之間必將激化爭奪留日教職的競爭，這些學者能否建立真正意義上的連帶網絡，恐怕令人懷疑。

毛丹青　1985年畢業於北京大學，後進入中國社會科學院哲學研究所從事研究工作。1987年起客居日本，在某國際貿易公司任職。譯著《禪與中國》、《歎異抄》，著有《發現日本蟲》等多部。

政治·法律與社會

九七回歸的法學反思

● 陳弘毅

對英國人來說，香港這塊殖民地是「借來的地方、借來的時間」①；對香港市民來說，香港的法律體制則是一個「借來的法制」—— 一個不屬於傳統或現代中國法律系統的、而是從英倫移植到香港來的法制。在1984年中英《聯合聲明》簽訂之前，香港及其一直沿用的法制的前景同樣不明朗。人們雖然未能準確地預測它何時才壽終正寢，但都知道其壽命——正如殖民帝國主義的國度——是有限的。

然而歷史是充滿弔詭的，它的辯證進程的結果往往出人意表。中英《聯合聲明》一方面宣布了香港的殖民地時代將在1997年徹底終結，另一方面卻賦予了香港那個「借來的法制」新的生命和新的身分，它可以在1997年後延續下去，「基本不變」②，與中華人民共和國香港特別行政區至少五十年的壽命③共其終始。

香港的主權和治權在1997年7月1日全面移交中華人民共和國，從法理學的角度來說究竟是甚麼一回事？這是本文第一部分將要探討的問題。在回歸過渡之後，香港原有法律的變與不變的程度如何？本文第二部分將予以研究。最後，本文第三部分以香港特別行政區的法院在1997年之後的角色為焦點，討論未來香港法制運作的可能局面。

對英國人來說，香港這塊殖民地是「借來的地方、借來的時間」；對香港市民來說，香港的法律體制則是一個「借來的法制」。人們雖然未能準確地預測它何時才壽終正寢，但都知道其壽命是有限的。

一　香港九七過渡的法理學分析

要理解香港返還中華人民共和國在法制層次有甚麼意義，我以為值得採用本世紀著名德裔法學家凱爾森(Hans Kelsen)關於分析法律秩序的架構和確定其「根本規範」(Basic Norm，德文為Grundnorm)的理論框架④。凱氏提出一個發人深省的問題：就着某一個法制中的某一條法律規範來說，它為甚麼是一條具法律效力的規範？它的效力的理由或依據何在？

凱氏認為這個問題的答案不在於「事實的世界」，而在於「規範的世界」。這條法律規範(現稱為「規範A」)之所以有效，原因在於它是根據另一個「更高」層次的法律規範而制定

的。例如這個更高層次的法律規範(現稱為「規範B」)設定了某權力機關(現稱為「機關X」),並授權機關X制定規範A和其他同類性質或類型的規範。所以如果我們尋根究柢,便可得到以下的解答:

問:為甚麼規範A是有效的?

答:因為它是機關X制定的。

問:為甚麼機關X有權制定這個規範?

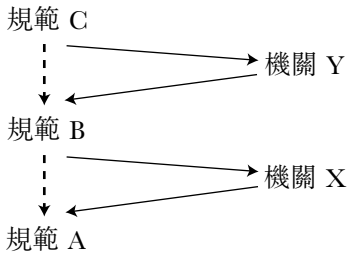
答:因為規範B授權它這樣做。

問:為甚麼規範B是有效的?

答:因為它是機關Y制定的。

問:為甚麼機關Y有權制定規範B?

答:因為規範C授權它這樣做。



這樣的分析顯示,一個法律體系或法律秩序中的規範是存在於不同層次的,例如規範B的層次比規範A更高,而規範C則又比規範B更高。因此,一個法律秩序可理解為一個由不同層次或等級的規範所構成的規範體系。

上述的分析告訴我們,追溯某個規範的效力的理由的過程是不可能無限地向上推展的,它始終會到達一個階段,我們發現有關規範的效力是無從(以過程中的其他階段的同類方法)解釋的。到了這點,我們便是發現了這個法律秩序的「根本規範」。

根本規範的特徵是,它的效力並不以任何其他法律規範的效力為依歸,即不可能提供任何法律規範作為它的效力的理由。因此,根本規範只能被假設、被推定、被接受為有效,而不能被解釋或證成為有效。我們必須假設這個根本規範是有效的,否則以它為依據的所有其他法律規範的法律效力便都不能成立了。

所有這些其效力最終都要追溯至這個根本規範的規範,便構成了一個法律秩序的整體。這個根本規範便是這個法律秩序的共同終極基礎,亦是在這個秩序內所有規範的法律效力的終極來源。因此,根本規範的理論建構,闡明了同屬一個法制的不同法律規範的相互聯繫,呈現出這個法律秩序的立體架構,展示出這個法律體系中的眾多規範的統一性的基礎,更區分了不同法律秩序的不同身分(即不同法律秩序之所以不同,是由於它們建基於不同的根本規範)⑤。

凱氏指出,在有成文憲法的國家,其法制的根本規範是比較簡單和容易確定的,這個根本規範的內容便是:這部憲法是有法律效力的。(如果這個國家歷史上曾經有多部憲法,而後來的憲法又是根據前面的憲法所規定的程序而制定的,那麼根本規範便是:第一部憲法是有效的。)這個根本規範假設和無條件地肯定了憲法的最高權威和效力,使它成為整個法律秩序的終極基礎,法制裏的每一個法律規範的效力都可以(根據上述的一步一步的推理過程)追溯至憲法那裏。法制的根本規範存在於憲法的層次,因為如果我們要問我們為甚麼要承認這部憲法的效力和權威,我們不可能找到法律性的理由,只可能有政治性、道德性的解釋。

現在讓我們嘗試把根本規範的理論分析應用至香港九七過渡的情況。在1997年7月之前,香港法制的根本規範大致與英國本土相同。英國沒有成文憲法,其法制的根本規範可粗略地理解為:英皇會同國會的立法是有

根本規範的特徵是,它的效力並不以任何其他法律規範的效力為依歸。因此,根本規範只能被假設、被推定、被接受為有效,而不能被解釋或證成為有效。否則,以它為依據的所有其他法律規範的法律效力便都不能成立了。

效的，在與立法並無牴觸的情況下，普通法也是有效的。

在香港，英倫普通法目前是根據《英國法律應用條例》(香港法例第88章) 才適用的，此條例——正如所有由香港立法機關制定的成文法——是由香港總督會同香港立法局根據《英皇制誥》而制定的。《英皇制誥》和《皇室訓令》目前是香港的憲制性文件，對香港政府 (包括行政、立法和司法機關) 的組織、架構和權力作出了基本的規定。《英皇制誥》和《皇室訓令》屬英皇特權立法 (Prerogative Legislation)，而非英國國會立法。(在英國本土，英皇沒有不經國會而為英國本土立法的權力；但英皇有權就英殖民地頒布「特權立法」，例如以此種立法設定殖民地的政府架構。) 另一方面，英國國會目前也有權隨時制定適用於香港的法例。因此，在1997年7月以前香港法制的根本規範大致上可確定為：適用於香港的英國國會立法是有效的 (並非所有英國國會立法都適用於香港，其中大部分只適用於英國本土)，在與國會立法並無牴觸的情況下，適用於香港的英皇特權立法也是有效的。

根據中英兩國政府在1984年簽訂的《聯合聲明》、英國國會在1985年制定的《香港法》(*Hong Kong Act*) 和中華人民共和國全國人民代表大會在1990年制定的《中華人民共和國香港特別行政區基本法》，英國在香港的殖民統治將於1997年6月30日告終，中華人民共和國在1997年7月1日恢復行使香港地區的主權，並根據《基本法》成立香港特別行政區，實行「一國兩制」、香港特別行政區「高度自治」、「港人治港」等方針政策。

從法理角度來看，香港的九七回歸意味着香港法制的根本規範的改變和移轉，即原有以英國國會立法和英皇特權立法為依歸的根本規範，將由一個以《中華人民共和國憲法》為終極依據的根本規範所取代。1997年7月之前，香港立法機關的立法權來自屬英皇特權立法的《英皇制誥》；1997年7月之後，香港特別行政區立法機關的立法權則來自《基本法》(《基本法》也同時確定了香港特別行政區法制的其他法源)，而《基本法》則是中國最高國家權力機關根據中國憲法 (1982年制定的憲法) 而制定的。

從法理角度來看，香港的九七回歸意味着香港法制的根本規範的改變和移轉，即原有以英國國會立法和英皇特權立法為依歸的根本規範，將由一個以《中華人民共和國憲法》為終極依據的根本規範所取代。這個事實不應被中英《聯合聲明》和《基本法》裏關於香港原有法律基本不變的規定所掩蓋。

因此，香港的九七過渡不但是一次主權、治權和政權的移轉，更是法制的根本規範的移轉，這個事實不應被中英《聯合聲明》和《基本法》裏關於香港原有法律基本不變的規定所掩蓋。其實，在香港九七過渡時期出現的一些法制現象，為凱爾森關於根本規範的理論提供了有力的引證和說明，反過來說，這套理論也能幫助我們更深入地了解這些現象。極具爭議性的香港特別行政區臨時立法會的問題，便是一個很好的例子。

首先應當指出的是，在處理過渡期香港事務的工作上，存在着三個不同的體系，它們在很大程度上是互不相干並建基於不同的法理依據的。第一個體系是香港殖民地政府架構，亦即香港原有的法律秩序，其根本規範已在上面說明。第二個體系是中英兩國政府在《聯合聲明》的基礎上建立的⑥，主要是指中英聯合聯絡小組，這是兩國就香港過渡期事務在外交層次的接觸和溝通的一個媒介。至於第三個體系，便是中華人民共和國為了籌備香港特別行政區的成立而建造的架構，屬中華人民共和國法律秩序的一部分。

港督彭定康在1992年上任後開始大力推行中國政府認為是「三違反」(違反《聯合聲明》、《基本法》和中英兩國外長在1990年通過互換信件所達成的諒解⑦)和破壞了「直通車」方案(即在1995年在香港選舉產生的立法局議員可成為1997年香港特別行政區第一屆立法會成員，任期至1999年改選為止⑧)的政制改革方案⑨，於是中方便決定要「另起爐灶」。本來根據全國人大在1990年通過《基本法》時作出的《關於香港特別行政區第一屆政府和立法會產生辦法的決定》(以下簡稱「90年人大決定」)，在1996年才要成立香港特別行政區籌備委員會，但為了應付彭定康帶來的對「平穩過渡」的挑戰，中國全國人大在1993年3月作出《關於授權全國人民代表大會常務委員會設立香港特別行政區籌備委員會的準備工作機構的決定》。根據這個決定，全國人大常委會在1993年7月成立了一個預備工作委員會(簡稱「預委會」)。經過兩年多的工作，預委會在1995年12月提交了46份書面建議和意見。

1996年1月，香港特別行政區籌備委員會(簡稱「籌委會」)根據上述「90年人大決定」而成立，並開始其工作。籌委會的主要任務是籌建特別行政區第一屆的政府架構，尤其是根據「90年人大決定」的規定籌組一個四百人的推選委員會，用以推選香港特別行政區第一任的行政長官。「90年人大決定」也規定了第一屆立法會的產生辦法的基本原則(即由三種不同方式選舉產生)，並授權籌委會決定具體的產生辦法。

早在籌委會成立之前，預委會已提出了在特別行政區第一屆立法會產生之前先成立一個「臨時立法會」的構想。主要的考慮是，在1997年前後香港立法機關的「直通車」已不可行⑩，而在1997年7月後籌備第一屆立法會的選舉(包括設定新的選舉制度、按照《基本法》的規定重新訂立選民資格、進行選民登記、先選出作為立法會部分議席的推選單位的區域議會組織等)，需要至少數月的時間；但在這段期間，香港特別行政區不能沒有一個立法機關，因為它剛成立，有些必不可少的法律需要立刻制定，也有一些重要的人事安排(如終審法院法官和高等法院首席法官的任命⑪)必須即時獲得立法機關的同意。因此，預委會認為有需要在第一屆立法會正式選舉產生之前，以較簡易的辦法先成立一個臨時立法會。

籌委會接受了這個建議，在1996年3月24日通過了《關於設立香港特別行政區臨時立法會的決定》⑫。這個《決定》規定了臨時立法會的職權、任期和產生辦法(即由負責推選第一任行政長官的同一個推選委員會推選)。根據這個《決定》，臨時立法會在1997年7月1日之前便可成立和開展工作(包括在此以前「審議、通過」將會從7月1日起實施的法律)。

對於臨時立法會的成立是否具備足夠的法理依據和是否與《基本法》有所牴觸，香港政治界和法律界人士提出了不少質疑。為了澄清這點，中國副總理、外交部部長兼香港特別行政區籌委會主任委員錢其琛在1997年3月向全國人大提交的籌委會工作報告中指出⑬，籌委會成立臨時立法會的權力來自上述「90年人大決定」，特別是決定中關於籌委會「負責籌備成立香港特別行政區的有關事宜」的條文⑭：

> 設立臨時立法會屬於這個範疇。作為全國人民代表大會設立的一個權力機

香港特別行政區籌備委員會在1996年3月24日通過了臨時立法會的決定，對於臨時立法會的成立是否具備足夠的法理依據和是否與《基本法》有所牴觸，香港政治界和法律界人士提出了不少質疑。

構，籌委會已被授權就籌建香港特別行政區的有關事宜作出決定，設立臨時立法會的有關權力已包含在授權之內。

另一個關於臨時立法會的法理問題是，臨時立法會是否可能在1997年7月之前便成立並開始正式立法工作（雖然其制定的法律的生效日期當然不能早於7月1日）。關於這點，錢其琛在1997年1月31日籌委會第八次全體會議致開幕詞時作出了說明⑮：

> 臨時立法會作為香港特別行政區的立法機關，與現在的港英立法局分別屬於兩個不同的法統。臨時立法會何時開始工作及其工作的範圍，要以全國人大和籌委會的有關決定為依據。

從法律體制的角度看，在1997年7月之前成立的香港特別行政區臨時立法會不屬香港憲制之內，香港法院不能對它行使管轄權。如果7月1日以後出現了關於臨時立法會的法理依據的訴訟，香港特別行政區法院只能和必須在中華人民共和國的法律秩序中尋求解決問題的答案。

錢其琛在這裏用了「法統」這個概念，是特別值得留意的。他所說的「法統」，可以理解為我們上面所談到的「法律秩序」，即由很多其法律效力可同樣追溯至同一的「根本規範」的法律規範所共同組成的法律規範體系。臨時立法會所屬的法統，便是在以《中華人民共和國憲法》為依歸的根本規範的基礎上建立的法律秩序。至於港英立法局所屬的法統，便是以肯定英國國會立法和英皇特權立法為終極法源的根本規範為基礎建立的法律秩序，亦即現有的香港殖民地法律體制。

從這個法律體制的角度去看，在1997年7月之前成立的（並正在深圳開會運作的）香港特別行政區臨時立法會⑯猶如一個外國的政府組織，不屬於香港憲制之內，香港法院也不能對它行使管轄權。但這只是1997年7月1日香港法制的「根本規範」的移轉之前的情況。7月1日以後，香港法制的新的根本規範將以《中華人民共和國憲法》和根據這部憲法制定的《香港特別行政區基本法》為依歸，這亦即是說，香港法制將被納入為中華人民共和國的法律體系、法律秩序的一個構成部分，正如香港被重新納入中國的版圖。屆時，原來被視為外國政府組織的香港特別行政區臨時立法會將變成香港自己的臨時立法會，如果到時出現了關於臨時立法會的法理依據的訴訟，香港特別行政區法院只能和必須在中華人民共和國的法律秩序中尋求解決問題的答案。

二　九七前後香港法律的延續性

十九世紀英國人在香港建立殖民地統治以來，英式法律體系和法治傳統移植至香港，逐漸在香港本土生根，形成了香港的法制和法律文化。這個以英倫普通法為基礎的法治制度，對促進香港的安定繁榮，作出了一定的貢獻。此外，法律體制和經濟體制也有相互依存的關係，如要維持香港現有的經濟制度，便需要保留有關的法律。中英《聯合聲明》的基本目標是在香港回歸祖國之後，維持她的安定繁榮，保留她與中國內地不同的經濟制度，實行「一國兩制」。因此，就香港未來的法律制度方面，《聯合聲明》規定，1997年後，香港「現行的法律基本不變」⑰，更具體來說⑱：

> 香港特別行政區成立後，香港原有法律（即普通法及衡平法、條例、附屬立法、習慣法）除與《基本法》相抵觸或香港特別行政區的立法機關作出修改者外，予以保留。

《基本法》以國內法的形式再次肯定了這些原則⑲，並在第160條進一步予以具體化⑳：

> 香港特別行政區成立時，香港原有法律除由全國人民代表大會常務委員會宣佈為同本法抵觸者外，採用為香港特別行政區法律，如以後發現有的法律與本法抵觸，可依照本法規定的程序修改或停止生效。

為了實施這個條文，有需要對特別行政區成立之前香港原有的法律予以審查，確定哪些可以保留，哪些應不予採用。這項繁重的工作，在香港特別行政區籌備委員會預備工作委員會於1993年成立後，便交由它的法律專題小組開始進行。籌委會在1996年1月成立後，它的法律小組繼續了這項工作，在小組的報告的基礎上，籌委會於1997年2月1日在它的第八次全體會議上通過了《關於處理香港原有法律問題的建議》㉑。這套建議是向全國人大常委會作出的，後者在審議建議後，於1997年2月23日根據上述《基本法》第160條的規定，通過了《全國人民代表大會常委委員會關於根據〈香港特別行政區基本法〉第一百六十條處理香港原有法律的決定》(以下簡稱「二月決定」)㉒。

對於1997年7月之後的香港法律體制來說，此「二月決定」是十分重要且具有根本意義的。我們在這裏討論其主要內容。「二月決定」包括一段引言、六項條文(其中第四條又分為一個主要條款和五個附帶條款)和三個附件(其中附件三又分為十項條文)。

「二月決定」的第一條重申了《基本法》第160條關於香港原有法律(除同《基本法》牴觸者外)採用為香港特別行政區法律的原則。這一條可理解為全國人大常委會根據《基本法》第160條作出的關於「採用」有關法律為香港特別行政區法律的法律行為。

「二月決定」的第二、三條都是關於哪些因牴觸《基本法》而不採用為香港特別行政區法律的香港原有成文法。第二條規定列於附件一的十四部法例全都不予採用；第三條規定列於附件二的法例中的部分條款不予採用。

列於附件一的十四部法例，其中十部是因為香港主權和管治權的轉變而失去實用價值的：《英國國籍(雜項規定)條例》、《1981年英國國籍法(相應修訂)條例》、《陸軍及皇家空軍法律服務處條例》、《皇家香港軍團條例》、《強制服役條例》、《國防部大臣(產業承繼)條例》、《英國以外婚姻條例》、《華人引渡條例》、《香港徽幟(保護)條例》、《受託人(香港政府證券)條例》。這十部法例的廢除並沒有爭議性，對香港法制的延續性無多大影響。

至於《英國法律應用條例》的不予採用，也並不妨礙香港原有的英式法制的保留，雖然這個《條例》在香港原有法制中是重要的、基礎性的立法。《英國法律應用條例》規定英倫普通法和衡平法、英國國會立法、授權立法和英皇特權立法在香港的適用性。根據《基本法》第8條及第18條，香港回歸中國後，英國國會立法、其授權立法和英皇特權立法不再是香港法制的法源，至於香港原有法律中的普通法和衡平法，則可根據《基本法》第8條繼續適用。因此，《英國法律應用條例》的不予採用的實際意義，只限於英國的立法不能再適用於香港這一事

為了確定哪些香港原有的法律能在特別行政區成立之後繼續保留，全國人大常委會於1997年2月23日根據《基本法》第160條的規定，通過了「二月決定」。對於1997年7月之後的香港法律體制來說，「二月決定」是十分重要、且具有根本意義的。

實，並不表示英倫普通法和衡平法將在香港失去效力㉓。

最後，附件一還棄用了《選舉規定條例》、《立法局(選舉規定)條例》和《選區分界及選舉事務委員會條例》，這三部條例被視為彭定康的「三違反」的政制改革方案的構成部分，所以同遭廢除。但由於《基本法》也規定香港特別行政區立法會須由選舉產生，並確立了三種選舉方法的基本原則和議席數目，所以特別行政區將要制定新的選舉法，以代替這些不予採用的舊法。

關於其部分條款不予採用的法例，附件二列出了十種，其中首二項並無爭議性，它們是《人民入境條例》中關於「香港永久性居民」的定義(必須根據《基本法》第24條、26條和其他有關規定㉔重新訂出)和「任何為執行在香港適用的英國國籍法所作出的規定」(這類規定散見於不同法例，但由於1997年後英國國籍法將不再適用於香港，所以這些規定也將失去其存在的依據)。

附件二的第三至六項是《市政局條例》、《區域市政局條例》和《區議會條例》此三條例中有關選舉的規定和《舞弊及非法行為條例》中關於選舉費用的規定。這些規定被視為彭定康政制改革方案的構成部分，其廢除的理由與附件一中關於選舉制度的立法相同。市政局、區域市政局和區議會是香港的區域組織，根據《基本法》第97條，它們在1997年後可繼續存在，所以特別行政區將要為它們制定新的選舉法。

餘下的四項法例都與人權問題有關，在香港社會和國際輿論中都引起頗大的關注。這個問題比較複雜，我們首先應了解其歷史背景㉕。早在中英兩國政府在1982-1984年間就香港前途進行談判時，它們已討論到香港當時的和中國收回香港後的香港人權保障制度。英方指出，英國是兩條主要國際人權公約(《公民權利和政治權利國際公約》和《經濟、社會與文化權利的國際公約》)的締約國，而且已經把兩個公約適用於香港，香港現存的法律(這是指當時——即80年代初期)已經符合、反映和實施了公約所訂立的人權標準。基於這個理解，中方同意在《聯合聲明》和《基本法》第39條中規定，在1997年後此兩條人權公約原「適用於香港的有關規定繼續有效」，《基本法》更進一步規定，這些規定將「通過香港特別行政區的法律予以實施」。

1989年北京「六四事件」之後，港英政府認為有需要加強香港法制中對人權的保障，於是向香港立法局提交了《香港人權法案條例》草案，在1991年通過成為法律。當時中國政府已對這個未經雙方磋商同意而單方面進行的對香港原有法制的重大改動表示不滿。《香港人權法案條例》的主要內容，乃抄自《公民權利和政治權利國際公約》。《條例》通過後，港英政府通過立法局修訂了四十多部現有條例，聲稱其目的是使這些條例符合《公民權利和政治權利國際公約》的要求。但由於英方在《聯合聲明》的談判時曾向中方表示當時的香港法律已符合《公約》的要求，並曾就《公約》在香港的實施向《公約》所設的人權委員會提交報告時作出相同表示，所以中方認為《香港人權法案條例》的制定和有關法律的修訂是不懷好意的，目的是要削弱日後特別行政區政府的管治權力。

除了懷疑《人權法案》背後的政治目的外，中方認為《人權法案》享有凌駕於所有其他香港法律之上的地位，

1989年北京「六四事件」之後，港英政府認為有需要加強香港法制中對人權的保障，於是向香港立法局提交了《香港人權法案條例》草案，在1991年通過成為法律。當時中國政府已對這個未經雙方磋商同意而單方面進行的對香港原有法制的重大改動表示不滿。

這是《基本法》所不容的。正如錢其琛副總理在向全國人大提交的香港特別行政區籌委會工作報告中所指出㉖：

> 根據《基本法》和全國人大關於《基本法》的決定，只有《基本法》才能具有凌駕於香港其他法律以上的他位。而《香港人權法案條例》包含有該法具有凌駕地位的條款，是牴觸《基本法》的。不僅如此，港英根據該條例的凌駕地位，單方面對香港原有法律作出大面積、大幅度的修改。英方的這種行為，違反了中英《聯合聲明》及《基本法》中關於「現行法律基本不變」的規定。

這段文字可以理解為「二月決定」的附件二中第七至十項條例部分條款不予採用的依據。

第七項條例就是《香港人權法案條例》，其中三個條款不予採用，但《人權法案》的主體——抄搬自《公民權利和政治權利國際公約》的條文——則得以保留。這三個被廢除的條款是第二(三)條(關於解釋《香港人權法條例》時須考慮這「條例的目的是將《公民權利和政治權利國際公約》中適用於香港的規定收納入香港法律」)、第三條(規定在解釋《人權法案》通過以前制定的所有法律時，須盡量賦予符合《人權法案》的解釋，但如這些法律有的與《人權法案》相牴觸，則視為被《人權法案》所廢除)和第四條(規定在解釋《人權法案》通過以後制定的任何法律時，須盡量賦予符合《公民權利和政治權利國際公約》的解釋)。

沒有了這三個解釋性條款，並不表示整個《香港人權法案條例》便失去了作用。正如上面所說，這部條例的主體仍將是具有法律效力的香港特別行政區法律，法院仍可在具體案件中予以執行，並自行發展出一套解釋性原則。此外，《基本法》第三章詳列了香港居民應享有的各種人權，其第39條又肯定了兩個國際人權公約在香港特別行政區實施的原則，這些條文都可構成香港特別行政區法院在推行人權的法制保障時所倚賴的法理依據。

「二月決定」附件二第八項是《個人資料(私隱)條例》的第三(二)條，這條文也是解釋性條款，內容類似上述《香港人權法案條例》的第三、四條，被認為是使《個人資料(私隱)條例》享有凌駕於其他香港法律的地位，因而與《基本法》相牴觸，不能採用為香港特別行政區法律。這個條文的廢除在香港並沒有引起重大關注。

附件二的最後兩項是整個「二月決定」中在香港造成最大迴響、反對和不安的部分，即廢除《社團條例》和《公安條例》在《香港人權法案條例》制定後所作出的「重大修改」。《社團條例》涉及的是結社自由，《公安條例》則界定集會、遊行自由的範圍，90年代以來兩條例的修改放寬了原有法律對這些自由的管制。中方原來有意「還原」這兩條例原來的版本，但籌委會在1997年1月底的全體會議中決定採納妥協性的方案㉗：當時中方官員表示，不採用這兩條例修訂後的條文，不等於還原未修訂前的版本，特別行政區政府可自行立法，填補有關法律空缺。這意味着這兩個條例最後可能出現「中間落墨」的方案，即介乎原來較嚴厲的對結社、遊行等自由的管制與後來放寬後的制度兩者之間㉘。

現在讓我們看看「二月決定」其餘的第四至六條。第四、五條都是關於在適用已被採用為香港特別行政區法

「二月決定」在香港造成最大迴響、反對和不安的部分，即廢除《社團條例》和《公安條例》在《香港人權法案條例》制定後所作出的「重大修改」。籌委會在1997年1月底決定採納妥協性的方案。即介乎原來較嚴厲的對結社、遊行等自由的管制與後來放寬後的制度兩者之間。

律的香港原有法律時，應怎樣作出變通，以反映香港特別行政區作為中華人民共和國的一部分的現實。類似的就原有法律訂出變通性原則的條文，可見於剛脫離英國統治的前英國殖民地的憲法或基本法律，目的是既保留原有的法律，又使它適應主權轉移後的環境。

除規定一般性的變通原則(即「作出必要的變更、適應、限制或例外，以符合中華人民共和國對香港恢復行使主權後香港的地位和《基本法》的有關規定」)外，第四條並針對五種個別情況，作出附帶規定。這五種情況是與外交事務有關的法律、給予英聯邦等國家特權待遇的法律、關於駐港英軍的法律、關於英文的法律效力高於中文的規定、和在條款中引用英國法律的規定。

香港在1997年7月1日以後有三類法律將開始實施：(1)《基本法》；(2)適用於香港的中華人民共和國中央立法機關制定的法律；(3)香港特別行政區臨時立法會即將制定的法律。總括來說，九七過渡對香港原有法律的衝擊可說是輕微的。

第五條和它所提到的附件三的作用，則是為原有法律中某些名稱和詞句，提供一套替換原則。舉例來說，就原有法律中提及英王的條款提供變通原則：

> 任何提及「女王陛下」、「王室」、「英國政府」及「國務大臣」等相類似名稱或詞句的條款，如該條款內容是關於香港土地所有權或涉及《基本法》所規定的中央管理的事務和中央與香港特別行政區的關係，則該等名稱或詞句應相應地解釋為中央或中國的其他主管機關，其他情況下應解釋為香港特別行政區政府。

這個條文是十分重要的，例如就着原有法律中提及英王的某條文，以「中央人民政府」還是以「香港特別行政區政府」來替代，在具體案件中將會有舉足輕重的意義。

最後，「二月決定」的第六條規定，如某原有法律已被採用為香港特別行政區法律，但日後發現與《基本法》相牴觸，則「可依照《基本法》規定的程序修改或停止生效」。這個原則原見於《基本法》第160條。

「二月決定」解決了哪些香港原有法律可在1997年7月1日後繼續有效的問題，但我們探討香港法律在九七過渡前後的延續性，仍需再看7月1日以後有哪些非原有的法律將開始實施。這些法律可分為三類：

(1)《基本法》；

(2)適用於香港的中華人民共和國中央立法機關制定的法律：即根據《基本法》第18條列於《基本法》附件三的「有關國防、外交和其他按本法規定不屬於香港特別行政區自治範圍的法律」。由於在1990年《基本法》制定後，中央有關這些方面的法律已有增訂，所以附件三將要作出修改，例如加入全國人大常委會1996年底通過的《香港特別行政區駐軍法》；

(3)香港特別行政區臨時立法會即將制定的法律，估計會包括關於香港永久性居民身分的定義和其他關於《中華人民共和國國籍法》在香港的實施的規定[29]，上述的關於《社團條例》和《公安條例》的新的立法，關於重組市政局、區域市政局和區議會等區域組織的立法，處理7月1日後的土地權益的立法等等。

總括來說，九七過渡對香港原有法律的衝擊可說是輕微的，無論在民商事、刑事、公法甚至是人權方面，香港原有法律都可算是——正如《聯合聲明》所言——「基本不變」，香港特別行政區法律對各個人和法人的權益的保護，將一如已往。至於中國中央立法對香港特別行政區的適用，只局限於極狹隘的範圍，對香港原有法制並不構成重大影響。雖然臨時立

法律條文只是法制的其中一個環節，這個法制是否能健康地運作，並發揮它保障權益、伸張正義和防止政府濫權的功能，還要看法制中的法院、律師、政府的法律諮詢和刑事檢控部門、政府各行政和執法機關、以至法學教育和研究機構等能否有力地扮演他們應有的角色。

法會的產生過程的民主性不及於已規定的第一屆立法會的選舉產生辦法，但臨時立法會只被授權「制定為確保香港特別行政區的正常運作所必不可少的法律」㉚，這個立法會的任期也規定在1998年6月30日前結束㉛。從目前的情況估計，相信臨時立法會的立法也不會對香港原有法制在1997前後的高度延續性構成威脅。總體來說，我對香港法律的未來是充滿信心的。

三　香港特別行政區法院的角色

徒法不能自行，紙上的法律條文只是法制的其中一個環節，這個法制是否能健康地運作，並發揮它保障權益、伸張正義和防止政府濫權的功能，還要看法制中的其他部分能否有力地扮演他們應有的角色；這些其他部分包括法院、律師、政府的法律諮詢和刑事檢控部門（在香港是律政署）、政府各行政和執法機關（包括香港的警方、廉政公署等）、以至法學教育和研究機構等。在現代法治社會中，法院的角色尤其具關鍵性。在處理訴訟、作出裁決時，法院把抽象的法律規範轉化為對當事人有巨大影響的具體決定，這個決定不但有強制性、拘束性，而且需要有道德層次的正當性、合法性（Legitimacy）。公道自在人心，法院是否能大公無私、不偏不倚、司法獨立、堅守法的原則和

精神以主持公道，便是法治社會是否存在的其中一個基本指標。

「法律的邏輯」和「司法的邏輯」構成了「法制的邏輯」的主幹。「法律的邏輯」是，由一般性的規範所構成的法律具有普遍適用性和客觀性，統治者一旦制定和頒布了法律，法律便成了獨立的存在體，有了自己的生命，不再依附於統治者或完全受制於他。正如作家們指出，他們的作品創作出來以後，便有了自己的生命，作品屬於廣大的讀者，甚至可留傳於世，不再屬於作者本人。

「司法的邏輯」是，忠實地適用和執行法律是法官的天職和本能，正如科學家忠於真理，藝術家追求美，法官所盡忠職守的是尋求法的真義和把它貫徹實施。這是法官所從事的專業的內在道德要求，正如教師、醫生等不同專業有各自的內在道德要求一樣。

香港原有的終審法院是設於倫敦的樞密院司法委員會，而《基本法》第81、82條則規定，這將由設於香港的新的終審法院取代。香港立法局在1995年通過了《香港終審法院條例》，規定在1997年7月成立終審法院，並界定此法院的結構、職權和訴訟程序。

法律的邏輯和司法的邏輯是人類文明的偉大建設之一，它們是對統治者的絕對性、暴力性和任意性的權力的一種約束性、平衡性的力量。法律和司法都有一種兩面性。一方面，它們是統治者的統治工具，它們的強制性和拘束性的後盾是統治者對暴力的壟斷；另一方面，它們也能發揮把暴力馴服化、把統治文明化的角色。

從法律的邏輯和司法的邏輯的角度看，我覺得我們可以對香港法制的未來持審慎樂觀的態度，因為不但香港法律在過渡前後維持很高的延續性（正如上文所述），而且司法體制方面也能實現高度的延續性，有關法律又容許法院在未來法制中扮演重要的角色。以下分別說明此兩點。

首先，關於司法體制的延續性，《基本法》第93條規定所有現任法官（包括所有外籍法官）均可留任，而第88至92條亦指明原有的法官任免制度也大致保留。雖然《基本法》第9條肯定了中文作為政府正式語文的地位，但也承認英文為正式語文之一。香港原有法律中的《法定語文條例》（屬根據上述「二月決定」被採用為特別行政區法律的條例之一）並沒有要求所有案件都要用中文來進行審訊，只是授權法院靈活地處理審訊所用語文的問題。由於目前香港法官仍有百分之六十以上是不諳中文的外籍人士，以華人為主的（但仍有不少外籍人士的）律師界也尚未習慣使用中文進行其專業工作，而大量的判例法只有英文文本（雖然香港的成文法已制定享有與英文文本同等法律效力的中文文本），所以估計在可見的將來，絕大部分案件仍將以英文進行審訊（意思是說訴訟文書以英文為主，在審訊過程中律師和法官以英文發言，如果出庭的證人不懂英語，則通過法庭的傳譯員進行溝通）。

香港原有的終審法院是設於倫敦的樞密院司法委員會，而《基本法》第81、82條則規定，這將由設於香港的新的終審法院取代。在中英兩國政府的談判和達成的協議的基礎上，香港立法局在1995年通過了《香港終審法院條例》，規定在1997年7月成立終審法院，並界定此法院的結構、職權和訴訟程序。根據《基本法》第90條，終審法院的首席法官和高等法院的首席法官必須是「在外國無居留權的香港特別行政區永久性居民中的中國公民」，其他法官則無國籍或居留權等限制。

由於在九七過渡後，法官的主體不會有大變，這將有利於現有司法文化——如法治精神、法律下的平等原

則、司法獨立、英倫普通法重視人權、產權及公正程序等價值取向——的延續。現在我們再看，法院在香港特別行政區的法制架構中所擔當的角色。

我覺得在九七過渡後，香港法院在香港法制以至政制中的功能將有增無減，理由可分以下四點。

第一，香港法院原有的管轄權範圍，大致上不會因九七過渡而改變。《基本法》第十九條肯定了香港法院原有的審判權，它所提到的「香港特別行政區法院對國防、外交等國家行為無管轄權」的原則，在原有的普通法中也是存在的。1996年底通過的《香港特別行政區駐軍法》，參照了現時香港法院對駐港英軍的管轄權模式，規定香港法院在某些情況下可對中國在港駐軍的行為行使管轄權（主要是「非執行職務的行為」）。

第二，香港法院很可能行使審查特別行政區立法是否因與《基本法》相牴觸而無效的權力。正如產生了世界最聞名的司法審查制度的《美國憲法》一樣，《基本法》也沒有明文賦予法院宣判某項立法條文為無效的權力。但《基本法》第11條規定香港特別行政區的法律不得同《基本法》相牴觸，而第158條又授權香港特別行政區法院解釋《基本法》，再加上香港法院本有的解釋香港法律的職權，這幾點合起來相信足以構成特別行政區法院審查立法的「隱含權力」形式的法理依據。

《基本法》設定了關於人權[32]和財產權[33]的保障，規定了不少關於經濟和社會事務的政策[34]，又明文保護着某些類別的人士的權益[35]，所有這些條款，均有可能在訴訟中被援引作為要求法院宣判某個法律規範為違反《基本法》和無效的依據。除了人權保障的條款外，上述條款在現有香港憲制（即以《英皇制誥》為基礎的憲制）中是不存在的。從這個角度看，《基本法》的實施，有可能擴大和提升香港法院對立法的司法審查權。

第三，與香港原有的政治體制相比，《基本法》所設立的特別行政區政治體制涉及更多關於行政、立法兩機關分權制衡的機制[36]，從而製造了更多由司法機關介入仲裁行政、立法兩機關的糾紛的機會。舉例來說，根據《基本法》第50條，行政長官可以用立法會拒絕通過一項「重要法案」為理由，解散立法會。但甚麼才算是「重要法案」？這個問題有可能訴訟於法院。又例如《基本法》第74條對於立法會議員提出涉及「政府體制」、「政府運作」和「政府政策」的法律草案的權利作出限制，但如何理解這些詞語，亦有可能訴諸法院。

最後，《基本法》第158條設立的《基本法》解釋制度，也賦予香港法院重要的角色。根據這條，如果案件涉及《基本法》中「關於中央人民政府管理的事務或中央和香港特別行政區關係的條款」的解釋，而香港法院要就此案作出「不可上訴的終局判決」，那麼便應在判決前提請全國人大常委會對有關條款作出解釋。但這裏值得留意的是，關於案件是否屬於上述類別的決定權在於香港法院，而即使有關解釋問題提交了給人大常委會，案件最後的判決仍由香港法院作出，只不過香港法院有義務遵從人大常委會作出的解釋。

根據上述的考慮，1997年後的香港法院有寬闊的空間去發展香港的法律，以至建立一個以《基本法》和「一國兩制」、港人「高度自治」為基礎的法理體系。香港法院所面臨的挑戰是

香港法院所面臨的挑戰是如何採取一種中庸之道，一方面勇於堅持它們的獨立司法權和敢於發揮它們法定的管轄權；另一方面，不採取過高的姿態以避免法院的角色過於政治化。因此，香港法院所需要的不單是豐富的專業法律知識和明辨案情事實的能力，還要有高度的政治智慧。

如何採取一種中庸之道，一方面勇於堅持它們的獨立司法權和敢於發揮它們法定的管轄權，藉以維護法治和權利保障等原則；另一方面，不採取過高的姿態，以避免法院的角色過於政治化，因為這樣可能導致特別行政區政府或中央政府對法院進行激烈的反擊，屆時作為巧妙而脆弱的權力均衡狀態的法治制度便毀於一旦。因此，香港法院所需要的不單是豐富的專業法律知識和明辨案情事實的能力，還要有高度的政治智慧。

四　結　論

香港回歸祖國是中國現代史上的大事，而香港特別行政區的建立和香港和原有法制按《基本法》被吸納入中國法統，則是中國現代法制史上的大事。香港法制屬普通法系和資本主義式法制，中國大陸法制則以社會主義為基礎，並在不少方面(正如日本、台灣一樣)追隨歐洲大陸法系的模式。所以香港的回歸意味着中華人民共和國的法制增加了其多元性，變成一個有更豐富內容的複合體。1999年澳門的回歸，也將進一步體現這個趨勢。

不同文化之間不但有其相異性、對立性、衝突性，更重要和寶貴的是其共通性、交融性、互補性。這個論點也適用於法律文化。自從中國大陸實行改革開放政策以來，大陸和香港兩地之間的經濟、文化、社會等各方面的互動關係，對雙方都帶來了不少良性的影響。1997年後，兩地間法制層次的接觸、交往、溝通和互動，勢必與日俱增。過去20年來，中國法制的建設一日千里，法制現代化的步伐是堅定不移的。作為香港的法律工作者，我希望香港的法制在九七過渡後不但能在原有的水平上繼續向前邁進，而且亦能為中國法制現代化的事業作出一點貢獻！

註釋

① 參見Richard Hughes, *Hong Kong: Borrowed Place - Borrowed Time* (London: Andre Deutsch, 1968)。

②⑰ 《聯合聲明》第三(三)款，見《中華人民共和國香港特別行政區基本法》(北京：外文出版社，1991)，頁76。

③ 《聯合聲明》第三(十二)款；《基本法》第五條。

④ 摘要見於沈宗靈：《現代西方法理學》(北京：北京大學出版社，1992)，第11章；詳見於Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, trans. A. Wedberg (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1945); Hans Kelsen, *The Pure Theory of Law*, trans. Max Knight (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967); Hans Kelsen, *General Theory of Norms*, trans. M. Hartney (Oxford: Oxford University Press, 1991)。關於凱氏的理論在香港九七過渡問題上的應用，可參閱Raymond Wacks, "One Country, Two Grundnormen? The Basic Law and the Basic Norm", in *Hong Kong, China and 1997: Essays in Legal Theory*, ed. Raymond Wacks (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1993), chapter 6。

⑤ 這些不同的法律秩序便是不同國家的法制。

⑥ 參見《聯合聲明》附件二。

⑦ 1992年10月28日，中英雙方同時公布了有關的七封信件的全文，見於1992年10月29日的香港報章(如*South China Morning Post*,

Hong Kong Standard，《大公報》，《文匯報》）。

⑧ 此「直通車」方案反映於1990年4月4日《全國人民代表大會關於香港特別行政區第一屆政府和立法會產生辦法的決定》第六條，此《決定》參見註②，頁53。

⑨ 關於中英兩國就彭定康政制改革方案的立場，分別見於《中英關於香港1994/95年選舉安排會談中幾個主要問題的真相》（香港：三聯書店，1994）；《香港代議政制》，香港政府白皮書，1994年2月。

⑩ 1994年8月31日全國人大常委會通過《關於鄭耀棠等三十二名全國人大代表所提議案的決定》，訂明「港英最後一屆立法局、市政局和區域市政局、區議會於1997年6月30日終止」。見《新華月報》，1994年第9期，頁17。

⑪⑲⑳㉜㉝㉞㉟㊱ 《基本法》第90條；第8條；第160條；第三章；第6及105條；第五及第六章；第四章第六節、第五章及第六章；第四章。

⑫ 載《新華月報》，1996年第4期，頁133。

⑬ 此工作報告全文見於香港《文匯報》，1997年3月11日，頁A8。

⑭ 此工作報告得到全國人大全體會議的批准，見《關於全國人大香港特別行政區籌備委員會工作報告的決議》，全文刊登於《人民日報》(海外版)，1997年3月15日。

⑮ 見香港《文匯報》，1997年2月1日，頁A8。

⑯ 臨時立法會於1996年12月21日由四百人的推選委員會在深圳選舉產生。被選出的60位議員中，33人是現任香港立法局議員。1997年1月25日，臨時立法會在深圳舉行首次會議，並選出主席。此後，臨時立法會多次在深圳舉行會議，並於4月12日審議首條由候任行政長官提交的法例草案：《假日（一九九七及九八年）條例草案》。

⑱ 《聯合聲明》附件一第二節。

㉑ 全文見《文匯報》，1997年2月2日，頁A6。

㉒ 《文匯報》，1997年2月24日，頁A8。

㉓ 此外，《基本法》第84條也規定，香港特別行政區法院審判案件時可參考其他普通法適用地區的司法判例。

㉔㉙ 主要是《中華人民共和國國籍法》、《全國人民代表大會常務委員會關於〈中華人民共和國國籍法〉在香港特別行政區實施的幾個問題的解釋》（1996年5月15日通過）和《全國人民代表大會香港特別行政區籌備委員會關於實施〈中華人民共和國香港特別行政區基本法〉第二十四條第二款的意見》（1996年8月10日通過）。後二者收錄於《香港居民在九七年後的國籍、居留權與永久性居民身份問題》（香港：一國兩制經濟研究中心，1996）。

㉕㉖ 參見錢其琛代表香港特別行政區籌委會向全國人大提交的工作報告，參見《文匯報》，1997年3月11日，頁A8；趙秉欣：〈關於香港原有法律採用為香港特別行政區法律的幾個問題〉，《人民日報》（海外版），1997年3月26日。

㉗ 參見《文匯報》，1997年1月31日及2月1日。

㉘ 1997年4月9日，特首辦公室發表一份諮詢文件，提出關於如何修訂原有的《社團條例》和《公安條例》的建議：《公民自由和社會秩序諮詢文件》，中華人民共和國香港特別行政區行政長官辦公室，1997年4月。

㉚ 《關於設立香港特別行政區臨時立法會的決定》，第五條第一款，參見註⑫。

㉛ 同上，第七條。

陳弘毅 香港大學法學學士；哈佛大學法學碩士；香港律師資格。現任香港大學法律系教授兼法學院院長。主要著作包括《香港法制與基本法》、《人權與法治》（合著）、《香港法律與香港政治》、*The Basic Law and Hong Kong's Future*（合編）、*An Introduction to the Legal System of the People's Republic of China* 及中英文論文多篇。

政治·法律與社會

香港政治社會的形成

● 關信基

導　言

多年前，國務院港澳辦公室主任魯平先生曾經告誡香港人不要把香港變成一個政治社會。此後，來自中方或本地的權威人士的同類警告從來沒有間斷過。他們認為，香港有今天的經濟繁榮正是因為過去沒有政治的結果，因此，不應當讓香港社會政治化。

魯平先生曾經告誡香港人不要把香港變成一個政治社會。政治社會是現代化社會為了解決群眾政治的不可缺少的東西。因此關鍵問題不在於香港會不會變成政治社會，而在於政治社會能否健康發展。

政治在一般人的眼裏是「挑是非」、「惹爭論」、「明爭暗鬥」、「利益爭奪」等等的糾紛現象。一個社會被「政治化」了，往往是指有些人對有些事不該發表立場的卻發表立場了，有些人把本來看來是細微的糾紛舞弄成天大的問題，有些人硬要把社會經濟的糾紛變成公共議題，逼使政府尋求解決辦法。一個「政治社會」就是充滿上述活動的社會。糾紛總是惹人討厭、不安的東西，中國人傳統上也愛避免糾紛，更何況是在政權轉移需要平穩的時刻。因此魯平等人的警告是不乏共鳴的①。

無可置疑的，香港社會的過去沒有多少政治色彩。有人甚至戲言香港人是純粹的經濟動物。但是80年代中英就香港前途談判以來，政治活動的確比以前多了。那麼，香港是否已經出現一個政治社會正在威脅香港的繁榮和安定？作者認為未必。

政治社會是現代化社會為了解決群眾政治的不可缺少的東西，政治社會是政權(或言國家)和一般社會在政治意志形成過程中達致溝通的橋梁②。

香港過去只有殖民地政權和一般的社會，並沒有政治社會。70年代後，群眾在政治中的角色發生變化，遂有政治社會的形成。然而，它仍然處於嬰兒階段，談不上對繁榮安定能起甚麼重要的作用。基於發展的需要，政治社會估計還會延續下去，關鍵問題不在於香港會不會變成政治社會，而在於香港社會的政治社會能否健康發展。

本文中心議題涉及社會與國家／政權的關係，作者分別會從社會和政權的特質轉變去看香港政治社會的形成，並在結論中引伸討論香港這方面的經驗對中國傳統政治文化的啟發。

移民社會與殖民地政權

一個社會如果缺乏主體性和整體性，是不可能發展出來一個政治社會的。傳統的香港社會深受移民特質及心態所影響，因而社會上只有個人和家族而沒有超越個人和家族之外的共同體。香港的早期歷史主要是移民在異地求生存的歷史，在不同的時期，大批中國人因為逃避中國的政治動盪跑到香港來，動盪過後大批的人又跑回老家去。這種情況基本上延續到第二次世界大戰。(嚴格說來，這種社會應當稱為流動人口社會，但從長期累積的角度看，流動人口也有變成「定居的移民」，而其絕對數字是不斷增加的。)顧名思義，一個移民在香港只是客人，香港政權固然不會視他(她)為政治上的主體，他自己也不會有主體意識。另一方面，移民與移民之間除了鄉里及其延伸關係以外，也缺乏穩定的社會連繫。香港對他們就像一條救生艇，在天氣惡劣的大海中飄浮，等它到達岸邊，也就各散東西。或者香港就像一個大賭場，大家暫時聚集在一起，輸贏終歸是要離散。總之談不上甚麼社會共同體，甚麼香港認同。在這些條件下，他們只求政府少管他們，而不會有其他的期望。也就是說，社會無從政治化。另一方面，香港殖民地政權的本質，也剝奪了政治社會形成的功能基礎。當年英國取得香港的目的是為了打開中國的門戶，香港的存在只是中英關係的驛站。英國並不需要在香港殖民，並不需要利用廉價的勞動力，並沒有甚麼自然資源可以被剝削，也不需要發展當地的社會。對當地的殖民地政權而言，只有英國人和歸化了英籍的華人(他們是社會上的極少數)才是政治上的主體。他們有權向殖民政權提出訴求，包括向倫敦告狀的權利。其餘的華籍居民(他們是社會的大多數)只有外國人(Alien)的身分，他們受惠於政權的容忍而得以棲身(香港早期相當長時間內沒有「永久居民」的法律概念，「公民」概念更不必談了，正統的英國公民沒有必要在香港永久定居，而居住在香港的大部分華人只不過是暫居香港的移民)。事實上，香港早期存在着某類的「一國兩制」：其中一個小而高高在上的制度是以英籍人士為主體的，依普通法而直接統治的系統；而另一個是以只有「外國人」身分，在社會上佔大多數的華人，依大清律例透過本土鄉紳而「間接統治」的系統。

一群不以香港為家的統治者自然沒有動機為一群不以香港為家的被統治者做多少事。不過，後來被美化的所謂自由放任、無為而治的政府於是產生了。這個殖民政府的角色果真好像政治學教科書裏說的「守夜人」，不但職能有限，而且也是以管制性政策為主，而其他諸如分配性政策則欠奉。進而言之，管制性政策又以遞解出境政策為最顯著。誰不聽話就遞解他離開香港，公共秩序輕易地得以維持。從這個例子看來，沒有政治的社會有助於社會安定的道理就簡單得很。社會上沒有政治的主體，只有政治的客體，他們面對強大政權的所作所為，沒有挑戰的可能，必要時把政治客體都趕走了，樂得天下太平。

從上述移民社會和殖民政權的特質看來，香港社會對政權無所求，香港政府對社會大眾無所為，那麼社會當然就不會政治化，政治社會也沒有機緣產生。

歷史上香港主要是移民社會。移民在香港只是客人，大家暫時聚集在一起，香港政權固然不會視他(她)為政治上的主體，他自己也不會有主體意識，就是說，社會無從政治化。另一方面，香港殖民地政權的本質，也剝奪了政治社會形成的功能基礎。

本土社會與「積極不干預」政府

第二次世界大戰後約三十年的期間，香港的社會與政權的本質以及它們之間的關係都發生了重要的變化，其中犖犖大者包括本土社會和積極不干預政府的形成。這些本質上的改變，提供了70年代開始的政治社會得以孕育的基礎。

本土社會來源自人口結構的變化。戰後，特別是1949年解放後，大量中國移民（難民）流入香港。往後他們或者由於中港邊界的有效關閉而有家歸不得，或者由於對中國政治仍然缺乏信心，於是定居下來而無意回鄉。老一代的移民及其子女，加上這幾批新一代移民和他們的後代，構成了新的、穩定的香港人口。香港在1961年的人口普查中，首次發現在香港出生的人口超過了總人口的一半。土生土長的人口就是本土社會成長的基本材料。日後加上香港的經濟起飛、本土傳媒的發展、本土文化（電影、小說、時裝、音樂等等）的成長，一種「香港認同」也漸見端倪。在這種過程中成長的年青人已經不像他們的祖先那樣，而是對香港有感情、以香港為家的人。在政治取向方面，他們雖然還不至於具有政治主體意識，但在教育及西方文化的影響下，他們可也不是任人擺布的動物。在60、70年代仍然被學者認為政治冷感的香港，這些年青人當然只是少數份子，不過他們的聲音卻只會越來越響亮。因此像1966年以青年為主、就天星渡輪加價而發生的暴動就具有重大的象徵意義。它不光是有史以來第一個不受外來的、中國政治操縱的大規模集體行動，而且代表了對政權有所訴求的新一代的產生。

香港在1961年的人口普查中，首次發現在香港出生的人口超過了總人口的一半。「香港認同」也漸見端倪。1966年以青年為主、就天星渡輪加價而發生的暴動具有重大的象徵意義，代表了對政權有所訴求的新一代的產生。

這個社會「準政治化」的一次事件，除了從人口的轉變來分析外，也可以從社會自助能力的變化來看。戰前的移民社會對政權無所求，一來由於社會並不複雜，而且問題規模也不算龐大，大家可以透過個人、家庭和少數的社會團體（例如東華三院）的資源動員自行照顧自己。可是戰後隨着大量新移民的湧入，社會問題規模的擴大，現代化所帶來的複雜性和對資源運用的要求增加，社會自發的自我救濟能力也就相對減少。當私辦教育、私辦醫療、私辦福利等等的老辦法越來越行不通的時候，於是社會對政權的期望、訴求和依賴也就開始上升。這種期望、訴求和依賴的升級，才是社會政治化的基本動力所在。

在政權這一方面，自50年代末葉以來的一二十年間也發生了重要的本質上的變化。政權的殖民主義性質逐漸褪色，一方面是由於全球的非殖民化現象；另一方面主要是蘇彝士運河危機後英國放棄世界帝國地位，轉而尋求歐洲區域大國地位的發展。香港作為英國遠東政策橋頭堡的重要性自此大為減弱，但卻因而換來越來越高的自主權。自1958年獲得財政自主權開始，香港本地政權開展了本土化、自治化的過程。這個過程雖然非常緩慢，但其意義是不容忽視的③。伴隨着殖民地政權下香港的自主獨立範圍的擴張與能力的提高，香港政府的角色也從無為而治的守夜人轉向「積極不干預」。「積極不干預」是一種不穩定的政策，它受着政府能力的變化、決策權力的組合、殖民地官員的意識形態和社會壓力的大小而時有不同的傾斜。但是由於稅收能力增加、政權

逐步開放、官員的本地化和社會的政治化，香港政府性質的轉化過程具有從不干預走向積極的總趨勢。50年代的政府基本上是被動的對社會作出回應，例如1953年新移民聚居的石硤尾木屋區大火導致數萬戶人痛失家園，社會傳統上的自助系統根本無從發揮作用，政府不得不決定原地建築簡陋的公共房屋以解燃眉之急，是為有史以來第一個公共房屋政策。60年代，可以說是反思的時代，特別是末期針對1966年暴動作出了行政制度上的創新④。到了70年代，香港政府更進行各種政策的十年計劃，這些計劃的推行就算拿今天的標準來看，也不能說是不積極。

於是，最晚從60年代末葉開始，香港社會與政權的關係已不復舊觀。這個時候的社會對政權有所要求，政權也必需有所回應，社會與政治不再是互不干涉，而是劉兆佳教授所謂的「低度整合」⑤。這種新關係並沒有帶來對政治社會的需求，因為社會政治化才剛開始，而群眾政治尚未抬頭。社會和政權之間的關係依賴精英的共識來維持，亦即金耀基教授所說的「行政吸納政治」。政權中的殖民地精英委任社會中有影響力的人，他們以私人的身分參加政府諮詢架構以協助制定政策。這樣一來政府可以更有效地掌握社會的脈搏，二來也可以讓社會中可能產生的反對政府的力量缺乏領袖來源。這種精英共識的諮詢政治幾十年來行之有效，直到社會越趨複雜和群眾政治興起而顯現其局限。

基於精英共識的諮詢政治是否成功，首先要看政權精英是否知人善任。因為諮詢的主動權在於政府，從社會吸納而來的精英果真有代表性、有影響力、有能力，那麼有關決策便能對症下藥，而政策的推行也能順利地獲得社會支持。問題是無論如何明智的政權領袖也會有挑選不周的時刻，那便引致政策失誤的結果。其次，現代化的不斷進行使社會和經濟結構越發複雜，精英的分散化、多元化及擴張也逐漸超越政權可以洞悉和吸納的能力之外。未被吸納的社經精英便構成體制外的另類勢力，為下一個時代，亦即群眾政治的時代，輸送領袖資源。最後，歸根到柢，諮詢政治只能靠政策表現獲得認受性，一旦普羅大眾政治覺醒、期望對政府及其政策有實質影響後便難以維持。

政治覺醒中的群眾社會與過渡性政府

70年代中葉開始，香港社會演變的特質之一是群眾的政治覺醒。在大約十年的光景，香港除了在社會經濟方面繼續現代化之外，也在政治方面經驗了：(1) 接二連三的社會運動，(2) 政府的職能也不斷地擴充，(3) 社會大眾的政治能力和意識的提高。新一代的香港大眾對政治採取正面的、功利的態度 (不再視政治為骯髒、危險和不應該涉獵的東西)，對政府服務要求越來越多，對香港有認同感，以及對透過非正規行動向政府施壓的做法表示贊同。換言之，一個群眾社會正在形成。意即大量的個人逐漸走出家庭的範圍，在認知上和行為上可以被動員參加社會性的集體行動。這個現象在70年代還是零碎地、非系統的、針對個別事件的，而且規模不算很大，亦不牽涉政權組織原則。不過，這樣一個初生的群眾社會不可能憑自身的力量引進群眾政治⑥。「九七

最晚從60年代末葉開始，社會和政權之間的關係依賴精英的共識來維持，亦即金耀基教授所說的「行政吸納政治」。這種精英共識的諮詢政治幾十年來行之有效，直到社會越趨複雜化和群眾政治興起而顯現其局限。

問題」的出現，才使群眾政治能在較短的時間內發生。

「九七問題」為香港人帶來了新的「政治機會」或「參政空間」，這是認知和行為兩方面的。首先中英政府在就香港前途談判期間為了爭取港人的支持，都有意無意的提高了香港人的主體意識。中國政府承諾九七之後「港人治港」，英國政府承諾「建立一個政制，使其權力穩固地立根於香港，有充分權威代表香港人的意見，同時更能較直接向港人負責」。換言之，香港人從被統治者搖身一變為政權的主體。往後，無論是中方或英方都採取了措施，讓香港人參與政治的過渡。這個參與雖然是有限的，但卻具有承先啟後的意義。例如英方推行代議政制，改革三級議會，引入間接及直接選舉，因而增加不少政治機會讓香港的大小、新舊精英累積經驗，並讓一般香港人接受一種非形式但有效的公民教育。而中方在基本法諮詢、草擬期間和特區籌備工作開展以來也創造了不少機會(包括政治職位)，培養個別領袖和政治團體。

綜合言之，社會經濟現代化、教育水準上升、政權開放、政治機會和誘因的增加，使香港社會進入了可以隨時被動員的準備狀態。其結果會因應時機而異。像1989年「六四事件」所引發的百萬人遊行堪稱空前絕後。然而，更重要的是較小規模、不一定見諸大眾傳播媒介但卻絡繹不絕的動員。因為這樣一來，群眾的政治參與逐漸變成香港生活的一部分，並透過社教化過程一代一代的繼承下去。

有關政權性質方面，我們可以在表面上看到80年代以後的香港政治充滿了「過渡性政府」和「民主化」兩種特徵，而實質的、統一的含義則在於政權認受性基礎的轉移⑦。「九七問題」的必需解決而最後基於不平等條約而建立的殖民地政權必需結束，因此使當地政府雖則施政表現優良也得淪為夕陽政府。於是，一方面很多需要時間和大量資源的事情不敢放手去做(例如新機場的需求是早已認識的，但拖延到90年代才下決心興建)；可是另一方面，有的事情卻又急着想在短時間完成(例如代議制度的推行和人權法律的修訂)。1997年香港特別行政區建立後的政權也只能具有過渡的性質。第一，基本法的安排由於「五十年不變」的原則而帶有強烈的臨時性質，再過三十年，大家不禁要問2047年之後怎麼辦；第二，九七後的朝陽政府在頭三五年必須同時測試中央政府和香港人民的接受程度，因而也很難是一個很有所為的政府。

「九七問題」為香港人帶來了新的「政治機會」或「參政空間」，香港人從被統治者搖身一變為政權的主體。過渡期政府的特質的標籤是民主化。新舊政權的相當多的精力都花在這個「民主化」的議題上。

我們如果不把1997年看成是一個分割點，而把九七前後若干年看成是連續性的，那麼從殖民政權轉移至「一國兩制」的過渡期政府的特質便再明顯不過了。這特質的標籤是民主化。從1997年夕陽政府在新界實驗地區性的諮詢委員會開始，到2047年香港政制改革暫告一個段落，並等候下一個重大決定的時間為止，新舊政權的相當多的精力都花在這個「民主化」的議題上。關於香港近十來年民主化的問題和現象，坊間已有不少著作⑧。就本文主題而言，民主化最後的目的乃在於把政權的認受性建立在人民的同意之上。這種巨大的工程只消一開始而不必等待它的完成，就會大大的影響着社會與政權的關係。

過渡期一開始，民主化工作還遠遠沒有進入情況，低度整合系統的統治關係已經派不上用場，起碼社會和政權之間的交往已經因為麥理浩時代

的活躍政舉而變得頻繁不止；此外，賴以改善管治的、基於精英共識的諮詢制度也因為精英開始投靠新的主子而效率下降。這時候，代議政治為精英統治作出了補充，同時也使精英共治本身進一步發生分化。香港的代議政治只是半吊子的代議政治。本來代議政治是指讓人民選出他們的代表，透過代表組織政府來為一個地方決定政策。可是香港政制發展的設計並不是讓人民選出來的代表組織政府參與決策，演變中的制度特徵是行政部門保留決定政策的特權，而行政決策部門的成員並非透過選舉產生的。這樣一來，新時期的香港社會與政權的關係是靠同時使用兩個系統達成連結的功能。第一是前一時期的行政吸納政治的系統，亦即繼續透過精英的委任來達致統治精英與社經精英的共識，以利統治。第二是新的代議制度，透過選舉讓群眾的訴求得到某程度的疏導。這樣的一個秩序會維持到九七後相當長的一段日子。也正是這樣的一個秩序，一方面使政治社會必然發生，另一方面也使政治社會不會有太大的發展。

香港的代議政治只是半吊子的代議政治。新時期的香港社會與政權的關係是靠同時使用兩個系統達成連結的功能。第一是前一時期的行政吸納政治的系統，第二是新的代議制度。這樣的一個秩序一方面使政治社會必然發生，另一方面也使政治社會不會有太大的發展。

政治社會的形成

一個單純的社會不會產生一個政治社會，因為前者並不需要任何中介去和政權打交道；一群無政治覺醒的群眾不會產生一個政治社會，因為他們不認為政治會影響他們的生活；一個封閉的政權也不讓一個政治社會產生，因為它不想自找麻煩。

香港的政治社會之所以能夠形成，是因為：第一，社會經濟的持續現代化，伴生而來的是新的、更複雜、更大規模的發展問題，例如社會經濟利益的多元化和社會、經濟關係的複雜化；第二，香港的群眾政治覺醒了，他們知道幸福的生活得依賴政府的服務，他們接受了權利意識，學會了向政府提出要求。他們當中的積極份子自發的組織議政團體或透過各類運動向政府施壓；第三，政權逐漸開放，使之不得不面對日益複雜的社會、進一步現代化的問題，再加上期望升級的群眾、擴大收編社會精英的策略到達極限、九七主權移交的衝擊等等因素，終於決定引進有限的代議政制，其結果一方面使尚未被收編的精英有更多機會扮演積極角色，也創造了群眾參與政治的正規渠道；第四，中國政府基於戰略上的考慮，原則上贊同殖民政權的開放方向，並且把代議政制的基本原則(選舉)採納於《基本法》之中，無疑鞏固了群眾政治的制度基礎。

於是，過去的社團貧乏被今天的豐富社團生活所取代。更有進者，另一類以議政為目的的團體應運而生，以參政為主要目的的政黨也終於出現。同樣地，植根於本地社會的大眾傳媒取代了過去以中國政治為取向的大眾傳媒。而且議政的公共空間不斷擴大，以前沒有的政治演講、公開論壇、報章專欄、讀者來函、聽眾來論等等在今天比比皆是。以上這些團體與活動的存在，使政權可以看到它看不到的東西，聽到它聽不到的聲音。當然，有時候某些東西很礙眼，有些聲音太刺耳。然而，政治社會的優點就在於它所發放的信息的真實性與可靠性，絕非政權主宰的精英網絡或情報系統所能取代。一個現代化社會必然要處理群眾在政治過程中的角色，而一個現代化政權的政策如果要合理

並獲得統治上的認受性，那麼公民必需扮演主體的角色，政治社會是組織公民群眾作為參政主體的必然產物。因而，只要代議政制繼續保留、選舉重複舉行，政治社會也就必然能活下去。我們就不要害怕它的存在，而是要關注它怎樣才能健康成長，它是否經過不合理的限制仍能健康成長。

結　論

像一個健全的市場一樣，一個健康的政治社會必需基於保證公平競爭的規範。在這個了解下，政治社會雖然獨立於政權的控制，但它卻並不是和政權對抗的。政治社會是一個規範性的組織秩序，透過整合與組織不同的利益和意見，向政權輸送政策點子和執政人才，向社會提供政策論壇、公民教育和資源動員的工具。這個政治社會必須是對所有利益、所有意見公開的，不同利益之間的競爭必須是公平的，而一個地方從形成社會的政治意志到政權政策的制定必須是反映這場公平競爭的結果。這就是健康的政治社會，這就是理想的、現代化條件下的社會與政權的關係。

一個現代化社會必然要處理群眾在政治過程中的角色，而一個現代化政權的政策如果要合理並獲得統治上的認受性，那麼公民必需扮演主體的角色，政治社會是組織公民群眾作為參政主體的必然產物。

這理想能在香港實現嗎？作者不敢斷言。因為在今天的香港，政治社會這個概念還是蠻嚇人的。但是，香港充分擁有兩個有利於政治社會發展的因素：第一，香港有經濟學大師費利民 (Milton Friedman) 所說的自由經濟；第二，香港有英國普通法所遺留下來的法治精神。香港的市場雖不能說是完全公平競爭，但應當是世界上的佼佼者；香港人的法治精神雖說不上根深柢固，但在亞洲地區卻可算是首屈一指。香港的經濟制度和法律制度這兩個傳統，合起來剛好有利於一個基於規範的、孕育公平競爭的政治社會的成長。至於細節上，個別事件上的發展是否如此，則不是本文篇幅所能發揮得了的。

香港的政治社會如果能健康發展，這對中國傳統政治文化可以起一些反思作用。中國傳統的政治文化當然可以有許多不同的了解，但在這裏，作者也許可以強調三個要素：家庭本位、秩序情結和避免糾紛。家庭是中國文化的一大特色固不在言，政治的家庭化可也相當顯著。中國人說到「國」非得說「國家」不可；中國歷來的統治方式以家長式統治為主；中國人猶如一盤散沙，離開家庭以外，不再有其他社會組織可以獲得他們的忠誠。至於秩序情結也被稱為儒家思想的主要政治內容。中國人強調和諧，社會秩序由確定各人的身分和身分的差序開始，以安份守己而結束。最後，在日常生活或政治交往裏，父母總是教導我們最好不要與人發生糾紛；萬一真的發生了，那就想辦法避開且不要正面和對方對抗。上述思想和觀念都不利於政治社會的形成。首先，政治社會要求人從家庭這個小圈子走出來，以一個公民的身分和其他公民結合，進而與其他組織就公共事務的處理或公共資源的分配作公開的競爭。因此，政治社會是對家庭本位的突破。第二，政治社會的情結不是秩序而是競爭，雖然競爭是要在規範 (公平的遊戲規則) 下進行。公平的遊戲規則強調的是平等地位而不是身分差異，是「中立的、不以影響具體結果為目的，而且不是針對特定身分、配以特定行為的安排」。第三，政治社會正面肯定糾紛的必然和必需。只要競爭是公平的，利益的公開和利益

之間的抗辯，正是達致公共利益以指導政策的不二法門。綜合言之，政治社會在香港如果能夠成功，那也許就是中國文明的另一類嘗試。

註釋

① 學術上「政治化」是指本來透過市場或社會互助來完成的事，改用政府透過公權力或公共資源的分配來完成。因此，我們可以用政府的公共支出來衡量一個地方的「政治化」程度。在較狹窄的意義上，「政治化」是指對政策、對政府的角色或其他具爭論性的政治問題採取立場。例如自韋伯討論國家公務員應當維持政治中立以來，主張公務員對公益不得不有自己的責任良心的人認為，公務員的政治化未始不是好事。

② 本文不採用「民間社會」的提法，因為社會本來就是民間的，此外，本文也不涉及「公民社會」的分析。「公民社會」的涵義比政治社會廣泛。前者可能指不受國家力量支配的民間團體，或指社會人士透過獨立於政府之外（和甚至與政府對抗）的民間團體自我為公共事務協調或行動起來。本文所指的政治社會是「公民社會」的特殊形態，是指不受政府支配的、以影響公權力的組成（或稱政府的組成）或公共政策制定為主要目的而存在的團體及其活動（包括政治運動）。例如政黨便是這樣的一個典型。香港人大多數沒有公民（英國公民）身分，「公民」這個概念非常陌生，因此香港的政治社會的特殊功能之一是要促成一個有「公民」的「公民社會」。

③ 到1972年英國加入共同市場的時候，香港已經完全可以獨立自主地和外國談判和簽訂貿易條約，這個世界經濟系統中的主體地位到80年代參加世界或地域組織時（尤其是關貿總協定）進一步得以加強。這個經濟主體法人性格到90年代初甚至延伸到國際政治關係上（以美加為主）的「非主權政治主體」的法人地位。

④ 金耀基：〈行政吸納政治：香港的政治模式〉，載邢慕寰、金耀基合編：《香港之發展經驗》（香港：中文大學出版社，1985），頁3-19。

⑤ 見Siu-Kai Lau, *Society and Politics in Hong Kong* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982).

⑥ 在本文中，群眾政治是指一個以群眾為主體（相對精英為主體而言）的政治，是指一個制度，其中群眾得以合法的身分參與政治意志（政策）形成的過程。

⑦ 政權認受性是指一個地方的政權（或稱公權力的行使）受該地社會人民接受為恰當（有言「合法」）而受尊重、支持的程度。認受性的基礎包括神授（君權神授的時代）、傳統習慣、理性／法理、領袖魅力、施政表現等等。

⑧ 可參閱Alvin So and Sai Hsin May, "Democratization in East Asia in the Late 1980s: Taiwan Breakthrough, Hong Kong Frustration", *Studies in Comparative International Development* 28, no. 2 (1993): 60-80; Lo Shiu-hing, *The Politics of Democratization in Hong Kong* (Ann Arbor, MI: UMI, 1996) (Forthcoming by MacMillan in London)；劉兆佳：〈香港人的民主化道路〉，《廣角鏡》（香港），1993年12月，頁68-77。

關信基 台灣國立政治大學法學士（1963）、德國柏林自由大學政治學碩士（1967）、德國慕尼黑大學政治學哲學博士（1972）。曾在英國牛津大學研究訪問。現職香港中文大學政治與行政學講座教授及大學服務中心主任。英文專書有*The Non-Proliferation Treaty and the Federal Republic of Germany*（1973），*The Ethos of the Hong Kong Chinese*（合著，1988），*China Review*（編著，1991），*China Review 1992*（編著，1992）。另曾發表中英文論文多篇。

三邊互動

三邊互動
三邊互動

臨近九七，有不少朋友關心本刊在今後的取向、特色和立場是否會有變化。本刊同仁一方面感謝各地朋友的關心，另一方面也請大家放心，本刊將一如過去7年中所堅持的學術與思想並重、致力於全球中國知識份子的交流溝通和公開、開放的立場，希望在各地讀者、作者朋友的支持下，進一步提高本刊的質量。

——編者

尋找海內外的對話焦點

對於大陸學者來說，《二十一世紀》在過去幾年最主要的作用是提供了一個窗口，提供了海內外學者對話的機會。現在，國內刊物數量很多，但有兩類文章是在大陸刊物上讀不到，而為《二十一世紀》所特有：一是關於某些禁忌的題目(如文革、反右)，二是海外學者的文章。這是《二十一世紀》的特色所在。

香港與大陸儘管一河之隔，而且7月1日以後又要回歸，但兩地的語境還是存在着某種差異。國內辦的雜誌主要是針對國內的語境，我們希望《二十一世紀》要繼續兼顧到兩種語境的溝通。所以，我認為，最主要的還是要尋找一些對話的焦點，而不是僅僅與國內語境相關的題目。

季林　上海
97.5.13

「新左派」的「有學識的無知」

有時我覺得貴刊給「新左派」的篇幅太多。前幾期有讀者來信對劉康、崔之元痛駁的，很痛快！我覺得他們的東西看上去很「規範」，卻偏偏沒有「常識」，是一種「有學識的無知」，甚至不值得一駁。「新左派」的觀點與現在中國實際的社會進程有何相干？!

希望貴刊在九七後至少能保持目前的立場，香港應當還是香港。

文輝　廣州
97.4.23

「反右40年」一組文章非常好

剛讀了貴刊今年4月號，反右這一組文章組得非常好！尤其是金觀濤、劉青峰的論文，將反右與延安整風作了一個比較，指出它們的同構性，對於理解反右提供了一個很有意思的新視界。每當毛澤東在黨內的地位或權威發生某種動搖或不確定時，毛總是借助黨外的知識份子(紅衛兵也算青年知識份子)向既存體制發動衝擊，隨後再借助體制的力量反過來將知識份子打下去。超越於官僚體制與知識份子之間，保持它們之間的平衡，是中國歷史上幾個厲害的、有作為的皇帝的通用策略，到了現代，也成為了毛澤東的重要政治遺產。這篇文章中有一個觀點我以為特別重要，即在中國，意識形態的合法性不僅來源於理論，而且在於立場，那種道德化的階級立場。立場問題是摧毀知識份子自由主義思想最見效的一招，50年代初的思想改造就是圍繞着這一中心展開，到反右鬥爭，更是如此。

譚芝　上海
97.5

90年代文化轉型：由老年本位到青年本位

貴刊97年2月號的「二十一世紀評論」是討論中國90年代的學術文化思潮。我認為，這個討論忽略了90年代文化轉型的某些重要特徵。事實上，90年代中國存在一個文化上的轉型，也即是由老年本位文化向青年本位文化的轉型。這種文化轉型的歷史，最早應在晚明萌芽，其次是晚清；而五四時期老年本位文化向青年本位

文化的轉型達到一次高潮；80年代這種轉型又重新開始，通過整個80年代的不斷衝擊，到90年代這種青年本位文化轉型已經完成。

90年代青年本位文化有哪些特徵呢？首先，老年本位的文化是一種倫理型的文化，而90年代青年本位文化則是一種身體型的文化。青年本位文化重視每個個人的身體性存在，以「我存在」為中心來認識世界，是一種注重每個個體生存、注重每個個體存在的文化。其次，青年本位文化是一種充分開放的文化，強調創新和發展的文化，不以民族中心觀念看待世界。

為甚麼說青年本位的文化要到90年代才完成了它的轉型呢？我認為，80年代由於市場經濟不發達，人們還處於一個共名的時代，這時期人們用一種統一的人道主義話語來說話。80年代是向着青年本位文化過渡而沒有達到青年本位文化的地步。因為社會在總體上還必須依靠群體力量，依賴一種長者地位來統一社會意志。比如說在政治上就依靠老一輩無產階級革命家出來主持正義，在文化上我們依賴老一輩作家唱「歸來者之歌」。80年代是一個過渡時期，社會依然有意志統一的存在準則，而90年代則是一個真正的青年本位文化時期，每一個獨立的個體都以自己的本位的面貌出現在社會中。

葛紅兵　南京

97.4.8

研究國情，應重視材料的辯偽

讀了王旭的文章（97年4月號），有一種似是而非的感覺。用一個朋友的話來說，是又有人編了一件「皇帝的新衣」。王旭對材料來源的「辯偽」功夫差勁，對中國新聞傳媒的現狀缺乏常識。這可能是由本身經歷決定的，我認為他根本就沒去農村真正生活過。試想想，傳媒幾乎每天都要接到各種各樣的訓示，這不讓報，那不准報，某數字要如何報，某消息應怎樣寫，只要暴露一個問題，整個報社都不安寧，要應付種種騷擾。基層政府材料的虛假性，更是搞基層工作的人都心知肚明的。因此我一直以為，今後要研究自1949年以後的中國國情，材料「辯偽」的功夫是必不可少的。

讀者　廣東

97.5.10

圖片來源

封面、頁100上　規劃處提供。

封二上、頁16、27、44、53、70、84、97中、98中、100下、101、103、104、109、113、122、147、封三上　資料室圖片。

封二中、頁97下、98上、98下、封三下　政府新聞處准予複製，特此鳴謝。

封二下　香港旅遊協會提供。

頁13　中國革命博物館編：《光輝的歷程》（北京：人民出版社，1991），頁355。

頁40、41、99、封底　照片版權屬香港政府
經地政總署准許複製
版權牌照編號 29/1997。

頁64　《中國國民黨在海外一百年》（台北：海外出版社，1994），頁171。

頁92　丁文江、趙豐田編：《梁啟超年譜長編》（上海：人民出版社，1983），插頁。

頁97上　*European Officers Greeting Chinese Mandarins* (circa 1843, artist unknown). 香港藝術館藏品。香港市政局准予複製。

頁105　Thomas B. Watson: *View of Spring Gardens* (1850s). 香港藝術館藏品。香港市政局准予複製。

頁126　馬傑偉提供。

新編 1990-96 年索引　現已發行

本刊最近編成1990至96年總第1至38期文章索引，分中文版和英文版，各包括分類索引（Subject Index）及作者索引（Author Index），並將於稍後寄贈各地機構訂戶。讀者也可按以下價格（中、英文版同價）訂購：

香港	東南亞	其他
HK$20	HK$25	US$4

有意訂購者請另紙寫明個人資料和訂閱數量，連同劃線支票抬頭「香港中文大學」（**The Chinese University of Hong Kong**）逕寄本刊刊務室收。

編後語

九七回歸對香港是頭等大事，對本刊也是一件大事。從去年10月起，我們的編委會和編輯室就已經開始為這一期「香港九七回歸專輯」動腦筋。在已經持續了大半年的傳媒「回歸熱」之中，我們還有些甚麼新鮮的，特別的，大家沒有聽厭的話可以說嗎？現在，我們終於將本期奉獻給讀者，讓讀者來作判斷了。本期絕大多數作者都是正在或曾在本港長期工作的知識份子，對香港有很深的了解和認同，因此相信他們從專業角度所作的長期觀察和研究分析，將會受到廣泛注意。

正如金耀基、王賡武指出的那樣，以往只有西方向東方殖民和東方殖民地相繼獨立的歷史，因此資本主義高度發達的香港回歸社會主義中國不僅史無前例，而且，隨着澳門的回歸，也標誌着亞洲最終消除了殖民地陰影。此外，本期作者多從香港出發來思考問題：閔建蜀對如何保持香港經濟持續發展提出了多條意見；許倬雲和劉再復關心九七後香港知識份子的作用和社會文化批評的命運；李亦園和鄭赤琰則分別論述香港族群關係、民主制度以及大都會對中國大陸的啟示。還有的作者是從中國或更廣的觀點出發的。李歐梵特別強調香港這個國際大都會在未來的意義；謝定裕從香港「特區」之「特」的角度，對「五十年不變」提出自己的看法；余英時則對香港的收回方式、意義以及社會前景都提出了不同於一般的見解；陳方正卻剛好相反：他認為大量「複製」香港是中國今後應採取的發展策略，但又從而引發了當前中國國家意識危機及其更新的討論。顯然，中國和香港是個沒止境的話題。

此外，本期還有多篇香港研究論文。劉兆佳探討1985-1995十年間香港華人身分認同問題，翁松燃評述兩岸三地的港台關係政策形成過程和互動，都是相當深入的專業研究。至於任海和馬傑偉的兩篇文化研究，則一從展覽會、博物館、古蹟及文物教育，一從《香港傳奇》電視系列片的製作，來分析媒體如何構造「香港故事」。陳弘毅指出，從法理角度看，香港回歸意味着香港法制規範將從現行「借來的法制」轉向以《中華人民共和國憲法》為終極依據，他比較樂觀地認為由此引發的挑戰、衝突以及互動，將為中國法制現代化作出貢獻。關信基分析指出，由於香港的殖民政權和移民社會性質，政治社會在香港長期受到壓制，直到70年代後才開始逐步形成，而其今後如能健康成長並取得成功則將是中國文明的新嘗試。

由於今期香港特稿十分擁擠，我們不得不暫時停下兩個欄目。但在香港專題以外，本期尚有「百年中國」欄中陳建華討論近代中國最重要的詞彙——「革命」的起源的論文，何清漣用農村調查材料回應上期王旭的文章，毛丹青撰文描述旅日中國學人所面臨的雙語困境，都值得一讀。

二十一世紀評論

九十年代自由主義：西方與中國

承認的政治、萬民法與自由主義的困境

汪暉

一　前　言

種族、性別、民族—國家、跨國資本、大眾傳媒、全球化等概念，已經以密集的方式成為當代世界的關注中心。籠罩在「文化多元主義」這一籠統概念之下的部分權利訴求是從自由主義的平等政治中衍生出來的，但卻對自由主義構成了極為尖銳的挑戰。

冷戰結束之後，為當代世界提供統一規劃的抱負似乎只能由自由主義來承擔了。但令人驚異的是，為柏林牆倒塌而歡呼的聲浪尚未消失，種族、性別、民族—國家、跨國資本、大眾傳媒、全球化等概念已經以密集的方式成為當代世界的關注中心。圍繞這些問題而出現的文化、政治和經濟訴求，嚴重地衝擊着自由主義的諸多前提。問題的微妙之處在於，籠罩在「文化多元主義」這一籠統概念之下的部分權利訴求是從自由主義的平等政治中衍生出來的，但卻對自由主義構成了極為尖銳的挑戰。

我把當代自由主義面臨的挑戰歸結為三個主要方面：

第一，族性、性別問題提出了保存某種文化和群體的特殊性的訴求，從而構成了對以個體為本位的自由主義權利理論的挑戰；

第二，民族國家的衰落和全球互動關係的複雜化造成了以民族國家為基本單位的自由主義的危機，它不得不在新的國際和國內關係中論證自由主義原理的正當性，亦即論證權利平等的可能性；

第三，馬克思主義從經濟關係角度提出的對自由主義的挑戰從未消失，但在全球資本主義的關係中獲得了新的含義，即跨國資本在全球政治、經濟和軍事關係中建立的新的不平等模式。

當代自由主義剛剛還沉浸在「歷史終結論」的興奮之中，卻迅速地感覺到了較之以往更為深刻和嚴重的危機。在上述三項挑戰中，自由主義首先回答的是

前面兩項，而對於跨國資本問題則沒有作出回答。我在下文中不擬討論文化多元主義、馬克思主義與自由主義之間的論爭，而主要分析自由主義內部對前述問題作出的反應及其內在的矛盾。

本文分三個部分。第一部分以泰勒 (Charles Taylor) 和哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 為個案，研究民族國家內部關係中的集體權利訴求與個人本位的權利理論的矛盾；第二部分討論自由主義理論在國際關係方面面臨的困難，我選擇了羅爾斯 (John Rawls) 關於國際關係的規範式研究作為這一部分的主要分析對象；第三部分試圖從歷史的視野分析「文化、市場社會與公共性問題」。簡要地說，當代自由主義沒有能力在一個同質化和異質化相互交織的世界裏提供普遍主義的權利理論，我們必須重新回到歷史的複雜關係中分析「公共性」喪失的歷史原因，理解「公共性」與「差異性」的內在相關性，為平等的政治提供新的理論視野。

二　承認的政治與權利自由主義

社群主義在當代世界的重新活躍不僅構成了自由主義內部的重大分歧，而且也可以看作是部分敏感的自由主義者對「文化多元主義」政治——少數民族、「賤民」群體和女性主義對於承認 (recognition) 的需求——的中心議題作出的妥協性的反應。這一衝突表現為兩個最為基本的方面：第一，自由社會能否在某些情況下把保障集體性權利置於個人權利之上？第二，自由社會是「程序的共和國」，還是應當考慮實質性的觀點？在有關這兩個問題的衝突背後隱藏着的問題是：在當代社會的流動關係中，個人本位的權利理論是否需要重新修訂？

社群主義在當代世界的重新活躍構成了自由主義內部的重大分歧，這一衝突表現為兩個最為基本的方面：第一，自由社會能否在某些情況下把保障集體性權利置於個人權利之上？第二，自由社會是「程序的共和國」，還是應當考慮實質性的觀點？

權利自由主義和歐美國家憲章的特徵之一，即堅持界定一系列的個人權利、保證平等對待公民所享有的各種尊重，後一項內容的含義也可以解釋為保護公民不會由於種族和性別等不相關的因素而受到歧視性對待。換言之，平等保護所有合法公民的非歧視主題 (美國南北戰爭之後的憲法第十四修正案和司法複審制度集中體現了這一非歧視主題) 與保護個人權利的條款是並行不悖的。權利自由主義及其在法律上的體現，是把個人權利置於集體目標之前。羅爾斯、德沃金 (Ronald Dworkin)、艾克曼 (Bruce Ackerman) 以及哈貝馬斯等人在一些具體觀點上雖然存在分歧，但他們都堅持自由社會的特點是：國家組織不能支持任何實質性觀點或完備性學說，社會聯結的紐帶是平等尊重所有人的強有力的程序性承諾 (德沃金) 或「政治的正義」(羅爾斯)。

但是，這一權利自由主義的基石正在面臨「承認的政治」(politics of recognition) 的挑戰。這一問題由加拿大著名哲學家泰勒提出並非偶然，這不僅因為他的黑格爾和現代認同的研究提供了理解「承認的政治」的歷史的和理論的背景，而且因為他的理論探討緊密聯繫着使整個國家瀕於分裂邊緣的加拿大魁北克分離主義運動。魁北克政府以保存特性這個集體目標為由對魁北克居民施加了某種限制，例如規定非法語居民或移民可以在英語學校就讀，擁有五十名僱員以上的企業必須使用法語，以及規定不用法語簽署的商業文件無效，等

等。1982年，加拿大權利憲章增加了一個條款，使得特殊社會的集體目標合法化，從而使加拿大的政治制度在這方面與美國更為一致，這項立法為對各級政府的立法進行司法覆審 (judicial review) 奠定了基礎。然而，「由此而產生的問題是，這項條款如何對待加拿大法語居民尤其是魁北克人提出的獨特性要求，另一方面是如何對待原住民的同類要求。這裏的關鍵問題是這些民族保存其特性的願望，他們要求享有某種自治的自主性形式，並且有能力採用必要的立法形式以保存其民族特性」(泰勒，1994)。

支持某個民族群體的集體目標很可能限制個人的行為，侵犯他們的權利，從法理的角度看也可能被看作是內在歧視性的，因為不是所有受某種司法權管轄的公民都屬於能夠從該司法權受益的民族群體。因此，加拿大英語居民很可能認為這種對集體目標的保護構成了對憲章所規定的權利條款的威脅。從理論的角度看，要求保存某種文化和傳統的集體性目標是和自由主義的程序性承諾或羅爾斯的「政治的正義」觀念相悖的。在程序主義的自由社會裏，「政治的正義」僅僅保障個人思考和選擇這種或那種觀點的權利，卻不應該是某種完備性的學說或任何實質性觀點。民主社會是一個在「甚麼是好生活」這一問題上保持中立的社會，它把自己的作用局限於保證公民能夠公正地相互交往，以及國家平等地對待所有公民。因此，權利自由主義是一種普遍主義的、懷疑集體目標的模式，它不理會保存文化差異這樣的集體目標。顯然，訴諸集體目標的差異政治不僅包含了關於好生活的實質性判斷，而且它在某些方面或某些情況下承認，文化保存的重要性甚至超過了同等對待所有公民的重要性。「無可爭辯的事實是，今天有越來越多的社會成為包含不止一個文化共同體的多元文化社會，這些共同體全都要求保存其自身的特性。僵化的程序性自由主義在未來的世界上可能很快就行不通了。」(泰勒，1994)

無可爭辯的事實是，今天有越來越多的社會成為包含不止一個文化共同體的多元文化社會，這些共同體全都要求保存其自身的特性。僵化的程序性自由主義在未來的世界上可能很快就行不通了。

自由主義對差異的漠視起源於它的價值中立的預設，似乎只有這一預設才能保障不同文化背景的人進行平等的交往。自由主義理論不斷地重申公共領域與私人領域、政治與宗教的區分，目的之一就是將那些可能引起爭議的差異和分歧安置在一個與政治無關的領域裏。但是，正如泰勒指出的，對於主流伊斯蘭教來說，根本不存在西方自由社會實行的政教分離問題；在中國文化的氛圍中，公共領域與私人領域的區分也是極為困難的。程序的自由主義或「政治的正義」觀念也是建立在西方社會的傳統之中的，這一點羅爾斯在《政治自由主義》(*Political Liberalism*) 一書中已經作出了說明。換句話說，自由主義的價值中立的預設不僅包含了文化的價值，而且也是一種戰鬥的號召。正是由於這些原因，文化多元主義譴責自由主義的普遍主義觀念，認為它把某些文化強加於他人，並按照自己的模式把其他文化塑造成沒有自己的本質的他者。即使我們可以暫時地不討論殖民主義歷史造成的世界結構，而集中探討民族國家內部的政治權利問題，上述自由主義的預設也非常脆弱。現存的民族國家基本上都是多民族國家，從而也必定包含了多元的文化 (語言、習慣、信仰，等等)，而當代世界的全球化過程已經完全改造了原有的社會結構。在一種流動的移民社會中，無視邊緣群體的文化，而專斷地強調自己的規則，是否能夠有效地保護所

有的公民權利這一基本目標必定變得含混起來。近年來有關美國大學課程中是否應該加入其他文化的「經典」的討論，典型地說明了文化承認在一個移民社會中已經成為多麼嚴重的問題。

如果泰勒的討論僅僅是對於某種集體性文化的權利訴求，那麼他與文化多元主義者就沒有差別。但問題顯然不是這樣。泰勒的討論的第一個特點，是他把「承認的政治」而不是文化多元主義者的「認同政治」(politics of identity) 置於問題的中心，這一差別表明他並不是站在某個群體的立場表達集體性權利的訴求，而是自覺地站在更為廣泛的社會立場來考慮這一問題，並由此提出民主法制國家的法律改革的必要性。在這個意義上，「承認的政治」這一命題不是特殊主義的，而是普遍主義的。把問題從認同政治轉向「承認的政治」，其表面的邏輯非常簡單：認同一詞表達的是一個人對自己是誰，以及自己作為人的本質特徵的理解；而「承認的政治」這一命題表明：我們的認同部分地是由他人的承認構成的；如果得不到他人的承認，或者只是得到他人的扭曲的承認，不僅會影響我們的認同，而且還會造成嚴重的傷害。在這個意義上，「社會」建立在一種對話關係之上，如果一個社會不能公正地提供對不同群體和個體的「承認」，它就構成了一種壓迫的形式。

泰勒把「承認的政治」置於自由主義的思想傳統中進行討論，從而建立了理解這一問題的歷史的和理論的框架。這是他的討論的第二個特點。平等承認的政治起源於等級制及其榮譽觀念的崩潰和現代民主實踐，它在不同的歷史時期表現為各不相同的形式，而不同的文化和不同的性別要求享有平等地位則是它在當代政治中的表現形式。根據泰勒的描述，個人認同和平等承認的觀念經歷了兩個主要的環節，它們分別可以被看作是個體的「本真性」(authenticity) 觀念和民族的「本真性」觀念。本真性觀念不僅開創了「平等的承認」這一政治訴求的兩種不同的形態，而且也逐漸地分化出兩種截然不同的東西，即以個體為本位的普遍主義的平等觀念和以民族或集體為本位的差異政治。換句話說，這兩種看來截然對立的立場在某種意義上同根同源，因而可以說產生現代民主政治的那些基本觀念包含了內在的悖論。泰勒說：

> 這兩種政治模式，雖然都建立在平等尊重的基礎上，卻是相互衝突的。一種觀點認為，平等尊重的原則要求我們忽視人與人之間的差異。這種見解的核心是，人之所以要求平等尊重是因為我們都是人。另一種觀點則認為，我們應當承認甚至鼓勵特殊性。前者指責後者違背了非歧視性原則。後者對前者的指責是，它將人們強行納入一個對他們來說是虛假的同質性模式之中，從而否認了他們獨特的認同。(泰勒，1994)

自由主義把無視差異的普遍主義原則看作是非歧視性的，而差異政治則認為「無視差異」的自由主義本身僅僅是某種特殊的文化的反映，因而它不過是一種冒充普遍主義的特殊主義。

泰勒把魁北克分離主義運動以及本世紀以來洶湧澎湃的民族主義運動部分

泰勒把「承認的政治」而不是文化多元主義者的「認同政治」置於問題的中心，這一差別表明他並不是站在某個群體的立場表達集體性權利的訴求，而是自覺地站在更為廣泛的社會立場考慮這一問題，並由此提出民主法制國家的法律改革的必要性。

地解釋為承認的匱乏或承認的扭曲。他建議接受這樣一種假設，即所有的文化都具有平等的價值。換言之，無論不同的文化存在怎樣的差異，我們對任何一種文化的研究都必須以這一假設為邏輯起點，並在實際的研究中適當地調整自己的標準，進而對不同的文化作出判斷。泰勒斷言：「如果拒絕承認這個假設就是否認平等，如果人們的認同得不到承認會造成嚴重後果，那麼將這個假設作為尊嚴政治的邏輯延伸而加以普遍化，就是順理成章的。」(泰勒，1994)

泰勒的這種態度實際上隱含了二重性：一方面，他把差異政治看作是從平等尊嚴的規範中派生出來的，認為承認的必要性在於能否真正地貫徹平等的原則，這構成了對無視差異的自由主義的批評；另一方面，他把不同文化具有平等價值作為一個假設或邏輯起點，而不是實質性的判斷，實際上是強調承認的政治必須是在公共交往的前提下進行的。沒有這一交往的前提而對不同的文化作出實質性的價值判斷只能導致屈尊俯就，而屈尊俯就本身是和現代尊嚴政治的基本原則相衝突的。他的預設方式顯然是說：達成實質性的判斷的先決條件是人們完全沒有拘束的相互交流。換言之，泰勒試圖在無視差異的同質性要求和差異政治之間建立一種平衡，尋找第三條道路。這種基本姿態使他處於左右夾攻的境地，就絲毫不奇怪了。

以個體為本位的普遍主義的平等觀念和以民族或集體為本位的差異政治，這兩種看來截然對立的立場在某種意義上同根同源。自由主義把無視差異的普遍主義原則看作是非歧視性的，而差異政治則認為「無視差異」的自由主義本身僅僅是某種特殊的文化的反映，因而它不過是一種冒充普遍主義的特殊主義。

泰勒的觀點在自由主義內部引起的重視源自他的特殊方式：他不是如許多社會科學家那樣對當代問題作實用的處理，而是如哈貝馬斯所說的那樣試圖揭示當今重大政治問題的哲學價值。但是，如果認為泰勒問題的重要性僅僅來自其原理性那就錯了，促使哈貝馬斯等重要理論家作出回應的動力顯然還來自當代德國和歐洲的移民浪潮、排外主義、民族認同以及歐洲國家的避難政策等等現實問題：在冷戰結束以後，西歐各國力圖阻止來自第三世界的移民的(個人與集體的)共同努力。哈貝馬斯敏銳地指出：移民改變了民眾在倫理文化方面的結構，因而移民潮激發起來的是一個民族在倫理—政治方面的自我理解。

於是出現了這樣的問題：「政治共同體的法律對於移民的要求有沒有限制，以便保持其政治—文化生活方式的完整性？在完全自律的整個國家制度都打上倫理烙印的前提下，自決權是否包括一個民族堅持自我認同的權利，更何況是在面對有可能改變其歷史上形成的政治—文化生活方式的移民潮的情況下？」(哈貝馬斯，1994) 1993年德國聯邦政府與社會民主黨之間就避難問題達成協議，主要部分是把避難權問題僅僅限於政治避難，目的是「推卸掉歐洲對世界上貧困地區的難民所應承擔的道德義務」。這項避難政策的理由是德國不是移民國家。哈貝馬斯指出：這一理由不僅不符合德國的移民現實，而且也包含了德國特殊的民族意識；這種按照文化和語言進行自我理解的「特殊意識」正是戰後德國人力圖擺脫的。他問道：統一後的聯邦德國是否會沿着民主政治的道路繼續向前，或者說，昔日的「特殊意識」是否會改頭換面一番之後又死灰復燃？

哈貝馬斯回答的問題與泰勒完全一致，但他的結論與泰勒相反。他認為，泰勒僅僅從個人的平等權利的法律保障角度理解權利自由主義，從而沒有完整地理解自主性概念(the concept of autonomy)。「這種觀點沒有考慮到，只有當法律的受眾把他們自己看作是法律的制訂者，而根據法律，他們又是私法主體

的時候，他們才能夠獲得自主性(康德意義上的)。」(哈貝馬斯，1994)換句話說，泰勒在批評權利自由主義忽略集體目標時，沒有充分注意到私人自主性與公共自主性之間存在着內在的、理論上是必要的聯繫。只有當他們充分地理解合法的旨趣和標準，並在一系列具體問題上達成共識的時候，亦即當他們作為公民實踐其自主性的時候，我們才能說私人的法律主體享有平等的個人自由。非常明顯，哈貝馬斯對個人主體與集體權利之間的關係的理解，是建立在他的交往行為(communicative action)或主體間性(intersubjectivity)概念之上的。在他看來，現代法律保障的雖然是永遠處於個體狀態的法律主體的完整性，但這種個體的完整性取決於相互承認關係的完整結構，亦即權利理論保障的是獲得國家認可的主體間的承認關係。「我們只有同時賦予主體法人一種主體間的認同，才能避免(泰勒)這種或然性解釋所造成的盲目性。個人，包括法人，只有經過社會化，才能充分地個體化。由此可見，一種得到正確領會的權利理論所要求的承認政治應當維護個體在建構其認同的生活語境中的完整性。這點無須任何對立模式來從另一種規範角度對個體主義類型的法律體系加以修正，只要堅定不疑地把法律體系付諸實現。」(哈貝馬斯，1994)

個人，包括法人，只有經過社會化，才能充分地個體化。由此可見，一種得到正確領會的權利理論所要求的承認政治，應當維護個體在建構其認同的生活語境中的完整性。

如果我們仔細地比較泰勒與哈貝馬斯的觀點，那麼，我們既可以看到一些明顯的對立，也可以發現內在的相似性。泰勒與哈貝馬斯都把主體間的關係看作是一種「對話」的關係，把自由和平等權利的實踐看作是自由交往的結果，所謂「承認的政治」必須在這種交往和對話的關係中才能得到理解。更為重要的一致性在於，他們所理解的對話或交往關係是以民族國家為運作形式的社會關係，因此，無論他們之間的理論對立多麼嚴重，捍衛和修補民族國家的法律完整性仍然是共同的目標。但哈貝馬斯強調的是：集體權利的目標不能夠發展到打破法律結構以及法律與政治的界限的程度。正由於此，他在規範層面論證個體本位的權利理論能夠包含集體目標，目的是把泰勒所關注的「承認的政治」的部分成果納入到這種經過仔細界定的、充分社會化的「個人權利」之中。

但是，如何才能使立法過程能夠包含集體的權利要求，並把這種集體權利與個人權利吻合起來呢？這明顯地涉及兩個基本前提：第一，必須存在公共討論和受歧視民族或社會群體反抗主流文化的政治鬥爭，例如少數民族要求在教育制度中加設有關課程的努力；第二，無論在經驗的層面還是在規範的層面，政治決定及其對立法過程的影響都依賴民族和國家的特定結合。一個國家的人口的社會構成是歷史條件的產物，這種歷史條件與權利體系和憲法原則具有內在的關係。困難的問題恰恰在於：如何才能滿足這兩個前提呢？例如，當少數民族的鬥爭直接指向一種集體權利的時候，如何才能讓公眾相信接受他們的權利要求與個人權利不相衝突呢？當移民不斷改變原有的人口結構並服務於那些並非屬於民族國家的機構時，如何才能讓他們的要求轉化成為民族國家的總體利益呢？當國界的變化不斷產生出新的少數民族的時候，如何才能把他們的自決要求保持在民族與國家的統一關係之中呢？哈貝馬斯堅持認為多元文化社會的理想形態是以自由主義文化為背景、以自願聯盟為基礎、形成完美的交往結構和運作良好的公共領域，從而促使實現平等主體權利的民主進程能夠同時保

障不同種族及其文化生活方式的平等共存。准此，我們就不能不追問：形成「理想的交往結構」的先決條件究竟是甚麼呢？這種先決條件是否已經包含了對於不同的政治傳統和文化價值的實質性判斷呢？哈貝馬斯說：「在多元文化社會中，國家憲法只能容忍那些非原教旨主義的生活方式……。」(哈貝馬斯，1994) 換句話說，「程序主義的」憲法預先包含了「原教旨主義」與「非原教旨主義」的實質性判斷，因而「程序主義的共識」不可能是純粹「程序的」，它必須排除那些例如「原教旨主義的生活方式」。哈貝馬斯所要求的雖然也包含了主流文化的某種讓步或調整，但主要的要求是那些新的或邊緣的族群必須把他們的信仰和生活方式轉化到「基本權利」能夠接受的限度之內。在這個意義上，理想的交往結構不僅是立法的前提，而且也是民族國家運行的先決條件，而這個交往結構的核心就是保持國民的政治一體化和對共同政治文化的忠貞不渝。只有這種國民的政治一體化，才能保障他們擁護「交往自由」、「民主程序」以及「法治途徑」等「合理的信念」。

哈貝馬斯的理論雖然包含了主流文化的某種讓步或調整，但它要求那些新的或邊緣的族群必須把他們的信仰和生活方式轉化到「基本權利」能夠接受的限度之內。然而，在民族國家體系發生深刻變化的時刻，在國內關係與國際關係難以截然區分的情境中，設想哈貝馬斯式的「理想的交往結構」已經變得十分困難了。

然而，在民族國家體系發生深刻變化的時刻，在國內關係與國際關係難以截然區分的情境中，設想哈貝馬斯式的「理想的交往結構」已經變得十分困難了。在全球化的語境中，試圖通過「交往」的環節緩解泰勒所說的自由主義政治內部的矛盾，如果不是沒有可能，也必然是強制性的。我們不妨從國際關係的範疇來觀察自由主義權利理論面臨的危機。

三　羅爾斯的萬民法

面對全球關係的新的變化和文化多元主義的挑戰，即使像羅爾斯這樣的自由主義者也難以保持沉默。繼《政治自由主義》之後，1993年羅爾斯發表了長篇論文〈萬民法〉(“The Law of Peoples”)。這篇論文把他的「政治的正義」觀念適用於國際關係，從而試圖論證「政治的正義」觀念不僅是國內民主政治的基本原則，而且也是國際關係民主化的基本規範。

羅爾斯所講的「萬民法」(law of peoples)，是指適用於國際法及其實踐的原則與規範的一種權利和正義的政治觀念。這一概念是從傳統的「國際法」(ius gentium) 概念發展而來，羅爾斯用這一概念表達各民族人民的法律中那些共同的東西。他以這些法律為中軸，並用正義的原則對它們加以綜合，使之適用於各民族人民的法律。「這種正義觀念將指導各民族的行為趨向另一方向，趨向為其共同利益而考慮的普遍制度的規劃。」(羅爾斯，1993) 那麼，它能否滿足這些條件呢？能否提供解決例如亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 所提出的那些「文明的衝突」呢？如果他確實提出了，那麼他的方案能否保障權利的平等呢？這裏的關鍵是：能否提出一套既超越文化差異又保存文化差異的普遍的平等原則？這是滿足前述三項條件的關鍵。

〈萬民法〉的內部結構不僅建立在《正義論》(*A Theory of Justice*) 和《政治自由主義》的基本主題之上，而且還包含了這兩部著作之間的變化與區別，以及在

萬民法範圍內對「公平的正義」和「政治的正義」這兩個主題的限制和修訂。《正義論》所假定的與公平的正義相聯繫的秩序良好的社會是一種非現實的理念，它的所有公民都是基於某種完備性的學說來認可公平的正義觀念的。用羅爾斯的話說，他「致力的是把洛克、盧梭和康德所闡釋的傳統契約理論普遍化，使之達到一種更高的抽象體系」(羅爾斯，1971)。與此不同，《政治自由主義》所要處理的，是在多元的現代民主社會中各種互不相容但卻合理的學說和信念之間的關係。這些學說和信念中的任何一種都無法獲得公民的普遍認可。「政治自由主義假定，出於政治的目的，合理的然而卻是互補相容的完備學說的多元共存，乃是立憲民主政體的自由制度框架內人類理性實踐的正常結果。」(羅爾斯，1993) 即使存在不合理性的、非理性的、甚至是瘋狂的完備性學說，政治自由主義也決定去包容它們，以使它們不至於削弱社會的統一和正義。如果民主社會是一個持久地存在各種宗教、道德和哲學歧異的社會，那麼，「正義的共識」就不可能是一種實質性的觀點、信仰或理論，而是一種「重疊的共識」(overlapping consensus)，即它能被各種不同的、甚至相互衝突的信仰、道德和哲學所接受或核准。

作為自由主義的政治正義觀念在國際領域的擴展，萬民法同樣需要處理「公平的正義」的兩個基本原則 (平等自由原則和機會的公正平等原則)，但適用於這兩個基本原則的主體發生了變化，即不再是民族國家內部的個人主體，而是當代世界的社會—國家共同體。〈萬民法〉的核心問題是：秩序良好的自由社會與秩序良好的非自由社會如何共處，並遵循一種合理的萬民法。羅爾斯所說的秩序良好的社會是和平的而非擴張的；其司法體系能夠為人民認可並有其合法性；尊重基本人權。符合這三條原則的不僅是秩序良好的自由社會，而且也包括秩序良好的等級社會，因而這三個條件並不要求某一社會是自由的。〈萬民法〉的更深的目的，在於用政治自由主義的寬容原則處理自由社會與非自由社會的關係，因此，萬民法是政治自由主義的推論方式的延續。換言之，政治自由主義從一個假設的封閉自足的自由民主社會狀況出發闡釋普遍的自由觀念，並指出這一觀念只包含政治價值而非全部生活，這一點對於萬民法完全適用。羅爾斯清楚地意識到，如果不能用一種令人信服的方式把這一觀念擴展到不同社會之間的關係，並產生出合理的萬民法，那麼自由主義的政治正義觀念就只能命定地限制在自由社會的政治制度及其文化之中。這也就意味着，如果「政治的正義」的諸原則是從自由社會的狀況中推出的，而不是某種完備性的學說，那麼，萬民法的基本原則也不能從某種特殊的實質性觀點發展而來，而應該堅持一種建構主義的方式。正如「政治自由主義」一樣，按照這種原則建立起來的萬民法能夠容納不同的完備性學說、宗教和信仰，而且不同文化、宗教和完備性學說共存的狀態正是萬民法的基本特徵。

羅爾斯〈萬民法〉的更深層的目的，在於用政治自由主義的寬容原則處理自由社會與非自由社會的關係，因此，萬民法是政治自由主義的推論方式的延續。

萬民法與國家法以及國際法的區別是明顯的，但它的設置方法與國內正義原則的設定方法沒有很大差別，即都必須從一種帶有一層「無知之幕」(the veil of ignorance) 的「原初狀態」(the original position) 的假定中產生，這種「原初狀態」作為一種代表設置預設了對於各派都公平的條件，從而保證組織良好的等級

社會的代表能夠採用與自由社會的代表相同的萬民法。在國內情況下各理性派別是個人的代表，但現在它們是各民族的代表。假定「政治的正義」的建構過程不再以各種完備性學說、信仰和道德為基礎，那麼，萬民法也並不依賴特定傳統——如西方傳統，而是一種自由社會與等級社會之間的「重疊的共識」。

我在此無法詳盡的敍述和解釋羅爾斯的複雜推論過程，只能簡要地分析這個推論過程面臨的困難。這就是，如果希望通過「原初狀態」設置出萬民法的基本原則，並要求各民族社會都接受萬民法，那麼，它就必須完滿地回答下述幾個問題：

首先，為甚麼萬民法的產生需要以按照政治的正義原則建構起來的社會為出發點，而不是以世界的總體狀況、從全球的原始狀態來出發討論呢？對此羅爾斯含糊以對，只是說可以嘗試不同的方案並加以權衡。但他的基本理由顯然是：第一，他對「公平的正義」的討論是以國內社會為起點的，而民族作為被政府組織起來的法人團體正以某種形式遍布世界。在這個意義上，萬民法的所有原則和標準應該能夠為那些對公共輿論有所反省的民族及其政府接受。第二，羅爾斯顯然還考慮到了社會與文化的差異問題。「對於包容一切的或全球性的原始狀態而言，困難在於自由觀念的運用更為困難。因為在這種情況下，我們可能被認為是無視人們的社會文化，而把個人當做是自由的、平等的、有理智的和合理的……這會使得萬民法的基礎過於狹隘。」(羅爾斯，1993) 換言之，要想使萬民法獲得不同社會的廣泛認同，就必須建立一種更為普遍的自由理念，它應該在考慮不同社會之間的差別的基礎上提出更加公平的原則，但卻不包含民主政體的平等主義特徵 (即政治自由的公平價值、機會的公正和差異原則)。

「政治的正義」要求所有人都應該以一種無差別的方式相互對待、相互尊重一樣，萬民法也要求各民族在無視文化差異的情況下以「公平的正義」作為共處的原則。換言之，這種普遍主義的平等並不包含泰勒所謂「承認的政治」的意思。

其次，即使我們認可羅爾斯的推論前提，但仍然需要追問：怎樣才能保障不同的民族之間構築出公平的條件，並通過代表設置規定出萬民法呢？更為重要的是，這種設置所許諾的「公平的正義」和平等原則是否能夠保障人們的文化差異得到「承認」呢？這裏涉及的是「原初狀態」假定的平等的性質問題。「原初狀態」的「平等」設置是建立在「無知之幕」的基礎上的，即各派不知道領土的大小、人口的多少、代表其基本利益的民族的相對力量的強弱。正如「政治的正義」要求所有人都應該以一種無差別的 (difference-blind) 方式相互對待、相互尊重一樣，萬民法也要求各民族在無視文化差異的情況下以「公平的正義」作為共處的原則。換言之，這種普遍主義的平等並不包含泰勒所謂「承認的政治」的意思。「承認的政治」堅信，對於特定認同的承認與尊敬是任何一種社會安排的前提條件。如前所述，「承認的政治」也是從現代平等觀念中延伸出來的，但它無法在「無知之幕」背後確定平等的條件，因為「無知之幕」的特徵就是遮蓋群體的文化認同、社會立場或政治經濟條件。從這個角度看，羅爾斯的正義理論並不必然創造出作為現代民族—國家的社會主體性的一部分的相互尊敬，「無知之幕」創造出的平等狀況並不是對差異的認可。既然正義理論的設置無法創造出一種具有公共可見度的政治，那麼，它也就不可能消解當代的「文明的衝突」，並在萬民法的基礎上建立平等的政治關係。

這樣的敍述很可能被看作是從現實的層面對規範性理論進行的批評，在理

論的層面是無效的。但我想指出的是，這一批評的有效性一定程度上是建立在羅爾斯的理論方式和他的目標的內在矛盾之上的。羅爾斯的〈萬民法〉與他的《政治自由主義》一樣，都是面對文化多元性的現實和文化多元主義的挑戰的產物，在某種意義上，他的確如哈貝馬斯批評的那樣，是以放棄認識的確定性為代價來獲得其正義觀的中立性。與此同時，羅爾斯試圖賦予他的「公平的正義」概念以政治性的時候，承續了《正義論》提出的「原初狀態」和「無知之幕」的假設前提，而這個假設前提在「政治的正義」的層面卻是無法得到合理證明的。哈貝馬斯在討論《政治自由主義》一書時，曾經批評「無知之幕」是一種人為的「信息限制」，它意味着人們從一開始就被剝奪了自由言談和思想表達的權利。這一批評在「萬民法」的推論過程中同樣適用，因為「無知之幕」無法建構出一種透明的政治模式，從而各民族社會的獨特性及其政治觀無法參與到萬民法的基本原則的建構之中。正如艾克曼所說，「原初狀態」和「無知之幕」不能成為政治自由主義的合理性前提。因此，羅爾斯要麼放棄「無知之幕」的假設前提，要麼放棄政治自由主義。

羅爾斯的正義理論並不必然創造出作為現代民族—國家的社會主體性的一部分的相互尊敬。羅爾斯沒有意識到只是在政教分離的歐洲政治傳統內部，才有可能把諸如信仰、宗教和道德問題放置在「政治」之外加以考慮，從而「政治的正義」不可能是真正超越特定傳統的，它仍然是一種實質性的觀點。

〈萬民法〉和《政治自由主義》把它的政治的正義觀念當作合乎理性的觀念而不是真理加以討論，目的在於迴避西方中心主義或其他價值中心主義的陷阱。但是，不僅「原初狀態」和「無知之幕」的預設包含了排斥性的內涵，而且「重疊的共識」本身也不可能對各種信念、道德和哲學採取不偏不倚的態度。羅爾斯沒有意識到的是，只是在政教分離的歐洲政治傳統內部，才有可能把諸如信仰、宗教和道德問題放置在「政治」之外加以考慮，從而「政治的正義」不可能是真正超越特定傳統的，它仍然是一種實質性的觀點。在涉及各種不同的文化價值與政治價值的衝突時，羅爾斯堅持各種非政治價值必須服從於政治價值，從而他的「重疊的共識」的中立性變得極為可疑。宣稱「政治的正義」觀念是唯一的超越一切完備性的信念、道德和哲學的普遍理論，其隱含的排斥性絕不亞於哈貝馬斯的程序主義的權利理論。政治自由主義的這些內在矛盾不僅同樣包含在羅爾斯所構想的「萬民法」當中，同時亦由於「公平的正義」運用範圍的擴大而更加暴露出自身的危機。這是因為既然羅爾斯在《政治自由主義》一書中承認「政治的正義」與西方政治傳統具有密切的關係，那麼，他如何能夠宣稱這一觀念不僅適用於國際關係，而且還能夠符合平等的原則呢？

我們還是應該提及，萬民法的代表設置是以理想的民族國家和民族國家體系為模型的。羅爾斯解釋說，民族政府在負責維護領土完整、決定人口政策、保持環境的統一時，它就是該民族的代表和有效機構。「這一看法必須求助於財產所有權制度，除非某一確定機構有責任維持財產並承擔不維持所造成的損失，否則這些財產就會趨於損失。在這種情況下，財產指的是民族的領土及其永久生養人們的能力，而機構則是指按政治性組織的民族自身。」這一設定迄今為止並未喪失效用，但它的局限性已暴露無遺。首先，在跨國資本主導世界經濟活動的歷史時期，民族國家的功能已經開始發生變化，這一點已如前述。其次，像北約這樣的軍事組織的變化和其他一些區域性的經濟組織的活動也已經表明，民族國家作為一個獨立的政治、經濟和軍事實體的含義正在改變。正如亨廷頓已經提及的那樣，聯合國等國際組織不過是美國和西方大國操控的舞

台。一個相對完備的萬民法，必須考慮這些新的和舊的世界關係，並把它們作為建立合理的平等的原則的另一個參照點。第三，從民族社會的單一結構出發推演政治的正義和萬民法，不僅掩蓋了上述不平等的國際關係，而且也忽略了不同民族社會之間的互動關係。羅爾斯在討論「非理想理論：不利的狀況」時，把貧困社會中的巨大的社會罪惡歸罪於強制性政府、腐敗的權貴、由非理性宗教所造成的婦女的屈從等等，從而論定這些民族社會的困境全都隱藏在社會的背景結構當中。然而，當代世界的國內關係和國際關係錯綜交織，其經濟政治結構是和殖民主義時代以來的全球歷史密切相關的。迴避這種不平等的世界歷史關係，而把這些狀況僅僅歸罪於特定民族社會自身的文化、宗教和政治結構，不僅無助於消除這些罪惡，而且也可能掩蓋了另一些罪惡。〈萬民法〉沒有觸及這一類問題，在作者建構的圖式中也不包含這方面的內容。羅爾斯思考萬民法的焦點始終是「民主國家」如何「寬容地」對待「等級社會」，這多少讓人覺得沒有切中等級化的國際關係的要害。因此，一項範圍廣泛的萬民法基本上不能從一個秩序良好的社會內部的政治正義中推導出來，相反，它應該建立在一種對於當代全球關係形成的歷史的反思之上。

四　文化、市場社會與公共性問題

當代世界存在着兩個似乎相互衝突的現象，一方面跨國資本與國內資本的共同運作已經改變了民族國家體系的內在結構，另一方面世界各地出現的國內或國際的分離主義運動則包含了文化上的「內捲」傾向，這兩個方面似乎共同預示了一個結果，即自由主義理論所預設的或籲求的那種「公共性」正在土崩瓦解。

自由主義的權利理論體現了一種普遍主義的原則，現代法律概念則被認為體現了自由主義的這種集正確性與公正性為一體的合理性。它不僅包含被廣泛追求的權利意義上的公正性，也包含着通過確立一般性和抽象性的規範建立起來的法制。然而，無論在民族國家內部，還是在世界範圍內，種族、性別、下層群體的集體性要求，以及當代世界結構及其運行規則的變化，都構成了對普遍主義的權利理論和正義觀的挑戰，因此，我們不得不考慮「文化與公共性」的關係問題。當代世界存在着兩個似乎相互衝突的現象，一方面跨國資本與國內資本的共同運作已經改變了民族國家體系的內在結構，另一方面世界各地出現的國內或國際的分離主義運動則包含了文化上的「內捲」傾向，這兩個方面似乎共同預示了一個結果，即自由主義理論所預設的或籲求的那種「公共性」正在土崩瓦解。

討論公共性喪失的途徑之一，是觀察現代民主國家的政治狀況以及相應的民主理論。按照泰勒的分析，現代民主過程中出現了兩種不同的失敗的類型和理論，它們共同的特點是公民的民主參與能力的削弱，或者公民與國家之間距離的擴大。第一種類型是，國家喪失了理解和滿足公民的需求和欲望的能力，越來越受到自己內部的權力運作、官僚程序或精英政治所左右，因而出現了普遍的政治冷漠，最終使得這個制度本身出現了合法性危機。第二種類型是某些右派政治運動的特徵，其主要的表現是擴大國家與人民之間的距離，不是通過改進權力機關對公民需求的敏感來解決問題，而是大幅度地減少政府對人們日常生活的干預。(泰勒，1997) 後一種模式在當代中國集中地體現為有關市民社會的政治想像。在公共領域為商品流通或國家所控制的情況下，右派運動總的

說來傾向於不受干涉的市場理論。在政治層面，它極有可能犯民主國家的通病，即擴大國家與民眾的距離，最終導致民主參與的最終喪失。

民主政體的公共性喪失是和公共領域的結構性轉化密切相關的。哈貝馬斯曾說：「公共性原則在功能上的轉移是建立在作為一個特殊領域的公共領域的功能轉移的基礎之上的。這種轉移清楚地體現在公共領域的突出機制即報刊的轉化之中。一方面是報刊的商業化，商品的流通和信息的交流達到了同等的水平，在私人生活內區分公共領域和私人領域的明確分界模糊了；另一方面，公共領域完全不再是私人領域的一個獨特部分，而這是維持其機制的持久的獨立性的唯一保障。」(哈貝馬斯，1991) 哈貝馬斯設想的公共領域的自由主義模式產生於長期的歷史分化過程，最後呈現為一個由私人集合而成的公眾的領域。現代憲法中表明基本權利的那個部分提供了公共領域的自由主義模式的形象：它們保證社會是一個私人自主權的領域；反對它成為一個限於一些功能的公共權力；在這兩個領域之間，存在着一個私人的領域，它們集聚而成為公眾，並作為公民調節國家與資產階級社會的需要，目的是在這種公共領域的調節下將政治權力轉化為「合理性的」權力。在這個過程中，日常性的報刊起着重要的作用。但是，當代世界的公共領域一直在經歷着根本的變化：首先，隨着商業化的發展，公共的邊界超出了資產階級的範圍，公共領域因而失去了它的排他性。過去被推入到私人領域的衝突現在進入了公共領域；公共領域逐漸成為一個利益調節的場所；群體需求不能指望從自我調節的市場中獲得滿足，轉而傾向於國家調節。換言之，公共領域得以形成的那種公私分界模糊了。其次，法律幾乎不能理解為產生於通過公共討論而達成的私人意見的一致，而明顯地產生於利益群體的集體鬥爭，它們或多或少地以不加偽裝的形式在私人利益之間達成妥協。「今天，正是社會組織在政治公共領域中處理國家行為，無論是通過政黨的作用還是直接與公共行政相聯繫。由於公、私兩個領域的聯合，不僅政治機構在商品交換和社會勞動領域承擔了一定的功能；而且與之相反的社會權力也獲取政治功能。這導致了公共領域的『重新封建化』。」(哈貝馬斯，1964)

討論公共性喪失的途徑之一，是觀察現代民主國家的政治狀況以及相應的民主理論。按照泰勒的分析，現代民主過程中出現了兩種不同的失敗的類型和理論，它們共同的特點是公民的民主參與能力的削弱，或者公民與國家之間距離的擴大。民主政體的公共性喪失是和公共領域的結構性轉化密切相關的。

公共領域的「重新封建化」加重了文化不平等，這是因為在資本的運作和社會再分配過程中，族性問題本身也是直接參與社會分層的重要因素。那些最大規模地控制資本的國家和集團，也最大規模地控制了國內和國際的公共輿論。少數民族、婦女和其他下層社會階層，一如國際關係領域中的第三世界國家，不僅沒有參與制訂分配規則的權利，而且也很難享有公共領域中的發言權。哈貝馬斯曾經談到德國統一以後由於各自的歷史命運而形成的東西德人民之間的關係問題，他說：「前東德人民蒙受了種種屈辱，他們根本沒有自己的代言人和獨立的政治公共領域；他們面臨着新的憂慮：他們為了統一作出了舉世矚目的貢獻，然而現在，他們心中卻積鬱着無窮的怨恨。」(哈貝馬斯，1994) 在這裏，由於各自的歷史命運而形成的文化的和政治的差異，成為公共領域入場規則的重要依據。

正如哈貝馬斯描述的，針對專制統治提出的各種普遍而抽象的法律概念和要求，產生於資產階級公共領域的政治意識，而這種公共領域本身則建立在公

共與私人之間的嚴格分界之上。資產階級公共領域的特點是由私人集聚成為公眾，由於資產階級是私人，因此他們沒有統治權。然而，市場社會的發展改變了資產階級作為私人的這一特性。如果說「成熟的資產階級公共領域永遠都是建立在組成公眾的私人所具有的雙重角色，即作為物主和人的虛構的統一性基礎之上」，那麼，市場社會已經瓦解了資產者作為抽象的人的方面，現在作為私人領域的經濟活動本身已經成為公共生活的核心部分。私人的領域現在成為公共的領域，它所遵循的規則卻是利益均衡的規則。公共討論形同虛設，所謂「公共意見」成為利益集團操作和控制的領域。「洛克關於保護財產的基本模式以『所有制』的名義自然而然地將生命、自由以及全部財產一覽無遺；因此，政治解放與『人的解放』——按照青年馬克思的劃分——在當時很容易統一起來。」(哈貝馬斯，1991) 這樣的樂觀主義今天聽起來不免有幾分奇怪。看看遍及世界各個角落的跨國公司、多國公司和各種形式的大資本，他們正在以「不受干預的市場」和「市民社會」作為舞台，不僅與民族國家相互合作操縱整個經濟運作和利益分配，瓜分社會財富，而且也以立法形式實施社會控制。在政治公共領域中，「私人」已經徹底消失，政黨和大的利益集團成為唯一的合法代表。在東亞地區，有些剛剛產生的民主政治已經為明顯的政黨政治所籠罩和操縱，另一些經過艱苦鬥爭建立起來的民主政權已經成為大資本操控的犧牲品。更為明顯的是，民族國家與大資本達成妥協，重新構築當代社會的政治、經濟和文化結構。

遍及世界各個角落的跨國公司、多國公司和各種形式的大資本，他們正在以「不受干預的市場」和「市民社會」作為舞台，不僅與民族國家相互合作操縱整個經濟運作和利益分配，瓜分社會財富，而且也以立法形式實施社會控制。在政治公共領域中，「私人」已經徹底消失，政黨和大的利益集團成為唯一的合法代表。

我們不必急於提出諸如「誰的公共性，何種公共性」問題，或者擔心「公共性」概念可能瓦解文化差異。在我看來，公共性的喪失與文化差異的抹殺乃是同一事件，它們都發生在現代社會運行的基本規則內部。阿倫特 (Hannah Arendt) 把公共性看作是世界本身，她的比喻也許能夠恰當地表達「公共」的含義：共同生活在世界上，這從根本上意味着，事物的世界處於共同擁有這個世界的人之間，就正如一張桌子被放置在圍着它坐在一起的人之間一樣；世界向每一個中間事物一樣，都同時將人聯繫起來和分離開來。按照這個比喻，公共性的喪失就變成了：「他們之間的世界已經失去了將他們聚集在一起、將他們聯繫起來和分離開來的力量。這種情況非常怪異，就好比在一次降神會上，一群人聚在一張桌子的周圍，然而通過某種幻術，這種桌子卻突然從他們中間消失了，兩個對坐的人不再彼此分離，與此同時也不再被任何有形的東西聯繫在一起了。」(阿倫特，1959) 這就是現代社會的寫照。

所謂「現代社會」，亦即是市場社會或大眾社會。阿倫特曾經斷言：「近代意義上的私人性，就其最實質的功能——即保護個人的東西——而言，不是作為政治領域的對立面，而是作為社會領域的對立面而被發現的，因此它與社會領域之間的關係最密切也最真實。」正是在社會化的過程中，個人的獨特性和私人性徹底地被剝奪了。「社會在一切情勢下都實現了平均化，平等在現代世界裏取得了勝利，而這種勝利僅僅從政治上和法律上表明了對如下事實的承認：社會已經征服了公共領域，區分和差異已經變成了個體的純屬私人的東西。」(阿倫特，1959) 阿倫特認為近代的平等是以內在於社會中的順從主義為基礎的，而這種順從主義奠定了近代經濟學的基礎。經濟學的科學地位建立在如下基礎上，

即人成為社會生物，並一致遵循某些特定的行為模式，從而使那些不遵守規則的人能夠被看成是反社會的或反常的。這種適合於統計學的整齊劃一的行為方式與「利益的自然和諧」這一自由主義假設風馬牛不相及。在這一意義上，我很懷疑，如果不觸及現代社會的統治形式，不觸及市場社會的基本的順從主義（conformism），哈貝馬斯所假設的那種建立在「交往」基礎上的「個人的社會化」是否真的能夠包容「文化差異」。「差異性」是和現代社會的基本構造方式背道而馳的。「共同世界借以呈現自身的無數視點和方面的同時在場，而對於這些視點和方面，人們是不可能設計出一套共同的測量方法和評判的標準的。……被他人看見和聽見的意義在於，每個人都是站在一個不同的位置上來看和聽的。這就是公共生活的意義。……當共同世界只能從一個方面被看見，只能從一個視點呈現出來時，它的末日也就到來了。」（阿倫特，1959）公共性存在於不同的視點的相互關係之中，無論是視點的單一化，還是這種相關關係的消失，都會導致公共性或我們共同生活的世界的毀滅。換句話說，公共領域的喪失並不意味着一種「私人性」的復活，也不意味着「差異性」佔據了主流。相反，正如差異性與認同相反相成一樣，私人性與公共性無法分割。當藝術家或藝術的欣賞者喪失了他們的私人主體的體驗時，藝術的公共性也就喪失了。正是在這樣的時刻，金錢成為「客觀性」的唯一基礎。那些把「公共性」的喪失理解為「差異性」的罪過的人們，看來沒有理解公共性與差異性之間的內在的相關性。

公共領域的喪失並不意味着一種「私人性」的復活，也不意味着「差異性」佔據了主流。相反，正如差異性與認同相反相成一樣，私人性與公共性無法分割。那些把「公共性」的喪失理解為「差異性」的罪過的人們，看來沒有理解公共性與差異性之間的內在的相關性。

社會主義的國家實踐剝奪了人的私人生活和私人空間，許多人因而隨即轉向市場社會，並為「私人生活」唱讚歌。他們不願意承認的是：市場社會正在以它獨特的方式消滅公／私的分界，消滅文化的差異，把我們置於金錢的「客觀性」之上。在那裏，一切得到了換算和衡量，我們由此處於一個既無聯繫又不能分離的世界上。市場社會是如何把「私人領域」轉化成為「社會的」領域的呢？讓我們聽聽阿倫特這位自由主義者的看法罷：「個人對財富的佔有，如同積累過程的社會化一樣，歸根結柢不會尊重私有財產。一切意義上的私人性都只會妨礙社會『生產力』的發展，因此私有制必須被推翻，而代之以社會財富的越來越快的增長過程。這一認識並非馬克思的發明，而是這個社會的本質所在。」（阿倫特，1959）

由於蘇聯、東歐國家社會主義的失敗和中國朝向全球市場的改革，自由主義已經成為規劃和構想國內和國際政治經濟關係的主要理論資源，人們正在為市場社會的到來而歡呼。國家社會主義的失敗掩蓋了自由主義自身面臨的危機，中國社會的獨特情境也難以讓人充分地注意自由主義內部的複雜性。更為重要的是，許多人不願意也無法理解社會主義與自由主義的歷史聯繫。只要認真地研究社會福利國家的制度設計，回顧本世紀以來勞工運動的成就，以及遍及世界的民族解放運動，我們便能夠更為複雜地看待社會主義運動與自由主義的歷史關係。例如，如果沒有社會主義運動，特別是爭取社會經濟平等的下層社會運動，當代世界將是一個更加不平等的社會結構；如果沒有民族解放運動，聯合國將比今天更加受控於幾個霸權國家。事實上，初期的自由主義和社會民主主義「是從市民解放運動和歐洲工人運動中產生出來的；它們的目的無疑

都是要保護下層群體的權利，以便阻止社會分化成不同的階級。只是在反對剝奪社會平等機會的集體壓迫的鬥爭中，自由主義的社會改革運動才表現為社會福利國家普及公民權的鬥爭。國家社會主義垮台之後，唯一的出路事實上也就在於改變僱佣勞動者的依附地位，使他們擁有參與到社會和政治中去的權利，從而真正能夠生活在安全、正義和幸福的社會當中。資本主義社會中不平等的社會生活條件應當通過更加公平地分配集體財富來加以均衡」(哈貝馬斯，1994)。

在我們的生活中瀰漫着一種奇特的氛圍，似乎腐敗和嚴重的社會不平等不過是合理的社會秩序的必要代價，「市民社會」或市場社會能夠自然地把我們帶入到公正、民主和幸福的時代。需要追問的是：為甚麼這些理論家對於民族國家與大資本之間的關係保持沉默？

然而，在我們的生活中瀰漫着一種奇特的氛圍，似乎腐敗和嚴重的社會不平等不過是合理的社會秩序的必要代價，「市民社會」或市場社會能夠自然地把我們帶入到公正、民主和幸福的時代。有些人鼓勵通過實際上受控的市場重新製造社會不平等，嘴裏說的卻是「不干涉主義」。需要追問的是：為甚麼這些理論家對於民族國家與大資本之間的關係保持沉默？如果歷史上曾經有過「庸俗的馬克思主義者」的話，他們就是「庸俗的自由主義者」。他們拒絕對實際的歷史關係進行批判性思考，拒絕從當今世界的變化中理解自己的社會。但是，特定的社會姿態本身的含義也會隨着歷史的變化而變化，昨日是批判的鬥士，今天也可能正是新秩序的辯護士。我們是否需要捫心自問：我們真的甘願如此嗎？

這是作者一篇近四萬字的長篇論文的縮寫本，限於篇幅，原稿註釋也未能刊出，以下僅列出部分參考書目：

Charles Taylor:

(1) "The Politics of Recognition", in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994).

(3) 〈公民與國家之間的距離〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1997年4月號。

Jürgen Habermas:

(1) "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994).

(2) "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", *The Journal of Philosophy* (March 1995).

(3) *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991).

John Rawls:

(1) *A Theory of Justice* (London & New York: Oxford University Press, 1971).

(2) "The Law of Peoples", *Critical Inquiry* (Autumn 1993).

(3) *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

汪　暉　中國社會科學院文學研究所研究員
香港中文大學中國文化研究所研究員

重提自由主義

徐友漁

臨近世紀之交，中國大陸以其經濟持續高速發展而矚目於世界。由於政治體制改革並未與經濟體制改革同步進行，而朝野上下透露的民族主義傾向與氣氛愈益強烈，中國發展的方向，對周邊國家和世界將帶來甚麼樣後果的問題，也使人倍加關注。如果說民族主義是喧囂的主流，那麼最近若干年思想界、學術界、文化界反覆出現的另一個話題——自由主義，同樣值得關注。

在本世紀後半葉的中國大陸，人們對於自由主義長期感到隔膜和陌生，在70年代末和80年代初「思想解放」的氛圍中，個別研究西方哲學的年輕學者提出言論自由問題，並從批判霍布斯 (Thomas Hobbes) 、盧梭 (Jean J. Rousseau) 的政治哲學入手探討為專制辯護的理論，但這種言論之微弱和超前，無異於空谷足音。自由主義成為文化討論中的話題，大致始於80年代末。在90年代，隨着民族主義、國家主義、文化保守主義、後現代主義、法蘭克福學派等等的觀點、方法日益在文化討論和社會批判中應用與發揮，自由主義也成了愈加頻繁和明顯的話題。它顯然是在回應上述種種立場和觀點的過程中被重視和發揮的。此外，市場經濟的提倡，對西方學理 (從古典、近代到當代) 的了解和研究的全面、深入，對中國近現代歷史、文化進程的反思，都是使自由主義舊話重提的原因。

如果說在中國大陸近期民族主義是喧囂的主流，那麼最近若干年思想界、學術界、文化界反覆出現的另一個話題——自由主義，同樣值得關注。它顯然是在回應種種立場和觀點的過程中被重視和發揮的。

本文目的是對大陸80、90年代與自由主義有關的話語進行初步疏理，方法是對幾個主要問題加以描述和歸納，必要時略作評析。

一　經濟學自由主義及改革中的問題

自從官方路線肯定並倡導市場經濟，大陸經濟學界的主流話語逐漸變成了經濟自由主義。在這個領域，經濟學家可以鮮明地表明自己的立場和觀點。最近一篇題為〈甚麼是經濟的自由主義？〉的文章說：「計劃經濟還是自由經濟是從

中國經濟應從國有壟斷型轉變為市場和自由型，這一點在經濟學家中間比較容易達成共識，但對轉型過程中的不公正、腐敗、權錢交易等現象，人們的看法就不一樣了。

本世紀初就開始爭論的大題目。30年代資本主義世界發生了經濟大蕭條。計劃經濟的學說甚囂塵上，以後演變成為全盤公有制的控制經濟。世界上近二十億人口成了這種信仰的犧牲品。幾千萬人餓死，十幾億人被剝奪了享受人類文明的成果。」另一篇文章說：「經濟自由主義是人類的大智慧，只有從長遠的歷史角度才能看出它的巨大價值……走上計劃經濟的彎路，起因於對經濟自由主義價值的拋棄；而市場化的改革，以及隨之而來的我國經濟的崛起，必然帶來我國文明的復興。」

為甚麼社會主義的計劃經濟行不通？從古典自由主義原理中可以找到分析與回答，而當代自由主義大師哈耶克 (F.A. Hayek) 對此更是作出了透徹的剖析，中國經濟學家首先要做的事只是重溫和重述那些基本觀點。比如有人說：「馬克思以及他的後繼者們均為理想主義者和樂觀主義者，他們堅定地相信人類合理駕馭和重組社會經濟的能力，因而他們有着強烈的衝動去設計和規劃社會經濟體制的理想模式，然後再盡一切努力把這一理想模式對象化於社會現實中去。」此文還指出，中國經濟學家們得出了與科奈 (Janos Kornai) 在《通向自由經濟之路》(*The Road to a Free Economy*) 中得到的結論：社會主義經濟的毛病出在所有制設置方面。一位作者說：「經濟學的基本理論告訴我們，市場機制這隻看不見的手本身有一種使社會資源趨於有效配置的功能，這種功能正是通過價格信號對供求的引導實現的。」顯而易見，這裏引證的是自由主義的經濟原理。

學者們當然並未停留於一般性地肯定經濟自由主義，而是結合中國具體情況，全面地探討了市場經濟與國家的權限、體制，與法律、道德以及社會公共秩序等等的關係。這裏不能對其廣泛內容詳加介紹，僅引一種觀點作為示例。在一篇探討市場秩序的政治架構的文章中，作者認為「現代市場秩序的政治架構必定是共和、憲政、民主三位一體的混合政體。三者在現代政體中的分量同等重要、相互補充、不可替代、不可偏廢」。

中國經濟應從國有壟斷型轉變為市場和自由型，這一點在經濟學家中間比較容易達成共識，但對轉型過程中的不公正、腐敗、權錢交易等現象，人們的看法就不一樣了。有人認為當務之急是不顧一切地加速從公有制到私有制的轉化過程，效率應該壓倒公正，而腐敗是轉型的必要的、成本最小的代價。一些自我定位為自由主義者的經濟學家將上述立場稱為國家主義，他們呼籲經濟學家應有人類關懷和道義立場，不要局限於上奏折和紙上屠龍。有人指出：「改革的最大變化是經濟成分的多元化，其結果是社會財富的再分配，這種分配在很大程度上是通過權力，而不是通過市場實現的，這也是中國現階段資本積累的特點。」「這場原始積累只是特權階層和貪官污吏以各種方式使自己看守的社會財富從國家『和平』轉移到私囊……其貪婪無恥和不道德的程度比之於世界各國毫不遜色。」論者把90年代初的「開發區熱」稱為「圈地運動」，認為「其實質就是當代中國的各級權勢者對土地資源及其收益的一次大瓜分」，而認為正在進行的「股份制改造」的本質是「以權勢者為主體、以國有資產為掠奪對象、以權力為參與手段，對社會資源的一次再分配」。

有人認為當務之急是加速從公有制到私有制的轉化過程，效率應該壓倒公正，而腐敗是轉型的必要的、成本最小的代價。還有人把 90年代初的「開發區熱」稱為「圈地運動」，認為「其實質就是當代中國的各級權勢者對土地資源及其收益的一次大瓜分」。

在市場化過程中，公正問題日益突出和尖銳。一位連發三文，倡導公正至上的學者指出：「經過十多年的改革，我國目前的『結果不平等』比以前明顯擴大，這已是有目共睹。」「如今人們憑着感性經驗也能看到目前在走向市場經濟的過程中起點不公平與規則不公平的存在……政府經商、『裁判踢球』的現象，條子、章子、位子加面子在經濟生活中的作用，身分壁壘造成的城鄉收入差異的再度擴大，都是人們議論的話題。而隨着價格改革深化為產權改革的進程，借價格雙軌制化公為私的『官倒』現象也有『深化』為借產權雙軌制化公產為私產的勢頭。」這位學者強調，提倡公平既不是一種民粹主義的要求，也不能被理解為企求退回改革之前的年代，因為「無公正則無市場經濟」。

二　對自由和民主的反思

大陸學界在80、90年代對自由、民主及其相關理念作了認真反思和縝密疏理，其結果是對古典和現代的自由主義學說有了較為深入和全面的理解。這種重新和進一步的認識，來源於現代化和民主化的時代要求，同時也受到兩方面思想與學理資源的啟發。一方面，不同於傳統意識形態對於盧梭和法國大革命的解釋，柏克 (Edmund Burke) 、哈耶克、柏林 (Isaiah Berlin) 、托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 等人的學說引起了人們的巨大興趣；另一方面，這期間先後出版了顧準的《從理想主義到經驗主義》和《顧準文集》，他的人格和思考的深邃性與現實性，給了人們極大的震撼。人們對於保守與激進、自由民主的英美—歐陸及經驗主義—理性主義傳統的區別，對於積極自由與消極自由的分野，對於理性設計的社會改造工程的危害性等等，有了全新的認識。

早在80年代中期，在一篇題為〈評盧梭人民主權論的專制主義傾向〉的文章

中，作者就批評盧梭的根本錯誤是抽掉了民主的價值基礎，使國家取代個人而成了目的和中心。「在這裏，我們便接觸到了盧梭社會哲學中最核心的思想——普遍道德觀和國家至上主義……盧梭的民主觀，實質上是將人的本質和保障這種本質的條件顛倒了過來，將手段當作了目的，因而最終也就取消了民主。」

在90年代初，一篇評介哈耶克的自由主義理念的文章表達了作者對盎格魯撒克遜自由主義傳統的認同，並指出，「歸結起來說，英法自由傳統的差異在於：一個認為自由的本質在於自發性和沒有強制，另一個相信只有追求並達成一個絕對的集體目的才能實現自由；一個堅持社會是有機地、逐漸地和潛意識地成長的，另一個則主張理性地設計社會；一個傾向於經反覆試驗而積累起來的智慧，另一個則偏愛一種強行實施的單一模式」。作者在另一篇文章中還從以上立場出發，批判了「大陸知識份子的激進主義神話」，指出「中國五四以來知識份子所遵循的，恰恰大都是法國唯理主義者的傳統」，即反宗教的無神論、科學主義取向和烏托邦救世主義精神。這些都導致了現代史上各種激進主義思潮的盛行，而「思想上的激進主義往往成為自由的大敵……這些知識份子注定要失落他們所宗奉的自由」。

中國學人中不少人在吸收外來學理時，由於思想不成熟或某些學理外的考慮，往往只願開風氣之先而不作深入研究，結果從一個極端跳到另一極端，把本來不錯的學理及其對中國的運用，弄得混亂不堪。以下僅舉兩例。

中國學人中不少人一經接觸到積極—消極自由、自由主義的英—法傳統等新概念，就偏頗地以自由主義之名否定民主，貶低五四人物和傳統，把中國自由和民主的受挫歸罪於知識份子的激進。所以今日不少人把犬儒態度視為懂得個人自由，視承擔道義責任為「理想專制主義」。

有人一經接觸到積極—消極自由、自由主義的英—法傳統等新概念，就迫不及待的持其一端，並偏頗地解釋中國近代史和現實：以自由主義之名否定民主，貶低五四人物和傳統，把中國自由的喪失、民主的受挫歸罪於知識份子的激進。比如，在一篇談論五四傳統闕失面的文章中，作者稱「世間之大奸大惡之所以存在，往往是由於人類有着太多對於至善至美的追求」。……所以今日不少人把犬儒態度視為懂得個人自由，視承擔道義責任為「理想專制主義」。此文還把中國知識份子從思想改造到反右到文革完全失去獨立性，歸結為是社會責任感太強的結果，似乎政治迫害倒是次要原因。當然，頭腦清醒者也大有人在，比如在一部全面、深刻清算從盧梭到羅伯斯庇爾的思想理念和政治實踐的著作中，作者在結論部分就提出了「先驗與經驗共創歷史、解構與建構平等對話、價值理性與工具理性相互界定」的主張。作者的深意，正是擔心，在摧毀盧梭的道德理想時粉碎了一切道德和理想，在挖法國革命和民主的老根時斷了所有革命和民主的命脈。

另一方面，在80年代打着新權威主義大旗，在90年代將口號改為新保守主義的國家主義者，也機敏地將對自由主義反思中的某些觀念用作自己的論據。一位代表人物在今年初連發兩文，順着批判盧梭自然公理論和推崇以經驗論為基礎的英美式自由主義的思路，對嚴復梳裝打扮，將其尊為中國新保守主義的老祖宗。文中稱嚴復經驗主義的政治觀的「思想貢獻在於，他比同時代人更早認識到，以抽象的理念來整體性解決社會變革問題，將會導致人為地摧毀與破壞現存秩序，並帶來事與願違的歷史後果。他還認識到，只有在尊重現存秩序的

歷史連續性的前提下，漸進地求得新機制在舊機體內的生長，才能實現中國的富強和現代化。早在本世紀初，當他的同時代人還對經驗論與唯理論之爭一無所知時，他就已從學理上把握了唯理主義與經驗主義之爭的實質，並對唯理主義的社會政治觀的僭妄進行了相當具有說服力的批判」。此文指責中國知識份子從本世紀初到80年代末都有崇拜抽象理念和主義的政治心態，想以某種中心象徵符號作為整體解決中國問題的處方。顯然，這指的是自由、民主等等。聯繫到作者的一貫言論可知，這裏主張的並非英式經驗主義政治學，而是一種偽經驗主義政治學，一種「存在即合理」的黑格爾式的保守主義，一種為「四項基本原則鎮制符號」辯護的國家主義。我們很容易知道，英國經驗主義者洛克 (John Locke) 主張人具有自然權力，有權為捍衛這天然權力反抗專制暴政；美國獨立宣言稱人人生而平等，享有造物主賦予的不可讓渡的權利，這是不言而喻的真理；哈耶克在《不幸的自負》(*The Fatal Conceit*) 一書中說自己不打算否認理性改善規範和制度的力量，並稱自己的《自由憲章》(*The Constitution of Liberty*) 表達了一個自由主義者的烏托邦，這些說法難道都是應予拒斥的抽象理念、主義、中心象徵符號？

自由主義的核心就是對個人價值和尊嚴的肯定，90年代中期大陸學界為個人主義正名的話語表現得既集中又強烈。一篇題目為〈毋忘「我」〉的文章說：「在中國，忘『我』的道德壓力實在是太大了……現代民主政治正是以後一種『我』為人格基石……『我』也是憲政的基礎。」

三　為個人主義正名

自由主義的核心就是對個人價值和尊嚴的肯定，對個人權利和利益的尊重與保護。對自由主義的深入理解，勢必要與中國新舊傳統中壓抑個性、唯國家和集體的觀念決裂，劃清個人主義和為我主義、自私自利的界限。中國老一代自由主義的代表胡適曾大聲疾呼，倡導一種健全的個人主義，鼓勵人們大膽宣言：世上最強有力的人就是那最孤立的人。他教育青年說：「把自己鑄成武器，方才可以希望有益於社會。真實的為我，便是最有益的為人。把自己鑄造成了獨立的人格，你們自然會不知足，不滿意於現狀，敢說老實話，敢攻擊社會上的腐敗情形。」90年代中期為個人主義正名的話語表現得既集中又強烈。

一篇分析盧梭的天賦人權論和柏克的人賦人權論的文章說：「所謂的人權乃是指個人的權力，而國家、社會、集體等等都不過是為這個個人權利而服務的手段或工具。只有人 (個人) 本身才不是工具而是目的。在中國傳統的思維裏，個人從來只不過是集體 (或某種人際倫理關係) 的一種馴服工具，所以一個人就應該把自己的一切都獻給集體。」

另一篇題目為〈毋忘「我」〉的文章在贊成和反對兩方面都引起了很大的關注，其中說：「在中國，忘『我』的道德壓力實在是太大了……忘『我』的後果是個人在社會整體中無足輕重，屬於個人的空間被剝奪殆盡，甚至連個人的人身自由、前途、尊嚴、婚姻和生命都必須服從整體的需要，因而對個人的積極性造成極大壓制。」文章指出，「我」有兩種，一種是狹隘的、絕對自私的，另一種是開明的、平等的，「現代民主政治正是以後一種『我』為人格基石……『我』也是

憲政的基礎。憲政的本質在於保障人的權利，限制政府的權力。沒有『我』，憲政也就失去了保障的對象。在市場經濟、憲政民主之下，存『我』的原則從道德領域到社會體制都得到了表現，它限制了國家的權力，使人類免受了集體的蠻橫力量的打擊，又把集體的強權置於個人的權利之下」。

在最近剛出的一本書中，讀者可以見到如下淋漓盡致的論述：「個人主義是對抗專制的最佳方式。個人從獨裁者那裏贏回的每一個權利都削弱了後者對權利的壟斷。每個個人的自我意識的發展都是對犯有自大狂的獨裁者的糾正。正因為如此，一切獨裁者都反對個人主義，他們從來不喜歡老百姓把自己看成像他們一樣的人。」「也許再沒有一個詞像『人民』這個詞那樣頻繁地被用來對付個人了。個人是具體的，有不同的思想和利益，而人民則是抽象的。個人能為自己說話，而人民卻只能通過代表說話。個人很難在『人民』的大範疇內受到保護……否定了個人的權利，人民的權利也就被架空了。在捍衛抽象的『人民權利』時，個人利益就被抽象掉了，而具體的權力就落入了獨裁者的手中。」

在最近剛出的一本書中有這樣的論述：「個人主義是對抗專制的最佳方式。……也許再沒有一個詞像『人民』這個詞那樣頻繁地被用來對付個人了。個人能為自己說話，而人民卻只能通過代表說話。個人很難在『人民』的大範疇內受到保護……否定了個人的權利，人民的權利也就被架空了。」

四　重評胡適和中國的自由主義運動

本世紀30、40年代中國的自由主義運動一度勃興，其代表人物胡適的威望如日中天，但在50年代，胡適和其他自由派人物被當作帝國主義和反動派的走狗痛加批判，他們的形象和聲望遭到極大的歪曲和詆毀。三十多年之後，對這批人物、這場運動的重新認識和評價成了文化學術界一大景觀，這不僅是為了公平、為了恢復歷史本來面目，也是為了在當今重提自由主義而追溯和發掘本土資源。

重述和重評的高潮大約起於80年代末。一位作者極為傳神地刻畫了以胡適為代表的自由主義傳統的特點，表明了新一代學人對一種長期異質的立場與態度的把握：「總是號召積極參與公共事務，但又總是注重保持個人的獨立地位；總是珍重自己對政治的發言權，但又總是超乎政治之外地不願付出捲入其間的代價；總是強調個人的獨立判斷能力，但又總是願意以社會共同利益為準；總是批評社會的種種弊端，但又總是保持一種溫和節制的態度；總是和現存的政治組織離心離德，但又總是尊重和利用現行的法律秩序；總是要求社會制度的不斷改革更新，但又總是不贊成使用激進的手段……。」

這期間還發表了一篇膾炙人口的文章，其中引用了後來向左轉但最終慘遭不幸的自由主義者儲安平在《觀察》雜誌上的一段話：「老實說，我們現在爭取自由，在國民黨統治下，這個『自由』還是一個『多』『少』的問題，假如共產黨執政了，這個『自由』就變成了一個『有』『無』的問題了。」引者還評論說：「這種言論對於今天中國的讀者而言，是相當不習慣的。不知有沒有人會產生『不幸而言中』的感慨。」

有人重評50年代那場批胡適的鬧劇，指出這種批判是一風吹、一邊倒、簡單化、片面化、人云亦云。「群起而攻之，搞臭一個人的批判機制決不能在學術上科

學上真正打倒胡適，反而為後來的歷次文化批判運動提供了一種技術的樣板，這種技術最終在文化大革命中發揮得爐火純青，並成為我們百用不匱的傳統法寶。」

歷來有人指責中國的自由主義者軟弱、清高，因而導致了自由主義在中國的失敗，更有人從這種失敗中得出自由主義不合中國國情的結論。新近出現的〈新世紀對自由主義的重新詮釋〉一文則說：「從胡適立志『二十年不談政治』到屢違初衷，從翁文灝等人到政府任職；從儲安平在《觀察》周刊上大聲疾呼，到民盟諸君子調停、周旋於國共之間，應該說，自由派人士是忍辱負重、嘔心瀝血以實踐自己的政治理念的。但在勢不兩立、自行其是的政治、軍事集團之間，他們實在是無能為力。」文章認為，自由主義的失敗「既沒有否定自由主義的內在價值，也沒有歷史的必然性，充其量可以說是歷史條件尚不成熟」。

本世紀30、40年代中國的自由主義運動一度勃興，但在50年代，胡適和其他自由派人物的形象和聲望遭到極大的歪曲和詆毀。三十多年之後，文化學術界對這批人物、這場運動的重新認識和評價不僅是為了公平、為了恢復歷史本來面目，也是為了在當今重提自由主義而追溯和發掘本土資源。

重新準確地、公正地認識和評價胡適之所以必要，是因為即使在年輕的一代中，舊意識形態的偏見和教條仍然在起作用。比如，一位文壇新銳人物在今年春季發表了一篇〈讀書札記：關於自由主義〉的文章，說胡適是在革命與反革命的鬥爭中站在蔣介石反動派一邊，並以此證明自由主義者往往維護現存統治秩序，「自由主義本身，內在地包含着通向專制、獨裁之路——雖然二者看來是那樣冰炭難容」。這種觀點理所當然地會受到反駁。本文作者指出，在各種主義中，自由主義是與極權主義最格格不入的，胡適和其他自由主義者決無支持獨裁之意，而是「兩害相權取其輕」。

90年代初，大批研究胡適的著作得以發行，其中之一《自由主義之累——胡適思想的現代闡釋》說，胡適「一生致力於民主政治的建設，捍衛人權、法治、思想自由等基本原則」，「隨着中國現代化運動廣泛、深入地開展，胡適的歷史地位逐漸確立，胡適思想內含的現代化意義必將為人們所承認」。這種觀點很有代表性。

五　自由主義與儒家思想

自由主義是西方的主流文化思想，中國的傳統和主流是儒家文化，二者關係如何？是絕然對立排斥，還是有可能相容相通？在自由民主潮流已成全人類各民族共識的時候，以順應潮流來維護儒學資源為思路的新儒家（以徐復觀、牟宗三以及新近的杜維明等為代表），在海外做了大量工作證明儒學和西方自由民主思想是相通相融的。1995年出版的《儒家思想與民主思想的邏輯結合》，則是大陸學人在這方面的殫思竭慮之作。此書從亞里士多德、格勞秀斯到洛克、盧梭、康德，直到當代，把西方近代民主思想的核心邏輯的進路歸納如下：

自然法→天賦人性本善→天賦人性平等→天賦人權平等→政治權利平等→主權在民

而將儒家人性思想與政治思想的核心邏輯的進路歸結如下：

天道→天賦人性本善→天賦人性平等→(1) 天下為公、選賢舉能（政治理想）

(2) 民本民貴君輕、君權有限合法性、君臣關係相對性 (實際政治思想)

作者認為，由上可見二者的核心邏輯是具有一致性的，儒家思想與民主思想的結合路徑可表示為：

天道→天賦人性本善→天賦人性平等→天賦人權平等→政治權利平等→主權在民→ (天下為公)

此著頗受人注意，一種批評意見是站在正統儒家立場上，指出此書將儒家的天道和道德心性等同於自然法是不對的，從普遍人性推出政治結論行不通，主張「超越西方民主，回歸儒家本源」。另一種批評認為作者對西方自由主義政治學的理解相當膚淺和簡單，比如有文章指出此著在理解西方自由民主理念時，過份重視激進的、以盧梭為代表的一支，而忽略了以彌爾 (John S. Mill)、托克維爾、柏克及哈耶克為代表的保守的一支，同時指出此著不過是「中西會通論」和「古已有之論」的現代版 (其實，和另一位大陸經濟學家走火入魔之論相比，此書的古已有之論是太平和了，這位經濟學家連篇累牘地宣傳，經濟自由主義本是中華文明的傳統，是西方人從中國學過去的)。

〈自由主義與儒教社會〉一文的作者認為，「儒家和自由主義是兩種根本不同的傳統，……一旦自由主義在中國紮根，它必定是與儒家傳統相結合」。作者用「儒教自由主義」這個概念來解釋東亞現象，斷言「東亞經驗表明，儒家傳統可以通過某種中介物與民主實行對接」。

關於自由主義與中國傳統文化的關係，重視的往往是新儒家一方，因為其中清醒者認識到並承認儒學的弱勢地位，力圖證明和闡釋儒家精神與自由民主的一致。另一方面的問題就重視不夠了：如果認同自由民主，又承認傳統文化影響的現實，那麼就有一個自由民主如何在本土被接納和在制度層面落實的問題。〈自由主義與儒教社會〉一文是大陸少有的認真探討這方面問題的論著。此文認為「儒家和自由主義是兩種根本不同的傳統，但同作為人類生存經驗的智慧結晶，無疑應有相通之處」，二者可能結合，「而且一旦自由主義在中國紮根，它必定是與儒家傳統相結合」。作者用「儒教自由主義」這個概念來解釋東亞現象 (經濟騰飛及民主和法制)，斷言「東亞經驗表明，儒家傳統可以通過某種中介物與民主實行對接……這個中介物即是以自由主義經濟學為基礎建立或繼承下來的市場經濟」。銜接路線「走的是三點一線：儒家傳統 (作為固有傳統的出發點) ——市場經濟 (中介與基本目標) ——民主政治 (現代化的另一目標)，而不是繞開市場經濟，直接拿儒教去嫁接或對抗民主政治」。

以上只是粗略介紹，掛一漏萬在所難免，比如在討論市民社會、全球化趨勢與極端民族主義論戰等方面顯示的自由主義傾向，本文沒有篇幅一一說明。目前大陸自由主義話語面臨的困難甚多，除了現實意識形態空間狹窄之外，學理方面的問題主要有：一、自由主義在西方本土受到理論上的挑戰和衝擊；二、西方大國價值二元取向造成後發國心理失衡，即它們對內的自由主義和對外的地緣政治學和社會達爾文主義傾向；三、自由主義在價值上的優勢和落實到制度層面可操作性的劣勢，它的溫和、理性態度使之與其他話語競爭時處於不利的地位。但不論怎麼說，自由主義成為當前多元話語空間中的一個重要維度，總是好事。

徐友漁　中國社會科學院哲學研究所研究員

現代中國的自由主義傳統

許紀霖

在二十世紀即將結束的時候，隨着東歐與蘇聯社會主義的瓦解，自由主義在整個世界又重新大放異彩。它在90年代的中國也重新起步，成為現代化道路的一種可能性選擇。當代中國的社會政治思潮，基本形成了自由主義、民粹主義和新保守主義三種思潮互動的格局。自由主義思潮及其運動儘管受到了主流意識形態和政治權力的壓制，但在知識份子階層之中仍然具有很大的影響。自由主義在中國的前途究竟如何，不僅取決於一系列社會政治因素，同時也有賴於自由主義自身的成熟。

當代中國的自由主義，有兩種可供借鑒的資源。第一種資源是眾所周知的，即外來的西方自由主義理論及其歷史經驗。然而人們往往忽視了，中國的自由主義還有另一種本土的資源，這就是本世紀上半葉那一度相當活躍的自由主義思潮與運動。多少年過去了，它們沉澱在歲月的塵埃之中，幾乎被民族的集體記憶所忘卻。這些本土的經驗與歷史，一旦發掘出來，重新加以反思，對於90年代的中國自由主義來說，恰恰是一份獨特的、富有啟迪性的歷史遺產。

畢竟，中國也有自己的自由主義傳統，我們應該加以珍惜。

當代中國的社會政治思潮，基本形成了自由主義、民粹主義和新保守主義三種思潮互動的格局。中國的自由主義，有兩種可供借鑒的資源：第一種是西方自由主義理論；另一種是本世紀上半葉曾一度相當活躍的自由主義思潮與運動。這些本土的經驗與歷史，一旦發掘出來，對於90年代的中國自由主義來說，恰恰是一份獨特的、富有啟迪性的歷史遺產。

一　修正的自由主義思潮

如果要追溯中國自由主義的起源，應該從五四算起。在此之前，嚴復、梁啟超也宣傳介紹過西方的自由主義學理和思想，不過，自由主義對於他們而言，只是一種救亡圖存的權宜之計，而非終極性的價值追求。嚴格說起來，嚴、梁並不是自由主義者，只能算作自由主義的先驅。只是到了五四時代，當個性解放、人格獨立和自由、理性的價值在新型知識份子群體之中得到普遍確認，而且具有形而上的意義時，中國方才出現了真正意義上的自由主義者。

不過，有了自由主義者，不一定就意味着有了純正的自由主義。中國的自由主義可謂生不逢時，時運不濟。因為到了本世紀初，不說中國，就是在自由主義的大本營歐美諸國，自由主義也已經亂了套，產生了各種雜交和變種。歐美的自由主義，從十七世紀的蘇格蘭學派的古典自由主義，經十九世紀邊沁 (Jeremy Bentham) 的功利自由主義，發展到二十世紀初，由於傳統的自由主義思潮暴露出早期資本主義制度在宏觀經濟控制和倫理道德上的種種弊病，開始與其他思想流派 (如民主主義、社會主義等) 雜交，呈現出各種各樣的「修正」趨勢：有美國杜威式的民主—自由主義，也有英國費邊社式的社會—自由主義。從整個世界大潮流來說，二十世紀上半葉正是各色各樣社會主義風頭十足的時候，相形之下，自由主義倒是風雨飄搖，步步後退，不斷地修正自己，弄得態度曖昧，面目不清。

殷海光曾經說過：「中國的自由主義者先天不足，後天失調。」按照殷先生的意思，「先天不足」乃指自由主義並非中國土生土長的思想，而是美雨歐風吹進來的①。在這裏，我還想補充一層意思：即使是舶來品，五四時代的中國知識份子所進口的自由主義，也多是「修正」型的，而對自由主義的「原典」如洛克 (John Locke) 、休謨 (David Hume) 、斯密 (Adam Smith) 等人的思想知之甚淺，對私有財產制度的合理性、個人自由的至上意義以及「看不見的手」的作用自然也體會不深。中國自由主義者的這種「先天不足」，使得中國的自由主義出生伊始就缺乏純正的性質，而只是雜交的產物。再者，同樣是雜交，西方的修正型自由主義畢竟是從古典的一脈脫胎而來，對自由主義的那些最基本元素如市場經濟、個人自由和政治民主，縱然千變萬化，還是守得住；中國的自由主義，一到緊要關頭，或面臨錯綜局面，就會有人背離，不是鼓吹「新式獨裁」，成為「新保守主義者」，就是放棄理性的立場，倒向激進的革命民粹主義。張東蓀是一個深受基爾特社會主義影響的自由主義者，但他對中國自由主義的這種「先天不足」有比較清醒的認識，他說：「就人類言，最理想的是一個民族經過充分的個人主義的陶養以後，再走上社會主義或共產主義之路。」「中國沒有經過個人主義文化的陶養而遽然來到二十世紀是一個遺憾。」②

張東蓀對中國自由主義的「先天不足」有比較清醒的認識，他說：「就人類言，最理想的是一個民族經過充分的個人主義的陶養以後，再走上社會主義或共產主義之路。」「中國沒有經過個人主義文化的陶養而遽然來到二十世紀是一個遺憾。」

中國的自由主義思潮主要是從英美來的，一般被籠統地稱為英美的自由主義。實際上，從美國進口的自由主義與從英國進口的有很大的差別。來自美國的主要是杜威 (John Dewey) 的民主—自由主義。杜威曾經在中國呆過二年，留下了著名的五大講演，其中就有社會政治哲學十六講。經過其忠實信徒胡適的宣傳和發揮，杜威的影響更是如虎添翼。他給中國自由主義留下的精神禮物計有三項：一是實驗主義的科學方法論，使胡適等人相信可以像知識研究那樣，科學地、分門別類地解決中國社會的各種具體問題；二是漸進的、點滴的社會改造策略，鼓舞一批中國的自由主義者耐心地堅守文化教育陣地，從文化與社會的最基本改造做起；三是將民主的含義大大地泛化，推廣到所有的領域，使得這一本來在古典自由主義辭典中純粹的政治概念，具有了更廣泛的社會屬性，因而也獲得了普遍的、崇高的神聖性質。

二　社會民主主義成為主流

不過，在現代中國自由主義的舶來品中，最有影響的還不是美式的，而是英制的；不是大名鼎鼎的杜威，而是一個現在已經被我們忘得差不多的英國人，他就是拉斯基 (Harold Laski)。拉斯基是兩次世界大戰之間英國著名的費邊主義思想家，他是費邊社的重要成員，後來成為英國工黨主要的理論家，1945年出任工黨的主席。儘管拉斯基沒有來過中國，但他在中國的信徒卻甚眾，而且都是自由主義陣營中的中堅人物，如羅隆基、王造時、儲安平、張君勱等③。他們將拉斯基的政治思想於中國廣泛傳播，其影響之大，幾乎成為現代中國自由主義之主流。20年代末是拉斯基在中國最走紅的時候。當時胡適、羅隆基、張君勱等一大批自由主義知識份子雲集上海，以《新月》雜誌為中心，組織了一個費邊社式的小團體「平社」，翻譯拉斯基的著作，研討費邊主義的理論，並以此為借鑒，探求改造中國的自由主義方案④。30年代以後，拉斯基在中國的風頭雖然有所減弱，但其理論已經滲透到中國自由主義者的精神深處，無論是他們的政治思想，還是其社會改造方案，隨處可見費邊主義的深刻痕迹。

對現代中國自由主義最有影響的，是一個現在已經被我們忘得差不多的英國人拉斯基。拉斯基的費邊主義巧妙地調和了資本主義與社會主義，形成了一個整體性的社會改造方案。它自然令中國的自由主義者們歡欣鼓舞，也難怪社會民主主義會成為現代中國自由主義的主潮了。

拉斯基的費邊主義，是一種修正的自由主義理論，他在保留自由主義基本原則的同時，力圖將它與社會主義的平等公正原則調和起來，從而在自由主義的框架內部發展出一變種，即社會民主主義的思想體系。這種試圖調和民主主義與社會主義的新理論，對於中國自由主義者來說，幾乎是一個盼望已久的福音。因為當資本主義在中國開始起步的時候，資本主義原始積累時期所暴露的種種問題在西方已經遭到了各種各樣社會主義的嚴厲批判，已經部分地 (至少在倫理層面) 失去了其合法性。西方的資本主義與社會主義理論，幾乎是同時輸入中國的。古典的自由主義理論，作為一種替資本主義莊嚴辯護的學說，在中國的文化傳統中是找不到任何對應的精神資源的，而社會主義理論，無論是蘇俄式的，還是費邊式或基爾特式的，都有可能在中國歷史內部獲得強有力的支持。中國的自由主義者，一方面是清醒地意識到資本主義發展的不可避免，另一方面又不可抑制地對社會主義懷有偏好，這一折磨人的思想困境，在處於20年代初社會主義論戰中的張東蓀身上，已經表現得相當充分。儘管無可奈何的張東蓀最後是以一種笨拙的時間性分段策略 (即首先發展資本主義，然後再實行社會主義原則) 暫時安頓了內心的困惑，但中國的自由主義者們從來沒有放棄過「畢其功於一役」的努力。在空間的層面上，拉斯基的費邊主義巧妙地調和了資本主義與社會主義，使之形成一個整體性的社會改造方案，它的出現，自然令中國的自由主義者們歡欣鼓舞，也難怪社會民主主義會成為現代中國自由主義的主潮了。

關於這種費邊社的自由主義思潮，留英回來的蕭乾曾經為它作過一個恰當的解釋⑤：

> 自由主義者對外並不擁護十九世紀以富欺貧的自由貿易，對外也不支持作為資本主義精髓的自由企業。在政治在文化上自由主義者尊重個人，因而也可說帶了頗濃的個人主義色彩，在經濟上，見於貧富懸殊的必然惡果，自由主義者贊成合理的統制，因而社會主義的色彩也不淡。自由主義不過是個通用的代名詞，它可以換成進步主義，可以換為民主社會主義。

在現代中國屈指可數的自由主義政治理論中，無論是張君勱的國家社會主義、王造時的主張與批評派觀點，還是當時產生了極大政治影響的羅隆基起草的民盟一大綱領，都可以看到社會民主主義的鮮明標記。用張君勱的話說，在政治領域是一種「修正的民主政治」，以多黨合作替代多黨競爭；在經濟領域則是一種「國家社會主義」，即私人經濟與國家經濟、自由經濟與計劃經濟的混合體⑥。這種在自由主義架構內部的「國家社會主義」，無非是一種國家資本主義而已。不過，資本主義自引進中國伊始，雖然被認為是國家富強必經之途，但總是暗含某種道德上的貶義，相反地，社會主義在現代中國則天生地大受歡迎，被想像為具有某種終極意義的社會烏托邦。即使是自由主義者，也很少有人公開自稱擁護資本主義，哪怕主張國家資本主義，也要以「社會主義」自命。甚至連胡適，在20年代也一度對社會主義大有好感，他途經莫斯科三天，參觀了幾處地方，就激動得連夜給國內朋友寫信，為蘇俄「空前偉大的政治新試驗」大唱讚歌⑦，並設想以「社會化」的方式建立一種所謂的「新自由主義」或「自由的社會主義」⑧。至於英國費邊社社會主義以及基爾特社會主義，更是深得中國知識份子的青睞，成為自由主義思潮中一道最耀眼的風景線。

資本主義自引進中國伊始，雖然被認為是國家富強必經之途，但總是暗含某種道德上的貶義；相反地，社會主義在現代中國則天生地大受歡迎，被想像為具有某種終極意義的社會烏托邦。即使是自由主義者，也很少有人公開自稱擁護資本主義，哪怕主張國家資本主義，也要以「社會主義」自命。

三　觀念的和行動的自由主義者

現代中國的自由主義，在五四時代還處於朦朧的混沌階段，與激進的革命民粹主義的界限模糊不清，到20、30年代，在杜威、拉斯基思想的催化下，漸漸分化出幾種自由主義的思潮。不過，無論是胡適的實驗主義，還是張君勱、羅隆基的社會民主主義，都僅僅是思潮而已，而遠遠沒有成為擁有深厚學理資源的理論。中國的自由主義者之所以對自由主義發生興趣，決非學理的因素，而是由於現實的社會問題所刺激。他們對自由主義學理的關切，要遠遜於對自由主義改革方案的設計。因此，現代中國的自由主義在學理層面上並沒有多少研究的價值，真正有意義的，倒是思潮驅使下的運動——那種進入政治操作層面的自由主義運動。不過，各種各樣的自由主義運動(如好政府運動、聯省自治運動、制憲救國運動、人權運動、憲政運動等)儘管在20、30年代就層出不窮，但真正形成規模、具有全社會影響的，還要等到40年代。

大規模的自由主義運動之所以到40年代才風起雲湧，從自由主義者本身來說，是由於組織化的因素。殷海光曾經將運動中的活躍份子分為「觀念人物」與

「行動人物」。他認為，在運動初始的宣傳階段，由「觀念人物」佔主導地位，到進一步的組織階段，「行動人物」就脫穎而出⑨。我們也可以將現代中國的自由主義者劃分為兩類人：觀念的自由主義者與行動的自由主義者。所謂觀念的自由主義者，大都是知識體制裏面的學院派人物，有着固定的職業和穩定的收入；通常曾留學英美或在國內清華、燕京、聖約瀚等大學接受英美文化的熏陶。他們關心政治，卻是一種胡適所說的「不感興趣的興趣」，即不離開自己的專業崗位，以自己的專業知識為資源，通過大學講壇、同人社團和公共傳媒等公共領域，傳播自由主義的基本理念，對社會公共事務發表意見。

觀念的自由主義者以胡適為精神領袖，在20、30年代聚集在《努力周報》、《現代評論》、《新月》和《獨立評論》等刊物周圍，發揮着較大的輿論作用。這些文人書生，個人主義氣息極濃，各自有各自的信仰和觀念；又有着文人相輕的傳統毛病，基本上是一盤散沙。儘管其中的一些活躍份子如胡適，有時候會以一種費邊社的方式，以個人的身分游說和影響政府中的高官，以推行自己的自由主義主張，但大部分人仍然堅守「君子群而不黨」的信念，極其自覺地保持着個人精神和身分的獨立性，拒絕直接參政，拒絕成為「組織人」，哪怕是組織反對黨。觀念的自由主義者作為一種社會道義和公共良知的存在，在自由主義運動中的作用相當巨大，尤其在起初的宣傳階段更是功不可抹。然而，正如儲安平所評論的⑩：

> 政治活動不能沒有領導人物，但是因為「相輕」及「自傲」在中作祟，所以在自由思想份子中很難產生領導人物；政治活動是必須有組織和紀律的，但是因為自由份子的相通大都是道義的，不是權力的，所以很不容易發揮組織的力量。這些是自由份子根本上的弱點。

如果說，觀念的自由主義者努力的主要層面在思想文化領域，因而更接受實驗主義的點滴改良觀，習慣於學科化地討論個別問題，拒絕思考改造中國的整體方案的話，那麼，行動的自由主義者由於需要明確的行動綱領，卻熱衷於思考和設計整體性的社會政治改革方案。

有鑒於此，一些自由主義者不甘心僅僅停留在觀念和言論上，他們要進一步付諸行動，尤其是組織反對黨，以組織化的方式和權力化的運作推進自由主義運動。這些行動的自由主義者，對參政懷有強烈的興趣，都自認為有治國安邦的卓越才能。他們中的不少人，比如羅隆基、張君勱、王造時等，通常沒有固定的職業，今天在這個大學任教，明天在那個報社任主筆，幾乎成為半職業的政治活動家。如果說，觀念的自由主義者努力的主要層面在思想文化領域，因而更接受實驗主義的點滴改良觀，習慣於學科化地討論個別問題，拒絕思考改造中國的整體方案的話，那麼，行動的自由主義者由於需要明確的行動綱領，卻熱衷於思考和設計整體性的社會政治改革方案。政綱確立之後，就是獨立組黨。1934年秋天，張君勱、張東蓀、羅隆基等人經過幾年的籌備和醞釀，在北平建立了國家社會黨（簡稱國社黨）⑪。但國社黨人數太少，影響也小，無力擔當自由主義運動的中堅。一直到1941年，中國民主政團同盟（簡稱民盟）成立，意味着自由主義組織化的正式實現⑫，也為大規模的自由主義運動提供了領頭羊和建制的保障。

四　戰後的自由主義運動

從1943年下半年開始，中國出現了一股強大的自由主義運動，圍繞着國民黨的「還政於民」、戰後中國政治秩序的安排等熱點問題，開展得轟轟烈烈，不僅在公共傳媒上佔據了輿論的制高點，而且進入了實際的政治操作程序。前者自然是「觀念人物」的汗馬功勞，而後者則要歸功於以民盟為首的「行動人物」的不懈努力。

從成立之初到抗戰勝利的短短四年期間，民盟已經迅速成長為遍布全國主要城市、擁有三千名盟員(大都為知識界精英)、僅次於國共的「第三大黨」。鑒於當時暫時出現的和平氣氛與力量均勢，民盟成為各方都要努力爭取的舉足輕重的砝碼。1945年秋天召開的民盟一大，宣布民盟是「一個具有獨立性與中立性的民主大集團」，其神聖使命是「把握住這個千載一時的機會」，「把中國造成一個十足道地的民主國家」⑬。大會通過的政治報告及其綱領，可視作中國自由主義運動的大憲章。

從1943年下半年開始，中國出現了一股強大的自由主義運動，圍繞着國民黨的「還政於民」、戰後中國政治秩序的安排等熱點問題，開展得轟轟烈烈。民盟的社會民主主義中間道路，成功地將自由主義與社會主義的原則相結合，從而有效地回應了民粹主義提出的深刻挑戰，滿足了社會底層的經濟平等要求。

在這部由羅隆基起草的自由主義大憲章中，中心的理念和架構依然是社會民主主義。社會民主主義思潮發展到40年代，在國際上變得更加洶湧澎湃。尤其是戰後英國工黨的執政，給中國的自由主義者以巨大的精神鼓舞。知識份子普遍認為戰後的中國民主模式，應該也可以仿效英國工黨所施行的「中間道路」；在政治上實行英美式的議會民主政治，在經濟上參照蘇聯的社會主義平等原則，也就是所謂的「拿蘇聯的經濟民主來充實英美的政治民主」⑭。

儘管民盟的這一中間道路在學理上的依據並不充分，但它緊緊地抓住了中國當時兩大主要社會問題：國家政治體制的不民主與社會財富分配的不公正，並富有針對性地提出了一個相對完整的施政改革方案。這一方案能夠在1946年初被國共兩方所接受，成為政協五項決議的藍本，證明了它的確是一個出色的、有效的改革綱領。在這以前，中國的自由主義者(如以胡適為代表的《努力》和《獨立評論》派)所關心的往往是都市知識份子感受最深刻的政治不自由，而對社會底層(尤其是農村)更關切的社會公正和經濟平等問題漠然無視。這樣，他們既不能回應民粹主義的深刻挑戰，即資本主義發展中的社會公正問題；也遠遠游離中國社會底層的最基本需求，也就是羅斯福著名的「四大自由」中所稱的「免於匱乏的自由」。民盟的社會民主主義中間道路，則成功地將自由主義與社會主義的原則相結合，從而有效地回應了民粹主義提出的深刻挑戰，滿足了社會底層的經濟平等要求。

可惜的是，國共之間的分裂與內戰，使得這一出色的社會民主主義綱領無法獲得其實踐的機會，中國也就從此與自由主義的中間道路失去交臂。一旦戰爭的暴力替代了理性的對話，自由主義也就失去了其生存的最基本空間。1947年民盟被迫解散，象徵着自由主義運動在中國的毀滅性挫折。

五　最後一次迴光返照

自由主義運動的失敗，固然有其不可抗拒的客觀情勢，但從其自身檢討，也有諸般因素值得反思。首先是社會基礎的單薄。一般地說來，自由主義運動總是由自由知識份子所發動，但它成功與否，並非完全取決於知識份子，而有賴於社會結構的深刻變遷，尤其是中產階級的崛起。自由主義在輿論上的聲勢浩大，並不意味着社會層面的力量雄厚。精神的優勢不能簡單地折換為物質的實力。然而，中國的自由主義者過高地估計了自己的力量，以為中國的社會是中間大，兩頭小，國共分別代表兩頭小的，而自己代表那佔人口大多數的中間層，包括農民、小知識份子、中產階級等等⑮。但是在缺乏體制保障的情況下，「代表者」與「被代表者」根本無法建立利益上的固定聯繫，所謂「代表」只是一廂情願的書生氣想像。而且，即使實現了自由選舉，真正主宰社會的，也並非那些在人數上佔優的底層民眾，而是控制了較多資源的階層。但作為自由知識份子政黨的民盟，與中產階級的精神與社會的聯繫是那樣地脆弱，以致於後者從來不曾幻想民盟會是一個本階級利益的代表者。後來左翼份子批判民盟是「民族資產階級的政黨」，對於羅隆基他們來說，真是一個有苦說不出的冤枉。因為中國的自由主義者從來不願正視社會中利益集團的分化，只是抽象地宣稱自己代表「民眾」，或者是「廣大的中間階層」！

自由主義在輿論上的聲勢浩大，並不意味着社會層面的力量雄厚。然而，自由主義者過高地估計了自己的力量。他們從來不願正視社會中利益集團的分化，只是抽象地宣稱自己代表「民眾」，或者是「廣大的中間階層」！

另一方面，一場溫和的政治變革，不僅需要社會各階層的支持，同時也需要政府中開明的民主派人士的呼應。在國民黨內部，不是沒有這樣的民主派，比如以張群為首的「政學系」就屬於此類。在20、30年代，分別有王世杰、翁文灝、吳鼎昌等好幾批自由主義知識份子入閣國民黨政府，他們成為「政學系」的中堅力量，也是促成二戰以後短暫的和平民主新局面的重要人物。長期以來，政府內外的民主派人士保持着良好的個人私交，也有着千絲萬縷的政治聯繫。如果這些人士能夠裏應外合，影響國民黨內的最高決策層，那是有可能履行政協五項決議，實踐民盟提出的中間道路的（自然，也同時需要中共的通力合作）。然而，「政學系」這批官員雖然具有一定的民主意識，擁有出色的行政領導能力，卻缺乏明確的改革意向和政治主張，一旦蔣介石的意見為國民黨內的強硬份子CC派和黃埔系所左右，「政學系」諸人立即顯得軟弱無力，束手無策。事實表明，他們只是一群出色的行政官僚而已，而不是有着堅定信念和果斷意志的政治家⑯。體制內部民主派的土崩瓦解，也預示着體制之外的自由主義運動，最終只能是一場徒勞的精神悲劇。

民盟的被迫解散，使得自由主義者的陣營迅速分化，一部分本來具有民粹主義傾向的人士向左轉，出走香港準備北上解放區；而在戰後一直在時政上保持沉默的胡適，此時似乎與哈耶克（F.A. Hayek）為代表的西方「新古典自由主義」遙相呼應，在僅有的幾次關於自由主義的演講和文章中，都強調民主政治與極權政治的不可調和，對極權政治在學理層面作出了尖銳的批評（胡適的這種

「新古典自由主義」立場後來為殷海光所繼承)。他寧願選擇威權主義的國民黨，而不願與在他看來與蘇俄極權政治無異的中共合作。然而，一部分最堅定的自由主義者，在非此即彼的十字路口，拒絕以現實的邏輯作選擇，他們遵從內心的信念和良知，以知其不可而為之的精神，堅守着自由主義的最後堡壘。

於是，在1948年初，自由主義在中國出現了一次悲壯的迴光返照。在全國很有影響的《大公報》，異乎尋常地連續發表社評，論述「自由主義者的信念」、「自由主義者的時代使命」，公開亮出了自由主義的旗幟。聲譽顯著的《觀察》周刊也接連刊載了施復亮、楊人梗等人的文章，鼓吹自由主義，而北平的一批名教授在國民黨內開明人士的支持下，也成立了中國社會經濟研究會，創辦《新路周刊》，提出了一個「政治制度化、制度民主化、民主社會化」的「初步主張」⑰。一時間，處於困頓中的自由主義在輿論上形成了一次不大不小的高潮。有意思的是，在以前的自由主義運動中，哪怕是運動的最高潮，自由主義打的都是別人的旗號，比如民主主義、社會主義等等，自家的徽記反而躲在背後，彰而不顯。到了自由主義大受挫折，幾乎回天乏術之時，真正的旗幟反而義無反顧地亮出來了。這是自由主義最富道德勇氣和理性自覺的時刻，因為無論是「民主主義」還是「社會主義」，在國民黨的三民主義與中共的新民主主義理論之中，都有對應的框架可以接納，因而它們的內涵也變得模糊不清、意義多歧。而自由主義在國共兩黨那裏，都被當作可怕的外來妖魔，遭到一致的痛斥和抵制。惟有這樣的旗幟，才是自由主義者的真正徽號，才是一面名副其實的大旗。遺憾的是，等到這面大旗理直氣壯地撐起的時候，迎接它的已經不是燦爛的滿天朝霞，而是淒慘的落日餘暉了。

在以前的自由主義運動中，自由主義打的都是別人的旗號，比如民主主義、社會主義等等，自家的徽記反而躲在背後。到了自由主義大受挫折，幾乎回天乏術之時，真正的旗幟反而義無反顧地亮出來了。但這時迎接它的已經不是燦爛的滿天朝霞，而是淒慘的落日餘暉了。

美國學者格里德(Jerome B. Grieder)在評論中國的自由主義的悲劇時這樣寫道⑱：

> 自由主義在中國的失敗並不是因為自由主義者本身沒有抓住為他們提供了的機會，而是因為他們不能創造他們所需要的機會。自由主義之所以失敗，是因為中國那時正處於混亂之中，而自由主義所需要的是秩序。自由主義的失敗是因為，自由主義所假定應當存在的共同價值標準在中國卻不存在，而自由主義又不能提供任何可以產生這類價值準則的手段。它的失敗是因為中國人的生活是由武力來塑造的，而自由主義的要求是，人應靠理性來生活。簡言之，自由主義之所以在中國失敗，乃因為中國人的生活是淹沒在暴力和革命之中的，而自由主義則不能為暴力與革命的重大問題提供甚麼答案。

然而，歷史不能以成敗論英雄，更不能以此判斷真理與謬誤。雖然，自由主義在現代中國失敗了，但並不意味着它所選擇之方向最終是無意義的。很多東西的價值，要隔相當一段歷史歲月才看得清楚。自由主義的歷史傳統豈非如

此？不管現代中國的自由主義是多麼的幼稚，它留下的精神傳統，特別是社會民主主義的思想實驗，對未來中國的現代化道路選擇，很有可能是一筆價值連城的歷史遺產。

註釋

①⑨ 殷海光：《中國文化的展望》(北京：中國和平出版社，1988)，頁275；586。

② 張東蓀：〈政治上的自由主義與文化上的自由主義〉，《觀察》，4卷2期。

③ 羅隆基和王造時20年代原來都在美國研學政治學，後來因傾慕費邊主義而去英國從學於拉斯基。儲安平30年代去英國留學，也拜拉斯基為師。他們三個都是拉斯基親炙的入室弟子。張君勱雖然留學德國，未曾與拉斯基見面，但他自己說過，他的哲學思想是德國的，政治思想是英國的，最推崇的就是拉斯基，曾經翻譯其名著《政治典範》，並在譯序中推崇拉斯基是繼洛克、邊沁、彌爾之後英國政治思想的「正統」。

④ 參見姜義華：〈論胡適與人權問題的論戰〉，載劉青峰編：《胡適與現代中國文化轉型》(香港：中文大學出版社，1994)，頁75-77。

⑤ 〈自由主義的信念〉，《大公報》(上海)，1948年1月8日。該文以《大公報》的社評名義發表，是蕭乾起草的。

⑥ 參見張君勱：〈國家民主政治與國家社會主義〉，《再生》，1卷2期。

⑦ 胡適：〈一個態度及案語〉，《晨報副刊》，1926年9月11日。

⑧ 胡適：〈新自由主義〉，《晨報副刊》，1926年12月8日。

⑩ 儲安平：〈中國的政局〉，《觀察》，2卷2期。

⑪ 後來羅隆基退出了國家社會黨，以獨立的身分參加民盟，成為民盟的重要領導人之一。

⑫ 民盟起初由三黨三派組成，除了國社黨是比較純粹的自由主義政黨之外，其餘幾個有激進的民主主義黨派(如第三黨、救國會)，有溫和的民粹主義團體(如職業教育社、鄉村建設派)，也有保守的國家主義政黨(青年黨)。當時他們都屬於國共之間的「第三方面」。「第三方面」在終極信仰和具體主張上儘管分歧頗大，但整個政治傾向基本上是自由主義的。尤其是以後大量自由主義的知識份子入盟，使得民盟的自由主義性質更為突出。

⑬⑭ 《中國民主同盟歷史文獻》(北京：文史資料出版社，1983)，頁87；77。

⑮ 參見施復亮：〈再論中間派的政治路線〉，《文匯報》，1947年4月13日；周鯨文：〈論中國多數人的政治路線〉，《時代批評》，4卷86期。

⑯ 關於政學系的詳細分析，參見筆者與陳達凱主編：《中國現代化史》，第一卷(上海：三聯書店，1995)，頁599-600。

⑰ 參見〈中國社會經濟研究會的初步主張〉，《新路周刊》，1卷1期。

⑱ 格里德著、魯奇譯：《胡適與中國的文藝復興》(南京：江蘇人民出版社，1989)，頁368。

許紀霖 上海華東理工大學社會發展研究所副教授兼副所長

編 者 按

眾所周知，辛亥革命後隨着帝制崩潰和共和國建立，自由民主的思想和實踐曾一度成為中國的主流。本欄有兩篇論文討論當時的思潮和政治狀況。高力克通過對《新青年》的言論分析指出，中國自由主義在俄國十月革命影響下很快從洛克傳統轉向盧梭傳統，進而以社會主義的勝利告終。張啟榮則剖析袁世凱如何聘用外國政治學專家有賀長雄、古德諾當憲法和法律顧問，在內閣制還是總統制上大玩民主遊戲，撕毀《中華民國臨時約法》，公然復辟帝制。值得注意的是，支配民初思潮和政治轉向的理據如出一轍，即訴諸中國兩千年帝制傳統以及指當時民智尚未開通，中外國情有別。八十多年後，人們在討論中國的自由民主等問題時，上述理據仍然被再三引用。這難道不值得我們深思嗎？

學者應當很有興趣了解，在中國與世隔絕、學校和圖書館停課關門的文革時期，青少年有沒有書讀、讀哪些書？本期「文革研究」，宋永毅的文章列舉出影響文革時期青少年甚大的一些書目。可以看到，正是中共大量編譯的內部讀物——俗稱黃皮書、灰皮書，是那一代青少年了解外部世界和人類文明的最主要精神資源。如果我們注意到文革前和文革中這類內部讀物出版了約兩千種之多並進一步分析這些書目的內容的話，就大致可以了解文革的地下讀書活動及其對70、80年代思想運動的重要影響。

《新青年》與兩種自由主義傳統

● 高力克

自由主義是歐洲啟蒙時代的主流思潮。「五四」模擬西方啟蒙的新文化運動，亦有一個西方自由思想的接受過程。其間，洛克傳統與盧梭傳統交替消長，啟蒙運動經歷了一個從英美經驗主義到歐陸唯理主義的思潮流變過程。《新青年》自由思潮的演變，集中表顯了「五四」啟蒙思潮變遷的趨向與脈理。

一　早期《新青年》的盎格魯與法蘭西自由傳統

新文化運動與法國啟蒙運動具有深刻的思想親和性，《新青年》的法文刊名*LA JEUNESSE*自始即明白無誤地預示了這一點。在《青年雜誌》創刊號上，主編陳獨秀撰寫的〈法蘭西人與近世文明〉一文，熱情讚揚了法蘭西思想文化。陳在文中指出，東西文明之差異實屬古代文明與近代文明之別，歐洲文明為世界獨有之近代文明，而法蘭西文明則為歐洲近代文明之母。作為近代文明之最重要特徵的人權說、生物進化論和社會主義，分別導源於法國拉飛耶特 (Lafayette) 之《人權宣言》、拉馬爾克 (Lamarck) 之《動物哲學》和聖西孟 (Saint-Simon)、傅里耶 (Fonrier) 之社會主義。「此近世三大文明，皆法蘭西人之賜。世界而無法蘭西，今日之黑暗不識仍居何等。」①汪叔潛亦將法國人權說歸為近代西方文化的基石。他在〈新舊問題〉一文中指出②：

> 歐美現今一切文化，無不根據於人權平等之說。……乃自法蘭西革命以還，人權之說大唱，於是對於人生之觀念，為之大變。人生之觀念既變，於是對於國家之觀念，亦不得不變。人生之觀念變，於是乎尊重自由，而人類之理性，始得完全發展。國家之觀念變，於是乎鏟除專制，而憲政之精神，始得圓滿表見。是謂之西洋文化。

在《新青年》的民主思潮中，盧梭 (Jean J. Rousseau)「人民主權」的民主觀是其重要思想資源。陳獨秀在〈今日之教育方針〉一文中，力倡盧梭「民為邦本」的民主主義，主張：「民主國家，真國家也，國民之公產也。以人民為主人，以執政為公僕者也。」③高一涵撰〈民約與邦本〉文，倡言盧梭的社會契約論。文中指出，古今政治思想，以人民為國家而生與國家為人民而設為其根本分野。而近代政治思想之別開生面，則為民約說之殊勳。民約說之要旨，在國家源於社會

契約，國家主權基於國民總意，而通過憲法以行使其權力，政府權力則為人民主權之執行。「民約說精一微言，即在貫徹此理。是說盛行，而國家基礎，奠於人民，本根益牢固而不可拔。」④

儘管陳獨秀等啟蒙學者對法國民主思想情有獨鍾，但《新青年》啟蒙思想還有另一種重要傳統——盎格魯自由主義傳統。這種英美自由主義，可說是早期《新青年》啟蒙之更為重要的思想傳統。

自由是《新青年》早期自由主義啟蒙的核心主題。陳獨秀在〈敬告青年〉中，將「自主自由之人格」列為其六大啟蒙主題之首義，並將「人權」與「科學」並歸為現代文明之兩大基石⑤。陳對自由、人權的理解，是以個人主義為基礎的。在〈東西民族根本思想之差異〉一文中，陳把「個人主義」歸為西洋民族的根本思想，並以之闡釋自由人權的本質。在陳看來，西方民族自古迄今為徹底的個人主義之民族，無論英美或法德皆然。現代國家一切倫理、道德、政治、法律，乃社會之所嚮往，國家之所祈求，擁護個人之自由權利與幸福而已。「個人之自由權利，載諸憲章，國法不得而剝奪之，所謂人權是也。人權者，成人以往，自非奴隸，悉享此權，無有差別。此純粹個人主義之大精神也。」自由是人之主體精神的表現。人是性靈、意志、權利之主體，自由則為人的性靈之活動力，意志之實現力，權利之實行力。國家利益、社會利益名與個人主義相衝突，實以鞏固個人利益為本因。這種西方文明的個人主義精神，向為奉行家族主義的中國宗法社會所匱缺，因而中國倫理革命的方向，是以個人主義易家族主義⑥。儘管陳獨秀在較寬泛的啟蒙人本主義意義上，將個人主義歸為英美和德法共享的「西洋民族根本思想」，並以之詮釋自由、人權理念；但我們仍不難發現其自由思想的鮮明的英美色彩。盧克斯 (Steven Lukes) 關於個人主義的語義學和思想史考察證明，「個人主義」只是在英美、尤為美國才具有倫理上的正面價值，而其在法國思想中則主要是一個貶義詞⑦。自由尤其是政治自由，亦更為英美自由主義所推重，而為法國革命思想所輕忽。誠如托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 所深刻指出的：法國大革命重社會改革而輕政治自由。在為大革命作準備的所有思想感情中，公共自由的思想與愛好是最後一個出現，也是第一個消失的⑧。

儘管陳獨秀等啟蒙學者對法國民主思想情有獨鍾，但早期《新青年》啟蒙思想還有另一種重要傳統——盎格魯自由主義傳統。陳獨秀在〈敬告青年〉中就將「自主自由之人格」列為其六大啟蒙主題之首義，並將「人權」與「科學」並歸為現代文明之兩大基石。

在《新青年》早期的啟蒙思潮中，美國自由精神尤受推重。陳獨秀所譯由史密斯 (Samuel F. Smith) 神甫作詞的美國國歌「亞美利加」，是一首激越的自由頌歌⑨。而由劉叔雅迻譯的英國保守自由主義思想家柏克 (Edmund Burke) 的國會演說〈美國人之自由精神〉，更是謳歌盎格魯自由思想的名篇。柏克指出，美洲人民具有舉世無匹的自由精神，其所由來甚堅且眾。究其原由，是根於北美殖民地英國移民之深固的盎格魯自由傳統，其高度發展的自治制度和代議制政體，北部新教徒所具之基督教中崇尚自由的新教精神，南部諸州奴隸主之由統治特權而滋生的珍愛自由之精神，美洲普及法學之教育所培育的公民法律精神，以及殖民地遠隔重洋而宗主國威權難及，以此種種歷史因素，而成就了美洲殖民地人民之強烈的自由精神⑩。

人權是《新青年》早期自由主義思潮的重要理念。人權思想是歐洲啟蒙時代的產物，最初起源於十七世紀英國思想家洛克 (John Locke) 的自然權利學說，其後盧梭的天賦人權說以及十八世紀美國《獨立宣言》和法國《人權宣言》，皆深受洛克人權思想的影響。《新青年》的人權思想，亦可謂洛克傳統的承續。陳獨秀所譯法國歷史學家薛紐伯 (Charles Seignobos) 的《現代文明史》(節選)，重點介紹了洛克的人權理論。文中指出⑪：

> 陸克以為人類未成社會以前，即生而賦有自導其行為之德性，及天然之權利，此即人權也。人權者，個人之自由也，家主權也，財產權也。此等權利，皆建基於自然教義之上皆神聖也。人類之創設政府，為互相守護此等權利耳。為政府者不可不衛此天然權利。人民服從之者，唯此條件之故，政府試侵犯之，即失其存在之理由，蓋彼自破壞授彼以權之契約，凡屬公民，人人得而反抗之也。

陳獨秀在新文化運動中大力倡言的人權觀念，顯然源於洛克的自然權利論。洛克的人權思想亦反映在高一涵的〈國家非人生歸宿論〉⑫和李亦民的〈安全論〉中⑬。

功利主義作為英國自由主傳統的主流倫理學說，亦為《新青年》早期啟蒙的重要主題。高一涵在〈共和國家與青年之自覺〉一文中，力倡「自利利他主義」。他指出，自利心與公共心為支撐經濟事業之兩大砥柱。現代社會群己關係至密，自利即以利他，而利他亦即以自利。古之獨立經濟時代，自利與社會之公利分道背馳；今之社會經濟時代，自利與社會之公利則同歸合轍。故而自利利他主義合乎經濟之自利心與公共心二大砥柱。自利利他主義必以個人主義為始基。在現代之社會經濟時代，社會利益乃根基於個人利益之上，積合而成。欲謀社會之公益，必使一己私益着着落實。西方文明的日進不息與中國文明的停滯不前，其關鍵即在個人主義之發達與否⑭。在〈樂利主義與人生〉一文中，高着力闡揚了邊沁 (Jeremy Bentham) 的功利主義⑮。李亦民在〈人生唯一之目的〉一文中，亦力倡撒克遜式的功利主義和個人主義，並進而批判了儒家禮教之非人性的流弊⑯。

高一涵在介紹彌爾自由論時，尤推重其思想自由的觀點。在他看來，彌爾《自由論》之唯一宗旨，即在反對好同惡異的思想專斷。他進而主張，今日中國思想界應人人成為彌爾，要打破習慣和輿論專制。

思想、言論和出版自由，作為英國式自由主義制度的基礎和現代人權的基本內容，尤為《新青年》啟蒙學者所倡言。高一涵所作〈戴雪英國言論自由之權利論〉和〈讀彌爾的自由論〉，譯介了戴雪 (Albert V. Dicey) 和彌爾 (John S. Mill) 的自由理論，以及英倫言論出版自由制度。戴氏指出，英國言論自由冠絕寰宇，其原因在於其獨特的出版自由制度⑰。高在介紹彌爾自由論時，尤推重其思想自由的觀點。在他看來，彌爾《自由論》(*On Liberty*) 之唯一宗旨，即在反對好同惡異的思想專斷。中國思想古來定於一尊，民國時代此風猶相沿未改。今日中國思想界應人人成為彌爾，要打破習慣和輿論專制，必先從人人自己心中打起。「中國今日思想，不要統一，只要分歧。所有的學說，不必先去信他，只要先去疑他。這就是彌爾的《自由論》中尚異惡同的宗旨了。」⑱

英美民族立基於自治精神的自由傳統，深為中國啟蒙學者所稱道。李亦民在〈大英帝國之構造〉一文中，對英倫自治傳統備加讚譽⑲。高一涵則援引鮑生葵 (Bernard Bosanquet) 之自由學說，闡自治與自由關係。他強調，自治力愈強的民族愈能享受自由之福。「自由乃自治之歸宿，自治實自由之途徑。二者常相得相用，而不可相離。」⑳

英倫自由主義之尚寬容愛妥協的調和思想，在《新青年》啟蒙學者中亦頗佔勢力。曾為章士釗《甲寅》同志的李大釗，對彌爾、古里天森 (Chrestensen)、莫烈 (Morley) 的調和論倡言尤力。在〈青年與老人〉中，李闡發了其進步與保守兼容的調和思想。他指出：現代文明是協力的文明，現代社會是調和的社會。唯其協力與調和，而後文明進步和社會幸福可圖。進化之道，在一方固其秩序，一方促其進步。無秩序則進步難期，無進步則秩序莫保。世界之進化，全為急進

與保守二種思想所並馳以行，正如車之兩輪，鳥之雙翼，二者缺一則進步必以廢止㉑。高一涵和胡適亦為調和主義的信奉者。胡在回國後於《新青年》發表的〈藏暉室札記〉中，表達了其對莫烈調和思想的崇信：「友人以英人莫烈之《調和論》相假，讀之不忍釋手，至晨時二時半始畢，手抄數節。」㉒

綜上所述，《新青年》早期自由主義思潮是法蘭西傳統與盎格魯傳統交叉融匯、雙流並進的思想過程。就此啟蒙思潮之總體風格而言，雖英法思想雜糅其間，但其主流和基調毋寧說是英美自由傳統，儘管陳獨秀的思想更多具有崇法傾向。早期《新青年》可謂英美自由主義的「洛克時代」。據粗略統計，《新青年》一、二卷 (1915.9-1917.2上海時期) 發表有關介紹英美自由思想的文章有16篇，而宣傳法國自由思想的文章僅5篇。早期新文化運動之英美與法國自由傳統交錯雜糅，且以英美思潮為主導，究其思想史原因，在於兩種思潮同屬西方自由主義大傳統，其對中國啟蒙學者來說自然大同小異，不妨兼容並包，而且英倫為自由憲政之先驅，美國為共和政治之模範，同屬盎格魯文化的英美，在西方自由資本主義三大國 (英美法) 中居其二，其自由思想之資源自然更為豐富。從民初思想史看，《新青年》的英美自由主義傳統還與《甲寅》有關。早期《新青年》的作者如陳獨秀、高一涵、李大釗等，多為章士釗在日本創辦的《甲寅》雜誌的編撰人㉓，《甲寅》則為民初英美學派自由主義思潮之重鎮。《新青年》的英倫自由主義傳統，可謂與《甲寅》一脈相承。

《新青年》早期自由主義思潮是法蘭西傳統與盎格魯傳統交叉融匯、雙流並進的思想過程，但其主流和基調毋寧說是英美自由傳統。據粗略統計，《新青年》一、二卷發表有關介紹英美自由思想的文章有16篇，而宣傳法國自由思想的文章僅5篇。

二　兩種自由傳統的辨異

關於近代西方政治思想中英國經驗主義與歐陸唯理主義、以及英國學派與法國學派自由傳統的歧異，羅素 (Bertrand Russell) 、柏林 (Isaiah Berlin) 、哈耶克 (F.A. Hayek) 、波普爾 (Karl Popper) 皆有深刻的分析。羅素將推重個人自由權利或社會平等、主張分權主義或直接民主、注重片斷的試探性的漸進改良或整體性的急進革命，歸為洛克式英國自由主義與盧梭式法國浪漫主義政治思潮的基本分野。柏林進而將經驗主義與唯理主義的自由觀念區分為「消極自由」和「積極自由」。在他看來，消極的自由觀念，以不讓別人妨礙自己的選擇為要旨，自由即「免於……的自由」；積極的自由觀念，則以做自己主人為要旨，自由意謂「去做……的自由」。積極自由立基於「理性意志」而追求理想的目標，因而常與烏托邦和極權暴政相緣。哈耶克和波普爾則以經驗演化與理性建構，來區分英國式和法國式自由主義。在其看來，英國式自由主義把文明進化視為一個歷史傳統的自發演化和試錯過程；法國式自由主義則把文明進化視為理性建構的產物。這種「演化」的和「建構」的文明理論，表徵着社會改造模式之「漸進社會工程」和「烏托邦社會工程」的不同路向。

「五四」啟蒙學者儘管尚不可能了解這些當代西方思想家的重要觀點，但其對英國式和法國式自由主義的思想歧異，亦已有相當的認識。陳獨秀在比較西方教育精神時指出：「英吉利所重者，個人自由之私權也」；「法蘭西者，理想高尚，藝術優美之國也」㉔。此雖為英法教育精神比較論，但其關於英之重「自由私權」和法之尚「理想」的結論，亦點出了英國自由主義與法國浪漫主義的基本差異。陳獨秀所譯之薛紐伯的《現代文明史》，對洛克傳統與盧梭傳統的自由主義

有明晰的區分：洛克式的英倫政治自由學說非本於普遍的平等原則，其所求者在政府不越一定之限制，不犯私人之自由而已。而盧梭的社會契約論，則主張以人民主權易君主專制，所有公民一律平等，政府由人民選舉，受絕對權力，以規定財產教育宗教諸制度。薛氏還進而區分了法國啟蒙思想之兩大傳統：第一時代的貴族思想家孟德斯鳩和伏爾泰，屬於溫和的英國自由傳統；第二時代的平民思想家盧梭和狄德羅，則為急進的革命派㉕。

高一涵引徵黎高克 (Leacock) 的政治學說，將自由分為「天然自由」(Natural Liberty) 和「法定自由」(Civil Liberty)。在他看來，「天然自由」為盧梭所主張，盧氏認為，人生而自由，及相約而成國，則犧牲一部分自由。自由之性出於天生，非國家所能賜。精神之自由，不為法律所拘束。「法定自由」(公民自由) 則為有限制的自由，按美國法學家柏哲士 (Burgess) 的闡釋，自由源於國家所賜之自由權。定自由之範圍，建自由之境界，而又為之保護其享受自由之樂，皆國家之責。自由之界，隨文化之演進而彌寬，文化愈高，自由愈廣。而十八世紀革命派之所謂自由，則純屬理想㉖。

洛克與盧梭自由思想的基本分歧，源於二者社會契約論的不同理路。高一涵在〈民約與邦本〉一文中，對洛氏與盧氏的社會契約論進行了思想史的比較。他指出，洛克認為，遠古社會人民天然自由，及相約為國，乃劃定權力，部分託諸政府，部分仍留於人民。國家之存，專以保護人民權利為職責，政府權力終不能超民權而獨立，其運用當有所限，否則人民可以收回權力。洛克之說有三點重要發明：一是最高主權時為人民所保留；二是政府權力乃寄託而非固有；三是政府行動縮納於規範之中。洛氏契約論奠定了民主思想的基礎。盧梭之說則主張，國家主權即人民主權，政府為奉行國家意志的公僕，立法之權永存於人民之手，因人民權力可寄託於政府，而人民意志則絕不能委託。人民自由與定約前的天然自由無異，其服從政府實為服從人民總意。人民總意之發表，由人民直接集會投票表決。故真正主權惟屬於人民全體。在高一涵看來，從洛克的限制政府權力到盧梭的消滅政府權力，社會契約論由升堂而入室，盧氏之說可謂人民主權論之極致㉗。

「五四」啟蒙學者對英國式和法國式自由主義的思想歧異，已有相當的認識。陳獨秀在比較西方教育精神時就已指出：「英吉利所重者，個人自由之私權也」；「法蘭西者，理想高尚，藝術優美之國也」。

高一涵還通過對西方政治思想中國家目的論的分析，揭示了經驗主義與唯理主義之價值取向的差異。他指出，西方古今倡國家終極目的者，約可分為「道德幸福說」與「保護權利說」兩派。柏拉圖與黑格爾以道德為國家之終極目的，亞里士多德以幸福為國家之終極目的；而洛克、康德則以保護人民自由權利為國家之終極目的。道德幸福說以實行道德理想或追求最大多數之最大幸福為其旨，但何為道德、何為幸福皆無至當之畛域，「以道德幸福之責，托諸國家，則國家權力，泛然無所限制。古今萬國，凡國權過大，而無一定之界限者，未有不侵及民權。此說如行，則凡人民對於國家之行動，舉莫逃出道德幸福之範圍者，舉莫逃出國家之干涉，勢必損人民之自由，以為國家之芻狗」。此違背了國權人格互相對立、各有限制之義。而保護權利說則着眼於明定國權行動範圍，其最能補救道德幸福說之偏弊。保護權利說主張，國家可頒布制度以獎勵人民以求其終極目的，而不能代人民以求之。國家權力僅及於形式而不能及於精神。國家職責，在立於人民之間，以裁判其相侵相害之事實，調和其相需相待之機宜，獎勵其自由，保護其人格，以促進其自治獨立。此即保護權利說之真正價值㉘。

「五四」時期來華講學的美國哲學家杜威 (John Dewey)，其政治哲學演講進

一步深化了中國知識界對英法自由傳統的認識。胡適在「問題與主義」之爭中，曾引用其師杜威在教育部講演的觀點，來分析西方民主傳統的差異：「民治主義在法國便偏重平等；在英國便偏重自由，不認平等；在美國並重自由與平等，但美國所謂自由，又不是英國的消極自由，所謂平等，也不是法國的天然平等。」[29]《新青年》刊登的〈杜威講演錄〉，有一節對洛克自由主義、盧梭民主主義和黑格爾國家主義的評述。杜氏指出：洛克和盧梭分別為英國革命和法國革命的哲學代表。二者政治哲學的差異在於：「洛克的學說，主張三權分立；立法司法行政並立，不能偏重，偏了就是專制。這是英國人相傳的見解。盧梭既認立法為最重要，故不信代表制度，以為人人應該參與立法。司法行政不過是派出來管事體的，所以不甚重要，不得當的時候，只要更換就算了；只有立法權非歸人民保存不可。這是極端的民主政體。」杜氏還進而分析了英國思想從洛克到功利主義的發展，和歐陸思想從盧梭到布爾什維克主義的演變[30]。

由上可見，陳獨秀、高一涵、胡適等「五四」啟蒙學者對英國式和法國式自由傳統已有相當程度的辨識。陳譯薛紐伯文，對洛克限制政府權力的英國式自由主義和盧梭崇尚人民主權的法國式民主思想，作了明晰的區分。高一涵關於「天然自由」與「法定自由」、洛克與盧梭的社會契約論、國家目的論之道德理想主義與保護權利說的分析，頗為深刻而準確地揭示了英國式與法國式自由傳統的基本歧異。其關於道德幸福說和保護權利說的評判，尤具深見。儘管將道德主義與幸福主義相提並論並不合乎思想史邏輯，但高對柏拉圖、黑格爾道德理想主義傳統之具有侵害公民自由權利的極權傾向的批判，以及其對洛克之保護權利說的肯定，可謂與柏林「積極自由／消極自由」之辯隱然相合。需要指出的是，儘管高一涵深諳英倫式自由傳統以及西方近代政治思想，但這尚不表明他就是一個英國式自由主義者。他對洛克人權理論的崇尚和對盧梭民主思想的傾心，表明其在政治思想上徘徊於英法自由傳統之間的矛盾狀態。這也是《新青年》多數啟蒙學者共同的思想特點。

儘管陳獨秀、高一涵、胡適等人對洛克限制政府權力的英國式自由主義和盧梭崇尚人民主權的法國式民主思想作了明晰的區分，但他們對洛克人權理論的崇尚和對盧梭民主思想的傾心，表明其在政治思想上徘徊於英法自由傳統之間的矛盾狀態。這也是《新青年》多數啟蒙學者共同的思想特點。

三　從洛克傳統到盧梭傳統

俄國十月革命後世界思潮的轉換，深刻地影響了新文化運動的思想進程。《新青年》自由主義啟蒙運動，由此經歷了深刻的演變。

在「五四」以後的社會改造熱潮中，知識份子的烏托邦情緒日漸高漲。崇尚法蘭西文明的陳獨秀，其立基於理想主義的「社會改造」訴求，典型地表現了「五四」知識份子的浪漫情緒。陳在代表《新青年》編輯部寫的宣言中，宣告拋棄罪惡的資本主義，而對未來理想社會作了熱烈而浪漫的憧憬：「我們理想的新時代新社會，是誠實的，進步的，積極的，自由的，平等的，創造的，美的，善的，和平的，相愛互助的，勞動而愉快的，全社會幸福的。」[31]陳追求的這種超越西方資本主義文明的理想的新社會，幾乎涵括古今中外人類一切美好的價值。與此相聯繫，陳的民主觀也充滿了烏托邦期待，他的民主理想已不再滿足於消極自由的「人權」和政治民主，而進一步追求政治社會經濟全面的民主；同時，這種民主在政治上又是超越代議制的「人民自治」的徹底的民主。陳對「政治民主」的解釋是：由人民直接議定憲法，用憲法規定權限，用代表制依憲法規定執

行民主，打破治者與被治者的階級差別，實行人民自治[32]。陳進而認為，這種「人民自治」的真正的民主，可取徑英美式的聯合自治而由小到大地實現。顯然，陳的這種追求社會經濟平等和直接民主的激進民主觀，帶有盧梭思想的深刻印記。

高一涵在歐戰以後思想亦日趨激進，其對英國式古典自由主義由倡導而轉為批評。在〈近世三大政治思想之變遷〉一文中，高指出歐洲十八世紀之天賦人權說、個人主義等學說已經過時，近世政治思潮之變遷，表現為由個人主義而國家主義而世界國家主義、由階級的多數的功利主義而平等的全體的功利主義、由精英民主主義而人民民主主義的轉變。高強調指出[33]：

> 迨十九世紀之末，歐美學者所謂平民政治，大抵皆建築於人民權利及小己私益之上：以為平民政治云者，小己自保其權利，自享其私益之謂。……近數年來，多唾棄小己主義，主張合群主義；唾棄私益問題，主張公益問題；以為真正平民政治，乃建設於擔負社會職任之小己之上。小己利益，即自社會公益中分來。人民入群而後，皆以謀社會公共幸福之目的，謀小己之幸福。

俄國十月革命後世界思潮的轉換，深刻地影響了新文化運動的思想進程。在「五四」以後的社會改造熱潮中，知識份子的烏托邦情緒日漸高漲。民主理想已不再滿足於英美式消極自由的「人權」和政治民主，主張由人民直接議定憲法，實行人民自治。

李大釗則從英國式自由主義者轉變為馬克思主義者。最能表顯李思想流變之脈理的，是其法國大革命觀的轉變。李在民初篤信英倫自由傳統，而對法國革命評價甚低。在他看來，「即以英、法相較，英無法之慘劇，而獲得之政治，什倍於法。法以百年之血歷史，易得者僅勉為共和」[34]。俄國革命以後，李開始改宗馬列主義，其對法國革命亦轉而持積極的評價，並且將法國革命與俄國革命同歸為兩次具有世界歷史意義的偉大事件。李預言，「十九世紀全世界之文明，如政治或社會之組織等，罔不胚胎於法蘭西革命血潮之中。二十世紀初葉以後之文明，必將起絕大之變動，其萌芽即茁發於今日俄國革命血潮之中，一如十八世紀末葉之法蘭西亦未可知」[35]。

李大釗的改宗馬克思主義及其與胡適的「問題與主義」論爭，則表徵着「五四」後《新青年》自由主義思潮的裂變。「問題與主義」之爭凸顯了自由主義與馬克思主義之社會改造進路的歧異。宗奉英美經驗主義自由傳統的胡適，在思想上倡導實驗主義哲學，在政治上主張漸進式改良主義。他認為，文明進化不是籠統的而是一點一滴的完成的[36]。因而社會改造不可能靠包治百病的一種「主義」而「根本解決」，而只能從研究和解決諸如從人力車夫的生計到大總統的權限等具體問題入手[37]。李大釗則堅持馬克思主義唯物史觀，主張中國社會的改造必須通過俄國式社會革命而根本解決。在他看來，若在沒有組織和生機、而一切機能都已閉止的社會，必須有一個從改造經濟組織入手的根本解決，才能解決一個一個的具體問題[38]。

「問題與主義」論爭所凸顯的《新青年》英美與歐陸思想之爭，由於陳獨秀的改宗馬克思主義，而以德俄社會主義思想的勝利而告終。至此，啟蒙運動從經驗主義走向理想主義。從「法蘭西文明」(陳獨秀) 到「布爾什維克」(李大釗)，我們看到了《新青年》思潮流變中歐陸思潮的演化趨勢和內在脈理，它印證了杜威的觀點：布爾什維克的學說多為盧梭思想的遺傳[39]。

新文化運動中英美思潮與歐陸思潮的消長更替，有着思想史與社會史方面複雜而深刻的原因。盧梭式法國啟蒙思想對新文化運動的深刻影響，源於中法

歷史文化的親和性。關於這一點， 陳寅恪和杜亞泉的觀點是頗具啟示性的。陳認為，西洋各國中，以法國人與中國人性習為最近，其政治風俗之傳統，亦多與中國相同。而美國人則與中國人相去最遠，此為歷史境勢使然㊵。杜氏指出，英美為自治最發達之國，法國則為中央集權政治之故鄉；英美社會為自營的社會，法國社會則為依賴的社會。而中國政治之專制政體與國民之依賴習性，亦與法國相近㊶。同時，《新青年》啟蒙思潮之由英美而歐陸的激進化演變，亦表徵着二十世紀初中國現代化運動之模式轉換的趨向。英美雖為中國知識份子嚮往的現代自由民主的理想範型，但其獨特的社會歷史條件卻是無法模擬的，延續兩千年的帝制中國，根本匱缺英美式市民社會和多元政治的傳統。布朗(Bernard E. Braun)指出，非西方社會現代化的自由民主的原型可能不是英國或美國，而是法國㊷。對於中國和多數非西方國家而言，法國的現代化模式可能更具典型性。革命是專制的副產品。誠如托克維爾所精辟地指出的，民主、商業與革命無緣。商業是一切狂熱激情的敵人，商業愛溫和妥協，商業使人傾向自由而遠離革命。此即革命理論在美國不如在歐陸大君主國那樣受歡迎的原因㊸。由此我們不難理解，匱乏民主和商業傳統的農業中國的現代化，選擇盧梭而不是洛克的原因所在。此外，「五四」啟蒙由經驗主義而理想主義的演變，還與俄國革命後世界思潮之變遷趨勢有關。如果考慮到其時來華講學的英美自由主義思想家羅素和杜威的思想左傾，那麼新文化運動的思潮演變就不足為奇了。

新文化運動中英美思潮與歐陸思潮的消長更替，有着思想史與社會史方面複雜而深刻的原因。盧梭式法國啟蒙思想對新文化運動的深刻影響，源於中法歷史文化的親和性。英美雖為中國知識份子嚮往的現代自由民主的理想範型，但其獨特的社會歷史條件卻是無法模擬的。

歷史的弔詭在於，英國式自由傳統作為現代民主的原型，其歷史發生學的獨異性內蘊着普世性的現代性法則。這種文明進化的曲折性決定了東亞中國現代化進程的曲折性。托克維爾關於自由與商業之親和性的富有啟示性的觀點，也許有助於我們理解「五四」思想史的演變脈理，以及二十世紀中國思想史上經驗主義與唯理主義此消彼長、輪迴反覆的曲折進程。

註釋

①②③④⑤⑥⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉔㉕㉖㉗㉘㉚㉛㉜㉝㊱㊴ 《新青年》，1卷1號；1卷1號；1卷2號；1卷3號；1卷1號；1卷4號；1卷2號；1卷6號；1卷1號；1卷4號；1卷4號；1卷2號；2卷1號；1卷2號；1卷6號；4卷3號；2卷2號；1卷5號；3卷2號；4卷2號；1卷2號；1卷1號；1卷1號；1卷3號；1卷4號；7卷4號；7卷1號；7卷1號；4卷1號；7卷1號；7卷4號。

⑦ 參閱〔英〕史蒂文・盧克斯：《個人主義：分析與批判》(北京：中國廣播電視出版社，1993)，第一部分。

⑧ 〔法〕托克維爾：《舊制度與大革命》(北京：商務印書館，1992)，頁193。

㉓ 常乃悳：《中國思想小史》(上海：中華書局，1930)，頁181。

㉙㊲㊳ 《每周評論》，第36號；第31號；第35號。

㉞ 《中華》，1卷11號。

㉟ 《言治季刊》，第3冊。

㊵ 參閱吳學昭：《吳宓與陳寅恪》(北京：清華大學出版社，1992)，頁7。

㊶ 《東方雜誌》，9卷4號。

㊷ 〔美〕西里爾・E・布萊克(Cyril E. Black)編：《比較現代化》(上海：上海譯文出版社，1996)，頁269。

㊸ 〔法〕托克維爾：《論美國的民主》，下卷(北京：商務印書館，1996)，頁800-803。

高力克 北京師範大學法學博士，現任浙江大學政治學系副教授。

有賀長雄、古德諾與民國初年的憲政體制問題

● 張啟榮

中華民國成立後，袁世凱出任第一任大總統。在短短的幾年裏，袁世凱即一手撕毀象徵民主共和制度的《中華民國臨時約法》，無限制地擴大總統權力，實行個人專制獨裁統治，最後悍然復辟帝制，這已是史學界人所共知的常識。本文將要探討的是，在袁世凱復辟帝制的過程中，他的憲法顧問有賀長雄和法律顧問古德諾扮演了甚麼樣的角色。這是一個被人忽略的問題。

一　有賀長雄與古德諾生平及應聘來華的背景

中華民國成立後的幾年裏，袁世凱即一手撕毀象徵民主共和制度的《中華民國臨時約法》，最後悍然復辟帝制。在這個過程中，他的憲法顧問有賀長雄和法律顧問古德諾扮演了極其重要的角色。

有賀長雄 (1860-1921)，日本人，1881年畢業於東京帝國大學，1886年起，先後留學德、奧，獲文學和法學博士學位。回日本後任樞密院書記官。先後擔任陸軍大學、帝國大學、早稻田大學教授及《外交評論》主筆，是國際知名的國際法及憲法學家。他「在國際法學領域中被公認為具有與從前的俄國法學家德．馬滕斯相同的地位」①。在1894-1895年的中日甲午戰爭與1904-1905年的日俄戰爭中，有賀長雄均擔任日本陸軍大本營的法律顧問。1913年，袁世凱聘其為憲法及附屬法律顧問，專門幫助政府起草憲法。有趣的是，在第一屆國會的議員中，有相當一部分是有賀長雄的學生，因此有賀便以師長自居，對他們非常輕視。

古德諾 (F.J. Goodnow, 1859-1939)，美國紐約人，1882年在哥倫比亞大學法學院完成法學學位。1883年赴巴黎和柏林進修一年之後，回到哥倫比亞大學任教，1903年擔任該校行政法和市政學講座。1913年夏，古氏辭去哥倫比亞大學教授，擔任袁世凱的法律顧問，其任務是襄辦憲法編定事宜。1914年秋回美國擔任約翰．霍普金斯大學校長之職，同時繼續擔任袁世凱政府的法律顧問。1916年洪憲帝制失敗，袁世凱身死，古德諾繼續擔任北京政府法律顧問，直到

1917年5月3日為止。1929年夏，古德諾卸約翰．霍普金斯大學校長職，1939年逝世。

關於有賀長雄與古德諾來華的背景，必須從1912年底的制憲權之爭說起。

《臨時約法》規定，自約法施行之日起十個月內，由臨時大總統召集正式國會，制訂憲法，並選舉正式大總統。《臨時約法》和《國會組織法》還規定，憲法由國會制訂。袁世凱鑒於國會是其政治反對派國民黨佔多數的機關，因而於1912年12月授意其親信直隸都督馮國璋、河南都督張鎮芳會同無黨無派的江蘇都督程德全向各省都督倡議：「仿美國各州推舉代表之例，由各省都督各舉學高行修、識宏才富之士二人，一為本省者，一為非本省者，集為憲法起草委員會，草案既立，然後提交國會再行議決。」具體進行辦法是，先「由大總統提出國會組織法第二十條修正案，並同時提出憲法起草委員會法案，要求參議院通過」②。袁世凱企圖攫奪國會制憲權。

制憲權控制在誰手，是關係到未來的憲法按照誰的意志制訂、對誰有利的根本問題。國民黨深知，制憲權「一旦為袁氏黨所攘奪」，則將來制成的憲法必將成為「袁氏之憲法」。因此，如「欲得鞏固之民國憲法，必力爭其制訂之權，使隸屬於議會」③。從這種利害關係出發，國民黨表示要堅決擁護國會的制憲權④。1913年3月3日，參議院開會審議袁世凱交議的《編擬憲法草案委員會大綱案》，國民黨議員根本反對將這一違法的提案交付審議⑤。由於國民黨議員佔多數，表決結果，贊成交付審查者佔少數，袁世凱的提案遂成廢案。

參議院否決了袁世凱交議的《編擬憲法草案委員會大綱案》，袁於是將憲法起草委員會改為憲法研究會，又提出設立憲法顧問。在梁啟超等人的支持下，經莫理循推薦，袁世凱先後聘請有賀長雄和古德諾為憲法顧問，兩人分別於1913年3月、5月先後來華就職，

袁世凱對於自己精心策劃的憲法起草委員會被國會輕而易舉地否決，顯然心有不甘，於是，他一方面將憲法起草委員會改為憲法研究會，原封不動地保存原班人馬；另一方面，袁世凱又提出設立憲法顧問。袁的這些行動，得到梁啟超等擁袁派支持⑥。在梁啟超等人的支持下，經莫理循推薦，袁世凱先後聘請有賀長雄和古德諾為憲法顧問。袁世凱此舉仍是「劫奪國會起草憲法(權)之故智，易其名而不變其實」⑦，「袁世凱欲得憲法之提案，又欲得憲法之裁可權」⑧，因而同樣遭到了國民黨的反對⑨。

儘管國民黨反對，但袁世凱不為所動。有賀長雄和古德諾於1913年3月、5月先後來華就職，從此深深地捲入了中國制憲鬥爭的激烈旋渦之中而不能自拔。

二　有賀長雄與古德諾所設計的中華民國憲法

有賀長雄與古德諾來華後所做的第一件事，便是為袁世凱撰一憲法草案，供其參考。

有賀長雄所撰憲草名為《觀奕閒評》，1913年8月校印刊行。全書共九章，約五萬餘字。這是有賀氏用近五個月的時間精心撰寫而成的，它反映了有賀氏對於中國制憲的全部思想和主張。

有賀氏開宗明義提出，制訂憲法必須首先充分考慮這樣一個前提，即：「無論何國憲法一律不得與歷史相離，現在國家權利之關係乃從已過之關係自然發

展而來者也。……若將本國之過去置而不問，僅觀外國之現在操切從事憲法之編纂，深恐法理上無須採用的規條亦一併採用，致遺後日莫大之禍源，亦未可知也。」⑩這段議論顯然是針對《臨時約法》模仿外國共和憲法而發的。

有賀氏接着指出，中華民國成立的歷史「與外國歷史大有所異，因而民國將次編制之憲法亦與他共和國之憲法不能強同」⑪。那麼，中華民國成立的歷史與英、法、美先進共和國成立有何不同之點呢？有賀認為，根本不同就在於，「中華民國並非純因民意而立，實係清帝讓與統治權而成」⑫，由於中華民國成立的歷史與先進共和國全然不同，因此，中華民國憲法就「不必取法先進共和國憲法」，而應當「求新舊思想之聯絡」⑬，制訂「合乎民國情形特獨之立法」⑭。其基本要點是：

有賀認為「中華民國並非純因民意而立，實係清帝讓與統治權而成」，由於中華民國成立的歷史與英、法、美先進共和國全然不同，因此，中華民國憲法就「不必取法先進共和國憲法」，而應當「求新舊思想之聯絡」，制訂「合乎民國情形特獨之立法」。

第一，關於人民權力。有賀氏認為，《臨時約法》是南北統一前所擬訂，故「其條文中未免有以純然民立之共和政體為標準者」⑮，為「防範社會黨之跋扈於未萌」，「凡近似預約普及選舉之條款以概行刪除或改正為要」⑯。具體來說，《臨時約法》第二條，中華民國立法權屬於國民全體之規定，容易使人誤解為「最下級赤貧如洗之人民亦有參與政治之權」，這一點「危險尤大」，而且「主權」二字，「務避而不用」，所以，應將約法第二條改為「中華民國所有權力出於國民」⑰。又約法第十二條規定人民有選舉及被選舉之權，此一條或者「全體刪除」，或者改正如下：「人民合法律所定資格者有選舉權被選舉權」⑱。

第二、關於政體組織。有賀認為，中國如果採用美國式共和政體，一定會造成南北「分裂」，如果採用法國式議院共和政體，「於新創富國強兵諸事殊多窒礙」，美國式與法國式共和政體，中國「均未足以取法」⑲。因此，中華民國只有採用「適於民國國情之特別共和組織」，即「超然內閣共和政體」⑳。其特點是：「大總統先行決定政治方針，不問國會內外之人，但有願依此方針行其政治者則舉之，組織國務院。至其方針之當否，一歸國務員負責任，雖有時出於不得已更選內閣，然未必因國會失多數之贊成而以之為辭職之準繩，考其政治方針之成績何如，徵諸國內輿論向背何如，大總統獨斷特行，而使內閣更選，……。」㉑在此種超然內閣政體情況下，大總統與國務員的關係應「與德意志皇帝與宰相之關係同」㉒。如果「大總統為人活潑有為」，「則可自行籌劃立定方針，將此教示國務總理」；反之，如果「大總統為人敦厚」，「則凡百政事委任國務總理，但垂拱以治而已」㉓。

第三、關於大總統職權。有賀認為，大總統應有總攬政務之權、公布及執行法律之權、拒否法律及決議之權、提出法律案之權、發交教書於國會之權、發布緊急命令權、特赦減刑、復權之權、宣告戒嚴之權、制訂官制官規，且任免文武官吏之權、大總統不負政治及刑事上之責任，但大逆罪不在此限、大總統擔任民國外交、大總統統帥民國陸海軍㉔。

古德諾則認為，中華民國「最要之圖」在於「得一強固長久之政府」㉕。因此，制訂憲法時不能「全部採用美國制或全部採用法國制」，而應當「取二者而調劑之」，以「得一最宜之制度」㉖。從這一前提出發，古德諾認為中華民國憲法宜注意下列幾點：

袁世凱御用的「憲法研究談話會」，自左至右為：章宗祥、汪榮寶、陸宗輿、有賀長雄、曾彝進、李景鄸、青柳篤恆。

第一、憲法宜總其大綱，不必旁及細目。

第二、憲法應具柔軟性質，易於修正。憲法中宜明確規定，凡得國會兩院人數三分之二以上之同意，即可修改憲法，惟修改後必得大總統認可始有效力。

第三、關於中央及各省權限，宜採用地方分權規定，但各省權限不必於憲法上詳細規定，應留待立法機關以法律規定之。

第四、總統之位置必須強固。中國向無議院之習慣，不宜實行議院政治。因此，民國政府體制「宜採用美制，而不宜採用法制」，總統有「自選內閣之權」，「閣員亦專對總統而負責任」，不必使「內閣對國會負責任」。而且內閣「亦無設立總理之必要，總統即可自為總理」。

第五、中國立法機關幼稚，為「預防議院不能即時解決各種重要問題」，憲法「須予行政部便宜行政之規定」。為此，憲法必須賦予總統以下兩種權力：(一) 議院不能表決預算時，總統得根據前年度之預算案施行政事；(二) 總統有權發布條例。

第六、模仿美制，大總統有裁可議案之權；其不裁可之議案，退回國會複議，如得國會兩院議員三分之二以上同意者，此案可成立[27]。

按照上述指導思想，古德諾用了六、七個星期的時間，撰了一個《中華民國憲法草案》，其格式與美國憲法大體相同，分立法、行政、法院、行省及憲法增修等項[28]。

有賀長雄與古德諾所設計的中華民國憲法，其共同點是兩者都主張修改臨時約法，擴大總統權力。按照他們所擬的憲草，民國大總統的權力超過了任何一國的總統。而兩者之不同點是，古德諾氏的憲草是參照美國和法國兩國憲法，且個別吸收加拿大和英國憲法的部分條文擬訂的。如古氏憲草關於大總統之地位「係兼採用法、美兩國之制」而擬訂，目的在於使大總統之地位「強硬而

獨立」㉙。因此，古氏憲草尚更多地帶有共和國憲法的性質。至於有賀長雄所擬的憲草則更多地帶有君主制的特點，換句話說，就是在共和制的形式下，採用君主制的內容。如有賀氏憲草關於大總統與國務員的關係，是按照德意志帝國憲法中德意志皇帝與宰相的關係而設計的。而關於大總統對於陸海軍的統帥權及外交權，則又是按照日本1899年頒布的憲法設計的，按照有賀之憲草，大總統之權集中了德意志帝國皇帝和日本天皇所擁有的全部權力，大總統權力之大，可以說無與倫比。可見，有賀氏所擬之憲法是共和制其名，君主制其實。

據袁世凱的親信唐在禮指證，袁世凱平生最服膺、欽慕的就是日本的明治天皇及稱霸全歐的德皇威廉第二，袁世凱常對人說：「中國要在東亞圖強必須學這兩個強國。」㉚有賀長雄所設計的憲草，賦予袁世凱以德意志皇帝和日本天皇所擁有的權力，這自然是正中袁世凱的下懷，因而也最為袁氏所青睞。後來的袁記《中華民國約法》就是以有賀氏的方案為藍本而炮製的。

三　橫加干涉國會的制憲工作

1913年4月8日，第一屆正式國會成立。在國會參、眾兩院中，國民黨都佔明顯的優勢，成為國會第一大黨。這種形勢引起袁世凱的極大憂慮。

為改變不利的處境，袁世凱開始玩弄政治陰謀手段，干擾和破壞國會正常的制憲工作。有賀長雄、古德諾與袁世凱緊密配合，對國會的制憲工作橫加指責和攻擊，成為袁世凱破壞國會制憲的策劃者和理論指導者。

第一、附和袁世凱先選總統的主張。

1913年5月2日，袁世凱向國會提出諮文，要求先選總統、後定憲法。袁氏此舉的目的在於先登上正式大總統的寶座，以便取得對制憲的發言權。

袁氏諮文一出，立即在國會內外引發一輪新的激烈爭論。在這場爭論中，有賀長雄以權威的姿態發表談話，附和袁世凱的主張：「此項重大問題，萬不可專據學理以為衡，極須審度中國現在之大勢，折衷擬訂，庶與法理事實均無妨礙，仍以先定憲法關於選舉總統之一部，即日將總統選出，實為救時之要義。」㉛有賀氏並以權威的口吻告誡國民黨說：「無論黨派為何，亦當一致共喻此義，方能達利國福民之目的。至諸友邦承認問題，刻正視此問題為進止。」㉜

在袁世凱及擁袁派的堅持下，國會被迫妥協，同意先選總統。袁世凱干擾制憲的第一步首先得逞。

第二、對《天壇憲法草案》橫加攻擊。

1913年6月底，國會按照《國會組織法》第20條規定，由參、眾兩院各自選出30人，組成憲法起草委員會，準備制憲。

憲法起草委員會成立不久，袁世凱在有賀長雄、古德諾等人的指導下於8月19日將一個憲法草案大綱提交憲法起草委員會。大綱共24條，除在形式上「採用內閣制」外，其主旨在擴大總統權力。大綱要求賦予總統以下權力：(一) 大總統對於兩院之議決有複議權及拒絕權；(二) 大總統有任命國務員及駐外公使權，無得議會同意之必要；(三) 大總統有發布緊急命令權；(四) 大總統有議會停會

《天壇憲法草案》迫於袁世凱的強大壓力而作了某些讓步，儘管如此，憲草仍基本上體現了國民黨議院政府制的主張，未能滿足袁世凱強烈的獨裁欲望，因而引起袁的強烈敵視。在這種局面下，有賀長雄與古德諾在報上相繼發表文章，對草案橫加指責。

權；(五) 大總統得參議院之同意，有眾議院解散權；(六) 行政最高權委任之於大總統，內閣總理及各部總長輔助，等㉝。袁世凱企圖強迫憲法起草委員會按照他的意志制訂憲法。

對於袁世凱的專制獨裁要求，憲法起草委員會未予理睬。10月16日，《天壇憲法草案》脫稿，並在報上公布以徵求社會各方面之意見。

《天壇憲法草案》迫於袁世凱的強大壓力，對袁作了某些讓步，如憲草規定：大總統有緊急命令權、停止兩院會議以及解散眾議院等。儘管如此，憲草仍基本上體現了國民黨議院政府制的主張。由於天壇憲草未能滿足袁世凱強烈的獨裁欲望，因而引起他的強烈敵視。在這種局面下，有賀長雄與古德諾在報上相繼發表文章，對《天壇憲法草案》橫加指責。

有賀認為，「國會議員利用其制訂憲法全權，務擴張國會權力，顯違三權分立之旨，偏向二權分立主義 (即國會政府制)」㉞。他進而指出，天壇憲草在四個方面，立法權侵犯了行政權獨立：(一) 大總統任命國務總理須經眾議院之同意；(二) 眾議院對於國務員得為不信任之決議；(三) 以行政訴訟為審判之一部，使隸於法院；(四) 國會閉會期內設置國會委員會。其結果使大總統行政權獨立有名無實，「國務員之地位隨時搖動，朝不保夕」㉟，而「政府地位決無強固之望」㊱。

大總統有無參與制憲權，是袁世凱與國會爭論非常激烈的一個問題。有賀氏用美國、法國兩國制憲時總統參與的先例，說明袁世凱應有權參與制憲；古德諾也認為，總統在制憲工作中的地位應與一般立法程序相同，總統對於憲草有否決權。有了有賀長雄與古德諾等人的支持，袁世凱開始肆無忌憚地干擾和破壞制憲工作。

應袁世凱的要求，古德諾也寫了一個說帖支持袁世凱。古德諾認為，天壇憲草「純粹是簡單的『內閣制政府』」㊲，「如果採行這個憲法，中華民國總統勢必處於徒擁虛名，不能有所作為的地位」㊳。在中國實行內閣制的後果，將使「新政府極其不穩定」，「而政策的合理延續性，如果不是辦不到的話，也難於保持多久」㊴。古德諾聲稱，「每個希望中國富強的人，莫不為憲草委員會主張採用足以導致這種後果的內閣制政體感到憂慮」㊵。

有賀長雄與古德諾的上述言論，對於袁世凱最後下決心扼殺《天壇憲法草案》無疑會有推波助瀾的作用。正如當時的一篇文章所指出的：「自憲法草案披露以來，非難之聲遍於全國，……而不信任投票尤為眾矢之的，……反對不信任投票，其最力者，首推日人有賀長雄。有賀氏發其炎炎大言，而著為不信任投票危險之偉論，……。」㊶

第三、為袁世凱參與制憲尋找理論依據。

大總統有無參與制憲權，這是袁世凱與國會爭論非常激烈的一個問題。有賀長雄是「主總統有對於憲法表示意見之權最力」㊷之人。有賀氏詭辯說：臨時約法雖無明文規定大總統有參與制憲之權，但「臨時約法之精神實許大總統參與制訂憲法事業」㊸。有賀並用美國、法國兩國制憲時總統參與的先例，說明袁世凱應有權參與制憲。有賀氏最後說：袁世凱「本為滿清皇帝讓出統治權改為共和政體時，委任以組織共和統一南北全權之人，又為曾任臨時大總統一年有餘，親嚐甘苦，為民國行政最有經驗之人，又為將來中華民國憲法成立，總攬民國政務，對於民國國民之幸福發展負大責任之人，此人既已被選就職，而於制訂憲法之大業不使與聞，其事無論何人皆有不公平之慨」㊹。

古德諾也認為，總統在制憲工作中的地位應與一般立法程序相同，即國會得以多數票通過一項憲草，總統對於憲草有否決權。總統之否決，可為國

會議員三分之二多數壓倒。古氏還認為，總統應當向國會提出一項憲草，對正在討論中的憲草應有權提出修正意見，總統亦可派員出席憲法會議，對憲草發言[45]。

有了有賀長雄與古德諾等人的支持，袁世凱便理直氣壯地表示：「無論發生如何之波折，勢非將參預之舉，完全辦到不可，決不能默受束縛，使將來一切政務無進行之餘地。」[46]在有賀長雄等人的指點下，袁世凱開始肆無忌憚地干擾和破壞制憲工作。首先，1913年10月16日，袁世凱故意無視《天壇憲法草案》的存在，提出所謂「增修約法案」，要求將《臨時約法》中限制大總統職權的種種規定予以修正。袁氏此舉顯然「不在約法而在憲法」[47]。對此，國會以「憲法即將付議，約法無修正之必要」[48]為由，將其擱置不理。緊接着，袁氏又於10月18日諮文國會，與憲法會議爭奪憲法公布權，袁世凱指責憲法會議公布《大總統選舉法》侵犯了大總統的法律公布權。袁氏聲稱：「將來議定之憲法案，斷無不經過大總統公布，而遽可以施行之理。」[49]袁的如意算盤是，如果他握有憲法公布權，那麼他不滿意的憲法，他即可拒不公布，而使其歸於消滅。袁不待國會答覆，即於10月23日派遣施愚、顧鰲等人強行出席憲法會議，遭到拒絕。袁世凱見國會軟硬不吃，不禁老羞成怒，於10月25日公開通電各省都督民政長，攻擊天壇憲草，並嗾使他們起來反對。若將袁氏電文與有賀氏〈共和憲法持久策〉、〈論不信任投票之危險〉加以對照，就會發現兩者之間的內容完全相同，且袁氏電文中有「各國法律家，亦多訾駁」，以及「已約集中外法家，公同討論」的句子[50]，可見袁氏電文是在有賀長雄和古德諾等人的指導下擬發的。由於國會堅持「取擁護草案主義」的立場，不向袁世凱妥協，袁世凱即於11月4日藉口國民黨議員與二次革命有牽連，悍然下令解散國民黨，取消國民黨議員資格。使國會不足法定開會人數，只得停會。《天壇憲法草案》胎死腹中。

袁世凱扼殺《天壇憲法草案》後，有賀長雄還發表談話，為袁的行為辯護。有賀氏稱：袁氏此舉「不過欲中國得完美之憲法，俾將來不至復起種種之騷亂而共享郅治之樂」[51]。針對當時輿論關於袁世凱將要稱帝的猜測，有賀氏為其辯護說：袁氏「絕無帝制自為，或自比於迪克推多之奢望。……袁所切盼者，在本屆國會期以和平而得憲法之成立，且此項憲法最好能使行政、立法、司法三部各盡其職，而無相衝突」[52]。

雖然有賀長雄與古德諾都不承認參與擬訂袁世凱實行個人絕對專制統治的《中華民國約法》，但我們有足夠證據說明，有賀長雄與古德諾正是袁記約法的實際設計者。

四　袁記《中華民國約法》的設計者

對於袁世凱實行個人絕對專制統治的《中華民國約法》，雖然有賀長雄與古德諾都不承認參與擬訂，但我們有足夠證據說明，有賀長雄與古德諾正是袁記約法的實際設計者。

第一，袁世凱關於制訂《中華民國約法》前提的論調，完全出自有賀長雄《觀奕閒評》一書。

請看約法會議關於增修約法經過一文中的一段話：「今共和成立，國體變更，而細察政權之轉移，實出於因而不出於創，故雖易帝國為民國，然一般人

民心理仍責望於政府者獨重，而責望議會者尚輕。……我國改建共和政體，既有種種特別情形，勢必施行特別制度，而後可以圖國家之長治久安，當為識者所公認。」[63]上述論調，完全是對有賀長雄《觀奕閒評》一書的鸚鵡學舌，了無新意。

第二，《中華民國約法》關於政體組織的設計，也大多是採納有賀長雄和古德諾的獻議。

首先，改內閣制為總統制。1913年上半年，國會醞釀制憲時，有賀長雄和古德諾就建議袁世凱「不設總理」，由「總統獨負責任」[64]，採用總統制的新憲法[65]。但袁世凱鑒於國民黨和進步黨都主張內閣制而反對總統制，如他堅持總統制將難以獲得通過，於是暫時決定捨總統制之形式而取總統制之實。

袁世凱扼殺天壇憲草後，有賀長雄和古德諾再次建議袁世凱實行總統制。古德諾且著一長文，鼓吹總統制。古氏認為，君主國大多採用內閣制，而共和國則甚少採用內閣制，大多採用總統制。中國尤其「不宜採用內閣制」。其原因：一是中國既無完好之政黨，又乏政治之經驗；二是今日中國當務之急在得一穩固強硬之政府，能實行所定的政策，如採用內閣制，則法國政府內閣更迭頻繁之流弊不可免[66]。

對於袁世凱復辟帝制的企圖，日本、英國、德國等帝國主義列強都採取了慫恿和鼓勵的態度。作為帝國主義列強在華利益的代言人的有賀長雄，曾多次向袁陳說中國應當實行君主立憲，使袁相信日本朝野也贊成中國恢復帝制，擁護他為中華帝國皇帝。

其次，立法機構改兩院制為一院制。

有賀氏曾斷言，中國如實行議會制，則恐操刀傷手，危害國家。古德諾也認為：「中國數千年來權集於天子一人，天子依慣例以為治，而人民無立法之習慣，亦無國會議事之經驗。」[67]如使國會「居政治之中心地位，證諸中國人民之習慣，實非所宜」[68]。但是，中華民國既專稱為共和國，又不可無立法機構。那麼，以甚麼形式的立法機關來取代以前的國會呢？

1913年12月12日，古德諾撰《中華民國的國會》的意見書遞呈袁世凱。古氏指出，中國採納共和政體，準備上略嫌不足。由於中國缺少立法經驗，立法組織及程序不宜繁複。古氏建議建立一院制的立法機關。「立法機關的組成，不僅應代表各地區的利益，亦應代表社會上各個有力階層和各個有力團體的利益。此外，……總統應有指派國會中一部分議員與解散國會之權。」[69]按照古氏的設計，中國的代議機構的功能將只限於諮詢與顧問。接着，有賀長雄提出組織一共和顧問院的機關，作為立法機關的補充。其職權包括：⑴ 答覆大總統之諮詢案件；⑵ 約法之解釋；⑶ 憲法起草及審議；⑷ 解釋憲法及其附屬法；⑸ 解決立法、行政上之重要問題；⑹ 建言於總統；⑺ 不得干預施政範圍[70]。顧問院人物大體包括純舊派、半舊派、純新派[61]。

按照有賀氏和古氏的獻議，袁世凱於1914年3月20日向約法會議提議縮小立法機關權限，同時增設諮詢機關。由此可見，袁記《中華民國約法》關於設立立法院和參政院的規定，顯然是採納有賀氏與古氏的建議的結果。

第三、袁記《中華民國約法》關於大總統職權的種種規定，是以有賀長雄和古德諾所起草的中華民國憲法草案為藍本擬訂的。

由以上三點，我們可以斷言，有賀長雄與古德諾是袁記《中華民國約法》的幕後策劃者。關於這一點，古德諾在寫給卡耐基基金會 (Carnegin Endowment)

的一篇報告中也承認：「一年前，我對立新約法草案的大部分建議，新約法都採用了。」[62]

五　為洪憲帝制鳴鑼開道

袁記《中華民國約法》的頒布，從法律上確立了袁世凱的個人專制獨裁統治，總統的權力已擴張到最大限度，直與封建時代之帝王已無二致。儘管如此，袁世凱仍感到不滿足，他要最後摘掉「中華民國」這塊招牌，取得「皇帝」這個至高無上的稱號。

對於袁世凱復辟帝制的企圖，日本、英國、德國等帝國主義列強都採取了慫恿和鼓勵的態度。作為帝國主義列強在華利益的代言人的有賀長雄和古德諾也無例外地採取了慫恿和鼓勵的態度。據唐在禮回憶，有賀長雄和古德諾對於袁世凱稱帝「不僅慫恿推動，而且催促得很厲害」[63]。有賀氏曾多次見袁，向袁陳說中國應當實行君主立憲，勸袁就皇帝之位。有賀氏的舉動，使袁相信日本朝野也贊成中國恢復帝制，擁護他為中華帝國皇帝。唐在禮認為，「有賀的態度對袁來說是個極大的鼓勵」[64]。

袁決心稱帝，古氏的影響也是很大的。袁曾說過，古德諾表示美利堅雖然是共和國，卻還是贊成中國恢復帝制的。他說中國百姓不開化，不懂甚麼民主自由，非帝制不能加以統治[65]。

袁要稱帝，照例應有一套稱帝的理論才能自圓其說，使人們相信他稱帝是天經地義的。這個任務依然又落到了古德諾與有賀長雄身上。

1914年8月，古德諾回美國擔任約翰．霍普金斯大學校長。古氏回美後，在《美國政治科學雜誌》上連續發表文章，竭力為袁世凱的獨裁辯護。當袁要稱帝的消息傳到美國時，古氏便於1915年7月趕回北京幫助袁世凱。古氏到北京，總統府立即要求他給袁準備一份文件，論述民主與君主政體哪一種最適合中國的國情。古德諾按照他一貫的觀點，很快完成了〈共和與君主論〉，公開鼓吹帝制。

古德諾這篇名著的思想基礎是：一個國家究應採何種國體，應與本國的歷史習慣與經濟狀況相宜。古氏認為：「中國數千年以來，狃於君主獨裁之統治，學校闕如，大多數人民智識不甚高尚，而政府之動作，彼輩絕不與聞，故無研究政治之能力。四年前，由專制一變而為共和，此誠太驟之舉動，難望有良好結果。」他斷定中國將來必因總統繼承問題「釀成禍亂」，「如一時不即撲滅，或馴至敗壞中國之獨立」。他的結論是：「中國如用君主制，較共和制為宜，此殆無可疑者也。」[66]

有賀長雄也公開撰論鼓吹帝制。有賀氏原文至今尚未見到，但據曹汝霖回憶，有賀氏「寫了日本由立憲而強之文，有賀到底知道中國人作風，故此文不着邊際」[67]。有賀氏刻意避重就輕，與日本首相大隈重信的談話有異曲同工之妙。

相比之下，古德諾的文章明確肯定中國應當實行君主立憲，顯然最符合袁世凱及北洋派的口胃。因而，古氏的文章就成為整個洪憲帝制運動的理論基

當袁世凱要稱帝的消息傳到美國時，古德諾便於1915年7月趕回北京，並應總統府要求完成了〈共和與君主論〉一文，公開鼓吹帝制。古德諾的文章顯然最符合袁世凱及北洋派的口胃。因而，古氏的文章就成為整個洪憲帝制運動的理論基礎。

礎。1915年8月14日，楊度、孫毓筠、李燮和、胡瑛、劉師培與嚴復等發起成立籌安會，其成立宣言即借古氏文章立言。籌安會成立宣言在引述了古德諾的謬論後，大聲疾呼：「古博士以共和國民，而論共和政治之得失，自為深切著明，乃亦謂中、美情殊，不可強為移植。彼外人之軫念吾國者，且不惜大聲疾呼，以為我民忠告；而我國人士，乃反委心任運，不思為根本解決之謀，甚或明知國勢之危，而以一身毀譽利害所關，瞻顧徘徊，憚於發議，將愛國之謂何？國民義務之謂何？我等身為中國人民，國家之存亡，即為身家之生死，豈忍苟安漠視，坐待其亡？」[68]

由此可見，正是古德諾和有賀長雄敲響了洪憲帝制的開場鑼鼓。

六　兩點結論

綜上所述，可以得出以下兩點結論：

第一、以袁世凱為首的北洋軍閥集團缺少具有現代政治思想的理論家。袁世凱任用的法律派，即楊度、施愚、顧鰲等人多是剛回國不久的留學生(以留日學生為主)，正如有賀長雄所評論的，他們除了背誦舊習之講義外，還不善於將現代政治的理論與中國政治習慣聯繫起來。因此，如何將現代政治的理論與傳統的中國政治習慣有機地結合，創立一套符合袁世凱個人獨裁專制需要的理論，這是一個迫切需要解決的問題。這個任務是由有賀長雄與古德諾來完成的。特別是有賀長雄的思想和主張，由袁世凱的法律派加以解釋，敷衍成文，就源源不斷地變成了洪憲王朝的法律。因此，我們可以說：有賀長雄與古德諾是袁世凱的理論家，是民初政治的理論指導者。《時事新報》一篇評論指出：「國民不敢言輿論矣！凡有大舉動，輒曰外人已讚許之，則以為天經地義矣。然則觀輿論者，惟出之外人之口乃有根據，此豈非國民之恥耶。」[69]這則評論比較準確地反映了有賀長雄、古德諾與民初政治的關係。

美國學者楊格認為，古德諾公開鼓吹帝制的「根本原因可能是誠實的信念與文化的以及職業的傲慢的融合」。古氏來華後，他總是「力言中國人民大眾不懂總統意味着甚麼，但是他們卻懂得皇帝是怎麼一回事，並且情願服從他」。因此，他認為中國的「制憲毫無實際意義」。

有賀長雄與古德諾一味迎合袁世凱的獨裁要求，干涉中國內政，因而引起輿論界的強烈不滿。報紙抨擊有賀氏「為我政府所豢養」，他的言論是想「有以為報」[70]。對此，有賀長雄本人似乎也有所覺察，他曾自我解嘲地對記者說：「世人動輒以予等為中袁(世凱)毒，其實，……。」[71]可見，除了北洋派外，有賀長雄與古德諾並不為大多數中國人所喜歡。

第二、儘管有賀長雄和古德諾均主張中國應實行帝制，但他們的動機則是不一樣的。美國學者楊格(Ernest P. Young)認為，古德諾公開鼓吹帝制，其「根本的原因可能是誠實的信念與文化的以及職業的傲慢的融合」[72]。古氏來華後，無論在公私場合，他總是「力言中國人民大眾不懂總統意味着甚麼，但是他們卻懂得皇帝是怎麼一回事，並且情願服從他」[73]。因此，中國的「制憲毫無實際意義」[74]。有賀長雄的動機則不那麼簡單，他的言行反映了日本帝國政府的對華政策和意志。辛亥革命爆發後，日本因害怕中國建立亞洲第一個共和國家後，會對日本的君主立憲制度產生衝擊，曾經極力阻撓中國建立共和制度。這個企圖雖然失敗了，但日本並沒有因此放棄破壞中國共和制度的野心。早在1913年

初，日本首相大隈重信針對袁世凱聘請有賀長雄為憲法顧問一事，發表了一番別有用心的談話，稱中國即使制訂了憲法，「民國政府及國民其果能運用之否，亦一大問題。即在我國憲法制訂以來，既二、三十年，尚且不能得憲政完美，而舉立憲國民之實，況中華民國初立，豈可易言之乎？」[75]有賀長雄作為一個與日本政界有密切聯繫，且曾經兩次參加侵略戰爭的日本帝國主義份子，無疑是忠實地執行了日本政府的對華政策的。有賀長雄來華後，一方面大力散布中國不可能建立共和制度的謬論，稱「無論何人均不信中華民國可以自始建設一完全之共和國」[76]，即使「再閱二十年，恐中國憲法尚未確定也」[77]。另一方面，有賀長雄大力吹捧野心家袁世凱，稱其為偉大之人物，極力慫恿袁世凱稱帝。可是，當袁世凱宣布接受帝制時，日本政府又公開拆袁世凱之台。日本這樣做的唯一目的，就是要搞亂中國，使中國四分五裂。而日本正是利用袁世凱這個野心家來達到他們的目的。

回顧這段歷史，無疑給中國人留下了許多值得思考的問題。

註釋

①㊲㊳㊴㊵㊸ 〔澳〕駱惠敏編、劉桂梁等譯：《清末民初政情內幕》，下冊（上海：上海知識出版社，1986），頁101；248；584；248-49；248-49；487。

② 〈張鎮芳存電〉，未刊電，原件藏中國社會科學院近代史研究所。

③ 〈憲法起草問題之討論〉，《民國彙報》，第1期，頁30。

④ 激烈派甚至表示：「制訂憲法之權，屬於國會，載在臨時約法，滄海可枯，泰山可移，此言不可易也。」「如有敢強奪國會制憲權者，請齒吾刃！」參見〈誓死擁護制憲權〉，《中華民報》，1913年4月23日。

⑤ 國民黨議員覃振發言說：「起草憲法本係國會之職權，載在約法，今政府竟擬自行起草，本係違背約法，當然不成議案，即應取消，萬不應付審查。」參見〈參議院竟然開會〉，《民立報》，1913年3月8日。

⑥ 梁啟超且在《庸言》上撰文，公開鼓吹「聘請東西公法學大家數人為顧問，以收集思廣益之效」。梁啟超：〈專設憲法起草機關議〉，《庸言》，第1卷第3號。

⑦⑧ 民畏：〈異哉憲法顧問〉，《中華民報》，1913年3月18日。

⑨ 國民黨機關報《民立報》評論指出：「建設萬端，豈惜借才異地？然他政可有顧問，而憲法不當有顧問。蓋他國良憲雖當博考，然典籍具在，豈難勾稽？即各國政情，國士豈乏研究？況欲參酌我國情勢，尤非外人所能勝任。」力子：〈憲法不當有顧問〉，《民立報》，1913年3月18日。

⑩⑪⑫⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔ 〔日〕有賀長雄：《觀奕閒評》，1913年8月校印。

⑬ 〈有賀顧問之憲法討論及總統月旦〉，《憲法新聞》，第8期。

㉕㉖㉙ 〈古德諾擬中華民國憲法草案〉，《憲法新聞》，第13期。

㉗ 〈古顧問之憲法談〉，《憲法新聞》，第12期。

㉘ 〈古德諾擬中華民國憲法草案〉，《憲法新聞》，第12、13期。其要點如下：一、總統由國會選出，任期六年，可連任。二、總統為中華民國陸海軍大元帥。三、總統有權任免一切官吏及各省長官，不必經國會同意。四、立法權由國會行之，國會由參議院、眾議院組成。國會通過的法案應送交總統簽署認可。總統有否決權，總統否決的法案送還國會，如經國會三分之二的議員通過，即成法律。五、總統得頒法令，但須交國會。國會可撤除此項法令，無得總統同意之必要。六、總統每年提出預算。國會倘對總統提出的預算未予如期處理；即用上年預算之數。財賦稅法的度支，倘非先由總統諮文提出，國會不得有任何決議；對總統所提出的數字，國會

亦不得有所增加。(此點係採用加拿大和英國憲法，以求節用。)七、國會議員可擔任行政職務。八、在多種情形下，國會得彈劾總統。九、司法權由法院行之。十、憲法之增修、須經國會兩院議員三分之二以上通過，且須得大總統之認可。

㉚㊸㊹㊺ 唐在禮：〈辛亥前後的袁世凱〉，載吳長翼編：《八十三天皇帝夢》(北京：文史資料出版社，1983)，頁160；158；160；161。

㉛㉜ 〈有賀博士對於選舉總統之建議〉，《憲法新聞》，第3期。

㉝ 楊幼炯：《近代中國立法史》(上海：商務印書館，1936)，頁121-23。

㉞㉟㊸㊹ 〔日〕有賀長雄：〈共和憲法持久策〉，《申報》，1913年10月30日、10月31日。

㊱ 〔日〕有賀長雄：〈論不信任投票之危險〉，《時報》，1913年11月5日。

㊶ 儲亞心：〈論不信任投票與責任內閣之關係〉，《庸言》第1卷第21號。

㊷ 〈專電〉，《申報》，1913年10月24日。

㊺㊾㊹ 郅玉汝：〈袁世凱的憲法顧問古德諾〉，載《中國近代現代史論集》，第20編，民初政治(二)(台北：商務印書館，1985)，頁45；46；42。

㊻ 〈大總統參預憲法問題之決心〉，《大眾報》，1913年10月31日。

㊼ 〈憲法問題〉，《時事新報》，1913年10月25日。

㊽㊾㊽ 章伯鋒、李宗一主編：《北洋軍閥 1912-1928》，第2卷(武漢：武漢出版社，1990)，頁497-98；497-98；943。

㊿㊽ 白蕉：〈袁世凱與中華民國〉，載榮孟源、章伯鋒主編：《近代稗海》，第3輯(四川：四川人民出版社，1985)，頁52；52。

(51)(52) 〈有賀長雄回國後之民國談〉，《時事新報》，1913年11月15日。

(53) 〈大總統布告第一號〉，《政府公報》，1914年5月1日。

(54) 〈袁項城之閣制主張〉，《憲法新聞》，第6期。

(55) 李新、李宗一主編：《中華民國史》，第2編第1卷，下冊(北京：中華書局，1987)，頁486。

(56) 〔美〕古德諾：〈總統制與內閣制之比較〉，《庸言》，第2年第1、2號合刊。

(57) 〔美〕古德諾：〈中國新約法論〉，載章伯鋒、李宗一主編：《北洋軍閥》，第2卷(武漢：武漢出版社，1990)，頁943。

(60) 參見〈有賀長雄之條陳〉，《申報》，1914年4月9日；〈共和顧問院之組織說〉，《申報》，1914年4月11日。

(61) 〈約法會議之開幕及進行〉，《庸言》，第2卷第4號。

(62)(72) 轉引自〔美〕楊格：〈現代化的保守人物——袁世凱〉，載張玉法主編：《中國現代史論集》，第4輯(台北：聯經出版事業有限公司，1980)。

(66) 全國請願聯合會編：《君憲紀實》，1915年9月。

(67) 曹汝霖：《一生之回憶》(香港：春秋雜誌社，1966)，頁134。

(69)(70) 〈憲法問題之外論〉，《時事新報》，1913年11月10日。

(71) 〈有賀博士歸國後之中國總統談〉，《憲法新聞》，第13期。

(75) 梁之柱：〈大隈伯中華民國之將來談〉，《國民雜誌》，第1卷第2號。

(76) 〈有賀長雄對於國會之批評〉，《憲法新聞》，第14期。

(77) 〈有賀長雄博士之官制談〉，《東方雜誌》，第10卷第1號，1913年7月1日。

張啟榮 湖南新化人，北京師範大學歷史學碩士。曾任職中國社會科學院近代史研究所，現任職於浙江省社會科學院歷史所，主要研究方向為民國憲政史及民國人物，並發表有關論著多種。

文革中的黃皮書和灰皮書

● 宋永毅

文革大批判的盛行，掃蕩了封、資、修留下的一大片心理空間，這空間單靠「毛澤東思想」是填不滿的。而十七年正規教育的戛然停頓，更為時值15-25歲的一代人騰出了成年累月的自學時間。文化大革命並沒有燒掉所有的圖書館，由於抄家、父母被囚禁、紅衛兵掌管了圖書館等種種原因，不少文革前非正式出版的、專供高級幹部閱讀的「內部讀物」，也開始流落到他們子女及一般青年學生手裏。擺脫了父母師長的管束，他們在書中尋找完全屬於自己的答案。

文革中的地下讀書運動，一開始便呈現出與十七年單一刻板的共產主義教育大相逕庭的系統化和異質化的特點。這裏，前者是指這一代人千方百計地偷嚐「禁果」，在現代西方所謂的「修正主義」和「資本主義」的文化中汲取精神營養；後者則是指他們開始系統地學習馬列著作以及與馬克思主義的哲學來源有關的黑格爾、康德等人的德國古典哲學著作。在文革思想史上起了重大作用的「灰皮書」、「黃皮書」，就是在這樣的文化背景下登場，並在一代人的思想旅程中催化了精神核裂變的。

60年代和70年代，中共兩次較大規模地出版過「內部讀物」。第一次是在60年代初的中蘇論戰期間，中共為了使各級幹部在「反修鬥爭」中擴大視野，由世界知識出版社、人民出版社、三聯書店等，有計劃地出版了一批國際共運中各種思潮流派(或稱「修正主義」思潮)和他們認為有助於了解蘇聯修正主義、西方資本主義的著述及文藝作品。第二次是70年代初期，隨着毛澤東「三個世界」理論的提出，中蘇關係的緊張和中美關係的解凍，「四人幫」一夥也不得不鬆動了一下水泄不通的出版界，開始舉辦《摘譯》(1973-1976)，介紹國外自然科學、社會科學思潮及文藝作品，又一次出版了不少「供參閱和批判」的蘇修理論和文藝作品，以及和中美關係有關的歷史傳記等。自然，久遭禁錮的中國出版界知識份子也抓住了這一天賜良機，盡可能地去譯解異域文化。原商務印書館的老編輯柏元等人在1973年準備重版「漢譯世界學術名著」的「灰皮書」便是很典型的

中共兩次較大規模地出版過「內部讀物」。第一次是在60年代初的中蘇論戰期間，由世界知識出版社、人民出版社、三聯書店等有計劃地出版一批著述。第二次是70年代初期，「四人幫」舉辦《摘譯》介紹國外自然科學、社會科學思潮及文藝作品。

一例①。根據權威性的工具書《全國內部發行讀書總目1949-1986》②的統計，這37年中全國共出版「內部書籍」18,301種，其中屬社會科學方面的有9,766種之多，而1976年文革以前出版的有差不多4,000種。除去大量的馬列、毛澤東著作外，文革前出版、屬於西方理論和文學的著作約有1,041種，而文革中則出版了近1,000種。由於當時中國完全處於與世隔絕的狀態，這些書籍便成了一代人與世界溝通的唯一有限的思想資源。根據各種當事人的回憶、訪談，下列的「內部讀物」對文革一代人的思想曾發生極大影響：

根據統計，1949年至1986年這37年中全國共出版「內部書籍」18,301種，其中屬社會科學方面的有9,766種之多，而屬於西方理論和文學的著作則約有2,000種。這些書籍便成了一代人與世界溝通的唯一有限的思想資源。

⑴《被背叛了的革命》，列夫．托洛茨基著，柴金如譯（北京：三聯書店資料室編印，1963年12月）

⑵《新階級：對共產主義制度的分析》，密洛凡．德熱拉斯著，陳逸譯（北京：世界知識出版社，1963年2月）

⑶《斯大林評傳》，列夫．托洛茨基著，齊幹譯（北京：三聯書店資料室編印，1963年10月）

⑷《赫魯曉夫主義》，特加．古納瓦達納著，齊之思譯（北京：世界知識出版社，1963年11月）

⑸《南共綱領和思想鬥爭「尖銳化」》，維利科．弗拉霍維奇著，林南慶譯（北京：三聯書店，1964年2月）

⑹《斯大林時代》，安娜．路易斯．斯特朗著，石人譯（北京：世界知識出版社，1957年4月）

⑺《沒有武器的世界：沒有戰爭的世界》，尼．謝．赫魯曉夫著，陳世玉等譯（北京：世界知識出版社，1960年10月）

⑻《大策略家：赫魯曉夫發跡史》，拉扎爾．皮斯特臘克著，北京翻譯社譯（北京：世界知識出版社，1963年4月）

⑼《西行漫記》，埃德加．斯諾著，王廠青等譯（北京：三聯書店，1960年2月）

⑽《法國大革命史》，馬迪厄著，楊人綆譯注（北京：商務印書館，1964年7月）

⑾《第三帝國的興亡：納粹德國史》，威廉．L．夏伊勒（北京：世界知識出版社，1965年12月）

⑿《歷史研究》，湯因比著，曹末風譯（上海：上海人民出版社，1966年6月）

⒀《人的哲學：馬克思主義與存在主義》，Adam Schaff著，林波等譯（北京：三聯書店，1963年11月）

⒁《人的遠景：存在主義，天主教思想，馬克思主義》，R．加羅蒂著，徐懋庸、陸達成譯（北京：三聯書店，1965年8月）

⒂《杜魯門回憶錄》，哈里．杜魯門著，李石譯（北京：三聯書店，1973年9月）

⒃《通向奴役之路》，F.A. 哈耶克（北京：商務印書館，1962年4月）

⒄《人，歲月，生活》（1-3），愛倫堡著，王金陵等譯（北京：作家出版社，1962-1964年）

(18)《解凍》，愛倫堡著，沈江、錢誠譯(北京：作家出版社，1963年)

(19)《伊凡．傑尼素維奇的一天》，索爾仁尼津著，斯人譯(北京：作家出版社，1963年2月)

(20)《厭惡及其他》，讓．保爾．薩特著，鄭家璧譯(上海：作家出版社上海編輯所，1965年4月)

(21)《局外人》，亞爾培．加謬著，孟安譯(上海：上海文藝出版社，1961年12月)

(22)《麥田裏的守望者》，傑羅姆．大衛．塞林格著，施咸榮譯(北京：作家出版社，1963年9月)

(23)《等待戈多》，薩謬爾．貝克特著，施咸榮譯(北京：中國戲劇出版社，1965年7月)

(24)《憤怒的回顧》，奧斯本著，黃雨石譯(北京：中國戲劇出版社，1962，1月)

(25)《在路上》，傑克．克茹亞克著，石榮等譯(北京：作家出版社，1962年12月)

(26)《〈娘子谷〉及其他》，葉夫吐申科等著，蘇杭等譯(北京：作家出版社，1963年9月)

(27)《帶星星的火車票》，瓦．阿克肖諾夫著，王平譯(北京：作家出版社，1963年9月)

(28)《生者與死者》，康．西蒙諾夫著，謝素台等譯(北京：作家出版社，1962年12月)

(29)《切．格瓦拉在玻利維亞的日記》，切．格瓦拉(北京：三聯書店，1971年12月)

(30)《尼克松其人其事》，復旦大學資本主義國家經濟研究所、上海直屬機關「五七」幹校編譯組編(上海：上海人民出版社，1972年2月)

(31)《多雪的冬天》，伊凡．沙米亞金著，上海新聞出版系統「五七」幹校翻譯組譯(上海：上海人民出版社，1972年12月)

(32)《落角》，弗．阿．柯切托夫著，上海人民出版社編輯室譯(上海：上海人民出版社，1973年9月)

(33)《你到底要幹甚麼？》，弗．阿．柯切托夫著，上海新聞出版系統「五七」幹校翻譯組譯(上海：上海人民出版社，1972年10月)

(34)《普隆恰夫經理的故事》，維．李巴托夫著，上海外語學院俄語系譯(上海：上海人民出版社，1973年10月)

(35)《人世間》，謝苗．巴巴耶夫斯基著，上海新聞出版系統「五七」幹校翻譯組譯(上海：上海人民出版社，1972年5月)

(36)《白輪船》，欽吉斯．艾特瑪托夫著，雷延中譯(上海：上海人民出版社，1973年7月)

(37)《選擇的必要》，亨利．基辛格著，國際關係研究所編譯室譯(北京：商務印書館，1972年11月)

人們不禁要問：為甚麼覺醒中的紅衛兵們對這些「灰皮書」和「黃皮書」情有獨鍾？其實，只要注意上述書籍的作者陣容，便不難回答這一並不複雜但又意蘊深長的提問。托洛茨基、赫魯曉夫、德熱拉斯、愛倫堡、索爾仁尼津、西蒙諾夫……等，幾乎無一不是聞名中外的所謂國際共運中的「叛徒」或「修正主義作家」。他們曾都是狂熱的革命中人，但又幡然醒悟為「革命」的懷疑者與反對者，這一思想歷程和文革一代人正好相似。曾是革命的「同志」，他們的話語系統也具有更大的可接受性。這些作品的主要特點都在揭露共產主義輝煌理論與現實中骯髒的專制和陰暗的權力鬥爭，尤其是對斯大林大清洗內幕的揭露和對人性、人道的「解凍」的呼喚，更觸發了紅衛兵們的強烈共鳴。毫無疑問，文化大革命是一場更骯髒、更陰暗、規模更大的斯大林式大清洗，這一代人在其親身經歷中深切地體會到中共革命理論的虛偽，更廣泛地目擊了、承受了這一「革命」的黑暗與殘酷。因而，當他們閱讀這些「叛徒們」對「革命」的認識時，就不僅是「心有靈犀一點通」，而且彷彿是人生大徹大悟。一位曾在河北白洋澱地區插隊的原北大異端思潮「共產青年學會」讀書圈子成員，後來回憶道：「那時，我們狂熱地搜尋文革前出版的『灰皮書』和『黃皮書』；我的一個初中同學的父親是位著名作家，曾任文藝部門的領導，我在她的家裏發現了數量頗豐的一批『黃皮書』。記得當時對我有啟蒙意義的書是愛倫堡的《人，歲月，生活》」，「經歷了一個全面的壓迫和苦難，我們的精神陷入了一種困惑。而最終使我們衝破十幾年教育的灌輸給我們的思想模式，得益於兩本『灰皮書』的點撥，一本是托洛斯基的《被背叛了的革命》……。托氏的書無疑是困惑之中出現的一縷明晰的光。那年冬天，我又找到了德熱拉斯的《新階級》。至此，有關政治和社會的認識，我們終於擺脫了夢魘般的桎梏和愚昧。」③此外，這些「灰皮書」中的西方歷史書籍使久受謊言的迷霧蒙蔽的青年人忽然間洞察了歷史真相。例如，《西行漫記》在無意中使人窺見「偉大領袖」的風流情史；《杜魯門回憶錄》使他們知道了朝鮮戰爭的另一種說法；《尼克松其人其事》、《選擇的必要》等有關西方領導人的傳記與理論著作，第一次使紅衛兵們感到這些領袖的面目並不是那麼猙獰，而是頗具事業心、靈活性和人情味的。十七年來，他們對中共及其體制的盲目信仰，是建立在中共對另一種體制的絕對醜化的基礎上的。在極端封閉的環境中，由於無法比較而使他們容易輕信諸如「世界上還有三分之二的人民生活在水深火熱之中」和「極端腐化墮落的西方世界」等等宣傳，這些說法也自有其道德的感召力。這些書在當時就正好提供了一個可供比較和思考的機會。另外，閱讀《第三帝國的興亡：納粹德國史》就更難不震撼覺醒中的紅衛兵們的魂魄，因為法西斯的納粹德國和共產主義的紅色中國何其相似！一位哲學系教授回憶他在文革中讀到此書時的感受，他一下子聯想到文革同法西斯運動，兩者都走着一條「人民如癡如醉的擁護」的「毀滅之路」……「真可謂：要讓一個民族滅亡，先叫它瘋狂」④。正如後來被打成上海第一大反革命案——「復旦大學胡守均小集團」(其實僅是一個鬆散的讀書會而已)的頭頭周谷聲所言：「對於正處在覺醒中的我們來說，看了這樣的書還不從國家體制上去懷疑，去思考問題，已經不可能了。」⑤

「灰皮書」中的西方歷史書籍，例如《西行漫記》、《杜魯門回憶錄》、《尼克松其人其事》、《選擇的必要》等，使久受謊言的迷霧蒙蔽的青年人忽然間洞察了歷史真相。

在上述書單中，另一個值得注意的現象是：為數不少的西方現代派文學作品——《厭惡及其他》、《憤怒的回顧》、《局外人》、《麥田裏的守望者》等——對這一代人也發生了不小的影響。二十世紀西方現代派的文學所表達的思想傾向，主要是在人與社會、人與人、人與外部物質世界和人與自我四種關係上的全面扭曲和嚴重異化，以及由之產生的精神危機和創傷心理。出現在「垮掉的一代」、「憤怒的一代」作品中的叛逆之子們，面對傳統的道德信仰的崩坍所表現出來的懷疑、悲觀、絕望和反叛，和在文革中被利用後又被放逐的一代青年的處境、心境都十分相似。文化大革命在中國社會造成的上述四種關係的全面扭曲和嚴重異化，恐怕比西方世界有過之而無不及。同樣處於精神危機中的青年人產生惺惺相惜之感，異質的酵素更催發了他們的省悟。至於林林總總的西方現代哲學——從薩特的存在主義、湯因比的歷史哲學到哈耶克的「絕對的權力就是絕對的腐蝕」論——都對打開年輕人的思想的閘門十分重要，使他們的思想趨向多元。

除了上述的「灰皮書」、「黃皮書」外，另一類由紅衛兵自己油印、手抄的地下讀物也不容忽視。國內女學者陳小雅曾有一篇文章，記述老紅衛兵的創立者與聯動思潮的倡導者們在插隊落戶期間組織「讀書會」學習的情景：「後來我回北京，其間讀了毛主席的《讀〈政治經濟教科書〉(社會主義部分)(第三版)的筆記》，吉拉斯的《新階級》、《赫魯曉夫傳》、蘇共20大報告、劉少奇在七千人大會上的報告……(其他人——引者注)已經把馬恩選集前22卷從頭過了遍。同時，我還翻閱了1957年的所謂右派言論，向黨交心材料，以及考茨基、伯恩斯坦、托洛茨基的言論和斯大林的《論黨內反對派》甚麼的。給我震動比較大的是《新階級》、斯大林的黑幕，赫魯曉夫蘇共20大報告引起的經久不息的掌聲，還有『解凍』所帶來的影響……看了七千人大會講話後，有一種眼前突然一亮的感覺……又把所謂彭德懷的反黨意見書翻出來看，在農村呆了幾年之後，就覺得太是這麼回事兒了。而且覺得份量並不那麼重，是那麼的客觀、那麼謹小慎微。尤其是還看到所謂大右派林希翎向黨交心材料，給我印象很深。」與此同時，他們還「自己辦了一個刊物，叫《新思潮》。同時搞建設，搞學習」⑥。這裏，「赫魯曉夫蘇共20大報告」、「劉少奇在七千人大會上的報告」，「彭德懷的反黨意見書」等都是流行一時的油印地下讀物。當這些紅衛兵們自覺地把自己的思緒延伸到「右派」—「右傾機會主義份子」—「黨內最大的走資派」—「國際共運中的修正主義頭目」等等的思想脈流裏去時，他們完全用反「毛澤東思想」或「毛澤東思想」以外的思想，去自覺地重構他們駁雜的思想體系。這種自覺，正呈現出他們從感性抵制文革過渡到理性反抗的精神軌迹。

比「灰皮書」、「黃皮書」更廣泛地流傳於這一代人的讀書圈中的，是文革前出版的數百種西方和俄國的古典文學作品。如果說前者使他們擺脫「革命」價值體系的桎梏，那麼後者便幫助他們重建人性、人道情感的世界。在公開發表的數百種關於紅衛兵和知青生活的回憶錄中，下列一些古典名著和人物形象不時被提及：車爾尼雪夫斯基《怎麼辦？》裏的拉赫美托夫；屠格涅夫《羅亭》中的羅亭，《貴族之家》裏的拉夫列斯基，《前夜》裏的英沙羅夫；托爾斯泰《戰爭與

比「灰皮書」、「黃皮書」更廣泛地流傳於這一代人的讀書圈中的，是文革前出版的數百種西方和俄國的古典文學作品。如果說前者使他們擺脫「革命」價值體系的桎梏，那麼後者便幫助他們重建人性、人道情感的世界。

和平》裏的安德烈．保爾康斯基；狄更斯《雙城記》中的卡爾登；羅曼．羅蘭《約翰．克里斯多夫》中的主角；司湯達《紅與黑》裏的于連；雷馬克《凱旋門》裏的法國醫生雷維克；齊瓦尼約利《斯巴達克思》筆下的奴隸統帥和雨果《九三年》中的郭文將軍……等等。這些作品的共同歷史背景往往是英國革命、法國革命或俄國革命，這一組人物形象——革命者，愛國者，個人奮鬥者——相似的性格特徵，如他們常常是嚼火不息、堅韌不拔卻又充滿了人道主義和人性的情感。這些作品對革命的陰暗面、殘酷性也都有相當的揭露。在另一方面，又歌頌了這一顆顆永遠騷動不安的理想主義靈魂、人道主義的情懷及他們的悲劇命運。對處於文化大革命中的這一代人來說，這些作品對革命陰暗面的揭露引起了他們的共鳴；對理想主義的執着激勵了他們的苦戀；對人道主義、人性美的不倦追求，更激起了他們深長的思考。1968年秋，在上海市重點中學上海中學造反派紅衛兵的讀書圈中，爆發過數次關於雨果的《九三年》和齊瓦尼約利《斯巴達克思》的爭論。其焦點之一是：身為革命軍將領的郭文是否應當私自放掉貴族叛亂頭子朗特納克侯爵？後者是為了從火中救出三個小孩而被捕的。焦點之二是：身為奴隸軍統帥的斯巴達克思，是否應當和奴隸主的遺孀范萊里雅有那種卿卿我我的愛情關係？通過一次次推心置腹的討論，絕大多數的紅衛兵拋棄了他們出生以來便被灌輸的「階級分析法」和階級鬥爭的理論，他們把全部的同情都傾注向這兩位革命將領——郭文和斯巴達克思那一邊⑦。從而，他們告別了簡單狹隘的思維方式和鬥爭哲學，回歸到「人的本身」。這一代人的人性就是這樣開始復蘇的，使他們具有那個特定年代的現代意義上的稟賦氣質。

1968年秋，在上海市重點中學上海中學造反派紅衛兵的讀書圈中，爆發過數次關於雨果的《九三年》和齊瓦尼約利《斯巴達克思》的爭論。通過一次次推心置腹的討論，絕大多數的紅衛兵拋棄了他們出生以來便被灌輸的「階級分析法」和階級鬥爭的理論，從而回歸到「人的本身」。

註釋

① 柏元：〈「莫向資產階級檢破爛！」——一段枯燥無味的往事〉，《讀書》（北京），1992年2月。

② 中國版本圖書館編：《全國內部發行讀書總目1949-1986》（北京：中華書局，1988）。

③ 潘婧：〈心路歷程——關於「文革」中的四封信〉，《北京之春》（紐約），1995年1月。

④ 高瑞泉：〈不要怕上帝發笑〉，載金大陸編：《苦難與風流》（上海：上海人民出版社，1994），頁81。

⑤ 1996年9月對周谷聲的訪談錄。

⑥ 陳小雅：〈北京知青歷程回眸〉，載余夫、汪衛華編：《悲愴青春：中國知青淚》（北京：團結出版社，1993），頁13-17。

⑦ 1996年10月筆者對原上海市上海中學一批造反派紅衛兵的訪談錄。

宋永毅 現任職於美國賓州狄更生學院圖書館東亞部

《喇嘛王國的覆滅》評介

● 劉宇光

Melvyn C. Goldstein, *A History of Modern Tibet 1913-1951: The Demise of the Lamaist State* (Berkeley: University of California Press, 1989).
梅．戈爾斯坦著，杜永彬譯：《喇嘛王國的覆滅》(北京：時事出版社，1994)。

本書是美國著名人類學及藏學專家戈爾斯坦的代表作，亦可以說是探討西藏現代史的權威著作，目前似乎還沒有其他論著可以與之比肩①。中譯本將原書副標題改作正標題，而英文本的書名原為《西藏現代史1913-1951》。精確言之，它是西藏在原政教合一政體下摸索現代化歷程的政治史。

本書的基本論旨是：以格魯派寺院集團為代表的宗教意識形態頑固派為了維護原有秩序，多次阻礙改革，西藏因而一再錯失現代化的寶貴時機，無法建立足夠生存實力，以致失去獨立機會，最終被中國佔領、併吞。

作者的觀點無疑是以西藏為本位，是從它作為一個雛形國家這一假定出發的。在這觀點的引導下，他以多層次的結構分析來論證前述主旨。首先，他從拉薩原政教合一政制的問題入手，討論拉薩各政教集團的權力結構以及拉薩與其他藏區關係這兩個課題。作為蒙古西藏世界的精神首都，能夠在拉薩政府中分沾政治權力的五個集團分別是達賴喇嘛、噶廈(議會)、貴族封建主、兩任達賴之間的攝政王、拉薩三大寺的喇嘛代表，後來再加上班禪喇嘛，由此形成權力上的合縱連橫。但是對西藏來說，拉薩並非中

《喇嘛王國的覆滅》是美國著名人類學及藏學專家戈爾斯坦的代表作，亦可以說是探討西藏現代史的權威著作，目前似乎還沒有其他論著可以與之比肩。它是西藏在原政教合一政體下摸索現代化歷程的政治史。

央政府所在地的「首都」，因而拉薩政府與西藏各地之間並不存在中央與行省的關係。若說拉薩是西藏的首都，則只能說是宗教、文化、學術的精神首都，即「聖城」。但在政治方面，拉薩若仍稱為「中央」，則只是一沒有集權的弱勢中央。

跟着，作者舉出數點以說明拉薩政府與西藏各地之間的連繫。第一，拉薩政府並不能統籌或委派官員到地方任公職。第二，全藏稅項的收支是以封建主為中心而不是以拉薩為中心，所以拉薩無權對稅項所得的開支分配作統一籌劃。第三，在軍事方面，儘管以農牧為生的藏人表面上全民皆兵，但這只表示軍隊仍未專業化，因而欠缺全盤防衛部署，亦未建立高效率軍事制度。更重要的是，武裝力量並不隸屬於統一的指揮系統，而分別效命於各封建主和寺院。在本世紀上半葉，拉薩三大寺的武僧 (dob-dob) 總數已超過拉薩守軍總數一倍以上。此外，再加上宗教、歷史及地理背景因素，使西藏對整體國防問題甚為忽視。總的來說，拉薩政府在宗教背景的政制中，本來就存在達賴與攝政王為主軸的制度性周期惡鬥，而且拉薩對藏區地方並不具有直接而有效的實質管治，這些都直接影響其統治權的穩定性。

其次，十九世紀末西方向外擴張所引發的連鎖反應，使西藏陷於英國 (透過印度)、俄國 (透過布里雅特及卡爾梅克地區蒙古人) 及中國三方面的壓力中，不斷要在靠攏與疏遠之間找尋新的平衡點以求自保。

然後，作者指出，這捉襟見肘的情境迫使當時拉薩最高統治者達賴十三世土登嘉措推動改革。但傳統稅制使達賴根本欠缺改革所需的資金。當他嘗試在稅務上加強拉薩的中央集權角色時，又招致各地既得利益集團反對。由於達賴堅持改革，遂使潛伏在原先制度內的衝突表面化及激化。這不僅表現在拉薩與地方的關係上，也表現在拉薩內部各權力集團之間的衝突。為着對外鞏固國防，對內強化對各封建主的中央集權，達賴決意建立新式陸軍，讓軍人成為改革的新興勢力。這種種舉措，進一步擴大改革勢力與既得利益者之間的衝突。當達賴去世，改革者頓失靠山，舊秩序的守護者便全力反撲，改革派的文官被殺戮放逐，武官則被解職——對軍人稍為寬容是因為西藏的防衛危機已日漸嚴峻。

隨之而來的，是將本來由上而下的溫和改革轉變為建制外的激烈革命要求。於是，本來只是屬於技術層面的改革，演變為對社會制度整體的原則性改變。原改革派由於遭受守舊者打擊而對當時的秩序更感失望，遂把改革視野與層次推得更深更廣，從而引起傳統派更大的恐懼，令後者再次猛烈的遏止改革步伐，由此錯失了培養自保能力的時機，最終招致被併吞的命運。據作者的分析，抵制改革最力的，就是舊秩序中的觀念守護者：三大寺的喇嘛領袖。

作者企圖說明藏人的現代化改革是與追求民族獨立連為一體的。現代化失敗，亦導致獨立建國的失敗，而舊制度已僵化至連承受改革的能力都沒有。

在研究方法上，作者本人儘管是人類學家，但他在書中幾乎避免正面提出任何社會科學理論作為詮釋框架，而更多是作史學家的工

十九世紀末，西藏陷身英國、俄國及中國三方面的壓力中，不斷要在靠攏與疏遠之間找尋新的平衡點以求自保。作者企圖說明藏人的現代化改革是與追求民族獨立連為一體的。現代化失敗，亦導致獨立建國的失敗，而舊制度已僵化至連承受改革的能力都沒有。

作。由於他大量參考解封了的英、美、印度的軍事情報及外交秘密檔案，加上他本人精熟書面藏文及口頭藏語，不但可調閱拉薩政府檔案，更能直接用藏語向參與當代西藏多次政府劇變的西藏官員、貴族、軍人、喇嘛、武僧等近80人作長達3年的訪問，加上訪問錄音是先由作者用書面藏文整理記錄後才再譯為英語的，準確性因此大大提高；此外，作者甚至收集拉薩老百姓用以評諷時事政局的口傳街頭歌謠，以輔討論。准此，就資料搜集的全面與周密來說，此書實屬不可多得的佳作。

然而，正由於作者迴避應用社會科學理論，尤其是有關「現代化」(modernization) 及宗教社會學的理論，使得他無法對一些本屬傳統社會現代化過程中共有的現象作出持平的價值判斷。舉例來說，他指責寺院集團固執於傳統觀念，這表面看來似不無根據。但問題是，不論是贊成、參與建制內溫和改革的政治領袖抑或是主張建制外革命的異議份子，他們也大多是來自寺院的僧侶。將整個僧侶集團等同於「頑固派」的判斷因而稍嫌過於簡化。據韋伯宗教社會學的觀點，傳統社會在面臨現代化的壓力下，其內部價值精英集團即宗教僧侶，會裂變成三股不同的力量：頑固保守者、激進改革者及退縮逃避者，當中的激進改革者往往在推動變革上扮演決定性角色。

這種情形亦非西藏獨有，即使在印度、錫蘭、泰國、越南、蒙古、緬甸等佛教國家，激進改革派僧侶在現代化過程中所擔當的決定性角色是眾所周知的。印支半島的國家還稱這類好將佛陀詮釋為社會運動改革家的僧侶為「左翼僧侶」(engaged monk) ②。即使在其他亞洲國家，儘管這種佛教僧侶的數量及影響力低於佛教國家，但還是有類似形況，例如清末民初到1949年止的中國，80年代後期的台灣、韓國及日本等。因此，儘管寺院集團中的確存在着保守頑固派，但他們同樣見於噶廈及地方貴族中，而改良派或革命派亦多的是寺院出身的僧人，故將寺院視為現代化的障礙恐怕同時有定義過寬及過窄的缺點。畢竟，寺院或僧侶的社會角色不能被化約為只具單一的性質。僧侶集團內部不是一致的。

其次，1904年英軍入侵拉薩後，現代西藏才首次遇上西方的威脅。要一個在經濟、政治結構還處於封建階段的社會在短短50年內成為一個現代社會，恐怕是不切實際的，因此要找一個單線的因果關係來為西藏現代化的失敗「負責」，實有簡化問題之嫌。單就軍事上來說，即使西藏能完成現代建軍，但由於中國與西藏力量懸殊，雙方一旦爆發軍事衝突，西藏是不可能以其單薄的力量持久抗衡的。

此外，作者只在史料解釋中稍為涉及，卻沒有充分發揮的另一個問題是，由元代到民國將近千年，中國政府與西藏政府在名義上一直維持着宗主國與藩屬的關係。然而實質上歷代中國各朝政府並不直接干涉西藏內政，而且亦滿足於這種限於形式的主屬關係。只要西藏從地理上隔開中亞，使中國免受西部直接的國防壓力，中國其實並無興趣管治地廣人稀的「化外蠻夷之地」。但隨着西方文明 (英、俄) 勢力進入西藏，中國在強烈的危機意識驅策下，自然不再滿足於傳統的中藏

作者指責寺院集團固執於傳統觀念，這表面看來似不無根據。但問題是，不論是贊成、參與建制內溫和改革的政治領袖抑或是主張建制外革命的異議份子，他們也大多是來自寺院的僧侶。將整個僧侶集團等同於「頑固派」的判斷因而稍嫌過於簡化。

關係。另一方面，西藏由於缺乏足夠力量與中國協商和發展雙方能接納的新中藏關係，結果導致中國用軍事強行進入的方式掌控西藏。西方列強突然而猛烈地施壓於中藏兩方時，一方面使得原有的關係模式失效，另方面亦因時間上的急迫而未能使雙方調協新的交往模式。在雙方關係還陷於膠着的狀態時，中國即運用現代「國家」觀念強行將雙方關係再次納入由中國主導的局面。此時，中國對西藏的統治早已不再是以前那種名為宗主實任由之半獨立的象徵式統治。當然，中國政府以現代「國家」觀念去解釋西藏「自古」是中國「領土」的一部分，在概念的運用上存在着簡化與跳躍的滑轉。畢竟，「帝國」(empire) 與現代意義的「國家」(state) 是兩個相去甚遠的觀念，不應混為一談。

作者的基本看法是，西藏有可能成為另一個政治實體，這也表達了一部分西藏人的政治立場。此外，亦可從書中看到，西藏人如何理解中國人，這往往與官方說法相反。最典型的例子是，中藏兩國對國府代表吳忠信入藏參觀十四世達賴坐牀典禮的身分角色，有着完全相反的理解。對在傳統儒教文化下成長的中國人或華人讀者，「西藏」二字往往是落後、怪力亂神、迷信的同義詞，但這種印象只反映了正統觀念所塑造及投射的偏見，以及偏狹的文化歧視。自清季以來，以天朝自居的中國人被西方列強打敗後，往往需要塑造比自己更不堪的對象來重拾自尊，而對西藏的態度也許正是這種自卑與自大情結的反映。當然，也有不少教徒從不同的方向對西藏作出不切事實的遐想——將西藏視為聖域。

在很大程度上，本書能破除上述兩種將西藏視為「蠻夷」或人間天國的神話，並能充分顯示，一如其他在西方槍口下追求現代化以自保的社會，西藏被迫在保存傳統價值與掙扎求存間擺蕩，從而經歷保守、改良、革命、復辟反撲等階段。在內外交迫的危急情況下，經過日益激烈的權力惡鬥後仍然透顯了對現代化路線的爭論，當中的摸索有成功也有失敗。但總的而言，西藏人的奮鬥並不見得和中國有很大差別。就摸索「現代化」的經驗上，中國人會在本書中發現西藏的歷程，包括自主獨立的追求、技術及經濟的開發、社會及政治秩序的合理重組等等，其實都並不陌生。儘管當中有失敗與障礙，但那何嘗不是中國仍在解決的難題？

然而，作者的觀點似乎也隱存着自我矛盾，因為在「西藏是否具政治獨立性」這個問題上，作者頗同情藏人的政治訴求，但在文化上，他卻認為現代文明才是西藏的生存之道。作者這種持論固然考慮到西藏面臨軍事侵略的實際問題，但另方面恐怕亦免不了有將「現代化」等同「西方化」的混淆。畢竟在槍口威脅下的現代化是必要的，但「現代化」並不就是「西化」。作者這種帶有好壞二分的簡化觀點，有時會使他的分析欠周全。其中一個重要例子便是在他批評政教合一體制左右着現代化的同時，卻忽略了十三、十四兩任達賴正因為這制度所授予的宗教絕對權威，才得以克服包括部分宗教集團在內的頑固派對政治或其他領域現代化的強硬抵制。誠然，這種制度有否必要繼續下去的確是一個疑問，就連現任達賴亦坦言它不過是一歷史產物，並

在很大程度上，本書能破除將西藏視為「蠻夷」或人間天國的神話，並能充分顯示西藏被迫在保存傳統價值與掙扎求存間擺蕩，從而經歷保守、改良、革命、復辟反撲等階段。

已公開聲明拒絕再「輪迴」下去。但無論如何，在現代化的歷程中，十三、十四兩任達賴卻得借助這種制度來推行改革。

諷刺的是，作者在態度上的兩面性，使得他為藏人的政治觀點作辯的同時，卻又間接為中國統治西藏的合法性提供了有利的論據。因此，中國藏學界才願意冒險讓作者同情藏人的論點以中文面世。畢竟，對中國官方來說，借助作者的論據所帶來的明顯好處，顯然多於作者政治立場所可能造成的潛在損害。不過，中國藏學界願意翻譯這部在根本政治立場上與中國官方明顯不同的著作，可能亦反映他們願意多聽取不同聲音，似乎顯示了願意正視西藏問題的多層面性，這自然是一種進步。

總的而言，此書值得向中國現代史、藏學、宗教社會學、「現代化」的政治和社會學、格魯派哲學等多個學術領域的研究者，乃至西藏現狀的關懷者及不願只迷溺於教條的佛教徒大力推薦。假若本書之中譯本能有助漢藏二族之相互理解，則更值得肯定了。

譯者杜永彬先生是一位通藏文的藏學研究者，有能力就原作者所動用的藏文檔案進行原文核實，這就增強了中譯本的學術準確性及專業性。不過，書中藏文術語的中譯仍有一值得商榷之處：中譯本頁36中間，有藏文mtshan nyid，原作者將之譯作logic (英文原版頁34)，而杜先生依此譯為「邏輯學」。但不論是英譯或中譯恐怕都是誤譯，因該詞是梵文lakṣaṇa的藏譯，古代中國學者譯為「性相」、「法相」，其實它就是指與原書同段下一句「密教」一詞相對的「顯教」。精確來說，它專指一切有部、經量部、唯識學及中觀學的四部「宗義」(grub mtha)，意即佛教哲學，在典籍上，它專指「五部大論」，即《世親俱舍論》、《法稱釋量論》、《月稱入中論》等。至於英譯或中譯所誤用的logic或「邏輯學」，藏文相應的詞語是「理路」(rig lam)，廣義上指「集類學」(bsdus grwa)，即包括「因類學」(邏輯學 rtags rigs)、「心類學」(外感官知覺理論及情緒分類論blo rigs) 及「攝類學」(範疇論) 的綜合性學科；狹義上則指三項當中的「因類學」，即單純的「因明」(gtan tshig，由梵文hetu-vidyā所譯)。「集類學」屬西藏「學問寺」(monastic university) 教育體制中一到四級，「顯教」屬五到十三級，前者是基本課，後者是中、高級課。這些術語皆有嚴格定義，不能混淆。

在「西藏是否具政治獨立性」這個問題上，作者頗同情藏人的政治訴求，但在文化上，他卻認為現代文明才是西藏的生存之道。作者這種持論固然考慮到西藏面臨着軍事侵略的實際問題，但另方面恐怕亦免不了有將「現代化」等同「西方化」的混淆。

註釋

① 筆者在完成本文後，才知道1996年12月出版了一本厚達733頁的巨著，作者是Warren W. Smith，書名為*Tibetan Nation: A History of Tibetan Nationalism and Sino-Tibetan Relations* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1996)。

② 有關亞洲各佛教國家的「左翼僧侶」之抗爭活動，可參見C. Queen, S. King, *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia* (New York: SUNY, 1996); F. Eppsteiner, *The Path of Compassion: Writing on Socially Engaged Buddhism* (California: Parallax Press, 1988).

劉宇光 香港中文大學哲學碩士

美國新聞媒體的尷尬境況

● 木令耆

James Fallows, *Breaking the News: How the Media Undermine American Democracy* (New York: Pantheon Books, 1996).

當今美國新聞媒介正處於一個特殊尷尬的境況，而美國社會也陷入新聞泛濫的局面。如果透過新聞媒體來理解美國社會，人們便將發現它是混亂、精神分裂的。從政治的統治體系，以至於普羅大眾生活其中的社會，新聞媒體反映了一個混沌、雜亂的世界。

當前美國新聞媒體最關注的是新聞效益，因此從白宮的「隱藏」陰謀、國會的票選買賣勾當、最高法院的色情新聞、軍隊的男女色情犯罪，一直到小市民家庭的光怪陸離，只要有「賣點」、能引起社會轟動，媒體便會爭相報導。總之，天下本有事，庸人益擾益亂，這正是美國社會及其媒體的最佳寫照。

當前美國新聞媒體最關注的是新聞效益，因此從白宮的「隱藏」陰謀、國會的票選買賣勾當、最高法院的色情新聞、軍隊的男女色情犯罪，一直到小市民家庭的光怪陸離，只要有「賣點」、能引起社會轟動，媒體便會爭相報導。

前《大西洋月刊》(*The Atlantic Monthly*) 主編、現為《美國新聞與世界報導》(*U.S. News and World Report*) 主編 (兩個刊物均屬同一家出版社) 的法洛斯 (James Fallows)，其在1996年出版的新著《號外新聞——美國民主怎樣被新聞媒體破壞》，無疑是剖析美國媒體現狀的力作。法洛斯認為，美國民眾一向喜愛新聞界，可是根據近期民意測驗，今日的新聞媒體卻引起民眾的憎惡與懷疑，原因是新聞媒體已經變得極其傲慢自滿，而且充滿破壞力量。法洛斯說，這種現象對新聞媒體與民眾均有不良的影響：一方面是美國民眾得不到準確的新聞資訊，從而無力應付新的社會潮流趨勢；另一方面，新聞媒體，不論是印刷媒體或是電視媒體，將不斷地失去聽眾讀者的信任。

法洛斯認為，新聞媒體之所以發展到現今的局面固然與新聞記者的素質有關，但更重要的是，新聞受歡迎的調查定值程度不停地對新

聞媒體施加壓力，這是市場經濟對新聞媒界造成的最大衝擊。新聞電台的經濟來源大部分依靠廣告客戶，因此新聞媒體製作的新聞節目是否受歡迎就變得非常重要，因為讀者觀眾的人數越多，便表示它越能賣錢。

此外，作者又認為，新聞媒體現今陷入了一個惡性循環。觀眾的無知或誤解來自於嘩眾取寵、不盡不實的新聞報導，但由於文化品味低俗的觀眾歡迎此類報導，新聞媒體不得不迎合大眾化趣味而降低報導的質素，因此，在媒體與大眾之間產生了一種令文化水平下降的互動作用。以往，主流新聞媒體從不理會黃色小報的新聞，但時移勢易，今日黃色小報新聞媒體卻獨領風騷，譬如總統競選時的色情醜聞均是由黃色小報率先報導，然後才轉入《紐約時報》、《華盛頓郵報》等大報的。

為甚麼今日新聞媒體會誤入歧途呢？法洛斯提出了幾個可能因素，概括如下：

(1) 逃避責任。新聞記者以為自己的報導具有客觀超越性並擁有無限的自由，因此對新聞報導的結果不負有關責任。一般記者的態度是：搶先報導，不去查究事件的真相或後果。

(2) 為了應付演出的壓力，電視新聞漫談節目的主持人常常無中生有的談論事件。有些電視新聞名星在私下談話中對某個題目一無所知，可是當他面對電視攝影機時，卻說得有聲有色，令人嘖嘖稱奇。

(3) 民眾要求新聞的真確性，他們關心的是「甚麼？」，而新聞記者卻注意事件會引起甚麼樣的注意與影響力，亦即是說怎樣才能引起聽眾、政府的反應，以及會產生怎樣的作用(多是反面作用)。因此，新聞記者要求的不是「甚麼？」而是「怎麼樣？」。

(4) 新聞記者拼命的「鑽牛角尖」。新聞記者不斷鑽挖一件時事的政治性，有時甚至是神經過敏的挖，而不注意事件的本質。

(5) 新聞媒體被所謂的民意測驗專家、政治諮詢專家、「政治先知」，或美其名的「政治分析專家」所霸佔。

(6) 白宮記者們已被華盛頓特級精英內圍同化，他們的報導幾乎完全靠賴白宮的餵食，這些華盛頓新聞記者也是華盛頓社交圈子中的活躍份子。

(7) 新聞記者閉守在辦公大樓，居高臨下，再加上新聞名星記者享有高薪(如唐納森 Sam Donaldson的年薪是二百萬，另一位記者名星年薪高達七百萬，他們不但年薪高，並有高酬金的演講費，科佩爾 Ted Koppel的演講費是五十萬一講。這些所謂的pundits，其身價要比 talking heads的高)，都使他們與民眾隔離。

(8) 與大眾脫節的新聞記者很容易失去群眾的信任，從而令他們的報導立場受到質疑，因為這些新聞記者早已自成一派一黨，享有特殊利益。

書中最重要的一章是討論有關新聞與民主的問題。一般來說，對美國新聞媒體的分析有兩學派，一

新聞記者以為自己的報導具有客觀超越性並擁有無限的自由，因此對新聞報導的結果不負有關責任。一般記者的態度是：搶先報導，不去查究事件的真相或後果。

派以李普曼 (Walter Lippmann) 為代表，另一派則以杜威 (John Dewey) 為代表。由於新聞媒體在第二次世界大戰期間所起的重要作用，李普曼覺得世界和社會日益複雜，所以不能再使用舊日的大眾化民主，而新聞記者亦必須專業化，以便積極領導新聞的傳播程序。雖然李普曼的觀點在晚年稍有更改，可是由於他的名望權威，他早年的影響已起了作用，至今未改。譬如從前新聞記者的工資近乎藍領工人，可是今日的記者多是長春籐學院或是專業學院的畢業生，他們多成長於象牙塔，日後高居玻璃大廈，這也可解釋為甚麼記者常有傲慢、目中無人的姿態。

對美國新聞媒體的分析有兩學派，一派以李普曼為代表，強調新聞記者亦必須專業化；另一派則以杜威為代表，認為政府與新聞界有責任提供訊息，以幫助民眾參與社會活動。這兩派的爭論圍繞著一個重點，那就是政府與新聞界對社會應有甚麼樣的態度和責任。

與李普曼的觀點不同，杜威認為民主社會需要公民不斷積極的干預，因此政府與新聞界有責任提供訊息，以幫助民眾參與社會活動，如果民眾得不到真確訊息，或逐漸失去對社會的關切，那是新聞媒體的失敗。

這兩派的爭論圍繞着一個重點，那就是政府與新聞界對社會應有甚麼樣的態度和責任。杜威認為民主的重要性在於不能讓政府與新聞媒體操縱訊息傳播，因為他們的責任是客觀報導而不是領導新聞傳播。

法洛斯認為，現今的新聞媒體既可採納杜威的原則，亦可顧及李普曼的立場。李普曼認為新聞界不應跟隨民眾趣味，因為新聞媒界的責任是要教育、開導民眾；尤其李普曼派的新聞記者班子多是專家出身 (如科學新聞報導、經濟報導、醫學新聞報導等等)，更應負有這個使命。

法洛斯認為李普曼學派最大的危機，是會令新聞媒體逐漸趨向傲慢自滿。記者的報導常常變成自說自話，日漸脫離群眾。他們的報導往往針對政府、權威階級或是其他記者群，這是現今美國新聞媒體的趨向和失誤。杜威早年對新聞媒體的顧慮，今天已在美國社會出現。

因此，法洛斯認為當今美國新聞媒體會對民主造成威脅。民眾懷疑政府、懷疑新聞媒體，認為新聞媒體不關注民眾的利益，只把目光聚焦在華盛頓。由於新聞媒體漠視民眾的意見，民眾因而無法真正參與他們處身的社會，政府官員亦因此無法聽到民眾的聲音，從而堵塞了政府與民眾之間的溝通渠道。新聞媒體之所以失去了公民精神，是因為新聞媒體與政府圈子糾纏一起。

法洛斯覺得新聞媒體對民主公民精神最大的威脅是它失去了責任感，媒體常對公民、對政府採取極端的自我態度，並煽動民眾挑戰政府的權威。由於來自華盛頓的訊息大半是負面的，民眾因而對政府失去信任與興趣。

法洛斯在研究新聞報刊的過程中發現，許多地方報刊在建立民主精神方面其實扮演着極其重要的角色。這是因為地方報刊與當地居民保持直接聯繫，它們不但關切居民的利益，也報告地方的實情，而不去理會政客的興趣。法洛斯對地方新聞報刊的公民民主精神寄以厚望，因為只有它們才能真正表彰新聞媒體的道義與責任。

關於傅雷精神的反思
——《傅雷傳》讀後

● 丹　晨

金梅：《傅雷傳》(長沙：湖南文藝出版社，1993)。

傅雷夫婦不幸去世已經31年了。他們的沉冤早已昭雪，傅雷的著譯也都已經陸續出版，《傅雷家書》面世16年來不知打動了天下多多少少父母和年輕讀者的心，現在，《傅雷文集》也已編訂有待出版……但是，作為一個傅譯的愛好者和傅雷人格的崇仰者，出於一種粗淺的理解，覺得傅雷仍然還是一個嶄新的話題。諸如傅雷的翻譯經驗、理論和風格，傅雷的藝術理論，傅雷著譯的欣賞，以至傅雷的命運，特別是傅雷的性格和傅雷的精神，都有待進一步探討研究。它們所包含的豐富內容和營養，是一份難得的、可貴的文化財富，值得我們張揚和汲取。幾年前金梅著的《傅雷傳》對這些方面都有較詳細論述，且有許多獨到的詮釋，給人很深的印象。這些年來，知識界對中國知識份子問題有過許多探討，我想傅雷是中國知識份子中的一個典型，要研究中國知識份子不能不研究傅雷。有人因為譏評作家「過於聰明」而引起了一場不必要的爭吵，我以為這樣說法還是有一定道理，但卻又是偏頗的。因為「不聰明」的作家頗有人在，傅雷就是其中一個。研

這些年來，知識界對中國知識份子問題有過許多探討。研究傅雷，對於認識近代中國知識份子、特別是那些「不聰明」的知識份子的特點，也是非常重要的。

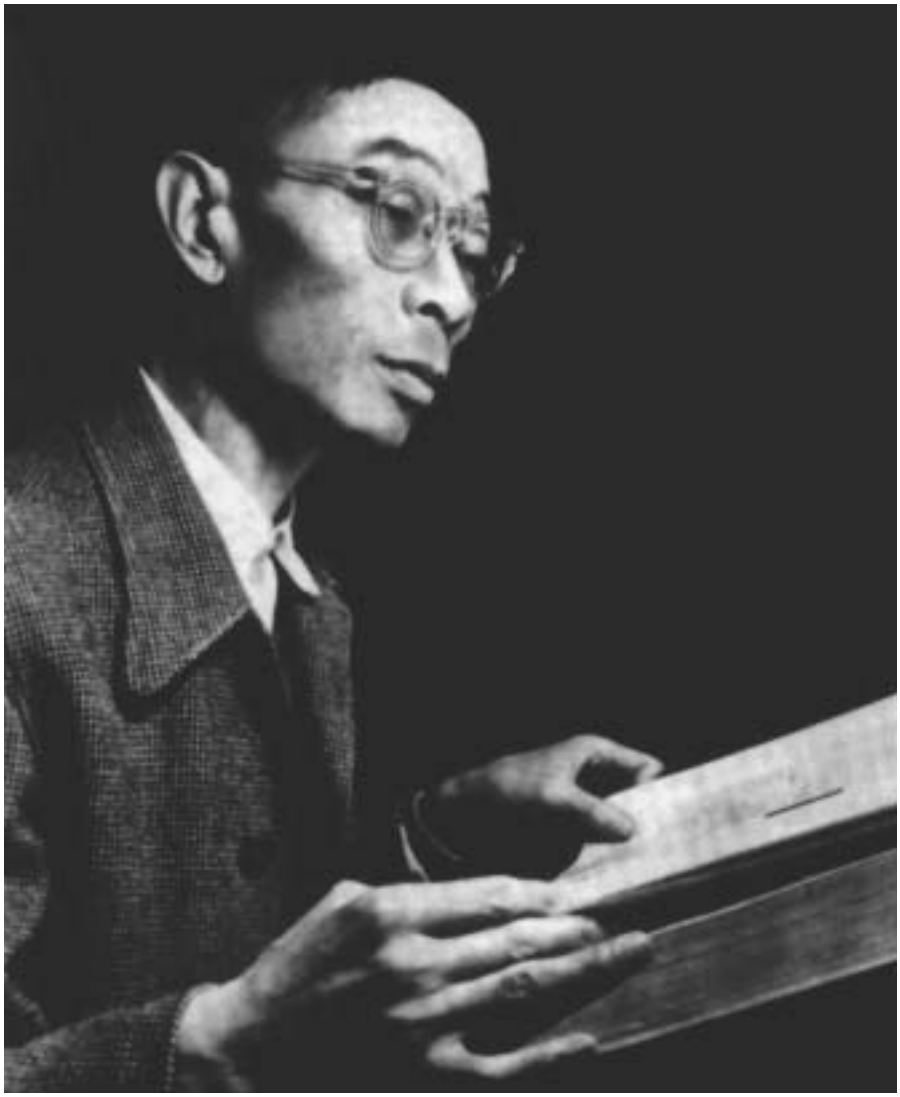
究傅雷，對於認識近代中國知識份子特別是那些「不聰明」的知識份子的特點也是非常重要的。

《傅雷傳》描述了傅雷的一生，特別突出寫到傅雷「習慣於書齋生活」①。傅雷真正投入社會工作大概不超過三年時間，每次都是他主動辭職回到書齋裏去過研究寫作的生活，原因是他不習慣、不適應或不滿意那些工作或工作環境。譬如他從法國留學回到上海，在上海美專做辦公室主任、教授，是他一生中從事固定職業時間最長的，但也不到兩年，他卻幾次辭職，最終還是堅決離去。歷來對此有各種解釋，《傅雷傳》作者根據《傅雷自述》得悉其確切原因是「劉海粟（上海美專校長）待我個人極好，但待別人刻薄，辦學純是商店作風，我非常看不慣，故母親一死即辭職」。傅雷和劉海粟私交極好，在法國留學時常朝夕相處，一起遊歷歐洲各大藝術博覽館，研討切磋，甚為相得。但是他疾惡如仇，不能容忍別人的缺失。正如他夫人朱梅馥多次強調傅雷為人「極有原則」，而不是以個人恩怨得失來待人處世。朱梅馥的哥哥朱人秀後來也說：「傅雷的性格剛直，看不入眼的事，就要講，看不慣的，就合不來，後來，他選擇閉門譯書為職業，恐怕就是這樣的原因。」這就是說，依傅雷倔強剛直的性格，對於不合理的、醜惡的事情就要抗爭，至少是採取不認同不合作的態度。青年畫家張弦與傅雷有深厚情誼，他在上海美專執教時受到不公待遇，「抑鬱而死」。傅雷為此聯絡了一些朋友為張弦舉辦了一次遺作展，也因此，「傅雷與劉海粟發生了爭執，導致兩人決裂。從此絕交整整二十年」。

傅雷對於朋友忠實真摯，渴望友情撫慰說明他並不甘於孤獨，《傅雷傳》寫了很多這方面的故事。所以，他即使回到書齋從事譯述研究工作，也仍然跳躍着一顆愛憎強烈的赤子之心。他翻譯了羅曼羅蘭的《貝多芬傳》、莫洛亞的《人生五大問題》、羅素的《幸福之路》等等，都是旨在喚醒正在遭受着劫難與磨煉的人們的心智，激勵美好的、崇高的人生理想和奮發進取的精神。

傅雷一生中有三個時期參加過政治活動，每次時間都很短暫，或因挫折，或因熱情參與之時仍然心繫書齋，念念不忘自己喜愛的藝術研究寫作生涯。第一次是在大同附中讀高中時聲援「五卅」運動，上街遊行講演，繼而又因在校內帶頭開展反學閥的鬥爭而被迫離校。第二次是在抗日戰爭勝利前後，他辦刊物、寫政論、雜文、抨擊時政。《傅雷傳》中說傅雷是一個有深深歷史意識的人，更是一個充滿着現實責任感的人，因此寫了一系列有遠見卓識又有氣勢鋒芒的文章，提出了許多超出黨派觀點局限的見解，結果反而不為左右所容。直到最近幾年，人們「才看到他這種可貴的理智之光和獨立思考的品格，才說『傅雷是對的』」。更有意思的是，1945年，一部分著名的民主人士為了反對國民黨政權而籌組成立中國民主促進會，傅雷也是發起人之一。當時出席者有26人，原定選理事3人，但會上一再增加名額，最終竟要選21名，傅雷不同意這種做法，由於勸阻無效，「就決定以後不再

1945年，一部分著名的民主人士籌組成立中國民主促進會，傅雷也是發起人之一。1950年後，「民進」領導人多次勸說傅雷重回「民進」，傅雷辭謝了，理由是「民進」會章上明確說「民主實現之日，即行解散」。



1955年開始，傅雷參與上海政協活動，但他卻無論如何也沒有想到，以「一顆赤誠的心」參加共產黨發起的整風運動，最後竟被戴上反黨反社會主義的「右派份子」的帽子。這件事嚴重傷害了傅雷強烈的自尊心和美好的理想。

參加『民進』的活動了」。1950年後，「民進」領導人又多次勸說傅雷重回「民進」，傅雷辭謝了，理由是「民進」會章上明確說「民主實現之日，即行解散」。從這些故事中，我們可以清楚看到傅雷重實際、重信諾的態度是那樣認真，甚至到了迂執的地步。但這恰恰顯示了他正直倔強的性格，決不容有半點言行不一。須知1950年時，民主黨派也正參與論功行賞，在朝野分一杯羹，大小弄個官做做的時候，這對傅雷竟毫無誘惑，與當時文化知識界熱衷於此的人士相比可說是道不同，也就不相為謀了。而傅雷的心態卻非常簡單，仍然一心想回到書齋去。

第三次是50年代前期，他在看到共產黨執政後一派欣欣向榮的新氣象，在1955年開始參與上海政協活動。他的認真正直的個性又一次淋漓地表現出來。雖然，他是一個不屬於任何單位、不領取分文工薪的自由職業者，卻為了政協熱心工作並奔走於文學、音樂、繪畫、出版界之間，深入調查研究，真誠地反映高級知識份子的處境、問題、意見和建議。他寫出一份又一份詳盡的書面報告和文章，都是為了國

家的進步和文化事業的發展。儘管他為不能專注於藝術研究工作而着急，但卻無論如何也沒有想到以「一顆赤誠的心」參加共產黨發起的整風運動，最後竟被戴上反黨反社會主義的「右派份子」的帽子。這件事固然嚴重地傷害了傅雷強烈的自尊心和美好的理想，但是他畢竟又能回到「他那個幽靜寂寞的書齋中，與歷史上的藝術大師們對話作伴」。在經濟收入和健康狀況日益惡化的情況下，他仍然堅持研究和翻譯。先後譯完巴爾扎克小說數種和丹納的巨著《藝術哲學》。

1961年，上面想給傅雷摘掉「右派」帽子，只要傅雷認個錯，「雙方好下台階」。傅雷對這個「喜訊」的回答還是一個「不！」他說寧可戴着帽子也不認為當初有錯。

可以說，這是傅雷一生中在精神和物質上遭受壓力最大、處境最艱難困苦的時候，但也恰恰是他的人格和文化創造成就最為輝煌的時期。他像貝多芬一樣是心靈的強者，意志的巨人，頑強地維護了個人人格和尊嚴，固守在自己的精神家園，決不放逐自己的藝術激情和高傲的靈魂，才能以個人的力量抵抗狂暴的政治洪流，敢於響亮回答：「不！」譬如，當他發現自己完全無辜陷入一個惡意誣衊的陷阱時，他就拒絕參加對他的批判會。他說：如果他有罪，願意接受懲處，但以後不再出席會議了。《傅雷傳》說：「這就把事情弄成了一鍋夾生飯。」

有位好心的領導想保護傅雷過關，暗示他承認實質上是反黨反社會主義也行。傅雷拒絕了。事情拖到第二年春天，又命一位作家朋友作說客勸說傅雷，只要求「實事求是作一次自我批評，以結束這一樁公案」。不過，事後還是給傅雷戴上了「右派」帽子。

傅雷沒有固定工資收入，主要靠稿費收入維持生活。這時出版社不再出版他的書，後來又要他改用筆名才能出書。傅雷又一次拒絕了。「不！要末還是署名傅雷，要末不印我的譯本。」順便說一句，那時對周作人也是如此，周就改用周遐壽名字出書。而傅雷因此整整六年之久出不了書。

1961年，上面想給傅雷摘掉「右派」帽子，只要傅雷認個錯，「雙方好下台階」。傅雷對這個「喜訊」的回答還是一個「不！」他說寧可戴着帽子也不認為當初有錯。後來報上登了關於他摘帽的消息，他不僅不是感激涕零，卻說：「當初給戴帽，本來就是錯的。」後來成了文化界傳說的一句名言。

筆者所以在這裏不厭其煩引述這些材料，是想提醒我們的讀者不要忘記這位知識份子，就像《傅雷傳》中評述的那樣：「唯有將人格看得比任何東西都可貴的傅雷，才能在此時此刻有這等堅挺響亮的言辭。」所以文革風暴剛起，他就已對友人一再表示：「如果再來一次1957年那樣的情況，我是不準備再活了。」事實證明，這次運動要比上一次來得更為殘暴、更為野蠻，他當然不堪凌辱，只能憤然棄世。

作為一個藝術批評家、翻譯家，傅雷在上述參與社會實際工作和政治活動的過程中，最終為自己找到的位置仍然是在書齋裏，而不是在廟堂官場裏。即使在50年代中期他參加上海政協、作協活動最多的時候，他已為一個季度沒有在書齋工作而着急，說：「以學殖久荒，尤有應接不暇之苦。」他為「代公家」「分心管這種閒事」，「吞了我

不少時間」而耿耿於懷。即使後來不發生戴「右派」帽子的事情，他也不可能放棄書齋生活。最好的證明就是當時「民進」又一次準備選他當中央委員，通過幾位好友幾次三番來勸說接受；此外，民盟領導人又親自幾次動員勸說他入盟，這個「不聰明」的傅雷竟統統敬謝不敏。傅雷曾說：「黨派工作必須內方外圓的人才能勝任。」或者說，縱橫捭闔、虛實是非、瞬息變幻的政治生活對傅雷這樣的知識份子完全是兩種精神世界。何況，對於複雜的社會環境之不適應，他早在青年時代就已有痛感。30年代，他與羅曼羅蘭通訊時就曾說：「為國家與環境所擠逼，既無力量亦無勇氣實行反抗，惟求隱遁於精神境域中耳」，難以成為「行動人物」。這種信念在後來的實際生活中反覆驗證，使他愈益深信不疑。他承認這是他的短處。筆者也無意以為這是值得仿效的大智大勇之舉，不過是不得已而為之。也因此，在血腥的鬥爭或人欲橫流的歷史風雨中，傅雷注定是很孤獨寂寞的，甚至有點堂吉訶德的迂執可笑的味道。

但是，重要的是傅雷甘於寂寞，自覺要在書齋中尋找自我的價值。這並不是被迫的，而是由於他的稟性氣質情趣所決定的。他雖不從事繪畫、音樂、文學創作，卻有相當的藝術家氣質。《傅雷傳》中用大量事實反覆敍述了傅雷這一性格特徵，說他只有把自己關在書齋裏，「與巴爾扎克、羅曼羅蘭、梅里美、伏爾泰、泰納等大師們神交意會，是更符合他的心情與脾胃」。說他因為參加社會活動多，為「暫時還不能回到安靜的書齋中去，專心凝神於他所傾心的巴爾扎克、莫札特、黃賓虹……」而着急。他遨遊浸淫其中，如飢似渴地汲取思想文化的營養，從中尋找人生的真諦，心靈的寄託。只有這時，他才如魚得水，融融然樂在其中，感知到自由自在和精神的昇華，天地的遼闊和世界的美好，個人的智慧和能力得到充分的發揮，感情得到暢快的宣泄和共鳴。就如他說自己讀羅曼羅蘭的《貝多芬傳》，「不禁嚎啕大哭，如受聖潔之光照臨，突然精神為之一振，如獲新生之力。此實余感情生活中之大事」。

傅雷的經歷雖然讓我們看到知識份子的位置是在書齋裏，但這並不表示知識份子就要與世隔絕、孤立自己，而是強調他們應埋首學術研究，貫注於文化藝術科技的創造性勞動。傅雷一生無數次申明自己「雖在江湖，憂時憂國之心未敢後人；看我與世相隔，實則風雨雞鳴，息息相關」。這樣鏗鏘的金石之聲和慷慨坦然的襟懷，顯示了傅雷的浩然正氣。他還說，即使對他最崇拜的貝多芬來說，也是崇敬他的頑強、奮發、堅韌的性格：「療治我青年時世紀病的是貝多芬，扶植我在人生中的戰鬥意志的是貝多芬，在我靈智成長中給我大影響的是貝多芬……。」他要將自己從這些文化大師中承受的啟示和恩澤轉贈給大眾，以期對時代有所助益。因此，他在教育傅聰時講到自己信守的人生原則是：「學問第一，藝術第一，真理第一。」

即使這樣，書齋生活與憂時報國兩者之間並不是沒有矛盾的，傅

《傅雷傳》說傅雷「是一位思想家式的人物」，這是很耐人尋味的判斷；但說他「是一個以理性主義作先導的懷疑主義者」，卻可以商榷。在我看來，傅雷沒有着意去尋找或信奉過甚麼主義，卻有一種獨特的悲劇精神。

雷自己也能深切感受到。他說自己「始終是中國儒家的門徒。」「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的古訓在他是徹底實踐了。他還有很濃厚的老莊思想，不僅淡泊名利，甚至連自己的生命也可以付出。他最欣賞和感悟到中國藝術的特徵是給「以宇宙的和諧與生活的智慧」，具有「絕對『無為』的境界」，中國的哲學是「以期達到絕對靜寂的境界」。他還接受了西方人文主義中的個性解放、個人奮鬥、關注個人自由和尊嚴的思想影響。這一切融匯成一個矛盾而完整的傅雷。傅聰說他父親「是個很矛盾的人，一方面他認為這世界既可怕又骯髒；另一方面，他對世界上發生的一切，又是如此的關懷，如此的痛心疾首」②。傅雷曾非常深刻地對傅聰解剖過自己的內心世界，說：一方面外界事物的刺激，很容易引起他強烈的反應，「憂時憂國不能自已」；另一方面，「又覺得轉眼之間，即可撒手而去，一切於我何有哉！」即使連最摯愛的妻兒，自己也隨時可能離他們而去。「個人消滅了，茫茫宇宙照樣進行，個人算得甚麼呢！」他說：「這一類矛盾的心情幾乎經常控制了我：主觀上無出世之意，事實上常常浮起虛無幻滅之意。」「不知這是現代中國知識份子的共同苦悶，還是我特殊的氣質使然。」其實兩者都是。《傅雷傳》說傅雷「是一位思想家式的人物」，這是很耐人尋味的判斷；但說他「是一個以理性主義作先導的懷疑主義者」，卻可以商榷。在我看來，傅雷沒有着意去尋找或信奉過甚麼主義，卻有一種包含了上述各種思想文化傳承的獨特精神，包含了他的桀敖不馴、憤世嫉俗、憂時愛國、堅持操守和氣節，決不臣服於任何邪惡力量的倔強性格，也還有他自喻的「牆洞裏的小老鼠」的意思。楊絳先生在她的文章中解釋說：「他知道自己不善在世途上圓轉周旋，他可以安身的『洞穴』，只有自己的書齋；他也像老鼠那樣，只在洞口窺望外面的大世界。」③這是一個很孤獨的形象，也許正是傅雷精神的悲劇性所在。我這樣談論傅雷的精神，並不是要人們都學習他，都做傅雷，都躲進「洞穴」，都要憤然棄世。但有一點我是確信的，傅雷精神的存在說明了人文精神的承續不絕，從中也看到我們民族是有綿延永生的希望。

傅雷自喻的「牆洞裏的小老鼠」的意思，楊絳解釋說：「他知道自己不善在世途上圓轉周旋，他可以安身的『洞穴』，只有自己的書齋；他也像老鼠那樣，只在洞口窺望外面的大世界。」

為傅雷作傳其實是很困難的工作。傅雷一生沒有曲折複雜的傳奇故事，也沒有濟世救人的壯舉偉績，他只是一個平凡的、遭遇不幸的自由知識份子，卻給我們留下了寶貴的文化遺產：包括他的著譯，也包括他一生所鑄造的精神。金梅寫的傳記使我們再一次認識傅雷的精神，我想應該感謝他這一份勞績的。

註釋

① 凡引文未註明出處的，均見於金梅：《傅雷傳》（長沙：湖南文藝出版社，1993）。

②③ 《傅雷與他的世界》（香港：三聯書店，1994），頁65；17。

丹 晨 中國文學評論及散文家

羅曼以及他的山和海

● 克萊爾(Jean Claire)

羅曼(Philippe Roman)的作品新穎獨特細膩。在當今藝術大雜燴中，唯有此類與眾不同的作品才能給人帶來新意和驚奇。它如同災難後的倖存者，生命之火重新燃燒，生命意義重新尋回。

人民曾以為永恆的帝國，卻在數月之間崩潰瓦解。其實，豈止政治烏托邦如此？美學烏托邦不亦如此嗎？前衛藝術普及80年之後還剩下些甚麼？數代年輕畫家紛紛追逐表現主義，我們對此應予以何種信任？面對一個獨闢蹊徑、不隨波逐流、執着以自己個人風格繪畫創作的畫家，我們不得不重新思考現代性之意義。

在衡量藝術價值時，我們往往成了視覺幻象的犧牲品。有些藝術現象本應以長遠的時間限度來評價，而我們卻以短暫的時間限度來衡量。帕斯(Octavio Paz)曾透過前衛現象預見浪漫主義的最後痙攣，其洞察力無疑比那些將歷史看作是革新喧鬧的批評家要高明。

我們如果不接受需要從長遠角度衡量藝術作品這一假設，就難以把握一幅作品的意義。羅曼的作品既遙遠又親切、既熾熱又冷峻，它如同覆蓋在畫面表層的那透明淡色和細膩的晶質。羅曼作品的顫動寬度要比現代主義的纖維性顫動寬廣得多，而且屬於一種與巴黎圈子絕然不同的精神世界。

1979年，羅曼在法國和比利時文化部合辦的《新主觀》畫展中，首次發表了他的作品——《廢墟》、《戀人》、《愛西絲神》、《俄狄浦斯》、《湖邊的下午》等五張風景畫。這些顯得神秘而古雅的風景畫，與當時畫壇流行的藝術格格不入。這裏既沒有存在主義式的太人性的主觀主義表現，也沒有結構主義式太冷寂的客觀性，更沒有初露頭角的後現代主義那種錯位拼湊的輕佻遊戲。羅曼風景畫中的大自然，寧靜澄淨、芬馥滋潤，處處泛着淡淡的光華；情融乎內而深且長，景耀乎外而遠且大。這是一個天地人

神、古往今來的大全世界。在這永不枯竭的本源世界中的輝煌呈現，是人的精神無限豐富的呈現。人與自然的親密聯繫的隱喻性詩意，再次證明了自然是藝術永難窮盡的本源。

羅曼筆下的大幅山景，使人想起的並不是塞尚 (Paul Cézanne) 的聖維克多山。羅曼那種對光線如此細緻入微的觀察，對地表皺褶起伏、地面顏色變化、岩石性質的細膩觀察，對形狀、形貌、特徵的忠實描繪，迥異於佔主流的對形的理性分析甚至趨於抽象的處理方法。在此，畫家的眼光無異於自然哲學式的經驗主義眼光，它並沒有將意義從形 (forme) 抽離並加以虛幻的想像，而是尋求給顏色和形賦予某種意義。但這並非是在宗教、象徵或神秘上的意義。羅曼在其對山水景致的觀察中，綜合了博物學家、地理學家、氣象學家以及畫家的觀察能力，並將之用作分析、辨別、描繪地貌的紋理脈絡。

羅曼的風景繪畫沒有塞尚的乾澀感，他也無意通過風景表現人的心態 (Paysage-état dâme)。景致在此是精神心靈旅遊的起點。這些以板岩、片麻岩、花崗岩為主體的山，如同自然現象聳然矗立在我們眼前。

也許有人會問：今天誰還會固執地畫這些東西？誰還會為這陳舊的詩意所傾倒？其實，作為繪畫主題的山，從未在現代藝壇上消失過。索緒爾 (Bénédif de Saussure)，塞甘蒂尼 (Giovanni Segantini)，賀爾達 (Hölder) 及賈克梅第 (Alberto Giacometti) 均從未間斷過畫山。巴爾塔斯 (Balthus) 本人也把山作為其創作主題，並選擇在瑞士的高山上安度晚年。山在此作為地理現象，是同一種知識、學問緊密相連的，它同時也隱喻着一種緩慢的精神昇華的過程。

克萊爾 (Jean Claire) 法國著名藝術評論家，現任畢加索博物館館長。

羅曼 (Philippe Roman) 法國畫家，1927年生於法國阿爾薩斯的一個銀行家的家庭，1960年開始正式從事繪畫。他不愛交際和社會活動，長期在畫室默默耕耘。山和海是他反反覆覆加以表現並具有無窮無盡興趣的主題。

人們常說，近山者仁，近水者智，年復一年每天注視着高山和大海，畫家到底發現了甚麼呢？本期彩頁發表羅曼所畫的山景和海景，每一張畫的創作時間都很長。這五張畫的創作時間最短的是3年，最長的竟達6年，用這麼長時間來畫一張畫，這是現代和後現代畫家所難以想像的。這裏羅曼把繪畫變成了一種視覺的學術研究。也許羅曼想用他的畫告訴我們：發現你熟視無睹的對象的新面貌，並把這種前所未有的視覺經驗表現出來。這也正是具像表現畫派的宗旨。從這個意義上講，寫景屬於這個正在興起並日具影響畫派的一員。

解開獨眼之謎

《山海經》裏有「一目國」，而奧特賽(Odysseus)在海外漫遊的時候也曾大戰獨眼巨人Cyclops。在現實世界中，獨眼症(cyclopia)卻是脊椎動物發育畸變的結果，它幾乎必然會導致胚胎的產前死亡。就人類而言，產下獨眼嬰孩(那很快就會夭折，沒有可能變成巨人)的機會只是數萬分之一而已。

但獨眼是怎樣形成的呢？這個問題從十九世紀開始就已經吸引了胚胎學專家的注意。當時有人認為獨眼是由兩隻眼睛融合而成，亦有人認為這是單一的眼睛泡囊不能正常地發展分為兩個視泡囊的結果。前者可稱為「二合為一」說，後者則是「一分為二失敗」說。而對正常「一分為二」過程的細節又有種種猜測，有認為是眼細胞先分裂為二然後通過游走(migration)而分離到兩側位置，但又有認為是眼細胞塊先向兩側延長生長，然後才從中斷為兩塊。在過去180年間，獨眼如何形成的問題經歷了不斷的反覆爭論，但始終無法解決，這主要是因為它和眼睛發育的過程密切相關，而這一過程，始終沒法弄清楚。

在今年年初，這頑固的獨眼之謎終於被打破了。美國聖路易城華盛頓大學的神經分子生物學家饒毅教授和他所領導的研究組在《發育學》(*Development*)雜誌的一篇論文①中報導，他們找到了一個名為*ET*的視網膜發育基因，從而證明可以發育成視網膜細胞的胚胎域本來是相連成塊的長條，稱為「視網膜形態發生場」，這個場最初是從一側眼連續到另一側眼，以後其中央部分改變發育命運，不形成眼睛，從而得到二側分別存在獨立的眼睛。換而言之，正常眼睛發生過程是一個「一分為二」的過程，但細胞游走、視細胞域向二側發展等有關臆測，經過仔細研究後證明全都不對。

他們的工作進一步證明，視網膜場的「一分為二」過程，是需要鄰近一個組織送來信號才能進行。這個信號實質上是抑制視場中央部分形成視網膜，從而達到一分為二的效果。這個鄰近組織是脊柱前中胚層(prechordal mesoderm)，如果去除這個組織，整個視場就都成為眼睛，造成獨眼症。

這一發現來得那麼艱辛，主要是由於在發育成為視網膜之前，胚胎中的神經板(neural plate)各部分都沒有外表差異，而視網膜的發育經過不涉及胚形變化，所以很難觀測。

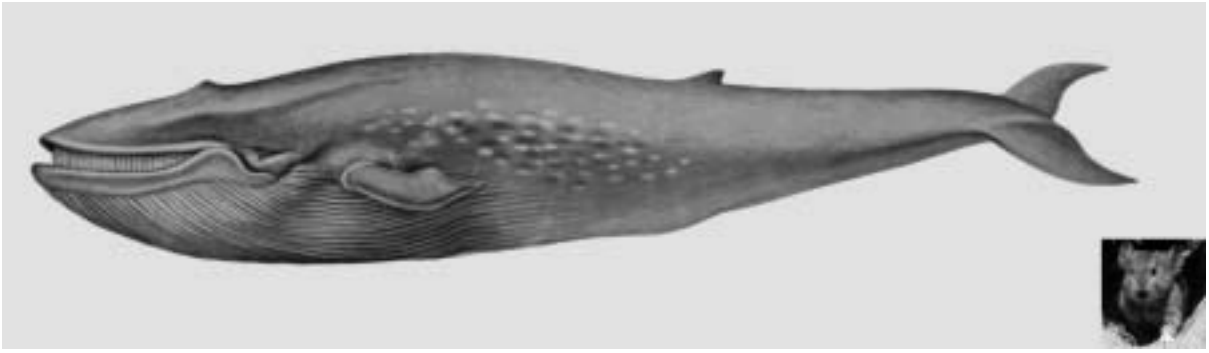
饒實驗室主要在蛙和雞胚上進行研究，正好與其他幾個實驗室在老鼠、魚和人類所做工作相互補足。比如，去年發現缺乏名為sonic hedgehog (*shh*)基因的老鼠會出現獨眼症，又發現人的前腦融合症(holoprosencephaly)也可以由*shh*基因的變異造成，而這一症狀嚴重時往往連帶有獨眼症出現。這些工作提示脊柱前中胚層的信號在分子本質上是*shh*基因所產生的。饒實驗室的工作，是將經典的發育生物學與現代的分子生物學結合。他們靠觀察兩個基因(*ET*和*Pax-6*)的表達來顯示視網膜場的發育特性，用熒光染料(DiI)來看視場發育過程，用胚胎學的技術來證明脊柱前中胚層在視場一分為二過程中的作用。

饒實驗室解破了獨眼之謎，更重要的，是將眼睛發育過程研究推進了一步。但眼睛發育的研究並沒有完結。例如：眼睛最早是怎麼出現的？也就是說，我們現在知道視場有一分為二的過程，但最初這個「一」是怎樣來的？在高等動物裏，能否找到相似於在果蠅中起作用的原理：用一個或幾個基因誘發起一個眼睛的形成？這些都有待科學家的進一步探索。

① Hua-shun Li *et al.*, *Development* **124** (3), 603 (1997)；並見*New Scientist* (Feb. 8, 1997), 16的介紹。

過去一年來，饒毅教授多次為本欄撰稿並提供資料。本文亦由饒教授提供資料及圖片，並負責校訂，謹此致以衷心謝意。

鯨魚、細菌與分形



最重和最輕的生物體質量相差達到21個數量級，也就是說前者是後者的10萬億億 (10^{21}) 倍。這個天文數字反映了鯨魚 (約30米) 和細菌 (約3微米) 在體長上約有千萬 (10^7) 倍差異，而兩者的密度則相差不遠。

令人感到詫異的是，生物的體重雖然如此懸殊，但它們卻全都服從一條所謂「異率定標規律」(allometric scaling law)，即它們的生命特徵Y，例如新陳代謝率 (metabolic rate)、心跳率 (heartbeat)、壽命 (life span) 等等，全部和體重M的一個定冪成比例：

$$Y = Y_0 M^b \qquad (1)$$

其中Y_0是只和物種有關的比例常數；定標指數 (scaling exponent) b 則取決於特徵Y的類別，而和物種無關。例如就整體代謝率B而言，b = 3/4，這一數值從鯨魚到大象、老鼠乃至樹木、細菌等迥然不同的生物都是一樣的。同樣，就血液循環時間、胚胎發育率和壽命而言，則 b = 1/4，等等。

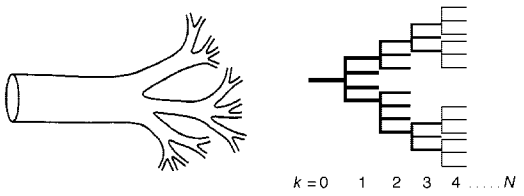
尤其令人詫異的是，所有定標指數b都是1/4的倍數，但按長度與體積的關係推測，與體重、體積、結構有關的定標指數應該是1/3的倍數才對。那麼，對大小懸殊的各種生物都適用的定標指數律究竟是怎麼樣來的呢？許多似乎簡單而自然的想法，像陸地生物支撐體重的骨骼強度極限，或者海中生物透過流體動力邊界吸收物質流量極限的觀念等等，都是無法得到 b =1/4的倍數這一奇妙結果的。

到最近，這個定標指數規律之謎終於露出端倪了。美國新墨西哥大學和洛斯阿拉姆斯國立實驗室的韋斯特 (G.B. West) 等三位學者從分形 (fractal) 的觀念出發，建構了一個十分簡單而對所有生物普遍適用的數學模型，很自然地解釋了新陳代謝率的定標指數值①。

這一模型的基本假設是：所有生物都有賴於充滿體內的管道網絡來輸送必要物質，例如營養或氧氣，到身體各部分以維持生命。這一輸送網絡基本上是由主管道 (例如大動脈) 分成多條次級管道 (例如動脈)，每條次級管道又再分支，以迄末級管道 (例如微血管) 為止 (圖1)。網絡的下列三個基本特點就是決定定標指數 b 的要素。第一，網絡必須充滿身體以

Reprinted with permission from *Science* **276**, 34. Copyright 1997 American Association for the Advancement of Science.

圖1　根據分形觀念用電腦建構的脊椎動物血管網絡模型



Reprinted with permission from *Science* **276**, 123. Copyright 1997 American Association for the Advancement of Science.

圖2 左：哺乳動物的循環和呼吸系統的管道分支情況。右：管道網絡模型整體示意圖，k是管道級別，最終的N級就是終端的毛細管。β是k級和k-1級管道的半徑比，γ則是相鄰級別管道的長度比。在本圖中，n=3。

使輸送渠道達到身體每一部分。很顯然，這一假定使網絡管道的基本體積與生物的整體體積，也就是體重(因為生物密度大體固定)建立一定關係。第二，網絡的終端管道(毛細管)的半徑和長度不變——因為對同一種生物來說，細胞的大小是固定的，而這也是決定毛細管大小的主要因素。由於流送的物質最後都要經過毛細管，因此總流量必然和毛細管總數N_c成比例(毛細管半徑和流速都是固定的)。但物質流量基本上是新陳代謝率B的決定因素，所以$B \propto N_c$。

第三，原則上，輸送物質所消耗的能量應減到最小，這可以證明相當於要求網絡是一個分形，也就是說，無論放大到甚麼層次，網絡都呈現相同的形態。在數學上，這導致一個十分簡單的結果：每一級輸送導管分支成下一級導管時，分支數目n(例如從一管分成5管或9管)以及導管半徑和長度的變化比率(分別為β和γ)都固定，不因導管的級別而變化(圖2)。那也就是說，所有導管的總體積(這當然也與體重M成比例)可以由一個有限幾何級數之和決定。將以上三個假定結合，就可以很容易證明$B \propto M^b$，而

$$b = -\ln n / \ln(\gamma \beta^2) \qquad (2)$$

由於在不同級別導管中的物質流量不能改變，所以分支數 n和管徑遞減率β有一定關係：$\beta = n^{-1/2}$。又由於相鄰級別導管所供應的球形體積也必須相等，因此分支數和管長遞減率也有相類關係：$\gamma = n^{-1/3}$。這兩個關係代入(2)式之後便立即得到了神奇的定標指數b = 3/4。同時，也可以輕易連帶證明，其他相關定標指數是1/4的倍數。例如，對於最大的主動脈而言，半徑$\propto M^{3/8}$，長度$\propto M^{1/4}$，這些都是可以與觀測數據比較的。

當然，以上的計算只是一個非常之粗略的所謂「硬管」模型。事實上，血管是有彈性，並會在壓力波動下擴充和收縮的。同時，流體在微細管道中經過，又會受到管壁黏力的影響。但經過更仔細和複雜的計算，可以證明對一般較大的動物而言，b仍然等於3/4。這是因為管道網絡的體積主要仍然由較大，亦即是近於硬管的管道所決定。對於細小生物來說，末級管道的摩阻效應的確會變得更重要，因此模型的預測是b會稍大於3/4，這實際上也曾在細小哺乳動物中得到證實。

除了血液循環系統之外，生物的呼吸系統也具有相類的功能和結構特點。所以，上述模型可以簡單地移用於氣管—支氣管—……—肺胞這個網絡系統，而所得的結果，基本上是相同而且可以一一得到證實的。因此，可以說，韋斯特等這一簡單、漂亮而又基本的模型，已經為了解千萬種不同生物的體重與生理結構之間的普遍關係作出一個重大突破了。

其實，從孟德布洛(B.B. Mandelbrot)提出分形觀念至今，已經有20年以上。它和生物結構(特別是血管、氣管和消化管道)的一般關係，也早已經為學者指出和談論多年②。為甚麼要到今天，才有人應用這一觀念來說明像異率定標指數那麼基本的一個生物規律呢？這也許是因為20年來，真正對分形有興趣、有研究的學者大都是數學家、物理學家而並非生物學家吧？假如是這樣，那麼分形觀念至今似乎還未曾應用到諸如城市交通流量或者文化、政治觀念傳播的量化規律上去，也並不是稀奇的事吧？

① G.B. West, J.H. Brown, B.J. Enquist, *Science* **276**, 122 (4 April 1997).

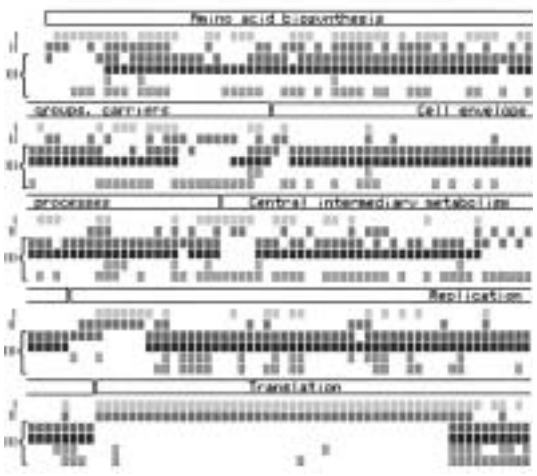
② 見例如H.E. Stanley & N. Ostrowsky, eds., *On Growth and Form* (Boston: Martinus, 1986)，特別是頁174-83。多年來本刊的封面也一直以分形作為主題，其中第9、10、20、21各期封面都是以生物結構為題材。

科 技 訊 息

基因譜勢不可當的進軍

第一個大突破是感冒菌 *H. influenza Rd* (1995年7月)，跟着是生殖道黴漿菌*M. Genitalium* (1995年10月)，然後到細菌類 (Eubacteria) 以外，屬生命第三支即古菌類 (Archea) 的甲烷球菌*Methanococcus jannaschii* (1996年8月)。這些細菌連同另外三種更複雜的菌類，包括肺炎菌*H. pneumoniae* 和大腸桿菌*E. coli* 的6個基因總譜都已經在過去短短兩年內完全解讀和確定了。這驚人的重大進展，基本上是由基因譜研究所 (TIGR) 的樊特 (Craig Venter) 利用他所開發的所謂「粉碎法」(shotgun approach) 所得到的成果①。

現在樊特的研究組正式宣布，屬於高等生命即真核類 (Eukarya) 的麵包與釀酒酵母菌 *Saccharomyces cerevisiae* 的基因總譜，也已經在近百間實驗室的六百多名學者 (由哥科André Goffeau協調和領導) 長期通力合作下完成了②。也就是說，生命的三大支都已經有代表性的基因譜可供研究和比較。從訊息量來說，



Reprinted with permission from *Nature* **387**, 460. Copyright 1997 Macmillan Magazine Ltd.

三組六種生物(I是真核細胞，II是古菌類，III是四種真菌類)主要基因組的比較：從圖可見，有許多基因組只出現於I、II、III的其中一組或兩組，而I、II兩組較為接近。總的來說，三大組生物的基因譜差別是很大的。

這一酵母菌共有16條染色體，其DNA序列總長度達到10-20Mbp (百萬苷酸對)，複雜性比之只有一條環狀染色體的感冒菌、甲烷球菌等要大一個數量級。事實上，以前的基因譜都是直接在科學期刊發表，酵母菌基因譜卻先是去年4月在互聯網 (world wide web) 上以電子形式發表③，一年後才以印刷形式出版。這時差所反映的，既是基因譜複雜性的升級，亦復是兩種傳播技術的速度差異吧？

當然，測定了基因的序列，並不就等於弄清楚了基因的功能和彼此間的調節關係。事實上，在已知的七個基因譜之中，大約有三分之一至一半其相關蛋白分子序列是假設的，和功能不詳的。因此基因譜序列的測定，只是一項龐大的蛋白分子功能研究的起點而已。若生命是一部龐大、複雜的機器，那末現在我們已經找到了七部不同類型機器的詳細藍圖，但這些機器各個部分的功能和整體調控方式卻還遠遠未曾闡明。同樣，人這部機器的藍圖也許在七、八年內就可以測定了，但要揭開生命的奧秘乃至人的奧秘恐怕還需要很長一段時間——這無疑將是二十一世紀科學家最主要的一個努力方向。

① 見下列介紹文章：麥繼強：〈生命的解碼〉，載本刊 **31**，117(1995年10月)；本刊 **34**，108(1996年4月)；以及Carol J. Bult *et al.*, *Science* **273**, 1058 (23 August 1966)，與同期1043頁的介紹。

② Rebecca A. Clayton *et al.*, *Nature* **387**, 459 (29 May 1997).

③ 網址是 http://genome-www.stanford.edu/Saccharomyces.

人與尼人

出現於30萬年前的尼安德人 (Neandertals) 向來被認為是歐洲現代人的直接先祖。約10年前這個觀點受到了現代人於12萬年前直接「出於

非洲」論① 的強力衝擊。現在，它可能已接近壽終正寢了，原因是「出於非洲」論所根據的分子生物比較法竟然已被直接應用到141年前在德國Neander Tal所發現，而現藏於萊茵民族博物館的尼人遺骸上去了。

尼人頭骨：並非歐洲人的祖先

Reprinted with permission from *Science* **277**, 177. Copyright 1997 American Association for the Advancement of Science.

這在技術上是個大突破，因為生物一旦死亡，其DNA分子立即就會因水分、細菌的作用而分解、斷裂，其原有序列在5至10萬年間亦因此而喪失。同時，其他微量生物分子的污染也會令實驗結果的可靠性大打折扣。但在過去一年，經過極其仔細和小心的測試，慕尼黑大學的巴寶 (Svante Pääbo) 卻居然能從一小截尼人上臂骨中探測到一段長379bp (核苷酸對) 的線粒體 (mitochondria) 遺傳分子mtDNA——並且在美國賓州大學史東金 (Mark Stoneking) 的實驗室中證實同一結果②。他們把尼人與986個現代人的mtDNA序列加以比較，發現兩者平均在25.6個bp位置上有差異，但現代人彼此之間的平均差異卻只有8個bp位置。由此可以推斷，現代人與尼人在55-69萬年前就已經分家了——也就是說，30萬年前的尼人只是與現代人的直系先祖並存，兩者並無直接血緣關係③！

這一發現無疑對現代人的「多源與區域連續」理論造成沉重打擊，並給「單源與推移」論有力支持。看來，這也是中國古人類學界重新檢討北京人、大荔人、馬壩人與現代中國人的關係的時候了。

① 見下列詳細介紹文章：李逆熵：〈尋找夏娃〉，本刊19，85 (1993年10月)

② 見Patricia Kahn & Ann Gibbons, *Science* **277**, 176 (11July 1977) 的介紹。

③ 巴寶和史東金所研究的是並無生理功能的一段mtDNA，它的變異是中立，不受進化壓力影響的，因此可用以測定不同種屬的分支年代。詳見註①的解釋。

犬與狼

狗也許的確是人類最忠實的朋友，可是從龐大兇猛的西藏獒犬和拳師狗到小巧玲瓏、溫馴可愛的齊娃娃，狗的體型、習性、重量分別委實太大了，它們的來源到底是那種生物？有一個抑或多個不同祖宗？這個從達爾文起就令生物學家感到極大興趣的問題，現在終於通過遺傳分子的研究得到相當明確的答案了。

加州大學洛杉磯校園生物學家韋恩 (Robert K. Wayne) 領導的一個研究組，最近對67種不同的140隻家犬以及遍布全球27個地區的162隻野狼的線粒體遺傳分子mt DNA的序列作了詳細研究和比較①。他們證實，沒有疑問，如許多人所猜測的那樣，犬是狼的後裔，而且和郊狼 (coyote) 等表面相類的動物卻沒有任何直接關係。意料不到的是，從遺傳序列的多型性 (polymorphism) 判斷，狼變為犬 (也就是狼的馴化) 的過程竟然遠在10至15萬年之前，也就是說，和目前公認的智人或現代人出現的時間差不多。這個年代，遠遠早於一般考古學家從人類遺址中發現犬骨化石的年代：那只是一萬四千年前左右。因此，不少人對韋恩的結論感到難以置信；但亦有人猜測，狼變為犬以後，骨骼形態並沒有立即變化，從而造成考古學上的錯覺。

犬 (左) 與狼 (右)：它們的確是一脈相承的。

Reprinted with permission from *Science* **276**, 1647. Copyright 1997 American Association for the Advancement of Science.

韋恩等的研究還得出了許多其他有趣的結論，例如犬和狼雖然經常有雜交，但狼的馴化為犬卻是十分特別的事件，在歷史上只發生過兩次(相類研究顯示，牛也馴化過兩次，雞則只有一次)；又例如犬的遺傳類型極多，但目前通過配種所得到的所謂純種狗(pure breed)卻無一屬於單純的遺傳類型。也就是說，從遺傳序列的角度看，純種狗並不存在。

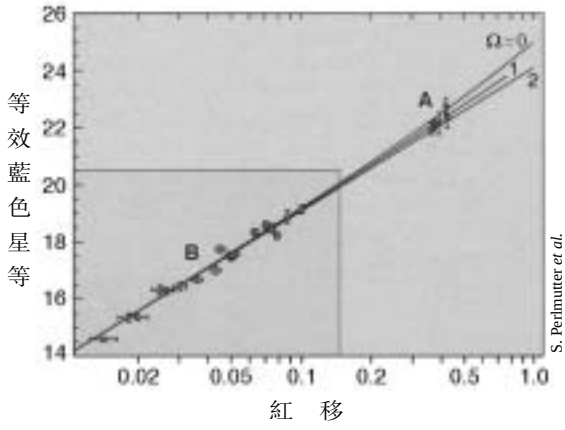
整10年前，坎恩(R. Cann)和史東金(M. Stoneking)的線粒體序列研究對人類起源學說產生了革命性影響②；同樣方法所產生的衝擊現在顯然已經波及到整個生命系統發展史(phylogeny)了。相信今後我們對生命進化過程的了解還要不斷修正。

① Carles Vilà *et al.*, *Science* 276, 1687 (13 June 1997) 以及同期頁1647的簡介。
② 見本刊下列文章的介紹：李逆熵：〈尋找夏娃〉，本刊 19，85(1993年10月)。

測度宇宙的命運

宇宙目前正在以高速膨脹，即是所有星雲都在離開鄰近星雲飛馳，這是大家都知道的。但這膨脹有沒有減速，減速值是多少呢？那就沒有人能夠確定回答了。難以回答的原因是，膨脹速度的改變必須通過比較目前和遠古的膨脹速度得出，而遠古膨脹速度則只有觀測極遠星雲(也就是說我們目前所見星光已是遠古所發出)的後退速度才能得到。這一觀測不難，極困難的是，如何決定這些極遠星雲的距離，以推斷其星光發出的時代？

現在分別由加州大學柏克萊校園的佩母特(Saul Perlmutter)和澳洲國立天文台由史密特(Brian Schmidt)領導的兩個研究組利用哈勃太空望遠鏡的精準性能，從一個嶄新的角度展開這一問題的研究：即是不再觀測遠方星雲，而觀測Ia類型超新星。這類超新星現象是因白矮星從伴星吸取物質，從而超過星的穩定臨界質量並引起其塌縮和內爆炸形成。它的特點是所有這類超新星的質量必然是相同的臨界質量，因此亮度、光譜和爆炸之後的變化都確定可知。所以，將觀測所得表觀亮度與已知的本有亮度比較，就有相當把握推斷其距離和時代，從而解決測度膨脹減速的基本困難。



S. Perlmutter *et al.*
Reprinted with permission from *Science* 276, 37. Copyright 1997 American Association for the Advancement of Science.

星等與距離有關，紅移則與後退速度有關。右上角(A)為佩母特等的遠方超新星初步數據，左下角方框(B)中為1996年較近距離的星雲數據。

佩母特等最近發表的初步報告顯示①，標誌宇宙膨脹速度變化的數量Ω～0.9，也就是說宇宙既非開放亦非封閉，而是「均衡」的，即它會繼續膨脹下去，但速度會漸近於0，這是物理天文學者認為最合理，但與其他觀測(主要是宇宙的物質密度)不相符合的結果②。它是否正確？由於這初步結果誤差太大(見圖)，所以還很難下判斷。但到1998年底，當兩個研究組都完成工作的時候，就應當有更準確的結論了。

① S. Perlmutter *et al.*, to be published in *Astrophysics*; 見D. Goldsmith, *Science* 276, 37 (April 4, 1997) 的報導。
② 有關Ω的意義及討論，見下列文章的介紹：周威彥、陳方正：〈尋找不可見物質〉，載本刊 26，86(1994年12月)。

中共開國後第一文化罪案考

● 何平華

一　引　言

陶行知(1881-1946)是中國近代著名的教育家和教育理論家。1917年秋，陶行知留美學成歸國，途中他就滿懷豪情地表示：「要使全國人民有受教育的機會。」①自此以後，陶行知便全心地投入了為建立中國現代教育體制的教育改革活動和為培育現代國民的普及教育運動。陶行知在長期的教育實踐活動中不斷探索，並根據中國的國情，將杜威(John Dewey)「教育即生活」、「學校即社會」、「學中做」的理論修正改造為「生活即教育」、「社會即學校」、「教學做合一」三者互相關聯的系統生活教育理論。

陶行知不僅在中國近代教育界、思想界產生了廣泛而深遠的影響，而且對中共革命也產生了相當重大的影響。

陶行知的教育實踐活動和生活教育理論，不僅在中國近代教育界、思想界產生了廣泛而深遠的影響，而且對中共革命也產生了相當重大的影響。文革後出版的《周恩來選集》，首次披露了毛澤東關於認識到中共革命以農民為主體的農村中心思想的源由時說②：

> 「五四」以後，毛主席參加了革命運動，就先在城市專心致志地搞工人運動。那時陶行知先生提倡鄉村運動。惲代英同志給毛主席寫信說，我們也可以學陶行知到鄉村裏搞一搞。

不僅如此，1942年2月，直屬中共領導的中央研究院肯定了陶行知的生活教育理論的進步性和人民性，並拿來作為中共新民主主義教育的理論，同時在中共所屬的各解放區實際教育活動中推廣運用。

1946年7月25日，陶行知因病去世，以毛澤東為首的中共領導人，出於反對以蔣介石為首的國民黨政府的政治鬥爭需要，藉機在全國各地動用力量，掀起了大規模的追悼陶行知的活動。1946年8月11日，中共中央與陝甘寧邊區政府各界代表兩千餘人，在延安舉行追悼大會。會場中央有毛澤東敬獻的花圈，上題：「痛悼偉大的人民教育家，陶行知先生千古。」陸定一在會上代表中共中央發言，讚揚陶行知的教育思想「正是新民主主

義的教育思想，正是為人民服務的教育思想」③。

然而，毛澤東在中共建國後不久，即發動和製造了開國後第一件文化罪案，通過批判電影《武訓傳》，進而批判陶行知的教育思想。這一百八十度的大轉變，其奧秘究竟何在呢？本文試圖對中共開國後的第一件文化罪案產生的諸原因、背景、發動者毛澤東的內心世界作一考析。

二　從批判電影《武訓傳》到批判陶行知

(1) 頌陶之聲漸行漸遠

1947年10月，毛澤東發布〈中國人民解放軍宣言〉，以充滿自信的語調說④：

> 中國人民解放軍，在粉碎蔣介石的進攻之後，……現已大舉反攻。……我軍所到之處，敵人望風披靡，人民歡聲雷動。整個敵我形勢，和一年前比較，已經起了基本上的變化。

隨着中共軍隊在戰場上轉守為攻，中共借重民主力量在第二戰線發動「討伐」以蔣介石為首的國民黨政權的作用和意義就大為降低了。這時，紀念陶行知集會的規模變小，出席的中共領導人物的身分也降低了。不僅如此，在解放區的「有些地方教育工作者對陶氏表示了輕蔑的態度，公開在雜誌上諷刺他是爬行的經驗主義者，說他是『教育救國論』者」⑤。

這使陶門子弟和朋友們感到不平，於是就推陶行知的學生、時任蘇皖邊區教育廳副廳長的戴伯韜出來講幾句話。戴伯韜在1947年10月寫成

1950年7月，《人民教育》以紀念陶行知（圖）逝世四周年為名，推出「革命的教育家陶行知先生」專號。然而，在肯定陶行知教育思想具有革命的民主精神後，卻非常突兀地貶之為需「批判地接受」的對象。

《陶行知的生平及其學說》一書，認為陶行知的教育主張與新民主主義教育二者「大同小異」，並進而明確指出，陶行知是「新民主主義教育理論與實際的創始者之一」⑥。但是，隨着中共建國後對陶行知評價的變化，陶門子弟一廂情願的熱情稱頌，似乎只是中共頌陶曲的曲終餘音。

1950年7月，《人民教育》以紀念陶行知逝世四周年為名，推出「革命的教育家陶行知先生」專號。然而，在指出陶行知教育思想具有革命的民主精神後，卻一反以往全面肯定的評價，非常突兀地強調：「今後批判地接受陶行知的教育學說遺產，成為全國教育界的重大工作了。」⑦

「曲終人不見」，陶行知在中共建國後的第一個忌日，已被貶為需「批判地接受」的對象了。

(2) 江青、毛澤東發動批判電影《武訓傳》運動

在中共建國後，曾被陶行知照拂的江青擔任中共中央宣傳部文藝處副處長，當時，中共中央宣傳部部長是

陸定一，常務副部長是胡喬木，主管文藝的副部長是周揚。

在1950年上半年，江青幾次提出要批判電影《清宮秘史》，說是「賣國主義」的影片。但江青的觀點和要求，遭到陸定一、周揚、胡喬木等的反對和抵制，並說：「某某同志(按，即劉少奇)認為這部影片是愛國主義的」⑧。而毛澤東在聽取了江青的匯報後，也沒有進一步表示支持江青批判劉少奇等認為是「愛國主義」的影片。

不過，江青仍然關注着其熟悉而又有興趣的電影界動向。不久，江青就瞄上了電影《武訓傳》。武訓，原名武七，清末的東堂邑(今聊城西)人，以「行乞興學」，辦了三所學校，受到清政府嘉獎，封為「義學正」。陶行知自推行平民教育運動起，就一貫提倡發揚光大武訓精神，讚賞武訓苦行興學的品質。早在1944年夏天，陶行知就鄭重拜託左翼電影工作者孫瑜將武訓事迹拍成電影。孫瑜經幾年努力，最後由崑崙影片公司在1950年底將《武訓傳》攝製完成。

當江青向中央宣傳部提出要批判電影《武訓傳》時，周揚開始不同意，並頂撞道：「你這個人，有點改良主義，沒有甚麼了不起嘛！」但當周揚聞說這是毛澤東的指示後，便乖乖照辦了。

1951年2月，電影《武訓傳》在上海和南京公映，獲得輿論盛讚和觀眾熱烈反響。導演孫瑜便攜片北上，並在2月下旬於北京中南海邀請周恩來、胡喬木等中共中央領導人觀賞。孫瑜回憶說⑨：

> 《武訓傳》作為一集在中南海放映，長達三小時。我注意到，大廳裏反應良好，映完獲得不少的掌聲。朱德同志微笑着從老遠的坐間走過來和我握手，說了一句：「很有教育意義。」

在周恩來提了若干修改意見後，《武訓傳》便正式在北京公映，並且獲得成功，一時佳評如潮。

毛澤東、江青也在稍後調看了《武訓傳》影片，毛卻斷言這是一部宣傳資產階級改良主義的影片。

當江青向中央宣傳部提出要批判電影《武訓傳》時，周揚開始不同意，並頂撞道：「你這個人，有點改良主義，沒有甚麼了不起嘛！」⑩但當周揚聞說這是毛澤東的指示後，便乖乖照辦了。1951年4月20日，周揚在政務院第81次政務會議上匯報「1950年全國文化藝術工作報告與1951年計劃要點」時，最先點名批評《武訓傳》「是一部對歷史人物與歷史傳統作了不正確表現的，在思想上錯誤的影片」⑪。周揚並組織了一些秀才，在4月25日出版的《文藝報》四卷一期上刊出一組批判文章，內有賈霽的〈不足為訓的武訓〉和江華的〈建議教育界討論《武訓傳》〉，又重載了魯迅1936年有關談武訓的一篇雜文〈難答的問題〉。5月8日，周揚的報告於《人民日報》正式發表。

至此，毛澤東、江青正式下令中宣部、文化部展開批判電影《武訓傳》的運動，由原來反對批判者周揚拉啟了正式批判的帷幕。

(3) 批判鋒芒轉向陶行知

周揚組織的人馬，即賈霽之文，雖指出武訓其人不足為訓，但尚認為陶行知表揚武訓精神情有可原，因為這與陶「當時所處的環境與條件有着極有意義的關係。那時候，國民黨萬惡統治下的白色恐怖環境與條件，對於人民教育家的為人民服務的理想是百般的破壞阻撓；這樣，提出武訓精神來，有着積極的作用。陶行知先生當時是對的，他的苦心是完全可以理解的」⑫。

毛澤東和江青顯然不滿周揚主持的這種區分論述的批判方式。於是，毛親自發出指示，由江青指定時任中國新民主主義青年團中央宣傳部副部長的許立群，以楊耳為筆名，在該年5月10日出版的《文藝報》四卷二期上，發表〈試論陶行知先生表揚「武訓精神」有無積極作用〉一文，針鋒相對地批駁賈文。文章認為，「不管是今天或是昨天，『武訓精神』都是不值得表揚的」；陶行知先生在蔣介石反動統治下表揚「武訓精神」，也沒有甚麼「積極作用」，「在某種意義上說，在反動統治下宣揚『武訓精神』，比起今天人民取得了政權之後宣揚『武訓精神』，它的危害決不可能更小些。相反，倒不如說是可能更大些」⑬。同期《文藝報》還刊有鄧友梅的〈關於武訓的一些材料〉一文。

5月16日的《人民日報》轉載了楊耳的文章，並加了編者按，號召大家深入討論。

5月20日，《人民日報》第一版醒目地推出社論：〈應當重視電影《武訓傳》的討論〉。這是《人民日報》第一次為批判一部電影而發表社論。更重要的是，這篇社論由毛澤東親自撰寫。文章嚴厲地說⑭：

> 《武訓傳》所提出的問題帶有根本的性質。像武訓那樣的人，處在清朝末年中國人民反對外國侵略者和反對國內的反動封建統治者的偉大爭鬥的時代，根本不去觸動封建經濟基礎及其上層建築的一根毫毛，反而狂熱地宣傳封建文化，並為了取得自己所沒有的宣傳封建文化的地位，就對反動的封建統治者竭盡奴顏婢膝的能事，這種醜惡的行為，難道是我們所應當歌頌的嗎？向着人民群眾歌頌這種醜惡的行為，甚至打出「為人民服務」的革命旗號來歌頌，甚至用革命的農民鬥爭的失敗作為反襯來歌頌，這難道是我們所能夠容忍的嗎？承認或者容忍這種歌頌，就是承認或者容忍污衊農民革命鬥爭，污衊歷史，污衊中國民族的反動宣傳為正當的宣傳。

人民日報

应当重视电影《武训传》的讨论

1951年5月20日，《人民日報》第一版醒目地推出社論：〈應當重視電影《武訓傳》的討論〉。這是《人民日報》第一次為批判一部電影而發表社論。更重要的是，這篇社論由毛澤東親自撰寫，並且不指名地批判陶行知宣揚武訓精神是「反動宣傳」。

這無疑是不指名地批判陶行知宣揚武訓精神是「反動宣傳」。於是，上至朱德、周恩來、陸定一、胡喬木、周揚，下到陶門諸子弟及一般肯定武訓之民眾，如不批判陶行知宣揚的武訓精神，便都成了承認或者容忍這種「反動宣傳」了。社論最後號召：「應當展開關於電影《武訓傳》及其他有關武訓的著作和論文的討論，求得徹底地澄清在這個問題上的混亂思想。」⑮

配合毛澤東寫的社論，《人民日報》同日還發了七篇批判文章和讀者來信。同時，在該日報刊上的「黨的生活」欄中，在〈共產黨員應當參加關於《武訓傳》的批判〉的標題下，號召全體黨員「積極起來自覺地同錯誤思想進行鬥爭」⑯。

1951年5月1日，中共教育部機關雜誌《人民教育》改組，自此就成為批判陶行知教育思想的主要陣地。自1951年10月至1953年5月為止，《人民教育》幾乎每期都有批陶的大塊文章或陶門子弟的自我批判、檢討之文，其中不乏上綱上線者。

自此之後，以《人民日報》為首，全國各地報刊掀起了批判熱潮，許多文章的矛頭直接指向陶行知及其教育思想。例如，5月29日的《人民日報》刊有署名丁曼公寫的〈武訓真面目〉一文，批判陶行知「看不清武訓這個封建主義的奴才面目，把他當成改良主義的老師，這是反映了中國資產階級改良主義者政治資本貧乏的狀況」⑰。

6月2日，中宣部負責幹部李一氓在《人民日報》發表題為〈清除武訓一類的錯誤思想〉一文，認為清除陶行知的錯誤教育思想是這一回思想鬥爭的「基本內容和重要內容。……陶行知的教育思想是感染有武訓思想的。……陶行知的教育思想是應該受到檢查的若干種舊教育思想之一，不應該因為他本人盡力於反國民黨的革命鬥爭而遷就他的教育思想，無原則地加以原諒或贊成」⑱。

江青為了積極配合毛澤東領導發動的批判運動，在同年6月發起組織了一個以人民日報社和中央文化部為主的「武訓歷史調查團」，到山東武訓家鄉進行實地調查。調查團總共十三人，江青以「李進」之名參與其中。由於江青的特殊身分和調查團所負的特定任務，被調查的堂邑、臨清、館陶等縣知道了調查團的來意，也就順着調查者的需要，提供種種材料。

調查團在山東各縣逗留了二十多天，返京後便由「李進」為主寫了《武訓歷史調查記》，於1951年7月23日至28日在《人民日報》連載，然後出版了小冊子。《武訓歷史調查記》的結論說：「武訓是一個以流氓起家，遵從反動封建統治者的意志、以『興學』為進身之階，叛離其本階級、爬上統治階級地位的封建剝削者。」

毛澤東則高屋建瓴地為調查記加上按語⑲：

> 勞動人民的叛徒、大流氓、大債主兼大地主的武訓，依靠封建統治勢力，剝削、敲詐勞動人民的財富，替地主和商人辦成三所學校，這種情形，是合乎封建制度規律的。……在封建地主階級看來，使用簡單工具從事農業勞動的農民，也沒有要使他們受教育文化的必要。這是幾千年封建制度的規律，是唯物史觀所指示的法則。
>
> 被剝削被壓迫的農民階級要在文化教育方面翻身，要自己辦學校，學文化，受教育，只有在工人階級領導之下，推翻地主階級的政權，建立以工農聯盟為基礎的政權，並取消地主與農民間的封建的生產關係即地主的土地所有制，改變成為農民的土地所有制，才有這種可能，在中國的解放區和中華人民共和國建立以後的全中國，就有這種可能了。……

現在是中華人民共和國的時代了，用武訓這具僵屍欺騙中國人民的惡作劇應當結束了，被欺騙的人們也應當覺醒了。

毛澤東無情地嘲笑了陶行知這位只生活在中共建國前時代、又沒有去過中共解放區搞教育的「資產階級改良主義」者，指其所從事的一切教育活動沒有任何進步意義，相反更是助紂為虐的，因為陶是利用武訓這具僵屍在搞欺騙中國人民的惡作劇。毛又指出，一切教育工作者只有在中華人民共和國從事新教育工作才是有意義的。

根據毛澤東這一指導思想，中央教育部在中共宣傳部門發動對電影《武訓傳》作政治批判的同時，又精心組織了人馬批判陶行知的教育活動和教育思想。1951年5月1日，中共教育部機關雜誌《人民教育》改組，老教育家成仿吾和葉聖陶被免去正、副主任委員之職，改由教育部第一副部長、黨委書記錢俊瑞任主任委員，教育部副部長柳湜任總編輯，另有兩位教育部副部長韋慤和曾昭掄任委員，組成異乎強大的編輯班子。

5月21日，即毛澤東在《人民日報》發表文章批判電影《武訓傳》的翌日，錢俊瑞便在教育部工作會議上組織動員，並議定立即通知全國教育行政部門和主要學校進行學習和討論，又在《人民教育》發表社論。《人民教育》的社論強調，要求教育界每個人都以《武訓傳》為鏡子「照照自己」，無論是讚頌或發表意見者，都「應該檢查自己的思想，分析自己的錯誤，嚴肅地作公開的自我批評」[20]。按社論的要求，是用行政命令，搞人人過關式的批判和自我批判。

7月1日出版的《人民教育》，發表了一組關於武訓問題的筆談。陶行知的朋友、民主人士馬敍倫，雖然身為教育部長，卻不得不署名方直，發表了題為〈我過去表揚過武訓的自我檢討〉的自我批判文章。文中稱批判電影《武訓傳》是「澄清教育思想上混亂的一個起點」，今後「研究與批評陶行知先生教育思想」[21]，則是教育界的一大重要任務。

自此，《人民教育》就成為批判陶行知教育思想的主要陣地。自1951年10月至1953年5月為止，《人民教育》幾乎每期都有批陶的大塊文章或陶門子弟的自我批判、檢討之文，其中不乏上綱上線者。例如1951年12月出版的《人民教育》上刊有署名潘開沛、題為〈陶行知教育思想中幾個問題的商榷〉的文章，指責陶行知一生「最主要的經濟依靠（階級依靠）是資本家、反動政府、國民黨內的反動派」，而其教育思想則「從始到終基本上都是貫串杜威的學說和階級調和以及發展資本主義生產的資產階級改良主義的觀點」[22]。顯然，這是根據毛澤東的觀點詮釋引伸之文。

與此同時，地方黨政部門派出工作組進駐重慶育才學校，以「武訓精神給育才師生思想上的嚴重毒害」為主題，發動全校師生狠揭猛批。陶行知的弟子、校長孫銘勛被批判為是頑固堅持「武訓精神」的典型，是「當前中國教育改革中右翼的代表，代表着資產階級和小資產階級的改良主義在爭取人民教育事業的領導」[23]。

於是，在各教育部門中擔任領導職務的陶門子弟，紛紛被批判、作檢查，直至去職。最先被批去職的是當時擔任上海市教育局局長的戴伯韜、重慶育才學校校長孫銘勛和教務主任

把陶行知的教育思想與實踐視為中共新民主主義教育理論，顯然為取得革命勝利後的毛澤東所不滿。一方面因為中共教育界的這種頌陶尊陶之風，是明顯與毛澤東思想「是我們黨一切工作的指針」之說相對立的；另一方面是原先接受陶行知教育思想與實踐的現實因素已不復存在。

戴自俺等。稍後，在教育部任司長的張宗麟和方與嚴，則被戴上「右派」帽子去職。陶行知的另一大弟子樸震球也在1957年「反右」時被免掉安徽省教育廳副廳長之職，轉任政協工作。而陶門子弟中的張勁夫、劉季平、張健、王洞若、董純才、徐明清等早已參加共產黨，建國後已為黨的高級幹部，也不得不在形式上與陶行知及其教育思想劃清界線。而周恩來、吳玉章、謝覺哉、徐特立、陸定一、李維漢、胡喬木等長期以來一直稱頌陶行知為「黨外布爾什維克」、「偉大的人民教育家」，並定其教育思想為「新民主主義教育的理論」的中共高層領導人物，自此之後，也只敢言必稱毛澤東教育思想而不敢「思想混亂」說陶了。

自毛澤東發起批判電影《武訓傳》後，陶行知的教育思想及其教育實踐就被定為杜威之徒和資產階級改良主義者而被抹殺了，陶門子弟在中共教育界的領導地位也就被剝奪了。

1950年10月，中共和美國作正式的軍事對抗。在這種反美的政治形勢下，通過批判陶行知來清肅美國和西方世界教育的影響，並為全面引進蘇式教育鳴鑼開道，是以毛澤東為首的中共高層的一個趨向性選擇。

三　毛澤東批陶面面觀

(1) 毛澤東批陶的政治原委

毛澤東在中共建國之初，迅即通過批判電影《武訓傳》而轉入批判陶行知的教育思想與實踐，並特意貼上資產階級改良主義的標籤而將之打入「反動」的地獄。析其首要動因，顯然是毛澤東急欲樹立在中共教育界的權威指導地位。如所周知，通過延安整風和中共「七大」，毛澤東已確立其在黨、政、軍和文藝等方面的權威地位，毛澤東思想在中共「七大」通過的黨章中已被定為「我們黨一切工作的指針」㉔，而毛澤東的〈延安文藝座談會講話〉，則更是文藝界的「文藝憲法」。

延安時代的毛澤東以及以毛為首的中共領導集團，出於對美外交、對民主人士的統戰、對陝甘寧邊區教育發展的實際需要，決定接受陶行知的教育思想與實踐為中共新民主主義教育理論，並冠以中共教育的「旗手」、理論的「源泉」、中共新民主主義教育的「基石」等等讚詞。然而，這顯然為取得革命勝利後的毛澤東所不滿。一方面因為中共教育界的這種頌陶尊陶之風，是明顯與毛澤東思想「是我們黨一切工作的指針」之說相對立的；另一方面是原先接受陶行知教育思想與實踐的現實因素已不復存在。毛澤東曾在1950年6月召開的中共七屆三中全會上說：「有步驟地謹慎地進行舊有學校教育事業和舊有社會文化事業的改革工作……」㉕，「對知識份子……要使用他們，同時對他們進行教育改造」㉖。由此可見，毛澤東通過批判電影《武訓傳》，進而批判陶行知教育思想與實踐的目的，是要將毛澤東思想定為教育工作者獨一無二的指導思想，從而達到毛對教育界知識份子實行思想改造的目的。

其次，毛澤東批陶也是出於建國初期中共親蘇反美外交政策的需要。1950年10月，正值中共派遣中國人民志願軍入朝參戰，和美國作正式的軍事對抗。在這種反美的政治形勢下，陶行知作為留美、由美國進步教育運動大師杜威培養的高足，對中共已不再有任何外交和統戰上的利用價值，而且通過批判陶行知還可以告誡大批留美回國的高級知識份子，不得在政治上抱有「親美」的傾向，同時也教育數以十萬計文教工作者在

政治上應迅速轉向擁護中共與「親蘇」政策。

在中共親蘇反美的政策主導下，中共在建國初期就開始派遣大批學生到蘇聯和東歐留學，而且在批陶的同時，也不斷宣傳介紹當時在蘇聯教育理論界佔主導地位的凱洛夫「教育學」和馬卡連柯的教育思想。蘇聯教育理論一時間成為顯學。在批陶運動告一段落後，中國教育界在1952年全面推廣蘇聯教育模式。當時中國的幼稚園、小學、中學、大學，其課程設置、教學計劃、教材和規章制度莫不效法模仿蘇聯。

通過批陶來清肅美國和西方世界教育的影響，並為全面引進蘇式教育鳴鑼開道，是以毛澤東為首的中共高層批陶或同意批陶的一個趨向性選擇。

(2) 批陶是為了抹消〈實踐論〉接受實驗主義的軌迹

毛澤東之所以在中共建國後，首即開展對陶行知及其教育思想的批判，我認為還在於毛欲藉此抹消杜威及其中國學生胡適、陶行知的試驗主義思想在哲學上對毛的影響。

青年時代的毛澤東是胡適的崇拜者，他曾對美國新聞記者斯諾 (Edgar Snow) 說[27]：

> 《新青年》是有名的新文化運動的雜誌，由陳獨秀主編，我在師範學校學習的時候，就開始讀這個雜誌了。我非常欽佩胡適和陳獨秀的文章。他們代替了已經被我拋棄的梁啟超和康有為，一時成了我的楷模。

據現有資料，毛澤東於1918年在北大圖書館當管理員時，曾旁聽胡適教授的哲學和哲學史課程，並拜訪過胡適；他積極響應胡適提倡白話文的主張，身體力行，使其日後能寫得一手很清通的白話文。毛澤東還在1920年5月，特地去聽過杜威在上海的一次演講，由此可見毛澤東曾深受胡適宣揚的杜威思想影響。

毛澤東受杜威另一高足陶行知思想的影響也是多方面的。除了前述毛澤東等中共領導人注重農民運動的思想乃受陶行知啟迪外，在教育思想方面的承襲消化就更多了。例如，陶行知的學生劉季平就很清晰地指出：「假如說解放區新教育思想是以毛澤東思想為基礎，消化了陶行知先生思想而形成的，我以為一點也不為過。」[28]

此外，在哲學方面，毛也曾受陶行知的「知行」說影響。毛澤東在1938年8月29日，曾對陝甘寧邊區夏訓班學員盛讚陶行知的「知行」說。

1950年2月，毛澤東在行將結束建立中蘇蜜月的旅行、準備回國之際，「斯大林主動提出，為了總結中國革命的經驗，建議毛主席把自己寫的文章、文件等編輯成集出版」[29]。毛澤東欣然同意，並要求斯大林「派一位理論上強的同志幫助完成此項工作」[30]。斯大林後來便派了尤金來中國。尤金來華後讀了毛澤東一些文章，便向斯大林推薦了〈實踐論〉、〈矛盾論〉。兩文後來在蘇共機關誌《布爾什維克》上發表。在〈實踐論〉發表後，《真理報》發表編輯部文章，向廣大蘇聯讀者介紹並推薦毛的這篇哲學著作。文章認為[31]：

斯大林主動建議毛澤東把自己寫的文章、文件等編輯成集出版，毛欣然同意。斯大林後來派了尤金來中國幫助完成此項工作。尤金來華後向斯大林推薦了〈實踐論〉、〈矛盾論〉，兩文後來在蘇共機關誌《布爾什維克》上發表。

毛澤東同志在其著作中簡潔和明晰地概述了唯物論的認識論——反映論。在他的著作中，發展了馬克思列寧主義關於辯證唯物論的認識論的基本原則、關於實踐在認識過程中的作用的基本原理、關於革命理論在實際革命鬥爭中的意義基本原理……發展了馬克思列寧主義關於絕對真理和相對真理的原理，關於客觀的東西與主觀的東西在認識中的統一的原理。

據擔任〈實踐論〉一文俄文翻譯的師哲回憶說[32]：

〈實踐論〉在蘇聯發表後，得到很好的反響，毛主席對此很高興，1950年12月28日，毛主席給新聞總署署長胡喬木寫信，要求他將〈實踐論〉和《真理報》編輯部評論文章分兩天登報，並囑可先在《人民日報》發表，然後新華社再用文字廣播。12月29日、30日，《人民日報》先後發表了〈實踐論〉和《真理報》編輯部的評論。

探討毛澤東在〈實踐論〉中有關實踐和認識、知和行之間的演變關係，可以明顯窺見其接受陶行知「知行」說的思想軌迹。正因為如此，當〈實踐論〉被收錄在《毛澤東選集》第一卷公開出版前，毛便在1951年上半年為陶行知及其學說貼上資產階級改良主義的標籤，打入禁宮。

在毛澤東的哲學著述中，〈實踐論〉、〈矛盾論〉是最重要的兩篇文獻。其中〈實踐論〉的副題是：「論認識和實踐的關係——知和行的關係」。再看胡適和陶行知的著作，其中稱認識為思想，喚實踐為實驗或試驗。我認為這只是用詞不同，至於「知和行」的概念是傳統中國式的，而毛、胡、陶在使用這一中國民族哲學詞語時則仍保持一致。

另外，就〈實踐論〉的基本觀點而言，毛澤東強調「只有人們的社會實踐，才是人們對於外界認識的真理性的標準」[33]，以及「真理的標準只能是社會的實踐」[34]。而胡適曾在〈杜威先生和中國〉一文中，闡述其師的「實驗的方法」，強調一切學說理想、一切知識都只是待證的假設而並非天經地義：「實驗是真理的唯一試金石。」[35]至於認識的來源，即陶行知說的「真知識」、毛所說的「真知」，人們是怎樣得到的呢？！

陶行知在20年代末便說：「知識有真有偽。思想與行為結合而產生的知識是真知識，真知識的根是安在經驗裏的。從經驗裏發芽抽條開花結果的是真知灼見。」[36]「經驗又有直接間接的分別……我們必須有從自己經驗裏發生出來的知識做根，然後別人的相類經驗才能接得上去。」[37]

在闡述人的認識過程方面，胡適和陶行知原都依從杜威的五步法。杜威的五步法是[38]：

(一) 困難之感覺；(二) 審定困難之所在；(三) 設法解決；(四) 在許多方法中選一最有效的試試看；(五) 屢試屢驗之後再下斷語。這反省的思想之過程便是科學思想之過程。

但在30年代初，陶行知認為「行動」是思想的母親，於是改造其師之說，在五步法前加上「行動」一步。陶行知的「行動」含義，當然指社會和生活中的實際事物。

探討毛澤東在〈實踐論〉中有關實踐和認識、知和行之間的演變關係，可以明顯窺見其接受陶行知「知行」說的思想軌迹。

我認為，正因為如此，當〈實踐論〉被收錄在《毛澤東選集》第一卷公開出版前，毛澤東便在1951年上半年

批判了電影《武訓傳》和陶行知的教育思想，為陶行知及其學說貼上資產階級改良主義的標籤，打入禁宮；繼之又連續發動批胡適弟子俞平伯的《紅樓夢》研究和胡適思想的運動。

綜上而言，毛澤東為何要在中共建國初期發動批陶的另一深層情結便不言而喻了。

註釋

① 〈陶行知年表〉，《陶行知全集》，卷九（成都：四川教育出版社，1991），頁735。

② 周恩來：〈學習毛澤東〉，《周恩來選集》，上卷（北京：人民出版社，1980），頁333。

③ 《解放日報》，1946年8月12日。

④ 毛澤東：〈中國人民解放軍宣言〉，《毛澤東選集》，第四卷（北京：人民出版社，1966），頁1131。

⑤⑥ 戴伯韜：《陶行知的生平及其學說》（北京：人民出版社，1982），頁127；頁134。

⑦⑪㉓ 章開源、唐文權：《平凡的神聖——陶行知》（武漢：湖北教育出版社，1992），頁12；14；23。

⑧ 丁望主編：《中共文化大革命資料彙編》，卷一（香港：明報月刊社，1967），頁351。

⑨ 戴知賢：《文壇三公案》（鄭州：河南人民出版社，1989），頁192。

⑩ 葉永烈：《江青實錄》（香港：利文出版社，1993），頁210。

⑫ 《文藝報》，四卷一期，1951年4月。

⑬ 《文藝報》，四卷二期，1951年5月。

⑭⑮ 毛澤東：〈應當重視電影《武訓傳》的討論〉，《毛澤東選集》，第五卷（北京：人民出版社，1977），頁53-54。

⑯⑰⑱ 《人民日報》，1951年5月20日；5月29日；6月2日。

⑲ 《建國以來毛澤東文稿》，第二冊（北京：中央文獻出版社，1988），頁401。

⑳㉑㉒ 《人民教育》，1951年6月號；1951年7月號；1951年12月號。

㉔ 《劉少奇選集》，上卷（北京：人民出版社，1981），頁315。

㉕ 毛澤東：〈為爭取國家財政經濟狀況的基本好轉而鬥爭〉，同註⑭書，頁19-23。

㉖ 毛澤東：〈不要四面出擊〉，同上書，頁25-28。

㉗ 埃德加・斯諾：《西行漫記》（北京：三聯書店，1979），頁125。

㉘ 江蘇省陶行知教育思想研究會：《紀念陶行知》（長沙：湖南教育出版社，1948），頁179。

㉙㉚㉛㉜ 師哲：《在歷史巨人身邊——師哲回憶錄》（北京：中央文獻出版社，1991），頁459；459；478-79；479。

㉝㉞ 毛澤東：〈實踐論〉，《毛澤東選集》，第一卷（北京：人民出版社，1969），頁261；261。

㉟ 章清：《胡適評傳》（南昌：百花洲文藝出版社，1992），頁64。

㊱ 陶行知：〈「偽知識」階級〉，《陶行知全集》，第一卷（成都：四川教育出版社，1991），頁141。

㊲ 陶行知：〈答朱端琰之問〉，《陶行知全集》，第二卷（成都：四川教育出版社，1991），頁21。

㊳ 陶行知：〈思想的母親〉，同上書，頁139-40。

何平華 1955年生。已完成日本一橋大學社會學博士課程，現為一橋大學博士後研究生兼橫濱市立大學、神奈川大學等非常勤講師。

紀念早逝的自由作家王小波

● 艾曉明

與我們歷來已有的作品相比，王小波以他挑戰禁忌的膽識，以他幽默反諷和想像奇趣的才能，遠遠走在時代前面。但由於他的創作不被認可，故一直未受到應有的重視。

王小波已經不是一個陌生的名字。三個多月來，有上百家報刊報導了他在4月11日去世和5月13日遺著出版的消息。現在全國各地的書店，都可以看到花城出版社推出的王小波「時代三部曲」。凝重的書名：《黃金時代》、《白銀時代》、《青銅時代》，配以不同色調、印製了古希臘繪畫中人類所經歷的世代的封面，顯示了深遠的意境。

這些小說代表着王小波對文學的關懷和理解，亦代表了他渴求達到的藝術水準。與我們歷來已有的作品相比，王小波以他挑戰禁忌的膽識，以他幽默反諷和想像奇趣的才能，遠遠走在時代前面。由於他在風格上獨樹一幟，使作品出版碰到了不少困難。然而，作品的手稿在大學、出版社流傳期間，一直有拍案叫絕之聲！王小波的小說對於中國文學的意義何在？這個話題其實早該被探討，卻由於他的創作在他生前未完整問世，故一直延宕到他的作品完整地與讀者見面，而作家已永別人世的如今。

一

王小波1952年5月13日出生於北京一個知識份子家庭，在他出生之年，這個家庭正經歷着一場突如其來的風暴。他的父親王方名，1933年投身進步學生運動，1938年在延安參加中國共產黨，在抗戰和解放戰爭的硝煙中渡過了他的青春歲月。在小波出生的這一年，王方名因為給領導提意見，又因來自家鄉的一封誣告信，致使他被當局開除黨籍，定為階級異己份子，而他在高教部任高教司專員的職務也隨之被撤銷。母親在懷小波期間，因王方名蒙冤而承受了極大的心理壓力。多年以後的今天，家人回憶起來，覺得小波的早逝跟母親妊娠期間所受的刺激不無關係，而他的名字也隱喻了這一波折。

王小波的父親以後因其在邏輯學研究上的專長被調到人大哲學系任教，黨籍仍未恢復。作為一位熱衷於學術思考、力圖有所建樹而又忍辱負重的學者，此後的遭遇可想而知。王

小波在一篇題為〈思維的樂趣〉的雜文中談到父親時說：「在老年時，他告訴我自己一生的學術經歷，就如一部恐怖電影。每當他企圖立論時，總要在大一統的官方思想體系裏找自己的位置，就如一隻老母鷄要在一個大搬家的宅院裏找地方孵蛋一樣。結果他雖然熱愛科學而且很努力，在一生中卻沒有得到思維的樂趣，只收穫了無數的恐慌。」

在中國知識份子中，類似王小波父親這樣的經歷並非少見。許多人在提及這種處境時，都會把焦點集中在當時人們肉體上受到的摧殘。但王小波提到的卻是人們在精神上的痛苦，這是思想史上的大劫難，它從根本上摧毀了人的創造、求索、獨立思考的欲望。這種對人性根本的剝奪、這種隱藏在肉體折磨之後的更慘重的犧牲，卻往往被反省得很不夠。王小波提出的正題是思維應該是一種樂趣，這不僅是指人有思想的自由，更是指這種自由原本應該是個人幸福和快樂的本源。如果不是他這樣說，這後一點相信已經從本世紀中國人個人幸福的範疇中被徹底剔除、遺忘了。

父親的坎坷經歷也以變形想像的方式進入王小波後來的小說創作中。談到小說《尋找無雙》的時候，他說父親挨整後，過去認識的熟人相遇好像從來就不認識一樣。在《尋找無雙》中，王仙客到長安城裏找無雙，熟人全說不認識她，沒有一個街坊鄰居說實話。小說以寓言傳奇的形式，透視了現代中國的荒謬世相，所有的悲劇都無人作證，這就是智慧的遭遇，因此找不到真相，也找不到無雙。

王小波談到，父親的學術經歷就如一部恐怖電影。每當他企圖立論時，總要在大一統的官方思想體系裏找自己的位置，就如一隻老母鷄要在大宅院裏找地方孵蛋一樣。結果他在一生中只收穫了無數的恐慌。

二

王小波在家中排行第四，由於父親是文科教授，家裏的孩子也喜歡文學。他在作品中多次講到哥哥王小平對他的影響：

小時候，有一次我哥哥給我唸過查良錚先生譯的《青銅騎士》

我愛你，彼得建造的大城
我愛你莊嚴、勻整的面容
涅瓦河的流水多麼莊嚴
大理石平鋪在它的兩岸……

他還告訴我說，這是雍容華貴的英雄體詩，是最好的文字，相比之下，另一位先生譯的《青銅騎士》就不夠好。

父親有大約兩千本書，孩子們因此可以在書架上隨便找書看。王小波下鄉時帶到雲南的書中，有一本是古羅馬作家奧維德的《變形記》。他說這本書被看得像一卷海帶的樣子，最後被活活看沒了。

王小波說：「1980年，我在大學裏讀到了奧維爾的《1984》，這是一個終身難忘的經歷。這本書和赫胥黎的《奇妙的新世界》、扎米亞京的《我們》並稱反面烏托邦三部曲，但是對我來說，它已經不是烏托邦，而是歷史了。」

王小波在雲南得了一場大病，後來回北京治病，又轉插隊到母親的老家山東，大約在70年代中期回城，到一家街道工廠當工人。回北京等工作的這段時期，他開始在一本八開的大練習簿上寫作。朋友們記得他最早寫的一個作品是富有童話色彩的《綠毛水怪》，故事描述女主人公長了蝙蝠的翅膀，生活在水底下。他在大練習簿上寫的故事很有幾分奧維德《變形記》的影子：一個窮愁潦倒的農民受盡羞辱，就變成了一條狗；一個多吃多佔的幹部在夢中變成了一條驢，他開始嚐盡作驢的辛苦和世態炎涼。他還反著寫了一個《劉三姐》的故事，三姐其醜無比，阿牛雖然愛她的歌聲，卻承受不了她的容貌……。這些手稿上的故事雖然稚拙，但決不是當時流行的風格，其中充滿了一個青年人對生活的迷惑、幻想、嘲諷和疑問。

1978年，王小波以高分考上中國人民大學經濟貿易系商品學專業，新的生活終於開始了。小波說，他們之所以不學文科，是出自父親立的家訓。但現在看來，對他來說，這也正是一個接受系統科學訓練的機會，這使他在知識背景上與眾多的同齡作家不同。小波後來的一些文字，記錄了他在重獲受教育機會後欣喜若狂的心情：「我在大學裏遇到了把知識當作幸福來傳授的數學教師，他使學習數學變成了一種樂趣。我遇到了啟迪我智慧的人。」他終其一生保持了大學時代建立起的對科學和理性的信仰。他重述老師的話說：科學是個不斷學習的過程。他這樣闡發科學的素質說：科學是平等和自由的事業，每個人都可以通過實驗參與；它沒有人的毛病，它比人更美好。

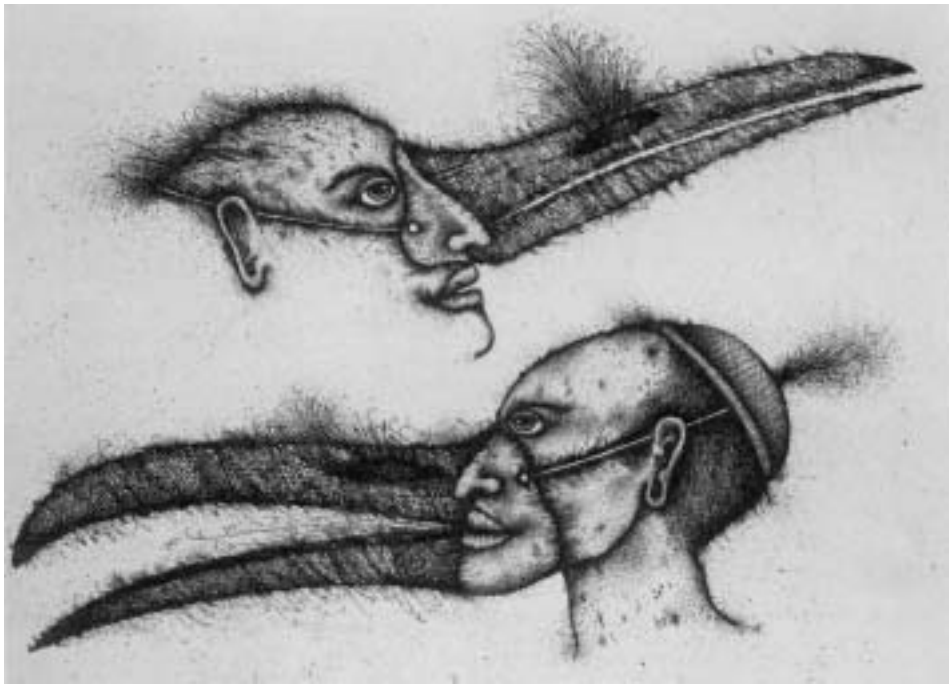
在大學時代，他對文學仍未能忘情。他後來曾經幾次提及，有一本書幫助他發展了後來在《白銀時代》中寫的那一批反烏托邦的未來故事。他說：「1980年，我在大學裏讀到了喬治．奧維爾的《1984》，這是一個終身難忘的經歷。這本書和赫胥黎的《奇妙的新世界》、扎米亞京的《我們》並稱反面烏托邦三部曲，但是對我來說，它已經不是烏托邦，而是歷史了。」

1982年大學畢業後，王小波留校任教，這一年，他的妻子李銀河到美國匹茲堡大學社會系讀研究生。兩年後，王小波也去了匹茲堡大學，在著名華人學者許倬雲的指導下修讀東亞研究專業。在取得文科碩士學位後，他再學計算機，並在統計系當助教。王小波在美國留學期間重拾寫作線索，用他的話來說，他一直抑制着這種傾向，到了那邊，「這種危險的傾向再也不能抑制了」。

三

1988年，為了在中國做社會學研究，為了在母語的背景下寫小說，李銀河和王小波一起回國。次年，王小波出版了他的第一本短篇小說集《唐人秘傳故事》①，其中收有5個作品：《立新街甲一號與崑崙奴》、《紅線盜盒》、《紅拂夜奔》、《夜行記》和《舅舅情人》。

這本集子有些特異的素質，不為慣常的小說所有。首先它是純小說，無關乎意識形態的旨意。讀它的時候可以揣摩到作者所專心致力的：第一，講一個故事；第二，把它講到足以與類似金庸武俠小說那樣引人入勝的程度；第三，要有武俠小說所無，而潛藏在諸如《情人》、《少女與死亡》等現代外國名篇中的那些素質。



王小波後來在〈我對小說的看法〉一文中談到上述那些素質：「現代小說的名篇總是包含了極多的信息，而且極端精美，讓讀小說的人狂喜，讓打算寫小說的人害怕。」

《唐人秘傳故事》還說不上極端精美，但它用現代頑童的口氣調侃唐人，為講故事的人建立起一個自由戲謔的本真面目。就此而言，它是一個歡天喜地的逃離，逃離中國現代小說一直艱難背負的觀念使命；另一方面，它又是一次奇異新穎的起點，是王小波為未來世紀的中國小說顯現的另一個起點。

再者，《唐人秘傳故事》裏面已有了後來作為王小波小說精華的故事雛形，當然，此時的《紅拂夜奔》比起後來收在「時代三部曲」中的同題小說還顯然稚嫩得多，線索也簡單得多。

可以感覺到，作者被美妙奇趣的想像以及語言遊戲所吸引。他注定為語言可能繁生的想像之花執迷不已，他在文字的織錦面前升騰起確信：「我相信我自己有文學才能，我應該做這件事。」

王小波用文字追尋失傳的、無從見證的景觀：熱帶雨林裏的食人樹，暖水河裏比車輪還大的蓮花。當他用綠草中的骸骨一樣雪白的意象來形容少女的情欲和驚恐時，當他以冰涼蠕動的綠色作為故事情節的內核時，他把極端通俗的形式和優雅精緻的意象做了一個嫁接。

由於《唐人秘傳故事》的印數很少，因此沒有引起注意。直到《黃金時代》獲獎，作者的文學才華才首先在海外被承認，1992年後在台灣和香港分別出了單行本。王小波在美國就開始寫這個作品，前前後後寫了幾十遍。此後，他一直用這種致命的方式寫作，用盡了他短促生命的最後歲月。

由於《黃金時代》，那個怪誕年代裏被壓抑的激情和性愛的力量，第一次以毫不羞怯的姿態噴薄而出。這是王小波自己感到滿意的第一個小說，他把它稱之為「我的寵兒」。和《黃金時代》同以文革和性愛為相關主題的

《唐人秘傳故事》用現代頑童的口氣調侃唐人，為講故事的人建立起一個自由戲謔的本真面目。就此而言，它是一個歡天喜地的逃離，逃離中國現代小說一直艱難背負的觀念使命；另一方面，它又是王小波為未來世紀的中國小說顯現的另一個起點。

小說還有《革命時期的愛情》和《我的陰陽兩界》。

1993年，王小波辭去在母校人大的教職，成了無固定收入，也不屬於任何作家組織的自由撰稿人。他用這個行動為證：我必須全身心地投入，「在衰老之下死亡之前不停地寫。這樣我就有機會在上天所賜的衰老之刑面前，挺起腰桿，證明我是個好樣的」。

1993年是王小波擺脫教職後創作豐收的一年，他寫了第一個長篇《尋找無雙》，這是根據唐傳奇《無雙傳》的改寫，但與80年代末的《唐人秘傳故事》不同，複雜的敍事層次和變幻的情節分支取代了早期作品的單純風格。還有，我們這個社會裏特有的荒謬在他筆下變做了無窮的笑料，他的反諷機警而透徹。這個作品開啟了後來作為《青銅時代》三部長篇的新寓言風格。不過，如果你說那裏面硬有一個你可以清楚捕捉的寓意，那又未必了。這是小說的彈性，它可以意會，卻無從言盡。

寫了這個作品，小波愉悅和舒展的心情見之於他的序言：寫完的時候，他忽然想起了奧維德《變形記》的最後幾行：

吾詩已成。
無論大神的震怒，
還是山崩地裂，
都不能把它化為無形！

這一年，他以充沛的想像力和頑童心，終於把《紅拂夜奔》也擴寫成了長篇。從這個長篇中可以看到，他發展出一種對話體敍述，這樣一個故事裏可以建構出多個空間，這是對敍事限制的一種跨越。在古今之間作如此跨越、互相拼貼和趣味性的想像，這是從來沒有一個中國作家能做到的。

還有，他把小說變成了一種思想的方式。他在小說中的想像、運思、推論，比他後來在雜文中進行的思考要複雜、深邃得多。他希望自己能把小說變得有趣，並且充滿思維的智慧，這是我們這個世紀的中國小說差不多丟失得乾乾淨淨的東西。「我正等待着有一天，自己能夠打開一本書不再期待它有趣，只期待自己能受到教育。與此同時，我也想起了《浮士德》裏主人公感到生命離去時所說的話：你真美呀，請停一停！我哀婉正在失去的東西。」

1993年，小波的小說在國內的刊物和出版社流傳，在知心的朋友手中傳閱。他筆下對性的描寫從容坦蕩，還有他那種讓人摸不清寓意的反諷風格，使出版社有決策權力的人拿不準，結果是新作出版無着。

1993年，王小波的小說在國內的刊物和出版社流傳，在知心的朋友手中傳閱。他筆下對性的描寫從容坦蕩，還有他那種讓人摸不清寓意的反諷風格，使出版社有決策權力的人拿不準，結果是新作出版無着。

四

面對這種困難局面，王小波在可能發表出來的雜文中反覆陳述了他對小說格調、幽默和反諷的看法。他呼籲公眾在閱讀文學時「擺脫童稚狀態」。與此同時，他也準備新的跨躍。小波正準備着蓄勢的一跳，他要挑戰自己的限度，寫自己沒嘗試過的東西。「我要擁有一切」——這是他在小說中寫一個碰壁的小說家結尾的一句話，而這正是他的抱負。

作為一個小說家，他希望擁有無限的寫作資源，他確信，這個資源存在於創造性的想像中。他在《未來世界》的自序中說：「我喜歡奧威爾和卡爾維諾，這可能因為，我在寫作時，

也討厭受真實邏輯的控制，更討厭現實生活中索然無味的一面。」「有時想像比摹寫生活更可取。」②

深秋和隆冬過去，1994年春初，他寫完了《未來世界裏的日記》，內容是寫一群聰明人生活在大多數人不識數的社會裏的種種。整個故事的邏輯荒誕不經，總之，人人必須裝傻才活得好，必須和自己聰明的本性作對。他想像了智慧和愛情在這個處境下的遭遇。

也許他不滿意這個作品中充滿了奧威爾的影子，所以在寫完這個作品後就把它放着，而另寫了《未來世界》。他把這個中篇拿去參加1994年聯合報文學獎評選，並再次獲獎。小波寄去「得獎感言」：

> 人在寫作時，總是孤身一人。作品實際上是個人的獨白，是一些發出的信。我覺得自己太缺少與人交流的機會——我相信，這是寫嚴肅文學的人的共同的體會。但是這個世界上除了有自己，還有別人；除了身邊的人，還有整個人類。寫作的意義，就在於與人交流。因為這個緣故，我一直在寫。

《未來世界》的作者設想了一個本世紀末的小說家在他的外甥記憶和虛構中的形象。未來是下個世紀，外甥成了歷史學家，由於犯了直露和影射的錯誤，遭到重新安置，接受各種荒唐無稽的羞辱摧殘。

除了《未來世界》這個作品以外，王小波分別在1995與1996年接續完成了《2015》、《白銀時代》，這三個作品構成了他的烏托邦未來敍事系列。作品都是以未來時間為舞台，以我們這個時代的烏托邦邏輯為經緯，相互推展演變。電腦時代的網絡空間、藝術家、知識份子的趣味和他們受到箝制，以滑稽可笑的情節出現在小說中。

1994年夏天，他受獨立製片人、先鋒派導演張元之約，寫了一個有關男同性戀的劇本。這個劇本經兩人多次的討論爭執，結晶為電影《東宮西宮》。王小波、張元就憑這部電影，在阿根廷電影節上同獲最佳編劇獎。在小波的電腦裏保留了小說形式的原稿《似水柔情》，還有為這個故事在北京實驗小劇場上演出用的話劇腳本。而能寫出這個題材，是基於王小波和妻子李銀河合作進行的社會學研究，而他們的研究成果：《他們的世界——中國男同性戀群落透視》，在1991和1992年分別在香港和國內出版。

五

1994年秋天，王小波的小說集《黃金時代》終於由華夏出版社推出。與此同時，《花城》雜誌持續地每年一次刊用了王小波被其他刊物懸置的作品。他獨特和機智的說理方式引起不少報刊注意，雜文隨筆約稿越來越多，1995年以後，他寫了大量雜文，分別結集為《思維的樂趣》③ 和《沉默的大多數》，他生前看到了前一本集子成書。

無論如何，王小波最熱愛的工作還是寫小說。1996年夏天，他把以前寫過的《紅線盜盒》重寫，後來以《萬壽寺》為題收入遺著。這個故事敍事繁複，處處是挑釁禁忌的筆致，但卻不失優美的韻味。這是他的小說創作篇幅最長，也是迄今為止被小說編輯們認為不可超越的一部小說。他選擇了一個從喪失記憶到記憶復原的小說家做為故事的敍事者，透過作家的手

1996年夏天，他把以前寫過的《紅線盜盒》重寫，後來以《萬壽寺》為題收入遺著。這個故事敍事繁複，處處是挑釁禁忌的筆致，但卻不失優美的韻味。這是他的小說創作篇幅最長，也是迄今為止被小說編輯們認為不可超越的一部小說。

稿、追憶、想像相互交融，令故事的場景不斷增殖。他以出神入化的意象表達了他的理想：一個人僅僅擁有此生此世是不夠的，他還應該擁有詩意的世界。

秋天，他寫完《白銀時代》，把他的時代三部曲編定；冬天——誰會知道這是他的最後一個冬天，他與「花城」簽了約。同時，他的新長篇《黑鐵時代》正在緩慢地延展。故事發生在「黑鐵公寓」，一個青年在大學畢業後被關進這個用網絡監控的公寓……大雪、女鄰居、施虐與受虐場景、抑鬱和調侃的風格，作品還不成形。

他想做的事情還有很多，他不僅想做完，而且，最重要的是他想做到最好。他在給友人的信中說：「我敬重的作家是獨特的一群，可以用Perfect來形容。但不是說他們總是Perfect，只是說他們Perfect過。一輩子Perfect一兩次，也就很可以。」

他說：「我寫《尋找無雙》時，還是中規中式的。寫《紅拂夜奔》時，對敍述本身就有點着迷，不再全神貫注於寫故事。《萬壽寺》則全然不關注故事，敍事本身成了件抒情的事：那篇小說從頭到尾回旋不休，營造一種浪漫的旋律——當然不是夾入煽情文字營造，而是靠敍事的節奏來營造的……總的來說，比較現代的小說家都主張敍事本身大有可為，敍事可以浪漫地運用，就如法國人說的，小說可以詩化。」

他說：「小說應該詩化，從經典小說家筆下的那種沉重的文體羽化為一隻翩翩蝴蝶。」

《青銅時代》的序——〈我的師承〉，可能是王小波生前為自己的小說寫的最後一篇序，其中挑出了我們這個世紀漢語文學中一直不為人提及的線索：他師承的不是任何作家，而是那些卓越的翻譯家，那些被迫放棄了創作而從事翻譯的詩人作家們。王小波盛讚他們對中國文學語言的把握：「他們發現了現代漢語的韻律，沒有這種韻律，就不會有文學。」

由此，他也呈現了這條潛在的線索——這條「無限滄桑盡在其中」的文化線索——對那些在廢墟上長大的青年，以及對他本人的養育之恩：

> 於這些先生，我何止是尊敬他們——我愛他們。他們對現代漢語的把握和感覺，至今無人可比。一個人能對自己的母語做這樣的貢獻，也算不虛此生。

由翻譯家們提供的世界文學的精神泉源，由他們體現的音韻優美的現代漢語，哺育了這顆世紀之交的文學心靈。王小波沒能遭遇已然走近的下個世紀，然而，他所體現的文學素質、獨立和愛智慧的精神，以及他的勇敢、誠摯和想像奇趣，必會在未來找到更好的處境。這個世紀的中國文學也許是貧弱的，但有了這樣的心靈，它終於無愧於未來。

王小波生前為自己的小說寫的最後一篇序〈我的師承〉，其中挑出了我們這個世紀漢語文學中一直不為人提及的線索：他師承的是那些卓越的翻譯家。由翻譯家們提供的世界文學的精神泉源，由他們體現的音韻優美的現代漢語，哺育了那些在廢墟上長大的文學心靈。

註釋

① 《唐人秘傳故事》(濟南：山東文藝出版社，1989)。
② 《未來世界》(台北：聯經出版事業公司，1995)。
③ 《思維的樂趣》(太原：山西北嶽，1997)。

艾曉明 1988年獲北京師範大學文學博士學位。現為中山大學中文系副教授，著作有《中國左翼文學思潮探源》等。

春秋戰國山東和秦國士人的政治取向

● 王長華

春秋戰國時期士人參政之風盛行。從總體上看，此期士人參政的方式呈兩種取向：以孔子為開端、以齊國稷下學宮為典型代表的山東士人是以「不治而議論」的文化批判方式參政的；西方秦國士人則逕直走進政治權力中心，親身參與了秦國政治的設計和運作①。山東與秦國士人政治取向上的分途是一個不爭的事實，但造成兩者政治取向差異的原因、具體的差異表現以及各自對現實政治產生的影響卻有必要進一步討論。

一

一般地說，形成某群體一致性行為特徵的原因大體有三：一，立足的文化傳統；二，面對的時代需要；三，個人志趣性格。三者的綜合往往成為群體一致性行為發軔的起點和基礎。春秋戰國時期山東與秦國士人形成以地域為界限範圍的各自總體上的相近和一致，也不難由上述三者得到說明。

先談文化傳統。應該說，春秋戰國時期山東各國都是周王朝的分封諸侯，「封周公旦於少昊之虛曲阜，是為魯公。」②「武王已平商而王天下，封師尚父於齊營丘。」③「周武王之滅紂，封召公於北燕。」④「武王崩，成王立，唐有亂，周公誅滅唐……於是遂封叔虞於唐。」⑤ 即使地處蠻夷的南方之楚，也是受封於周王朝的，「熊繹當周成王之時，舉文、武勤勞之後嗣，而封熊繹於楚蠻」⑥。這種分封不僅使諸侯得到了封地，而且也把周王朝的文化帶進和引入封地，從而使山東各國的政權成為周天子的政治派出機構，而其文化和意識形態也無法擺脫周文化和意識形態的派生品格。以周文化為其宗主和傳統，這不僅在較大程度上影響到山東各國思想文化的形成，甚至也在一定程度上決定和制約着山東各國思想文化的發展方向⑦。

秦國則不然。西周初建之時秦還只是「在西戎，保西垂……好馬及畜，善養息之」的落後部族。「周厲王無道，諸侯或叛之。西戎反王室，滅犬丘、大駱之族。周宣王即位，乃以秦仲為大夫，誅西戎。」到文公十三年(公元前753)，秦「初有史以紀事，民多化者」，「二十年，法初有三族之罪」⑧。可見秦人的開化遠較山東各國為晚，與周王朝、周文化的真正接觸也只是到西周晚期才正式開始。秦人的文明後進使其成為西周王朝衛星諸侯國中的一個後進者，也成為當時諸侯的一個特例。由於秦的文明後進，周文化對其產生的浸潤和影響膚淺而微小，因此秦與周王朝長期保持着一種疏遠和鬆散的關係。正因為如此，如果說山東各國的思想文化與政權形式相一致，深受周文化的影響制約，從而自覺地以禮樂制度為自己的文化根基和傳統的話，那麼秦人則是腳踏自然的節拍，以其質樸粗放的原始性為自己的文化傳統的。

如果說山東各國深受周文化的影響制約，從而自覺地以禮樂制度為自己的文化根基和傳統的話，那麼少有文化積累的秦國卻幾無任何文化拖累，他們在攻伐兼併的較量中具有極強的適應性。

受兩種不同文化傳統的滋養和潛在支配，山東與秦國士人在面臨大體相同的時代變局和需要時，各自所感受到的問題和作出的回應姿態也存在差別。山東各國自周初分封立國以後，是按部就班、正常而緩慢地發展着的。周王朝由西而東，歷史由春秋而戰國，禮樂征伐漸次由天子出而至由諸侯出，並進而由大夫、家臣出，這種每況愈下的政治權力變化同時帶來了文化由學在官府到學入民間的變化。文化下移使士人迅速崛起，但禮樂文化先天具有的保守品格雖歷經坎坷仍被山東士人自覺不自覺地帶進了新的時代。其具體表現為，山東士人普遍存在崇古傾向(其中以儒、墨、道家士人為最)，也普遍自覺地與現實政治保持某種心理或現實距離。

秦國士人則不同。由於秦國與周文化接觸較晚，受影響很小。而當秦國與山東各國一樣成為周王朝大家庭的成員時，離尊王的政治文化秩序被打破已為期不遠，而富強和稱霸則很快就成了時代的新要求。文化傳統是一把兩刃劍，它既是擁有群體的巨大財富，又不免成為這一群體面臨新抉擇和新發展的負擔。這一點在山東各國的發展進程中表現得非常明顯。而少有文化積累的秦國，在歷史巨變的春秋戰國時期卻幾無任何文化拖累，他們輕裝上陣，唯利是視，在攻伐兼併的較量中具有極強的適應性。具體落實到士人作為方面，在秦國，不管是土生土長的士子樗里子、魏冉，還是由東而西的商君、張儀等客卿，都理性自覺地把對尚利和恃力的認識，通過爭得國君支持而以行政和法律的方式完全貫徹到秦國的政治運作中去。對此，山東各國士人卻做不到。

在性格志趣和為人風格方面，山東和秦國士人也從整體上表現出不同傾向。山東士人中，早期的孔、墨堪稱時代文化符號自不用說，即使身處「天下尤趨謀詐」時代的孟、荀以及齊國稷下學宮中的眾多士人，其性格和為人風格也大都體現出書卷氣和迂闊氣多，而功利、詐譎、刻薄者卻極少見。秦國士人於此卻大有不同山東士人者，如商君「其天資刻薄人也」，「商君之少恩矣」⑨；張儀「振暴其短以扶其說」，「真傾危之士」⑩；甘羅「非篤行之君子」，「亦戰國之策士」⑪；范睢、蔡澤「世所謂一切辯士」⑫；李斯「知六藝之歸，不務明政以補主上之缺，持爵祿之重，阿順苟

合，嚴威酷刑」⑬。這當然並非此期秦國士人之全部，而且也多為由山東入秦者。即使如此，秦國士人總體的為人風格和性格已足以由此見其一斑了。商君等人幾乎清一色來自山東，從思想文化淵源看不應與山東之三晉無關。但他們自覺選擇秦國作為一生建立功業的立足地，更從反面說明這些得意於秦國政壇的士人與終生不出山東的士人在性格志趣和為人風格上的不同了。此種不同雖看似皮毛，但卻在很大程度上制約和影響着各自的立場選擇和前途發展。

綜上可見，腳踏的文化傳統、對時代變局的理解和回應、個人性格和為人風格等因素，整體上對春秋戰國時期山東與秦國士人都存在着程度不同的影響。這一切綜合構成了雙方在選擇各自立場時的基本前提和基礎，也構成了各自處理自身與當下政治關係時的前提和基礎。

二

下面討論東西士人在安放自身與政治之間的關係時所出現的選擇差別的種種表現。在問題展開之前，我想舉荀卿為例，作為討論此一問題的楔子。如所周知，荀子曾自山東前往秦國。此事於他人或許並無特別的意義，而於荀子卻非比尋常。因為他既在稷下「最為老師」、「三為祭酒」，又曾擔任楚之蘭陵令，而且還培養出韓非和李斯這兩位影響戰國晚期秦國政治頗大的學生，這就使他的西游秦國以及對秦國政治的評價具有了特別意義。史載，荀子在回答應該「入秦何見」的提問時，先講了一番他在秦國看到的種種欣欣向榮、秩序井然的現象，然後話鋒一轉說：「雖然，則有其諰矣，兼是數具者而盡有之，然而縣之以王者之功名，則偩偩然其不及遠矣。是何也？則其殆無儒邪！故曰：粹而王，駁而霸，無一焉而亡。此亦秦之所短也。」⑭荀子的政治理想顯然不像孟子那樣激烈地倡王反霸，但他對王、霸之評價並非一無軒輊。在荀子看來，他更鍾情於王道，而把霸道僅視為低於王道的第二政治等級。荀子認為使王道政治得以實現的關鍵是看國中是否有「儒」，「儒」不等同於「士」，也並非指一般儒家學者，而是指具有道德、修養、學問、治政能力等的一種理想人格，其中以道德文化輔政佐君的素質要求是最核心的⑮。照這個要求，荀子有理由對秦國的政治提出批評。「儒」為「秦之所短」，也極可能是促使荀子入秦而又出秦的原因所在。事實上，荀子對政治的這一要求，正劃出了山東與秦國士人看待政治的一大區別。

荀子認為，「儒」是指具有道德、修養、學問、治政能力等的一種理想人格，其中以道德文化輔政佐君的素質要求是最核心的。荀子對政治的這一要求，正劃出了山東與秦國士人看待政治的一大區別。

查諸史實，春秋戰國時期即使不把秦國土產的士計算在內，僅由山東入秦的士人就相當可觀。但荀子依然批評秦「無儒」。為甚麼秦有「士」而無「儒」？或者說，為甚麼不能稱秦之「士」為「儒」？這是有原因的。照荀子對「儒」的要求，可見「儒」比一般士人具有更高的文化規格。那麼高文化規格的「儒」的出現，實際上既需要豐厚的文化土壤滋養，又需要寬鬆、自由的政治環境的培育。從某種意義上說，山東基本具備了這些條件，特別是在戰國中晚期的齊國。當然，從諸侯君主的本意講，似乎沒有哪個執政者不希望士人為自己的統治帶來具體利益和實惠。孟子見梁惠王，梁惠王劈頭就問：「叟！不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」⑯「田駢以道術說

齊，齊王應之曰：『寡人所有者齊國也，願聞齊國之政。』」⑰這都是人們耳熟能詳的典型案例。但是，山東士人賴以生存的環境還有另一面，如齊宣王就曾宣稱：「我欲中國而授孟子室，養弟子以萬鍾，使諸大夫國人皆有所矜式。」⑱以著名士人學者為大夫國人之楷模，政治家是企圖借文化以潤飾政治；而從士人角度看，此舉卻正為學術文化的開展提供了物質和環境保證。正因為如此，齊國「方齊宣王、威王時，聚天下賢士於稷下，尊崇之。若鄒衍、田駢、淳於髡之屬甚眾，號曰列大夫，皆世所稱，咸作書刺世」⑲。士人們所在被尊之重之、享受優厚的生活和政治待遇的情況下，盡情「作書刺世」，以發揮自己的文化功能，這是十分可貴和難得的。

山東各國君主對士人的師友之尊和禮貌對待，給士人帶來精神上的自由和放鬆。在這種情況下，士人的「修文學」、「不治而議論」、「作書刺世」才可能發生，大量的學術文化產品才可能源源不斷地產生。更重要的是，士人和政治之間才能因此保持一種相看兩不厭的正常關係。

秦國士子客卿面臨的是另一種境遇，表現出的是另一種處世和生存風格。從商鞅到李斯，秦國歷代君主麾下都有知名士人為之奔走，應該說曾在秦國各領風騷若干年的士人都是那一時期的出色人物。從他們棄故土奔他鄉、隻身由東入西的選擇看，他們當中甚至不乏獨立不羈的思想者。但是，當他們一旦成功游說秦國君主，一旦靠近秦王、執掌秦國權柄以後，這些昔日的辯士便幾無例外地一天天委瑣和卑下起來。其作為再難見到飛揚的風采和想像力，充斥生命空間的只有富與強的功利計較和尊君愚民的上書獻策，等而下之者甚至不惜為邀功固寵而造假扯謊。從秦國君主方面看，他們對士人有着遠比山東各國君主明確、具體的功利要求，希望對內幫助鞏固專制、對外幫助開拓疆土。從士人方面看，君主對自己的要求也差不多就是自己企圖達到和實現的目標，而很少見到秦國士人為君主要求和自身理想之間存在差距而苦惱。至於像孟、荀等山東士人所表現出的崇道不崇勢、從道不從君、以道義理想為價值追求，卻基本未提上日程。

受不同政治範導力量的驅使和推動，山東和秦國士人自然表現出不同的目標追求。但事情遠沒有到此為止，由於山東各國君主普遍存在以士人為「諸大夫國人」「矜式」的傾向，而秦國君主一貫以士人為爭強爭勝之籌碼，這又進一步導致東西士人在受尊重程度和精神自由度方面的明顯差異。在山東，子思曾對魯繆公友而不師深表不滿⑳，魏文侯對段干木曾「過其閭而軾之」㉑，費惠公更說：「吾於子思，則師之矣；吾於顏般，則友之矣。」㉒山東各國君主對士人的這種師友之尊和禮貌對待，首先給士人帶來的是精神上的自由和放鬆。有了這種精神上的自由和放鬆，士人的「修文學」、「不治而議論」、「作書刺世」才可能發生，大量的學術文化產品才可能源源不斷地產生。更重要的是，士人和政治之間才能因此保持一種相看兩不厭的正常關係，如孟子所說：「有官守者，不得其職則去；有言責者，不得其言則去。我無官守，我無言責也，則吾進退，豈不綽綽然有餘裕哉？」㉓

秦國士人對此的經歷和感受卻是另一番景象。一般說來，西入秦國的士人接近秦王、爭得秦王信任的辦法，大都靠一篇動情曉理的說辭和一套使秦國由貧變富、由弱轉強的設計方案打動之。利害動人，一言中的的說辭和方案如能中秦王之懷、得到首肯，接下來便是加官晉爵、委重任於廷前。但是，士人以利害打動秦王的

同時，秦王也已視士人為利害的打動物了。也就是說，士人自進入秦宮的那一天始，他本身就已經被綁上秦國政治的戰車，成為秦國政治機體上的齒輪和螺絲釘，而完全喪失了超越於政治利害、政治計較之外的能力。如商君對趙良的建議完全聽不入耳㉔，范雎在所任之人負罪後恐懼「內慚」、「不知所出」㉕，李斯失寵於二世後「恐懼，重爵祿，不知所出」㉖，都是很有代表性的例子。孟子曾尖銳批評秦國士人公孫衍、張儀的行為是「以順為正者，妾婦之道也」，而獨標「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道；得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的「大丈夫」㉗。可以說，孟子的批判並不僅僅適合於公孫衍、張儀二人，也適合戰國時期秦國絕大多數士人。由此可見，被政治機體工具化了的秦國士人與進退自如、綽綽有餘的山東士人由於選擇的政治站位不同，因而在受尊重程度和精神自由度方面再次顯出差別。

山東與秦國士人在受尊敬程度和精神自由度方面所得到的不同待遇，究其原因或許主要來自雙方君主。但東西士人對學術文化抱持的不同態度並由此產生不同的學術文化結果，卻只能從雙方士人自身尋找原因。關於春秋戰國間王官之學流散天下，諸子百家各騁其思、各逞其辭的紛繁景象，古人多有描述：《孟子．滕文公下》謂之「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議」；《荀子．解蔽》謂之「諸侯異政，百家異說，則必或是或非，或治或亂」；《尸子．廣澤》謂之「墨子貴兼，孔子貴公，皇子貴衷，田子貴均，列子貴虛，料子貴別囿，其學之相非也數世矣」；《莊子．天下》謂之「天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好……百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂」。作為春秋戰國之際官學下移、諸子蜂起的歷史記錄，上述種種說法是真實不移的。但我們不難發現，這種「處士橫議」、「百家異說」的歷史事象僅發生於山東，而與西方秦國基本不發生關係。有論者謂：「先秦所謂『百家爭鳴』的時代主要是和稷下時代相重疊的」㉘，似也基於同樣的事實。山東士人學者對自身角色的堅定認同，以卓越的學術成就和非凡的思想創造構築了百家爭鳴的時代，並且將智慧的結晶留存世間、傳之後人。這是山東士人自覺勞動的結果。

秦國士人對學術文化卻持另一種態度。為了富國強兵、為了鞏固王權，他們不僅放棄文化擔當，而且主張用行政手段壓抑、消滅文化。商君在輔佐秦孝公時就提倡「困末作而利本事」㉙，嚴厲打擊「好言談」、「辯慧」者。此後張儀、魏冉、范雎等，或忙於外交場上的縱橫游說，或熱衷於攻伐兼併和宮廷爭鬥，學術文化卻從不提及。至戰國晚期，韓非、李斯又分別從理論和實踐兩方面入手，不僅全面、徹底消滅了秦國的學術文化產品，「收去《詩》、《書》百家之語以愚百姓，使天下無以古非今」㉚；而且亦同時鏟除了秦國學術文化再生的可能性，「有敢偶語《詩》、《書》者棄市」㉛。毫無疑問，秦國士人對待學術文化的態度以及對之採取的種種反對和滅絕措施，都是出於維護秦國君主和政治利益的單一考慮。身為士人而思想和行為恰恰站在士人立場的反面，這是山東士人所不為的。

秦國士人為富國強兵、為王權的鞏固，不僅放棄文化擔當，而且主張用行政手段壓抑、消滅文化。如商君提倡嚴厲打擊「好言談」、「辯慧」者。身為士人而思想和行為恰恰站在士人立場的反面，這是山東士人所不為的。

三

學術文化與現實的政治運作本來並不發生直接聯繫，它從社會的背後走上前台，從理論上講需要一個漫長的過程。但在春秋戰國這個特殊時代，由於士人的勃興與活躍，學術文化則迅速對現實政治產生作用和影響，並在一定程度上左右了政治的運行方向和結局。

早在秦漢時期，呂不韋和司馬遷針對魯、齊兩國的歷史發展就已提出文化選擇與政治發展的利弊前途問題[32]。魯國自魯公伯禽變俗革禮、親親上恩，即顯露出「自此削」之徵兆。而齊國自齊太公簡禮從俗、尊賢尚功，則預示未來必有「至於霸」之前途。魯國於公元前249年滅於楚，累於禮樂輕事功或許是其積貧積弱的原因之一。齊國自桓公稱霸至公元前288年與秦同時稱帝，成就強大的主要因素是對國家事功的重視。但齊在政治制度上實行五都制，經濟發展提倡農工商並重[33]，特別是在學術文化上採取順其自然的放任政策，說明它與秦國的治國思路大不相同。從文化理路上看，它依然屬於山東並體現了山東文化的典型特徵。魯齊比較，尤其是齊秦比較，不難見文化對政治的制約作用。而在春秋戰國，這一作用就表現得更加直接。

山東士人給予現實政治的只是文化支援，但在那個以力相爭的時代，這種作為事實上起了某種弱化和渙散現實政治的作用。如果僅從歷史成敗的角度看問題，山東士人對山東各國政治的敗落滅亡是難辭其咎的。

我們仍回到士人與政治關係的角度來展開問題。在山東，士人確實享受了禮遇優待：齊「皆命曰列大夫，為開第康莊之衢，高門大屋，尊寵之」；鄒子「適梁，惠王郊迎，執賓主之禮。適趙，平原君側行撇席。如燕，昭王擁彗先驅，請列弟子之座而受業，築碣石室，身親往師之」[34]。郭隗在燕，「昭王為隗築宮而師之」[35]。還有魏文侯之於段干木、魯繆公之於子思、費惠公之於子思及顏般等，都顯示出山東各國君主對士人的敬重和厚待。君主對士人如此，士人從總體上仍「作書刺世」，對現實政治持冷靜的批判態度，墨子再三指斥「今王公大人」，孟子抨擊現實是「民之憔悴於虐政」堪稱代表。由此可見，山東士人與現實政治始終保持一段距離，其思想學術展開也始終堅持相對獨立的明確的文化立場。從士人與政治的關係看，現實政治期待士人的參與，而士人所給予現實政治的只是文化支援。在那個以力相爭的時代，山東士人的作為事實上起了某種弱化和渙散現實政治的作用。如果僅從歷史成敗的角度看問題，山東士人對山東各國政治的敗落滅亡是難辭其咎的。

秦國的情形就有所不同。自孝公以後的歷代秦國君主一開始對士人就深寄功利期待，而秦國士人也大都給出了功利回報，如「秦孝公下令國中求賢者，將修繆公之業，東復侵地」，商鞅「乃遂西入秦」，在說服孝公並爭得孝公支持的情況下實行變法。結果「行之十年，秦民大說，道不拾遺，山無盜賊，家給人足。民勇於公戰，怯於私鬥，鄉邑大治」[36]。張儀入秦，「惠王以為客卿，與謀伐諸侯」。結果張儀破合縱而連橫，為秦人東進立下汗馬功勞[37]。甘茂「學百家之術，因張儀、樗里子而求見秦惠王……使將而佐魏章略定漢中地」，「使甘茂定蜀」。結果甘茂使秦「顯名諸侯，重強齊、楚」[38]。此後，范雎、蔡澤等也無不如此。至李斯，秦國君主與士人更空前一致地把富國強兵、「爭於氣力」作為秦國為政的唯一方針。而且由於有韓非的理論指導與李

斯手把手的實踐幫助，秦人不僅完成了君主專制制度建設，也完成了併六國一天下的大業。由此可見，圍繞奪取天下這一目標，秦國君主和士人達成了富強、專制、以力取天下的高度共識，從而把文化與政治合二為一，最終滅六國而一天下。這一結果與山東各國的相繼滅亡是正相反對的。

山東士人堅持以思想學術為重的文化立場，「不治而議論」，在爭得行為和思想獨立於政治之外的同時，未能對瞬息萬變的國際形勢和日趨萎頓的本國政治發揮直接有效的干預作用。秦國士人卻一開始就熱切投入政治，在放棄文化本位的前提下，為秦國的強盛發揮了重要直接的建設作用。從一定意義上講，山東各國的相繼滅亡和秦國的日漸強大，是雙方士人發揮不同作用的結果。但與政治結局相背，雙方士人自身的結局恰恰成為政治結局的反面。山東各國士人在政權和政治滅亡之後不僅大多保住了生命，而且還為後人留下了精神文化遺產。至於秦國士人，在國富兵強、以絕對優勢壓倒東方的秦國崛起之際，他們多數人已為此付出了生命代價，而且除了個別士人以外，他們整體在身後也未留下精神痕迹。這實在值得今天的人們為之深深思索。

註釋

① 見拙作〈論秦國士人與政治之關係〉，《河北學刊》，1996年3期。
② 《史記．魯周公世家》(北京：中華書局，1975)，頁1515。
③ 《史記．齊太公世家》，頁1480。
④ 《史記．燕召公世家》，頁1549。
⑤ 《史記．晉世家》，頁1635。
⑥ 《世記．楚世家》，頁1691。
⑦ 典型的例是公元前638年宋、楚泓之戰中宋襄公主張「不重傷，不禽二毛，……不鼓不成列」，結果大敗。後人常以愚蠢評宋襄公，而我看到的，卻是禮樂文化對宋人產生的極端化影響。事詳《左傳．僖公二十二年》。
⑧ 《史記．秦本紀》，頁174-79。
⑨㉔㊱ 《史記．商君列傳》，頁2237；2233-35；2231。
⑩㊲ 《史記．張儀列傳》，頁2304；2280。
⑪㊳ 《史記．樗里子甘茂列傳》，頁2321；2310-21。
⑫㉕ 《史記．范睢蔡澤列傳》，頁2425；2418。
⑬㉖㉚ 《史記．李斯列傳》，頁2563；2554；2546。
⑭ 《荀子．強國》。
⑮ 詳見《荀子．儒效》。
⑯ 《孟子．梁惠王上》。
⑰ 《呂氏春秋．執一》。
⑱㉓ 《孟子．公孫丑下》。
⑲ 劉向：《荀子敍》，又見《風俗通．窮通》。
⑳㉒ 見《孟子．萬章下》。
㉑ 《淮南子．修務訓》。
㉗ 《孟子．滕文公下》。
㉘ 余英時：《士與中國文化》(上海：人民出版社，1987)，頁61。
㉙ 《韓非子．奸劫弑臣》。
㉛ 《史記．秦始皇本紀》，頁255。
㉜ 分別見《呂氏春秋．遠見》、《史記．魯周公世家》。
㉝ 見周振鶴：〈假如齊國統一天下〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1995年4月號。
㉞ 《史記．孟子荀卿列傳》，頁2345。
㉟ 《戰國策．燕策一》。

王長華 歷史學博士，現為河北師範大學文學院副教授。

三部無聲片中上海現代女性的構形

● 張英進

一　引言：性別、電影和都市上海

電影在1896年8月11日被引入上海後，便漸漸成為近代中國最強有力的文化樣式之一①。儘管帶有明顯的外來印記，電影在中國的發展事實上受到了中國傳統小說和戲劇的重大影響。早期的中國電影大量地從言情、志怪、公案和武俠故事等古典體裁中汲取素材，有些影片甚至是先前的舞台劇的直接翻版，或是稍加改編而成② 。因此，這就不難理解，電影在二十世紀初的中國為何會被稱作「西洋影戲」。

二十世紀初的中國稱電影作「西洋影戲」，這個術語展示了早期中國電影觀念中的文化矛盾。一方面，「影戲」源於中國民間藝術的「皮影戲」；另一方面，新興的、西方式的影戲是由外國的技術生產和投射的。因而，這個術語蘊含了雙重意義：既具有吸引力，又具有衝擊性。

「影戲」這個術語展示了早期中國電影觀念中的文化矛盾。一方面，「影戲」源於「皮影戲」，它是一種風行的中國民間藝術樣式，起源可追溯到北宋時期；另一方面，新興的、西方式的影戲是由外國的技術生產和投射的，因而「電子影戲」這個術語蘊含了雙重意義：既具有吸引力，又具有衝擊性。這樣，「皮影戲」貌似堅固的中國傳統被富於異國情調的影戲的「電子性」所侵蝕。當中國觀眾在1910年代初期首次看到一個中國女性(嚴姍姍)公開在影片《莊子試妻》(它是由黎民偉導演的首部香港故事片，華美影視公司1913年出品)中飾演角色時，「吸引」與「衝擊」這雙重含義對他們來說是顯而易見的。儘管當時中國女性登台演出是屬於離經叛道的，但女性在銀幕上的電子影像對觀眾(主要是男性)顯然具有吸引力，以致於像胡蝶和阮玲玉這樣的電影女演員很快就被大眾捧成了明星。

從這一角度入手，對中國電影的發展無疑可進行一番性別化的讀解。在故事片的虛構世界和現代中國的現實世界中，女性不僅僅具有誘惑力，而且能使人神魂顛倒，有時甚至會引發醜聞。因而，女性(尤其是現代女性)的電影構形，成了現代中國一個特殊的文化生產場所。李歐梵最近論述道：「在風行一時的五四用語中，變得

* 本文初稿由復旦大學王宏圖譯自英文，在此特意鳴謝。

『摩登』首先意味着要變得『新』。」③確實，從1910年代到1930年代，「摩登女性」和「新女性」是兩個在中國文學和電影中用來吸引廣大讀者觀眾的術語，它們經常互換使用。更為重要的是，新女性或是摩登女性的形象對現代中國作家有着特殊的吸引力，不管他們是保守的(像鴛鴦蝴蝶派的包天笑)還是革命的(像茅盾)④。由於這一時期給予女性以新的構形的作家大都是男性，沃爾夫(Virginia Woolf)的問題在中國的語境中就更值得人們深思：「為甚麼男人對女人要比女人對男人感興趣得多？」

本文將對三部中國無聲片進行探討，它們分別是《野草閑花》、《三個摩登女性》和《新女性》，三者都專注於上海都市中的新女性形象。在本文中，上海不應僅僅被理解為一個歷史性的城市，而更多地應被視為一個文化的想像物。作為二十世紀前半葉經濟實力和政治權力的中心，上海在眾多有關它的構形中吸引了現代中國人的想像力：它是一個具有較高教育水準和西方啟蒙的場所，一個滿是創業前景和金融投機的場所，一個給人以羅曼蒂克的滿足和性的奇遇的場所，一個進行革命活動和民族拯救的場所。從它作為遠近馳名的中國共產黨的誕生地，到以下頗有爭議的名稱(「東方的巴黎」、「亞細亞的娼妓」)，上海的影響遍及現代中國文化想像的廣闊領域。

如同我們在下文中將會看到的那樣，在這三部無聲片中，作為都市的上海被表現為各種互相衝突的話語和價值系統的交匯點(諸如傳統與現代、財富與貧困、個體與群體、資產階級與無產階級、殖民主義與民族主義)。然而，本文的主要關注點是在中國第一大都會紛繁複雜的文化背景中新女性得以構形的性別策略。更明確地說，我將探討早期電影話語到底如何表現新女性的形象，以及這一形象在30年代初如何按左翼意識形態被重新加以解釋。利用性別的術語，我還將探討左翼電影話語同時通過拒斥、移位和複製等手法對付那個時代中國其他父權和男性意識形態的種種複雜情形。

在我們對上述三部影片進行探討之前，在此需要對「性別」這個術語作一番解釋。性別不是指生物兩性之間所具有的一般區別，而是指能以特殊方式進行文本和意義生產的一種特定的社會結構或是表現。在勞萊特斯(Teresa de Lauretis)的闡釋中，性別「是多種社會技術(像電影)、體制化的話語、認識論學說、批評以及日常生活實踐的產物」⑤。我們可以進一步說：作為眾多社會技術和文化實踐產物的性別，反過來影響着這些技術和實踐的日常功能。

從1910年代到1930年代，在中國文學和電影中給予女性以新的構形的大都是男性，沃爾夫的問題在中國的語境中就更值得人們深思：「為甚麼男人對女人要比女人對男人感興趣得多？」

二 「讓我做你的聲音吧」：易變的野草閑花

《野草閑花》是由孫瑜創作、導演，聯華影業公司於1930年出品的一部無聲片。在南京路的鳥瞰鏡頭展示了主要路口疾駛的汽車和蜂湧的人群之後，觀眾的視線被轉移至一座靜靜地沐浴在朝霞中的石橋邊的房舍上。在王木匠的家裏，十八歲的麗蓮(由阮玲玉扮演)步出廚房，端着碟子，哼着一支曲調，這時老王和他十一歲的女兒還在牀上。在他們倆起牀吃完早飯後，麗蓮和小妹妹便走到街上售賣鮮花。正是在這一天，她們遇到了年輕的音樂家黃雲(金焰扮演)。當時

《野草閑花》這部無聲片有着多方面的意義。首先，它標示着一種新興的愛的話語對父權話語（它以金錢和權力關係為基礎）的挑戰；其次，在表現某種原先被忽略了的美德時，它使得一種審美話語合法化；再次，它確定了男性電影話語對新女性形象的顛覆性的控制。圖為《野草閑花》劇照。

黃雲的父親反對他投身藝術，而要他混迹官場。在老王那兒租得一間房間後，黃驚奇地「發現」兩姐妹有着非同尋常的藝術天賦：小妹妹「像燕子一樣」翩翩起舞，而麗蓮則「像金黃鸝一般」引吭高歌。由於黃正在排演一個歌劇，他便主動培養訓練麗蓮，讓她在歌劇的首演中擔任主角。歌劇一上演即告成功，麗蓮一夜間成了名星。

黃雲和麗蓮雙雙墜入情網，不久便訂了婚；但黃富裕的家庭反對他娶一個「野花」，並在婚禮前一天勸說麗蓮解除婚約。出於對黃雲未來藝術前程「無私」的關懷，她默許了他們的計劃。她在舞廳中與其他男人大肆調情，當眾羞辱黃雲。由於在感情上承受過重的壓力，麗蓮回到舞台後聲帶破裂了，並在演出中暈了過去。當黃雲發現父親在背後插手干預的真相後，他跑回麗蓮的家，跪在她的牀前。為了減輕麗蓮的悲哀，黃深情地說：「麗蓮，這算不了甚麼，以後就讓我做你的聲音吧！」

黃雲最後的宣言有着多方面的意義。首先，它標示着一種新興的愛的話語對父權話語（它以金錢和權力關係為基礎）的挑戰；其次，在表現某種原先被忽略了的美德時，它使得一種審美話語合法化；再次，它確定了男性電影話語對新女性形象的顛覆性的控制。

應該承認，在這部影片中，愛的話語是通過將敍述置於「奇怪的上海」的都市景觀中才得以實現的。第一次的舞會場景中，麗蓮和黃雲來到名為「龍宮」的舞廳——在那兒，其他舞客興奮地向新近崛起的女明星致意。他們的激動和狂熱，生動地展現在三個連續出現的印有麗蓮名字的片內標題中：它們一個印得比一個大。她在事業上的成功，賦予了她與父權周旋的能力。當黃的父親拿出三千元來誘使麗蓮解除婚約時，麗蓮一開始帶着極大的鄙夷一口回絕。

審美話語是另外一股使愛得以勝利的力量。確實，它開闢了一個想像的天地，「美」和「純潔」的概念在那兒得以培育。片頭淤泥中的白蓮花形象可作如下解釋：一方面，蓮花／麗蓮／美德（蓮花「出淤泥而不染」）；另一方

面，淤泥／父權制／金錢(所有這些都是都市污染的中介物)。這兒的藝術王國在被污染的都市中保存，這一王國被設想為比其他領域具有更多的女性意味。當麗蓮「賣花了」的叫賣聲在城市的喧囂與嘈雜中凸現出來時，它被視為清新的樂音。這種源自「自然」的天賦之美一旦被內行的黃雲「發現」並加以「改進」，對後者完成其藝術抱負就幾乎起了推動的作用。在影片的背景中，黃明顯是以一個「女性化」的藝術家面目出現的，這從他沉迷於悅耳的音樂和感情生活，而不捲入傳統上屬於「男性」天地的政治表現出來。因此，通過發出他身上「女性」的聲音，麗蓮使黃雲臻於完美。然而，在影片結尾一個出人意料的轉折中，在麗蓮那兒「發現」的女性的聲音又一次丟失，這就使黃必須肩負起合法地將聲音給予他的愛人的職責。

在這部影片的語境中，審美話語被用來作為一種與據統治地位的父權制話語進行鬥爭的有效手段，而藝術則被想像為能夠將女性從原本在家庭所處的邊緣位置上「解放」出來的力量。不過，這一想像性的事態有其潛在的代價。《野草閑花》中那貌似「幸福」的結局對麗蓮來說談不上幸福，這是因為儘管她最終成就了一門體面的婚事，但還是失去了嗓音以及獨立的事業。從這一角度着眼，麗蓮的失敗實有其意識形態的含義。顯然，麗蓮命運中的這一最終轉折，顯示出男性電影話語在急於遏制新女性中的顛覆因素，同時將後者吸收同化到一個更為民主的世界結構中。這一同化策略在黃雲的歌劇《萬里尋兄》中得到了最好的體現：尋找一個最終能夠「將聲音授予」原本無聲的女性的兄弟。另一方面，這一遏制的策略又是依照中國傳統有關女性形象的兩種陳腐老套(賢慧的妻子和誘惑力十足的女人)來塑造麗蓮的。麗蓮最初在廚房中的位置顯示出她有成為一個賢慧妻子的潛力，這一點即使在男性的電影話語中也被看作是理所當然的。然而，麗蓮身上的顛覆性在第二個舞廳場景中表露出來。麗蓮與一個瘦削的老頭坐在桌邊，手中擎着一個酒杯。當黃雲出現在擁擠的舞廳時，麗蓮站起身來，從男舞伴手中拿過一根煙，含在口中；她轉過身，以愛撫的姿態輕輕拍着那老頭的臉，隨後邁開舞步離去。黃指責她忘了明天上午他們就要舉行婚禮，麗蓮只是回答：「明天？……只要今天快樂，何必去管明天呢！」

麗蓮的這一形象(對男人有着性的誘惑力)再一次將她貶到身為「野草閑花」這樣一種曖昧的地位——在黃雲的眼裏，這一花草那時已「在淤泥中」被污染了。黃雲對麗蓮這一被「玷污」的形象所作出的困惑萬分的反應，表露出二十世紀的中國男性對職業婦女稟有的顛覆力量持有一種根深柢固的恐懼：一旦她離開了家庭，並在經濟上獨立自主之後，誰知道下一步會有甚麼事情發生？在很大程度上，凱普蘭(E. Ann Kaplan)對西方影片中「蕩婦妖女」形象所作的論述，很能捕捉到麗蓮在第二個舞廳場景中對黃雲造成的象徵性威脅：「現在女主人公成了一個蕩婦妖女，直接散溢着魅惑力十足的性感。男人既渴望得到她，同時又恐懼她對他具有的操縱力量。她的性感誘使男人偏離了他的目標，毀滅性地介入了他的生活，她那不加掩飾的性感使她成為罪惡的標記，這樣一個女人應該被毀滅！」⑥因而，男人對女性力量的恐懼可以作為我們解釋麗蓮為何在被恩賜一個傳統

我對《野草閑花》中麗蓮的構形的考察，引出了有關性別的一個發現：在20年代中期至30年代初期的男性電影話語中，新女性並不是一個依照自己意願行事的新主體，而是一個需要不斷「控制監督」和懲誡的新的知識對象。

意義上的「幸福」結局之前，必須回復到她先前在家中「無聲」的地位——她的聲音被無情地扼殺。換句話說，在麗蓮（而且是任何新女性）被合法地賦予男性電影話語中的同情、聲音或是歷史之前，她作為蕩婦妖女的顛覆性必須被徹底消滅。一朵白蓮就其自身而言也許是美的，但電影表述對它獲得「文人」價值（諸如純潔和正直）是必不可少的，而表述的權力無疑是男人的專利品。

我對《野草閑花》中麗蓮的構形的考察，引出了有關性別的一個發現：在20年代中期至30年代初期的男性電影話語中——它通常頌揚年輕一代追求愛的自由，頌揚他們對抗舊的父權制習俗（例如包辦婚姻、守寡等）——新女性並不是一個依照自己意願行事的新主體，而是一個需要不斷「控制監督」和懲誡的新的知識對象。正如福柯（Michel Foucault）令人信服地證實的那樣，控制、訓練和懲罰的技術經常是這樣一些東西，所有捲入的各方都會感到陷入了機構的日常運轉中，而沒有認識到（或是追問一下）誰或是甚麼東西最先將這些技術付諸實施⑦。和近代歐洲的處境相類似，現代中國的新女性處於各種技術和話語的嚴密監視之下。就訓誡和懲罰而言，現代中國的新女性形象並沒有自然地得到表現。在以下兩部影片中，我將考察控制和訓誡是如何以更為微妙和更富欺騙性的方式加以實施的。

《三個摩登女性》的女主角周淑貞雖被置於前景，但周卻喪失了私人的感情。在影片中她雖然使男主角張榆轉向革命，但這一成功並不是通過感情，而是通過階級意識和民族救亡的豪言壯語來實現的。

三 「摩登女性」意味着甚麼？

《三個摩登女性》是由田漢編劇、卜萬蒼導演，聯華影業公司於1933年出品的無聲片。和《野草閑花》中的黃雲一樣，此片的男主人公張榆（由金焰扮演）是瀋陽的一個大學生，為了逃避包辦婚姻而與家庭決裂，後來跑到上海電影界尋找發展機會。不久，他成了聲名顯赫的影星。與此同時，他那被遺棄的未婚妻周淑貞（由阮玲玉扮演）在日本入侵東北之後逃亡到上海，做了一名電話接線員。

張榆現在身着式樣時新的西裝革履，每天收到一大疊影迷的來信。他和一個富家女虞玉約會，經常一同光顧舞廳和戲院。一天夜晚，張榆接到周淑貞打來的電話，她警告他在國難當頭之際不要再拍攝「麻痺觀眾」的言情片。1932年1月，日軍入侵上海，這座都市成了戰場。張參加了醫療隊，在戰鬥中負了重傷。在醫院中，周（現在是一個兼職志願護士）捐獻出自己的血挽救張的生命，兩人因此得以重逢。

戰爭期間，虞玉與一個香港商人結婚，但不久便守寡，之後回到了上海。另一個幾乎天天給張寫信的狂熱影迷陳若英也來到了上海，寫信是她「過度」的熱情和欲望的一個符號。儘管張回絕了陳，他還是邀她在一部已開拍的影片中擔任角色。在拍攝到女主角為愛情自殺身死的那幕場景時，陳真的自殺身死，以此來終止她那沒有得到回報的愛。這一令人震驚的事件促使張認識到愛是一件嚴肅的事，並驅使他與周淑貞更加親近。影片以周張兩人手握手以示相互理解而告終。

《三個摩登女性》表現了三種不同類型的新女性。若英無疑屬於本世紀頭三十年間在中國通俗敍事作品中頻頻出現的純情少女類型。她單單為自己的激情而活在一個非現實的幻想世界中，她真的做到了為愛而死，她那紅顏薄命的故事並沒有給我們留下任

何現代的東西。她的「摩登」也許只在於她敢於孤身一人從南方長途跋涉到上海，熱切地追逐着她的欲望——然而在影片中卻遭到了「極刑」。

相比之下，虞玉從多種意義上說都堪稱「摩登」。她穿着時髦、擁有汽車和住宅，能在化妝舞會上款待城裏的準名流；再者，她敢於違背有關中國女性「得體」行為的傳統準則，毫不掩飾地表露她對張「無法滿足」的欲望。正如她的名字所暗示的那樣，在影片中她的身體像一件精美的玉器，閃耀着冷艷的光澤，散溢着奇異芬芳的魔力；在這一構形中，她是一個蕩婦妖女，對那些輪流前來的男人而言，她是一個危險的陷阱。

周淑貞在影片中被置於前景，以此來抵消虞玉和若英的「消極」影響。與後兩者過份沉溺於感官享受和多愁善感形成截然對照的是，周喪失了私人的感情。在影片中她雖然使張榆轉向革命，但這一成功並不是通過感情，而是通過階級意識和民族救亡的豪言壯語來實現的。兩組平行的敍述鏡頭展示了周的策略。在第一組鏡頭中，張高興地帶着周去劇院、賽狗會、賭場、夜總會和舞廳——資產階級世界的圖景在此一覽無遺；在第二組鏡頭中，周帶着張前往都市的「另」一側，無產階級的世界——港口、工廠、建築工地、貧民窟和她志願擔任教師的一所工人夜校。對工人的認同最終驅使她在虞玉的晚會上慷慨陳詞。當其他客人為周的愛國言詞鼓掌叫好時，張步入正中，當着周的面大聲說道：「只有真正自食其力，最理智、最勇敢、最關心大眾利益的，才是當代最摩登的女性！」

然而，令人困惑的是，張以明顯帶性別色彩的術語來定義一個性別化了的主體。首先，在定義中反覆出現的最高級限定詞（「最」），表露出男性的電影話語急切地將「新女性」作為一個新的對象包容到它的知識領域中去。尤其值得注意的是，這一定義的權利以這樣一種不容置疑的「權威」方式被男性擁有，因而它自身也變得可疑起來：在周講話之後，為何張要立刻插進來對摩登女性下定義，而不是讓周本人獨當一面？再者，在張的定義中所指稱的那些價值（自立、理智和勇敢），由於在中國文化中被建構時帶着極為強烈的男性色彩，因此人們可以說，在30年代對女性的這一重新解釋中，實際上是要求摩登女性接受男性化的洗禮。

與這一男性化的計劃嚴格地相吻合的，就是過多的女性氣質（即感官性和多愁善感）必須從女人身上剔除。因此，虞玉在影片中被邊緣化了，而陳若英則受到了死的懲罰。在另一方面，女人氣十足的男性——尤其是那些致力於音樂和浪漫電影的男性——必須重新加以男性化，並定位到民族救亡上來。在這個節骨眼上，值得注意的是男人的柔弱無力和女子的女性氣質以相當不同的措辭加以控制和懲罰，而這一差別顯示了30年代男性電影話語中原本被掩蓋着的性別偏見。然而，具有某種反諷意味的是，在《三個摩登女性》中對張榆實施重新男性化的竟是周淑貞。作為新的摩登女性，她顯得「男性化」，因為在影片一開始提到她與未婚夫解除婚約之後仍能深明事理，而沒有感情用事。在這一特例中，男女角色的顛倒互換引發出對摩登女性純然男性化的定義中隱含的意識形態的質詢。人們可以問：在摩登女性的這一新式構形中被真正建構起來的究竟是甚麼？

30年代對女性的重新解釋，實際上是要求摩登女性接受男性化的洗禮，過多的女性氣質必須剔除。周淑貞作為新的摩登女性，她顯得「男性化」。在摩登女性的這一新式構形中，女性的德行操守與現代「革命」意識形態相聯繫，她必須成為一個無性的女革命者。

確實，周淑貞的德行操守不僅是傳統意義上的，而且也與特殊意義上的現代「革命」意識形態相聯繫。這一新的意義提出了明確的要求：除了溫柔、正派和善良之外，她同時必須成為一個無性的女革命者（也許是避免使她的男性同志分心，不專注於更重要的工作）。因此，從這一新的構形出發，周在虞玉晚會上露面時穿上普通的藍色服裝，不塗脂抹粉——這是她摒棄女子氣的兩個標誌。在這些情節中，周的身體不僅被控制，而且更被非性化了。如果我們接受多恩（Mary Ann Doane）的觀點：「在父權制社會中，使女人的身體無性化最終將導致否定她的存在」⑧，那麼周淑貞的形象便應該通過在性別範疇上的批評視境來重新加以審視。

從總體上來看，左翼電影話語與男性電影話語有着很多共同點。兩種話語都與壓抑性的父權制話語截然對立，但藉由對摩登女性的重新解釋，從而以革命的理性取代私人感情和事業的獨立性，左翼電影話語確定了自身的特點。

在她被指定的無性狀態中，周淑貞實際上是完成了一項特殊的工作：作為電話接線員，她無法堅決地保持自己的聲音（即女性聲音），相反只是盡責地將信息（這兒是左翼意識形態的）準確地從這條線路傳到另一條線路。因此，她說出的言詞很少是她自己的。《三個摩登女性》的問題並不僅僅在於周被塑造為一個不食人間煙火的革命「機械」喉舌，而更多的在於她的欲求正好與左翼意識形態要求她有的欲望相吻合。通過將周表現為一個真正的摩登女性「典型」形象，30年代初葉的左翼電影話語機敏地摒斥了女性氣質和女人氣，將早些時候愛的話語納入到更為光榮的民族救亡話語中。

為免誤解，在這一點上需要稍作解釋。正如在這兩部影片裏清楚表明的那樣，從總體上來看，左翼電影話語與男性電影話語有着很多共同點。兩種話語都與壓抑性的父權制話語截然對立，並且同情摩登女性，因為它們不再把女人僅僅塑造為玩物或是性對象，而是作為通情達理的伴侶。儘管它與男性電影話語有着明顯的聯繫，但藉由對摩登女性的重新解釋，從而以革命的理性取代私人感情和事業的獨立性，左翼電影話語確定了自身的特點。在下一部影片中，這特點得到了進一步的體現。

四　新女性：僅僅是不倒翁嗎？

由孫師毅編劇、蔡楚生導演，聯華影業公司在1934年出品的無聲片《新女性》展現了一位女作家更為複雜的構形狀態，她力圖以生命的代價發出女性的聲音。韋明（阮玲玉扮演）是一個典型的五四女學生，她違拗家庭的意願，執意尋求愛情，與一個男子私奔。但幾年之後，她的情人便「拋棄」了她和女兒。韋明後來將女兒交給姊姊照顧，孤身一人來到上海；她在女子學校教授音樂，空餘時間寫小說謀生。當她的第一部小說《戀愛的墳墓》付梓排印之際，和她長久分離的女兒來到上海，這時韋明突然被學校解僱了。她拖欠着房租，又無法得到預付的稿酬，更糟糕的是女兒患了肺炎，但由於經濟原因而被醫院拒諸門外。這令人絕望的情形使韋明成為男性掠奪的對象，她幾乎被迫出賣肉體。當她最後從妓院中跑出來時，她的女兒已死在家中。由於對生活的厭倦，她在半瘋癲狀態中服用過量安眠藥自殺。韋明的悲劇成了轟動一時的新聞。鄰居李阿英（一個工廠工人和工會的領導人）在她彌留之際讓她認識到，正是她身上「小資產階級」的軟弱無力使她喪失了對生活的希望，讓

報紙和出版商能夠賺取他們骯髒的錢⑨。儘管韋明發誓要復仇，並發出了最後的呼救：「救救我！我要活！」但她還是死於心力衰竭。她在身後留下了兩份遺產：一份是她為女兒買的玩具，一個女孩模樣的不倒翁，據說它代表了「永不倒翻的新女性」，另一份是她為李阿英的歌詞《新女性》創作的曲譜。

韋明追求獨立的職業生涯的反諷意味，隱喻在她賦予不倒翁意義的方式中。一方面，當她用第一筆稿酬買下這個玩具時，她將不倒翁視為通向「女性人生哲學」的一條線索。然而，在另一方面，韋明將高大的志向投注在一個如此微不足道的東西上，這件事本身就是一個可質疑的行動，因為不倒翁僅僅被用來作為玩物，它那搖擺的不穩定性顯示了自我陶醉的新女性的弱點。作為一件可用金錢交換的商品，不倒翁象徵性地與韋明這一富有魅力的「玩物」的命運聯繫在一起：她的身體和智力被父權制社會粗暴地虐待、剝削。

在影片的發展過程中，對韋明的剝削是由兩個男性來執行的。第一個是王博士，一個尋歡作樂的銀行家，他早已成婚，但總在費心尋覓新的性對象。當他追求韋明被回絕後，他「捐贈」了兩千銀幣給她任教的學校，作為解僱韋明的條件。這兒，王博士掌握着金錢賦予他的巨大權力。第二個是齊為德，一個掌有另一種都市權力（新聞媒體的公共性）的報紙記者。他先是提出在文學副刊上發表韋明的作品，隨後又威脅要毀滅她作為一個女作家的名聲，以此想佔她的便宜。他對韋明悲劇的利用到了無所不至的地步，甚至在她死以前，他更在她「自殺」消息的邊上刊出有關她「不名譽」的過去的報導⑩。就這樣，金錢與新聞媒體的權力被描述為上海兩種主要的、最具毀滅性的力量，它們明顯地染上了男性的「性別」特徵。

新興的、對抗邪惡男性力量的「女性」力量，具體表現在影片的最後一幕場景中。在一連串工廠的汽笛聲中，工人們擁到路邊攔住了王博士的汽車，他剛從舞廳出來趕回家去。一張刊有女人照片的報紙掉到車外，被一群女工踩踏而過。她們剛從李阿英那兒學會了《新女性》這首歌曲，此刻滿懷新主體變革社會的驕傲，向着東升的太陽走去。這一與影片其他部分形成鮮明對照的樂觀的結局，在這首歌的歌詞中可找到解釋：「不做戀愛夢，／我們要自重！／不作寄生蟲，／我們要勞動！／……不做奴隸，／天下為公！／無分男女，／世界大同！／新的女性，／勇敢向前衝！」

如上所述，李阿英是這首歌的填詞人，這兒我們似乎看到了「女性」對新女性所下的定義。進一步細察可以發現，李和張兩者都是以男性的專有術語來解釋新型或摩登女性。在李的定義中，「新女性」與其他普泛化、無性別的術語（諸如「大眾」、「勞工」和新社會的「先驅」）可互換使用，那兒不再存在男性與女性間的差別，佔永久統治地位的將是一種烏托邦的「大同」。除了摒棄她們的性別差異這一隱含的要求之外，新女性還被敦促不要沉溺於愛或其他私人感情之中。正是從這一意識形態立場出發，李阿英批評了韋明身上的根本性弱點——她那苦悶和失意的複雜感情。由於她這一「致命」的弱點和對個人價值所持有的「小資產階級」信仰，她在重新定義的新女性範疇中被剔除了出來，並最終在左翼意識形態中遭到摒棄。像那

在《新女性》中，對韋明的剝削是由兩個男性來執行的。第一個是王博士，他掌握着金錢賦予他的巨大權力；第二個是齊為德，一個掌有另一種都市權力的報紙記者。就這樣，金錢與新聞媒體的權力被描述為上海兩種主要的、最具毀滅性的力量，它們明顯地染上了男性的「性別」特徵。

份被踩踏的報紙，她最終不是從世界上消失，而是從進步的「新女性」和尋歡作樂的男性劫掠者兩者的記憶中消失。她名字的意義——「韋」的一個同音異義詞使人聯想起「虛假」或是「偽造」——進一步將她的命運戲劇化：像掠過夜空的隕石（她的小說在男性統治領域內的成功），韋明被夜間巨大的黑暗吞沒。

五　結論：中國電影話語的性別化和政治化

在以上對30年代初期三部中國無聲片中現代女性構形的探討中，我們可辨識出城市女性面臨的四種抉擇：其一，像麗蓮那樣，通過「完善」自身的才華，更好地擔當中國婦女的傳統角色——在「美滿」婚姻中找到歸宿；其二，像陳若英那樣或虞玉那樣，沉溺於多愁善感、感官享受或幻想，充分體驗不是導致暴死便是引向沒有明確結局的欲望；其三，像韋明那樣，獨力追求個人事業的發展，尋求滿足一己的欲望（文學、音樂和愛），同時又全然反抗婚姻制度，結果被父權制社會殘酷地剝削、毀滅；其四，像周淑貞和李阿英那樣，投身於革命運動，有意識地充當左翼意識形態的「喉舌」，從來不去關心自身的性別特徵。

在30年代中國電影話語的想像中，上海被展現為一座男性化的城市，僅有極少的幾處暫時為女性或女性化的感知留下了地盤。就這樣，上海的「身體」被性別化了。

由於這四種類型的女性——傳統型、幻想型、事業型和進步型——依次展現在大都市上海的背景中，都市本身也漸漸性別化了。總的說來，在30年代中國電影話語的想像中，上海被展現為一座男性化的城市，僅有極少的幾處暫時為女性或女性化的感知留下了地盤。例如，在《野草閑花》中，金錢和權力專屬於父權制的秩序，它運用各種手段來毀滅後代審美修養中的女性化傾向。甚至連審美話語對父權制話語的勝利（表現在黃雲歌劇的成功）也注定是暫時的，因為女性的表演僅僅向金錢世界提供了一件更為時髦的商品而已。再者，在《三個摩登女性》中，審美的話語（例如電影）和愛的話語（由陳若英和虞玉實踐）被左翼意識形態堅決地否定了，並代之以民族救亡的話語。就這樣，上海的「身體」不僅被性別化了，而且也被政治化了。它相應的性別特徵被賦予了一種急迫的政治性讀解：在「女性」（即「否定」）的這一邊，有閒散、放縱、欲望、愛、激情、多愁善感、縱欲、幻想、輕薄、厭煩、音樂、電影、個人主義、資產階級或小資產階級意識形態，以及殖民化了的心態；在「男性」（即「肯定」）的那一邊，有貧困、痛苦、勞工、罷工、忠誠、決心、缺乏感情、非性化、禁欲、理性、集體性、團結、無產階級意識、愛國主義和民族自尊心（典型地體現在周淑貞和李阿英身上）。嚴格地依照這一政治性讀解的要求，女性化的話語（愛和審美）被控制，男性身上的女人氣（像張榆）被重新調整、轉化為一股革命的激情，而女性身上的女子氣（像麗蓮、陳若英和韋明）則一視同仁地遭到懲罰（不是遭到嚴重的身體傷害便是暴死）。

性別差異的政治性置換進一步可由左翼電影話語在它的修辭策略中所達到的複雜、精密程度來說明。如果說在《野草閑花》中男性的電影話語依舊以一種絕對「合法」的姿態將聲音賦予受壓抑、未被表現和默默無語的女性，那麼在《三個摩登女性》中，這一屈尊俯就、男子沙文主義味十足的態度，便巧妙地被張榆對摩登女性所作

的獨一無二的、其中明顯帶有「讚美」語調的解釋所掩蓋。正如電影劇本作者田漢日後承認的那樣⑪，階級分析是我們理解《三個摩登女性》中所表達的摩登含義的關鍵：尋歡作樂的資產階級份子(虞玉)遭到否定，多愁善感的小資產階級者(陳若英)受到批評，只有無產者(表現為周淑貞自己與工人認同，以及她勤勤懇懇地為民族救亡而工作)被包含在摩登的範疇中。好像上述男性化的定義在30年代急劇性別化的世界中還不足以取信於人，在《新女性》裏，定義新女性的權力轉移到了真誠的青年女工(李阿英)手中，但這僅僅達到了一個「理想化」的層面，一個辨別不出性別差異的世界大同。誠然，在使30年代的中國電影政治化之際，這三部電影通過與佔統治地位的男性(雖然不總是父權制的)話語結盟，在經濟收益和歷史真實性上都取得了很大的成功⑫。

在這兒，「經濟收益」和「歷史真實」等詞語有助於我們轉向30年代早期的真實情形。那時候公眾對武打、神仙和鬼怪片的興趣日趨減弱，《野草閑花》問世後被譽為「開創國產電影復興運動的一部獨特作品」⑬。《三個摩登女性》更被形容為「轟動一時」，它加深了這一印象：「1932年日本進攻上海之後，舞女從我們的電影中消失了，我們開始踏上了一條充滿勇氣的新路。」⑭然而，一踏上這條新路，共產黨的地下電影工作隊和上海的保守勢力之間便展開了連場的爭鬥。1933年11月12日，一群來自藍衣社的流氓衝到新成立的藝華影片公司，蓄意搗毀了全部設施。第二天，全市所有影院收到了一封信，警告它們不要放映任何「鼓動階級鬥爭和窮人反對富人」的「反革命影片」⑮。這一恐嚇儘管氣勢洶洶，但引人注目的是聯華影業公司在1934年卻拍攝了更多的左翼影片，其中的《新女性》，用萊達(Jay Leyda)的話來說，獲得了「命定的成功」⑯。

萊達選擇「命定」這一詞語，顯示了中國電影和它的歷史真實之間存在着一種奇特的密切關係。《新女性》中韋明的故事以早期女影星艾霞的自殺事件為藍本。這部影片於1935年2月發行放映，一個月之後，阮玲玉服用過量安眠藥(像韋明那樣)自殺身死。阮玲玉的死在上海引起了很大的震動，她真實的死亡(在她以前是艾霞)，連同影片中韋明「虛構化」的死亡(在《三個摩登女性》中是陳若英)，展示了一個在中國社會中不時出現的反女性的暴力原型。不僅在電影的構形中，而且在血腥的現實中，中國女性都為疾病和死亡所折磨。

在這樣一個歷史背景下，我們不難理解左翼電影話語為甚麼在30年代初期漸漸地偏離了前二十年盛行的愛和美的話語。然而，這並不意味着日後的左翼影片全盤摒棄愛和美；相反，愛和美在革命和民族救亡的話語中被重新定位。在《風雲兒女》(1935)中，音樂、舞蹈和詩歌漸漸地將個人表達的功能吸納到革命的活動中去——影片中由聶耳作曲的一首歌，於1949年正式被採納為中華人民共和國的國歌。雖然情愛事件繼續在30、40年代的故事片中普遍存在——例如《桃李劫》(1934)、《十字街頭》(1937)、《馬路天使》(1937)、《一江春水向東流》(1947)和《萬家燈火》(1948)，它們愈來愈被視為與革命和民族救亡的公眾事業不相容的個人追求——它們之所以不相容乃是因為愛和感情的「女性化」權力被界定為使男性革命者心煩意亂的迷惑力，因而必

從歷史發展的角度着眼，1949年後中國電影塑造的革命女性形象的修辭策略，其實在30年代初期摩登女性的銀幕構形中便首次受到了檢驗。在這個意義上，文化大革命期間樣板戲、樣板電影中的革命女性形象，可以被看作是一種趨於極端(「極左」)構形中的摩登女性。

30年代以後的左翼電影中的新女性在出場時愈來愈像「我們」——男性電影話語中的言語主體。在很大程度上，新女性是依照「我們」的形象塑造的。從這一新的定義可引伸出如下的結論：摩登女性必須像「我們」那樣說話、思考和行動。

須受到遏制。愛和美的貶值以及它們被革命和民族救亡所取代，開創了中國左翼電影的男性化傾向。在不同程度上，30、40年代的中國左翼電影在它從事其他活動(像譴責父權制和資本主義社會)時也致力於抑制陰柔氣、懲誡女性、推崇男女兩性中非性或無性化的人物形象。從歷史發展的角度着眼，1949年後中國電影塑造的革命女性形象的修辭策略，其實在30年代初期摩登女性的銀幕構形中便首次受到了檢驗⑰。在這個意義上，文化大革命期間樣板戲、樣板電影中的革命女性形象，可以被看作一種趨於極端(「極左」)構形中的摩登女性。

在結束本文之際，我們轉而思考30年代「摩登女性」的意義。儘管上述分析的三部影片所表現的對象並沒有差異，但將女性作為「有意味的文本」來生產的實際模式卻各不相同。從《野草閑花》到《新女性》的四年間，「新女性」的概念發生了急劇的變化。因而，從這樣一種新觀念生產出來的「新」形象，早已與傳統的「新女性」有了相當大的距離——例如，1910和1920年代鴛鴦蝴蝶派作家想像中的「新式女學生」，或是30年代影片中麗蓮、韋明這樣的「新式職業女性」。以一種惹人注目的視覺形象方式(表現在《三個摩登女性》中周淑貞和《新女性》中李阿英的服飾上)，30年代以後的左翼電影中的新女性在出場時愈來愈像「我們」——男性電影話語中的言語主體。在很大程度上，新女性是依照「我們」——用《三個摩登女性》中張榆對「摩登女性」的重新定義的話(實際上為田漢所說)，「我們」必定是「真正自食其力，最理智、最勇敢、最關心大眾利益的」——的形象塑造的。從這一新的定義可引伸出如下的結論：摩登女性必須像「我們」那樣說話、思考和行動。總之，在30、40年代中國左翼電影話語賦予所有的女性——真正的「摩登」或「新式」——一種「正面」構形之前，她們都必須先被定義為「我們」的一個從屬部分。

註釋

①⑮ 見程季華等人編著的《中國電影發展史》，第一卷（北京：中國電影出版社，1981），頁8；296-305。

② 例如，中國最早製作的影片《定軍山》（1905），便是一部根據著名演員唐鑫培主演的京劇拍攝而成的。

③ Leo Ou-fan Lee, "In Search of Modernity: Some Reflections on a New Mode of Consciousness in Twentieth-Century Chinese History and Literature", in *Ideas Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*, ed. Paul Cohen and Merle Goldman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), 110.

④ 參看Perry Link, *Mandarin Ducks and Butterflies: Popular Fiction in Early Twentieth-Century Chinese Cities* (Berkeley: University of California Press, 1981), 196-225.

⑤ Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 2.

⑥ E. Ann Kaplan, *Woman and Film: Both Sides of the Cinema* (London: Methuen, 1983), 6.

⑦ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage, 1979), 195-228.

⑧ Mary Ann Doane, *The Desire to Desire: The Woman's Film of the 1940's* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 19.

⑨ 作為一個有影響力的左翼批評家，錢杏邨以其筆名阿英而廣為人知：由於他在30年代初期廣泛從事一般文學批評活動，尤其是參與了共產黨地下電影組織的活動，在《新女性》中將一個進步的新女性取名為李阿英也許不僅僅是一樁文本上的巧合。難怪李阿英（一個無性化的現代女子所有的雌雄同體的名字）在影片中被賦予一種專有的權力，能詳細地對「新女性」進行重新定義。

⑩ 阮玲玉自殺時留下的便條促使魯迅於1935年寫出了一篇充滿義憤的檄文〈人言可畏〉，譴責了無恥的新聞界誹謗詆毀像阮玲玉那樣孤立無援的職業婦女的行徑。參見《魯迅選集》，第4卷（北京：人民文學出版社，1983），頁178-81。

⑪ 田漢：《影事追懷錄》（北京：中國電影出版社，1981），頁14-20。

⑫ 我認為在30年代的左翼電影話語和傳統的父權制話語之間存在着差異（至少是在修辭層面上）。依照後者，女性——不論是摩登還是非摩登——最終都將臣屬於男性。然而，依照前者，在創建新的社會秩序時，新女性被安置在與她們的男性同胞「相同」的地位上（體力上和智力上）。若沒有這一修辭上的策略，要將女性吸納到左翼運動中是不會取得成效的。

⑬ 參見姜谷白：〈中國影業過去、現在與將來〉，刊於1933年香港《伶星雜誌兩周年專集》，頁113。

⑭⑯ 這些話出自洪深1933年11月所寫的一篇文章中，引自Jay Leyda, *Dianying/Electric Shadows: An Account of Films and the Film Audience in China* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1972), 87-88; 95.

⑰ 下面列舉1949年後中國電影中革命女性的一些典範性形象：《青春之歌》（1959）中的林道靜；《紅色娘子軍》（1961）中的瓊花；《舞台姐妹》（1964）中的朱春花。對1949年後中國文學中官方（父權制）意識形態進行女性主義批評的文章，參看孟悅：〈性別表象與民族神話〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1991年4月號，頁103-12。

張英進 美國斯坦福大學比較文學博士，現任印第安納大學東亞及比較文學系副教授。近年著有 *The City in Modern Chinese Literature and Film*；合著*Encyclopedia of Chinese Film*；編輯：*Essays in Chinese Comparative Literature and Cultural Studies*; *Cinema and Urban Culture in Shanghai, 1910-1940s.*

評五四、文革與傳統文化的論爭

● 嚴家炎

當前對「五四」的重新評估，可能導源於美國學者林毓生教授。他的著作《中國意識的危機》在國際漢學界頗有影響，80年代中期翻譯成中文後，在中國一些青年學者中間也引起反響。90年代，北京大學哲學系陳來教授響應林教授的著作，曾撰寫了一篇題為〈二十世紀文化運動中的激進主義〉的文章，在北京的《東方》雜誌創刊號上發表。他們兩位都是我尊敬的學者和朋友，但在評價「五四」新文化運動這個具體問題上，我們之間的看法很不一樣。大體上說，他們的觀點很激烈，把「五四」和「文革」相提並論，認為「五四」是全盤反傳統的，而徹底的反傳統則造成了中國文化的斷裂，帶來了中國意識的危機，影響所及，才會有後來的文化大革命。用林教授的話來說：「在中華人民共和國的歷史中，又重新出現『五四』時代盛極一時的『文化革命』的口號，而且發展成非常激烈的1966-1976年間的『文化大革命』，這決非偶然。這兩次文化革命的特點，都是要對傳統觀念和傳統價值採取嫉惡如仇、全盤否定的立場。」①林先生認為：「二十世紀中國思想史的最顯著特徵之一，是對中國傳統文化遺產堅決地全盤否定的態度的出現與持續。」②而首開風氣的是「五四」。陳來先生雖對新文化運動的功績有所肯定，卻也認為：「主導『五四』文化運動的領導者與文化的激進主義結下了不解之緣，其表現為以『打倒孔家店』為口號的全盤否定儒家與中國傳統文化的激烈態度。」③ 他從「五四」聯繫到「文革」，還一直聯繫到新時期以來重新提倡啟蒙、理性等等的「文化熱」，聯繫到《河殤》，把這些都看成是同一股思潮的產物，總的就叫激進主義。

只要不把「五四」新文化運動稱做「過激主義」，我認為將之歸入激進主義一脈並不是不可以的，因為同學衡派的保守主義相比，「五四」的主潮當然是激進的。但問題在於像「五四」這樣一場文化運動，能不能叫做「全盤反傳統」？我認為這種說法是不符合事實的。我在1989年寫過一篇文章，主要從文學這個角度對「五四」進行反思，實際上是跟林毓生先生商榷的。現在我想將之擴展開來，就整個文化問題談談我對這類見解的看法。

林毓生教授和中國一些青年學者的觀點很激烈，他們把「五四」和「文革」相提並論，認為「五四」徹底的反傳統造成了中國文化的斷裂，帶來了中國意識的危機，影響所及，才會有後來的文化大革命。我認為這種說法是不符合事實的。

「五四」文化運動真是「全盤反傳統」嗎？

我覺得，「五四」新文化運動有自己的問題，但是不能把這場運動的性質判定為「全盤反傳統」。林毓生先生的一個大前提恐怕靠不住：他認為「五四」新文化運動之所以發生，是因為「辛亥革命推翻普遍君權」，造成了「傳統文化道德秩序崩潰」④，「五四」就是在這種背景下起來，利用這個空隙來「全盤反傳統」的。這就把事情講反了。辛亥革命是推翻了清朝皇帝，但並沒有認真破除君權觀念、綱常名教和封建道德，「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱」這一套還在人們頭腦中深深紮根。辛亥革命之前民主共和的輿論準備很不夠，當時主要是動員漢族起來反對滿族貴族的統治，革命內容主要是反滿，傳統文化道德秩序並沒有崩潰，並沒有解體。如果真的崩潰了、解體了，如果君主專制真的已經成為人人喊打的過街老鼠，那麼還會有1916年袁世凱的稱帝嗎？還會有1917年張勳的擁戴溥儀復辟嗎？高一涵在「五四」當時就說：辛亥革命「是以種族思想爭來的，不是以共和思想爭來的；所以皇帝雖退位，而人人腦中的皇帝尚未退位」⑤，這個看法是符合實際的。辛亥革命吃虧的地方，就是不像法國大革命之前有一個啟蒙運動，以致革命之後，封建思想、帝制思想還普遍存在於人們頭腦裏，認為沒有皇帝不行。舉個簡單的例子：連楊度這樣一位曾經幫助過孫中山、堅決擁護改革的人，在1915至1916年間竟然也提出「共和不適於中國」，給袁世凱上表「勸進」，勸袁當皇帝。所以，林毓生先生所謂「辛亥革命推翻普遍君權」造成「傳統文化道德秩序崩潰」這個大前提就搞錯了，他沒有顧及許多事實，只是出於想當然。

辛亥革命吃虧的地方，就是不像法國大革命之前有一個啟蒙運動，以致革命之後，封建思想、帝制思想還普遍存在於人們頭腦裏，認為沒有皇帝不行。所以，林毓生先生所謂「辛亥革命推翻普遍君權」造成「傳統文化道德秩序崩潰」這個大前提就搞錯了，他沒有顧及到許多事實，只是出於想當然。

弄清了這個大前提，我們才能正確理解「五四」。可以說，正是由於袁世凱和張勳接二連三的復辟，以及像康有為這樣維新運動中的激進人物都主張要把孔教奉為國教，列入憲法，都擁護帝制，才引起了新一代知識份子的憂慮和深思。「五四」先驅者們覺得，中世紀的封建文化思想還深深地統治着人們的頭腦，所以需要一場新文化運動以及文學革命。陳獨秀在〈舊思想與國體問題〉一文中說得明白⑥：

> 腐舊思想布滿國中，所以我們要誠心鞏固共和國體，非將這班反對共和的倫理、文學等等舊思想，完全洗刷得乾乾淨淨不可。否則不但共和政治不能進行，就是這塊共和招牌，也是掛不住的。

「五四」新文化運動就是在這樣一種特定的歷史條件下發生的，它實際上從思想戰線的角度為辛亥革命補上了缺少的一課。

在帝制擁護者抬出「孔教」為護身符的情況下，《新青年》編輯部為了捍衛共和國體，不得不圍繞現代人怎樣對待孔子和儒家的問題展開了一場爭論。1917年初，在陳獨秀發動重評孔學的運動之後，吳虞從四川致信陳獨秀說：「不佞常謂孔子自是當時之偉人，然欲堅執其學以籠罩天下後世，阻礙文化之發展，以揚專制之餘焰，則不得不攻之者，**勢也**。」⑦這話確切地說明了《新青年》是被迫應戰的。《新青年》上最早發表的評孔文章之一——易白沙的〈孔子平議〉，說理相當平實，作者認為：「孔子尊君權漫無限制，易演成獨夫專制之弊」；「孔

子講學不許問難，易演成思想專制之弊」；孔子思想被歷代君主利用而造成許多悲劇，並不是偶然的。易白沙還認為：「各家之學，也無須定尊於一人。孔子之學，只能謂為儒家一家之學，必不可稱為中國一國之學。蓋孔學與國學絕然不同，非孔學之小，實國學範圍之大也。」「以孔子統一古之文明，則老莊楊墨，管晏申韓，長沮桀溺，許行吳慮，必群起否認。」⑧態度比較激烈的是陳獨秀。他的〈吾人最後之覺悟〉⑨、〈憲法與孔教〉⑩二文指出：在民國時代，「定孔教為國教」是倒行逆施；「三綱說」「為孔教之根本教義」，「尊卑貴賤之所由分，即三綱之說之所由起也。此等別尊卑、明貴賤之階級制度，乃宗法社會封建時代所同然。」「吾人果欲於政治上採用共和立憲制」，必須排斥此類學說。而且，「舊教九流，儒居其一耳」，「今效漢武之術，罷黜百家，獨尊孔氏，則學術思想之專制，其湮塞人智為禍之烈，遠在政界帝王之上。」(在答常乃德的信中，陳獨秀又補充了一句：「即孔學也以獨尊之故，而日形衰落也。」⑪) 在〈復辟與尊孔〉中，陳獨秀又說：「蓋主張尊孔，勢必立君，主張立君，勢必復辟，理之自然，無足怪者。故曰：張、康復辟，其事雖極悖逆，亦自有其一貫之理由也。」⑫他由「三綱」為儒家根本思想，得出「孔教與帝制有不可離散之因緣」⑬的結論。

所有這些，都說明新文化運動中堅人物的評孔批孔，並不是針對孔子本身，而是針對現實中的復辟事件和「定孔教為國教」這類政治舉措的。李大釗就說得明白：「余之掊擊孔子，非掊擊孔子之本身，乃掊擊孔子為歷代君主所雕塑之偶像的權威也；非掊擊孔子，乃掊擊專制政治之靈魂也。」⑭當時那些批評孔子學說的文章，包括陳獨秀、易白沙、李大釗、胡適、高一涵以及稍後吳虞的〈家族制度為專制主義之根據論〉等一系列論文，分寸不當或有之，卻沒有全盤否定孔子或儒家，更沒有全盤否定傳統文化。相反，《新青年》(初名《青年雜誌》) 發刊詞〈敬告青年〉中，雖然指「忠孝節義」為「奴隸之道德」，卻規勸青年要以孔子、墨子為榜樣，樹立積極進取的人生態度(「吾願青年之為孔墨，而不願其為巢由」)。陳獨秀在〈再答常乃德〉的通信中談到孔子的學說：「在現代知識的評定之下，孔子有沒有價值？我敢肯定的說有。孔子的第一價值是非宗教迷信的態度。……第二價值是建立君、父、夫三權一體的禮教。這一價值，在二千年後的今天固然一文不值……然而在孔子立教的當時，也有它相當的價值。……孔子不言神怪，是近於科學的。」李大釗的〈自然的倫理觀與孔子〉一文說：「孔子於其生存時代之社會，確足為其社會之中樞，確足為其時代之聖哲，其說亦確足以代表其社會其時代之道德。」甚至說孔子如果活在今天，「或更創一新學說以適應今之社會，亦未可知」⑮。他們都稱歷史上的孔子為「偉人」、為「聖哲」，肯定他作出過很大貢獻，只是認為他的許多思想未必適合於現代生活而已⑯。對於儒家以外的諸子各家，新文化運動的倡導者也有分析，其中墨家受到很高的評價。《新青年》第1卷第2號所載易白沙〈述墨〉一文說：「周秦諸子之學，差可益於國人而無餘毒者，殆莫如子墨子矣。其學勇於救國，赴湯蹈火，死不旋踵，精於制器，善於治守，以寡少之眾，保弱小之邦，雖大

新文化運動中堅人物的評孔批孔，並不是針對孔子本身，而是針對現實中的復辟事件和「定孔教為國教」這類政治舉措的。他們都稱歷史上的孔子為「偉人」、為「聖哲」，肯定他作出過很大貢獻，只是認為他的許多思想未必適合於現代生活而已。

國莫能破焉。」易白沙在文化上的理想是融合西方文化與傳統文化，兼取二者之長：「以東方之古文明，與西土之新思想，行正式結婚禮。」⑰這哪裏有「全盤否定傳統文化」的意味呢！特別應該說明的是，「五四」當時並沒有「打倒孔家店」這個口號（「五四」文化口號其實只有兩個：提倡「民主」，提倡「科學」，最多再加上一個「文學革命」，即使在評孔批孔最為激烈的1916年到1917年，也沒有甚麼「打倒孔家店」的口號）。那麼這種說法是怎麼出來的呢？事情只有那麼一點因由：1921年，新文化運動暫時告一段落，胡適為《吳虞文錄》作序，用了一些文學性的說法來誇獎吳虞，序的開頭說吳虞是打掃孔學灰塵的「清道夫」，末尾說吳虞是「『四川省隻手打孔家店』的老英雄」，這才有了所謂「打孔家店」的說法。胡適這說法，原是一種文學形象，也帶點親切地開玩笑的成分，可以說是句戲言，不很準確（第一個評孔批孔的是易白沙，批孔最有力的是陳獨秀，吳虞是一年後才捲進來的，怎麼靠他的「隻手」呢？）而且原話並沒有個「倒」字。後人拿胡適這句戲言，加上一個「倒」字，成了「打倒孔家店」，當做「五四」的口號，豈不有點可笑？

1921年，胡適為《吳虞文錄》作序，帶點親切地開玩笑的成分說吳虞是「四川省隻手打孔家店的老英雄」，原話並沒有個「倒」字。後人拿胡適這句戲言加上一個「倒」字，成了「打倒孔家店」，當做「五四」的口號，豈不有點可笑？

反對儒家三綱，革新倫理道德，這是「五四」新文化運動做的一件大事，也是它的一大功勞。「五四」還做了另一件大事，就是反對舊文學，提倡新文學，發動文學革命。這也不像有些人所理解的那樣，要把幾千年的古典文學完全否定。陳獨秀的〈文學革命論〉裏確有那麼一句話，就是「推倒陳腐的鋪張的古典文學」。但只要讀讀上下文，就可以看出來，他所謂要「推倒的古典文學」，其實只是「仿古」的文學。就在這篇文章中，陳獨秀用大量文字讚美傳統文學裏的優秀部分，他說：「國風多里巷猥辭，楚辭盛用土語方物，非不斐然可觀」；「魏晉以下之五言，抒情寫事，一變前代板滯堆砌之風，在當時可謂文學一大革命」；「韓柳崛起，一洗前人纖巧堆朵之習，風會所趨，乃南北朝貴族古典文學變而為宋元國民通俗文學之過渡時代」；「元明劇本，明清小說，乃近代文學之粲然可觀者」⑱……從《詩經》、《楚辭》、漢魏樂府、唐代詩文到元明清的戲曲小說，他都給予很高評價，只批判了六朝靡麗的文風和明代一味仿古的前後七子，這哪裏有甚麼整個打倒古典文學的傾向呢！

總之，把「五四」新文化運動說成是全盤否定傳統文化、導致「斷裂」這種說法，在三個層面上說都是不恰當的：第一，這種說法把儒家這百家中的一家當作了中國傳統文化的全盤；第二，這種說法把「三綱」為核心的倫理道德當作了儒家學說的全盤（「五四」時主要反對儒家學說中的「三綱」）；第三，這種說法忽視了即使在儒家文化中，原本就有非主流的「異端」成分存在。特別到明末清初，已經形成了具有啟蒙色彩的文化，像李卓吾、馮夢龍、黃宗羲、顧炎武、顏習齋、戴震等思想家、文學家的著述，已經構成傳統文化的重要組成部分。早在辛亥革命時期，鄧實已經將黃宗羲等「不為帝王所喜歡」的思想稱作「真正的國粹」。「五四」除接受西方科學、民主等思潮影響外，它本身就是這種「真正的國粹」的發展，何來對傳統文化的「全盤否定」與「斷裂」？！

當然，「五四」新文化人物並非沒有偏激的地方。例如對駢文、對京戲、對方塊漢字、對中國人的國民

性，都有一些不合適的看法，都有一些過甚其辭的地方。像錢玄同稱京戲為「百獸率舞」，似乎看作是一種野蠻的戲；把駢體文罵為「選學妖孽」，把桐城派末流罵為「桐城謬種」；主張方塊字要改變，走拼音的道路。陳獨秀為了改變中國人在強敵面前退縮、苟安、馴順、圓滑的品性，於是在〈今日之教育方針〉一文中引用日本福澤諭吉的話推崇「獸性」⑲，他自己界說所謂「獸性」就是「意志頑狠、善鬥不屈」，「體魄強健，力抗自然」，「信賴本能，不依他為活」，「順性率真，不飾偽自文」，他提倡中國人要敢於跟強敵拼爭，寧死不屈，在侵略者面前要有野性的反抗，不要有奴性的馴服，意思雖然可以理解，但「獸性」這種措詞終究不妥。

不過，這些偏激之處不久就被人們所認識。拿毛澤東來說，他在抗戰時期寫就的〈青年運動的方向〉、〈新民主主義論〉、〈反對黨八股〉等文章中，一方面對「五四」肯定得很高，另一方面也清醒地指出「五四」存在着形式主義地看問題的偏向：「所謂壞就是絕對的壞，一切皆壞；所謂好就是絕對的好，一切皆好。」⑳似乎西方的一切都好，而中國的一切都糟，毛澤東的〈反對黨八股〉就狠狠批評了這種偏向。毛澤東在30、40年代的著作裏多次講到孔子，口氣都是尊敬和肯定的，特別是在〈中國共產黨在民族戰爭中的地位〉那篇文章裏，講得非常明確，他說：「從孔夫子到孫中山，我們應該給以總結，承繼這一份珍貴的遺產。」㉑ 他稱孔子的學說是「一份珍貴的遺產」，可見他沒有跟着「五四」偏激方面走。

而且，偏激畢竟不是「五四」新文化運動的主要方面。總體上看，「五四」是一場由理性主導而非感情用事的運動。當時提倡民主、提倡科學、提倡新道德、提倡新文學，介紹近代西方人道主義、個性主義等思潮，主張人權、平等、自由，這些都是服從於民族發展需要而作出的理性選擇。胡適、周作人都鼓吹要「重新估定一切價值」，就是要將傳統的一切放到理性的審判台前重新檢驗、重新估價。在反對了儒學的綱常倫理和一味仿古的舊文學之後，他們又提倡科學方法，回過頭來整理中國古代的學術文化。魯迅寫《中國小說史略》、《漢文學史綱要》，胡適寫《白話文學史》、《中國哲學史》，進行古典小說考證，就是要用現代的觀點、科學的方法重新整理研究古代文化。這就證明他們是要革新傳統文化，而不是拋棄傳統文化。可以說，從「五四」起，中國思想的主潮才進入現代。「五四」是一場思想大解放的運動，是把中國的歷史和文化大大向前推進的運動。「五四」是接受近代中國思想文化危機的呼喚而誕生的，它本身並沒有帶來危機，而是基本上成功地解決了那場危機。直到今天，我們依然享受着「五四」新文化運動的成果。

總體上看，「五四」是一場由理性主導而非感情用事的運動。「五四」是接受近代中國思想文化危機的呼喚而誕生的，它本身並沒有帶來危機，而是基本上成功地解決了那場危機。

「文革」與「五四」：南其轅而北其轍

誠然，「五四」啟蒙和反封建思想的事業並未完成。特別是經歷了60、70年代「文革」以後，人們更深刻地感受到這一點。這裏必須說到「文革」、「五四」和傳統文化之間到底是怎樣一種關係。在我看來，「文革」並不像林毓生、陳來教授說的那樣是「五四」全盤反傳統文化運動的繼續和發展（上

面已說過，「五四」並不全盤反傳統，而且毛澤東對「五四」的毛病也有認識），恰恰相反，「文革」是「五四」那些對立面成分的大回潮，是「五四」新文化運動所反對的封建專制、愚昧迷信在新歷史條件下的惡性發作。「文革」和「五四」充其量只有某些表面的相似，從實質上看，兩者的方向完全是南轅北轍。「文革」根本不是甚麼文化運動，而是執政黨內部在錯誤思想指導下引發的一場政治動亂；它在1974年發動的批林批孔，似乎涉及文化，其實卻是為了掩蓋林彪叛逃，轉移人們視線的一場政治鬧劇。「文革」的出現有兩個根本條件：在上面，是個人專制傾向變本加厲，中共民主生活受到嚴重破壞；在下面，是個人迷信盛行，某個領袖越來越不正常地被神化。兩個方面上下結合，才會發生「文革」。而這二者，正是「五四」新文化運動的對立面。「五四」提倡民主，是為了反對封建專制；提倡科學，是為了反對愚昧迷信。「文革」和「五四」恰好是反方向的運動（撇開「破四舊」之類枝節現象不談）。「文革」的發生，說明封建思想早已嚴重侵襲到了革命隊伍內部。中國反對封建思想的鬥爭本是長期的事情，僅僅「五四」那幾年不可能一蹴而就，啟蒙必須不斷地進行。大量歷史事實證明，啟蒙並沒有（也根本不可能）因救亡而被壓倒。即使在抗日戰爭這樣的救亡高潮當中，也還有新啟蒙運動，人們也還在做着大量的啟蒙工作㉒。真正的問題在於：一旦封建思想侵襲到革命內部，反起來就非常困難，比一般反封建難上千百倍。因為投鼠忌器，怕傷害革命，也因為封建思想有時以革命的名義出現，用革命做護身符。延安時期丁玲發表〈三八節有感〉、〈我在霞村的時候〉、〈在醫院中〉，王實味發表〈野百合花〉，就是在解放區裏反對封建思想、反對宗法觀念、反對小生產意識，然而他們卻付出了沉重的代價。中國畢竟是個小農意識猶如汪洋大海的國家，封建思想幾乎無處不在，人們對此缺少清醒認識。作為政治局委員、書記處書記的張聞天，抗戰時期很強調新文化的民主性內容，他在1940年1月5日陝甘寧邊區文化界第一次代表大會的報告中就提出新文化必須是「民主的，即反封建、反專制、反獨裁、反壓迫人民，……主張民主自由、民主政治、民主生活與民主作風的文化」㉓。但毛澤東的〈新民主主義論〉就不強調新文化的民主性，他認為，新文化是大眾的，所以必然就是民主的，民主用不着特別強調。這種認識上的偏差就可能產生某種專制傾向。如果說40年代這還只是苗頭，那麼到50年代末、60年代初，個人專制就已發展成為巨大的、嚴重的現實危險。有幾件事情可以說說：一是1959年廬山會議上，《人民日報》社社長吳冷西發言，建議加緊制訂法律、完善法治，毛澤東一句話就頂回去：「你要知道，法律是捆住我們自己手腳的。」㉔可見，毛要的是無需法律、不受任何限制的那種行動自由。二是對毛的個人迷信已達到相當可觀的程度。記得1958年秋，中宣部常務副部長周揚到北京大學來做報告，就鼓吹「時代智慧集中論」，據他說，每個時代的智慧都會集中到某一方面。比方說十九世紀的俄羅斯，時代智慧集中在文學上，出現了許多偉大的作家和文學批評家；二十世紀中葉的中國，時代智慧就集中在政治上，表現為黨中央有了毛澤東這樣英明偉大的領袖，那是國際上都少有的㉕。到

「文革」和「五四」充其量只有某些表面的相似，實質兩者的方向完全是南轅北轍。「文革」的出現有兩個根本條件：在上面，是個人專制傾向變本加厲；在下面，是個人迷信盛行。而這二者，正是「五四」新文化運動的對立面。

1959年廬山會議上批判彭德懷時，劉少奇發言，明確提出「我們就是要搞點個人崇拜」㉖。如果與1956年中共第八次代表大會明確反對個人迷信相比，可以看出，這些都是很大的轉折，埋伏着很大危險。林彪正是利用這種氛圍把個人迷信推向極端，從而實現其奪權野心的。三是經過反右派和反右傾，打倒、批臭了黨內外一批不同意見的人，也就是所謂「民主派」。在批判中並且形成一種理論：民主革命時期的老革命如果不自覺地改造，到社會主義時期就會成為反革命。「民主」於是成了非常可怕的東西。民主主義思想這樣被批臭的結果，是個人專制在理論上和實踐上的通行無阻。所以鄧小平同志在70年代末深有感慨地說：「沒有民主就沒有社會主義，就沒有社會主義的現代化。」㉗真正說中了事情的要害。四是毛澤東1958年從第一線退下來後，用許多時間讀《資治通鑒》、「二十四史」等大量古籍，他從歷代興亡吸取經驗、智慧和策略。現實中「三面紅旗」遭遇的挫折，增強了他無端的懷疑猜忌心理。他很怕遭到斯大林死後被赫魯曉夫鞭屍的命運，很怕中國出赫魯曉夫㉘。在這種情況下，傳統文化中那些讚美專制、排斥異端、愚弄民眾甚至扼殺人性的消極成分，恐怕未必不會對毛澤東產生作用。像《商君書．修權》所謂「權制獨斷於君則威」；《荀子．王制》所謂「才行反時者殺無赦」；《論語．泰伯》所謂「民可使由之，不可使知之」；《墨子．尚同》所謂「天子之所是，皆是之；天子之所非，皆非之」等等，我們難道沒有從60、70年代中國的現實中看到這類思想的投影嗎？以上這種種條件糾合在一起，「文革」的爆發幾乎就成為不可避免的了。

為了不讓「文革」悲劇重演

巴金在1979年批判「四人幫」時，曾說過這樣一段非常沉痛的話㉙：

> 「四人幫」之流販賣的那批「左」的貨色全部展覽出來，它們的確是封建專制的破爛貨，除了商標，哪裏有一點點革命的氣味！林彪、「四人幫」以及甚麼「這個人」、「那個人」用封建專制主義的全面復辟來反對並不曾出現的「資本主義社會」，他們把種種「出土文物」喬裝打扮硬要人相信這是社會主義。他們為了推行他們所謂的「對資產階級的全面專政」，不知殺了多少人，流了多少血。今天我帶着無法治好的內傷迎接「五四」運動的60周年，我慶幸自己逃過了那位來不及登殿的「女皇」的刀斧。但是回顧背後血迹斑斑的道路，想起11年來一個接一個倒下去的朋友、同志和陌生人，我用甚麼來安慰死者，鼓勵生者呢？說實話，我們這一代人並沒有完成反封建的任務，也沒有完成實現民主的任務。

這段話說得非常好，既針對着「文革」，又涉及到「五四」開啟的事業，都很一針見血。它可以說代表了億萬「文革」親歷者的共同心聲。

所以，「文革」表面上是打倒一切，封資修文化全批判，實際上是封建主義大回潮和傳統文化中的糟粕在起作用。它和「五四」新文化運動的根本方向是相反的。為了避免「文革」的悲劇重演，我們得出的結論應該相反，不是去否定「五四」，而是應該發揚「五四」新文化運動的啟蒙理性精神，繼續進行反封建思想的鬥爭，繼續進行民主、法制建設，對傳統文化和外來文化都採取實事求是的分析態

《人民日報》社社長吳冷西在1959年的廬山會議上發言，建議加緊制訂法律、完善法治，毛澤東一句話就頂回去：「你要知道，法律是捆住我們自己手腳的。」可見，毛要的是無需法律、不受任何限制的那種行動自由。

度，繼承一切對人民、對民族有益的好的內容，而摒棄那些反人民、反民主的有害的東西。這就是我們應該吸取的經驗教訓。

註釋

①②④ 林毓生著，穆善培譯：《中國意識的危機》(貴陽：貴州人民出版社，1986)，頁2；1；16-24、140。

③ 陳來：〈二十世紀文化運動中的激進主義〉，載《東方》雜誌創刊號，1993年。

⑤ 高一涵：〈非君師主義〉，載《新青年》，第5卷第6號，1918年12月。

⑥ 陳獨秀：〈舊思想與國體問題〉，載《新青年》，第3卷第3號，1917年5月。

⑦ 吳虞此信載《新青年》，第2卷第5號「通信」欄，1917年1月。

⑧ 易白沙：〈孔子平議〉上下篇，分別載於《新青年》，第1卷第6號、第2卷第1號，1916年2月、3月。

⑨ 陳獨秀：〈吾人最後之覺悟〉，載《新青年》，第1卷第6號，1916年2月。

⑩ 陳獨秀：〈憲法與孔教〉，載《新青年》，第2卷第3號，1916年11月。

⑪ 陳獨秀答常乃德信，載《新青年》，第2卷第6號「通信」欄，1917年2月。

⑫ 陳獨秀：〈復辟與尊孔〉，載《新青年》，第3卷第6號，1917年8月。

⑬ 陳獨秀：〈駁康有為致總統、總理書〉，載《新青年》，第2卷第2號，1916年10月。

⑭⑮ 李大釗：〈自然的倫理觀與孔子〉，載《甲寅》日刊，1917年3月30日。

⑯ 如陳獨秀〈孔子之道與現代生活〉一文認為：「中土儒者，以綱常立教，為人子為人妻者，既失個人獨立之人格，復無個人獨立之財產。」「是等禮法，……又焉能行於今日之中國！」見《新青年》，第2卷第4號，1916年12月。

⑰ 易白沙：〈孔子平議〉下篇，載《新青年》，第2卷第1號，1916年3月。

⑱ 陳獨秀：〈文學革命論〉，載《新青年》，第2卷第6號，1917年2月。

⑲ 陳獨秀：〈今日之教育方針〉，載《新青年》(《青年雜誌》)，第1卷第2號，1915年10月。

⑳ 〈反對黨八股〉，《毛澤東選集》，一卷本(北京：人民出版社，1966)，頁833。

㉑ 同上書，頁522。

㉒ 參閱拙著：〈關於中國現代文學史研究的若干問題〉，收入《世紀的足音》(北京：作家出版社，1996)。

㉓ 《張聞天選集》(北京：人民出版社，1995)，頁252-53。

㉔ 吳冷西在「文革」期間一次群眾會上檢查自己思想時曾談到這一事實。

㉕ 筆者當時曾直接聽了這次報告，此處覆述其大意。

㉖ 筆者在1959年秋曾聽過當時任中共北京市委第二書記劉仁關於廬山會議批判彭德懷一系列發言的傳達。劉少奇發言中有此內容，絕無差誤。

㉗ 〈堅持四項基本原則〉，《鄧小平文選》，第2卷(北京：人民出版社，1983)，頁168。

㉘ 據江青對美國女記者維特克的談話，劉少奇就因為1964年在農村社會主義教育運動介紹王光美「桃園經驗」的會上講了「30年代開調查會的方法不夠用了，現在必須紮根串聯」這句話，才被判定為「公然反對」毛的路線而成為「中國的赫魯曉夫」的。毛澤東在1966年發表的〈我的一張大字報〉也證實了這一點。

㉙ 巴金：〈紀念五四運動六十週年〉，《隨想錄》第一集(北京：人民文學出版社，1989)。

嚴家炎 曾任北京大學中文系主任，現任北京大學教授。主要著作有論文集《知春集》、《求實集》、《論現代小說與文藝思潮》、《世紀的足音》，專著《中國現代小說流派史》等共十餘種。

談中國政治的特殊運作方式

● 王　毅

在迄今有關「反右」運動的研究中，金觀濤、劉青峰先生的〈反右運動與延安整風〉是值得重視的一篇文章①。這不僅因為文章揭示了從「延安整風」到反右直至文革的發展，在很大程度上是同一種政治運作模式不斷循環的結果，而且更因為文章進一步指出這種模式的產生實具有中國特有的文化成因。從這個角度來看，文章所強調的「在研究反右運動起因和共產黨政治路線變遷機制中，有一個重要方面長期被忽略，這就是某種中國特有的群眾運動模式對共產黨政治文化的塑造」，的確比僅僅從「陰謀」、「陽謀」等毛澤東個人統治權術的運用，或是自由派知識份子與共產黨之間的矛盾等等直接角度來研究反右運動更為深入。

金、劉先生的文章描述了以下兩個重要史實：(1) 毛澤東一生中三次運用「群眾運動＋道德自省」的方式，實現了意識形態的高度一元化，實現了自己在全民意識形態中一次比一次更為廣泛、更為絕對的統治；(2) 毛澤東多次純熟地將上述成果 (尤其是意識形態中的操作模式) 迅速而直接地轉化為自己在政治鬥爭領域中的基本資源。看到上述史實中蘊含的內在聯繫之後，我們很自然地會提出這樣的問題：在毛澤東的「山溝馬克思主義」中，為甚麼只有憑藉群眾運動和道德自省的方式才能進行意識形態領域中的基本運作？而在毛澤東那裏，意識形態中的運作為甚麼總是與對黨內政治敵人的「殘酷鬥爭」、「無情打擊」緊緊聯繫在一起？這些疑問，當然就屬於金、劉先生在文章結尾所提出的「群眾運動、意識形態和黨文化究竟是一種甚麼關係？它在中國文化現代轉型中扮演甚麼角色？這是一個值得我們注意並持久思考的問題」。

在毛澤東的「山溝馬克思主義」中，為甚麼只有憑藉群眾運動和道德自省的方式才能進行意識形態領域中的基本運作？而在毛澤東那裏，意識形態中的運作為甚麼總是與對黨內政治敵人的「殘酷鬥爭」、「無情打擊」緊緊聯繫在一起？這些疑問值得我們注意並持久思考。

認真回答這些疑問需要非常細緻的研究，但是我們至少可以從中國本土文化或者鄉土文化特點的角度發現一些線索。韋伯把前理性社會的特質歸結為「巫魅」，因此「山溝」主義也就注定無法擺脫這種基因的支配。以毛澤東醉心的「群眾運動」為例，他在1959年「廬山會議」期間突然向彭德懷發難的講話中，用民眾朝拜神明時的虔誠與踴躍為例來說明1958年「群眾

運動」的真理性，並據此批評彭德懷等人消極對待「群眾運動」②：

群眾還是擁護我們的。現在群眾和我們結合得很好。……崞岭山公社黨委書記告訴我，七、八、九三個月，平均每天三千人參觀，……徐水、七里營聽說也有這麼多人參觀。……他們的想法是：河南人、河北人創造了真理，……三個地方（王註：指徐水等地的人民公社）三個月當中，有三個三十萬人朝山進香。

又如1958年，毛澤東以東漢末年廣大民眾信奉的「太平道」、「五斗米道」的信仰方式和神會組織方式，作為人民公社群眾運動的藍本，他親自註釋《三國志．張魯傳》並下發黨的領導階層，還明確指出：「現在的群眾運動，是有我國的歷史來源的。」可見不論是50年代的合作化、反右、人民公社還是後來的文革，所有這些「群眾運動」都是以國民心理層面「無限信仰」的傳統方式為支柱的，而這兩者之間何以具有必然的聯繫，就非常值得研究。

1958年，毛澤東親自註釋《三國志．張魯傳》並下發黨的領導階層，還明確指出：「現在的群眾運動，是有我國的歷史來源的。」可見這些「群眾運動」都是以國民心理層面「無限信仰」的傳統方式為支柱的。

再比如金、劉反覆指出民眾「群體修身」與「毛澤東迷信」、全民投身道德理想國構建之間的必然聯繫，亦有必要細究。傳統社會外在制度理想的實現（「外王」），必須建立在其社會成員廣泛具有與之相應的人格追求（「內聖」）之上；而這種對應模式幾乎絲毫未加改變，並一次又一次在反右的道德批判和自我批判、後來的「學雷鋒」乃至「鬥私批修」等等運動中出現。在傳統社會中，「群體修身」一般總是與其對「無限信仰」的強化互為表裏的，例如胡適的〈四十自述〉、魯迅的〈五猖會〉等文中都記述了民眾通過在神面前懲罰自己不潔肉體的辦法來實現道德完善。此外，還有許許多多非常直接的傳承。比如文革時報刊上充斥着把「私」當作敵人「堡壘」的比喻和聲討，呼籲要「放手發動群眾，……使每個人都當向『私』字進攻的『爆破手』」③。再舉一個古今相同的「鬥私」方式的例子：

當初學者亦只是說，不曾就身上做工夫，至伊川，方教人就身上做工夫④。

先生（即程門四弟子之首謝良佐）為學，作課簿，以記日用言動視聽之是禮與非禮者⑤。

而60年代最流行的潮流，竟然也是人人「就身上做工夫」，也就是人人用「課簿」逐條記下自己每天的私心表現，以便對照克服⑥：

進了學校，首先就是學王杰。……我好虔誠呀。真是認真地寫自己的日記呀。哪天哪個事做的對不對？學王杰天天問自己五十個「為甚麼」。

所以當時全國人民的楷模王進喜的警句是：「成就和功勞必須記在黨的賬上，自己的小本子上只能記自己的缺點。」

最後來看，從反右直至文革，群眾性運動和道德自省運動為甚麼總是與殘酷的「階級鬥爭」和「路線鬥爭」互為表裏的。現在每年重溫一次的「學雷鋒」，總是宣揚「雷鋒精神」的內容就是捨己為人、扶老攜幼；其實大家都知道，60年代人人都必須背誦的《雷鋒日記》，其中一句極要緊的格言是：「對待階級敵人要像嚴冬一樣殘酷無情。」群眾的道德自省和群眾對「大救星」的迷信，直接而迅速地轉化

為「路線鬥爭」的巨大動能，這種模式和路徑在延安整風、反右、文革中一再重複的出現。我認為：在很大程度上，這種模式和路徑是由遠比儒家文化更原始和偏狹的文化基因（更「山溝」化的文化基因）所決定的。仍然用毛澤東崇尚的以「五斗米道」為信仰核心的民眾造反運動為例，它在晉代的情況是⑦：

（首領）誑誘百姓，愚者敬之如神，皆竭財產，進子女，以祈福慶。……凡八郡，一時俱起，殺長吏以應之，旬日之中，眾數十萬。……宣語令誅殺異己，有不同者戮及嬰孩，由是死者十七八。

一望可知，在這種「巫魅」型的狂熱「群眾運動」中，對教主的「敬之如神」注定要與民眾的狂熱獻身和他們對異己者的「戮及嬰孩」互為表裏，而這種機制在歷代始終沿襲不絕。例如北魏後期，「（劉靈助）自謂方術堪能動眾。……由是幽、瀛、滄、冀之民悉從之。從之者夜悉舉火為號，不舉火者諸村共屠之」⑧。對於哪怕是不積極參與者，也要動用震世之威「共屠之」，這與後來我們非常熟悉的「不革命就是反革命」之類的邏輯是完全一樣的。由此，我們也就可以知道，「無限信仰」的建立和強化為甚麼總是與仇恨異端和異文化的態度緊緊相連。

在文革期間，這種「巫魅」的例子亦不少見。曾被毛澤東樹立為全國「鬥、批、改」樣板的北京新華印刷廠，就是此中的典型例子：

……組織群眾憶苦思甜，吃憶苦飯、演憶苦戲、唱憶苦歌；……有一次吃憶苦飯的時候，大家一邊哭一邊吃飯。……大家在這個時候對中國赫魯曉夫越批越氣憤，一氣之下，就把本廠一小撮走資派提到食堂，就地批鬥了一番。

經過文革的人都知道，這種以憶苦、感恩、效忠等等內容開頭，而以對「牛鬼蛇神」的殘酷鬥爭、「批判」為結束的模式，是那時億萬次此類「群眾大會」的標準程序。其所以如此高度一致，就是因為在「無限信仰」、「群眾運動」、仇恨異端等等巫魅型文化因素之間，存在着深刻的內在邏輯和共生關係。而反右的意義，則在於為這種邏輯和共生關係的展現提供了空前充分的操作空間，並且為其以後的進一步膨脹提供了成熟的路徑。

60年代最流行的潮流是人人「就身上做工夫」，也就是人人用「課簿」逐條記下自己每天的私心表現，以便對照克服。所以當時全國人民的楷模王進喜的警句是：「成就和功勞必須記在黨的賬上，自己的小本子上只能記自己的缺點。」

註釋

① 金觀濤、劉青峰：〈反右運動與延安整風〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1997年4月號，頁21-34。
② 李銳：《廬山會議實錄》（鄭州：河南人民出版社，1995），頁130。
③ 解放軍某部紅九連黨支部：〈開展群眾性的破私立公運動〉，《紅旗》，1967年第1期，頁51。
④ 《朱子語類》，卷一百二十六。
⑤ 《宋元學案》，卷二十四，〈上蔡學案〉。
⑥ 馮驥才：《一百個人的十年》（南京：江蘇文藝出版社，1991），頁205。
⑦ 《晉書》，卷一百，〈孫恩傳〉。
⑧ 《魏書》，卷九十一，〈劉靈助傳〉。

王　毅　1954年生，現為中國社會科學院文學所副研究員、北京三聯書店《愛樂》叢刊特約編審。曾發表文史哲及宗教、建築園林和文革研究等方面的多種論述。

隨筆·觀察

墓園心祭

● 康正果

是一個冬日的周末，凄迷的冷雨漫天灑了下來，或掛上枝頭，或落入草叢，轉眼都結成了亮晶晶的冰花。人在天涯的我一時間忽然動起了歲暮的感懷，思量着便拿起電話四處聯絡，結果同幾個老遊伴一起約了高宗魯教授帶路，驅車前往哈德福城的香柏山墓園。哈城是康涅狄格州的首府，像美國很多州的首府一樣，如今已無復昔日的繁榮，與那些並非首府的大城市相比，它既沒甚麼名氣，又顯得有些沒落。至於說到墓園，在到處都是空地的新英格蘭大地上可以說隨處皆有，不管是大城或小鎮，平日開車經過的時候，偶爾會在不同的角落看到這碧草和青石寂然相映的地方，它們以肅穆而幽靜的景觀點綴着熙攘的市廛，在亡魂棲居的聚落裏顯示出差可同人間的住宅區比擬的格局來。比如，在我居住的紐黑文，城裏就有一塊公園一樣的墓地，我從那裏經過的時候，常會停下來注目那些雕刻得十分簡樸的墓碑，有時還喜歡在乾淨的石頭上坐下來，讓自己沉入周圍的寧靜。特別是在墓碑上連一個中國人的名字都看不到的時候，一種完完全全的陌生感竟然使我對安居在靜美中的死亡一點也不再覺得害怕。不過，這一回高教授要帶我們去的香柏山墓園卻有所不同，我們去那裏並非只為了遊玩，我們的主要興趣是要探訪一個中國人的墳墓，到那荒涼的墳頭緬懷這些年來由於高教授的辛勤搜集才日漸廣為人知的一段歷史。

我不太了解高教授的經歷，只知道他60年代從台灣來美國讀書，後來就在此地的一個社區學院教起了經濟。看起來他像是個胸中頗有幾分不平之氣的人物，大概是出於異國遊學的飄零之感，再加上久居康州的地利之便，多年以前，他就在教學之餘研究起了一個名叫容閎的廣東人在康州留學的經歷，以及他後來創辦的事業。今年適逢容閎出國赴美留學150周年，高教授很想搞一些紀念活動，以引起外界的關注。今天帶上我們這些人去容閎的墓地尋幽，應可說是為這些活動拉開了小小的序幕。

位於美國康涅狄格州的容閎墓(旁為高宗魯教授)。

中國最早的出國潮始於沿海地區一些窮苦農民的外流，他們就是被賣到海外的「豬仔」，第一批到北美做苦力的華工。那時候出國通常為窮人走投無路時的一條出路，即使是出國留學，在最初也不是有辦法的人家願意讓自家子弟選擇的事情。直到十九世紀中葉，所謂的西學或洋文對熱衷科舉考試的讀書人還沒有甚麼吸引力。在那些最初都是由基督教會創辦的洋學堂裏，能招進去的學生大都出身於窮苦人家。因為教會首先是面向窮人的，他們辦學為的是傳教和救濟，願意把孩子交給洋鬼子教育的父母不過想圖些實際的利益，指望孩子在那裏學點洋文，將來好到洋行裏混個差事幹幹而已，並沒有人存心要學習西方的先進知識來改進中國的落後狀況。

當年大概就是在這樣的背景下，出生在今日珠海南屏鎮的容閎從小就被家人送到澳門的一所教會學校讀書。在那時候的鄉下人眼中，容閎及其同學的父母恐怕是幹了一件未必令人羨慕的事情，他們之所以能讓自己的孩子去上瑪禮遜男校，主要是因為可以從校方手裏拿到一些津貼。正如容閎在他的自傳《西學東漸記》中所說，那是「既惠我身，又及家族」的選擇。就這樣，他從7歲便開始學習英文，20歲那年隨返回美國的布朗牧師離開了家鄉。窮家子弟對故土的依戀通常也要淡薄一些，一個人到了沒有任何東西可以依靠的地步，反而可以輕鬆地走向遠方。1847年4月12日，容閎和另外兩個同學跟着布朗乘船到達紐約，7年之後，這位最早來美留學的中國

學生從耶魯大學畢業，獲得了文學學士學位。

如果說容閎之入讀教會學校及赴美留學是命運的偶然安排，那麼他來美以後的諸多選擇則應歸於他個人的努力了。應該指出，在早期的中西文化交流中，教會的確起過很多積極的作用，雖說他們所做的文化傳播工作基本上是出於傳教的目的，但他們對一些中國老百姓的善意幫忙以及對在華創辦教育事業的貢獻，畢竟有很多值得肯定之處。不過中國的讀書人似乎普遍缺乏獻身上帝的熱情，特別在面對國弱民窮的悲慘現實時，他們多傾向於學了本事回去實現救國的弘願，而非投身拯救靈魂的工作。所以在美留學期間，容閎在經濟和感情上雖然自始至終都受到了教會人士的幫助，但他並沒有答應那些熱心人希望他為教會服務的要求，而是從一開始就立下了為中國的富強而努力的學習方向。正如他在自傳中所說：

予意以為予之一身既受此文明之教育，則當使後予之人亦享此同等之利益。以西方之學術灌輸於中國，使中國趨於文明富強之境。予後來之事業，蓋皆以此為標準，專心致志以為之。

正是胸懷這樣的大志，容閎從耶魯畢業後很快就回到中國，他幹過各種職業，也放棄過不少發財或高升的機會，在經過十年的尋覓和等待之後，他終於在丁日昌和曾國藩的支持和幫助下實現了多年來夢寐以求的計劃：選派留學生赴美學習西方先進技術和知識。在中國歷史上，像這樣的官派出國留學之舉還是第一次，因為中國向來都是接受四夷留學生的國家，歷代王朝總以文化的中心自居，正如黃遵憲在一首感歎留學生罷歸並抒發懷舊之情的五言古詩中所言，直到康乾盛世，中華帝國還享有「百蠻環泮池」的榮耀。但黃遵憲自己也承認，自從鴉片戰爭以後情況發生了很大的變化，一些明達之士已認識到「欲為樹人計，所當師四夷」的選擇了。容閎的方案是：每年選派30個十來歲的幼童到美國留學，以15年為期限，一切費用由政府供給，學成之後必須回國為朝廷服務。

挑選幼童當然既要資質優異，又須家庭良好，但那個時候人們都把出洋視為冒險的事情，幾乎沒有富貴人家願送子弟去「蠻夷之地」，因而在實施容閎的計劃之初，竟湊不夠首批30名幼童的名額。後來只好以廣東沿海地區為主，從貧寒家庭選了大量的學生，黃遵憲也在他的詩中指出，「唯有小家子，重利輕別離，紇乾山頭雀，短喙日啼饑，但圖飛去樂，不復問所之」。1872年，首批留學生30人從上海出發，乘船赴美，此後3年，每年一批，至第4年，共派出了120名留學生。清政府為此專門成立了留學生管理局，並委任守舊派官僚陳蘭彬與容閎共同負責留學生事務。管理局就設立在哈德福城內一座由清政府耗資差不多五萬美元修建的大樓中，即黃遵憲詩中所謂「廣廈百數間，高懸黃龍旗」者是也。高教授告訴我們，這座華麗的建築一直矗立在哈城的柯林斯街上，直到60年代附近的一家醫院擴建時才被拆掉。

當時清政府在美尚未設立正式的外交機構，從美國官方的立場看，接

受中國的留學生當然是符合美國自身的利益的。正如美國駐華公使在中國留學生赴美前夕寫給國務卿的報告中所說：「如果我們的人民能夠給予(中國留學生)慷慨及友善的接待，則我們在中國的利益將有更大的實惠，遠比增派我們的軍艦來此為佳。」顯然，每一個接受中國留學生的西方國家都會把他們視為可以施加影響的力量。而相應地說，以「師夷之長技以制夷」為目的的清政府，不可避免地從一開始就擔心年幼的留學生會習於所染，在日漸洋化之後作出違背朝廷利益的行為，因而從一開始就採取了種種防範措施。管理局規定，學生在暑假期間必須從各校回到柯林斯街上那座大樓裏集訓六個星期，彷彿要利用這一段整修的時間來清除精神污染。學生們得努力學習中文功課，要熟讀英漢對照的四書讀本，還得經常去管理局聆聽宣講所謂「聖諭廣訓」的清帝語錄，在重要的節慶日由主管官員率領望着北京方向行禮，以熟習儀節，昭明誠敬。可以說，所有的官費生從入選之日起便被納入了體制，被當做官家的人對待了。他們從此即步入做官的道路，而同時也套上了官方的枷鎖。這是一群十幾歲的孩子，正當活蹦亂跳的時候，如今卻全都穿上了官方配給的長袍馬褂和厚底布靴，被僵硬地包裝起來，以致在初到之際被康州的居民和他們的同學當成奇怪而可笑的人物。他們不斷地被告知身受朝廷恩惠，因此也被要求接受嚴格的管束。容閎希望留學生得到的良好教育，首先是信仰、人格和情操的陶冶，其次才是技能的訓練。與容閎的宗旨不同，官方所要的只是有用的人才，也就是能「師夷之長技以制夷」的各類管理人員。他們的教育方針是實用的和功利的，是同西方的通才教育(liberal arts)相左的，因此他們不准學生選修音樂、英美文學之類被視為無益的課程。總之，所有防範措施都同學生們在美的實際成長發生衝突，也在主管陳蘭彬和副職容閎之間引起了磨擦。容閎在他的自傳中曾提到他的兩大願望，其一為以上所說的教育計劃，其二為娶美國婦人為妻。在促成中國留學生來美之後，他果然同哈城的克洛(Louise Kellogg)小姐結了婚，用李陵的話來說，這簡直就是「令先君之嗣更成戎狄之族」的罪過，自然招致了更多的攻擊。

為了讓孩子們盡快掌握英語，熟悉美國的習俗，容閎採納了當時耶魯大學校長波特(Noah Porter)的建議，把他們按兩三個人一組分送到哈城一帶普通居民的家中，一切膳宿費用均由管理局支付。那些信奉基督教的家庭都對中國學生付出了盡可能有的關懷和慈愛，而孩子們也很快擺脫了生疏，他們脫下了累贅的長袍馬褂，開始活躍在運動場上，而且以他們的聰明、知禮和機靈得到了當地居民的讚許。特別是巴特拉(Bartlett)和諾索布(Northrop)一家，他們都同寄宿在自己家中的學生相處得非常友好，直到後來清政府撤回全部留學生，像黃開甲、詹天佑等人還同他們長期保持通信關係。高教授從他們的後代手中收集到不少這類信件，他把所有的信件都翻譯加註，並編為《中國留美幼童書信集》在台灣出版，書中的文字為我們了解留學生在美和歸國後的生活情況提供了生動的資料。

退切爾牧師(Rev. Joseph H. Twichell)也是曾給予留學生多方面幫助的一個康州居民。他畢業於耶魯大學神學院，從1865年開始主持哈城的避難山教堂，在這座用康州特有的紅褐色石頭建成的大教堂裏，至今還懸掛着他的巨幅肖像。我之所以在此特別提起斯人，是因為他自始至終都是容閎教育計劃的積極支持者。1878年，他在耶魯法學院發表演講，向聽眾熱情讚揚了初來的中國留學生和容閎為之獻身的事業，他還特別強調了容閎的愛國精神。他就是容閎當年在耶魯留學期間接濟過容閎，並要求其服務教會的人士之一，作為牧師，他對容閎的拒絕不但沒有表示反感，反而非常敬重他一心要為祖國做事的遠大抱負。在談到正在實施的教育計劃時，他向聽眾指出，中國留學生將要「攻讀各種專門課程，如物理、機械、軍事、政治和經濟、國際法、民政原理以及一切對現代行政有用的知識，經過這一番教育過程，要使這些學生牢記：他們屬於他們的祖國，而且必須屬於他們的祖國，他們是為了祖國，才被選拔來享受這種稀世殊遇的」。退切爾懷着殷切的期待說：「如果一切順利，計劃實現(眼下顯然沒有甚麼障礙)，1887年前後就會有百十來人回到中國。……他們會以更自覺的愛國責任心來激勵自己的工作。」可惜就在退切爾演講的當年，新任主管吳子登到任，他一上任就對容閎縱容留學生洋化極為不滿，並不斷向北京當局秘密告狀，特別就個別學生參加基督教活動大肆渲染，最終導致了朝廷全部撤回留學生的決議。對於吳子登的專橫乖戾，黃遵憲的長詩中有一段極富戲劇性的描寫：

新來吳督監，其僚喜官威，謂此泛駕馬，銜勒乃能騎。徵集諸生來，不拜即鞭笞，弱者呼譽痛，強者反唇稽。汝輩狼野心，不如鼠有皮。誰甘畜生罵，公然老拳揮。監督憤上書，溢以加罪辭，諸生盡佻達，所業徒荒嬉，學成供蠻奴，否則仍漢痴，國家糜金錢，養此將何為？

在各方面的保守勢力都疾呼盡快撤回留學生之日，退切爾為挽救局勢作了很多努力。他聯絡多名大教育家和耶魯大學校長聯名投書當時負責外務的總理衙門，他們極力讚許學生們已經取得的成就，告誡最高當局毋聽信攻訐不實之詞，同時他們還質問曰：「況貴政府當日派學生來美時，原期其得受美國教育，豈欲其緣木求魚，至美國以習中學？」清政府的決定簡直成了對其已實施近十年的教育計劃的諷刺。一個不打算從體制上自新的政府即使為了倖存而作出改革的努力，到頭來它還是會親手摧毀努力的成果。據退切爾牧師的日記所記，他還通過他在哈城的好友大文豪馬克．吐溫托格蘭特將軍出面勸阻，但亦未能挽狂瀾於既倒。再加上種種其他的不利因素，全體留學生遂於1881年奉命撤回。該年7月23日的《紐約時報》就此事件發表評論，批評清政府倒退的政策說：

對那些讚揚中國已經同不少國家一樣走上了改革之路的人士來說，這個事件是個無情的反證。中國不可能只想學習我們的科技及工業物質文明而不

思帶回「政治抗爭的基因」，照這樣下去，中國將一無所得。

與當初赴美時的情形大不相同，現在留學生從「候補官員」變成了類似於預審犯的人物，朝廷因為怕他們不願回國而中途逃脫，故一路上都對他們嚴加看管。黃開甲在致巴特拉夫人的信中對他們備受本國政府苛待的遭遇作了氣憤而幽默的描寫。他告訴巴特拉夫人，船到上海以後，並沒有人來歡迎他們，相反，他們被帶到海關道台衙門關押起來，住在陰暗的房間裏，專等去拜見道台老爺。他們被士兵押到衙門，向道台磕頭，聽他的訓話，然後由官員任意給他們分配工作，根本不顧及他們個人的興趣和專長。他們月薪僅有五兩到十兩銀子，與道台老爺一萬到一萬五千兩的正式薪俸簡直是天地之差。儘管如此，這百十個留學生還是在科技落後的清末民初作出了一定的成績。他們當中加入海軍的不少人，都在中法和中日戰爭中英勇殉難，而在主持工程技術的人員中也出了像詹天佑那樣傑出的人才。

珍珠港事變爆發前夕，曾執教於耶魯的拉法格 (Thomas Lafargue) 博士遍覽中英文資料，並數度赴中國親訪當年留學生的健在者，以中國走向現代化的軌迹為背景，穿插上容閎及其他留學生的坎坷經歷，寫成了一本題為*China's First Hundred*的專著，高教授已把此書譯成中文(《中國幼童留美史》) 在台灣出版，本文所述事實大都來自該書。拉法格在該書結尾慨歎說，這些歸國的留學生一直「處在兩種對抗力量的夾縫中。在清朝，他們是介於洋人及中國官吏之間，而到共和後，他們是在激進的民黨及有心稱帝的袁世凱集團之間，他們兩方面均不同意，結果在曇花一現後，均由政治舞台消失」。容閎本人則在多次圖變失敗之後失望地退居哈城家中，於1912年中華民國剛剛成立之日病逝，被埋在其妻克洛家族的墓地上。

他的方座圓頂的墓碑在眾碑中特別顯眼，不只較克洛家的其他墓碑高大，而且座下部還刻着一個中文的「容」字。高教授帶我們來到這裏的時候，雨雪還在下着，四周常青樹木上的冰花烘托起一片恍若天然靈堂的素白，既呈現了冬日的凜冽，又瀰漫着那暗綠蓄積的幽深。百年一晃過去了，容閎所開啟的西學東漸之路至今已經有了全新的拓展，他的曾經是孤立的幽魂應該說再也不寂寞而清冷，因為北美世界正在成為越來越多的華人在海外求發展的領土，現在已經有不少更為中國式的墓碑矗立在這所墓園的其他角落了。我想，還會有更多刻上中文姓名的墓碑填補別的空地的。一陣寒風凜然吹來，在這個異域墓園裏發生的小小變化中，我依稀看出了容閎的後繼者在異鄉開闢出來的家園的輪廓。

康正果　生於西安。陝西師範大學文學碩士。現在耶魯大學東亞語文系講授漢語和中國文學。已出版的著作有《風騷與艷情》(1988)、《女權主義與文學》(1994)、《重審風月鑑》(1996) 和《交織的邊緣》(1997)。

談陳獨秀與顧準

● 靳樹鵬

1915年，上海誕生了開一代風氣的雜誌《新青年》(初名《青年雜誌》)，也誕生了繼承《新青年》之志的思想家顧準。顧準還在咿呀學語之時，陳獨秀和他的朋友們已經向封建禮教展開了猛烈抨擊。顧準小陳獨秀36歲，他19歲時在上海成立自發的馬克思主義小組並進而參加黨組織時，陳獨秀已因參加托派活動被開除黨籍，後被拘押在國民黨的監獄中。顧準當然知道陳獨秀，陳獨秀大概不會知道顧準，他們也不大可能見過面。

有友人認為我把陳獨秀與顧準加以比較不甚相宜，這見解有道理。陳獨秀曾指揮過千軍萬馬，創造過輝煌，顧準則無此業績；反之，後死的顧準對某些問題的探索，陳獨秀也未及見。但我認為，後人是可以把凡在歷史上留下爪痕的人聯繫評說的，而把陳獨秀和顧準略作比較饒有意思，更何況他們追求真理的執着精神相同，追求的目標也大體一致。《顧準文集》中連陳獨秀的名字也沒出現過，但該書寫道：「若無歐風東漸，五四運動何能掀起，孔子怎能打得倒？科學與民主我們還是太少」，「五四的事業要有志之士來繼承」①。可見顧準對陳獨秀發動和領導五四新文化運動的劃時代意義有着最充分的認識，他還勇敢的繼承開拓，賣命而亡。

陳獨秀和顧準都是淵博的，甚至可以說是學貫中西。顧準對西方思想史的研究可能比陳獨秀更精細，但對中國思想文化的研究則可能不如陳獨秀，這是因為他們所處的時代不同，比如陳獨秀曾參加科舉，而顧準出生時科舉制度已經消亡。他們為追求真理，不惜身家性命，惟其如此，他們的後半生都艱難坎坷；五十多年前陳獨秀在四川江津，二十多年前顧準在北京，都死得十分淒涼。他們都在前人和同時代人創造的思想學說基礎上，為現實、為未來不倦地進行探索。陳獨秀多側重於現實論爭，顧準則多側重於各種理論的比較疏理和判斷；陳獨秀政治味濃一些，顧準則多一些學術氣。他們都尊重權

威，但又不迷信權威；他們都敢於提出自己的創見，特別在政治權威與理論權威二而一的情況下，他們的膽識都是非凡的。

陳獨秀和顧準都是中國傳統思想的嚴厲批判者，都主張打倒孔子這個偶像。五四時代陳獨秀激言暢論：「『孔教』本失靈之偶像，過去之化石」，「對於與此新社會新國家新信仰不可相容之孔教，不可不有徹底之覺悟，猛勇之決心；否則不塞不流，不止不行」，「應毀全國已有之孔廟而罷其祀」②。這在80年前是多麼急進的言論，讚賞者不少，反對者更多。「毀孔子廟罷其祀」竟成了北大校園內的著名詩句。陳獨秀絕非危言聳聽，而是對孔教之核心禮教，對三綱五常詳加剖析，指出宋儒與孔子之學相通而不同。他認為，孔子之道絕不適合現代生活，絕不適合世界潮流，其存廢早當解決。「儒術孔道，非無優點，而缺點則正多。……此不攻破，吾國之政治、法律、社會道德，俱無由出黑暗而入光明。」半個世紀後顧準分析了孔子學說與宋儒(以朱熹為代表)的區別，進而指出，「孔子這個偶像應該打倒」，「中國思想是貧乏的」，「只有道德訓條」，「除了倫常禮教，沒有學問」，「中國的傳統思想，……產生不出科學與民主來。……直到現在……還是中國人身上的歷史重擔」。陳獨秀撰文時，天壇祭孔的醜劇剛剛收場，定孔教為國教並載入憲法的輿論甚囂塵上，他才特別辨明把一種教義(或學說)載入憲法之種種不妥，世界上各國憲章也無此先例。面對着尊孔復古的逆流，他持論異常激烈。顧準之論似較和平，實則深刻，他撰文時造神空氣正瀰漫中國，至於中國傳統思想滲透社會生活的各個方面，他更身受目睹。陳、顧都主張打倒孔子這個偶像，嚴厲批判中國的傳統思想，雖然時差有半個世紀，但都有極強的針對性，都是從中國當時的現實出發的。

有趣的是，他們對歷代不少知識份子所津津樂道的老莊思想都加以痛斥。陳獨秀寫道：「鑄成這腐敗墮落的國民性之最大原因，就是老、莊以來虛無思想及放任主義。」「我們中國學術文化不發達，就壞在老子以來虛無的個人主義及任自然主義。現在我們萬萬不可再提議這些來遺害青年了。因為虛無的個人主義及任自然主義，非把社會回轉到原人時代不可實現……都叫我們空想、頹唐、紊亂、墮落、反古。」③他對老莊思想深惡痛絕。半個世紀後顧準寫道：「老莊一派的思想，在中國思想史上的作用是怎麼樣也不能忽視的。它從『道』的不可測，直接轉向虛無思想。」「《老子》全書，決不是一在野的聖人探索自然的奧秘(規律)，或者人怎樣達於至善的哲學，它是不折不扣的政治哲學，統治哲學。」「他的清靜無為，是一種在政治、經濟、技術、文化、科學、藝術上力求保持現成狀態，甚至主張倒退，不求進步，不求創新，不主張與天鬥與地鬥，以爭奪人類更美好生活的保守主義或倒退主義。」「從歷史進步的觀點來說，都是開倒車的，反動的」，這「正是我們兩千年來停滯不前的原因所在」，「是一個值得大聲疾呼的根本問題」。

他們對老莊思想的批判，連用詞和語氣都很相似。這是毫不奇怪的，因為他們都是積極的入世者，以人類社會發展為己任，生命不息，追求不止，不論遇甚麼樣的厄運逆境，絕不會頹唐，也絕不會隱遁。所不同的

是，陳獨秀言簡意賅，直搏核心，顧準則分條析理，層層剝皮，擊中要害。

陳獨秀和顧準都推重西方文明。顧準坦誠直言：「我是一個『傾心』西方文明的人，我總有以西方為標準來評論中國的傾向，所以老是說要讀點西方史。」他研究西方歷史下了笨功夫，「打算用十年時間，通盤比較徹底研究(先是)西方，(然後是)中國的歷史，並在進行比較研究的基礎上，達成他對歷史未來的『探索』」。他用兩個多月時間寫出的一份筆記《希臘城邦制度》，是他10年研究計劃的開始，剛開始他就病故了，筆記於是成為他未完成的作品。然而在中國關於希臘歷史和思想的著作中，他這本小書是很有價值的。陳獨秀也常把東西方文明對比研究，他可能是中國東西方文明比較研究方面的開先河者，80年前他盛讚西方文明和法蘭西文明那些激越的語言至今還言猶在耳。值得注意的是，無論是陳獨秀還是顧準，他們所推崇的西方文明的重點之一，都是馬克思主義。他們何以推崇西方文明而貶斥本土文明？他們是不是數典忘祖？我們似不能如此說。大體說來，他們認為東方文化所陶冶出來的精神狀態令他們灰心喪氣。對此，顧準說：「有一種個人主義中國很少見：像布魯諾那樣寧肯燒死在火刑柱上不願放棄太陽中心說；像宗教戰爭或異教迫害中的殉道；像生命可以不必要，航海卻不可不去的冒險精神；像近代資本主義先鋒的清教徒那樣，把賺錢、節約、積累看作在行上帝的道；最後，像馬克思認為是共產主義的基本標幟——每個人都能夠『自我實現』(原話是『每個人的自由發展是一切人的自由發展的條件』)的那種個人主義。」陳獨秀在80年前寫了一篇〈東西民族思想之差異〉，略謂：「西洋民族以戰爭為本位，東洋民族以安息為本位。」「西洋民族以個人為本位，東洋民族以家族為本位。」「西洋民族以法治為本位，以實利為本位；東洋民族以感情為本位，以虛文為本位。」這都是他們痛感兩千多年來中國停滯不前，近代又倍受凌辱的歷史而發出的感慨。八十多年前的說法是改造國民性，現在的說法是提高人民的整體素質。

再來看一看他們的真理觀。陳、顧都不贊成有甚麼放諸四海而皆準的普遍真理。陳獨秀說：「本來沒有推之萬世而皆準的真理」，「馬克思主義永遠不是教條」。「除了牽強、附會、迷信，世界上定沒有萬世師表的聖人、推諸萬事而皆準的制度和包醫百病的學說這三件東西。」「我們盡可前無古人，卻不可後無來者；我們固然希望我們勝過我們的父親，我們更希望我們不如我們的兒子。」顧準說：「現代邏輯學，承認判斷總是出於經驗的概括。經驗的概括，總只有或然的性質，而不是絕對肯定的。」「說『真理是絕對的』或『能夠是絕對的』這個判斷難於成立……它沒有得到過任何經驗的證實。」正因為「一切斷判都得歸納，歸納所得的結論都是相對的」，因此真理只能是相對的，人的思維不可能具有至上性。

特別值得說一說的是，顧準對馬克思、恩格斯、列寧以及他們前代、同代、後代的哲學家、思想家的諸種學說進行精細縝密的研究和比較後，對辯證唯物主義既提出了哲學的質問也提出了科學的質問。他認為沒有甚麼人、甚麼方法可以發現絕對的、普遍的規律，他認為辯證法是革命的但

不是科學的。他問道：「質量互變，矛盾統一，否定之否定，這三個辯證法規律，是可以用經驗來驗證的嗎？」他進而說：「假如近代科學死守住辯證法三規律，它老早停滯不進了。」他認為，「馬克思按其本性是唯理主義的。革命的理想主義者不能不是唯理主義者。……唯理主義者不得不是神學家」。顧準對馬克思是非常崇敬的，他說馬克思「要克服異化而又反對僧院共產主義、斯巴達平等主義，這是非常非常高的理想，是一種只能在人類世世代代的鬥爭中無窮盡的試驗與反覆中逐步接近的理想。馬克思的學生中未必有幾個人能夠懂得這一點。」「每當大革命時期，飄揚的旗幟是不可少的。所以，理想主義雖然不是科學，它的出現，它起作用，卻是科學的。」「今天當人們以烈士的名義，把革命的理想主義轉變成保守的反動的專制主義的時候，我堅決走上徹底經驗主義、多元主義的立場，要為反對這種專制主義而奮鬥到底！」顧準認為，馬克思和恩格斯的著作都寫成於一百多年以前，後生小子的他，「提出一些問題加以探討，馬克思和恩格斯如地下有知，必定也會讚許」。

顧準對馬克思、恩格斯、列寧以及斯大林的多種著作中的許多問題都提出了自己的看法，包括辯證唯物主義這個最根本的問題。他提出的這些問題都有待進一步研究和探討，而絕對不應該被忽視。

陳獨秀與顧準都堅定的信仰和推崇民主與科學，至死不渝。五四時期，為了回答對《新青年》的種種責難，陳獨秀寫了一篇著名的文章〈《新青年》罪案之答辯書〉，他在文中寫道：「西洋人因為擁護德、賽兩先生(即民主與科學——引者)，鬧出了多少事，流出了多少血，德、賽兩先生才漸漸從黑暗中把他們救出，引到光明世界。我們現在認定只有這兩位先生，可以救治中國政治上道德上學術上思想上一切的黑暗。若因為擁護這兩位先生，一切政府的壓迫，社會的攻擊笑罵，就是斷頭流血，都不推辭。」二十多年以後，即陳獨秀逝世前，他仍在反覆思索着這個問題：「科學，近代民主制，社會主義，乃近代人類社會三大天才的發現，至可寶貴；不幸十月以來，輕率的把民主制和資產階級統治一同推翻，以獨裁代替了民主，民主的基本內容被推翻所謂『無產階級民主』『大眾民主』只是一些無實際內容的空洞名詞，一種抵制資產階級民主的門面語而已。」陳獨秀晚年議論較多的還是民主與專政問題。他說：「應該毫無成見的領悟蘇俄二十餘年來的教訓，科學的而非宗教的重新估計布爾雪維克的理論及其領袖之價值，不能一切歸罪於史大林，例如無產階級政權下民主制的問題。」「民主主義是自從人類發生政治組織，以至政治消滅之間，各時代(希臘、羅馬、近代以至將來)多數階級的人民反抗少數特權之旗幟。『無產階級民主』不是一個空洞的名詞，其基本內容也和資產階級民主同樣要求一切公民都有集會、結社、言論、出版、罷工之自由。特別重要的是反對黨派之自由，沒有這些，議會或蘇維埃同樣一文不值。」這是陳獨秀思索蘇聯建立無產階級政權後二十多年的經驗，特別是後十年的教訓，尤其是斯大林實行個人獨裁大興冤獄之種種後得出的認識。顧準則是面對着

「十年浩劫」思索這些問題的，他詳細考察論述了民主思想、民主制度發生發展的歷史，他認為主權在民的直接民主制，只能產生在希臘城邦那種特殊的歷史條件下，後來在廣土眾民的世界各國中只能實行間接民主制。「直接民主的口號是人民當家作主。可是希臘歷史上留下來的還是一些英雄。『人民當家作主』其實是一句空話。」所以，「不要奢求人民當家作主，而是考慮怎樣才能使人民對於作為經濟集中表現的政治的影響力量發展到最可能充分的程度。既然權威是不可少的，行政權是必要的，問題在於防止行政權發展成為皇權。唯一行得通的辦法，是使行政權不得成為獨佔的，有人在旁邊『覬覦』的，而且這種『覬覦』是合法的」。「民主不過是方法，根本的前提是進步。唯有看到權威主義會扼殺進步，權威主義是和科學精神水火不相容的，民主才是必須採用的方法。」顧準同陳獨秀一樣，主張允許反對黨的存在。他說：「唯有存在一個政治上的反對黨的時候，才會有真正的批評與自我批評。五十六年蘇聯的歷史，二十四年中國的歷史，難道還沒有充分證明這一點？」我國實行的是共產黨領導下的多黨合作制，這也是政治民主化進程中的一種實踐和試驗。

今天，「科學技術是第一生產力」的口號提出來了，政治民主化問題也已開始引起重視並提上日程，陳獨秀和顧準的主張終於在一定程度上被政治家們逐漸接受。

陳獨秀和顧準都曾經是馬列主義的忠誠信仰者，腳踏實地的革命者，同時又是淵博的學者。中國共產黨歷史上諸領袖人物中，陳獨秀是在人文科學方面的佼佼者之一，顧準是後起的共產黨理論家中最博識者之一。他們都沒有為自己留下甚麼金錢財產之類的東西，卻捨生忘死參加革命，堅忍不拔地進行理論追求和學術研究，九死不悔畢其一生，都是為了中國的發展、人類的明天。他們如此光彩的人格更值得崇敬。

1994年，顧準的遺著、他未完成的著作《顧準文集》出版。1995年，陳獨秀的遺著，也是他未完成的著作《小學識字教本》，經過半個世紀的風風雨雨艱難曲折，終於由巴蜀書社出版。這是一部文字學專著，專家嚴學窘教授認為此書有許多真知灼見，足以證明陳獨秀是「我國近代語言學史上傑出的語言學家」。

有人說，陳學(陳獨秀研究)即將形成；而《顧準文集》出版後，亦好評如潮，在北京的購書榜上居高不下。這些都多麼令人欣喜呀！

註釋

① 文中凡引顧準的話均見《顧準文集》(貴陽：貴州人民出版社，1994)。

② 文中引陳獨秀的話，凡未註明出處的均見任建樹、張統模、吳信忠編：《陳獨秀著作選》，一、二卷(上海：上海人民出版社，1993)。

③ 《陳獨秀文章選編》，中冊(香港：交流圖書公司，1990)，頁66。

靳樹鵬 中國現代文化學會陳獨秀研究會理事，現職吉林省建設廳村鎮建設處處長。

經濟與社會

村幹部的雙重角色：代理人與當家人

● 徐　勇

自中國大陸農村實行村民自治以來，有關的爭論就一直未曾停止。如果說80年代的爭論主要是落在關於要不要實行村民自治的政策選擇層面的話，那麼90年代的爭論則主要圍繞村民自治的實施及其評估上。有關意見常常大相逕庭。有的對村民自治給予較高評價①，有的卻認為事實並非如此②；有的主張村委會政權化或準政權化③，有的則認為不能因為村民自治尚不盡人意便簡單認為中國農村現階段不宜實行村民自治，而應將村民自治放到90年代的宏觀背景下考察④。本文認為，村民自治在實施進程中之所以引發出截然不同的意見，其中一個重要原因是村幹部扮演的雙重角色存在着矛盾，其深刻的宏觀社會背景則是國家與社會、行政權與自治權的衝突。為了避免籠統的價值評判，本文試以湖北省楊村的兩次村委會換屆選舉為例加以說明和分析。

一　雙重角色期待的內在衝突

80年代初，中國農村開始進行以下放權力為特點的改革，廢除了長達二十多年的人民公社體制。這一改革所包含的經濟、政治意義主要在於：一是實行家庭聯產承包責任制，農民作為經濟主體，有了生產經營自主權；二是實行村民自治，農民作為政治主體，有了選舉村領導、參與村級公共事務決策和管理的自主權。

隨着人民公社體制的廢除，國家在農村實行「鄉政村治」的治理方式⑤。這一方式的重要特點是，以前通過人民公社體制一直延伸到農戶的國家行政管理權，現在上收至鄉鎮。鄉鎮是國家在農村的基層政權，由鄉鎮政府代表國家對本地區進行行政管理；而在鄉鎮以下的村則實行村民自治，村民委員會是村民群眾自治性組織，村

自中國大陸農村實行村民自治以來，有關的爭論就一直未曾停止。本文認為，村民自治在實施進程中之所以引發出截然不同的意見，其中一個重要原因是村幹部扮演的雙重角色存在着矛盾，其深刻的宏觀社會背景則是國家與社會、行政權與自治權的衝突。

級公共事務由本村村民共同自我管理。這一制度安排，使國家和社會的界線明晰化。而由過去人民公社體制中沒有甚麼地位的生產大隊轉變而來的村莊，在新體制下的地位迅速凸現，成為國家和由具有一定生產自主權的農民組成的社會的交界點。

實行新的體制後，國家主要通過鄉鎮政府對農村社會進行行政管理，其內容主要是貫徹執行國家有關法律、法令和政策，辦理上級政府交辦的任務和本行政區域的行政工作，即通常所說的政務。但是，鄉鎮管理的區域較廣、人口較多，不可能由鄉鎮政府工作人員與農民直接交往，因而無法具體落實各種政務工作。這樣，鄉鎮政府必須通過村組織的力量來完成工作。為此，《中華人民共和國村民委員會組織法(試行)》第三條專門規定了村民委員會協助鄉、民族鄉、村鎮的人民政府開展工作。但是，村委會只是群眾自治性組織而不屬於國家行政系統，村領導人也只是社區管理者而不屬於領取國家工資的政府公務人員。因此，村幹部只是在本村代辦鄉鎮政府交給的任務，扮演着政府代理人的角色，其代理權來自於鄉鎮政府。

廢除人民公社體制的重要理由，是要給基層更多處理本地事務的自主權力，從而激發和激活鄉村基層的內在動力與活力。正如鄧小平所說：「調動積極性，權力下放是最主要的內容。我們農村改革之所以會見效，就是因為給農民更多的自主權，調動了農民的積極性。」⑥村民委員會則是使農民和基層有更多自主權的重要組織形式。除了政務外，村內的公共事務主要通過由村民直接選舉的村委會組織加以處理，村的領導人除了自主管理本村事務外，還要負責向政府反映村民的意見、要求和建議。村因此成為一個由若干農戶組成、具有相對獨立性的大家庭，村幹部則是負責管理這個大家庭的「當家人」。由於村幹部的產生由村民決定，其報酬來自於村民向集體交納的提留，其權威也來源於為村民提供的服務。

由此可見，在新體制下，處於國家與社會之間的村莊的地位凸現，村幹部扮演着政府代理人和村民當家人的雙重角色。雙重角色的權力來源不同，對其期盼也有差異。政府希望村幹部有效地貫徹落實政務，村民希望村幹部為村民提供良好的服務。

由於村幹部將兩種角色寓為一體，因此便不可避免地存在着身分上的衝突。這種衝突隨着經濟社會發展而愈益突出。首先，政府要求村幹部代理的事務愈來愈多。在80年代着手進行「鄉政村治」制度安排時，由於政府過去主要管理的經濟事務大多轉交給農民，政府要求村幹部代為辦理的行政事務並不多，村組織的自主性定位較明確。如前全國人大委員長彭真在通過《村民委員會組織法》時就強調：「村民委員會是基層群眾性自治組織，不是基層政權的『腿』。」並警告要防止「給村民委員會頭上壓的任務太多，『上面千條線，底下一根針』，這樣就會把它壓垮」⑦。因此，在貫徹《村委會組織法》之初的一段時間裏，村組織的自主性較強，民主和自治原則得到各方較多的認同。但是，隨着經濟社會的轉型，一些農村基層地方出現了一定程度的失控，特別是政府對農村管理的事務迅速增多，政府要求村幹部完成的任務大大加重。如對計劃生育的要求更高、上交各種稅款不斷增多、對經濟社會發

彭真在通過《村民委員會組織法》時就強調：「村民委員會是基層群眾性自治組織，不是基層政權的『腿』。」並警告要防止「給村民委員會頭上壓的任務太多，『上面千條線，底下一根針』，這樣就會把它壓垮」。

展的統一組織和規劃性增強等，這些工作都需要村幹部加以落實。而政府在下達任務時，並沒有給予相應的財政和人員支持，亦缺乏必要的手段來保證任務的完成，這是因為在人民公社體制廢除後，政府已不能通過控制資源和財富的方式要求基層完成任務。為了完成任務，政府主要是通過強化對村幹部產生的影響，保證使那些能夠努力完成政府任務的人成為村幹部。

其次，村民對村幹部寄予的希望愈來愈大。在經濟改革初期，農民對幹部的依賴性較小。但是，隨着市場經濟的發展和一些先進村的示範效應，農民對幹部的要求大為提高。他們希望幹部能夠提供良好的服務，公正處理日常事務，特別是能夠帶領群眾迅速致富。只有這樣，村幹部才是真正的好當家人。否則，村幹部就會失去權威基礎。而《村委會組織法》實施後，又為群眾挑選其領導人提供了法律依據和合法渠道，使他們有可能通過選舉方式選擇幹部。

來自政府任務增多和村民期盼提高的雙重壓力，加劇了幹部雙重角色的內在衝突，而衝突的焦點又集中於村幹部的產生過程。湖北省楊村1990年和1996年的兩次村委會選舉便反映了這一狀況。

二　村委會選舉過程中的博弈

楊村是湖北省江漢平原中部的一個普通村莊，它無論在經濟還是政治發展方面，都能反映目前中國農村的狀況，因此具有普遍意義。

楊村距城鎮二十多公里，是一個典型的農村社區。全村有536戶、1,783人，共有耕地2,400畝（以旱田為主），屬於棉產區。近些年，為增加收入，擴大了蔬菜和西瓜的種植面積，農產品的商品化程度得以提高，傳統的自然經濟開始向市場經濟過渡。隨着農業發展，工副業雖然也開始起步，但由於楊村60%以上的勞動力仍從事農業生產，因此仍是一個以農業為主的村莊。

楊村的經濟政治體制變遷狀況與中國絕大多數村莊相似：1949年後，楊村經歷了土地改革、合作化和人民公社的經濟社會組織變化；80年代初，實行家庭聯產承包責任制。楊村的分戶經營的經濟改革進行得較徹底，人民公社時期的集體資產基本上分到農戶，生產也基本上以一家一戶單位進行，集體經濟基礎十分薄弱。村集體收入主要來自於承包管理費，在1995年約有3.5萬元。

楊村雖然在80年代初就實行了家庭承包制，但組織形式仍然沿襲人民公社時期的生產大隊。1986年9月，中共中央和國務院發布了《關於加強農村基層政權建設的通知》，詳細規定了村民委員會的建設。同全國一樣，在政府統一領導和部署下，楊村由生產大隊改為村，大隊委員會改為村民委員會，生產小隊改為村民小組。

楊村的生產大隊委員會在改為村民委員會後，其職能發生了一些變化，即由主要管理生產轉變為主要從事社區公共管理，但其治理方式基本上沿襲着傳統的行政管理體制。直到1990年，村民自治才進入楊村的治理進程，為楊村的治理注入了現代民主和法治因素。不過，由於楊村不屬於由各級政府重點建設的村民自治示範

村，因而使楊村的村民自治進程與全國絕大多數村莊相似，其起點則是村委會的民主選舉。

《中華人民共和國村民委員會組織法(試行)》在1987年11月通過並頒布，並於1988年6月1日正式實行。1989年8月27日，湖北省制訂並頒布村委會組織法實施辦法，村民自治作為國家的基本法律規範正式開始在農村基層生活中貫徹實行。1990年下半年，在政府的布置和安排下，楊村根據《村組法》的精神進行了第一次村委會選舉。

1990年下半年，在政府的布置和安排下，楊村根據《村組法》的精神進行了第一次村委會選舉。從候選人的組成內容看，一方面保留了原村幹部，另一方面亦開始注重候選人的工作和專業能力，這與從突出政治轉向經濟建設中心的時代背景是一致的。

楊村的村委會選舉大體經歷了三個階段：

(1) 楊村所在的鎮政府下派6名幹部同楊村黨支部一起組成該村村委會選舉領導小組，小組的第一項工作是進行宣傳動員。小組成員分別到各村民小組召開群眾會議，組織學習《村組法》及有關法律文件，傳達宣傳選舉精神。隨後安排選舉日程。

(2) 採用召開全村黨員大會提名候選人的方式，產生和確定正式候選人。每個與會黨員發一張空白選票，採取無記名形式寫下7個候選人姓名，隨後由領導小組人員收回選票，當場唱票，並設專門的監票人監票。唱票完畢後計票，並按得票多少取前7人為正式候選人。選舉領導小組後來多加了2人，最後確定參加選舉的正式候選人由原來的7人增為9名。9名候選人中，包括所有在職的7名村幹部。另外2名候選人中，一位是第1村民小組組長，此人的工作能力強，當組長期間成績突出，群眾威信高；另一位是女性，曾任大隊會計，她本已在一家鎮辦企業當會計，但由於專業能力強，仍被確定為正式候選人。從候選人的組成內容看，一方面保留了原村幹部，另一方面亦開始注重候選人的工作和專業能力，這與從突出政治轉向經濟建設中心的時代背景是一致的。

(3) 正式投票。在選舉日召開選舉大會，公開投票選舉村委會成員。凡有選舉資格的村民都可參加選舉大會。首先由會議主持人宣布選舉大會開始，然後宣讀並通過選舉辦法，再由會議工作人員分發選票。9個正式候選人的姓名印在投票前製好的選票上，實行差額選舉。選民同意的候選人不超過5人。如果選民想在正式候選人之外選其他人，可將姓名寫在選票上專門預留的空格處。選民填完選票後，將選票投在票箱中。投票畢，由會議工作人員唱票、監票和統計得票結果。

在此次投票中，得票最多的是原村黨支部副書記。此人曾經在1987年前長期擔任生產大隊長，與村民有着廣泛聯繫。票居前5名的還有一位由村民在9名正式候選人以外提名選舉的人。此人為第6村民小組組長，能力強，有魄力，工作出色，群眾威信高。而作為正式候選人的村支部書記和原村副主任，得票都較少。

投票結束後，由村委會選舉領導小組確定新一屆村委會成員。根據分工，得票較少的村黨支部書記和得票最多的副書記都沒有進入村委會。作為非正式候選人的第6村民小組組長也沒有進入村委會。在其餘7名正式候選人中根據得票多少取前5人，由其組成村委會。第1村民小組組長在這7人中得票最多而當選，原村委會副主任因得票少而落選。

投票不涉及村委會成員的具體職位，村委會成員的職務由村黨支部和鎮幹部商量決定。在這次選舉中，新

一屆村委會主任仍由選舉前的村主任擔任；村委會副主任則由新當選的原第1村民小組組長擔任，其原來的組長職務被免去；村委會的治保委員、婦女委員和財經委員仍由原村委會的原人擔任。新一屆村委會與原村委會相比，除了副主任被換外，其餘均沒有變化。

楊村的村委會選舉，應該說是鄉村基層民主政治前進的重要一步。在人民公社時期，該村也有過對生產隊和生產大隊幹部的選舉，但當時沒有嚴格的法律作支撐。首先，選舉時間具有隨意性，不是按期舉行。在相當長的一段時間內，幹部主要是由上級任命，特別是生產大隊幹部一般都是任命或連續在任。其次，選舉沒有嚴格的程序。各種選舉方式都出現過，規則性和程序性不強，群眾的意志難以得到充分體現。1990年的村委會選舉是《村委會組織法》頒布實施後的第一次選舉，整個選舉過程都是按照法律程序進行的。從選舉前的動員到正式投票都按一定規範運作，這一依法選舉形式在楊村歷史上是從來沒有過的。

當然，楊村的這次選舉過程也反映出村民群眾和政府組織系統對村幹部的不同期盼和意向，是兩種力量互相作用的結果。

由於是依法選舉，並在選舉前進行了廣泛的政治動員，一般村民對村委會選舉持積極態度，而且能夠努力表達自己的意志。如在9名正式候選人之外，村民將原第6村民小組組長列為候選人，而且該人得到的選票亦足以讓他進入村委會。此外，由於法律規範的制約，村民的意志也能在一定程度上得到體現。如作為正式候選人之一的原村副主任因票數不夠未能進入村委會，原第1村民小組組長因選票多而當選為村委會成員。從總體上看，村民的投票意願是將那些能為村民服務且有能力的人選入村委會，選出自己的好當家人。如得票最多的村黨支部副書記、新入選的原第1村小組組長和作為非正式候選人而得票較多的原第6村民小組組長，其共同特點是與群眾有廣泛聯繫，工作能力強，為村民做了不少實事，群眾威信高。

而鎮黨政幹部對於村委會選舉也具有相當的影響力，突出特點是由鎮下派幹部和村黨支部組成的選舉領導小組主導着整個選舉過程：(1) 候選人主要是通過黨員大會提名產生，較容易體現政府意志。在黨員提名基礎上，選舉領導小組又加了兩名候選人。(2) 儘管村黨支部副書記在群眾投票選舉中得票最多，但出於分工需要，並未能進入村委會。(3) 有關村委會成員或成員的職務，並不是根據候選人的得票數來確定，而是由較多體現上級黨組織意圖的村黨支部決定的。在5名進入村委會的成員中，得票最多的原第1村民小組組長沒有擔任村主任，而作為落選的村副主任的替補者。第6村民小組組長由於不是正式候選人，即使得票較多也未能進入村委會。(4) 選舉的結果是，基本上保留了原村委會成員。

由鎮下派幹部指導村委會選舉，反映了村民自治在起步之初必須依靠政府的指導，否則村委會的依法選舉根本無法進行。而政府在指導過程中，不可避免地會貫徹和體現其意志。從1990年楊村村委會選舉看，政府的意圖主要是使原村幹部得以基本保留下來，從而保證村莊管理的連續性。

楊村1990年的村委會選舉，整個過程都是按照法律程序進行的，一般村民都持積極態度，而且能夠努力表達自己的意志。但由鎮下派幹部指導村委會選舉，反映了村民自治在起步之初必須依靠政府的指導，否則村委會的依法選舉根本無法進行。

根據有關法規，楊村應該在三年後，即1993年進行村委會換屆選舉。但是，換屆選舉沒有如期進行。又過了三年，即1996年，楊村才進行村委會的換屆選舉。與1990年選舉相比，鎮政府和村民對村幹部期盼的傾向性更加突出。

在楊村村委會換屆選舉前，村民所在的鎮按照上級要求進行了宣傳動員，但對換屆選舉的重視程度已不如1990年，主要原因是當時鎮幹部正忙於兩件大事：一是秋徵，要在近期內用一切辦法盡可能將農民所要交的各種稅款收集起來。由於農民負擔加重，這一任務十分艱巨；二是水利工程建設。1996年湖北省遭受特大水災，年底進行水利工程建設。由於楊村所在的鎮參加建設的水利工程是省的重點工程，並涉及到本鎮四百多戶人家的搬遷，所以工作量特別大。在這一背景下，村委會換屆選舉勢必受到影響。

在楊村村委會1996年的換屆選舉中，選民的積極性不高，選舉結果與預期相同。村民的冷漠，是不滿村幹部沒能做好村民當家人的角色。村民認為，長期擔任村幹部的「終身制」會造成一些幹部不思進取或只圖個人利益，以致忽略村民的福祉。

當然，村委會換屆選舉畢竟是一件大事，政府還是給予了應有的關注。從選舉程序和形式看，此次換屆選舉與1990年的選舉大體相似，但也有以下特點：

(1) 換屆前進行了考核，確定了選舉基調。1996年12月6日，鎮裏的黨書記到楊村主持召開村組幹部會，由村幹部口頭陳述自己的工作，隨後就近召集7位村民聽取意見。鎮書記在群眾座談後表示，從總體上看，這一屆村組幹部是稱職的，其意是不希望有太大的變動。

(2) 候選人提名進行了充分的醞釀。根據省政府的有關精神，換屆選舉採取聯合提名候選人。先是每10戶為一組聯合提1名候選人，然後在此基礎上集中、確定正式候選人。12月9日，楊村黨支部正、副書記到鎮派出機構——辦事處總支具體討論並決定新一屆村委會的正式候選人。最後商定村委會成員基本不變，即新一屆村委候選人由當時在任村委會成員構成。在任的5名村委會成員全部成為正式候選人。根據要求，選舉方式為差額選舉，正式候選人應為6人，而難度較大的是確定一名差額候選人。在任村委會中負責財務的委員由於能力有限，工作作風不能為群眾接受，幹部和群眾普遍對他的印象都不好，村支部估計他有可能選不上。為此，領導小組決定將村出納作為第6名正式候選人，以防財務委員萬一選不上，出納被選上，他們便可調換工作崗位。

(3) 選舉結果與預期相同，選民的積極性不高。12月18日，楊村召開選舉大會。村委會選舉與區人大代表選舉同時進行。選舉應到1,286人，實到七百多人。先選人大代表，再選村委會。村委會選舉時，選舉時間已較長，會議出現鬆散情況。村民填寫選票後陸續自動離開會場，然後由選舉領導小組成員唱票、計票。選舉結果與預期相同。村主任是唯一的主任候選人而以高票當選，而被排在正式候選人最後一名的村出納果然取代負責財務的委員被選進村委會。落選的委員任幹部十多年，而且希望能更進一步，但卻在選舉中落選，成為一般村民。在得知結果後，他不斷地吸煙，表情壓抑，有村民形容是「濃煙滾滾」。

三　討論與總結

楊村的兩次村委會選舉，基本上都是按照有關法律規範運作。但是與

1990年的選舉相比，1996年選舉的民主原則精神有所弱化，村民參與的熱情不高，自上而下的政府組織控制程度有所加強。而這與政府和村民對於村幹部的期盼和村幹部自身扮演的角色密切相關。

其一，政府對村幹部產生的影響力加大，希望村幹部能更好地貫徹執行政府意志。首先，中國的經濟改革目標雖然是建立社會主義市場經濟，但對一些重要的農產品仍然實行計劃控制。如棉花開放經營後，很快又重新恢復統購統銷。楊村是產棉區，每年必須完成一定數量的上交棉花任務，而這一任務必須在政府布置下由村幹部落實和完成。其次，地方政府為完成各種目標和計劃，發展本地經濟，使村組織的任務大為增加。如楊村農民要交納的各種稅款逐年增加，即使1996年遭受水災，稅款也要如數上交，而這些任務不容易為群眾接受，甚至不受歡迎。為此，政府必然希望村幹部積極配合，更多地體現政府意志，積極完成任務。很顯然，如果村幹部過多地考慮村民意見，那麼一些本不受歡迎的政府行為就難以實施。楊村所在鎮的一位主管農業的副鎮長，三十來歲，在中國最為開放的城市——上海一所著名大學畢業，深受外來文化的影響。但作為副鎮長，從政府行為的角度，他認為村民自治是80年代民主化浪潮的產物，實踐證明這種舉措無法施行。這位副鎮長的想法代表了相當一部分基層政府官員的意向。正是出於強化政府管理的角度，政府希望村幹部更多地扮演政府代理人的角色，擔心由村民直接選出的幹部不與政府配合，以致政府的工作難以開展、完成。這樣，政府不可避免地會加大對村幹部產生的影響。

其二，村民對作為當家人的村幹部的期盼愈來愈高。村民之所以對1996年的選舉表現得較為冷漠，在相當程度上是不滿村幹部沒能做好村民當家人的角色。在該村經濟發展中，主要是依靠村民自身尋求致富的門路。幹部多次說要富村、富組、富戶，但都沒有甚麼實際行動，村民對此深表不滿，認為不更換幹部便難以改變這一狀況。所以，當村民拿到選票後發現正式候選人仍然是原來的村幹部，便感到非常失望，因而失去投票的興趣。村民認為，長期擔任村幹部的「終身制」會造成一些幹部不思進取或只圖個人利益，以致忽略村民的福祉。

儘管1996年的選舉並沒有為村民提供太大的自主選擇的空間，但在這一有限空間內也反映出村民對幹部的期望和評價尺度。村主任與村民的日常聯繫較多，能為村民做一些實事，因而獲得村民較高的評價，結果在選舉中以高票當選。落選的村財務委員文化水平較低，特別是長期擔任幹部，私心較重，對群眾態度不好。而取代此人被選進村委會的原出納，不僅業務能力強，而且文化水平較高，亦希望能為村民做實事，工作熱情高，所以得到村民的認可。

其三，村幹部對代理人角色的認同程度較高。楊村的大多數村幹部都產生於人民公社時期，比較習慣於傳統的自上而下的行政管理方式。特別是當村幹部的產生更多受到政府影響時，村幹部在雙重角色的選擇中會偏重於扮演代理人的角色。該村黨支部書記便是典型。此人擔任村幹部二十多年，對人民公社時期高度集中統一的管理方式十分熟悉。在1990年選舉後，他與村主任在工作上有所分工，

楊村所在鎮的一位三十來歲畢業於上海一所著名大學的副鎮長，從政府行為的角度，認為村民自治是80年代民主化浪潮的產物，實踐證明這種舉措無法施行。這位副鎮長的想法，代表了相當一部分基層政府官員的意向。

村主任在工作上有一定的獨立性。但隨後，村的權力愈來愈集中於他的手中，其重要原因是他熟悉過去高度集中統一的管理方式，在貫徹落實政府任務方面很有辦法。如為農民解決稅款難以上收的問題，他制訂了「收款結賬辦法」，將收交稅款與幹部的報酬聯繫起來，效果較好，該村因此受到政府的表揚。許多村民也認為，沒有他這樣的威權人物，是難以順利完成政府任務的。但是，亦有相當一部分村民對他表示不滿，以致他在1990年的選舉中得票較少，而村民在1996年的選舉持消極態度也與他有關，理由是村民認為他將主要精力用於完成政府的任務，沒有做多少實事。特別是作為村裏的最高領導人，大權在握，沒有他的認可和支持，其他村幹部在為村民服務方面也難有作為。

由楊村的兩次選舉和各方對村幹部角色的期盼及認同來看，可以得出如下結論：

(1) 村幹部在村莊治理過程中扮演着政府代理人和村民當家人的雙重角色。雙重角色從根本利益上是一致的，但在一定時間和空間中也會產生衝突，甚至陷入左右為難的困境之中。這正是學界對當前施行的村民自治產生截然不同評價的重要原因所在。

(2) 政府和村民對村幹部有不同的期盼，這表現在村民自治的各方面，如幹部選舉、對村務管理等。它實質上反映了國家與社會、行政權與自治權的關係。在村民自治發育之初，政府的影響較大，村幹部往往更多扮演的是政府代理人的角色。不少人因此對村民自治缺乏信心，希望將村委會政權化或準政權化，成為政府名副其實的「腿」。

(3) 應該看到，村幹部角色衝突的加劇是在政府任務不斷加重的特定宏觀背景下出現的，但這並不意味着村民自治不切實際或已經失敗。村民自治的發育是一個長期過程，通過改善宏觀環境，規範政府行為，調整政治體系，在「鄉政村治」的總體框架下，村幹部的雙重角色仍有可能得到合理的調適，從而實現國家和社會的權力互強。

應該看到，村幹部角色衝突的加劇是在政府任務不斷加重的特定宏觀背景下出現的，但這並不意味着村民自治不切實際或已經失敗。在「鄉政村治」的總體框架下，村幹部的雙重角色仍有可能得到合理的調適，從而實現國家和社會的權力互強。

註釋

① 王旭：〈鄉村中國的基層民主：國家與社會的權力互強〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1997年4月號，頁147-58。

② 何清漣：〈農村基層社會地方惡勢力的興起——與王旭商榷〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1997年6月號，頁129-34。

③ 參見徐勇：〈論鄉政管理與村民自治的有機銜接〉，《華中師範大學學報》(哲學社會科學版)，1997年第1期，頁19-25。

④ 曾軍：〈村委會準政權化設想初探〉，《社會主義研究》，1997年第5期。

⑤ 對這一模式提出並論證較多的是張厚安等人。參見張厚安等：《中國鄉鎮政權建設》(成都：四川人民出版社，1992)。

⑥ 鄧小平：〈改革的步子要加快〉，《鄧小平文選》，第3卷(北京：人民出版社，1993)，頁242。

⑦ 彭真：〈通過群眾自治實行基層直接民主〉，《彭真文選》(北京：人民出版社，1996)，頁609、611。

徐　勇　法學博士，現任華中師範大學農村問題研究中心常務副主任、政治學教授，長期從事農村基層政治研究，著有《中國農村村民自治：制度與運作》。

三邊互動

三邊互動

三邊互動

我對九七特刊的看法

《二十一世紀》6月號出版一九九七特刊是應有之舉。「評論」作者清一色都是香港本地或海外的名家，他們很自然地會着眼於香港本身，思考的角度多是大陸今後對香港的影響——香港的前途、一國兩制在香港能否真正實行之類，而沒有怎麼討論香港今後對大陸的影響之類問題。但對我來說，這類問題更為重要。

比如，一國兩制的作用不但是對香港的，其實也是對大陸的。一國兩制既使中共政府收回、控制了香港，又使大陸仍與香港隔離。所以，一國兩制不僅保護了香港的資本主義和自由主義，也保護了大陸的社會主義(?)和一黨統治。一國兩制使大陸有了「合法」藉口，繼續封堵香港自由言論的進口。對香港人來說，回歸後仍然是馬照跑，舞照跳；而對大陸的中國人來說，則是香港照樣去不了，香港的報紙照樣看不到，香港的電視新聞照樣「開天窗」。當然，長遠地看，香港回歸後實行一國兩制的政策，最終會使中共付出越來越重的政治利息。

余英時先生的文章指出香港交接定在1997年，等於是承認了1898年的租約的合法性。余的分析很對，說中了中共的尷尬處。然而，這期特刊對香港歷史的挖掘仍不足夠。例如文革時的香港左派暴動、難民潮等，我們在大陸知道得很少。

胡文輝　廣州

97.7.10

陳之藩致陳方正

方正兄：

拜讀過一九九七特刊的大文，甚為佩服。

您的大論，我有篇文章與之大致相同。那是在1982年，十五年前在香港《明報月刊》發表的。如果《二十一世紀》每篇文章都有references的話，您應引我1982的文章，才算公平。但1982年您也許並未注意。茲為證明起見，特寄上我的散文集一本(陳之藩：《陳之藩散文集》，台北遠東圖書公司，1995)，請參看其中的《一星如月集》的頁85-88。

之藩　台南

97.7.15

作者的回應

之藩兄：

小文得蒙青睞，真太高興了。沒有注意到和引用你十五年前的先行之作，謹此告罪。但數十年來一般地批評英國的和大陸的社會主義為「失敗實驗」而頌揚香港為「可效法模式」的文章很多，一一徵引，目錄恐將長過本文。同時，這篇小文重點在於對近十餘年的發展以及具體政策作較直接的論述。因此，這一闕失，也許是可以諒解的吧？

方正　香港

97.7.28

值得警惕的現象

毛丹青在貴刊今年6月號上發表的文章，對近年來活躍於日本的中國學者提出批評，並對一些現象表示憂慮。該文在肯定中國學者的積極作用的同時，亦對越來越多中國學者改變研究日本的初衷，紛紛加入用日文寫作的中國問題研究行列提出質疑。之所以產生這種面對鄰邦演出的中國人大唱中國戲的現象，一方面是出於日本社會的輿論需要，另一方面是搞中國問題比研究日本更容易嶄露頭角，而且這類中國問題的研究大都以分析事件、預測政局為主，能夠發揮中國人從國內收集文摘以及有關資料的長處，而這也是日本學界之所以歡迎這類研究的理由之一。相對於旅日中國學者有助於日本的中國問題研究而言，中國對日本問題的研究仍然是落後的。此外，這些本來應該發揮前沿作用的旅日中國學者由於要爭取留日教職，他們大多數轉而以研究中國為自己的專業，使得他們對日本問題的觀察與發言就變得無聲無息

了。這樣下去，日本會越來越了解中國，而中國會越來越不了解日本。該文最後呼籲中國知識界應該重視這批旅日中國學者的存在，為他們的著述撰稿創造良好的條件，發揮他們作為旅日學者研究日本的優勢。

冰之　東京

97.6.12

比較貴刊兩次「激進與保守」的爭辯

我認為，貴刊今年2月號刊載甘陽一文，開始了有關於激進與保守的第二輪爭辯。對此問題的第一輪論爭是1992年由姜義華、余英時在貴刊展開的，他們所開啟的「思想文化—社會政治」的雙維度交疊的致思模式，已大致設定了這一論爭的思考視域。只不過比較起來，兩次爭論，前者更多以中國為歷史背景、以傳統為思想資源、以成為過去的經驗事實為分析對象，從中引伸出於現實有影射意義的結論來。而甘陽的論述，則將關注的重心扭轉到以世界為歷史背景、以現代為思想資源、以制約將來的理論抉擇為分析對象上來，並設立了一個一次性、總體化地解決現代社會「應當」是甚麼樣的論述目標，把中國與西方一鍋煮，表現了以膽子大為特徵的理論企圖。

但是，不論是第一次還是第二次論爭，都未能滿足在闡釋問題時所要求的兩個合理性條件。一個是理論上的自洽性，另一個是對歷史與現實的事實相符性。就第一次論爭而言，余持思想文化論據論激進與保守，而姜站在政治需要的角度不合理地要求前者為思想史以外的整個歷史情形提供解釋，雙方的爭論是南轅北轍，無法尋找對話的共同基礎，最後只好不了了之。今年甘陽等重提激進與保守的話題，但他對那些極需要慎重對待的問題表現得較為輕率。如對柏克的批評便流於簡單化，對自由與民主的雙向對應關係只加以單向的處理。面對現實，他在解釋中國當代的政治選擇時，便把制度性民主脫離開作為其依據的自由，把政治要求的激情視為政治良性運轉的最重要條件，把積極自由看得比消極自由更為重要。因而，理論與現實的解釋力度都大大下降。他批評他人的高度自信、超越自我的信誓旦旦，就使人無法認同和信賴。

其實，縱觀兩次論辯，內在潛蟄着的是雙重的焦慮。一重是理論的焦慮。面對西方理論霸權，一種試圖與之抗衡並超越的理論衝動，常常使中國知識人躍躍欲試。另一重是社會政治的焦慮。中國現代化的後發及外生性質，早已使自承五千年悠久文化傳統的中國學人憤懣不已，常常試圖為「只爭朝夕」的運動式現代化進行理論籌劃。而當前中國現代化可謂「曙光初露」，這使學者們自信心大增，與官方甚麼都在「軟着陸」異曲同工，學人們急於對社會政治選擇去表態，從而使他們所下的判斷亦常常失去理據。我認為，只有克服焦慮，不急於下結論，才能期望有效分析中國社會發展應取甚麼樣的範式。

任劍濤　廣州

97.4

應重視中國民族問題的研究

《二十一世紀》雜誌從1995年底展開了對中國文化界現狀和後學運作立場的討論。按理說，這些論題應該涉及到張承志，而且他又是90年代大陸文化界的焦點，可這些人的文章卻從未提及他的名字。直到1996年10月號《二十一世紀》才遲遲出現許子東的文章——〈張承志：守衛昨日之夢——從《金牧場》到《金草地》〉。該文顯示了許子東一貫的嚴謹學風，自己盡量少發議論，而以細緻的文本解讀來讓「守舊的」張承志自己發言。儘管此文具有較強的學理性特點，但我覺得仍然是從單純肯定中國今天市場經濟發展的角度看問題，這篇文章與張頤武、王蒙等人的觀點並無本質差異。而且不知許子東是否想過，他通過對比《金草地》和《金牧場》的刪增，呈現了張承志守舊的一面，可是這種呈現是否又遮蔽了他對中國統一與和平安定的珍視與焦灼？許子東是否也應該細緻地比較一下從《夏台小憶》到《夏台之戀》呢？

我認為，現在的問題是中國大多數文化人對中國民族問題所潛藏的危機缺乏應有的敏感與基本的認識，而且是在有意無意地迴避。所以我希望我們的文化人首先要睜開眼睛，直面中華民族的傷口。這種直面，更多是對漢族文化人來說的，因為他們實際上佔據着話語的中心位置。

姚新勇　南京

97.7

編後語

自蘇聯東歐社會主義陣營解體以來，作為資本主義意識形態基礎的自由主義，似乎取得了決定性勝利，但一般人並不了解自由主義在西方正面臨深刻危機。本期「二十一世紀評論」的三篇文章，就是討論自由主義在西方與中國的境遇。汪暉指出，權利自由主義強調集體權利不能凌駕於個人之上，但是近年來文化多元主義的興起和種族、性別問題以及下層民眾等提出集體性權力訴求，卻在西方民主國家引起了「文化與公共性」衝突，並嚴重衝擊着自由主義的基礎。雖然當代西方自由主義理論提出一系列克服危機的辦法，如泰勒的「承認的政治」及其與哈貝馬斯的爭論，以及羅爾斯的「萬民法」等等，但這些理論要麼是互相矛盾，要麼就迴避實質性困難。另外，徐友漁對90年代中國在經濟改革、自由民主理論以及與新權威主義和儒家思想論爭中的各種自由主義觀點作出扼要概述；而許紀霖則回顧了30、40年代形成的、以社會民主主義為主流的中國特有的自由主義傳統，指出它應該是90年代中國文化建設的重要思想資源。

與上述話題相關，高力克通過對《新青年》的言論分析，區別了五四時期中國自由主義的兩種類型及其在十月革命影響下的消長。本期還有多篇文章勾畫出由古至今不同時期中國知識份子的特點及遭遇。遠者如王長華比較春秋戰國時期山東士人的「不治而議論」，和秦國士人的直接參與政治運作這兩種參政模式；留美學人康正果憑弔容閎的墓園，緬懷這位孤獨的先行者150年前的留美經歷、志向和其後的挫折。近者如何平華考察批判《武訓傳》這場建國後第一次大規模文化批判運動，突出了中共在1949年前後對陶行知及其教育思想先推崇、後批判的過程；丹晨描述著名翻譯家傅雷獨立不馴的個性以及他與體制的尖銳衝突，傅雷形容自己只能像「牆洞裏的小老鼠」躲在書齋生活；艾曉明撰文紀念今年4月猝逝的作家王小波，認為他是當代中國罕有的脫離體制、有鮮明個人風格的自由作家。

另外，張英進對30年代無聲片作出細緻的文本分析，指出左翼電影工作者在銀幕上塑造的推崇男女「無性化」的上海新女性形象，被文革樣板戲發展到極端。承接前幾期有關當前中國農村基層選舉的討論，徐勇以一個村莊兩次村委會選舉為例，分析村幹部作為代理人和當家人的角色衝突。木令耆介紹法洛斯的新著：作為著名新聞工作者，法洛斯尖銳批評美國媒體在市場的衝擊下迎合大眾化低級趣味、依靠官方餵食、壓制民眾參與，這正是在破壞美國的民主。而嚴家炎則逐一反駁90年代大陸學界批評五四運動的各種觀點：說它是全盤否定傳統文化和過激的，甚至將它與文革相聯繫起來，等等。最後，本期克萊爾介紹法國畫家羅曼的山和海景油畫，「科技文化」欄對中國留美生物學學者探索獨眼的起因，以及美國生物學家用分形觀點建構普遍性的生物體積與結構之間關係的模型，都十分生動有趣，值得一讀。

二十一世紀評論

十月革命八十年與社會主義反思

傳統、改革與革命：1917年俄國革命再認識

茅文

一　世紀之交的反思

「震撼世界的六年」——學者以此形容那最終導致蘇聯劇變的戈爾巴喬夫改革(1985-1991)，它與當年里德(John Reed)筆下的「十月革命」——「震撼世界的十天」同樣給後人留下了無盡的思考①。如今「震撼世界的六年」之後又六年過去了，而「震撼世界的十天」也迎來了它的八旬之祭。但是，1991年後的幾年猶如1917年後的幾年一樣，價值判斷往往遮蔽了對歷史進程的理性觀察。從蘇俄之亡究及蘇俄之興，不能不對這個動盪世紀中俄國與全人類的命運，浩歎再三！

近年來俄國人對革命的反思與中國一樣出現了兩極化趨勢：有人批評革命切斷了傳統，帶來了「西方理性的災難」，有人批評革命植根於傳統，造成了「東方專制的泛濫」；有人批評革命毀滅了凝聚着斯拉夫美德的俄國農民，有人卻認為革命是農民俄羅斯對現代化的反撲；有人認為革命可悲地摧毀了東正教，有人卻認為革命恢復了中世紀式的宗教專政；有人認為革命純屬是「列寧的陰謀」、「布爾什維克的政變」，有人卻認為革命是歷史的必然——用別爾嘉耶夫的話說，是俄羅斯文化的「宿命」②。

另一方面在今日俄國左派(包括以戈爾巴喬夫、麥德維傑夫為代表的社會民主派)中仍然用「體制內語言」討論着蘇聯解體前已開始的：十月革命究是「早產的社會主義革命」還是「過激的資產階級民主革命」？在今年3月於德國Elgerburg舉行的俄國革命國際學術會議上主要仍是這種討論。有人問：「怎麼能把消滅

資本主義、消滅民主的革命叫做資產階級民主革命？為甚麼不叫社會主義革命？」有人則認為：「如果是社會主義革命，那就無法理解為甚麼社會主義領導人列寧、托洛茨基、季諾維也夫等被毒死或槍殺，列寧的最後著作被隱瞞。」③

但不管立場觀點各異，有一點是各方都看到的，這就是各派都意識到1917年革命與俄國傳統及「反傳統」的改革有關。肯定「革命」者、肯定「改革」者與弘揚「傳統」者為此形成了三方論戰之勢。其實這一趨勢早在蘇聯解體前已經出現，在1990年6月列寧格勒國際史學家圓桌會議就以「改革還是革命？1861-1917年的俄國」為主題④，把十月革命放到十九世紀俄國傳統社會現代化歷程加以理解。90年代討論更深化，其中尤以1993-1994年間俄國《歷史問題》破天荒以連續六期刊出伊斯肯德羅夫(該刊主編)的〈俄國的君主專制、改革與革命〉長文引起的討論為重要⑤。有的歷史學家不僅否定1905、1917年的三次革命，而且對知識界自由派與沙皇政權中的立憲派也不看好，而大捧「鐵腕改革家」斯托雷平⑥解散公社之功。有人則盛稱傳統公社的偉大活力，對它遭到破壞痛心疾首⑦，甚至對極右保皇組織「黑幫」表示同情⑧。

然而，傳統、改革、革命果真是互相排他、彼此取代的選擇嗎？這個問題不僅對俄國史有意義，同樣面臨這三者關係的中國又何嘗與此無涉？有人則認為：十九世紀—二十世紀之交的俄國是今天人們稱之為「發展中社會」那類國家中的第一個，而且也是這種「特定的社會類型中產生危機與革命的頭一個國家」，「這就是為甚麼俄國的實踐無論是好是壞，都是今日所謂第三世界國家永遠必須考慮的」⑨。要疏理十月革命這一巨變的歷史線索，必須從俄國傳統社會講起。

傳統、改革、革命果真是互相排他、彼此取代的選擇嗎？這個問題不僅對俄國史有意義，同樣面臨這三者關係的中國又何嘗與此無涉？有人則認為：十九世紀—二十世紀之交的俄國是今天人們稱之為「發展中社會」那類國家中的第一個。這就是為甚麼俄國的實踐無論是好是壞，都是今日所謂第三世界國家永遠必須考慮的。

二　俄國歷史巨變的起點：三位一體的「公社世界」

十六世紀以前俄國農民主要以獨戶村的形式自由散居在「黑地」上，其土地是可以繼承與買賣的「習慣法私有」制，與此並存有波雅爾(古典貴族，與依附於皇權的後世貴族不同)世襲領地。十六世紀後中央集權專制帝國形成，「黑鄉」的自由與波雅爾的勢力被剝奪，於是俄國發生了數位一體的過程：自由農民向農奴轉化，農戶地產向「公社份地」轉化，準私有的世襲領地向國家授與的封地轉化，古典色彩的「地主」向「公社主」轉化，鬆散型的自由米爾向緊密型的農村公社轉化，而鬆散型的諸侯聯盟與霸主政治也向中央集權的專制國家轉化。農民屬於公社、公社屬於國家，而國家將其賜予貴族，並從而實現專制國對包括貴族與農民在內的全體臣民的嚴格控制——這樣一種公社世界—農奴制—中央集權專制主義三位一體的傳統體制，加上以東正教為核心的意識形態，便構成了封建俄國或前近代俄國的總框架。在這一框架中，公社處於關鍵地位：公社屬於國家，所以公社社員又是專制國家的臣民，而國家賜之予貴族，於是公社

社員又成了貴族的農奴。正是公社世界中這種社員—農奴—臣民三位一體的身分，使得俄國嚴酷的農奴制與高度的中央集權可以融為一體，而不像其他國家的農奴制常意味着領主稱雄與皇權衰弱⑩。

公社的職能有：(一) 土地公有，定期重分。重分時為求「平均」、遠近、肥瘠、水旱條件不同的每片土地都要求劃成許多長條，戶戶有份。此即所謂的村社條田制。領主或者通過公社徵取代役租而不設自營地，或者自營地也作為條田插花分散於農民份地中並定期重劃，真正處於公社之外的私有地產在改革前是不多的，俄語ПОМЕЩИК (主子) 常被漢譯為「地主」，其實在改革前應當說是「公社主」更確切些。(二) 連環保。即公社集體為社員個人承擔責任，同時個人即處於公社束縛之下。這尤其體現在租稅徵收上，實行「徵稅對社不對戶，貧戶所欠富戶補」的原則。公社作為一整體向國家與主人承擔交納義務，國家與主人不直接與農戶打交道。在連環保中某戶如果欠稅，他將因連累全社而受到巨大壓力，如果他逃亡，那麼不用國家與領主出面，公社就會千方百計把他弄回來。但另一方面，連環保等於借租稅徵收實行「一平二調」，削富益貧，農民的分化因而更受抑制。(三) 勞動組合。公社雖以「公有私耕」為主，但並非完全「單幹」在許多生產環節上實行「集體主義」的勞動方式，除份地外還有部分土地作為「共耕地」，國家常用擴大「共耕地」來作為保證賦役的手段。(四) 強制聚居與強制耕作。公社取消了以前「黑鄉」時代的獨戶村，實行強制性大村落制，禁止社員任意遷居以逃避管束。在耕作方面，除「共耕地」與領主自營地上的「勞動組合」外，農戶份地上的家庭耕作也不是自主的，由於公社的插花條田制形成他人過境權、敞地制、公牧制諸慣例，各戶的輪作順序與農事日程都必須由公社統一計劃，強制各戶執行，以便於敞地放牧和避免穿越條田時的踐踏損失。這樣便剝奪農戶的經營自主權。(五)「村社民主」與「畜群式管理」的統一。公社中實行無視人權的「習慣民主」，盛行「五個人作出決定便可剝奪第六個人」的原則，村會可以對社員私行刑罰，甚至草菅人命。這種無視人權的「大民主」適為「公社之父」的專制提供基礎。正如維特所說：「從行政警察的角度看公社更加方便：放一群牲口總比一頭一頭地放來得輕鬆。」⑪

1906年以前俄國公社世界的文化—制度遺產，對1917年革命及革命後建立的體制影響不容忽視。別爾嘉耶夫曾經把俄國「革命」指斥為一種「激進西化」的結果，但其晚年深思後的結論是：俄國革命之根不在西方，而在俄羅斯，它是俄國傳統文化特性的「宿命」。但筆者並不同意「宿命」說。

1906年以前，沙皇當局對村社生活的各個方面，從土地重分 (份地制)，共耕地、勞動組合、強制聚居、連環保直到村社審判都曾給予大力支持與提倡，甚至強制推行。正如維特所說，當時的國策宣布：「公社是俄國人民的特點，侵犯公社就是侵犯特殊的俄羅斯精神。」沙皇亞歷山大二世曾有句名言：「俄國的一切不是為了強者，而是為了弱者。」⑫「抑強扶弱」，抑制分化一直是當局所標榜的目標。而另一方面，農民的村社生活使他們有一種「寧可全部土地歸沙皇，只不要歸地主」的觀念⑬，所謂的皇權主義正是這種觀念的體現。

顯然，公社世界的文化—制度遺產對1917年革命及革命後建立的體制影響不容忽視。這一點甚至連酷愛俄羅斯傳統而又排斥1917年革命的「文化保守主義者」也難以否認。別爾嘉耶夫在其轉向東正教尋神派時曾經把俄國「革命」指斥為一種「激進西化」的結果，但其晚年在流亡中寫成的《俄國共產主義起源及其

涵義》一書中卻得出了深思後的結論：俄國革命之根不在西方，而在俄羅斯，它是俄國傳統文化特性的「宿命」。

三 「反動時期」的「徹底改革」：「斯托雷平奇迹」的甜頭與苦果

但筆者並不同意「宿命」說。儘管革命與「傳統」有聯繫，但它並不構成所謂「必然性」。正如十六世紀「公社化」以前俄國有過古典獨立農民一樣，十六世紀後，尤其進入近代後，俄國人也作過擺脫公社傳統的努力。這種努力的流產，與其說是因為俄國人天性留戀「公社」，勿寧說是因為公社解體過程的不公正。

近代俄國第一場大改革——1861年的「農民改革」，就是一次「父奪子利」的改革。貴族割佔公社部分最好的土地為私有，從而由「公社主」變成了地主，公社社員因此不再是貴族的農奴。然而公社的束縛依然，只是其土地因「割地」而縮小了，而農民還要為這已經減少的份地交納「贖金」，並且還不是以戶，而是以公社的名義贖地，即贖下的土地仍是公社的份地而非農戶的地產。這就好像一個「大家長」把宗法式大家庭的頗大一部分家產席捲而逃，同時卻仍把「子弟們」圈在「大家庭」中。於是，子弟們的第一個願望便不是如何「分家」而是怎樣追回被盜竊的大家庭財產了。這就形成了以捍衛公社為宗旨的民粹派運動。它在改革後20年間成為俄國反對派的主流。1907年起，俄國開始了摧毀傳統公社、實行土地私有化並確立資本主義產權制度的「斯托雷平改革」。用斯托雷平的話說，國家原先要「抑強扶弱」，充當「公社精神」的化身，而今不然了，「國家是為強者而存在的」！

為了讓社會認可「家長」對家產的霸佔，斯托雷平的辦法是讓「長子」也分一杯羹以獲得他們對家長的支持。用權勢幫助公社的「強者」(所謂「富農」)以「強迫動員」⑭的方式摧毀公社世界，從而用把「弱者」趕出家門的辦法實現對農民的「第二次解放」⑮(1861年是「第一次解放」)。為此，當局以「11月9日法令」鼓勵農民退出公社，以「5月29日法律」推行「一戶決定」原則下的強制性「土地整理」(只要一戶要求，就可以打亂公社原有的條田分布，實行小條併大塊以便設立獨立農莊)。同時建立官辦農民銀行，一方面低價收購「弱者」的份地並轉售「強者」，一方面向「強者」提供優惠貸款。

一時看來，這樣的「分家」倒也乾脆利落、產權明晰，市場導向的農場經濟畢竟比種「大鍋」地、納「大鍋」稅的村社經濟有效率，而鐵腕下的安定更有助於這種效率的發揮，於是產生了「斯托雷平奇迹」：從1907到1914年間沙俄經濟持續高漲。第一次世界大戰前數年俄國糧食產量一舉超過當時西方三大糧食出口國——美國、加拿大與阿根廷的總和，1913年的全俄糧食人均產量紀錄甚至直到赫魯曉夫時代才被打破，俄國成了「歐洲穀倉」、世界最大農業出口國。由於農業的拉動，整個國民經濟也繁榮起來，斯托雷平改革的幾年間(1907-1914)，

鐵腕下的安定更有助於效率的發揮，於是產生了「斯托雷平奇迹」：從1907到1914年間經濟持續高漲。第一次世界大戰前數年俄國糧食產量一舉超過當時西方三大糧食出口國——美國、加拿大與阿根廷的總和，整個國民經濟也繁榮起來。俄國出現了前所未有的經商熱。1905年的政治熱情似乎已一去不復返。

俄國資本投資總額即從26億多盧布增至51億盧布，其中外資由9億增至19億多盧布，翻了一番。1913年與1900年相比，俄國人口增長22.35%，而煤產量增長121%，棉花加工量增長62%，出口總額增長112%，國民總收入增長78.8%，製造業國民收入增長83%，農業國民收入增長88.6%，這些都是沙俄經濟史上空前的。

在市場大潮中，俄國出現了前所未有的經商熱。1905年的政治熱情似乎已一去不復返，維特在1913年感歎道：「這件事過去六年了，斯托雷平宣稱『安寧』也有那麼久了，但他所實行的制度迄今沒有改變，輿論對之也沒有反應，現在輿論所感興趣的主要是口袋裏有多少錢……」⑯

當年的反對派知識份子陷入了空前的尷尬中。海外「政治僑民」日久無聊，內訌成習，立憲民主黨、社會革命黨內的派系越來越多，社會民主黨於1910年徹底分裂為布爾什維克、孟什維克兩黨。而俄國國內的自由主義者或成了支持當局鎮壓「弱者」搗亂的政治保守主義者；或由鼓吹西化急變為宏揚「國粹」；或越來越趨向民族主義。

於是當年的反對派知識份子便陷入了空前的尷尬中。海外「政治僑民」日久無聊，內訌成習，立憲民主黨、社會革命黨內的派系越來越多，而社會民主黨內的兩派更於1910年徹底分裂為布爾什維克、孟什維克兩黨，彼此從政見直到經費之類的瑣事都鬥得不亦樂乎。而俄國國內的自由主義者更出現了急劇的分化，有的如馬克拉科夫，成了支持當局鎮壓「弱者」搗亂的政治保守主義者；有的如別爾嘉耶夫，由鼓吹西化急變為宏揚「國粹」，成為不問政治的東正教「尋神派大師」；還有的如米留可夫，反對保守主義，但卻越來越趨向民族主義⑰。

於是，俄國自由主義作為一般以知識份子為主體的社會運動，在斯托雷平時代逐漸從歷史舞台上「缺席」了。這倒不是說俄國不再有「自由派」。相反，由於斯托雷平式的「分家」對傳統體制起着強烈的腐蝕作用，到1917年前夕這部貌似龐大的統治機器已經「自由」得鬆鬆垮垮：所謂文官要錢不要命，武官怕死更愛錢，個個「自由化」得可以，仍然具有忠君報國傳統信念者已如鳳毛麟角。但是，那種作為社會公正象徵的自由主義反對派，那種在變局來臨時「既能說服莊稼漢，又能說服小市民」的理性力量，卻已然消失。這是1917年與1905年的俄國最大不同之處。或許可以說，俄國那時就已差不多注定與自由憲政無緣了。

在知識界日益保守化、邊緣化的同時，下層社會卻積累了日益強烈的激進情緒，這一過程在斯托雷平時代以前已經開始。沙俄司法部門統計的政治罪，即所謂「反國家罪」的分布表明，1890-1903年間受過大學教育的貴族、軍政公職人員與自由職業者等知識階層，在「反國家罪」「案犯」中的比重下降了一半，而體力勞動者的比例則相反地上升了一倍半。1890年前「反國家」者中大多數為知識階層，而1903年時，在「反國家」的人中，體力勞動者已佔60%。1905年以後這趨勢更加明顯，在政治性「罪案」中，貴族、教士與富商所佔比例已由49.1%下降為16.4%，而下層市民（包括工人在內）則從27.5%增至43.9%，農民也從19.1%增到37%⑱。

斯托雷平改革大大加速了這一變化。「父奪子利」式的不公正改革，首先使得「父親」聲望掃地，隨着沙皇從「公社之父」變成「公社破壞者」，傳統皇權主義的民眾心理基礎被破壞。隨着改革的進展，精英層對沙皇的敵意在淡化，而大眾對沙皇的敬意卻消逝得更快。其次，「父親唆使長子搶奪家產」的做法也導致了「兄弟」矛盾加劇，俄國農村除了農民反對貴族之外又出現了公社農民反對獨立農民（退社者）的潮流。90年代的檔案研究也表明「農民騷亂」

中的「反改革」案件在這幾年急劇上升，1907年只佔總發案的5.1%，1908年為14.3%，1909年為23.3%，1910年已達75%⑲。社會上維護公社的情緒從鼓吹「村社社會主義」的社會革命黨之興衰明顯可見。該黨在改革前對農民影響很小，在農民聯合會與第一、二屆杜馬的農民代表中屢受冷落。然而改革後其勢力即迅速上升，從微不足道的小團體一舉成了1917年有百萬之眾的全俄第一大黨，不僅在農村蘇維埃中一統天下，在城市蘇維埃中也曾有半壁江山。

斯托雷平(圖)改革雖然成功地消解了自由主義反對派運動，但卻使民粹主義死灰復燃，俄國反對派的主流由自由主義再次復歸民粹主義。知識份子的形象也由公道與正義的化身逐漸變成類似貪官污吏的人，在人民眼中他們已經是政府的夥計了。

斯托雷平改革雖然成功地消解了自由主義反對派運動，但卻使民粹主義死灰復燃，「骯髒的進步」導致了「乾淨的反動」，「傳統多元主義反對現代化專制」的鬥爭又一次排擠了「現代化多元主義反對傳統專制」的運動。俄國反對派的主流由自由主義再次復歸民粹主義。然而與1870年代的民粹主義不同的是：那時知識份子鼓吹革命而人民卻寄希望於「公社之父」，而今天完全倒過來。隨着反對派由自由主義運動變成民粹主義運動，由知識份子運動變成工農運動，在工農心目中，知識份子的形象也由公道與正義的化身逐漸變成類似貪官污吏的人，正如米留可夫所擔心的：「他們並不能對政府的政策產生決定性影響，但在人民眼中他們已經是政府的夥計了。」⑳知識界道德形象的極度下降，在革命後不久訪俄的瞿秋白的記錄中可見一斑。瞿秋白曾在圖拉訪談一老農，該老農對托爾斯泰一代的知識份子崇敬至極，而對當時的知識界卻是如此評價㉑：

> 知識階級負罪不小。俄國人的心念中，知識階級向來和普通平民分得清清楚楚，革命初起，他們就已談甚麼憲法、國會，人民看得他們和皇上一樣高高在上。等到事情急了，他們又都拋棄了人民逃到外國去了，——不來幫着人民共負大業。怪不得無產階級也走極端：那幾月風潮洶湧的當口，看見帶眼鏡的人都指為知識階級、怠工者，拼命排斥，於是知識階級更逃得厲害，至今弄得要人辦事的時候，人手又太少了。

四 「公社世界」的復興：「反傳統」還是「超傳統」

正是在這樣的背景下俄國迎來了1917年。筆者曾撰文指出：當年的「二月革命」並無任何組織策劃發動，完全是在偶然事件引發社會積怨、而政府公信力極差的情況下突發的㉒。從身居瑞士以40歲之年已作終老他鄉打算的列寧，直到遠離首都駕幸軍中的沙皇，以及當時在首都的各黨首領，對此都大出意外。至今討論這場革命是否「必然」發生，仍是困難的。有人認為倘若沒有第一次世界大戰，俄國可以沿着斯托雷平之路走完權貴資本主義加「現代化專制」的普魯士式進程。但應當指出，大戰本身與斯托雷平改革就有一定關係。正是斯托雷平改革摧毀了「公社精神」，使帝國傳統的精神支柱不復存在。為了填補這一空缺，沙皇政府的辦法是極力強化民族主義與沙文主義。斯托雷平提出了「俄國是俄羅斯人的俄國」的口號，並一手扶植、建立了「民族主義黨」。他一向以「你們需要大動亂，我們需要大俄羅斯」為號召，攻擊反對派企圖渙散俄羅斯民族。他還在其任內多次出鎮芬蘭等地，親自主持強化俄國的殖民統治。於是俄國在民族主義的膨脹中一步步邁向第一次世界大戰，而戰爭觸發的危機便成了革命的直接原因。

1917年革命雖然發生在首都，根子卻在農村。俄軍基本是一支純農民隊伍，其瓦解的主要原因是「穿軍裝的農民」急於回鄉奪取土地。有趣的是：10月之夜攻打冬宮的主要就是「穿軍裝的農民」，而唯一進行抵抗的則是「穿軍裝的知識份子」——士官生。

事實上，1917年革命雖然發生在首都，根子卻在農村。這不僅因為俄國工人在世紀初94%出身農家，本身具有濃厚的「農民性」，與西方市民文化背景下的城市無產階級不同㉓，也不僅因為革命本身的民粹主義色彩與農村中的公社復興，還因為士兵——「穿軍裝的農民」在革命中的特殊作用。戰時俄軍曾達1,500萬人，部署在首都一帶的就有320萬，遠比首都工人為多。由於要保證軍工生產，俄軍極少徵召工人，基本是一支純農民隊伍。而革命中產生的彼得格勒蘇維埃雖號稱「工兵代表蘇維埃」，其產生卻以軍隊為主：工人每1,000人選一代表，士兵則每連（100人左右）就有一代表，士兵代表共達2,000名，工人代表只有800名㉔。從2月到10月的整個期間，士兵都顯得比工人更激進。因此有學者指出：「任何情況下處處都宣傳布爾什維克主義的人就是前線的士兵和波羅的海艦隊的水兵」，「士兵已經絕對控制了群眾」㉕。俄曆2月23日彼得格勒的街頭婦女騷動之所以演變為革命，是由於派去彈壓的部隊嘩變。革命的成功則是由於俄軍普遍抗命（這也是後來臨時政府垮台的原因）。而軍隊瓦解的主要原因又是農村普遍發生「雪崩」，「穿軍裝的農民」急於回鄉奪取土地。有趣的是：10月之夜攻打冬宮的主要就是「穿軍裝的農民」，而唯一進行抵抗的則是「穿軍裝的知識份子」——士官生。然而在斯托雷平以前，在農民與農民出身的軍人普遍是皇權主義者的年代，士官生曾經是俄軍中最具激進思想的人群！

因此，我們雖然不能說斯托雷平改革「必然」會引起革命，但革命確實與斯托雷平改革激起的公社復興運動有直接聯繫。正如維特所抨擊的，這場改革「注入了濃厚的警察色彩」，因而很不公正，「將來很可能招致嚴重革命動亂」㉖。維特於1915年去世，不到兩年，他的預言便成為事實。

從2月到10月，導致衝突的主要事情幾乎都與其說與工人、不如說與農民

(包括穿軍裝的農民)利益有關。二月革命後臨時政府的第一號令便是恢復軍隊秩序，而彼得格勒蘇維埃第一號令則是實行「軍隊民主」。十月革命中的核心問題是「土地與和平」，革命中召開的蘇維埃「二大」上通過的是「土地法令」與「和平法令」(而不是工廠國有化之類的法令)。在當時，土地與和平這兩個問題其實就是一個問題：士兵們急不可耐地要求「現在就要和平」，為的是趕快回鄉參加遍及全俄農村的自發性「土地革命」，而堅持作戰就意味着要至少暫時地維持農村秩序。

在農村，當時出現的完全是個自發的(如果不純粹自發的話，那起了作用的就是民粹派——社會革命黨人)「非斯托雷平化」過程。十月革命中通過的土地法令是根據社會革命黨人主持的農民代表蘇維埃提供的文本制訂的，它在理論上規定一切土地屬國有，但實際上正如列寧所解釋的：「在由誰掌握土地的問題上，我們讓土地公社在解決這一問題時居第一位。」[27]所以，土地國有化實際上是村社化[28]。在名義上，《土地法令》附件曾規定：「使用土地的方式不應受任何限制。」農業人民委員部在土地改革的指令中也認為，獨立農莊仍應保持原狀，「但這個決定只在獨立農莊不屬於富農時才適用」。然而，當時何為「富農」並無規定，而且不久後為徵集餘糧又恢復了早在1902年就廢除了的村社連環保，所以真正允許存在的獨立農莊很少。在主要農業區，更實行了強制消滅獨立農莊的制度。在全俄範圍內，「獨立農莊主開始『自願』回到重分公社中，對那些頑固者則採取強制手段，直到收回他們的土地」[29]。

這樣，村社不僅在十月革命中「復活」了，而且發展到空前的程度，甚至包括了那些歷史上本來早已沒有村社的地方。在主要農業區，幾乎全部土地(98-99%)都屬於村社，即使在村社化程度最低的西部和西北地區也佔到70%左右。就全蘇而論，直到新經濟政策時期的1927年仍有96%的土地與95%的農戶在村社中。在革命前的村社中，除了重分型村社外，還有許多非重分型村社，而革命後的村社只有土地重分社這一種類型[30]，土地重分頻率也大大提高。革命後初期平分土地都是臨時的，大多數情況都只管1918年一次春播或秋播。在沃龍涅什省，1918-1919兩年間所有村社都重分土地一次以上，而絕大部分(70.3%)的村社竟然重分了三次以上，「革命後逐年間在村社成員中土地使用最大限度平均的傾向越來越嚴重」[31]。儘管這帶有革命初期的非常性質，但此後土地重分也很頻繁。據1925-1926年調查，主要農業區北高加索、中央黑土地區及烏拉爾等地許多省份每年都要重分村社土地，沃龍涅什省近半數的村社二三年一分。同時村社的插花分散的條田制及由此而來的強制耕作、強制聚居等，都比斯托雷平改革前更嚴格，每戶份地塊數更多、面積更小，交錯、分散程度更嚴重，平均距離更遠，村社對農戶耕作方式、作物品種、茬口及至農活的硬性規定更多，從而削弱了農戶經營自主權與適應市場的能力，阻礙了正常的社會分工。這樣，村社的自然經濟性即宗法性也更強了。

經濟上的宗法性造成了政治上的宗法性。儘管蘇俄當局力圖對村社進行「民主化改造」，如規定村社為純經濟組織，不享有超經濟權力即統治權力，村會不

村社不僅在十月革命中「復活」了，而且發展到空前的程度，到1925-1926年強制耕作、強制聚居等，都比斯托雷平改革前更嚴格。經濟上的宗法性造成了政治上的宗法性。1917年後的俄國一方面打倒了沙皇與地主，表現出強烈的「反傳統」色彩，另一方面卻以復活並強化了的公社世界消滅了獨立農民，體現着一種「超傳統」的方向。

再是家長會議，而必須是全體成員會議等。但「傳統村社民主」的根本缺陷——整體主義對個體權利剝奪，卻不僅未改，而且比昔尤甚。「米爾由於它實質上的優勢效能，在排濟蘇維埃並在鄉村行政事務中起決定性作用」，村會專橫跋扈，「仍然是革命前的舊斯霍特（СХОД長老會）」[62]。其最惡劣的表現便是20年代震驚全俄的「盧多爾瓦伊事件」：村蘇維埃與米爾首領操縱村社會議「集體決定」，一次便當眾鞭笞了三百多個違犯了「社會意志」的村民。

村社經濟的非市場化傾向與村會政治的專橫傾向一直令蘇維埃政府頭疼，但他們反而歸罪於「資產階級富農迫害了貧農」，反而忙於剝奪米爾的自治。這樣，蘇俄在村社消滅獨立農民之後，又以集體農莊消滅村社，用一個全能的「全俄大公社」取代了35萬個傳統小公社——這就是世人皆知的斯大林體制。

這樣，1917年後的俄國一方面打倒了沙皇與地主，表現出強烈的「反傳統」色彩，另一方面卻以復活並強化了的公社世界消滅了獨立農民，體現着一種「超傳統」的方向。革命後的俄國與其說如列寧所言成了農民「小資產階級的汪洋大海」，不如說成了35萬個傳統公社的汪洋大海。村社經濟的非市場化（自給自足）傾向與村會政治的專橫傾向一直令蘇維埃政府頭疼，但他們不可能再搞一場「新的斯托雷平改革」。於是在拿不到「商品糧」時，他們不去責怪公社阻礙了獨立農民的商品生產，反而歸罪於「農村資產階級的糧食進攻」，在面對村會的惡霸行徑時，他們不去責怪共同體侵犯了公民人權，反而歸罪於「資產階級富農迫害了貧農」，不去保障村民的權利，反而忙於剝奪米爾的自治。這樣蘇俄便在「超傳統」之路上越走越遠，直到以村社消滅獨立農民之後，又以集體農莊消滅村社，用一個全能的「全俄大公社」取代了35萬個傳統小公社——這就是世人皆知的斯大林體制。整個過程恰巧應了當年民粹派設計的「獨特的俄國道路」：從米爾（МИР傳統公社）到康姆尼（commune共產主義公社）。

五　1917年革命還是「十月」革命？

前面提到，1905年的俄國本可以有另一種選擇，但1917年的俄國可以有別的選擇麼？這就涉及目前一個通行的見解，即把1917年的俄國劃分為「二月資產階級民主革命」與「十月社會主義革命」兩段。於是「要二月，但不要十月」便成為蘇聯解體後的流行觀點。如果俄國人在推翻沙皇後止步，是不是就能建立一個憲政民主國家？

這幾乎是不可能的。實際上，觸發1917年之變的已不是「現代多元主義反對傳統專制」的鬥爭（如同1905年那樣），而是「傳統多元主義反對現代專制」的鬥爭，不是傳統公社的束縛引起反抗，而是斯托雷平的不公正「分家」引起反抗，因此重建公社世界的大方向一開始就確定了。在很大程度上，2月裏爆發的是誰也沒有想到的劇變。然而它一旦發生便一瀉千里，不可遏止。從2月到10月，俄國社會幾乎是處在一個急速「激進化」的連續過程中，不想被大潮所淘汰的各種政治力量不管原來信奉甚麼「主義」，此時都捲入了一場「激進比賽」之中。正如盧森堡所說：沙皇的傀儡、「最反動的」第四屆國家杜馬一夜之間「突然變成了一個革命機關」[63]。為了搶佔潮頭，這個右派比重很大的「黑幫杜馬」不但抗旨逞強，而且竟在沙皇尚未退位時就宣布接替沙皇政府，代行其職能。從國家杜馬

臨時執行委員會到後來的四屆臨時政府，俄國政壇八個月之內五易其主，一屆比一屆更「左」，其主導力量從溫和自由派、自由民主派演變為社會民主派與革命民粹派(見下表)。最後在10月的冬宮之夜，後兩派中的最激進者(社會民主黨〔布〕與左派社會革命)又推翻了兩派中較正統者(社會民主黨〔孟〕與社會革命黨)控制的末屆臨時政府。

1917年2月-10月間俄政局的急劇激進化[34]

時間	機構	a 右	b 中右	c 中左	d 左	e 其他	f 總計	g a-d項總計	左傾度
2月27日前	四屆杜馬	185	98	59	14	86	442	356	-1.07
2月27日	杜馬臨時委員會	0	8	3	2	0	13	13	-0.08
3月2日	第一屆臨時政府	0	3	6	1	1	11	10	0.5
5月6日	第一屆聯合臨時政府	0	2	6	6	1	15	14	1.15
7月24日	第二屆聯合臨時政府	0	0	6	8	0	15	14	1.57
9月25日	第三屆聯合臨時政府	0	0	6	10	0	16	16	1.63
10月25日	蘇維埃政府	0	0	0	15	0	15	15	2.00

(1)表中「右派」指黑幫及各保皇派政團，「中右」指十月黨、進步黨及其他「溫和自由派」，「中左」指以立憲民主黨為代表的自由民主派，「左派」指各派社會民主黨與社會革命黨人及類似傾向的無黨派人士。

(2)「左傾度」的計算公式為：[2d+c－(2a+b)]/g，其可能的數值在+2 與 –2之間。其值為負，表示右派佔主導；為正，則表示左派佔主導。換句話說，數值愈大，左傾的程度越高。從表中可見，當時政壇越來越左的明顯趨向。

當時人們對這後來被稱為「十月革命」的事件並未感到過於吃驚，以為不過是八個月來的第六次政府更迭罷了。直到次年1月立憲會議被解散，6月左派社會革命黨被趕出政府，人們才恍然大悟：「人民專制」中更嚴厲的鐵腕誕生了。

從這一過程中我們很難看到「兩次革命」。事實上，80年代學術界已有1917年是「一次革命的兩個階段」[35]之說，然而，「兩個階段」其實仍是過於清晰的劃分。過去的論著都說，從2月到10月俄國出現了「無產階級的」蘇維埃與「資產階級的」臨時政府「兩個政權並立」之局。然而實際上這「兩個政權」本來都是過客匆匆的「流水席」，首屆蘇維埃與末屆臨時政府基本上是同一批人(孟什維克與社會革命黨[36])所主持，何來「無產階級」與「資產階級」之分？10月冬宮之夜，冬宮內外雙方不僅很難說是階級之分，甚至很難說是主義、政黨之分：雙方都是社會民主黨人與社會革命黨人的混合體，而雙方都同意結束戰爭，按民粹派原則解決土地問題以及召開立憲會議釐定國是[37]，雙方都既反對沙皇，也反對科爾尼洛夫的「軍官救國」企圖和李沃夫的「漸進改革」主張，亦即：雙方大體上都是「社會主義」者。

當時人們對這後來被稱為「十月革命」的事件並未感到過於吃驚，以為不過是八個月來的第六次政府更迭罷了。直到次年1月立憲會議被解散，6月左派社會革命黨被趕出政府，人們才恍然大悟：「人民專制」中更嚴厲的鐵腕誕生了。

雙方的分歧實際只在於：冬宮裏的一批人有「革命護國主義」傾向。他們未必贊成「帝國主義戰爭」(不少人在沙皇時是反戰的)，但卻認為革命後戰爭的性

質就起了變化：德、奧、土、保皇帝們與英法俄民主國家之間的戰爭成了專制與共和之戰，類似於法國大革命後新法國與反法聯盟之戰那樣。因此他們反對向德求和，因而也就反對那導致軍隊瓦解的「自發的土地革命」，主張先「保衛祖國」，再在立憲會議上解決土地問題——即同樣是重建公社世界，只不過要有序些，免得發生大亂而為「革命的敵人」(德國人) 所乘。事實上，布爾什維克在掌權之後自己也轉向了「革命護國」。但在此之前，不拘一格的列寧首先想的是怎樣把政權奪到手。因而在土地與和平問題上都號召「馬上就要」而不容稍緩，於是迫不及待的群眾便轉向了這個原先影響不大的黨並支持它奪取了政權。

革命後的「超級公社」與傳統俄羅斯公社世界之間的文化聯繫是明顯的，今日的俄共也十分明白，久加諾夫不是有「俄羅斯思想就是深刻的社會主義」之名言嗎？俄國革命的歷史表明，它實際上是一個由傳統→改革→革命→傳統在某種程度恢復的怪圈。

顯然，這並不是方向的轉變。實際上真正的轉向就是二月，在這一大潮中，「個人主義」的斯托雷平改革一開始就成為過街老鼠。儘管斯托雷平改革中俄國人 (包括下層在內) 絕對生活水平實際都有提高，但社會上的不公正感經戰時困難的觸發一下便燃起了清算的怒火，無論持何種「主義」的政治力量，當時都在抨擊斯托雷平的「個人主義」，並許諾要重振公社世界之雄風。臨時政府的最高土地委員會首任主席波什尼科夫在5月19日該委員會首次會議開場便譴責斯托雷平改革，斥責斯托雷平「為私人而對公有土地發動掠奪」，並表示臨時政府將立即糾正這種「專橫的」不公正。在聯合臨時政府中任農業部長的社會革命黨領袖切爾諾夫也宣布，政府將在廢除斯托雷平法案之後，「在農村公社的深度與隱秘之處找到 (土地) 法律的新源泉」，「新的改革將從這些深層生活中湧現」㊳。然而公社世界的「深層生活」中能湧現市場經濟與民主嗎？

自由主義的立憲民主黨，這時的處境與1905年判若霄壤。在既不能「說服莊稼漢」又不能「說服小市民」的情況下，這個以「立憲」為名的黨一反常態，力圖推遲立憲會議，因為它預感到這個會議將是法國大革命中國民會議的再版。沒想到這個會議剛開場，就被比它更「激進」的蘇維埃所驅散。但即使不驅散又怎樣？「立憲」民主黨在「立憲」會議選舉中只有2%強的席位，整個會議是民粹派控制的。而民粹派就其思想而言是「人民專制」論者，很難設想他們會搞憲政民主——儘管他們的被驅散使人們把他們看成失敗的憲政的象徵。而像米留可夫這樣的立憲民主黨人對立憲會議則不抱希望，寧可支持科爾尼洛夫的軍事獨裁的企圖！

總之，在以「人民專制」重建公社世界的大潮中，憲政民主幾乎不可能立足。當然，這並不是說布爾什維克取勝是必然的。在1917年2月的形勢下，社會革命黨應當說是最有可能奪魁的。因為它的民粹主義綱領與公社復興的大潮最合拍，反斯托雷平最堅決，大潮初起時其人多勢眾聲望高亦為各黨所不及，甚至到十月之後仍在立憲會議選舉中佔優勢。如果不是囿於「革命護國主義」的書生之見而在土地與和平問題上動作遲緩，讓長於謀略的列寧搶佔了潮頭，新的「公社之父」很可能就是社會革命黨人而不是布爾什維克。俄國歷史上便可能出現民粹派對自由派與社會民主派實行「人民專制」的一幕——但這與布爾什維克主導下俄國後來的實際進程有多少本質區別？

傳統、改革與革命，俄羅斯走過的路的確是令人浩歎的。

革命後的「超級公社」與傳統俄羅斯公社世界之間的文化聯繫是明顯的，今日的俄共也十分明白，久加諾夫不是有「俄羅斯思想就是深刻的社會主義」之名言嗎？但這種聯繫並不是宿命的。在現代化進程中，俄國人也曾有過通過公正的「分家」擺脫公社世界，建立以公民權利、個性發展為基礎的社會的衝動，尤其當反對派運動以自由主義—社會民主主義為主流，而當局又由開明改革派主導的時候，這種衝動曾經有過走向成功的良好機遇。

但俄國人未能把握這一機遇，隨着「要否分家」之爭被「如何分家」之爭所取代，不公正的「分家」方案擊敗了公正「分家」的要求，一場「家長霸佔家產驅逐子弟」的改革贏來了一時的繁榮，卻種下了不祥的種子，當反對派運動主流轉為民粹主義而當局則扮演「貪婪的家長」角色時，建立公民社會的前景便渺茫了。以「分家」為滿足的自由派丟棄了公正的旗幟，也就埋下了為「貪婪的家長」殉葬的伏筆。

於是當危機爆發時，「重建大家庭」便成洶湧大潮，此時再談如何「分家」已不合時宜，回歸公社世界勢成必然，剩下的問題只是誰來當新的「公社之父」？在這裏我們看到了出奇制勝的一幕，但對俄國的去向而言它已不很重要。

俄國革命的歷史表明，它實際上是一個由傳統→改革→革命→傳統在「新的」名義下恢復並強化的怪圈。七十多年後俄國人又重作努力，試圖跳出歷史的怪圈，然而，別人會不會又跳入這個怪圈呢？

註釋

① Rachel Walker, *Six Years that Shook the World: Perestroika—the Impossible Project* (Manchester/New York: Manchester University Press, 1993).

② Н.А. Бердяев, Истоки и смысл русского коммунизма. М.1990.

③ М. Воейков, Пардокс русской революции: Буржазный февраль и пролетарский октябрь, Статья международной конфере нции мара 1997 рода.

④ Рефомы или реовлюция?—россия 1861-1914. //Материалы международното коллоквиума историков. СПб. 1992.

⑤ А.А. Искендеров, российская монархия, реформы и революция //Вопр. ист.//1994, No. 1, 6.9. 1993, No. 3, 5, 7.

⑥ 前引伊斯肯德羅夫文便是貶維特而揚斯托雷平的代表作。90年代俄國出了多種斯托雷平傳記，其基調大率皆如此，С.М: А.Я. Аврех, П.А. Столыпин и судьы реформ в России. М.1991.

⑦ П.Н. Зыряпов, Крестьяпская община европейской россии 1907-1914. М.1992.

⑧ С.А. Степанов, Черносотенствов россии 1905-1914 г. М.1992. стр. 10, 111.

⑨ Theodor Shanin, *Russia as a 'Developing Society'*, vol. 1 of *The Roots of Otherness: Russia's Turn of Century* (London: Macmillan, 1985); Theodor Shanin and Hamza Alavi eds., *Introduction to the Sociology of 'Developing Society'* (London: Macmillan, 1982).

⑩ 金雁、卞悟：《農村公社、政革與革命——村社傳統與俄國現代化之路》(北京：中央編譯出版社，1996)。

⑪ ⑫ 〔俄〕謝・尤・維特：《俄國末代沙皇尼古拉二世》，上卷(北京：新華出版社，1983)，頁392；396。

⑬ 《列寧全集》(中文第二版)，第16卷(北京：人民出版社，1995)，頁296。

⑭㊳ George L. Yaney, *The Urge to Mobilize: Agrarian Reform in Russia, 1861-1930* (Urbana: University of Illinois Press, 1982), 460; 460.

⑮ В. Герье, Второе раскрепощение. М.1911.

⑯ 參見蘇文：〈「路標」改變以後——世紀沙俄改革與自由知識份子的悲劇〉，《東方》，1996年第5期。

⑰㉖ 〔俄〕謝・尤・維特：《俄國末代沙皇尼古拉二世》，下卷(北京：新華出版社，1985)，頁175；288-89、345。

⑱ Theodor Shanin, *Russia, 1905-1907: Revolution as a Moment of Truth*, vol. 2 of *The Roots of Otherness: Russia's Turn of Century* (London: Macmillan, 1986), 25-26.

⑲ П.Н. Зырянов, Крестьянскаа община европейской россии 1907-1914 гг. М.1992, стр. 320, 154.

⑳ П.Н. Милюков, Три попытки: к истории русского и же конституционализма, Paris, 1921. стр. 21.

㉑ 《瞿秋白文集》(北京：人民文學出版社，1953)，頁143-44。

㉒ 蘇文：〈「否則就永遠不能講了」——斯托雷平改革與俄國知識界的保守思潮〉，《讀書》，1997年第1期。

㉓ Robert E. Johnson, *Peasant and Proletarian: The Working Class of Moscow in the Late Nineteenth Century* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1979), 45-49, 68-79, 91-92.

㉔ 孫成木、李顯萊、康春林：《十月革命史》(北京：三聯書店，1980)，頁25。

㉕ 〔美〕路易斯・費希爾：《神奇的偉人列寧》，上冊(北京：中國社會科學出版社，1989)，頁221-22。

㉗ 《列寧全集》，第28卷，頁125。

㉘ 由於革命後有了新公社(commune)，以下把傳統的公社(мир)改稱為村社以免混淆。

㉙ ㉛ Ю,А, Поляков, Переход к нэпу и советское кростья нство М1967. стр. 84, 106-107.

㉚ D. Atkinson, *The End of the Russian Land Commune 1905-1930* (Stanford: Stanford University Press, 1983), 81-93.

㉜ Л. Лежунов, Сельской совет и земскаа община. М. 1928. стр. 6-7, 22-22.

㉝㉟ 《國際共運史研究資料(盧森堡專輯)》(北京：人民出版社，1981)，頁63。

㉞ 作者根據各種資料統計而製成表格。

㊱ 如早期蘇維埃副主席社會革命黨人克倫斯基是晚期臨時政府總理，早期蘇維埃另一副主席孟什維克的斯科別列夫是後來的臨時政府勞動部長等。

㊲ 布爾什維克只是在次年看到主憲會議選舉不利於己才翻了臉，而十月時與布爾什維克並肩戰鬥的左派社會革命黨則仍然支持立憲會議。

蘇　文　中國大陸學者

社會主義在世界史中的意義

趙汀陽

一

1989年蘇聯東歐發生巨變，時值法國大革命二百周年。在那前後一段期間湧現的形形色色的法國革命論中，擇其犖犖大端者籠統言之，以下兩種見解特別引人注目：第一種見解認為法國大革命根本不應該像過去那樣被當作「人類進步的里程碑」，它只是為了實驗狂妄的「進步」思想而作出了重大犧牲的悲劇性事件。根據這一觀點，法國革命旋渦中的「恐怖行為」並非進步所難免的代價，而是表明崇尚進步的革命思想可以變得如何殘忍的一種象徵。因此，繼承了法國革命精神的俄國革命在斯大林時代引起大規模的恐怖行為，這可以說是所謂革命的必然結局。

與此適成對照，第二種見解反對所謂法國革命迄今已經失卻往昔的榮光的論調，認為其進步的意義不可否定。在紀念法國革命二百年之際，東歐各國出現了1989年的市民造反（東歐革命）的事實，意味着自由、民主、人權的思想終於波及東歐各國，從而再次確認了法國革命在當今的意義。

以上兩種對法國革命的評價南轅北轍，但有一個共同點，即都以社會主義的現狀作為論述的背景。不僅如此，二者對社會主義也都持否定的態度：第一種觀點認為社會主義承襲了法國革命的負面因素，第二種觀點認為打倒社會主義的市民運動才是法國革命的繼承者。在二十世紀臨近終結的時候，各種回顧和反思法國革命的有代表性討論，皆一致以否定的態度總結社會主義，這正是當今世界狀況的寫照。

常常可以看到這樣的現象：在慶祝某一歷史大事件幾十周年或一百周年時，對該事件的社會興趣會驟然高漲；然而，在慶典完結以後，就像走過場的葬儀的結束之後似的，時過則境遷，對該事件的關心也就迅速消退。法國革命二百周年是如此，明治維新一百周年（1967年）、馬克思逝世一百周年（1983年）的紀念活動也是如此，彷彿是要劃條置之度外的界線。莫非存在這樣一種心理作用：只要在紀念日舉行了盛大的慶典，只要寫足了論文、作足了講演，以後就不妨堂而皇之將它忘卻？

二十世紀臨近終結的時候，各種回顧和反思法國革命的有代表性討論，皆一致以否定的態度總結社會主義。我認為社會主義陣營的出現和崩潰是二十世紀最重大的歷史事件，僅僅因為它現在解體了就把它忘得一乾二淨，這樣的態度是不妥的。無論價值判斷如何，俄國革命和社會主義都不能不是總結二十世紀的坐標軸。

更有甚者，俄國革命還不到八十周年，現實的歷史進程已經把它掩埋掉了，甚至連安葬的儀式也不必要似的。但是，正因為它是那麼輕易地被棄如敝屣，反而讓人覺得還是有必要再進行一番鄭重其事的安葬儀式。連像樣的葬禮也給省略了的、被過於草率地扔進歷史垃圾箱的死者，說不定甚麼時候還會借屍還陽、企圖復仇呢！我絲毫無意為死者揚幡招魂，卻認為至少應該進行審慎的屍體解剖和安葬的工作。不考慮社會主義就無法討論法國革命兩百年這一事實也表明：社會主義陣營的出現和崩潰是二十世紀最重大的歷史事件，僅僅因為它現在解體了就把它忘得一乾二淨，這樣的態度是不妥的①。無論價值判斷如何，俄國革命和社會主義都不能不是總結二十世紀的坐標軸。

二

如前所述，主張法國革命迄今仍具有「進步意義」的觀點，其所持的一個根據是1989年的東歐革命繼承了人權思想。另一方面，現在依然擁護俄國革命的人則往往強調歐美資本主義正是受到俄國革命的衝擊才轉變為「福利國家」的。言下之意在於：即使社會主義的實驗對於俄國是災厄，但俄國革命卻有益於其他資本主義發達國家向更靈活的機動、更安定的狀態轉化。

即使社會主義的實驗對於俄國是災厄，但那些依然擁護俄國革命的人則往往強調，歐美資本主義正是受到俄國革命的衝擊才轉變為「福利國家」的。言下之意在於：所謂革命似乎不是為了實際從事革命的國家謀幸福，而是為了其他國家謀幸福，玩味其言頗有點諷刺意味。

照這麼說，所謂革命似乎不是為了實際從事革命的國家（法國、俄國之類）謀幸福，而是為了其他國家（法國革命之於東歐各國，俄國革命之於歐美各國）謀幸福，玩味其言頗有點諷刺意味。遭受俄國革命後災厄的人們，即使是得到為美國或西歐的資本主義更上一層樓作出了貢獻的恭維，也未必會感到某種報償的慰藉吧？當然，從世界史的整體發展來看，上述歪打正着的效應也並非無稽之談。但問題是，怎樣才能使俄國及東歐的國內對社會主義的理解與其外部對社會主義在世界史中的地位的理解綜合起來呢？

把俄國革命和社會主義放到整個世界史中來看，它當然具有劃時代的意義。在面臨世紀之交的今天，形形色色的人都在大談如何認識二十世紀云云，同時也有許多人提出「始於1914年、終於1991年的短暫的二十世紀」的觀點②。不言而喻，1914年是第一次世界大戰開始的年頭，1991年是蘇聯解體的年頭。如果考慮到俄國革命是在第一次世界大戰的激盪中爆發的事實，那麼可以說，俄國革命和蘇維埃體制的開始和終結就構成了「短暫的二十世紀」的主要內容。

毫無疑問，「二十世紀」的歷史時代並不能以社會主義一言以蔽之，縱使它的體制在第二次世界大戰以後幅員遼闊、人口眾多，確實包括了人類相當大的一片天地，但歸根結柢它只是世界的局部而已。更符合常識的說法倒是所謂發達的資本主義國家與發展中國家的消長動靜主導了世界史的整體。然而，即使持這種說法的人一般也都承認：社會主義在發達國家和發展中國家的演變過程中起了不小的作用，近年來蘇聯東歐的社會主義陣營的瓦解則以間接的方式又一次給資本主義世界帶來了巨大的影響。其實霍布斯邦（Eric Hobsbawm）等人的

「短暫的二十世紀」論也並非正面闡述社會主義國家本身，而是從社會主義國家對外部世界的影響的角度來觀察和討論它在二十世紀的地位。甚至在把發達的資本主義國家作為主要對象來考察「二十世紀體制」的場合，人們也強調本世紀前期的「自由主義危機」動搖了對市場的信賴，而令政府的作用有所增大；不過，這種論調到本世紀後期發生逆轉，出現了重視「政府的失敗」而不是「市場的失敗」的動向。這一系列變化的背後，都有社會主義的興盛和衰退作為默示的前提條件③。

由此可見，社會主義在二十世紀的世界史中佔有十分重要的位置的判斷，已經成為超越立場和觀點的共識。但是，大多數情形下的討論不是來自(舊的)社會主義陣營的內部而是來自其外部。況且，為數不多的來自內部的討論亦被最近的解體這一事變本身所壓倒，很難在思辨與現實之間保持適當的距離。舊蘇聯東歐的許多人們正在全力以赴暴露社會主義的陰暗面，似乎已經沒有餘裕再考慮社會主義到底在世界史中扮演了何種角色的問題。那麼，有沒有可能一方面保持社會主義陣營內部的反省性觀點，同時又從容暢談「世界史中的社會主義」呢？以下就是為此目的所作的嘗試性論述。

三

縱覽1917年以來的八十年，社會主義在世界中沉浮的經歷可以概括如下：

眾所周知，1917年的俄國革命引起了褒貶不一的激烈爭議。當時，革命後的社會的實際情形尚不明朗，但可以肯定的是世界因而受到了巨大的震撼。當蘇聯終於渡過從20年代到30年代的封鎖、孤立狀態下的重重難關，建立起被稱為「計劃經濟」的體制時，人們對其實踐有種種或肯定或否定的不同評價，但有一點看法卻是相同的：真正驚天動地的大事件發生了。與30年代資本主義世界的大蕭條相對照，更加深了人們對它的印象。法西斯主義、羅斯福新政、還有戰後的福利國家，全都是以不同的方式接受社會主義影響的嘗試。在這一意義上可以說，社會主義的確風靡一時。

當蘇聯終於戰勝了納粹德國這一強敵時，社會主義的影響力進一步增強。二戰之後，「蘇聯陣營」在地理上擴大了勢力範圍，在國際政治中提高了地位。人類歷史上最初的人造衛星由蘇聯發射成功(1957年)，使美國感受到深刻的衝擊。總之，到1960年代左右為止，社會主義的勢力波及全球，所謂「歷史站在社會主義一邊」的說法並不是天方夜譚。毛澤東說過「東風壓倒西風」，在當時的形勢下，這句話倒不見得是個空洞的政治口號。

但是，赫魯曉夫對斯大林的批判(這一批判是否徹底姑且不說)揭發了在斯大林統治下的殘虐行為，使「理想社會」的內情暴露在光天化日之下。接着有1956年的匈牙利事件、1968年的捷克斯洛伐克事件、1979年以後的入侵阿富汗事件、1980-1981年的波蘭事件，這一連串的事件使蘇聯在國際上威信掃地。進而，曾經被認為有利於促進經濟發展的計劃經濟(指令型經濟)也逐步顯現出其局限性。

法西斯主義、羅斯福新政、還有戰後的福利國家，全都是以不同的方式接受社會主義影響的嘗試。到1960年代左右為止，社會主義的勢力波及全球，所謂「歷史站在社會主義一邊」的說法並不是天方夜譚。毛澤東說過「東風壓倒西風」，在當時的形勢下，這句話倒不見得是個空洞的政治口號。

批判斯大林之後的蘇聯和東歐，無論在政治還是經濟方面都有種種改革的倡議，也有一定程度的實踐嘗試，在一定範圍內，「社會主義復興」的希望甚至還呈燎原之勢。但是，對於革故鼎新的期待逐步為失望所取代。中國的文化大革命，在其外部的一部分人中引起了狂熱、在更多的人中引起了抵制，從而加深了社會主義觀的裂變。但是，毛澤東逝世後的中國顯然已經不再是那個提出「與蘇聯模式迥異的新的社會主義模式」的中國了。

就這樣，70年代以來的社會主義對於其外部世界已完全失去了魅力，而被看作與停滯和壓迫聯繫在一起的典型。80年代的社會主義改革的嘗試(特別是蘇聯的「重建」)一時喚起了對於振興的期待，但結局還是失敗了。在80年代末到90年代初之間，蘇聯東歐陣營終於瓦解④，誰也未能預料到這一分崩離析的具體過程。不過，從70年代到80年代這段期間，「山窮水盡疑無路」的感覺雖然還有些隱隱約約，但卻已經可以意會言傳了。許多人對於蘇聯東歐的迅速解體並帶有戲劇性表示驚異；其實一種體制從不能獲得民眾支持之時起就已經開始衰弱了，曾幾何時它的崩潰被廣泛認為只是或遲或早的問題，因此蘇聯東歐的解體並不是那麼出乎意外的事。由此可見，對於社會主義的看法可以大致區分出1960年代以前的「上升階段」和1970年代以後的「下降階段」。當然，這樣的區分只是為了便於簡明扼要地討論問題，如果深究細節可以發現還有不少出格的現象。

社會主義的發展，大致可分為1960年代以前的「上升階段」和1970年代以後的「下降階段」。實際上，即使在所謂「上升階段」的期間，社會主義也或多或少存在着陰暗面。但是，在「進步的」知識份子中，對蘇聯內部的陰暗面視而不見的觀點取得了優勢。

實際上，即使在所謂「上升階段」的期間，社會主義也或多或少存在着陰暗面，不少人早就注意到這些消極因素。特別是有關斯大林時代的暴政的消息，在其外部世界也有所傳聞。第二次世界大戰後社會主義陣營的擴大，在許多東歐國家看來顯然是「外來的」強制。但是，1930年代的局勢是「法西斯主義對反法西斯主義」的決戰壓倒一切，蘇聯被看作「反法西斯主義的堡壘」，因此，在西歐的「進步的」知識份子(例如羅曼羅蘭等)中，對蘇聯內部的陰暗面視而不見的觀點取得了優勢。另外，東歐戰後的社會主義化雖然是蘇聯的軍隊從「外部」強加的，但是東歐各國「內部」也並不是沒有簞食壺漿以迎之的勢力。最有象徵性的事實是，德國的布萊希特(Bertolt Brecht)、波蘭的藍戈(Oskar Lange)、匈牙利的盧卡契(Georg Lukács)等並非教條馬克思主義者的左翼知識份子紛紛自願從流放地回國投身於各自祖國的「社會主義建設」。至於像中國、南斯拉夫那樣的不依賴蘇聯軍隊的支持、全靠自己的力量從「內部」實現社會主義化的國家，社會主義與民族解放相結合而享有崇高的威信。總之，「上升階段」的界說雖然不是無條件的，但大致上是妥當的。

再說「下降階段」，其下降也不是急轉直下。1973年以後全球性石油價格的上漲對於產油國蘇聯十分有利，得以掩飾它的經濟停滯。勃列日涅夫時代的蘇聯至少在表面看起來強大而安定，因此，即使反體制勢力也傾向於考慮在體制內進行部分的改良而不是徹底推翻體制。然而，這種只補天不拆廟的選擇只是出於無奈，並沒有積極進取的氣象。其實，事到如今，就連統治當局自身也不再具備對既存體制的優越性的確信了。雖然上述兩個階段的區分稍嫌粗疏，但是就基本趨勢而言是可以首肯的。那麼，經過這兩個階段的社會主義觀的變化，在整個世界史的大背景下應該如何定位呢？

四

在這裏，我試圖提出一個假說，把十八世紀以來的「近代化」和十九世紀以來的「組織化」這兩大趨勢作為近現代世界史的基調，在兩者的重疊和更替之中來把握社會主義的命運。首先讓我們來考慮十八世紀以來的「近代化」時代的內涵⑤。在這一時代裏，後進國（十九世紀末至二十世紀初期的德國、日本、俄國等，以及第二次世界大戰後的許多發展中國家）為了趕超先進國（歐美各國），把「近代化」作為至高無上的目標，為了實現該目標可以不計成本和犧牲的觀念被認為是正確的。作為「近代化」的推進者，尤其是在後進國中，政府發揮了重大的功能。「近代化」一方面加強了人的理性、科學、技術的作用，另一方面由強有力的政府所主導的近代化意味着啟蒙主義的理性與權力的結合——這裏存在着悖論。結果，進步觀念的普及和以此為正當化理由的殘虐行為的橫行就成了「近代化」時代的最大特徵。

在十八世紀以來的「近代化」時代裏，後進國為了趕超先進國，把「近代化」作為至高無上的目標，為了實現該目標可以不計成本和犧牲的觀念被認為是正確的。結果，進步觀念的普及和以此為正當化理由的殘虐行為的橫行就成了「近代化」時代的最大特徵。

其次，十九世紀末以後「組織」的作用增大，世界進入了被稱作「組織化的時代」的階段。「組織」既是「近代」的產物，同時也是推動「近代化」的特殊方式。從產業化、都市化等狹義上說，「近代化」得到了「組織化」的有力促進；然而，如果在經典的意義上把個人主義、市民社會作為「近代」的特徵，那麼「組織化」就成為削弱近代的基礎的力量。由此可見，「近代化」與「組織化」既矛盾又統一，具有相反相成、互補互強的辯證性共生關係。這種狀況從十九世紀末開始，在第一次世界大戰中得到加強，至1930年代達到頂峰，第二次世界大戰後仍持續了數十年。因此，從十九世紀末到二十世紀70年代中期以前的這段時間可以說是「組織化的時代」，也可以說是「近代化」與「組織化」相交織的時代。

然而，從1970年代的某一刻起，「近代」的價值漸漸受到人們質疑。雖然後近代論的內涵現在尚不甚了然，但許多人都在思索「近代之後」，對於歷史將邁入新階段的預感在擴散、在印證。社會經濟方面的「近代化」（產業化、都市化）固然還沒有終結，卻已經失去了作為普世福音的輝煌。作為「近代」另一支柱的「民族國家」雖不會輕易退出歷史舞台，但已喪失了往昔的絕對權威，在許多場合正在相對化——對「民族自決」的局限性的指責時有所聞，民族國家受到向上（國際組織）統合與向下（地域）分權的夾擊，經濟的無疆界化使「國民經濟」的框架日益含混，這一切都足以為證。

本來就不會有甚麼明確的界標來表示「近代」到底從何時起告終，何況對於「近代」之後究竟是「近代」的終止還是「近代」轉入更高級階段的問題也有不同的意見，因而，「近代之後」在世界史上的意義還不能「蓋棺定論」。不管怎樣，把二十世紀的晚期理解為用各種方式反覆試行「從近代到後近代的過渡」的時代總是可以的。另一方面，到了1980年代前後，「組織的局限性」也成為議題。特別是大規模的等級組織的低效率問題被指出來後，人們開始重視小規模組織及其彈性結合的網絡結構的意義。信息處理技術的發達，促進了從集權管理到分散管理的轉變。小規模組織以及網絡結構究竟是超越「近代」（承載後近代）的社會形態，還是使「近代」的價值在新的條件下轉化再生？對此存在着相反的意見，一時

不容易得出結論。然而，不斷推進大規模組織化並以此為進步的想法的確已經成為「明日黃花」。正如前面指出的，「近代化的時代」的暮色在二十世紀的後期漸趨濃鬱；與此相映成趣，「組織化的時代」也在二十世紀的最後20年裏露出秋意。

總之，「曆書之外的實質上的二十世紀」，與其說是從1914年到1991年，毋寧說是從十九世紀末期(大約1870-90年代)到二十世紀末期(大約1980-90年代)，其內涵的基本特徵是以「組織化」來推動「近代化」的趨勢。從而這個世紀末的特徵也就表現為：十八世紀以來持續至今的「近代化」的限度已經顯然，十九世紀末以來持續至今的「組織化」開始剎車。

在這樣廣闊的背景中進行考察，可以斷定「現存的社會主義」正是以**「組織化」來推動「近代化」的嘗試中最極端、最徹底的實例**。晚年的馬克思和恩格斯在十九世紀末注意到「組織化」的初期徵候，視之為社會主義的胎動。列寧也從第一次世界大戰的統制經濟中看到了「邁向社會主義」的趨勢，這並非他一個人的心血來潮。帶有更濃厚的烏托邦色彩的其他社會主義者，在認為「組織化」進展的結果導致社會主義這一點上也並無不同。托洛茨基也罷、布哈林也罷，對此都持相同的看法。即使是作為布爾什維克的異端的波格丹諾夫的思想，甚至包括屬於「俄羅斯先鋒派」的藝術家們在內，當時都沒有跳出那樣的窠臼；相反，到處充斥着無條件地把科學、技術、工業發展、組織化等看作進步，並把社會主義當作諸如此類「進步」的體現者的觀點。更廣義地說，無論蘇聯的內部還是外部，對於科學、技術、組織、進步的信仰都吸引了大多數人；這樣的時代被稱作現代。布爾什維克主義正是那個時代的最極端、最敏銳的體現者。

「曆書之外的實質上的二十世紀」，是以「組織化」來推動「近代化」為特徵的，而「現存的社會主義」正是這個嘗試中最極端、最徹底的實例。自詡為「新文明的建設者」、迷信科學技術和組織的力量、運用中央集權的組織來強迫推行各種政策，這些都是蘇聯歷史的一貫性特徵。

蘇聯的歷史是曲折的，特別是斯大林獨裁的時代與其前後的時代之間有沒有連續性。換言之，斯大林時代究竟是社會主義的典型現象、還是社會主義歷史中的脫軌異端這樣的問題，不斷引起人們的熱烈爭論⑥。從微觀層面來看，蘇聯的70年的歷史當然不能粗暴地一刀切，其中自有種種斷裂和轉換。然而，從宏觀層面來看，任何時代都有獨自的烙印，要否定這種特徵的一貫性是很難的。的確，斯大林時代的幾個基本特徵——例如極端化的個人崇拜、比比皆是的專橫跋扈——在其後的時代裏大大縮小了規模，據此也可以說那些都是特定情形下的個別現象。但是不能不承認：自詡為「新文明的建設者」、迷信科學技術和組織的力量、運用中央集權的組織來強迫推行各種政策，這些卻都是蘇聯歷史的一貫性特徵。

有這種問題的不僅僅是蘇聯(以及被迫接受「蘇聯式」社會主義的東歐各國)。即使像南斯拉夫和中國那樣抵抗「蘇聯模式」而採取別的方式建設社會主義的國家，也都具有與蘇聯同樣的基本特徵。其實，社會主義陣營以外的國家雖然對於布爾什維克實驗的過激現象不以為然，但在「近代化」和「組織化」成為時代潮流的條件下，它們又怎能完全做到「事不關己，高高掛起」呢？君不見，在發達的資本主義國家不是也反覆出現過對於「自由而民主的社會主義」的憧憬和導入「計劃經濟」因素的嘗試嗎？就發展中國家而言，「社會主義的發展模式」顯得更有魅力。連社會主義各國內部的反體制派也以「富於人情味的社會主義」為目標，而不是全盤否定社會主義。所有這些都表明，在一定期間內，「社會主義」確實被認為是符合時代潮流的。應該說，這恰恰是二十世紀的一大特徵。

從這樣的角度來看，可以認為現存的社會主義曾經走在那個時代的最前列，並且集中地體現了該時代的特徵即所謂「時代精神」。不過，話僅僅到此為止，無非指出了一般的「時代性」，至於社會主義社會的獨一無二的個性則掩隱其中，還是不明確。在這裏需要注意的是，社會主義國家雖然與其他國家共同體現「時代性」，但卻走到極端，把它推行得最為徹底——這正是社會主義的獨特個性的所在。毋庸贅言，「走到極端，把它推行得最為徹底」的說法，並不意味着把它真的實現了。過於極端化的舉措，反而使正式的制度與非正式的實際之間的乖離日甚一日，造成物極必反、事與願違的結局。在這樣的過程中，權力運作與社會主義之前的傳統文化的勾結也是題中應有之意。對於(舊的)社會主義各國的現實，不僅要看表面性的正式的制度，還有必要包括非正式的實際，從整體上加以把握⑦。

在上述意義上，以「組織化」推進「近代化」的說法確實不足以完全概括「現存的社會主義」的實際，但卻在「組織化」和「近代化」走向極端這一點上入木三分地刻劃出其基本特徵。對於社會主義嘗試的局限性和缺陷的批判一直就沒有間斷過，可是在時代大趨勢之下對它無法完全否定(至少無法作壁上觀)，這正是二十世紀之所以為「二十世紀」的特徵。

不過，到1980年代前後，潮流出現了逆轉。「近代化」和「組織化」都不再是有吸引力的目標，前面所說的那樣的「二十世紀」已經在閉幕。蘇聯東歐陣營的解體，可以作為這一世界史上的大轉折的標誌。與蘇聯東歐的崩潰幾乎同時，在發達的資本主義國家中關於「市場的復辟」的論調甚囂塵上，發展中國家也把注意力從「社會主義模式」轉移到市場型發展模式上去。這是席捲全球的大趨勢。在蘇聯東歐陣營裏，許多舊體制的精英以徹底不抵抗的姿勢迎接體制轉變，不僅如此，舊的特權階層中相當大的一部分人還喜孜孜地搖身一變成了「新生資產階級」；事實說明，即使在「居廟堂之高」的袞袞諸公中也缺乏堅持社會主義體制不動搖的信仰心。中國、越南等國採取了把共產黨領導與向市場經濟過渡相結合的政策，這可以理解為社會主義時代的統治階層試圖適應資本主義以求生存(在這一點上頗有啟示性的是，舊蘇聯的中亞地區的當年的共產黨領導人們，至今仍留在採取權威主義方法來推行資本主義化的政權中安然無恙)。

與蘇聯東歐的崩潰幾乎同時，在發達的資本主義國家中關於「市場的復辟」的論調甚囂塵上，舊的特權階層中相當大的一部分人喜孜孜地搖身一變成了「新生資產階級」；事實說明，即使在「居廟堂之高」的袞袞諸公中，也缺乏堅持社會主義體制不動搖的信仰心。

五

總而言之，社會主義體制是作為一種世界性潮流的最極端、最徹底的試航而出現，隨着這一潮流的逆轉而覆沒的。由於歷史從來就不是封閉系，所以在展望未來時遽下斷語是輕率的。無論「近代化」抑或「組織化」，雖然失去了昔日的輝煌，但還沒有完全終結，更沒有銷聲匿迹。就是方興未艾的「市場的復辟」，一度放聲謳歌市場萬能論的禮讚，現在又放低了調門，人們重新開始認真考慮市場的局限性問題。儘管如此，要回歸到過去那樣的社會主義基本上是不

可能的。雖說市場並非萬能，但卻找不到可以取而代之的東西；這樣的不透明感，正是最近事態的特徵。

一個時代結束之後，甚麼樣的時代將會到來？這誰也無法預測。過去時代的基本特徵即使失去了從前那樣的核心性意義，其各個組成部分仍然有可能在新的條件下存續。就社會主義而言，大概是不會再原封不動地重複過去的實驗了，然而類似的思想仍可能贏得人心。「作為思想的社會主義」在與「現存的社會主義」相區別的基礎上，或許還能延年益壽。因為，對於在自由競爭中失敗的弱者的關注、對於平等的追求等價值也不是那麼簡單就會消失殆盡的東西。另外，如果說十八世紀以來的產業文明到了轉折關頭，那麼對於效率主義或許也得重新認識。這樣一來，僅根據「效率」的標準來對社會主義斷罪的議論也要捉襟見肘，而「效率」這一標準本身最後難免要被重新審視(順便指出，本來既存的社會主義思想的一大半都沒有越出「近代主義」的雷池，因此，社會主義並沒有資格誇示自身在邁向「近代之後」的時代這方面的先驅性)。

一個時代結束之後，甚麼樣的時代將會到來？這誰也無法預測。就社會主義而言，大概是不會再原封不動地重複過去的實驗了，然而類似的思想仍可能贏得人心。「作為思想的社會主義」在與「現存的社會主義」相區別的基礎上，或許還能延年益壽。

由此可見，對於今後的歷史進展還有必要在各種各樣的可能性上持保留態度，但無論如何，十八世紀以來的「近代化」和十九世紀以來的「組織化」這兩大潮流現在已經到了一個轉折點；可以斷言的僅此而已。以最極端、最徹底的方式體現了這兩大潮流的社會主義的崩潰，對於現代這個時代的理解具有重大的意義。

季衛東　譯

註釋

① 這一觀點是由我在《甚麼是社會主義》和《甚麼是蘇聯》(均由勁草書房在1994年出版)中提出的。

② 最典型的例如：Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991* (London: Abacus, 1994).

③ 例如，佐佐木毅：〈試論二十世紀型的體制〉，載《思想》，1995年10月號。

④ 關於這一過程，參閱鹽川伸明：〈重建、東歐動盪以及蘇聯解體〉，載《世界史講座》，第11卷(東京：東京大學出版會，1996)。

⑤ 「近代化」意味着甚麼，這是一個極大的問題，在此無法深入討論。暫且把產業化、都市化、民族國家化作為「近代化」的主要內容來考慮。此外還有把諸如個人主義精神的普及、獨立於國家的市民社會的成熟等作為近代社會的重要指標的觀點，都存而不論。

⑥ 參閱鹽川伸明：《蘇聯的歷史在終結》(東京：朝日新聞社，1993)。

⑦ 試從這一觀點來把握「現存的社會主義」的有：Nobuaki Shiokawa, "Toward a Historical Analysis of the 'Socialism That Really Existed'", in *Socio-Economic Dimensions of the Changes in the Slavic-Eurasian World*, eds. Shugo Minagawa and Osamu Ieda (Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 1996).

鹽川伸明　日本東京大學研究生院法學政治學研究科教授

帝國民族與大革命

● 德拉諾瓦(Gil Delannoi)

一　個人主義與帝國

人口學家鐸德(Emmanuel Todd)在幾部結合人口學與政治學的著作中，企圖在政治以外尋找對民族與民族主義變遷的解釋。他將文化傳統與政治文化聯繫起來考慮，建立了一個主要基於對十八世紀或者更早的家庭結構的研究模式，旨在研究家庭、血統、繼承類型，並衡量上述因素對民族文化的影響。

這一模式有兩個層面。第一個層面是個人主義或社團主義(Holisme)：或者是核心家庭，子女在成婚之後離開父系家庭；或者是祖系家庭(Famille souche)，幾代人同堂居住。第二個層面是平等或不平等：繼承者之間或者平等或者不平等，根據長子權或者父母的選擇而異。交叉這兩個層面，我們可以得到四種不同的情況：一、個人主義與不平等；二、個人主義與平等；三、社團主義與不平等；四、社團主義與平等。

人口學家鐸德建立了一個旨在研究家庭、血統、繼承類型，並衡量上述因素對民族文化影響的研究模式。按照這一模式，德國與日本屬於同一類型，因為此兩國的風俗與心態中都具有權威與不平等的特性；而個人主義的取向則使英法兩國遠離過度的權威主義。

簡言之，這一模式可以引出很不同的類別，這裏簡要舉例來看：一、英國是屬於個人主義與不平等類型的；二、法國是屬於個人主義與平等類型的；三、德國是屬於社團主義與不平等類型的；四、俄國是屬於社團主義與平等類型的。該模式的原理還可以討論，但其引出的結果卻是很吸引人的。

按此，德國與日本屬於同一類型，因為其各自的家庭結構就有趨向民族主義甚至法西斯主義的先天因素，此兩國的風俗與心態中都具有權威與不平等的特性。此說為解釋法西斯的成因提供了另一個因素。

從另一個角度看，俄羅斯之所以趨向共產主義則源於其權威及平等的特性。同樣的，在個人主義的類型中，不平等的特點使英國適宜於自由主義，而平等的特性則使法國爆發了幾次普世主義的革命，個人主義的取向則使英法兩國遠離過度的權威主義。

如果我們遵循該模式的邏輯，法蘭西作為「個人主義與平等」取向的例子，應該是不適宜於民族國家的建立而更適宜於一種非民族甚至反民族國家的政治形式，這是民族國家史上一個令人驚異的現象。這種以個人主義與平等為取向

的帝國政治形式，似乎更適合於羅馬帝國與中華帝國。法國雖然符合這種帝國形式(主要在其本土)，但法國革命則決定性地確立了現代民族國家的象徵。這是否表明上述家庭結構假設的破產？或是一種歷史的諷刺？因為歷史遲早會使這種單一而又過於宏大的理論模式落空。

不過，這一政治與人口模式仍然可以自圓其說：那些悖論式的結果所體現的，不過是偶然性的份量。革命時代的法國乃是一矛盾的民族，因為她游走於普世主義的意識形態與國家利益之間，此二者間的衝突及其延續正是法國的歷史特性。

這一革命難道沒有產生一個帝國嗎？這一帝國難道沒有推廣它的理念和其個人主義及平等主義風範嗎？法蘭西甚至在1852-1870年間又重建了一個第二帝國。儘管要避免那種決定論的和非歷史的解釋，但仍然值得探討這種意識形態的甚至風俗的普世主義和新出現的民族國家的理念之間的關係。法國平等的與民族的革命是按照一種帝國模式來進行的。當我們審視法國革命時，我們並非必然要將法國革命的意識形態歸因於家庭與法理結構，因為這僅僅是其中一個原因。帝國民族形式的帝國過去是、現在仍然是適宜於個人主義與平等主義意識形態的政治形式。

法國平等的與民族的革命是按照一種帝國模式來進行的。革命意識形態與民族激情的結合，使人們既為祖國也為政治自由而戰，同時也為保衛摧毀傳統社會等級制的革命成果而戰。祖國成為了「民族」。帝國時代將啟蒙理性與浪漫情懷兩種截然相反的理想結合起來，這也許是民族國家形式為甚麼能佔主導地位的原因。

在法國革命期間，啟蒙哲學中並無民族的內容。革命意識形態中出現的民族旋律是同浪漫主義和音的。在革命戰爭的關鍵時期，提出民族的象徵更能激起民眾的愛國熱情，這比當時革命哲學中的抽象概念要明白易懂得多。革命意識形態與民族激情的結合，使二者都得到了極大的強化：人們既為祖國也為政治自由而戰，同時也為保衛摧毀傳統社會等級制的革命成果而戰。祖國成為「民族」，因為它鏟除了特權，而民眾同時行動起來反對好戰的外敵。他們在瓦爾密戰役①中既是愛國者又是革命者。正是這種革命與愛國的結合，使得當時的愛國主義不可能是仇外的，認同革命思想的外國人不是敵人。

拿破崙帝國借助普世主義的意識形態將革命的防禦性的勝利變成了共和國的進攻，並進而將之作為帝國擴張的工具。拿破崙並非完全的偽君子，他確曾想推廣革命理想，但隨着帝國的擴張，革命漸漸失去其內容。

帝國的形式也許較適宜於啟蒙理想，它應該是一個更為溫和、寬宏和包容的帝國，但拿破崙帝國卻太具進攻性。當時確實應該打破王朝政治，但卻應該尊重各國人民的自決權，而不是以一個科西嘉家族取而代之。

以上設想自然不足以強化當時的帝國，但卻有助於顯示普世主義與民族主義的內在矛盾。如今帝國時代自然是一去不復返了，因為帝國時代將啟蒙理性與浪漫情懷兩種截然相反的理想結合起來。這也許是民族國家形式為甚麼能佔主導地位的原因，即使是在個人主義與平等思想取向的民族也是如此。然而，也正是由於這一原因，使民族國家自身隱含着緊張，這是最具決定性的因素。法蘭西民族的某些帝國特徵(包括文化上的)，也可以從這個角度獲得解釋。

自1789年以來，法國民族主義一直是強烈的，但經常是限於少數人的。這一特點既由於法國革命遺產中存在着反民族主義的傾向，也由於民族主義經常起一種反對派的、消極的作用，因而總是受到另一派的批評和指責。由於同其

超民族主義對手的不斷對抗及同帝國取向的內在衝突，法蘭西民族主義既被激活又同時處於弱勢。如果以上假設不錯的話，那麼此類以帝國及平等思想取向的民族則是一種愛國自負的民族，而非種族歧視的民族。

二　帝國型的大革命

從歷史長程看來，大革命總是同一個民族的歷史相聯繫的。歷史雖然不能完全解釋一場大革命，但卻可以提供一些有意義的提示。我們這裏所謂大革命，是指那些以徹底改變社會甚至人性為宗旨的革命。這種大革命號召全世界並希冀成為模式，這類革命最具普遍性和抽象性。為了創新，它可以有更大的破壞性，至少革命的藍圖如此。1789年的法國革命和1917年的俄國革命便是此類大革命的範例。

十七世紀的英國革命和十八世紀的美國革命，不論從歷史規模還是從民主和自由主義史上的作用來說都是偉大的，但這兩次革命首先是只有國內意義的、區域傳統的激進改革，二者都不徹底廢棄傳統，甚至以保存某些正在消亡的因素為目的。

我們這裏所謂大革命，是指那些以徹底改變社會甚至人性為宗旨的革命。這種大革命號召全世界並希冀成為模式，這類革命最具普遍性和抽象性。為了創新，它可以有更大的破壞性，至少革命的藍圖如此。1789年的法國革命和1917年的俄國革命便是此類大革命的範例。

無論是美國的民主政體還是英國的君主立憲，兩者都有一個以上的民族或者種群共處其間，致令普世主義的政治追求受到局限。比較英屬殖民地和法屬殖民地的區別，我們可明顯地看到這一特點。英國人並不要求其殖民地民族遵循某種普世主義的教條，但法國人則正相反。英國人更傾向於經濟帝國主義而不是政治同一。

1789年的法國革命是一場反對社會等級傳統的革命。同英美革命不同，法國沒有自由主義與民主的傳統可以依賴，以偉大的普世性理想作為號召不僅是有利的甚至幾乎是被迫的。當時法國是歐洲最強大、人口最多的國家，她在政治上與知識上對歐洲的持久影響，將其導入普世主義的追求而非對基本民族利益的保護。索邦大學曾是中世紀的大學府，基督教十字軍東征的動力來源於法國。在基督教的歐洲，法蘭西被認為是「教會的長女」。在政治上和藝術上，路易十四時代的法國同樣光耀歐洲。在整個歐洲大陸，法國曾是被模仿的對象。如果說啟蒙主義誕生於歐洲俄國並流行於全歐的話，那麼以伏爾泰為代表的法國哲學家與作家則是主導，法語也是其時歐洲的語言。

法蘭西的帝國民族的歷史，使革命趨向於一種理想主義與平等主義的大革命，而革命又反過來加強了這種普世主義的取向。正是因此，法國革命乃成為一場充滿了抽象理論話語和藍圖的運動，這也是其光芒遠布的原因之一。一夜之間廢除特權，向全人類宣稱確立個體權利，法國革命的這些偉大成就震撼整個歐洲，甚至遠播外域。夏多布里昂 (François René de Chateaubriand) 指出，法國革命為世界歷史不可思議的中斷，歷史主義從此確立，各個領域都留下了革命的印記。甚至在音樂領域，法國革命也引入了斷裂，如逝世於1791年的莫扎特的音樂世界同貝多芬的區別。在革命前，波拿巴的成功和黑格爾的哲學都是不可想像的。

法國革命的偉大同時也是它的弱點。奠基於普世主義的信條、同一語言和中央集權的帝國的建立是緩慢的，迅如閃電的法國革命帶來了混亂、烏托邦和幻滅，政治冒險達致一個恐怖時代。從英國自由主義出發，柏克(Edmund Burke)自1790年就批判法國革命，他明智地看到了政治抽象的危險。1792-1794年的恐怖時代證明了他的擔憂。康德與黑格爾起初對法國革命讚美有加，後來則持分析的態度。儘管原因不太一樣，但他們都肯定法國革命的普世精神，而否定其政治專制冒險的一面。

法國革命迅速演進的各個階段為今後革命提供了可能的發展方向：從君主立憲、議會共和、革命專政、集體政府再到古羅馬式的執政府和帝國，在革命手段上也是從三級會議陳情書到選舉再到陰謀和恐怖。

雅各賓派遇到的困難也顯示了革命所面臨的平等問題的障礙。雅各賓派的主要問題是既要解決社會不平等，又要遵守剛剛宣布的人權規範。雅各賓派所施行的方法對法國影響甚深，他們加強了中央集權，利用過一些民族主義的口號並曾對全體人民發布呼籲。他們當時雖沒有來得及實施普選，但拿破崙的威權卻是部分建立其上的。

俄羅斯是另一個帝國民族。俄國的專制傳統較強，生活方式不重個體而重社團，但俄國十九世紀對法國文化與語言的嚮往等，卻又表明俄羅斯有同法國共通的一面。除時代與境遇的區別，帝國民族有以下幾個共同特點：共同語言、中央集權、儒生官僚系統、軍隊處於較次要地位以及對商業及現代自由主義經濟的輕視。

雅各賓派曾經有過以權力控制經濟和使用政治暴力的傾向，如強制規定某些產品的價格(如某些穀物)，但他們卻沒有按照一些平等主義思想家的學說(如Roux、Dolivier)重新平等分配土地，小土地所有者屬於他們政治理想主義的一部分。從恐怖主義手段來看，革命決策者之間曾為爭奪革命的領導權而使用過恐怖手段，但雅各賓派一直無法控制恐怖時期極端的和自發的暴力行為；他們利用人民軍鎮壓旺代的反革命力量，但卻沒有政治軍事化的概念；他們創立了國民革命軍，但卻沒有意識形態化的軍事組織，更沒有後來托洛茨基的紅軍的概念。

一個世紀之後，當新的一次大革命開始時，俄國並沒有馬克思主義革命的土壤，因為馬克思認為這一革命應該發生於最富裕和最發達的國家。但從另一個角度看，假如我們的假設成立的話，俄羅斯的帝國民族及其文化的特性使其適合於進行一場平等和理想主義的革命。俄國的專制傳統較強，生活方式不重個體而重社團，農奴制的後果仍很嚴重。這些不同的特點可以說明俄國革命為甚麼具有威權的傾向，但俄國思想史及其理想型的社會主義、俄國十九世紀對法國文化與語言的嚮往等，卻又表明俄羅斯有同法國共通的一面。

俄羅斯是另一個帝國民族，它曾經歷了卡特琳娜二世的專制，而卡特琳娜二世又對法國啟蒙思想推崇備至。俄國當時具有接受普世與平等主義的土壤，社會主義被認為是傳統社團主義和現代個人主義的調和劑。

總結一下，剔除時代與境遇的區別，帝國民族有以下幾個共同特點：共同語言、中央集權、儒生(Lettrés)官僚系統、軍隊處於較次要地位以及對商業及現代自由主義經濟的輕視。

如果沒有文學、思想和思想家的傳統，沒有政治的策劃與組織家，平等主義的大革命就會受到局限，當時的俄國具有所有這些條件。革命前的俄國文學具有世界性的影響，其繁盛可與十八世紀的法國相媲美。陀思妥耶夫斯基是革

命危險性的預言者，托爾斯泰是典型的世界主義作家，但又對將來與進步存有懷疑。

按照我們對平等主義的大革命的界定，法國與俄國之間一定存在着共同點。在上述兩種情況下，革命者本身並不能掌握平等主義的尺度，無論是從理論還是實踐上，他們都不知道如何解決社會問題。二者之間有一些共同的行為方式，如在領導層與人民中間開展清洗運動，指定一個內部敵人，但也有相當不同的地方。在法國，政治比經濟更具決定性；在俄國，布爾什維克正是以馬克思主義的經濟決定論的名義廢除私有制，取消人權並宣稱自己是唯一的科學的政治制度。

中華帝國的歷史、中國的共產主義制度和毛澤東的一系列的革命嘗試，表明中國革命是這類普世主義帝國類型的第三次大革命。為追求更多的平等，歷次的革命都採用強制的平等正義，由於歷次都未達到平等的目的，因而革命便日益趨於激進。

中華帝國的歷史、中國的共產主義制度和毛澤東的一系列的革命嘗試，表明中國革命是這類普世主義帝國類型的第三次大革命。為追求更多的平等，歷次的革命都採用強制的平等正義，由於歷次都未達到平等的目的，因而革命便日益趨於激進。這種類型的革命得益於一些帝國取向的民族特點，而革命又反過來加強這些特點。

傳統的力量從來不是決定性的，但要擺脫它卻並不容易。托克維爾(Alexis de Tocqueville)曾指出，法國從舊制度一直到大革命後的各種連續性：政府權威、官僚集中制、行政體系、知識份子的作用、對經濟自由的不尊重等，始終都沒有改變。在帝國民族那裏，突變壓倒漸變的原因也許來源於改革之艱難，政治、行政及知識精英們在革命過程中比在自由發展過程中更容易控制局勢。一旦新的精英階層掌權，他們自然樂得利用原有的帝國文化與行政架構。

因此這種類型的革命得益於一些帝國取向的民族特點，而革命又反過來加強這些特點。拿破崙帝國並非無源之水，而共產主義俄國以多民族為名建造帝國並以反對美帝國主義為名在世界上以帝國方式行事，都可以由此得到解釋。

古羅馬及中華帝國本身的普世性自然不及它們所宣稱的那樣強烈，但在長期的歷史演進中，通過語言、文學及行政傳統，帝國確實獲得了統一。在民族國家的時代，帝國因素往往成為障礙，但由於傳統的持續，由於創建現代世界的願望，同時又由於民族歷史的印記和對世界將來的把握，這種帝國因素誘發了最具雄心的革命。這類大革命既想改變政治又要改變人本身。在法國，革命恐怖時代之後，這種雄心一直受到內部的制約，包括兩個拿破崙大帝的政治現實主義。在俄國，共產主義制度一直走到了其設計的最後階段，但經過70年的實踐之後走向崩潰，徹底放棄。作為一個古老的帝國民族，中國也經歷了同法國及俄國的類似實踐，但儘管有共同之處，其發展經驗應該仍然不同於法國及俄國。

陳彥　譯

註釋

① 瓦爾密(Valmy)戰役(1792年9月)，法軍擊退入侵的普魯士軍隊，成為法蘭西共和勝利的象徵——譯註。

德拉諾瓦(Gil Delannoi)　法國政治學院副研究員

俄國的兩次革命：1917與 1991

下[illegible]

一 前 言

發生在1917年的俄國革命，距今已有80年。從某種意義上說，俄國因其「革命」現象而成為研究革命的寶庫。在本世紀，俄國至少經歷了三次革命：1917年的兩次革命以及從1991年8月的軍事政變到蘇聯解體的過程。此外，有人把1905年也稱為革命，但我以為將之稱為「戰後改革」或許更妥貼。其次，1929年起由斯大林發動「自上而下的革命」，對蘇聯社會造成的影響超過了1917年的革命，因為1917年革命只不過是政治革命而已。再者，從1985年開始的重建 (perestroika) 也是十分重要的政治轉折，它導致了1991年的革命；換言之，我們甚至不妨把蘇聯解體看作只是1985年以後變化的一個環節而已。

凡是精讀過列寧著作的人都知道，他在十月革命時並沒有把這場政治變動叫作社會主義革命。不過，到1918年中期為止的戰時共產主義時期，形成了一黨獨裁體制，對農民採取了強壓政策，這為後來的蘇聯以及社會主義奠定了基礎。

在1917年以後80年的今年，莫斯科召開了紀念「二月革命」80周年的會議，到11月還有「俄國社會主義革命」80周年的節目。凡是精讀過列寧著作的人都知道，他在十月革命時並沒有把這場政治變動叫作社會主義革命，而是在解散立憲會議、即革命數個月以後，才使用社會主義的字眼來表述十月革命。雖然有一種解釋說，俄國革命一開始就是以「計劃」的社會主義為目標，但這完全是「事後諸葛亮」。起初，有關革命性格、權力構想等，存在各色各樣的可能性，課題是流動的。不過，到1918年中期為止的戰時共產主義時期，形成了一黨獨裁體制，對農民採取了強壓政策，這為後來的蘇聯以及社會主義奠定了基礎。

在蘇聯解體後的今天，我們應在甚麼意義上紀念這些發生在80年前的事件呢？在三場革命當中，「二月革命」作為從帝制解體轉換為自由的、穩健的政治體制，是具有紀念意義的。最後一任的蘇聯共產黨書記戈爾巴喬夫就是一個例子。他是開始重建並且對斯大林時代進行「歷史反思」的歷史性人物。他在蘇聯解體5年後的談話中說：俄國如果不選擇列寧的十月革命而選擇「二月革命道路」的話，情況也許就好得多 (《總結》，1997年第1期) 。雖然這話說晚了，但他批判了十月革命和列寧。戈爾巴喬夫是當時體制中的頂峰人物，而這個體制恰好又是由十月革命催生的，因此他這些話的含義就顯得格外深遠。

「十月」是我們考慮俄國革命時最有爭議的方面。但是，如果俄國沒有「十月革命」而只有「二月革命」的話，那麼歷史學家還會視俄國革命為震撼世界歷史的現象嗎？在此，筆者一方面比較1917年10月和1991年的革命，另一方面亦對二十世紀的這類現象進行考察。英國歷史學家霍布斯邦 (Eric Hobsbawm) 把二十世紀描寫為「極端的年代」，而起點正是那場與作為世界戰爭時代的二十世紀相對極的「十月革命」。日本歷史學家和田春樹曾提出，蘇聯社會主義是世界戰爭年代的產物。對此，筆者雖有後述的不同意見，但大致上還是贊成此說法。

毋庸置疑，評價「80周年」是困難的，因為它與名曰蘇聯解體的又一次革命相關聯。如果把1991年8月軍事政變崩潰、共產黨的解散、蘇聯解體一連串變動都看成是「革命」，會遇到兩個主要反論。其一是從支持1917年十月革命以後的社會主義立場出發。這一觀點稱上述變動是「後退到資本主義」，所以是「反動」的，極端地說就是「反革命」。馬克思預言資本主義向社會主義移動的歷史「發展法則」，只不過是暫時停頓，但它還會重新運行。蘇聯學者和英國的麥考萊 (Mary MacAuley) 認為，俄國將在二十一到二十二世紀再次誕生社會主義。日本的蘇聯學泰斗溪內謙教授也曾披露同樣的觀點。他們雖然都否定蘇聯的社會主義，但卻沒有明確考察與蘇聯社會主義不同的「社會主義」。另外，在前蘇聯地區，持這一想法的論者雖然比以前增多，但他們大多數都是舊體制的保守意識形態的工作者。

如果把1991年8月蘇共的解散和蘇聯解體看成是「革命」，會遇到兩個主要反論。其一是從支持1917年十月革命以後的社會主義立場出發，稱上述變動是「後退到資本主義」，所以是「反動」的、「反革命」。其二是有人倡議用從「極權主義」轉化為市民社會—市場經濟的範式，來理解俄國1991年以後的變化。上述兩種觀點在肯定或否定的立場上有所不同，但思考的前提卻是一致的。

其二是有人倡議用從「極權主義」(Totalitarianism) 轉化為市民社會—市場經濟的範式，來理解俄國1991年以後的變化。這一觀點認為現在應該把「革命」的概念從政治學中放逐出去。持「極權主義」觀點的人在歐美的蘇聯學當中已經成為少數派，他們以蘇聯解體為契機，認為蘇聯解體是必然的，並且展開了不應用革命之詞評價的討論。

上述兩種觀點都把「革命」這一概念作為特定的意識形態，亦以黨派利害的觀點來解釋政治革命。他們雖然在肯定或否定的立場上有所不同，但思考的前提卻是一致的。所謂政治革命，是由十九世紀的馬克思主義者賦予的，它是與社會經濟變動以及歷史進步互動的一個概念。

筆者雖然不是安德森 (Perry Anderson)，但是，我想使「革命」一詞恢復其自十六世紀以來就作為政治權威變動來理解其意義，即從更廣泛的政治體制的轉變和民主化過程的角度來理解革命的含意。如果我們把從光榮革命到美國革命、甚至1956年匈牙利革命都理解為革命的話，那麼，1991年8月軍事政變以後的蘇聯解體無疑是一場「革命」。

二　世界戰爭、社會主義以及革命

如此看來，1917年革命和1991年革命儘管在意識形態的層次上是對立的，但我們也能了解到除此以外的類似現象還很多。

第一，具有決定性的問題是國際環境，尤其是戰爭與和平，這是二十世紀最大的問題。與十九世紀以前依靠僱佣兵制或者民兵作戰的戰爭相比，二十世紀的戰爭是全民皆兵的全體戰爭，其規模和影響，無論從地理或社會的範圍來看，都把全球政治與經濟捲了進去。在此意義上，二十世紀是世界戰爭的世紀。

而俄國的革命則是對於世界性戰爭的回應。事實上，1917年的革命是俄國在脫離第一次世界大戰「戰線」的過程中爆發的革命；而1991年的革命則是在脫離冷戰體制的過程中，也就是在重建之中爆發的革命。可以說，俄國的兩次革命都是在走出世界戰爭的過程中爆發的。在此以前，因為俄國社會太依附於戰爭體制，所以只有通過脫離戰爭，尋求從根本形式上變革以往的政治經濟結構。於是，俄國的這一選擇，也從根本上改變了其後的世界政治。在這個脈絡下，儘管世界政治是指廣泛的多重主體的相互作用，但它也是超越主權國家關係意義的國際政治；而正是蘇聯共產黨首先理解到勞工運動、民族解放等國際性，並適應了與國際政治相區別的世界政治。冷戰結束後，跨越國境的全球經濟和政治都以信息革命為媒介而得到擴展，這是不言自明的。

雖然這是一個世界戰爭的時代，但我們還必須注意到，二十世紀上半葉的兩次世界大戰與戰後的冷戰，兩者之間的意義是不同的。與二十世紀同步的戰爭日益增加了社會損害和生命代價，托爾斯泰等知識份子對1904年日俄戰爭中的人員傷亡已深感震驚，但第一次大戰的犧牲，其規模遠非日俄戰爭可以相比。第二次大戰的受害範圍更加擴大，與之相比較，第一次大戰只不過是小巫見大巫而已。以蘇聯人的受害情況為例證，在1918到1922年的內戰期間，蘇俄陣亡的軍人人數(不含失蹤者)94萬；在1922到1940年期間則有14萬人。而在1941到1945年的第二次大戰期間實際上有869萬人陣亡。1950到1989年，蘇聯在朝鮮戰爭有60人陣亡，在阿富汗戰爭有14,751人、最多不過16,000人陣亡(據《揭除封條的密檔》，1993年，頁407)。正如這些數字所示，蘇聯過去的戰爭觀念是把戰爭當作手段，而所謂冷戰，則是以迴避兩次大戰中的全民皆兵的慘禍為前提，尤其是迴避大量破壞和對大都市的不分清紅皂白的攻擊。

1917年俄國革命與其說是出於「社會主義的必然性」，還不如說是承受不了綜合性戰爭的考驗，致使帝國崩潰，這與1991年虛假普遍主義的蘇聯「帝國」的解體局面如出一轍。以此說明1991年的革命，要比以市場經濟—民主主義的普遍性更有說服力。

總而言之，1917年革命與其說是出於「社會主義的必然性」，還不如說是承受不了綜合性戰爭的考驗，致使帝國崩潰，這與1991年虛假普遍主義的蘇聯「帝國」的解體局面如出一轍。以此說明1991年的革命，要比以市場經濟—民主主義的普遍性更有說服力。1917年的革命還有一個背景，就是以「麵包與和平」來動員民眾運動，就連沙皇制度以及克倫斯基的臨時過渡政府都應付不了這個來自基層的民眾運動。在重建的歷史反思之中，正如蘇聯史學家指出的那樣，列寧和蘇維埃的權力派與其說是依靠社會主義理論的引導而奪取政權，還不如說是在權力解體之中力圖防止秩序崩潰而採取的預防措施。列寧不喜歡權力的空白，但正是因為出現了混沌狀態的權力真空局勢，才強烈吸引了具有奪取權力意志的蘇維埃革命派。這與1991年軍事政變後不久，葉利欽等人的「激進改革派」一樣，是被迫的革命。

從國際形勢與革命的觀點來說，自從蘇聯在1949年研製原子彈成功以及

1953年斯大林去世以後，世界戰爭的意義完全改變了。對斯大林而言，只要資本主義還存在，戰爭就是不可避免的；另一方面，斯大林以後的政治家如赫魯曉夫等人，卻以為戰爭是可以避免的。由於冷戰的特性，即意識形態的戰爭，世界卻出現了圍繞核武器的心理戰爭。冷戰雖然避免美蘇核大國之間的核武器戰爭，但取而代之的是如何構築同盟國內部秩序的問題。在此意義上，美蘇之間仍存在「象徵的戰爭」。

蘇聯依靠兩種迴避來實現美蘇對峙的冷戰格局：一是迴避對歐洲大都市的毀滅性破壞，這是心照不宣的承諾；另一是迴避與美國進行核戰爭。這樣，戰爭就向邊緣地區發展，從朝鮮半島經越南一直進入阿富汗，統統變成激戰區。由於中程核武器、戰術核武器的技術革新，導致破壞都市的局部核戰爭在現實中成為可能；而戰略防衛構想 (Strategic Defense Initiative) 也帶來了新的軍備擴張。戈爾巴喬夫在這種世界局勢下並沒有選擇核武器的世界戰爭，而選擇了脫離冷戰的戰線。也可以說，他希望的是體面的投降。

俄羅斯的馬克思主義是作為以資本主義工業化為前提的理論而出現的，它與主張農民革命的民粹派大異其趣。因此有必要注意到，俄國馬克思主義不僅僅限於列寧式的「革命的馬克思主義」，還有司徒盧威等在承認資本主義化是不可避免的全球性現象的合法馬克思主義者，他們後來又轉向自由主義派，並開啟了俄羅斯自由化運動的先河。

三　1917年革命以後的社會

第二，1917和1991年的兩次革命都是伴隨着權力精英、知識份子為代表的社會先進階層的覺醒而發生的，這也是俄國與發達國家比較以後發現自己的「落後」的過程。在十九世紀後半葉的近代化過程中，俄國社會運動的矛頭指向落後的政治體制。圍繞這一問題的爭論出現了兩股潮流：一是民粹主義，目標是針對俄國固有傳統的變革；另一是馬克思主義—社會民主主義，其志向是以資本主義為前提進行改革。在中國，以下觀點也許沒有得到充分認識：俄羅斯的馬克思主義是作為以資本主義工業化為前提的理論而出現的，它與主張農民革命的民粹派大異其趣。因此有必要注意到，俄國馬克思主義不僅僅限於列寧式的「革命的馬克思主義」，還有司徒盧威 (Pyotr B. Struve, 1870-1944) 等在承認資本主義化是不可避免的全球性現象的合法馬克思主義者，他們後來又轉向自由主義派，並開啟了俄羅斯自由化運動的先河。在《俄國經濟發展問題的評述》一書中，司徒盧威提出了「在資本主義大學校裏學習」的觀點，這成為 (以後歷次改革的) 伏線，從20年代列寧發起的學習經商活動、布哈林的「讓農民富起來」的政策，到戈爾巴喬夫提出文明式合作社，一直綿綿不絕。鄧小平的「白貓黑貓」論大概也是其中的一種變相。

在所謂的戰時共產主義期間，德國的戰時體制成為效法的榜樣，成為「共產主義ABC」的構想背景。將戰時體制的合理化與廢除商品經濟的定論相重疊，就形成了戰時共產主義，在那裏，小農經濟沒有立足之處。通過共產國際，「共產主義ABC」的戰時經濟榜樣已經變成了遍及世界的社會主義理論。從當時的留法學生鄧小平一直到滿鐵殖民地 (指日偽滿洲國——譯注) 的「革新官僚」，在人們的頭腦裏都打上了這種社會主義理論。在歐洲，列寧主義只是社會民主主義的

一個分支，但在亞洲卻變成了絕對的東西。在這裏是不准許市場經濟的存在，充其量只准許一部分而已。

世界戰爭的理論嚴格區別了世界大戰的「敵我雙方」，這影響了強調階級鬥爭的馬克思社會主義的政治觀念，而一旦當它與「誰打倒誰」的列寧式政治觀念——將農民視為小私有者的理論結合起來，歐亞大陸上的農民和農業就開始受難了。斯大林對「敵我雙方」的理解更為僵化：「非我方者即敵方」。蘇聯1928到1929年大飢荒引發的都市和農村危機，和從第一個五年計劃開始的斯大林革命，都在強化着敵我對立的意識。在斯大林的指導下，戰時共產主義完成了向以軍事工業為中心的計劃經濟轉化。這是把戰爭作為前提的社會主義，也是準戰時政治體制所推行的。順便一提，30年代，在遭受布爾什維克迫害、餓死了三分之一人口的俄國南部村子裏，誕生了後來使這個體制解體的戈爾巴喬夫。

在1970年代後期，蘇聯的精英們、尤其是在擔負國際關係方面職務的人們當中，出現了對於「先進的資本主義、落後的社會主義」事態的憂慮以及體制危機感。蘇聯在阿富汗的軍事挫折和波蘭的自主性工人運動，使上述反思的傾向變得勢不可擋。

斯大林以後的領導人迴避了斯大林進行的與農民、知識份子為敵的國內戰爭，從赫魯曉夫到勃列日涅夫都認為「非敵方者即我方」，從而容納了他們。在這種形勢下，國內外的緊張終於開始緩解，新生的市民社會與被稱為特權階層的精英份子的共存似乎也成為可能。另一方面，由於蘇聯式的泡沫經濟通過出口礦產資源而得以緩解，使得斯大林型體制保存下來。但它不能與發達國家相提並論，蘇聯在第三世界也就喪失了作為榜樣的魅力。

另一方面，在1970年代後期，蘇聯的精英們、尤其是在擔負國際關係方面職務的人們當中，出現了對於「先進的資本主義、落後的社會主義」事態的憂慮以及體制危機感。蘇聯在阿富汗的軍事挫折和波蘭的自主性工人運動（「團結工會」事件），使上述反思的傾向變得勢不可擋。在經濟方面，出現了歐洲共同體化以及日本、亞洲新興產業經濟區域（NIES）的崛起等的挑戰。於是，包括軍事部門和產業部門一體化的國防生產綜合體有關人員在內的、主張對外開放的國際派，在蘇聯推動了被稱作「重建」的體制改革。但是，以「加快速度」為口號、在國防產業部門主導下進行的安德羅波夫式的經濟改革——即體制內合理化路線，到「重建」開始後不久為止已經日暮途窮。顯然，脫離列寧式的社會主義是歷史的必由之路。因此，馬克思主義者的社會理論的局限性也就不言而喻了。

四　1991年革命後的社會

第三，1917和1991年的兩次革命都是由都市的少數派主導的。俄國1917年的革命是都市革命，這與中國「農村包圍城市」的革命不同。1991年的革命也是都市的民主派——激進的改革派抓住了軍事政變未能得逞的機會，宣揚脫離共產黨化的革命。如果說1989年東歐的「舶來品革命」是多數市民自發參加的話，那麼1991年莫斯科的革命就是「被迫的市民革命」。俄國的市民社會成熟較晚，都市民眾在選舉中支持改革派，但在1991年8月，葉利欽為了保衛最高蘇維埃會議大廈能夠挺身而出的仍然是少數人。到1993年，葉利欽炮擊了那幢大廈、解散了最高會議，標誌着少數派的進一步分裂。

如果用馬克思的話來形容，我們可以說俄國1917年的革命是「沒有工業無產階級的無產階級革命」，而1991年的則是「沒有資產階級的資產階級革命」。

正如俄國社會學家斯達利柯夫 (S. Starikov) 在其令人刮目相看的論文〈邊緣〉中所指出的那樣，我們可以從這個市民社會的破壞與社會整體的邊緣化的角度觀察蘇聯社會結構的特色。所謂邊緣，就是從社會經濟的中心看其處於周邊的位置，但是在俄國革命以後，本來就十分軟弱的自立階級進一步解體。特別是在佔農村人口80%的個體農戶解體之後的蘇聯，無論作為實體的概念還是作為方法分析的概念，都不能再使用經典含義上的「階級」概念了。不僅蘇聯的官方社會主義理論，就連作為其相對物而存在的托洛茨基的《被背叛了的革命》也沒有現實的說服能力，他曾預測勞動階級會群起反抗斯大林的官僚體制。蘇聯的工人階級是由國家創造出來的，他們僅僅是一個被切斷了的存在，而且被階層化了。雖然國家的壓抑逐漸緩和，但民眾仍然只是被動的、從屬的、四分五裂的自在之物。政治精英也被邊緣化了。一直到1937年的大肅反以前，由激進知識份子組成的十月革命的推動者們，大多數因斯大林的清洗而喪命。

取而代之，在蘇聯，國家官僚制度——斯達利柯夫稱之為唯一的「自主性身分」——變得日益重要。如果將這個存在稱為「特權階層」的話，那麼它才是蘇聯解體以及在後來市場化過程中唯一起決定性作用的原因。

蓋達爾 (Yegor Gaidar) 指出：「體制是從內部被它的統治階級推翻的，小資產階級為自己準備好了掘墓人……，比馬克思所說的更重要而且不尋常的是，在特權階層中佔多數的大眾居然對『反共產革命』非常平靜，甚至非常同情。在特權階層內部的反特權階層的革命中，只有他們通過對所有的分割過程而變得富裕起來。這樣，所謂的特權階層民營化就深入人心了」(引自《革命與進化》，1995年，頁104)。這段話使人聯想起《被背叛了的革命》。值得注意的是，蓋達爾是葉利欽政府中的急激派，與托洛茨基最沒有轇轕。實際上，據現代俄國社會學家、也是俄國精英的庫留西塔諾夫斯卡婭 (O.V. Kryshtanovskaya) 分析，75%政治精英和61%貿易關係都是來自這個特權階層的。

其實，在1991年革命中獲利最豐的就是特權階層。在國際化、市場經濟化以及包括接受國際貨幣基金 (IMF) 在內的經濟開放的過程中，俄國精英階層的利益正在急速變化。從左右世界市場的俄國天然氣部門產生了總理並不是偶然的。而這位出身於蘇聯共產黨重工業部的總理與原俄國共產黨久加諾夫是裏應外合的。

到1997年，俄國經濟的最大受惠者並不是在位的特權階層，而是他們的子弟以及與金融、流通、貿易有關係的部門。1995年以後，銀行、產業金融集團的成長迅猛，至今已經發展成由奧內庫西姆銀行、摩斯托集團等七家銀行獨佔俄國50%資本的局面。過去，蘇聯的宣傳家們誇張地說：金融資本將左右西方政治，看起來，如今特權階層的子弟們已經出色地按照父輩們的預言如法炮製那樣的社會了。其實，葉利欽能夠在1996年的總統選舉中當選，就是靠這些特權階層的子弟提供資金。他們以俄國共產黨為敵，並且展開了精彩的宣傳戰。這些人包括葉利欽的女兒和斯大林的外交部長莫洛托夫的孫子。

「資本主義」正在開始奠定制度性基礎，但問題仍然是市民社會的民主化。

目前，俄國經濟的最大受惠者並不是在位的特權階層，而是他們的子弟以及與金融、流通、貿易有關係的部門。過去，蘇聯的宣傳家們誇張地說：金融資本將左右西方政治，看起來，如今特權階層的子弟們已經出色地按照父輩們的預言如法炮製那樣的社會了。

十九世紀末，在俄國社會民主黨首屆大會的宣言中，合法馬克思主義者斯托爾貝寫道：「需要民主主義就像需要空氣一樣。」90年代之後，戈爾巴喬夫重提這句話。但是，從穩固市民社會以及推進民主化的觀點來看，與「俄國的發達資本主義」相比較，民主化的情況是「進一步退兩步」。自從把黑格爾和葛蘭西的市民社會概念翻譯成「資產階級社會」以後，馬克思主義者就失去了這份貴重的遺產，乃至無法理解1989到1991年的革命。

戈爾巴喬夫的夢想是依靠三權分立，產生強有力的議會和代表制的機關，但這一夢想被賦予大總統強有力的執行權限的1993年葉利欽憲法所擯棄。而葉利欽討厭政黨，致使他的憲法並不能充分發揮功能。像「我們的家園俄羅斯」這樣的執政黨，其政權最多只是天然氣等出口產業的支部而已。另一方面，國民收入的貧富差距正在擴大，促使選票又投向共產黨。

社會出現了越來越嚴重的兩極分化，這是產生「階級鬥爭」的良好土壤。具有諷刺意味的是，共產黨的存在又妨礙了出現健全的在野黨，因為共產黨在農業和重工業領域中仍然在指手劃腳，為特權階層的保守勢力辯護。愛國民族主義和教條主義的說教，只會令少數青年的支持者更加遠離政治。目前，國際經濟的發展，使企業和經濟的範圍已經超越了俄國。掌握克麥羅沃地區和洛里爾斯克的工人命運的並不是當地的資本家，更多的是莫斯科銀行、尤其是華盛頓的世界銀行和國際貨幣基金，而勞動者並沒有相應的抗議手段。如果後社會主義的共產黨只安於民族主義的話，那麼全球性的選擇就無從談起。

社會主義本來追求的理念和道德目標是人類的解放、團結、平等以及公正，在這一含義上，社會主義的理念和運動還會持續下去。可是，今後如果既不能發展國家以外的柔性組織形態，又不能產生與市場經濟和市民社會並存的社會網絡的話，那麼，社會主義的理念就無法存續。

今後，如果既不能發展國家以外的柔性組織形態，又不能產生與市場經濟和市民社會並存的社會網絡的話，那麼，社會主義的理念就無法存續。以往的社會主義體制採取了國家這個形式，因而消耗了過多的生命力。對於否定了市民社會和市場經濟的社會主義而言，後社會主義的事態是痛苦的。正如特權階層主導的私營化所顯示的那樣，市場經濟並不能保障市民社會；可是，如果沒有市場經濟，市民社會也無以安身立命。這就是二十世紀社會主義留給我們的教訓。

社會主義本來追求的理念和道德目標是人類的解放、團結、平等以及公正，這些內容本身是古代希臘羅馬以來的一般課題，在這一含義上，社會主義的理念和運動還會持續下去。儘管在十九世紀被社會主義者批判並預言即將沒落的「資本主義」和「市場經濟」比起他們的批判要長命得多，但是，如果這個制度不能有效地克服異化和不平等這些固有缺陷的話，那麼就會經常出現否定它的思想和運動。在今天的伊斯蘭社會就產生了批判高度發達的資本主義的大眾原教旨主義的形態。

俄國十月革命的教訓要求我們對這類現象做出靈活的對應。只有對二十世紀的歷史進行自由而豁達的總結性討論，人類才能構思二十一世紀。作為這個中心課題之一，我們討論1917年10月才不會失去它的意義。

毛丹青　譯

下斗米伸夫　日本法政大學法學部教授

列寧主義：俄國社會民主主義的民粹主義化

卞悟

十月革命一般被稱為「馬克思列寧主義」的實踐。然而，在當時許多俄國馬克思主義者(包括孟什維克及以普列漢諾夫為代表的正統派老人)並不承認這一概念，後來的社會主義國家中也有人指出，用南斯拉夫共產黨頭號理論家卡德爾的話說：「馬克思主義是多麼不同於列寧主義；馬克思的馬克思主義又是多麼不同於列寧的列寧主義！」

然而「列寧主義」究竟是甚麼？在近年來的社會主義批判潮流中，不少論著把列寧描繪成一個不講原則的陰謀家，而「列寧主義」或曰布爾什維克主義則被描繪為實用主義、拿來主義的大雜燴。例如說列寧的「帝國主義」理論拿來自希法亭(R. Hilferding)；十月革命中的土地綱領，用列寧自己的話說，「完全是按社會革命黨人的委託書照抄的」①；最近有研究表明，著名的「列寧晚年思想」，即列寧自認為「我們對社會主義的看法根本改變了」的「新經濟政策」，本出於當時留在國內並希望與蘇維埃政權合作的孟什維克首領唐恩的建議②，如此等等。但無論如何，「列寧主義」作為一個從整體上曾經具有極大理論魅力與實踐能力的思想體系，這也是無可置疑的歷史事實。簡單地把它貶為陰謀家朝三暮四的實用主義拼盤，並不能解釋這一切。作為人類思想史上的一筆遺產，作為「第一個發展中社會」中「第一次革命」的產物③，它應當在這個世紀末得到新的評價。

「列寧主義」究竟是甚麼？在近年來的社會主義批判潮流中，不少論著把列寧描繪成一個不講原則的陰謀家，而「列寧主義」或曰布爾什維克主義則被描繪為實用主義、拿來主義的大雜燴。但無論如何，「列寧主義」作為一個從整體上曾經具有極大理論魅力與實踐能力的思想體系，它應當在這個世紀末得到新的評價。

一　列寧主義政黨的起源

眾所周知，所謂列寧主義對馬克思主義最大的發展，是用列寧主義政黨這種組織方式來實現無產階級革命的領導，而這恰恰與民粹派有着獨特的關係。十九世紀末，作為俄國激進反對派運動的民粹主義一度中衰，馬克思主義—社會民主主義代之而興。蘇聯時代把這一段歷史說成是馬克思主義批判墮落的「自由主義民粹派」的歷史。然而史實恰恰相反，當時的社會民主派正是以自由

主義之友、民粹主義(以及專制主義)之敵的姿態出現的，他們在政治上抨擊「警察民粹派」的「人民專制」理論，主張政治自由與議會民主；在經濟上斥責民粹派的「皇帝—國王的『國家社會主義』」傾向，反對「公社剝削個人」，主張農民擺脫公社「獨立地與市場發生關係」；在組織上反對民粹派的幫會式紀律、密謀組織形式與「黨國」論，主張民主建黨與自由爭論；在文化上與當時的自由主義者一樣以「西化派」自居，反對民粹派(以及沙俄官方)的斯拉夫主義傾向。而在實際運作中則往往與自由主義反對派形成「政治聯盟」與「文字協議」，共同反對民粹派。因此，儘管早期社會民主派是從民粹派陣營中決裂出來的，但一經決裂，他們便對民粹主義深惡痛絕。普列漢諾夫在談及民粹派時，常引克雷洛夫的名言：「敵人的主意一定是壞的。」而對於自由派，普列漢洛夫則有另一句名言：「分開走，一起打」④，意即雖然「分開」為兩個政治派別，但卻「一起」打擊沙皇制度。換言之，民粹派是「敵人」，而自由主義是盟友。

列寧在對民粹派理論口誅筆伐的同時卻對民粹派那種集中、秘密、紀律、限制爭論的組織模式情有獨鍾。由此，1903年俄國社會民主黨建黨伊始便發生了以民意黨為榜樣的列寧(布爾什維克)派與以西方社會黨為榜樣的孟什維克派的建黨原則之爭。

基本上，早期列寧的態度也是如此，但卻有所保留。如所周知，列寧受其兄長、著名民意黨烈士亞歷山大．烏里楊諾夫的影響甚大。蘇聯時代的著述一般認為亞歷山大是個正統民粹派革命家，但現代的研究表明，亞歷山大在學理上已持有許多準馬克思主義的或非民粹派的觀點(如否認村社有積極意義)，然而在組織原則上，他卻是民意黨紀律的堅決主張者⑤。也許正是他的影響，使早年的列寧也具有類似特點。他在對民粹派理論口誅筆伐的同時卻對民粹派組織模式情有獨鍾，認為那種集中、秘密、紀律、限制爭論的組織是「我們大家應當奉為模範的出色的組織」⑥。由此，1903年俄國社會民主黨建黨伊始，便發生了以民意黨為榜樣的列寧(布爾什維克⑦)派與以西方社會黨為榜樣的孟什維克派的建黨原則之爭。列寧的組織模式被其對手斥為在黨內搞「戒嚴」、搞「農奴制」。必須指出，當時這場黨務完全不涉及理論上的「左」「右」，國際社會民主運動中許多理論上很「左」的人包括托洛茨基與盧森堡，在黨務問題上都持孟什維克式的立場(儘管後來他們在政治鬥爭中大多與列寧站在一起)。而國內外多數社會黨人也都把主張允許黨內有派、自由討論、民主建黨的孟什維克稱為「正統馬克思主義者」，而指列寧為異端。對第二個國際(包括其左翼)的親孟什維克傾向不滿是列寧後來終於脫離這個國際社會民主派大家庭的內在原因，儘管1903年時他與國際並無其他分歧。

這次黨內鬥爭其實是不了了之，因為雙方並無真正的政見之爭，而黨務上的爭論在當時黨員極少的情況下幾乎成了個「學術問題」。此後很長時期，布爾什維克與孟什維克仍同在一黨之內，共同組成中央委員會與其他機構，實際上處於孟什維克主張的「黨內有派」狀況(直到1910年兩派才分手而各自建黨)。但另一方面，由於在專制的俄國，黨必須在秘密狀態下活動，西方「議會黨」的那一套實際上行不通，所以列寧的黨務主張也得到了操作。然而從長遠的歷史看，黨務上的民粹派傾向與後來政治上的民粹派傾向之間存在着密切聯繫，因為如果**沒有民意黨式的集中制，「人民專制」便只是一種意識形態**流派而難成實事。這種意識形態也許是烏托邦的，但卻未必是無意義的(至少它具有社會批判

價值），更未必是災難性的（因為它既成不了事，也就造不成災難）。後來的托派組織就是如此。托洛茨基在理論上是比斯大林還「左」的極左派，但他在黨務上卻從未擺脱孟什維克傳統。「第四國際」的困境在很大程度上是由此注定的：該國際及其所屬各黨在意識形態上是比共產國際還「左」的革命黨，但在黨務上卻有濃厚的第二國際色彩，一直堅持「黨內民主」。這造成它「兩頭不到岸」：其意識形態上的革命黨色彩決定了它難以在議會政治中有所作為，而黨務上的非集中化和組織渙散又使它難以發動「革命」。但另一方面，這也使它較少背上斯大林主義的歷史包袱，而仍能作為民間力量在當今的民主社會中承擔某種社會批判功能。

當然，沒有黨務上的民粹主義就難以實現政治上的「人民專制」，這並不意味着**黨務上的民粹派**必然發展為**政治上的民粹派**。如果沒有斯托雷平改革及其激起的反抗運動，如果「維特憲政」化過程能繼續下去，列寧的黨務主張便很可能只是作為秘密狀態下不得已而採取的活動方式，而在政治民主化、政黨合法化之後便被放棄。然而斯托雷斯平改革導致了反對派運動的民粹主義化，這就為黨務上的「列寧主義」發展為政治上的列寧主義創造了條件；同時，秘密狀態下的黨務——集中制，也發展為任何狀態（包括合法以至執政狀態）下的「先鋒隊建黨原則」了。

政治上的列寧主義成熟的標誌，是列寧於1906年提出的「土地國有化」綱領。這個綱領猶如一顆炸彈，把自「勞動解放社」以來俄國社會民主派的一些基本共識炸得粉碎。最後發展為思想體系上的根本分裂和從理論到實踐的完全對立，而最終在1910年完全分裂成了兩個黨。

二 「否定」的民粹主義——列寧主義的形成

「政治上的列寧主義」在早期已有端倪，這表現在列寧的「民粹派之敵，自由派之友」傾向一開始就不如普列漢諾夫那樣強烈。普列漢諾夫曾指出：列寧「背對着自由主義者，我們則面對着自由主義者」⑧。到斯托雷平時代，政治上的列寧主義成熟了。

俄國社會民主派與自由主義反對派的接近，本是在斯托雷平以前「是否分家」之爭在傳統俄羅斯去向問題上的突出地位所決定的，社會民主主義與自由主義都是「分家」派，而民粹派與官方保守派則都維護公社「大家庭」。但斯托雷平發動摧毀公社的改革後，「是否分家」之爭頓然失勢。各政治派別不得不重作角色定位。正是在這種形式下，一部分社會民主派作出了列寧式的選擇。

政治上的列寧主義標誌，是列寧於1906年提出的「土地國有化」綱領。這個綱領猶如一顆炸彈，把自「勞動解放社」以來俄國社會民主派的一些基本共識炸得粉碎，自然也把凝聚社會民主黨各派的政治基礎炸碎了。普列漢諾夫認為，1903年的布、孟之分只限於黨務問題，那時「他們之間根本不存在綱領方面的意見分歧」，甚至在多數情況下「也根本沒有過策略方面的意見分歧」⑨。然而，自從「土地國有化」之爭出現後，情況便大為改觀。社會民主黨內兩大派「首先在土地綱領問題上發生了分歧，其次在整整一系列最重要的策略問題上發生了分歧」⑩。最後發展為思想體系上的根本分裂和從理論到實踐的完全對立，而組織上也開始分多合少，最終在1910年完全分裂成了兩個黨。按照普列漢諾夫的說法，他

列寧喜歡引用恩格斯的一句名言：「在經濟學形式上是錯誤的東西，在世界歷史上可能是正確的。」普列漢諾夫則說得更清楚：「我們現正經歷着一個非常特殊的歷史時刻，這時農民想『使歷史的車輪倒轉』的意圖變成了社會進步的泉源。」也就是說，農民反「改革」的村社復興運動，成了推翻沙皇統治的革命因素。

與「舊列寧」並無分歧，而現在他只能「對新列寧幾乎推翻他崇拜過的一切東西，而崇拜幾乎一切他推翻過的東西感到遺憾」⑪。

的確，從1885年勞動解放社綱領，到1903、1906年社會民主黨二大與四大上通過的兩個綱領，社會民主黨在土地方面的基本立場一直是否定公社世界，主張公平、徹底的分家，而與民粹派提出的旨在復興公社的「土地社會化」、「土地國有化」相對立。普列漢諾夫聲稱：土地國有化是「我國的舊制度，在這種制度下，無論土地或農耕者都是國家的財產，這種制度不過是作為所有強大的東方專制制度基礎的經濟制度的莫斯科版本而已。土地國有化會成為使這個制度在俄國復辟的一種企圖，而這個制度早在十八世紀即已受到幾次嚴重打擊，並為十九世紀下半葉的經濟發展進程所大大動搖了」⑫。

普氏的這種認識，體現了俄國社會民主派自從與民粹派決裂而告誕生以來，一直堅守為理論生命的那些基本原則，因此當時曾為社會民主黨人所普遍認同。列寧本人當時也是反對土地國有化的，他認為：「國家土地佔有制——由國家把土地轉交給農民—村社—合作社—集體主義」，這是「警察民粹派」的「公式」。他還指出：土地國有化會導致普魯士式的「國家社會主義」，「在警察國家裏，提出土地國有化的要求，就等於……助長一切官僚習氣」⑬。

因此不難理解，當列寧轉而採取「民粹派式的」土地國有化主張時，即使在布爾什維克一派中也引起了驚愕。1906年在斯德哥爾摩召開的黨的統一代表大會上，不但孟什維克與自認為超然於諸派之上的普列漢諾夫反對列寧的土地國有化

主張，甚至在與會的布爾什維克代表中，列寧的主張也僅有古謝夫、盧那察爾斯基、沃羅夫斯基、雅羅斯拉夫斯基等數人支持，其他如蘇沃羅夫、巴扎羅夫、斯大林等人都反對這一主張。甚至就是列寧本人，也承認普列漢諾夫闡述的土地綱領在「理論部分」是正確的，只是「實踐部分」不行，它犯了「政治上的近視」⑭。

而甚麼才是政治上的「遠視」呢？實際上普列漢諾夫與列寧心中都有數，並且都講過類似的話：列寧那時十分喜歡引用恩格斯的一句名言：「在經濟學形式上是錯誤的東西，在世界歷史上可能是正確的。」普列漢諾夫則說得更清楚：「我們現正經歷着一個非常特殊的、極其罕見的歷史時刻，這時農民想『使歷史的車輪倒轉』的意圖變成了社會進步的泉源。」⑮也就是說，農民反「改革」的村社復興運動成了推翻沙皇統治的革命因素。由於政治上的「斯托雷平反動」伴隨着經濟上「進步」的「徹底」改革，因而「政治上」革命者若想不犯「近視」，就應當對「經濟學理論上」不「進步的」、「錯誤的」、「倒轉歷史車輪的」反對派運動持寬容態度，而當前的村社復興運動就是這樣的運動。普列漢諾夫、列寧 (其實也包括大多數社會民主黨人) 都是這樣看的。

區別在於：普列漢諾夫認為既然如此，那麼我們不去反對這種運動就是了。列寧認為這仍然是「政治上的近視」。列寧主張不僅不反對，而且還要與民粹派搶潮頭，站在這場運動的前頭來領導這場運動。於是列寧便提出了從字面上看起來比社會革命黨的「土地社會化」更為激進、更具有「公社世界」意味的綱領：「土地國有化」，而不顧這個綱領與土地社會化一樣曾為民粹派所用，為社會民主派所反對，甚至也是他自己曾經批判過的。

列寧提出了比民粹派更為激進、更具有「公社世界」意味的綱領：「土地國有化」。過去列寧曾大罵民粹派「為警察局的禁令辯護」，而如今列寧則發現民粹主義是「先進的」，只是具有「空想」色彩而已。

以「土地國有化」的提出為起點，列寧對民粹主義與自由主義評價也來了個大轉變。如前所述，社會民主派過去對自由主義的評價高於民粹主義：前者只是「不徹底的」，而後者則是「反動的」。如今列寧則發現，民粹主義具有「過去我們社會民主黨人沒有給以應有評價的一個特點」，即它「反映着先進的革命的小資產階級民主主義」⑯。過去列寧曾大罵民粹派「為警察局的禁令辯護」，「墮落到了公開反動的地步」，而如今列寧則發現民粹主義是「先進的」，只是具有「空想」色彩而已。另一方面，從1907年起，列寧多次抨擊「有些社會民主黨人」「認為立憲民主黨的土地政策比民粹派的土地政策進步」的錯誤，後來更指出，「民粹派烏托邦」類似於空想社會主義，而「自由派烏托邦」則是「極端反對民主」的壞東西，前者比後者好得多⑰。於是過去那「不徹底的」自由主義與「反動的」民粹主義，現在則變成「反動的」自由主義與「民主主義」的民粹主義了。

與此同時，列寧對封建社會、農民、資本主義、議會民主……等一系列問題的觀點也發生了巨大變化。過去封建社會被視為「公社剝削個人」的傳統共同體桎梏，反封建則是個解放「個人」的過程，如今封建社會則被視為「大土地私有制」侵犯社會，反封建則被理解為消滅地主。過去認為農民具有維護傳統公社的「保守性」和爭取成為私有者的「進步性」，如今農民則表現出維護「小私有」的保守性和反對「大私有」的進步性。過去列寧認為西方議會民主能發出工農的呼聲，而傳統的「農民民主派」則可能成為「專制制度的支柱」，如今他則認為「農

民民主」是「資產階級民主革命可能達到的最高限度」，而西方議會民主只不過是虛偽的的騙局……如此等等⑱。

所有這些轉變，都來自列寧的名著《俄國資本主義的發展》1899、1908年兩個版本中所表現出來的一個轉變：該書1899年初版中斷言：「村社(即連環保和沒有放棄土地的權利)對貧苦農民害處是越來越大了。」而在1908年再版時，這個斷言已被改成了「斯托雷平解散村社給貧苦農民帶來更大的害處」。1899年的俄國人苦於公社的束縛，而1908年的俄國人則苦於失去了公社的保護——顯然，這樣的變化具有深刻的社會內涵，它的確是俄國人心態的變化，而不僅僅是列寧基於「政治家的策略」玩弄的朝三暮四的遊戲。

但這種變化不僅與社會民主派的基本信念相衝突，而且與列寧所用以解釋這一時期俄國形勢的「普魯士」與「美國」兩條道路鬥爭論也有距離：「美國式道路」要的是公平的分家，可不是大家庭的復興！對此，列寧的解釋倒是十分機智的：宣稱他所肯定的民粹主義只是一種「否定的概念」，它只表達拒絕甚麼(拒絕斯托雷平式的分家)，而不表達贊成甚麼(即不是贊成恢復公社)。它只「破」不「立」，只求鼓動群眾「否定」現體制就成，至於「否定」了之後幹甚麼，那是將來的事，現在考慮這些是「官僚的想法」，而不是革命家的想法。

列寧宣稱他所肯定的民粹主義只是一種「否定的概念」，它只表達拒絕甚麼(拒絕斯托雷平式的分家)，而不表達贊成甚麼(即不是贊成恢復公社)。它只「破」不「立」，只求鼓動群眾「否定」現體制就成，至於「否定」了之後幹甚麼，那是將來的事，現在考慮這些是「官僚的想法」，而不是革命家的想法。

這的確是列寧特有的一種思維方式。列寧據以說服布爾什維克一派的社會民主黨人實現大轉折的，除了「經濟學形式上錯誤的東西歷史上可以是正確的」之外，主要就是這樣一種「否定的概念」觀。而孟什維克與普列漢諾夫儘管也懂得「開倒車的意圖」可以推動「社會進步」這樣一種「歷史辯證法」⑲，卻無法接受列寧那種「否定的概念」觀，因此他們可以容忍這種「開倒車的意圖」而不與其為敵，卻無論如何也不會「借用」「開倒車」的綱領並反過來指責綱領制訂者倒車開得還不夠。

但列寧卻成功地解決了這個問題，他多次強調：「必須消滅地主土地佔有制，同時也消滅份地佔有制的『羈絆』——農民的國有化思想所包含的就是這些否定的概念。」「在反映農民的要求和希望的民粹主義思想中，佔主導的無疑也是……否定方面。消除舊障礙，趕走地主，『廢除』地界，擺脫份地佔有制的羈絆……民粹主義思想中十分之九都是這些東西。……這一切多半都是否定的概念。」⑳於是，他自己也只從「否定」角度倡導土地國有化。我們注意到，列寧對土地國有化繞來繞去實際上只講了一點，即它將廢除地主土地佔有制與份地佔有制，也就是土地國有化的「破」的一面，而對於土地國有化的「立」的方面，即它究竟以甚麼樣的方式實現，列寧卻沒有肯定任何東西。列寧反對民粹派提出的在村社基礎上實行集體耕作以防止分化與兼併的主張(即「公有共耕」)，認為這是「企圖用獨輪車勝戰火車的騙人兒戲」；列寧也反對按村社原則把國有化土地作為份地分給農戶經營(即「公有私耕」)，認為這「不是把新事物從舊事物中間解放出來，而是使新事物受舊事物的束縛」，「是把中世紀的土地佔有制保留了一半」；最後，列寧還反對普列漢諾夫等人主張的把土地分配給獨立的個體農民(即「私有私耕」)，認為這「超越了當前革命的歷史任務」。在列寧看來，黨「不應該用必須支持某種經濟形式的決議來束縛自己」，也不要老是從「官吏的觀

點」去糾纏土地分配的具體問題，「問題的提法應當是：打倒農奴制」㉑。可見，列寧完全是從「破」的意義上去宣傳土地國有化的。

這樣一來，土地國有化在「立」的意義上究竟意味着甚麼，便成了一個隨意性極大的問題。由於土地國有化之爭而發展起來的，不同於正統社會民主主義的列寧主義，實際上成了一種「說不」的民粹主義——它與老民粹派的區別就在於它一直迴避「說是」。

三　從「否定」到肯定：準民粹主義變為超民粹主義

當然，列寧實際上不可能完全迴避說「是」，當他不得不說時往往閃爍其詞地表達非民粹主義或社會民主派的立場。例如他認為普列漢諾夫把土地分配給獨立農民的主張「超越了當前的任務」，這似乎意味着這種主張將成為「今後的」任務。他認為在如今面臨「政治解放」的時候，「民粹派烏托邦」要比「自由派烏托邦」好；但當今後「經濟解放」來臨時，「民粹派烏托邦」就要比「自由派烏托邦」更糟了。這似乎是說：我們用民粹主義對斯托雷平說「不」，但打倒了斯托雷平之後我們不會對民粹主義說「是」；我們用民粹主義「否定」普魯士式道路，但否定之後不會允許回到「斯拉夫傳統」，而是要把俄國推向「美國式」道路。我們同民粹派一起奪取「特魯別茨科伊老爺們的土地」，但奪取之後不會在上面重建公社，而是會建立獨立農莊……但我們現在不說，以免影響我們領導公社復興運動。

列寧認為在如今面臨「政治解放」的時候，「民粹派烏托邦」要比「自由派烏托邦」好；但當今後「經濟解放」來臨時，「民粹派烏托邦」就要比「自由派烏托邦」更糟了。這似乎是說：我們用民粹主義對斯托雷平說「不」，但打倒了斯托雷平之後我們不會對民粹主義說「是」。

然而，列寧又一次讓世人吃驚了。1917年2月，沙皇被革命推翻，臨時政府最高土地委員會做的第一件事便是廢除了斯托雷平土地法。「否定」完成了，到說「是」的時候了——然而列寧並沒有因此拋棄民粹派的烏托邦，相反在他從國外趕回後召開的布爾什維克第一次會議上便提出要把「資產階級民主革命」轉變為「社會主義革命」，而這個革命的第一個步驟便是實行(用列寧自己的話說)「完全是按社會革命黨人的委託書照抄的」土地法令。「按照社會革命黨人綱領所規定的方式」解決了土地問題㉒！

與此同時，列寧告誡全黨：對民粹派的策略要轉變，當然仍然要斥責他們(這是爭奪領導權所必須的)，但過去我們是說他們的綱領不行，現在我們要說他們是「自己綱領的背叛者」㉓！

列寧在十月革命中「借用了」社會革命黨的土地綱領，而「社會革命黨卻成了自己綱領的背叛者」——這是東、西方學界普遍認同的看法，然而筆者認為實際上還不止於此。列寧當時在概括這個被「借用了」的「社會革命黨人的委託書」之內容時曾強調「根據綜合委託書，農民的土地要求首先在於無償地廢除一切形式的土地私有制，直到農民的土地私有制，……農民要求立即……廢止關係退出村社，關於獨立田莊土地等等的法律」㉔。如果對照委託書的原文，就會發現列寧實際上大大強化了原文中支持村社、消滅獨立農民的思想。從委託書原文看，它的確反映了社會革命黨根據民粹派傳統粉碎斯托雷平改革的主張，反映

了傾向村社而不贊成獨立農民的態度，但其行文要比列寧的概括和緩得多。它並沒有公然宣布取消退社權、廢除獨立農莊，相反，還在字面上規定了自由選擇土地佔有和使用形式的原則，宣布「使用土地的方式應完全自由，究竟採用按戶、按獨立農莊、按村社，還是按勞動組合的方式，由各鄉村自行決定」㉖，儘管整個委託書的精神實質上還是按村社原則「限制」了土地形式的。然而，列寧的概括卻根本未提「自由選擇」，並明文規定取消退社權，否定了「單獨田莊」的合法性。顯然，這一概括比原文更加「親村社」而排斥獨立農民！這豈止是「借用」而已哉？

在1917-1918年間，列寧與布爾什維克對民粹派進行了數次大分化。在這幾次分化中，列寧都是聯合民粹派中傾向原教旨民粹主義的派別去打擊傾向社會民主主義的派別；聯合「不贊成馬克思主義」的原教旨民粹派去反對「從民粹主義進到馬克思主義」的民粹派！這真是叫人歎為觀止了。

在1917-1918年間，列寧與布爾什維克對民粹派進行了數次大分化，先是聯合「左派社會革命黨」擊敗了社會革命黨，然後又聯合社會革命黨最高綱領派及與之接近的「民粹主義共產黨」、「村社共產黨」鎮壓了左派社會革命黨。在這幾次分化中，列寧都是聯合民粹派中傾向原教旨民粹主義的派別去打擊傾向社會民主主義化的派別，即聯合那些列寧過去斥責為不肯「拋棄反對政治自由的徹頭徹尾的民粹派觀點」的頑固派，去反對列寧過去稱讚為最樂於「從民粹主義進到馬克思主義」，最樂於「向社會民主黨人學習」的切爾諾夫等人。1918年初，列寧曾稱讚左派社會革命黨的「學說中，有着健康的、富有生命力的、偉大的社會主義種子」㉙。如此評價民粹派學說，這在列寧是從未有過的，過去他讚揚「否定的」民粹主義時也不過稱其為「徹底的民主主義」，而如今它已被升格為「偉大的社會主義」了！

實際上，列寧對這種「偉大的社會主義」是怎麼回事當然心裏清楚。後來在談到比左派社會革命黨更「左」的最高綱領派時他指出：「這種民粹派的思想基礎是：第一，不贊成馬克思主義……布爾什維克黨員從來不拒絕同這種民粹派結成聯盟。」㉗聯合「不贊成馬克思主義」的原教旨民粹派去反對「從民粹主義進到馬克思主義」的民粹派！這真是叫人歎為觀止了。

於是，當「否定的概念」變成肯定的概念時，列寧不僅沒有「回到」社會民主派立場，反而從準民粹主義走向了超民粹主義。俄國發展的「普魯士道路」被它所激起的革命粉碎了，然而俄國並沒有走向「美國式道路」(如列寧當年許諾的那樣)，而是重建了新的「公社世界」。比起傳統的公社世界，它對共同體成員的束縛與「保護」能力、對人的個性的壓抑都更為強大。當塵埃落定時，人們似乎看到了當年普列漢諾夫代表社會民主派批判民粹主義時警告過的「『人民革命』的可能後果」：

一、「完成了的革命可能產生一種政治上的畸形現象，有如古代中華帝國或秘魯帝國，即是一個共產主義基礎上的革新了的皇帝專制。」

二、「那時候在我們前面的也就是和我們現在一樣的鄉村公社。全部差異只在於革命以後的公社所有的土地相當於現在的三倍，或者分化得慢些，因此為更高級的社會形式掃清道路也更慢些。」

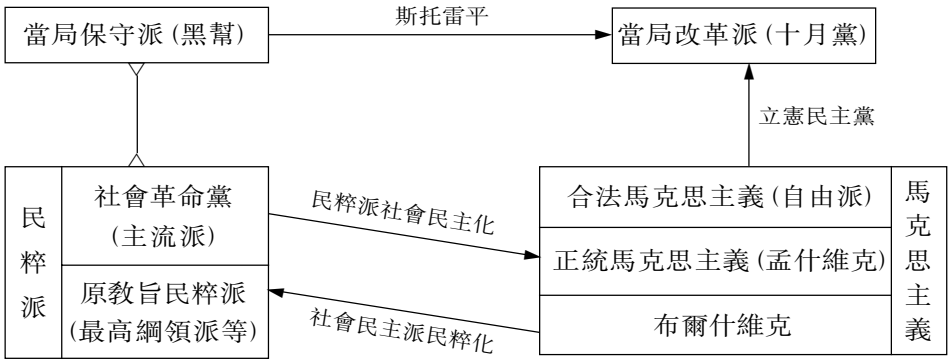
三、「在『革命』以後我們回到了自然經濟，那末，我們將實現『相對平等』，但是同時西方也將不能影響我們。」㉘

具有諷刺意味的是：這樣的一場「人民革命」並不是由他所批判的那些人，而是由他自己的學生們完成了！

這時再來讀讀列寧當年寫的那篇〈從民粹主義到馬克思主義〉的名文，更令人感慨不已。曾幾何時，那種「反對政治自由（據說這只能使政權轉到資產階級手裏）」的理論已不再是「徹頭徹尾的民粹派份子的觀點」，而已經成了「徹頭徹尾」的列寧主義觀點了！對「警察民粹主義」的批判，這時早已為對「自由民粹主義的斥責所代替。整個斯大林時代，蘇聯都在批判民粹主義，還鎮壓了許多「新民粹主義者」，但他們的「罪行」已經不是維護「公社剝削」而是要「獨立地與市場發生關係」；不是鼓吹「人民專制」而是「留戀政治自由」；不是宣揚「國家社會主義」而是懷念資本主義或「小私有」……總而言之，這時蘇聯斥責的「民粹主義」觀點往往正是當年民粹派抨擊的社會民主派觀點，無怪乎蘇聯早期領袖之一季諾維也夫說：「我們看到了一個奇怪的歷史化裝舞會……社會革命黨所指責的無產階級革命黨……的過錯（按：指「迷信政治自由」做「資產階級的奴僕」之類），恰恰是它自己的過錯。」[29]

然而，當年「無產階級革命黨」所指責的社會革命黨的過錯（如「人民專制」、「國家社會主義」之類），又「恰恰是」誰的「過錯」呢？

綜上所述，斯托雷平時代，一方面是某些力圖擺脫「時間恐懼症」的民粹派出現了社會民主主義化傾向，從而產生了新民粹主義——社會革命主義[30]；另一方面，某些力圖擺脫「人民恐懼症」的社會民主派出現了民粹主義化傾向，從而產生了列寧—布爾什維克主義。如果說，在斯托雷平以前當局維護公社世界的條件下，主要是民粹主義陣營發生了分化，那末在斯托雷平時代當局摧毀公社的條件下分化則主要產生於「馬克思主義者」中，如下圖所示：



於是，十九世紀末水火不相容的民粹派與社會民主派，到1917年時已出現了戲劇性的重組：民粹主義化的社會民主派（布爾什維克）聯合原教旨民粹派（左派社會革命黨、最高綱領派），而社會民主主義化的民粹派（社會革命黨主流）則與正統社會民主派（孟什維克）走到一起。最後，以前兩派控制下的蘇維埃推翻了後兩派控制的末屆臨時政府，完成了俄國反對派運動主流由自由主義——社會民主主義方向回歸民粹主義方向的轉折，而列寧主義在這一過程中也由黨務上的民粹主義萌芽到意識形態的民粹主義化、由「否定」的準民粹主義到「肯定」的超民粹主義，從而完成了它脫離社會民主軌道的過程。

迄今人們談到俄國革命，無論貶者褒者都強調馬克思主義的作用。其實如果就史實而論，馬克思主義的社會民主黨在俄國反對派中的作用直到第一次世界大戰前仍小於自由派與民粹派。俄國革命的動力與其說來自他們，勿寧說更多地來自俄國土生的民粹派傳統。

政治敏銳性極強而在理論上不拘一格的列寧，在這一過程中留下了不少有生命力的思想，尤其是他關於「普魯士道路」與「美國式道路」的思想對「後發展中國家」由傳統共同體走向個性化社會的過程中的路徑選擇，至今仍不失其意義。但當「普魯士道路」被革命阻止後，他並沒有使俄國走向「美國式道路」，反而使俄國退回到比前更甚的「公社世界」中，以致俄國在80年後的今天仍然面臨權貴私有化（「普魯士道路」）與民主私有化（「美國式道路」）的選擇，這無疑是俄羅斯與他個人的雙重悲劇。然而，那種「列寧的陰謀斷送了俄國」之說也是淺薄之論。事實上，1917年的俄國如果不是列寧，仍會是民粹派掌權，自由派仍厄運難逃，這在斯托雷平時代已幾乎注定了。

「列寧主義」對於民粹派「人文主義的」馬克思比「科學主義的」恩格斯更能認同。而列寧主義的形成與其說是基於「歷史必然性」之類的科學主義觀念，不如說是基於反對斯托雷平改革的人文主義情緒。馬克思主義如果要在「現實社會主義」的廢墟上獲得新生，它只能寄希望於人文精神與科學精神在一全新基礎上的真正結合。

對「列寧主義」的再認識有助於澄清許多問題。迄今人們談到俄國革命，無論貶者褒者都強調馬克思主義的作用。其實如果就史實而論，馬克思主義的社會民主黨在俄國反對派中的作用直到第一次世界大戰前仍小於自由派與民粹派。而且正統社民黨人雖然接受了社會主義革命與無產階級專政諸理論，但按經典馬克思主義的社會發展階段論，那都是資本主義發達後的事，而在當時的俄國，他們則要求發展資本主義與議會民主，反對民粹派的「公社社會主義」與「人民專制」論。俄國革命的動力與其說來自他們，勿寧說更多地來自俄國土生的民粹派傳統。

另一方面，在對俄國的實踐失望之後，出現的許多歐美新馬克思主義或新左派思潮有個普遍的觀點，即認為一切弊端來自「晚年馬克思」，尤其是恩格斯的科學主義傾向，由此出現了回歸人文主義的「青年馬克思」以及揚「馬」抑「恩」的理論。這符合西方「後現代」的背景，但應當說與「俄國現象」不甚搭界。事實上從「晚年馬克思」到恩格斯發展下去的科學主義傾向，與其說導致了布爾什維克主義，勿寧說是導致了現代社會民主主義。這種傾向在俄國體現為以普列漢諾夫與孟什維克為代表的「西方社會主義」，它作為自由主義之友、民粹主義之敵在1917年是失敗者而非勝利者。另一方面，「列寧主義」的源頭與其說是恩格斯不如說是俄國傳統的民粹派，而對於民粹派，「人文主義的」馬克思比「科學主義的」恩格斯更能認同。當代的研究表明，不僅馬克思基本肯定俄國民粹派而恩格斯則基本否定，並且對普列漢諾夫等人與民粹派的決裂，馬克思也是反對鄙視的，而恩格斯則直接鼓勵了這種決裂[31]。事實上，不僅俄國社會民主主義，甚至連俄國自由主義最初都是以資本主義是「必經階段」這樣一種「科學主義的馬克思主義」為依據的，而列寧主義的形成與其說是基於「歷史必然性」之類的科學主義觀念，不如說是基於反對斯托雷平改革的人文主義情緒。因此，如果要在反思俄國現象的基礎上「更新」馬克思主義（或社會主義），僅僅「回歸人文主義」或片面地反對「科學主義」是遠遠不夠的。勿寧說，馬克思主義—社會民主主義如果要在「現實社會主義」的廢墟上獲得新生，它只能寄希望於人文精神與科學精神在一全新基礎上的真正結合。而這種結合也不能忽視自由主義在近一個世紀以來的新發展，尤其是在發展中國家（就像「第一個發展中國家」俄國在世紀初曾顯示的那樣），「新社會主義」（或「新左派」、「新馬克思主義」）如果要有意義，它只能以「自由主義之友、民粹主義（以及專制主義）之敵」的形式存在，而一切依附於專制主義或民粹主義情緒的「社會主義」則不過是「皇帝的新衣」而已。

註釋

① 《列寧全集》(第二版)，第26卷(北京：人民出版社，1988)，頁259。

② 據1997年3月7-9日德國Elgerburg舉行的1917年俄國革命問題討論會上俄國代表、會議特邀主席 Р. Медведев的發言。

③ Theodor Shanin and Hamza Alavi ed, *Introduction to the Sociology of 'Developing Societies'* (London: Macmillan, 1982); Theodor Shain, *Russia as a 'Developing Society'*, vol. 1 of *The Roots of Otherness: Russia's Turn of Century* (London: Macmillan, 1985).

④⑫⑮ 《普列漢諾夫機會主義文選》，上冊(北京：三聯書店，1973)，頁41-42；299；289。

⑤ Д. Волкогонов. Ленин. М.1994, Т.1, стр.59-63.

⑥ 《列寧選集》，第1卷(北京：人民出版社，1972)，頁344。

⑦ 如所周知，"Большевик" 為俄語「多數派」之意。但實際上它只是表示該派在1903年社會民主黨二大的最後階段會議，即第27次會議上由於崩得與經濟派代表的退出，以24：20居微弱多數，在其餘多數時間包括「二大」的前中期會程，它都處於少數地位，但醉心於「少數服從多數」的列寧樂於強調這次「多數」，而標榜清高與特立獨行的馬爾托夫等人也不認為「少數」是個貶義詞，於是就形成了這兩個常常名實不符的派別名稱。

⑧ 《蘇聯共產黨歷史》，第1卷(上海：人民出版社，1983)，頁283。

⑨⑩⑪⑲ 《普列漢諾夫機會主義言論選編》，下冊(北京：三聯書店，1973)，頁139；69；84；139-40。

⑬ 《列寧全集》(第二版)，第6卷，頁384。

⑭ 《列寧全集》(第二版)，第6卷，頁311、382、第2卷，頁405-409。

⑯ 《列寧全集》(第二版)，第2卷，頁410-11、第6卷，384-85、第16卷，頁202。

⑰ 《列寧全集》(第二版)，第16卷，頁211、第22卷，頁130-33。

⑱ 金雁：〈1905年前後列寧思想的一次重大轉折〉，《馬克思、恩格斯、列寧、斯大林研究》，1996年第2期。

⑳ 《列寧全集》(第二版)，第16卷，頁245。

㉑ 《列寧全集》(第二版)，第29卷，頁412。

㉒㉕ 《列寧全集》(第二版)，第33卷，頁41、21；19。

㉓ В.В. Гармиза, Как эсеры изменили своей аграрной пр ограм е// воп Ист// 1965 No. 7.

㉔ 《列寧全集》(第二版)，第32卷，頁105-106。

㉖ 《列寧全集》(第二版)，第26卷，頁428。

㉗ 《列寧全集》(第二版)，第28卷，頁32。

㉘ 普列漢諾夫：《我們的意見分歧》(北京：人民出版社，1956)，頁237、242、244、255。

㉙ 季諾維也夫：《列寧主義：列寧主義研究導論》(北京：東方出版社，1989)，頁22。

㉚ 金雁：〈論「社會革命主義——二十世紀初俄國民粹主義的復興及其自我修正〉，《馬克思、恩格斯、列寧、斯大林研究》，1997年第2期。

㉛ 參見Leonard B. Schapiro, *The Communist Party of the Soviet Union* (New York: Random, 1971), 10.

卞 悟 中國大陸學者

編 者 按

為配合本期十月革命八十年專題，本欄有兩篇論文分別討論十月革命後的中蘇關係以及1919年中國的思潮變化。

近年來，隨着大量蘇共檔案的解密，中國現代史研究也不斷有新發展。李嘉谷的文章徵引不少剛公開的歷史檔案，以中蘇關係中利益衝突最直接、最敏感的兩大問題，即中東鐵路和外蒙古獨立問題為案例，有力地論證了蘇俄(聯)政府一貫的民族利己主義立場。作者指出，十月革命後的蘇俄政府為了爭取北京政府支持，在1919和1920年兩次對華宣言中，都宣布廢除沙俄強加於中國的一切不平等條約；這宣布鼓舞了中國知識份子走俄國人的道路和接受馬列主義。但一旦蘇俄新政權穩固、國際環境改善，它便拋棄一切原則和承諾，承襲沙俄侵華、損害中國主權的種種做法。

眾所周知，以往的五四思想研究向來強調反帝反封建和民族救亡意識，以及十月革命和馬列主義對中國的影響；相對而言，那一時期的世界主義傾向未得到足夠重視。程農指出，儘管1919年中國思想界的流派繁多、主張各異，但這時思想界主流已調整、重構了空間意識，因此其視野和問題意識也隨之發生很大轉向，從關注本民族、國家的政治，一變而為關注社會、勞資關係以及平等公正等問題，世界主義頗為盛行。他強調，五四的世界概念主要就是1919年的泛社會主義思潮，並在這一思想脈絡中疏解五四思想的激進化過程。

十月革命後的早期中蘇關係

● 李嘉谷

一　蘇俄(聯)宣布廢除不平等條約及其背棄承諾

大約在1918年夏，當協約國(中國北洋軍閥政府也追隨其後)對蘇維埃俄國進行武裝干涉的時候，與此相反，孫中山代表中國南方國會和他所領導的「中華革命黨」，通過美洲的華僑自上海致電蘇俄政府和列寧，祝賀俄國革命的勝利，電文說：「中國革命黨對貴國革命黨員之艱苦卓絕的奮鬥，表示極大的敬意；而且更希望中俄兩國革命黨團結一致，共同奮鬥。」①列寧收到孫中山的賀電非常感動，將此視為「東方的曙光」。1918年8月1日，列寧委託蘇俄外交人民委員契切林覆函孫中山，表達了從中國獲得革命支援的願望，說：「我們和您一樣，在前進中遇到了空前未有的困難，帝國主義政府的軍隊、資產階級的僱佣兵捷克斯洛伐克兵團和俄國資產階級，像鐵桶一樣包圍着我們，他們企圖在俄國恢復君主政體。」「當帝國主義政府從東西南北伸出貪婪的魔爪要破壞俄國革命和剝奪俄國工農通過這場世界上空前未有的革命而獲得的成果的時候，當外國銀行家所扶植的北京政府企圖與這些掠奪者勾結起來的時候，——就在這個時刻，俄國勞動階級籲請中國兄弟共同鬥爭。因為我們的成功就是你們的成功，我們的滅亡也就是你們的滅亡。」②可惜，孫中山沒有收到契切林的這封信③。

大約在1918年夏，當協約國對蘇維埃俄國進行武裝干涉的時候，與此相反，孫中山代表中國南方國會和他所領導的「中華革命黨」致電蘇俄政府和列寧，祝賀俄國革命的勝利。列寧收到孫中山的賀電非常感動，將此視為「東方的曙光」。

在俄國十月革命的影響下，1919年5月4日中國爆發了影響深遠的反帝愛國運動。不久，蘇俄政府在1919年7月25日發布第一次對華宣言，即《俄羅斯蘇維埃共和國政府對中國人民和中國北方與南方政府宣言》，公開宣布廢除舊俄政府強加給中國的不平等條約，放棄一切在華掠奪所得的權利。這在中國近代歷史上還是第一次。同年9月，戴季陶在《星期評論》上報導了這一消息④。但由於協約國列強對蘇俄的封鎖，「宣言」正式遞交中國北京政府並在中國報刊上全文刊載，則是1920年3、4月間的事。1920年4月5日，上海《民國日報》以〈勞農政府通牒原文〉為題，全文登載了蘇俄第一次對華宣言；4月14日，《民國日報》的「覺悟」全版編為「中國人與俄國勞農政府通告」專號。蘇俄第一次對華宣言受到中國人民的熱烈歡迎，中國社會各界紛紛致電蘇俄政府表示感謝。當時還是孫中山追隨者的陳炯明，為此曾致函列寧，對蘇俄第一次對華宣言表示歡迎和感謝。

1920年9月27日，蘇俄又發布第二次對華宣言，即《俄羅斯蘇維埃聯邦社會主義共和國外交人民委員部致中國外交部照會》，宣布「以前俄國歷屆政府同中國訂立的一切條約無效，放棄以前奪取中國的一切領土和中國境內的一切俄國租界，並將沙皇政府和俄國資本階級從中國殘暴地奪得的一切，都無償地永久歸還中國」⑤。這「宣言」甚至打動了北京政府，北京政府迅速給予了答覆，說：「本國政府深盼有最早之機會，循此次宣言書中指示之程序，以與貴國直接開議也。」⑥

眾所周知，在俄國十月革命影響下，特別是蘇俄放棄不平等條約的宣言，大大加速了馬列主義在中國的傳播，為中國共產黨成立和國民黨改組準備了條件。1922年底，蘇俄與烏克蘭等蘇維埃社會主義共和國聯合成立蘇維埃社會主義共和國聯盟(簡稱蘇聯)，1919年3月在莫斯科成立了共產國際，發動世界革命，成為蘇聯重要對外政策，其目的主要是為了保衛與鞏固蘇俄(蘇聯)這個世界革命中心。為了鞏固新生的蘇維埃政權，它需要同東方鄰國中國建立正常的國家關係，因此它對中國採取雙重外交政策，即一方面同國際承認的北京政府進行兩國關係正常化的外交談判，另一方面援助中國南方的革命政府，並幫助建立中國共產黨，指示共產黨員加入中國國民黨，進行黨內合作，以推進中國的國民革命運動。為了不影響同北京政府建立聯繫，蘇俄起初甚至考慮不同中國南方革命政府交往。1921年10月31日，蘇俄外交人民委員契切林致電俄共(布)中央遠東局說：「我們可否同它(指廣州革命政府——本文作者註)來往，這會不會造成無法同北京建立聯繫？北京是民族統一的象徵，首先我們應該同北京來往。如果我們打算同時與廣州來往，同北京的聯繫會不會中斷？」⑦以後，蘇俄又試圖促使孫中山領導的南方革命政府與偽裝進步的直系軍閥頭目吳佩孚合作成立一個新的、親蘇的聯合政府⑧。結果自然失敗。

1919年7月和1920年9月蘇俄發布兩次對華宣言，宣布廢除一切不平等條約，目的是爭取北京政府同蘇俄(蘇聯)建立正常的外交關係。但是，隨着蘇俄(蘇聯)國際環境的改善與政權的逐步鞏固，它便拋棄了對華宣言中的一些原則與承諾，力圖繼承沙皇俄國的一些主要侵華成果，損害中國的領土主權。這是以後中蘇之間發生一系列衝突的一個主要根源。

以後，蘇聯一方面繼續同北京政府進行兩國關係正常化的談判，另一方面秘密援助孫中山領導的南方革命政府的鬥爭。1923年3月8日，俄共(布)中央政治局會議根據蘇聯駐華代表越飛的建議，認為可以給孫中山約200萬墨西哥元的援助；經孫中山同意後可向他派去政治和軍事顧問小組；最好在中國西部以完整的軍事建制的形式建立革命軍隊的基礎⑨。1923年5月1日，越飛自日本熱海拍電報給馬林，轉告孫中山蘇聯準備向他提供的援助，但要求孫中山嚴守秘密，說：「懇請將我國的援助嚴守秘密，因為遇公開場合和官方場合，即令在今天，對國民黨謀求解放的意向，我們也只能表示積極同情而已。」⑩對越飛建議援助孫中山的計劃，俄共(布)中央政治局會議否決了其中一切可能引起日本干涉危險的部分⑪。顯然，它首先考慮的是國家安全利益。

蘇俄發布兩次對華宣言，宣布廢除一切不平等條約，目的是爭取處於半殖民地地位的中國北京政府能夠擺脫協約國列強的束縛，同蘇俄(蘇聯)建立正常的外交關係，以鞏固自己在遠東的國際地位。但是，隨着蘇俄(蘇聯)國際環境的改善與政權的逐步鞏固，它便拋棄了曾得到中國人民熱烈歡呼的對華宣言中的一些原則與承諾，力圖繼承沙皇俄國的一些主要侵華成果，損害中國的領土主權。蘇聯領導人明顯地暴露出民族利己主義，這是以後中蘇之間發生一系列衝突的一個主要根源。1922年8月31日，俄共(布)中央政治局會議決議向正同北京政府進行談判的蘇俄駐華代表越飛發出指示說：「中央認為，在同中國談判時，從1919到

1920年的總宣言(即指蘇俄兩次對華宣言)中得出直接指示是不能允許的，當時中國對宣言並未作出相應的反應。」⑫在當時中蘇兩國談判涉及中國領土主權的兩個主要問題，即中東鐵路問題與外蒙古問題上，蘇聯的態度就是如此。

二　蘇俄(聯)實際控制中東鐵路及中、日、俄紛爭

中東鐵路是沙俄根據1896年「中俄密約」與1898年《旅大租地條約》兩個不平等條約，在中國東北境內修築的一條鐵路線，與俄國境內的西伯利亞大鐵路相連，是沙俄控制中國東北地區與爭霸遠東的重要工具。

沙俄在1904-1905年日俄戰爭戰敗後，將中東鐵路支線的南段，即長春至旅大段，「轉讓」日本，稱「南滿鐵路」。從此，沙俄控制中國東北的北部，日本控制南部，劃分了兩國在中國東北的勢力範圍。根據1896年9月8日簽訂的《中俄合辦東省鐵路合同》，中東鐵路路區主權屬於中國。但十月革命前，沙俄非法擴展路區土地，攫取路區行政權、司法權、駐軍設警權等，使中東鐵路路區成為「國中之國」。十月革命後，1917年12月蘇俄政府曾錯誤地將中東鐵路路區視為俄國領土的一部分，列寧直接命令哈爾濱工兵代表蘇維埃武裝「奪權」⑬。在這種情況下，中國政府派軍隊進駐哈爾濱，解除其武裝，並押送出境⑭。事後蘇俄政府對中國政府的行動表示理解。1919年7月25日發布的蘇俄第一次對華宣言，則宣布無償還歸中東鐵路，說：「蘇維埃政府願將沙皇政府、克倫斯基政府及霍爾瓦特、謝米諾夫、高爾察克匪邦，俄國前軍官、商人與資本家掠奪所得的中東鐵路及其所有租讓的礦山、森林、金礦與他種產業，無償歸還中國人民。」⑮但「宣言」又說：「蘇維埃政府已經放棄了沙皇俄國政府從中國攫取的滿洲和其他地區，讓這些地區的人民自己決定他們願意留在哪一國內，願意在自己那裏建立何種形式的政體。」也就是說中國東北地區等也可以自願歸併蘇俄，這似乎是要以革命的名義曲折地繼承沙俄的殖民遺產。但無論是中國東北地區，還是當時的外蒙古，皆是舉世公認的中國領土，主權屬於中國，不容外國干涉。

1920年初由俄共(布)領導創建的遠東共和國，又宣稱中東鐵路路區為其領土的一部分，為北京政府嚴厲駁斥⑯。後來蘇俄使華代表越飛在同北京政府談判時，否認蘇俄第一次對華宣言中有「中東鐵路及利益無償歸還中國」的內容⑰。這自然不是越飛個人的行動。1922年8月31日，俄共(布)中央政治局會議指示越飛，從蘇俄兩次對華宣言中得出直接指示是不能允許的，並說：「在中東鐵路問題上，必須規定一些保證條件和主管部門在給裴克斯同志的指示中所提出的我們的一些特權，例如，俄國、遠東共和國和中國均等地參加中東鐵路的管理工作。」但接到俄共(布)的指示，忠於世界革命的越飛在9月27日致信加拉罕、斯大林、列寧、托洛茨基、季諾維也夫、加米涅夫和拉狄克說：「我不明白，不能從我們1919年和1920年的宣言中引出具體指示的指示是甚麼意思……」「當然，要某種『手腕』可以把這些宣言說成一紙空文，但我認為，這將是我們對華政策的破滅，而最終則是我們全面滅亡的開始，因為在對外政策上我們成了最一般的帝國主義者，在很大程度上不再是世界革命的推動因素。」⑱後來，越飛被奉調回國。

1922年8月31日，俄共中央政治局會議指示蘇俄使華代表越飛，不允許從蘇俄兩次對華宣言中得出直接指示。越飛在9月27日致信加拉罕、斯大林、列寧、托洛茨基、季諾維也夫、加米涅夫和拉狄克說：「這將是我們對華政策的破滅，因為在對外政策上我們成了最一般的帝國主義者。」

實際上，中國政府當時也並未要求無償歸還中東鐵路，而主張中東路財產兩國平分，以該路現值實價一半償還蘇聯，此項債務用國庫券交付，以該路財產作擔保，中國將國庫券交付後，則該路俄國股份與債票即還與中國⑲。應該說，這是合理的。但蘇聯政府不同意，蘇聯全權代表加拉罕並蠻橫地說：「因此路完全由俄出款造成，只能照現有之章程，局長歸敝國政府派員，董事會照現有之章程，由中俄兩國共同辦理，否則無可討論。」對於加拉罕的這種蠻橫態度，中方談判代表王正廷自然表示不滿，說：「貴代表每次聲明主持公道，以刻下言之而論，利益於貴國之事貴代表即願保存，無利益之事即不願提議，此種辦法毫無公道。況中東路係在中國領土所造。」而加拉罕則表示：「不論公道與否，如局長不歸敝國所派，本代表無論如何不能贊成。至督辦一員，可歸中國政府遣派。」加拉罕之所以堅持局長由蘇聯委派，是因為局長掌握實權。加拉罕並重申：「不能將東路讓予貴國，且不願敝國在中國勢力比他國薄弱。」⑳王正廷後來表示在局長問題上可讓步，但督辦有指揮局長之權，加拉罕斷然拒絕，說：「督辦無指揮權，該路指揮權只有局長行使。」並一再強調中東路完全由俄國出資修建，而完全不顧該路建在中國領土上，有損中國主權的事實㉑。實際上，中東鐵路建成通車後合同規定應交中國的500萬兩白銀未兌現，並無償利用中國的土地與資源，怎能說完全屬於俄國呢？又數萬中國工人參加該路的修築，列寧曾憤怒地譴責沙皇俄國政府「在修築中東鐵路時，每天只付給中國工人十戈比的生活費」㉒。

中國政府並未要求無償歸還中東鐵路，而主張中東路財產兩國平分，以該路現值實價一半償還蘇聯，此項債務用國庫券交付，以該路財產作擔保，中國將國庫券交付後，則該路俄國股份與債票即還與中國。但蘇聯政府不同意，此後仍實際控制着中東鐵路，最終導致兩國在1929年斷交。

最後經過反覆交涉，1924年5月31日簽訂的《中俄解決懸案大綱協定》關於中東鐵路問題規定：中東鐵路純係商業性質，「所有關係中國國家及地方主權之各項事務，如司法、民政、軍務、警務、市政、稅務、地畝(除鐵路自用地皮外)等，概由中國政府辦理」；中國可以中國資本贖回中東鐵路及所屬一切財產；未經解決前，特行規定暫行管理中東鐵路辦法。如不用國庫券償還，蘇聯政府自然知道中國無此資金贖回鐵路，這無疑等於說蘇聯不願交還鐵路；「協定」還規定「中東鐵路之前途，只能由中俄兩國取決，不許第三者干涉」。但1931年「九一八」事變後，蘇聯又違反此項規定，擅自將中東鐵路出售給日、偽滿。《暫行管理中東鐵路協定》規定，局長由蘇聯委派，副局長二人，華俄各一。鐵路各級人員，按兩國平均分配原則任用，但卻又規定：「此項原則之適用不得解作以撤換現在俄籍人員為實行該原則唯一之意義。再，雙方了解，所有各項位置，應准兩締約國人民平等充任，不得對於何方人民表示區別待遇，且各項位置應照謀事者之能力、技術及教育資格補充。」㉓因此，蘇聯仍實際控制着中東鐵路，以致以後不斷發生糾紛，導致1929年兩國斷交。

三　外蒙古獨立的前因後果

沙俄對中國的外蒙古早有圖謀。1911年中國爆發辛亥革命，沙俄便乘機派兵入外蒙古，導演了外蒙古「獨立」。中國人民強烈反對沙俄分裂中國領土，1912年成立的中華民國宣布漢滿蒙回藏五族共和，並據此定國旗為五色旗。但沙俄以承認袁世凱政府和貸款為誘餌，迫使賣國的袁世凱政府先後於1913與

1915年簽訂中俄《聲明文件》和《中俄蒙協約》，承認外蒙古「自治」，但中國仍保留對外蒙古的「宗主權」。俄國十月革命後，日本卵翼下的舊俄謝米諾夫白衛軍侵入外蒙古。1919年8月，蒙古車盟、圖盟、漢臣三盟王公等，聯名密呈庫倫鎮撫使陳毅，自願取消自治，恢復舊制，請求北京中央政府實力援助對付舊俄勢力㉔。1919年10月，西北籌邊使、西北邊防總司令徐樹錚奉命進軍庫倫。1919年11月22日，北京政府發布大總統令，「俯如所請」，取消自治㉕。1919年11月26日，孫中山覆電徐樹錚對外蒙古回歸表示祝賀㉖。1920年10月5日，北京政府外交部照會各國駐華公使：「外蒙自取消自治後，所有一切礦路主權，均由中央主持辦理，無論外國官商人等，非經中國政府承認，不得與外蒙王公私訂借款合同，以礦產路權並各項利權為押，倘有上項事情發生，其私訂立條件一概作為無效。」㉗

沙俄對中國的外蒙古早有圖謀。1911年中國爆發辛亥革命，沙俄便乘機派兵入外蒙古，導演了外蒙古「獨立」。1913與1915年迫使賣國的袁世凱政府先後簽訂中俄《聲明文件》和《中俄蒙協約》，承認外蒙古「自治」，但中國仍保留對外蒙古的「宗主權」。

但蘇俄政府於1919年8月3日發布《致蒙古人民與蒙古自治政府宣言》，稱：「俄國人民已廢除同日本政府和中國政府簽訂的有關蒙古的一切條約。」「蒙古現已成為一個獨立的國家。」並籲請蒙古人民「迅速同俄國人民建立外交關係，派遣蒙古人民的代表會見正在前進的紅軍」㉘。這一宣言顯然只是從蘇俄的革命利益出發的，因為廢除了沙俄的不平等條約後，外蒙古應仍是中國的一部分。以後，蘇俄政府一方面在同中國北京政府的交往中不得不承認外蒙古是中國領土的一部分，表示不插手蒙古的內部事務，另一方面則以武力扶持成立獨立的蒙古革命政府，分裂中國的領土。

1921年初，舊俄謝米諾夫部的恩琴入侵外蒙古，同年2月3日進佔庫倫，3月21日策劃成立「外蒙獨立政府」。於是，遠東共和國與蘇俄一再要求派兵進入外蒙古幫助北京政府剿滅白衛軍，以消除其對遠東共和國與蘇俄的擾亂。但北京政府只同意25公里左右邊界協防區，並說：業已特命東三省巡閱使張作霖兼充蒙疆經略使前往痛剿。至於要求入蒙協剿，則「事關領土主權，中政府殊難承認，此旨當能諒解。蒙俄毗連各地，如得隨時協剿，絕其亂萌，中政府亦深願協商辦法也」㉙。但蘇俄與遠東共和國不顧中國政府的反對，隨即派兵進入外蒙，同年7月6日進佔庫倫，7月12日扶植成立「蒙古人民革命政府」，並於11月5日與「蒙古人民革命政府」擅自簽訂《俄蒙修好條約》，承認蒙古為完全獨立國㉚。中國政府知悉後，即向蘇俄政府提出嚴重抗議，說：「須知蒙古係屬中華民國領土，久為世界所公認。勞農政府此次私與訂約，既自食前言，復違反公理，本國政府實難容忍。為此特向執事嚴重抗議。所有勞農政府與蒙古私訂無論何種條約，中國政府決不承認。」㉛北京政府要求蘇俄與遠東共和國從外蒙古撤軍，就是藉口不撤。1922年8月31日，俄共(布)中央政治局會議決議向蘇俄使華代表越飛發出指示：「至於蒙古，關於它的國家法律地位問題和從蒙古撤軍問題應通過俄中蒙簽訂協議來解決。解決這個問題時，不允許排除蒙古本身。這與我們承認中國對蒙古的主權並不矛盾。」㉜很顯然，蘇俄軍隊侵入外蒙與插手外蒙事務就是侵犯中國的主權，干涉中國的內政。並且，既然外蒙古是中國的領土，是舉世公認的事實，那末，中國怎樣處理本國內部的民族關係，處理得好不好，這完全是中國的內部事務，不容別的國家干涉。同年11月20日，直系軍閥頭目吳佩孚致信越飛時也說：「蒙古屬於中國，中國中央政府本身會尊重蒙古人民的意願，沒有必要節外生枝。中國中央政府不承認所謂的蒙古政府，因此中

國政府難以承認蒙古政府與俄國政府所締結的條約是有效的。」㉝為了在蒙古問題上對北京政府施加壓力，蘇聯便利用孫中山要求蘇聯幫助其實施西北計劃的機會，促使孫中山在1923年1月26日與越飛的聯合聲明中同意寫上這樣的話：「越飛君正式向孫博士宣稱(此點孫自以為滿意)，俄國現政府決無亦從無意思與目的，在外蒙古實施帝國主義政策，使其與中國分立。孫博士因此以為俄國軍隊不必立時由外蒙撤退，緣為中國實際利益與必要計，中國北京現政府無力防止因俄兵撤退後白俄反對赤俄陰謀與敵抗行為之發生，以及釀成較現在尤為嚴重的局面。」㉞但孫中山反對外蒙古獨立是很顯然的。最後，經過反覆的交涉，1924年5月31日簽訂的《中俄解決懸案大綱協定》第5條規定：「蘇聯政府承認外蒙為完全中華民國之一部分，及尊重在該領土內中國之主權。蘇聯政府聲明，一俟有關撤退蘇聯政府駐外蒙軍隊之問題，即撤兵期限及彼此邊界安寧辦法，在協定第二條所定會議中商定，即將蘇聯政府一切軍隊由外蒙盡數撤退。」㉟但以後蘇聯政府並未停止分裂中國領土外蒙古的活動，一再背着中國中央政府與蒙古簽訂各種條約、協定㊱。進入30年代，蘇蒙更簽訂互助議定書，蘇聯不顧中國的主權，向外蒙古派兵。直至1945年通過蘇、美、英三國背着中國簽訂的「雅爾塔秘密協定」與中蘇締約談判，迫使中國政府承認外蒙古獨立，這完全是國際強權政治的表現。

為了在蒙古問題上對北京政府施加壓力，蘇聯便利用孫中山要求蘇聯幫助其實施西北計劃的機會，促使孫中山在1923年1月26日與越飛的聯合聲明中同意「為中國實際利益與必要計，俄國軍隊不必立時由外蒙撤退，以免因俄兵撤退後釀成較當前尤為嚴重的局面」。

另外，兩國歷史上遺留下來的領土邊界問題也沒有解決。蘇俄政府曾宣布「以前俄國歷屆政府同中國訂立的一切條約全部無效，放棄以前奪取中國的一切領土」，按照《中俄解決懸案大綱協定》的規定，在中蘇會議中，應「將彼此疆界，重行劃定」㊲。但由於蘇聯方面沒有誠意而未有結果，這成為60年代中蘇邊界衝突的一個遠因。

1924年5月，按《中俄解決懸案大綱協定》規定召開的中蘇會議流產，其原因除了當時中國國內政局動盪外，還顯然是蘇聯不願按蘇俄兩次對華宣言的精神與《中俄解決懸案大綱協定》的規定解決中蘇之間涉及中國領土主權的一些重大懸案。這從以後蘇聯否認1858年簽訂的《中俄瑷琿條約》、1860年簽訂的《中俄北京條約》等條約的不平等性質，干涉中國內政，搞外蒙古獨立，以及不願交還中東鐵路等問題上可以證實。

註釋

① 見《政治周報》，第5期，頁11。

② документы внешней политики ссср.т.1. м., 1958, сс.415-16.

③ 見〈致俄羅斯蘇維埃社會主義共和國外交部信〉，《孫中山選集》，上卷(北京：人民出版社，1956)，頁434。

④ 季陶：〈俄國兩政府的對華政策〉，《星期評論》，第十五號(1919年9月14日)。

⑤ советско-китайские отношения 1917-1957. сб. документов. м., 1959, сс.51-53.

⑥ 〈外交部發莫斯科總領事陳廣平電〉(1921年2月11日)，《中俄會議參考文件》，第2類，「中俄問題往來文件」，頁12。

⑦⑧⑨⑪⑫㉜㉝ ВКП (б), КОМИНТЕРН И НАЦИОНОАЛЬНО-РЕВОЛЮЦИО НОЕ ДИ ВИНЕ

в китте. документы. т.1. 1920-1925. м., 1994. No. 11; 25, 26, 36, 37, 38, 39, 45, 47; 64; 64; 30; 30; 48.

⑩ 李玉貞譯：〈新發現的孫中山與蘇俄政府間的往來函電〉，見《近代史研究》，1988年第2期，頁307-308。

⑬ 見Биографическая хроника в.и. ленина（《列寧年譜》），第5卷，1974年莫斯科出版，頁75。

⑭ 張宗昌：《哈爾濱交涉報告》，1918年2月，頁5-21。

⑮ виленский(-сибиряков), китай и советская россия（莫斯科國家出版社，1919），頁14-16。1920年3月26日北京政府正式收到由伊爾庫次克領事館轉交的蘇俄第一次對華宣言，並由西伯利亞及遠東外交人民委員會全權委員楊松簽字「證明抄寫無誤」，內中也有內容完全相同的文字。

⑯ 參見拙著：《中蘇關係（1917-1926）》（北京：社會科學文獻出版社，1996），頁122-32。

⑰ 見〈勞農代表致外交部節略五一四號〉（1922年11月14日），《中俄會議參考文件》，第2類，「中俄問題往來文件」，頁93-95。

⑱ 見註⑦書，No. 30及該號文件注1。

⑲ 北洋政府外交部籌辦中俄交涉事宜公署檔案：《籌辦中俄交涉事宜王正廷與蘇聯全權代表加拉罕談話》節略，1923年9月3日至11月30日。。

⑳ 北洋政府外交部籌辦中俄交涉事宜公署檔案：《中俄公署與蘇聯代表團交涉會晤錄》。

㉑ 《籌辦中俄交涉事宜王正廷與蘇聯全權代表加拉罕談話》節略，1924年2月25日。（北洋政府外交部籌辦中俄交涉事宜公署檔案：《中俄公署與蘇聯代表團交涉會晤錄》）。

㉒ 見〈中國的戰爭〉，《列寧選集》，第一卷（北京：人民出版社，1972），頁215。

㉓ 見北洋政府外交部條約司編：《中外約章彙編》，七、中俄部分，頁709-21。

㉔ 〈籌擬外蒙取消自治辦法〉，《晨報》（北京），1919年10月23日第2版。

㉕ 北洋政府《政府公報》，中華民國八年十一月二十三日，第1363號。

㉖ 〈孫先生覆徐樹錚電〉，《民國日報》（上海），1919年11月27日第3版。

㉗ 《中俄關係史料．中東路與東北邊防》，民國九年，外蒙古篇，頁43。

㉘ 見 Xenia J. Eudin & Robert C. North, *Soviet Russia and The East, 1920-1927* (Stanford: Stanford University Press, 1957), 199-200.

㉙ 〈發駐英顧公使電〉（1921年6月30日），《中俄會議參考文件》，第2類，「中俄問題往來文件」，頁16。

㉚ 〈俄國勞農政府與蒙古國民政府所訂俄蒙修好協約譯文〉，《中俄會議參考文件》，第4類，「中俄協商草案」，頁43-45。

㉛ 〈外交部致勞農代表節略〉（1922年5月1日），《中俄會議參考文件》，第2類，「中俄問題往來文件」，頁41。

㉞ 中國國民黨宣傳部編：《中國國民黨宣言匯刊》（上海出版，1928），頁40。

㉟ 王鐵崖編：《中外舊約章彙編》，第三冊（北京：三聯書店，1962），頁424。

㊱ советко-монгольские отношения, 1921-1974. документы и материал ы т.1 1921-1940. м., 1975. сс.136-39, 188-85.

㊲ 「重行劃定」一詞，中蘇雙方簽字的「協定」正式文本英文本為"To redemarcate"。見H.G.W. Woodhead ed., *The China Year Book* (Tientsin: Tientsin Press, 1924), 1193.

李嘉谷 中國社會科學院近代史研究所研究員，主要著作有《中蘇關係（1917-1926）》、《合作與衝突——1931-1945年的中蘇關係》等。

重構空間：1919前後中國激進思想裏的世界概念

● 程　農

引　言

一位論者寫道：「現代社會對歷史的認知已經一邊倒地為民族國家所框限。」①五四的世界空間感不為史家所重視，或許與此不無關係。對五四的各種敍述都強調，五四思想與關心民族救亡有深刻聯繫，但需要補充的是，關心民族救亡與信奉民族主義意識形態是兩件非常不同的事情。

本文的主題是，五四高潮期即1919年前後的時期，主流思想曾一度為世界主義觀念所滲透，強調全球事態已一體化的世界整體觀念也極有影響。這兩者的辯證交織，構成了五四高潮期的一個思想基調，並且深刻地捲入了激進主流對中國問題的界定過程。伴隨着傳統天道秩序觀念的解體，近代轉型期思想的根本內容就是選擇新的秩序框架。它們可以是地方區域(例如省自治、聯省自治，包括毛澤東1920年的「湖南共和國」構想)，可以是民族國家，可以是亞洲、黃種一類，也可以是世界整體、國際運動。這些不同空間在具體思想中往往形成複雜多樣的結合。在五四高潮期，正是立足全球的空間界定，參與了這段時期思想的激進化。

1919年前後，中國主流思想曾一度為世界主義觀念所滲透，強調全球事態已一體化的世界整體觀念也極有影響。各種主義都在搶佔發言陣地，當時面臨的可能性之複雜多樣，已非塵埃落定後的今天所能想像。

我想通過這一案例強調1919年本身的思想史意義。以往無論是大陸傳統的五四敍事，還是自由主義的五四敍事，實際都是將1919年界定為「新舊交替」的思想過渡期，1919年沒有屬於自己的思想形象。然而，只要正視1919年，就會發現，一方面，先前的新文化主題這時已被深刻地改造，形成若干有持久影響的新理念②；另一方面，1920年春以後，部分激進人士的共產主義選擇也只有通過正視1919年才能得到富有歷史感的說明③。事實上，五四的世界概念主要就是1919年泛社會主義思潮這一脈絡裏的內容，本文對這一方面的考察，便已可以顯示1919年的若干思想史特色。

我將重點指證：(1) 五四高潮期激進思維轉向對「社會問題」和經濟力量的

關注，使得世界空間觀念獲得了空前的充實與激進性；⑵ 從全球空間視角產生了對中國問題的新界定，這反過來意味着世界概念成為一種關於全球資本主義等級秩序的結構性概念；⑶ 在共產主義者論辯自己選擇的「社會主義論戰」中，世界結構概念扮演了重要的角色。

「社會」視野裏的空間

從思想史的角度觀察，自清末以來，世界主義與世界整體觀念雖然一直在思想格局裏佔有一席之地，但1919年前後主流激進思想已發生社會主義轉向，為世界概念提供了新的強大資源，使之變得既鮮明具體又高度激進化。這種同時對各種無政府主義和社會主義流派感興趣的社會主義轉向，是多種因素交互作用的結果，其歷史含義也是多方面的。其中最重要的標誌是主流問題意識發生巨變，從關注國家政治一變而為以「社會」為根本問題④。社會主義思想進入主流的歷史脈絡，表現為對整個社會的不平等的強烈敏感，對各種群體在總體結構中位置高下懸殊的強烈敏感。在這種感覺支配下，整個社會結構便成了「問題」。這種感覺在1917年已露出端倪⑤，而無政府主義思想大行其道使問題更加鮮明，它抓住「勞動」，將「社會問題」構造為一種兩極對立⑥。1918年3月創刊的《勞動》寫道：

> 方今「勞動問題」日縈繞於歐美政治家頭腦，日喧聒於全世界人士之耳膜，問題者何？階級戰爭也。不耕不作而幸福美滿者為一級，上焉者也；勤耕苦作而果厄顛連者為一級，下焉者也。不平斯爭，問題起矣。

1919年前後主流激進思想的社會主義轉向，標誌着主流問題意識發生巨變，從關注國家政治一變而為以「社會」為根本問題。發現「社會」，意味着產生一種新的敏感。在這樣的感覺下，整個人間從結構上便成了「問題」。

文中宣布，要「明社會問題之真相，促進我國勞動者與世界勞動者一致解決社會問題」⑦，到1919年，這種感覺已瀰漫於主流思想。

對思想主流來說，這裏的問題意識的確是全新的，與先前的政治視野不同，在清末以來「群與群爭，種與種爭」的社會達爾文主義視野裏，焦點問題就是通過民主政制塑造公民身分和實現民族凝聚，以達致建構民族國家的目的。即便是注重文化變革的新文化運動，內容與歸宿也依然籠罩在政治關懷之中⑧。然而，現在視野已由「政治」變為「社會」，焦點問題不再是種群衰弱，而是種種類型的不平等了：「我們如果會看破現社會的組織是和最大多數的福利相衝突，現社會的生活是犧牲大多數去逞少數人私欲的生活，是不平等的事，一定要找個較好的社會來代替。」⑨在這種「看破」面前，「社會」不再為「民族」的形象所覆蓋，而是直接顯示為一個縱橫交錯的強權結構。這一視野並未將民族救亡與共和政治問題拋到一邊，但通過新的界定，它們已是作為民族不平等、政治權力不平等而成為種種不平等的一部分，涵義非常不同了。

我想強調，這種問題意識的巨大轉換，意味着空間概念的巨大轉換。從世界體系分析問題的論者指出，現代化理論對空間關係的漠視（即對一社會中各群體結構位置不同的漠視，對全球中心—邊緣結構的漠視），意味着對決定這些差

異的不平等權力的漠視⑩。而五四對強權無所不在的體驗，在疏離民族國家話語的同時，自然也就在喚起對空間關係的敏感。社會達爾文主義原本就以種族、民族為當然的最高單位⑪，嚴復「群與群爭，種與種爭」的詮釋使這一觀念更加強化，然而，現在社會達爾文主義本身遭到了質疑。在1919年，克魯泡特金的「互助論」成為主流論題絕非偶然，它自稱的生物學依據，使社會達爾文主義的科學權威性遭到質疑，從而瓦解了國家政治主題的基本視野。依據「互助」思想，小組織大聯合成為當時社會烏托邦構想的基本思路。

社會主義思潮將「社會問題」進一步聚焦為「勞資問題」，聚焦為「資本主義」與「社會主義」的對立。與此相應，有關「階級」和「階級鬥爭」的論述，構造出全球性的兩極對立，更使得民族國家話語顯得不着邊際。在《新潮》裏，這還是溫和的：「不獨弱小的民族，弱小的國家，對於強大的民族，強大的國家，要求解放，即弱小的階級，對於強大的階級，也有要求解放的運動。」⑫到了李大釗，問題與世界空間的聯繫就極其鮮明了⑬：

> 從今以後，生產制度起一種絕大的變動，勞工階級要聯合他們全世界的同胞，作一個合理的生產者的結合，去打破國界，打倒全世界資本的階級……這個新紀元是世界革命的新紀元，是人類覺醒的新紀元。

尤有甚者，由於無政府主義思想的影響，國家已成為直接的攻擊目標，「世界主義」本身就成為當時流行的口號。幾乎一切現存制度，都被從是否產生壓迫、分裂人類的角度予以衡量，而人類的希望只能是徹底重建社會。在這樣的視野裏，國家是應予否定的強權，民族是分隔人類的藩籬，諸如建立共和體制、處理個人與國家的關係等等，都已不再成為需要認真對待的事情。五四高潮期的典型態度是，在個人與人類之間的一切劃分都應予質疑。用李大釗的話來說，就是「我們現在所要求的，是個解放自由的我，和一個人人相愛的世界。介在我與世界中間的家國、階級、族界，都是進化的阻障、生活的煩累」⑭。在五四高潮期的報刊上，這樣的表達可說是數不勝數。

在1918年對十月革命的詮釋中，中國激進思想對世界主義的強調已經異乎尋常。到1919年，世界革命更成了眼前活生生的圖景。「時機到了！世界的大潮捲得更急了！」「人類解放期就在目前了！」報刊大量刊載各國革命和騷亂的消息，塑造出一種世界正在根本轉型的門檻上的氛圍。

在1918年對十月革命的詮釋中，中國激進思想對世界主義的強調已經異

乎尋常[15]。到1919年，世界革命更成了眼前活生生的圖景。「時機到了！世界的大潮捲得更急了！」「人類解放期就在目前了！」報刊大量刊載各國革命和騷亂的消息，塑造出一種世界正在根本轉型的門檻上的氛圍。五四事件中學生運動與工人運動的突起，更顯得中國也在融入世界大轉型的巨流。新興的「社會」視野恰好與這種圖景相輔相成，前者為後者提供概念詮釋，後者為前者提供經驗內容，全球空間的一體性從未像此時這樣地栩栩如生。

從這樣的歷史脈絡看下來便不難理解，與自由主義在國家、社會的相互關係裏界定「社會」不同，激進思想何以要近於偏執地將「國家」與「社會」對立起來。例如，陳獨秀在1919年底就宣稱，「近代思潮」是「國家的」，而「最近代思潮」是「社會的而非國家的」[16]。既然「社會問題」是「世界公同之一問題」，歷史的脈動就已經無法在單個國家的空間裏把握，對「社會改造」的巨流而言，有首要意義的單位只能是「世界」本身。

經濟力量與世界一體化

除了對「社會」的發現外，還有一個特別的因素促進了世界空間感的崛起，這就是主流激進思想對經濟力量的體認。如許多論者所述，1919年的社會主義思潮是籠統混雜的，人們大都不關心各種主義自身的內在邏輯，而是對它們的思想成分進行着各種拆解與組合。在解決「社會問題」的方案上，無政府主義、工團主義、基爾特社會主義等讓人眼花繚亂，但它們對「社會問題」的分析卻比較單薄，在這方面，馬克思理論一開始就被承認佔有優勢。人們普遍認為馬克思學說有力地分析了社會問題，只是其在解決問題的方法上主張系統地運用階級鬥爭的手段過於激烈，應實行其他的解決辦法。甚至李大釗也建議用克魯泡特金的互助論來補充其不足。由此，無論解決方案上的「主義」如何眾多，馬克思在社會分析方面倒是有普遍影響[17]。

十月革命使中國重視馬克思，但1919年人們了解馬克思學說的主要資源卻來自考茨基、河上肇等。在他們的解說下，人們最感啟發的是馬克思對社會之經濟基礎的強調。事實上，從1919年初到1920年春，馬克思的基本形象就是「經濟學家」、「社會主義經濟學的鼻祖」，馬克思主義則是「開創了經濟科學的新時代」，是關於歷史與社會的經濟理論。由於遠未把握馬克思理論的辯證特質與複雜論式，也不能重視其作為一種社會革命理論的潛能，人們便對馬克思理論作近乎經濟主義與決定論的解釋，視其為「經濟史觀」、「經濟定命說」或「社會組織進化說」[18]。

雖然將學說簡單化了，但這種歷史決定論理解卻空前地突出了經濟力量，對「社會」概念的界定作了質的充實。「經濟」的發現，賦予「社會」前所未有的總體性，使之成為一個整全的「社會形態」，並且依靠自身內部的發展動力歷史地演進。在這種總體性背景上，強調貧富、勞資、婦女等等問題就不再是事實的直觀，而是具有了厚重的歷史感；各種問題也不再只是壓迫、強權的一堆表現，而是結構性地相互關聯。

儘管在解決「社會問題」的方案上，無政府主義、工團主義、基爾特社會主義等讓人眼花繚亂，但它們對「社會問題」的分析卻比較單薄，在這方面，馬克思理論一開始就被承認佔有優勢。事實上，從1919年初到1920年春，馬克思的基本形象就是「經濟學家」、「社會主義經濟學的鼻祖」。

「社會問題」經歷史決定論的如此改造，本身就更揭示了局限於國家本位把握不住問題的實質。但這還是間接的，在直接意義上，「經濟史觀」就為立足全球提供了支持。民族主義論述總是當然地預設，民族與民族國家是天經地義的存在，但現在它們卻被認為是社會發展到特定歷史階段的暫時現象；民族國家的形象原是全體國民賴以託命的共同體，而現在卻被解釋為經濟力量的產物、社會分裂的結果，甚至是階級統治的工具。儘管世界主義觀念早就宣稱「國家主義」已經過時，但將一個被認為超越歷史的神聖存在徹底地歷史化，顯然更具有釜底抽薪的力量。在這樣的歷史必然性脈絡裏，《共產黨宣言》的名言「工人無祖國」就不大像是對主張的宣告，反倒像是對事實的陳述了。值得強調的是，上述論旨只是馬克思唯物史觀邏輯蘊含的推論，並非其所注意強調的問題，而五四思想卻迅速運用了這樣的論證，將其當作了一大主題予以強調：「從前家族主義、國家主義的道德，因為他是家族經濟、國家經濟時代發生的東西，斷不能存在於世界經濟時代的。今日不但應該廢棄，並且必然廢棄。」⑲還有人描述說：近代「是個人主義與國家主義的文明」，正在逼近的則是「社會主義與世界主義的文明」⑳。在1919年的中國語境裏，對唯物史觀這種有側重的運用，正可揭示當時人們對空間界定的高度關注。

從實際史料看，在泛社會主義，尤其是其中泛無政府主義理念的脈絡裏，人們只是抓住了布爾什維克關於經濟發展已與國界衝突的這一結論，這與對馬克思的複雜理論也主要只抓住了經濟決定作用一樣，共同表明了五四激進思維具體解讀這方面思想資源的方式。

當時，在歐洲的時空裏，列寧的帝國主義論，已經大幅度強化了馬克思主義理論傳統的全球空間維度。至於托洛茨基、列寧等對俄國革命合法性的論證，就更是塑造出明確的世界結構性概念。但這些理論闡述當時大多尚未傳入中國，例如在五四高潮時，列寧的《帝國主義是資本主義的最高階段》就未被國內看到㉑。另一方面，列寧、托洛茨基倒確有不少涉及「世界革命」的政治宣傳言論為激進人士所了解，並且往往因無政府主義式的詮釋而強化。舉例而言，1919年的《解放與改造》第一卷第二號就刊載了日本人寫的〈列寧與脫洛斯基之人物及其主義之實現〉的中譯文，其中寫道：「廣義派觀察現組織之根本的大缺陷，以為在因國家之存在為經濟上獨立單位，擁護資本家之利益滿足帝國主義者之野心故……法蘭西革命之後，資本主義勃興，生產力漸示超越國境之傾向，然一切利益獨為資本家所壟斷……實際之生產者(即世界之勞動階級)固不能與彼等行為同調，以擁護今所謂國家，正宜協力打破資本家之經濟組織，以建設世界的經濟。」該刊第一卷第八號又發表托洛茨基《布爾什維克與世界和平》一書的節譯，同樣傳達了上述觀點。

值得指出的是，由於列寧帝國主義理論等有關信息的匱乏，也由於缺乏對其與第二國際「正統馬克思主義」的論辯背景的了解，五四激進思維遠未能把握其曲折的論式。從實際史料看，在泛社會主義，尤其是其中泛無政府主義理念的脈絡裏，人們只是抓住了布爾什維克關於經濟發展已與國界衝突的這一結論，這與對馬克思的複雜理論也主要只抓住了經濟決定作用一樣，共同表明了五四激進思維具體解讀這方面思想資源的方式。尤其值得注意的是，這種解讀並不關心考茨基、河上肇等的完整思路，而是自然地將他們強調的馬克思經濟學說與蘇俄傳來的國家界限已過時的信息，作了新的組合。

事實上，早在1918年末，由於對馬克思學說已有一定研讀基礎，也了解列寧的一些思想，並且讀過了托洛茨基的《布爾什維克與世界和平》，李大釗就已

陳述了這種直接具有世界空間感的分析，他寫道：

> 他們(按：指布爾什維克)的目的，在把現在社會主義的障礙的國家界限打破，把資本家獨佔利益的生產制度打破。此次戰爭的真因，原來也是為把國家界限打破而起的。因為資本主義所擴張的生產力，非現在國家的界限內所能包容；因為國家的界限內範圍太狹，不足供他的生產力的發展，所以大家才要靠着戰爭，打破這種界限，要想合全球水陸各地成一經濟組織，使各部分互相聯結。

只是，資本家的政府是想通過戰爭由一強國進而成為世界大帝國，而布爾什維克則要實現「全世界合於人道的生產者合理的組織的協力互助」。李大釗強調：「他們的戰爭，是階級戰爭，是合世界無產庶民對於世界資本家的戰爭」，正是順着這樣的論述脈絡，他的空間感成了全球一體的了：「二十世紀的群眾運動，是合世界人類全體為一大群眾……這種世界的社會力，在人間一有動盪，世界各處都有風靡雲湧、山鳴谷應的樣子。」[22]到1919年，這就更是主流普遍的觀點了：「這次大戰把第二種文明(按：指資本主義文明)的破罅一齊暴露了：就是國家主義與資本主義已到了末日，不可再維持下去了」[23]，「資本主義支配下的社會，已經沒有存在的餘地了！」[24]

從發現「社會」到「社會」獲得經濟的形象，世界空間隨思想的激進化而愈益逼真與實在。在這樣的視野轉換中，中國問題的含義也相應地變化了。

全球結構裏的中國問題

儘管世界空間概念已經得到了社會與經濟涵義的充實，但是，籠統的經濟決定論只能推出籠統的世界一體性，然而這種世界一體性與中國問題的關係是甚麼，卻無法從生產力發展與國家界限發生衝突這樣籠統的陳述中直接推出的。在這個意義上，我要強調，將中國問題放入全球空間裏，並從資本主義世界秩序來考察，實際是1919年中國語境裏的一個創造性的動向。

清末民初的主流思維一直明確地認為，中國近代的受挫只應從自身內部因素找原因，在自強變革上努力，列強的侵侮中國只是結果而不是原因。因為照嚴復介紹的社會達爾文主義觀點，國家、種族的優勝劣敗原本是永恆的「天演」法則。然而，人們一旦將中國的近代遭遇放入世界空間，從資本主義體系的全球擴張來觀察時，優勝劣敗的客觀面目頓時喪失，中國問題的解釋變得與等級性的全球資本主義宰制不可分割了。在1919 年夏秋創刊的《解放與改造》上，張東蓀寫道[25]：

> 因為有一個極大的勢力，自從西方壓倒東方。……這個私有衝動的組織力所發現的制度便是資本主義與國家主義。西方各民族用了這個組織力來壓迫我們：就是拿政治方面的國家主義與經濟方面的資本主義合併來征服我

清末民初的主流思維一直明確地認為，中國近代的受挫只應從自身內部因素找原因。然而，人們一旦將中國的近代遭遇放入世界空間，從資本主義體系的全球擴張來觀察時，社會達爾文主義優勝劣敗的客觀面目頓時喪失，中國問題的解釋變得與等級性的全球資本主義宰制不可分割了。

> 們。我們好像被一塊大石壓着，沒有活動的餘地。資本主義的性質有兩點：一個是集中的趨向，一個是壓制的勢力。集中的趨向就是只有小資本集成大資本的趨向，沒有大資本散作小資本的趨向。壓制的勢力就是大資本能把小資本吸收了。這兩點是相輔翼的，簡單說起來，就是只有大資本吸收小資本，沒有小資本抵抗大資本的道理。從這個原理講來，無論中國怎樣募集資本，終是不能抵抗外國資本的。

在此前後，《建設》雜誌上也刊出了戴季陶類似的觀察㉖：

> 歐美所發生的社會問題，根源是在他本國資本家組織的機器生產。中國所發生的社會問題，根源是在外國輸入的資本家組織的機器生產。歐美所發生的社會現象，是「農民的工人化」，是「直接生產的工人的奴隸化」，是「中流階級的平民化」。中國所發生的社會現象，這些是極少數。頂重要的事實，就是從前家庭工業、徒弟工業和農業的生產者，受外來機器製造品的壓迫，多數變了失業者……滿清政府的滅亡的總原因，是在多數人民生活根據的動搖。多數人民生活根據的動搖，是在外來大資本家組織的生產品的大壓迫。……我們看中國過去及現在種種的變象，都是由歐美日本的壓迫所誘發出來的……現在各國的缺陷都一致的暴露出來，所以國家改造和社會的改造，已經成了全世界一致的聲浪。

「帝國主義」一詞在清末即已被人使用，但它的涵義基本為民族單位的空間概念所左右，梁啟超就認為它只是列強民族國家的膨脹，根本沒有從全球結構來理解它。現在，在新的視野裏，問題已經不是在一個社會達爾文主義的秩序裏如何謀求民族的強國地位，而是徹底改造這一秩序本身。

由於中國問題的具體性，人們原則上已經不得不分析資本主義世界體系的具體結構，並且要具體到說明中國在全球政治—經濟秩序裏的特定位置的程度，因而1919年思想已經開始涉及等級性的資本主義世界結構的意象了。

事情還不止此。五四事件中工人的政治行動固然為社會主義思潮提供了助力，但中國近代產業的單薄卻是難以否認的事實。針對這一問題，李大釗從等級性的世界結構觀點，得出了一個重要的描述。他說，西方資本制度的經濟需要，驅着他們來日益壓迫東方尤其是中國，中國的農業與手工業多被其工業經濟壓倒，由此㉗：

> 全國民漸漸變成世界的無產階級，一切生活，都露出困迫不安的現象。在一國的資本制下被壓迫而生的社會的無產階級，還有機會用資本家的生產機關；在世界的資本制下被壓迫而生的世界的無產階級，沒有機會用資本家的生產機關。在國內的就為兵為匪，跑到國外的就作勞苦的華工，輾轉遷徙，賤賣他的筋力，又受人家勞動階級的疾視。歐戰期內，一時赴法赴俄的華工人數甚眾，戰後又用不着他們了，他們只得轉回故土。這就是世界的資本階級壓迫世界的無產階級的現象。

於是，出路也只能在世界結構層面尋找：「我們可以曉得中國今日在世界經濟上，實立於將為世界的無產階級的地位。我們應該研究如何使世界的生產手段和生產機關同中國勞工發生關係。」

依照清末民初盛行的社會達爾文主義圖景，每個群體的命運只能由其自身負責。但1919年的激進思想卻轉而認為，中國問題不能再孤立地理解，對它必須從資本主義歷史性的全球等級秩序中作結構性的把握。如果世界資本主義已經塑造出一種宰制的機制，持續地、系統地制約着中國富強的可能性，那麼首先要做的就不是埋頭自強，而是改造世界體系本身。

這種變化並不只是李大釗這樣日後成為共產黨的人所獨有，上面例子所涉及的《解放與改造》和《建設》，分別屬於偏向基爾特社會主義的張東蓀一派，與主張民生主義社會政策的孫中山派，兩刊都是當時社會主義思潮裏的代表刊物。因而，從資本主義的全球宰制來界定中國的位置與遭遇，可以說是1919年主流激進思想本身的普遍動向。這種動向不僅改變了清末民初的思路，而且與20年代初從蘇俄接受的共產國際版本的「帝國主義」論述也非常不同。此種不同在1920年激進陣營內部論戰的發揮裏，有了一個醒目的表現。

「共產主義」選擇的論證策略

在當時的語境裏，「社會主義」與「共產主義」有其特定的用法。借用陳獨秀〈社會主義批評〉一文的概括，當時的「社會主義」一詞是泛指各種反資本主義的學說，其中最重要的有五種，即無政府主義、共產主義、國家社會主義、工團主義、基爾特社會主義，「共產主義」才是指蘇俄的類型[28]。本節要討論的就是，從1919年泛社會主義思潮中塑造的世界空間概念，如何參與了1920年底到1921年初對「共產主義」選擇的論述。

1919年的激進思想認為，中國問題不能再孤立地理解，它必須從資本主義歷史性的全球等級秩序中作結構性的把握。如果世界資本主義已經塑造出一種宰制的機制，持續地、系統地制約着中國富強的可能性，那麼首先要做的就不是埋頭自強，而是改造世界體系本身。

1920年春夏，隨着激進知識界若干烏托邦試驗的幻滅，加上共產國際的直接介入，走俄式革命道路的問題開始鮮明地被提出了。有趣的是，當維經斯基到上海時不僅找了陳獨秀，而且經陳的介紹，找了《建設》、《星期評論》的戴季陶，和《解放與改造》、《時事新報》的張東蓀，甚至鼓動一起成立「社會主義者同盟」。而北京、廣州的共產主義小組也包括了無政府主義的代表人物。這形象地反映出，在這個歷史的瞬間，激進主流尚未明確分化的思想格局。

隨組織約束與思想交鋒的交互作用，分化是不可避免的。這是一個曲折複雜的故事，其中一個核心的情節是，從1920年末到1921年春，在張東蓀、梁啟超等與正在組黨的共產主義者之間，就中國是否有資格立即進行社會主義運動發生了一場論戰。如前所引述過的，張東蓀先前曾是從全球資本主義等級結構來界定中國問題的宣傳者，在這次論戰中，他也自承以前是主張「與俄國通力合作，以共產主義推翻世界的資本主義」。他轉換立場的契機是羅素 (Bertrand Russell) 認為中國應先發展實業，以及他陪羅素在內地旅行由經濟落後所生的感想。伴隨這一立場轉換，他顯然又轉向了以國家為單位觀察問題[29]。

張、梁等認為，由於中國產業薄弱，缺乏社會主義運動的經濟條件，再加上工人階級弱小，由此缺乏社會主義運動的政治條件，所以中國不能立即進行社會主義運動，不僅俄式革命不行，甚至他們自己傾向的基爾特社會主義也不

行。陳獨秀等人的立場是，只要將中國問題放到全球結構裏觀察，結論就會是，中國可以經由蘇俄式的革命實施社會主義。

顯然，立足甚麼空間維度是區別雙方思路的首要因素，從全球結構界定中國問題已成為共產主義選擇的基本論述策略。他們幾乎都是開宗明義就強調這一點：那些反對在中國實行社會主義的人的「最大的缺點，是忘記了**現**代人類底經濟關係乃國際的而非國別的了(按：着重號為原文所有)。如果他斷定歐美資本制度要崩潰能講社會主義，他便不應該說中國不能講社會主義仍要採用資本制度。因為交通便利，需要複雜底緣故，有許多事都漸漸逃不了國際化，經濟制度更是顯著；各國資本制度都要崩潰，中國哪能夠拿國民性和特別國情等理由來單獨保存他」(陳獨秀)[30]；「要問中國今日是否已具實現社會主義的經濟條件，須先問世界今日是否已具實現社會主義的傾向的經濟條件，因為中國的經濟情形，實不能超出於世界經濟勢力以外」(李大釗)[31]；「現在的經濟變動是世界的不是國別的了」(李達)[32]。

1920年春夏，走俄式革命道路的問題開始鮮明地被提出了。有趣的是，當維經斯基到上海時不僅找了陳獨秀，亦找了主張民生主義社會政策的戴季陶和偏向基爾特社會主義的張東蓀，甚至鼓動一起成立「社會主義者同盟」。這反映出激進主流尚未明確分化的思想格局。

梁啟超說：「吾以為社會主義所以不能實現於今日之中國者，其總原因在於無勞動階級。」[33]但在全球結構的眼光下，前述李大釗的「無產階級民族」式的論辯現在得到了發揮：「中國雖未經自行如歐、美、日本等國的資本主義的發展實業，而一般平民間接受資本主義經濟組織的壓迫，較各國直接受資本主義壓迫的勞動階級尤其苦痛」(李大釗)[34]；「就中國說，是國際資本階級和中國勞動階級的對峙」(李達)[35]；「中國全民族對於歐美各國是站在勞動的地位」(陳獨秀)[36]。

值得注意的是，張、梁等實際是以對馬克思的第二國際式正統理解為主要論據的，其不明言的分析單位就是民族國家。事實上，列寧等在發動十月革命

時曾面臨同樣性質的問題，而他們的論辯思路就是從西歐與俄國所構成的結構關係來看問題。如前所述，這時的中國共產主義者並未了解列寧式的這一曲折論式。他們在反駁張東蓀等時所採用的全球結構概念，應當主要淵源於五四高潮時的思想發展。

最可注意的是，這一論辯又進一步塑造了先前的世界結構概念，中國不僅被認為遭受資本主義體系的宰制，而且更被認為在這種全球資本主義等級結構裏佔有特殊重要的位置。它「是世界各資本國的唯一市場」(何孟雄)，「是萬國的商場，是各資本國經濟競爭的焦點，是萬國大戰爭的戰場」(李達)。這裏蘊含的結論是高度激進的，中國不僅有資格加入共產主義革命的世界巨流，而且在其中要扮演決定性的角色。耐人尋味的是，此時捅破這層窗戶紙的竟是梁啟超的論戰文章〈覆張東蓀書論社會主義運動〉：

> 資本主義將興於中國，其機運殆已成熟，斷非吾儕微力所能抗阻。吾國之資本家，雖不足道，然全世界之資本家，在其本國，各皆已陷於窮蹙之地位，勢必以中國為逋逃藪；中國秩序稍恢復之後，各國之資本，必如狂瀾倒捲以注於吾土……須知吾國勞動階級將來之敵手，非中國之資本家也。中國資本家區區鷄肋，抑何足以當尊拳？吾確信在稍遠之將來，必有全世界資本家以中國為逋逃藪之一日。而中國勞動階級最後之戰勝，即為全世界資本主義根株斷滅全世界互助社會根本確立之時……全世界資本主義之存滅，可以我國勞資戰爭最後之勝負決之。

梁啟超的論戰文章〈覆張東蓀書論社會主義運動〉，生動地顯示了1919年世界空間概念的激進潛能。事實上，20年代從蘇俄接受的「帝國主義」論述，已經為實際政治戰略所深刻地塑造，以致很容易就被民族主義話語所改造和運用。只是在一些歷史的片斷裏，我們才能偶爾一瞥這種世界空間感的驚人表演。

梁氏的這段話顯然展示了1919年式的世界空間感，這可以佐證本文上節強調的空間概念的激進化是1919年主流共同的趨向。當然，在梁氏那裏，這種決戰是中國經歷一個資本主義發展階段之後才能發生的事。因而，只是對不可知的將來，從全球結構關係作分析才起主導作用，而就眼前而言，還是國家單位是首要的，由此便得出一個改良性質的行動方案。

1920年的這一事件，生動地顯示了1919年世界空間概念的激進潛能。然而，這種激進性質已經超出了限度，以致在20年代的政治格局裏，它的命運只能是淡出。不必說自由主義者、國家主義者以至孫中山等從不同角度對它的抨擊[37]，即便是中共，在追求務實政治行動的過程裏，也不得不壓抑它的激進性質。事實上，20年代從蘇俄接受的「帝國主義」論述，已經為實際政治戰略所深刻地塑造，以致很容易就被民族主義話語所改造和運用[38]。只是在一些歷史的片斷裏，我們才能偶爾一瞥這種世界空間感的驚人表演[39]。

註釋

① Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 3.

② 例如，反代議制的高度理想的「德謨克拉西」觀念就主要是1919年的思想塑造而成，又如近代中國的民粹主義也主要是在這段時期發生的。

③ 閱讀、討論以至贊同馬克思的若干理論思想，與以馬克思主義（或者説共產主義）為意識形態信念，是兩件非常不同的事情。本文同意德利克（Arif Dirlik）的論點，認為1920年春以前，中國不存在後一種情況。即便是李大釗也主張用克魯泡特金等人的思想來補充馬克思。明確這一點，對於界定1919年的思想史位置至關重要。實際上，意識形態信奉的塑造，相當地依賴於1920年夏共產黨組織初步成立後的組織邏輯與思想論爭的交互作用。見Arif Dirlik, *The Origins of Chinese Communism* (New York: Oxford University Press, 1989).

④ 對這一問題的簡單討論，可見Arif Dirlik, *Revolution and History: the Origins of Marxist Historiography in China, 1919-1937* (Berkeley: University of California Press, 1978), 37-38. 這種對「社會」的發現與西方近代思想的發現社會全然不同，可對照波蘭尼（Karl Polanyi）：《鉅變：當代政治、經濟的起源》（台北：遠流出版社，1986）。

⑤ 例如《新青年》三卷二號所載陶履恭的〈社會〉一文就寫道：「社會，社會，此近來最時髦的口頭禪，以之解釋萬有現象，冠諸成語之首者也……政治之齷齪，則歸咎於社會：教育之不進，則溯源於社會：文學之墮落則社會負其責，風俗之澆漓則社會蒙其垢，要之，無往而非社會。」

⑥ 在1919年以前，新文化運動批判禮教固然會導致對家族制度壓迫性的敏感，但無政府主義卻是激發「社會問題」敏感的主要思想資源。人們不一定系統接受無政府主義的理論，但無政府主義者確實通過自己的刊物和對其他刊物的積極投稿，為激進思想提供了一系列新的表達詞彙，影響了人們感受「社會」的方式。瞿秋白以後曾説：「迎受『社會主義』的學説，其實帶着無政府主義的色彩。」對強權支配之敏感無政府主義的聯繫是顯然的，而「社會問題」被聚焦於「勞動問題」，也與無政府主義密切相關。在這個背景上，其他社會主義思想進入主流則使得「社會問題」的界定更加具體多樣了。關於無政府主義對塑造五四社會主義思潮取向的作用，德利克有詳細複雜的討論，見Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1991), chap. 5. 另見蔣俊、李興芝：《中國近代的無政府主義思潮》（濟南：山東人民出版社，1990），尤其第七、八章。

⑦ 〈勞動者言〉，見《勞動》，一卷八號。引自葛懋春、蔣俊、李興芝編：《無政府主義思想資料選》，上冊（北京：北京大學出版社，1984），頁362-63。

⑧ 陳獨秀最初的動機明顯是政治性的，民初共和政治的失敗使他認為必須以「國民運動」取代「政黨運動」，才能真正建立共和；而要形成「國民運動」，就必須先倡導「倫理之覺悟」。他所説的「吾人最後之覺悟」也是列舉了兩項，一是「政治之覺悟」，二才是「倫理之覺悟」，而這種倫理覺悟的內容基本上是從政治需要來推導的：「吾人果欲於政治上採用共和立憲制，復欲於倫理上保守綱常階級制，以收新舊調和之效，此絕對不可能之事。蓋共和立憲制，以獨立、平等、自由為原則，與綱常階級制為絕對不可相容之物，存其一必廢其一。」胡適參與《新青年》陣容時，説要「二十年不談政治」，也反映了他對新文化運動歸宿的理解。

⑨ 〈動的社會觀〉，《新社會》，第十四號。

⑩ Arif Dirlik, *After the Revolution: Waking to Global Capitalism* (Hanover, N.H.: Wesleyan University Press, 1994), 66-68. 另可參見Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism* (London: Verso, 1983)關於政治部分的討論。

⑪ 杜贊奇（Prasenjit Duara）認為，社會達爾文主義是由線性歷史、種族、民族三者相互支撐而形成的一個封閉性論述，其中民族由種族發展而來，並成為線性歷史的主體。同註①書，頁19-20.

⑫ 〈朝鮮獨立運動感言〉，見《新潮》，第一卷第四號。

⑬ 〈新紀元〉，見《李大釗文集》，上冊（北京：人民出版社，1984），頁608。

⑭ 〈我與世界〉，見《李大釗文集》，下冊（北京：人民出版社，1984），頁23。

⑮ 國內對十月革命的理解最初頗受無政府主義的影響，極力渲染其世界革命的色彩。例如，於1918年2月最早歡迎十月革命的無政府主義雜誌《勞動》宣稱：「俄人

做的，是世界的革命，社會的改革，國家思想簡直半點也沒有……所以研究俄事，不可不以新眼光觀察之。」「李寧是素來主張大同主義的最熱心家。」1918年7月李大釗的〈法俄革命之比較觀〉也說：「法人當日之精神，為愛國的精神，俄人之今日精神，為愛人的精神。前者根於國家主義，後者傾於世界主義。」同註⑬書，頁573。

⑯ 見陳獨秀：〈自殺論——思想變動與青年自殺〉，載《新青年》，第七卷第二號（1920年1月1日）。

⑰ 這是德利克的概括，他對1920年春以前馬克思學說在思想格局裏的具體位置有富有歷史感的分析，見Arif Dirlik, *The Origins of Chinese Communism*, chap. 6.

⑱ 可參見楊奎松、董士偉：《海市蜃樓與大漠綠洲——中國近代社會主義思潮研究》（上海：上海人民出版社，1991），第八、九章。並可見德利克對此的討論。

⑲ 〈物質變動與道德變動〉，載註⑭書，頁152。

⑳㉓ 張東蓀：〈第三種文明〉，見《解放與改造》，第一卷第一號。

㉑ 李大釗在1921年7月的〈俄羅斯革命的過去及現在〉一文中列舉了列寧的十九種著作，其中包括《帝國主義是資本主義的末日》，但李大釗說自己只看到《蘇維埃政府的要圖》、《國家與革命》及一本列寧與托洛茨基的演講合集，由此可見當時人們對列寧理論的信息之少。見註⑭書，頁480-81。

㉒ 〈Bolshevism的勝利〉，載註⑬書，頁602-603。

㉔ 鄭振鐸：〈現代的社會改造運動〉，載《新社會》，第十一號。

㉕ 張東蓀：〈我們為甚麼要講社會主義〉，見《解放與改造》，第一卷第八號。

㉖ 戴季陶：〈從經濟上觀察中國的亂源〉，載《建設》，第一卷第二號。

㉗ 李大釗：〈由經濟上解釋中國近代思想變動的原因〉，載註⑭書，頁180-84。

㉘㉚㊱ 見林茂生等編：《陳獨秀文章選編》，中冊（北京：三聯書店，1984），頁92-93；91-92；92-93。

㉙ 張東蓀：〈由內地旅行所得之又一教訓〉、〈現在與將來〉，見蔡尚思主編：《中國現代思想史資料簡編》，第一卷（杭州：浙江人民出版社，1982）。

㉛㉞ 〈中國的社會主義與世界的資本主義〉，載註⑭書，頁454-55。

㉜㉟ 李達：〈討論社會主義並質梁任公〉，載註㉙書，頁704-21。

㉝ 梁啟超：〈覆張東蓀書論社會主義運動〉，載《改造》，第三卷第六號。

㊲ 可參見唐文權：《覺醒與迷誤——中國近代民族主義思潮研究》（上海：上海人民出版社，1993），頁137-44。

㊳ 這裏可以對照華倫斯坦的分析，他認為民族國家體系實際是資本主義世界體系的根本組成要素，既有的各種反資本主義運動都是以國家為活動單位，從而難以撼動資本主義世界體系本身，反容易被這一體系所同化。參見氏著*Historical Capitalism*.

㊴ 例如，中共史家所謂的「立三路線」即是一例。李立三在1930年實際主持中共工作時，認為當時的西方經濟危機和中國軍閥混戰意味着直接革命形勢已經到來，並認為中國是各種矛盾的焦點，從而提出中國紅軍出擊，首先取得一省或幾省的勝利，國際帝國主義必定要全面干涉，再由蘇聯出兵，實施全球總決戰。這種論說在共產國際支配下的中共主流思想眼裏，只能是異端。可參見中國人民解放軍政治學院黨史教研室編印：《中共黨史參考資料》，第六冊（北京，1979），頁102-30。

程　農　北京中國人民大學中共黨史系思想史教研室副教授

「真痞子」來了

● 過　客

去年以來的大陸輿論界是寂寞的，知識份子的各種聲音都被凍結在十年未遇的冰川底下。偏偏在這一片寒風凜冽之中，在各地大街小巷的書攤角落裏，冒出了一批來路不明的「政論」書籍，上至中南海研究的國家發展大思路，下至平頭百姓議論的社會道德淪喪，乃至本來專屬外交部長考慮的對外能否「說不」，統統成為了這些「政論」熱衷炒作的話題。

當別的鳥兒在肅殺秋風之中噤若寒蟬的時候，為甚麼這些蟲兒倒在鳴叫不停？難道他們真的享有某種「獨家爭鳴」的特權？以一般人的常識理解，所謂的「政論」總是要以一定的公共領域作為舞台，有相當的輿論空間作為背景。尤其在中國的國情底下，要想痛痛快快地說話，非得有足夠的耐心不可，等待諸如整風啦、鳴放啦、寬鬆啦……這樣的恩賜機遇，而

且還要有足夠的風險意識，鬧得不好就是一頂「右派」、「自由化份子」或「持不同政見者」的帽子，讓你永世不得翻身。奇怪的是，這兩年上頭也沒有號召大家鳴放，倒是再三懇求各位知識份子兄弟「幫幫忙」，「不要添亂」。偶爾有個把不識抬舉的，敬酒不吃吃罰酒，下場都是有目共睹的。在這等氣候底下激揚文字，指點江山，究意是作者們都吃了豹子膽，義無反顧，鋌而走險，還是有關方面對其格外照顧，網開一路，留個把聲音，以壯門面？

有識者告之，這些「政論」既不是反潮流，也非當局特別授意，而是一種別開生面的投機產業。投機者，古已有之，來來往往，皆為利也。今日「政論」之投機，為的是哪般，有何厚利可圖？這些「政論」投機之道，可粗分兩類：一類為政治投機，一類是商業投機。先談政治投機。最有名的，莫過於《與總書記談心》以及它的姐妹作《關鍵時刻》了。這兩本書的作者群，號稱都是當今大陸知識界的年輕精英，前者以中國社科院「青年社會科學論壇」為班底；後者的隊伍更加壯大，分別來自五湖四海，大江南北，儼然一派「為了一個共同的目標，走到一起來了」的會師氣概。中國政治講究的是陰招，最厲害的人物往往是只做不說。為甚麼他們偏偏要犯兵家之大忌，急於在「關鍵時刻」站到前台「與總書記談心」？《關鍵時刻》的某主要策劃者私底下的一番話泄露了天機：「第二代領導人已經有自己的理論，第三代領導人打甚麼旗？用甚麼理論？我們的總書記心中無數，那個急呀。我們做知識份子的，只有犧性自己，集思廣益，為總書記分一點憂罷！」自然，上條陳、獻對策，也是「分憂」的一種。不過，自己種下的仙桃，讓別人摘了怎麼辦？還是依照市場經濟的慣例，搶先註冊商標：這個旗號、這個理論的知識產權——是咱們的！

再說商業投機類「政論」。在海內外名聲大噪的《中國可以說不》是當仁不讓的始作俑者。儘管《說不》比《談心》在架式上要牛氣得多，但作者原先不過是故作姿態，企望在市場上賣幾文小錢而已。當初，這些流浪文人瞄準了似乎聳人聽聞、實際無傷大雅的話題，一連炮製了好幾本暢銷書，其他的都無聲無臭，暢銷不起來。惟有《說不》陰差陽錯，一炮走紅。「說不」者不僅財源滾滾，而且還儼然一夥「義和團」式的反帝英雄。自從《說不》投機成功，東施效顰者如過江之鯽，令人眼花繚亂。先是圍繞着「說不」大做繞口令文章，隨後就由外而內，「研究」起國內的政情。諸如《國是論衡》、《二十一世紀中國的大趨勢》之類層出不窮，煞是鬧猛。鬧猛得連始作俑者也暗暗發急，惟恐市場效應，過期作廢，於是加班加點，生產續集，從對日外交到「第四代人」，挖空心思，無不論及。這類商業性「政論」講究市場賣點，只要政策容許，有轟動效應，書商們就會僱用一批寫手，剪刀加漿糊，以一天等於二十年的大躍進速度製造出來。可以想像，這些「政論」是如何地文理不通，難以卒讀。但只要書名出跳，撩得人心癢，每位讀者一次性上當一回，書商們就大有斬獲，成暴發戶了。

以上兩類「政論」，一個嚮往着紅地氈，另一個希冀着黃金路。實際

上，紅道黃道原是同道，從政與經商，本來就是血脈相連、原理相通。經商若有廟堂效應，從政又收錙銖之利，豈非一箭雙鵰，名利雙收？看透了這一點，我們方可理解，無論是討政界歡喜的，還是投商業之機的，從策劃、包裝到宣傳，走的都是暢銷書路子，國營大書店裏不大見到，個體書攤上泛濫成災。

這樣的「政論」，實在無以命名，只能以「偽政論」稱之。或有厚道者相問：你說它們是投機之作，是否過於苛求，有失公正？不能因為不贊成其觀點，就斥之為「偽」吧。——答曰：作為政論，究竟持甚麼樣的觀點尚在其次，一個理性的、健康的公共領域，本來就應該容納各種多元的聲音，激進的也罷，保守的也罷，自由主義的也罷，只要是言之成理，持之有據，都該有其一席之地。然而，真正的政論，最起碼要有政治的真誠感和責任感。所謂真誠，就是自己的那些觀點(即使是不中聽的，大家聽了都要起鬨、發噓聲的)，的確是出自一己之內心信念，並非朝三暮四，隨行就市。而責任感，就是韋伯他老人家所說的責任倫理，對自己的言論所可能產生的社會結果，敢於承擔充分的政治責任。

比照當今活躍在大陸的這些「政論」作者，有哪一個真的擁有這樣的道德真誠感和政治責任心？他們僅僅是千變萬化的政治／商業市場的短線投機者(連一個長線投資者都不是)。所有的投機訣竅，大約可以歸結為三句話：一看臉色，二跟行情，三抓機遇。今天中美關係緊張了，我就來個「說不」，明天緩和了，就該「YES」了；上頭需要甚麼、着甚麼急，下面就來個投其所好，雪中送炭。甚麼談得，甚麼談不得；哪裏是痛處，哪裏可以搔癢癢，全都一清二楚，明明白白。這些拎得清、識時務的明白人，所下的賭注是十分準確的。個中的奧秘無他，只是牢牢守住兩條底線，即王蒙當年評價王朔的警世名言：「既不違背四項原則，又能適應市場經濟。」

值得提一筆的是，這些「偽政論」的作者，並非七老八十的思想僵化之輩，他們大都年輕得很，50、60年代出生，碩士、博士、教授、研究員的頭銜足以嚇唬一般天真爛漫的大眾。不久以前，有些人似乎還是一個堅定的自由主義者、熱愛西方民主的鬥士，甚至為出過一本甚麼書、說過一些怎樣的話，挨了整、受了氣。然而，識時務者為俊傑，大氣候一變，他們像一頭四季要換皮裝的熊科動物一樣，也搖身一變，變為時下頗為時髦的新保守主義者了。至於明天還會變成甚麼，只有老天曉得。為甚麼守不住自己的政治信念？一位以研究國情而名噪一時的京城小腕曾對朋友道出衷曲：「我甚麼年齡？都已經快奔五十了！這年頭年輕人上得猛，我再不拿出一點讓上面賞識的東西，就沒有我的戲了！」至於更年輕一點的，索性是無信仰的一代，理想主義早已是一面褪色的旗幟，最高的人生信條便是簡單實用——甚麼可以用最小的風險博取最大收益的，我就信它的了！商人的精明加政客的滑頭，就是這幫「新生代」的全部政治素質！

生意人畢竟是生意人，他們懂行情，善包裝，知道如今要販運「新保守主義」的膏藥，假使像「老左」們那

樣，板着一張馬列主義的鹹肉面孔，肯定無人問津。要想請讀者入甕，乖乖打開錢包，非得在「新」上面下功夫。如何個「新」法？變個腔調而已。如今不是流行「民間思想」、「民間話語」麼？我就搶先打一面「民間」的旗號好了。翻翻這類「偽政論」，的確不像「老左」們那些「九評」式的大批判文章，到底是年輕的生意人搞出來的貨色，語言煽情，修辭現代(甚至後現代)，一派鄉村思想家俱樂部的民間風範。

不得不承認，這些思想贋品，就像市場上的其他假冒偽劣產品一樣，包裝術一點也不假，足以亂真。難怪有這麼多的老外、海外同胞，會信以為真，真的以為民間的聲音出現了，大陸的知識界保守了，老百姓要對西方「說不」了。這些常常被大陸的表象玩得團團轉的「中國通」、流亡思想家們，大概忘記了毛主席他老人家當年「透過現象看本質」的諄諄教導。他們的眼光老是在「民間話語」的表層滑行，不知道用一把手術刀(哪怕是生銹的)切開文本的表皮，讀讀裏面的意蘊。其實，這哪裏是民間的思想討論，分明是官方意識形態的民間化詮釋！你以為這些「政論」的作者真的敢與總書記面對面促膝「談心」，真的要對美國白宮吼一聲「NO」？哪門子的事！只不過是一個漂亮的姿態，一個老練的造型。他們所能做和所敢做的，只是誠惶誠恐的「交心」，或迎合官方的外交政策而已！

因為有這些「偽政論」充斥着市場，就給一些不明就裏的觀光客一個錯覺，以為時下大陸的政治氣候很活躍、很寬鬆、很多元。現在我們已經知道了，「活躍的」、「寬鬆的」只是一種聲音，那就是曖昧的「新保守主義」；至於「多元」，不過是民間的「新保守」與廟堂的「新保守」糾纏不清的磨合而已。乍看之下，民間的新保守主義似乎與意識形態相去甚遠，實際上，它對廟堂的意識形態不僅不發生絲毫的解構，而且還時常扮演着幫忙或幫閒的角色。幫了閒也罷，更可惡的是還要以此贏利。當其他的聲音被禁錮的時候，他們獨霸市場，利用讀者關切國是的心理，以假亂真、以次充好，推銷了一大批不堪卒讀的「偽政論」，真可謂發了國難財。

當年地攤頑主王朔嬉笑登場，就有人驚呼「痞子來了」！其實，那不過是一場「狼來了」的虛驚。王朔文學雖說是「痞子文學」，但畢竟還有解構虛妄、拆除廟堂意識形態的一面，況且王朔本人也未必像小說那樣痞，是一個「躲避崇高」的「假痞子」。而今，這些「偽政論」的製造者，倒是一夥貨真價實的真痞子：明明沒有操守，卻要提倡人格；明明不講原則，倒要為國立法；明明缺少崇高，還要宏揚正氣。如此作派之「偽君子」，豈非是最最標準的「真痞子」——本來，「偽君子」與「真痞子」就是一張面孔兩張皮：「君子」為表，「痞子」為裏；「君子」為虛，「痞子」為實。真真假假，表表裏裏，虛虛實實，乃是中國「兵不厭詐」之傳統智慧也。

「真痞子」來了——這倒是要格外引起世人警惕的。

「分享艱難」的文學？

● 薛　毅

有一個故事說，某一地方發生了水災，各地捐獻來的一批衣服，卻被村黨支部書記的侄子拿到鎮上賣了。鎮上眾人為此憤憤不平，大罵當官的不像話。鎮黨委書記去災區了解情況，才知道真相，這衣服原來是村民們讓那人去賣的，為了買藥給支書。支書自打發大水以來，日夜帶人抗災，昏迷了四回，既沒有時間又沒錢去治病。這個初看是腐敗的事件結果引出一個焦裕祿式的「人民公僕」形象。

另有個故事說，某鄉長與紀檢副書記深夜得知有人聚眾豪賭，賭資不下五萬，兩人開車去抓賭，不料撲空，回來的路上出了車禍，副書記當場死亡，鄉長渾身是傷。於是，領導紛紛出馬，要藉此大力宣傳基層幹部的感人事迹。未料鄉民們對這兩位「黨的好幹部」並無好感，召開烈士的追悼會時，鄉民們燒稻草表示對烈士的詛咒，引起官民衝突。最終，真相大白，那兩個當官的深夜外出不是去抓賭，而是去嫖娼。所謂的感人事迹原來是一齣醜劇。

這兩個故事分別來自何申的〈良辰吉日〉與閻迪偉的〈新聞〉①。何申是1996年以來「現實主義衝擊波」的一員「大將」，不過這篇小說主要不是講述這個焦裕祿式的故事；後一篇小說在發表時也被歸入同一陣營，但旨趣卻並不相一致。有意思的是，中央電視台曾上演過與第一個故事非常相似的話劇小品，而筆者記得聽鄰里講過與第二個故事非常相似的新聞。要證明哪一個故事更「真實」是沒有意義的，但很明顯，宣傳部門會對第一個故事感興趣，百姓之間流傳得更多的恐怕是第二個故事。它們顯示出理解當代「基層幹部」的兩種不同的所謂「立場、觀點與方法」。不僅如此，這兩個故事都將對方的理解方式引入到情節的發展之中，化為一種誤會而挫敗，前者誤把人民公僕當作貪財小人，後者誤將嫖客尊為烈士，都與事實相反，自己所掌握的才是「真相」。

在辨析出「真相」的過程背後，是一場話語與話語之間的對抗。

但是這兩個故事的任何一個，都不代表1996年以來出現的「現實主義衝擊波」的特色。在批評家眼中，它們似乎更可能代表有待「現實主義」們突破和超越的兩種話語方式：第一種是國家意識形態的表述，強調官與民之間是「同一」的，官是民的僕人；第二種則往往在民間流傳，宣布兩者有無盡的衝突，官是榨取百姓血汗的寄生者。批評家認為，「現實主義衝擊波」與此不同②：

> 在它們的筆下，政治關係有了與以往作品中常見的「鬥爭」形態與「同一」形態都並不相同的「磨合」形態。

「磨合」一詞是最近幾年的發明。它要說明的是，人與人的利益各不相同，難免造成摩擦，但摩擦的結果不是你死我活，也不是九九歸一，而是各自找到各自的界限，以便共處。因為所有人都無法擺脫一個事實，儘管各有各的利益與不同的價值取向，但同處一地，仍有共同的利益，承繼共同的文化，只有在交往中取得共識，「守望相助，互相扶持」，才能維護每一個個體的利益，獲得「生存的力量」。這便是由「社群」形成的「和而不同」的「公共領域」，使不同的人們在這個領域找到彼此寬容、協調、對話的可能性③。也就是說，我們要想像，為官一方的人們，與這個地方的「一部分先富起來的人」，與為吃穿發愁乃至赤貧如洗的人們，在充滿利益、權利、價值觀衝突的狀態之中，如何「磨合」出同舟共命、相濡以沫的「社群」來。所謂「現實主義衝擊波」的特色就在這裏。它的目的不要「客觀」地記錄這個時代的變遷，與巴爾扎克毫無關係；也不是揭示當代生活的諸多矛盾和問題，在這一點上，連官方報紙上登載的新聞消息還要比它大膽一些；它與80年代末出現的「新寫實」也沒有承繼關係，與劉震雲的〈單位〉、〈一地雞毛〉等大相逕庭。所以許多人對此不屑一顧，以至於有人聲稱即使是打死他，他也不相信這是甚麼現實主義④。它講述的是一個「願望」的故事，一個如何化對立、衝突為「磨合」的故事，一個為當下矛盾重重的社會給出一條出路的故事。

既然是「磨合」，這條出路就只有在認可現實的基礎上進行，是對現實的修補。90年代，知識份子痛定思痛，一股腦兒地反思「激進主義」去了。他們為法國大革命、俄國十月革命、五四運動、文化大革命(可能也包含六四事件)算了一筆總帳，認定那種高蹈的極端的理想主義、急風暴雨式的改革行為只會給社會帶來災難，要為那一長段歷史負責。所以，他們對所謂漸進的「英美式的保守主義」更感興趣。在藝術上絕對站不住腳的「現實主義衝擊波」之所以會引起人們注意，是與這種思想背景息息相關的。我們藉此也可以看看，這條修補現實的出路究竟如何走。在小說中傳達出來的內容恐怕比單純的理論演繹要有趣。

在作家們的敍述中，鄉鎮頭領、國營企業的一把手往往被塑造成一種「新人」形象，一種肩負着帶領人們走向「社群」的歷史使命的「新人」。他們也比較合乎「漸進主義」的要求：他們在體制內，並有一定的權力，他們的利益與體制相關，不會幹出反體制的

事情來。他們抓的是經濟，與「一部分先富起來的人」有很多接觸。而他們又與老百姓比較接近，有「世俗關懷」，絕對不會對窮人的生活不管不顧。他們是各種力量的交匯點，這個交匯點極為重要，非知識份子與尋常百姓可比，也不是上面大官所能代替的⑤：

他們能夠努力地在重重矛盾中尋找歷史的契機，他們有堅持卻又有機變，能夠在極度複雜的環境中為了一個社群承諾而不懈努力，但又能夠了解歷史不是由那些在群眾之外的「英雄」在幻想中創造的，任何一點點真正的進展都需要最高度的技巧和最精明的策略。

這個要求似乎比以前對〈創業史〉中的梁生寶、〈新星〉中的李向南的要求還要高一點。而無論是〈分享艱難〉中的孔太平還是〈大廠〉的呂建國，或者〈良辰吉日〉中的李德林與〈路上有雪〉中的高天元⑥，又都是「置身於社群中的俗人」，他們自己也有利益要求。有人作這樣的描述⑦：

他們要面對黨和國家的政策，面對事業和分管的具體工作，面對集體和群眾的利益，無可諱言，也同時面對自己職位的升遷榮辱，尤其是直接領導對自己的評價更是經常讓牽腸掛肚的事情，他們處於種種利害關係夾擊的官場上，既要冠冕堂皇地做好工作在政治上不斷贏分以增強晉升資本，又要機警地躲避各種暗算、排擠以及可能有形無形對自己的傷害。一事當前，對利害關係的層層審度對他們尤為重要。可以說，**「為人民服務」是通過處理好複雜的人際關係後最終才得以實現的。**

這為人民服務實在不容易，要那麼多的條件，要牽腸掛肚那麼多與之無干的事情，「最終才得以實現」。於是，在作為俗人、作為長官的行為和最終的為人民服務之間，有較大的迴旋餘地了。有時，你會搞不清哪是哪兒。而一旦有了這麼一個最終才得以實現的目標，「新人」們的無論是在勾心鬥角還是在吃喝玩樂(嫖和賭自然仍不可)，都變得非常合理了，都是技巧和策略。〈分享艱難〉有此一幕：派出所趁幹部沒錢的日子抓了賭，這樣減去了麻煩，又可以得到罰金以增加所裏的收入。未料想個體戶不肯交錢，還罵共產黨，孔太平書記就大聲訓斥這群「王八蛋」：「孔明知道關羽會放曹操才讓他去守華容道。不讓你逃時，你就是如來佛手中的孫悟空。」把小人物玩於掌下，魄力非凡。乍一聽，你會以為碰見一個流氓老大。孔太平帶頭與下屬一起大吃大喝，這是現實主義的工作方法，可以向個體戶示威，迫使他們交錢，而這錢是用來給教師發工資的，你也就沒甚麼可埋怨的了。教師只能過着半飢半飽的日子，因為清官已經努力了。搞女人玩的養殖場客戶可以被釋放，犯強姦罪的養殖場場長洪塔山必須留用，還要幫他隱匿罪行，要不然會影響養殖場的生意，也就影響了地方財政收入。〈路上有雪〉中鄉長高天元這樣傳授為官之道：「當正不能壓邪時就用邪壓邪，做政府的法人代表，特別要注意別在群眾鬧事時讓步，要讓也得等到將來，這樣就不會使他們養成遇事就鬧的習慣。」於是在年輕人

要與鄉幹部對話，攻擊他們腐敗、亂收費時，高天元會破口大罵「放你娘的臭狗屁」，一口氣說了一千五百字，為鄉村幹部辯護，為集資攤派辯護。當債主們前來要債時，他更邪門，讓農民挖斷公路，商店門前鋪滿大糞，逼債主們求和。據說「這才是合格的鄉幹部」。群眾鬧事要罵要壓，富人犯事要保要放，孔太平與高天元如此來「磨合」與協調利益衝突與矛盾糾紛。這都是為了要發展地方經濟，為了「公共利益」，所以都有充分的理由。

「新人」的另一招數是以情動人，這在談歌的小說中發揮得比較充分。〈大廠〉中的呂建國整天為廠裏兩千多口子的嘴發愁。工人為廠裏有錢給當官的嫖娼，卻無法借錢給生病孩子住院而鬧事，呂建國一邊自責自己沒本事，一邊向大家鞠躬，一邊自己掏腰包捐款，感動了工人；那嫖客有一千萬合同可以救大廠的命，呂建國求公安局長放人，同樣以淚洗面，感動到了局長。在不斷興起的情感的旋渦中，老勞模大病不肯住院，就為了節約廠裏的開銷；生病的小孩也非常懂事，孩子的父母為呂建國的真誠與誓言感動得雙雙下跪，哭聲大作；本來想另謀出路的工程師現在卻賣了專利拯救了大廠。在利益紛爭的世界裏，以情動人似乎對弱者非常管用，一貧如洗的人們能得到情感的安慰似乎就會滿足。眼淚能有這麼大的作用嗎？〈車間〉中⑧，一群「找誰也不管」，工資和醫藥費都沒着落的普通工人，就靠情感和良知維繫一起，一曲《咱們工人有力量》，可以使他們獲得一種崇高感，但無論如何也無法使他們獲得公正的待遇。

作家們着力於將情感和良知作為「磨合」過程中的潤滑劑，來調配利益。孔太平把嫖客們帶到災區，他們觸景生情，立刻每人捐獻一萬。〈良辰吉日〉中揮霍無度的個體戶在災區也良知發現，要捐錢重建學校。〈路上有雪〉中高天元用苦肉計感動村幹部，使他打消外出打工的念頭。面對利益紛爭和衝突，如果公正不是第一原則，那麼情感和良知運用多少有點誇張的效果和滑稽的面貌，或者還有欺世之嫌。而弱者有時不僅無法得到他們需要的利益，反而將喪失更多。〈分享艱難〉中，洪塔山強姦了一個姑娘，導致她宮外孕住院。她父親經過痛苦的思考，對孔太平說：「我們說定了，不告姓洪的了！讓他繼續當經理，為鎮裏多賺些錢，免得大家受苦。」孔太平撲通下跪，淚水直流。原來他也一直想說這話。多麼悲壯的一幕！這就是老百姓要分享的艱難？據說這是「為了社群的最高利益而做出的極度痛苦的選擇」⑨，但有點令人作嘔！

無論是劉醒龍筆下的詭計多端的鄉長書記，還是談歌筆下的哭天喊地的廠長，都無法用公正原則處理利益衝突和矛盾糾紛，他們甚至無法為老百姓真正切實地解決一點困難。「新人」們那份獨有的「世俗關懷」最多只是化為眼淚獻給窮人，並讓富人感動幾分鐘，這才使他們區別於一般的廠長鄉長，卻於事無補。但他們卻往往有充足和崇高的理由讓不公正的現狀維持下去。如果強姦犯被抓，鎮上經濟將潰敗；如果嫖客不放，大廠會倒閉；沒有集資和攤派，鄉村就無法修建水利和交通；沒有公款吃喝，就做不成生意，辦不了任何事情。所以他

們半是主動、半是無奈地與掌權者妥協，對有錢人忍讓，袒護罪犯，寬容荒淫。老百姓在此分享艱難：他們沒有工資但不可遊行鬧事，還要體諒領導的苦衷；在人家生病時應該捐錢，自己生病時最好不受公家幫助；有人看中你的地皮你最好拱手相讓，有人強姦你也不要聲張。這都是為了那最高利益，為了那「社群」，所以有了天大的理由——這便是不同於「同一」與「鬥爭」邏輯的「磨合」的邏輯。事實上，這套邏輯已經成為繼國家意識形態之後的又一種話語方式，一種為當下的不公作辯護的「知識」。你隨便找一個鄉長廠長，他肯定都能操持這套邏輯和知識為自己辯護。在90年代，一項有損於底層百姓「眼前利益」的「公共事業」一旦出台，宣傳機器就會連篇累牘地勸說他們要體諒理解合作，使用的也是這套話語方式。一邊以苛刻的條件讓居民搬遷，工人「下崗」，或者無條件地讓教師繼續忍受清貧，一邊給予他們一份「分享艱難」的榮耀。而我們如今幾乎每天都會遇到的所謂「獻愛心」活動，也頗類似於「新人」們以情動人的招數。

大廠的廠長真心地說，我這個廠長沒本事。要寄希望於那些鄉長書記們，也是白搭，他們畢竟也是「俗人」。想要「磨合」出一個公正的「公共社會」，就得像《國際歌》所唱，「全靠我們自己」。底層人如果只會被廠長的眼淚所感動，如果天真地認為只有洪塔山與孔太平才能讓他們脫離貧困，因而不起來維護自己正當的權利，就不可能驅使他們放下酒杯前來一起分享艱難。一個不公正的社會總是潛伏着某種危險，如果還要製造出一種意識形態為之作辯護，那它的末路不知會怎樣。

在〈路上有雪〉中，有一個圖景令我震驚：天色微明，一個老人盤坐在堂屋的蒲團上，對着毛主席像，兩眉緊閉，嘴裏唸着毛主席的《為人民服務》。毛主席是真命天子，活是聖人死是菩薩。鄉裏老人都這麼說，現在年輕的一些人也開始相信了——對歷史的懷念可能與歷史無關，而是基於對當下的認識。這裏面將爆發出甚麼事，只有未來才知道。

註釋

① 何申：〈良辰吉日〉，《上海文學》，1997年2月號；闕迪偉：〈新聞〉，《上海文學》，1996年10月號。

② 〈現實主義再掀「衝擊波」——編者的話〉，《上海文學》，1996年8月號。

③⑤⑨ 參見張頤武：〈「社群意識」與新的「公共性」的創生〉，《上海文學》，1997年2月號。

④ 參見邵建：〈可疑的現實主義〉，《鍾山》，1997年1期。

⑥ 劉醒龍：〈分享艱難〉，《上海文學》，1996年1月號；談歌：〈大廠〉，《人民文學》，1996年1月號；劉醒龍：〈路上有雪〉，《上海文學》，1997年1月號。

⑦ 陳映實：〈創造富有藝術魅力的時代文學——何申、關仁山、談歌小說創作給我們的思考〉，《文論報》，1996年9月1日。

⑧ 談歌：〈車間〉，《上海文學》，1996年10月號。

薛 毅 上海師範大學中文系副教授，文學評論家。

誰之社區？
為甚麼「分享艱難」？

● 陶東風

90年代中期，中國湧現了一批反映當今中國社會問題的小說，被稱為「新現實主義小說」、「現實主義的回歸」，受到廣泛的好評。也有評論把它們稱作「社區文學」或「分享艱難的文學」，因為此類小說的關注焦點是社群(如國營工廠或鄉鎮)而不是個體的生存與發展。其主要代表作家有：談歌、劉醒龍、何申、關仁山等，他們的一些作品，如談歌的〈大廠〉、〈大廠續篇〉、〈年底〉，何申的〈年前年後〉，劉醒龍的〈分享艱難〉，關仁山的〈大雪無鄉〉等等，都成為了評論界的關注熱點。

那麼，90年代中期的艱難是甚麼樣的艱難？90年代的分享又是甚麼樣的分享呢？由誰來分享？為甚麼要分享？在分享艱難者的行列中，主要有兩類不同的角色，他們分別出於不同的動機與原因，分享着不同的艱難。

第一類是基層領導幹部，如〈分享艱難〉中的西河鎮黨支書孔太平，〈大廠〉、〈大廠續篇〉以及〈年底〉中的國營企業的廠長書記們。他們最深徹地感受着改革的艱難，而分享艱難之於他們主要表現為：在信念倫理與責任倫理呈現高度緊張與衝突的情況下，以責任倫理為重，而抑制自己的信念倫理。他必須審慎地考慮自己行為的後果(對於社區的影響)，把責任而不是信念放在首位。他們所領導的「社區」，或者是經濟處於貧困線以下的窮鄉鎮，或者是瀕臨倒閉的國有企業。為了維持「社區」的生存問題，這些幹部們就不得不屈從那些所謂社區經濟的台柱的道德敗壞、違法亂紀的暴發戶，為這些人的不法行為提供方便或「妥善處理」。比如〈分享艱難〉中的孔太平十分厭惡道德敗壞的流氓企業家洪塔山，但由於洪是鎮裏的經濟支柱，所以孔太平不但奈何不得這位財神爺，而且還要違心地為他「擦屁股」。再比如，在談歌的〈大廠〉、〈大廠續篇〉等小說中，決定國營大廠命運的那些訂戶都是一些吃喝嫖賭、無惡不作之徒，但是廠領導為了工廠與

工人的實際利益，又不能不違心地討好他們，奴顏媚骨，陪吃陪喝，甚至還要為他們提供犯罪機會。在〈大廠〉中，廠長呂建國面臨的頭等大事，就是要把那位因嫖妓而被抓的河南大客戶鄭主任設法放出來。他說：「要說我心裏話，我恨不得你們（指公安局，引按）槍斃了這個王八蛋，可我得為廠裏兩千多口子的嘴發愁啊。」

第二類分享艱難的人物是處於社會底層、並且在改革開放與社會轉型中利益受到損害的普通群眾，比如〈分享艱難〉中孔太平的舅舅，〈大廠〉中的退休工人、原勞動模範章榮等。如果說基層幹部們為了「分享艱難」而不得不包庇惡人已屬極不正常；那麼，這類普通群眾對於艱難的分享就顯得更加匪夷所思。這些人無疑都是一些安分守己、勤懇忍讓的好人；然而令人不解的是，好人為了「分享艱難」，就必須放棄自己起碼的尊嚴與權利。在〈分享艱難〉中，作者為我們安排這樣一個情節：田毛毛的父母為了「分享艱難」而放棄控告強姦田的洪塔山，讓他繼續當經理。為甚麼呢？「為鎮裏多賺些錢，免得大家受苦。」在〈大廠〉中，退休勞模章榮患有重病，卻堅決不住院，不要廠裏的錢。有意思的是，廠裏沒有錢為章榮這些人治病，卻又揮金如土地為鄭主任這樣的大客戶找妓女玩。為甚麼？當然是為廠裏分享艱難，多麼深明大義的勞苦大眾啊！可是，在為這樣的好人深深感動的同時，我們仍然不禁要問：他們付出的代價是不是太大了？更重要的是，他們為甚麼非要付出這樣的代價？為甚麼要放棄自己的基本權利來分享所謂的「艱難」？

我們可以發現，「分享艱難」的文學的一個突出特點是：揭示社會轉型期物質與精神、歷史與道德、工具理性與價值理性之間的背離、衝突與緊張，反映出中國當前的經濟轉型明顯缺乏道德基礎。人們為了「社區」的生存與發展（這是所要分享的最主要、最根本的「艱難」），就必須違心地作許多事情，甚至必須喪盡天良、放棄自己的基本權利。「分享艱難」作為事實的描述或許是真實的，然而我們的小說家與評論家在面對這一事實時所開出的藥方則是誤導的甚至危險的。他們恰恰弱化了現實主義的力量，迴避了社會矛盾的本質，把複雜的社會

問題簡單化、道德化了。雖然有時觸及一些現象，如權錢交易，但是未能進入深層的理性反思。似乎只要把人們心中仍然殘存的道德信念發揚光大，大家一起分享艱難，就可以共渡難關。其實問題決不是這樣簡單，改革所遇到的阻力決不僅僅是人們在金錢的大潮下泯滅了道德信念，因而道德主義的思路絕對解決不了中國的現實問題。艱難絕非只要大家憑着良心分享就可以克服的，更不是安排幾個「以身殉職」的人（如田毛毛及其父親、小李、章榮等等）就可以解決的。因為這種艱難從根本上說是一種結構性的現象，其中有着深刻的社會制度方面的原因。訴諸人的良知可能一時能夠解決問題，比如洪塔山悔過以後賣轎車的錢可以解決兩個月的工資、賀玉梅獻出一萬塊私房錢、袁家傑在道德的感召下把技術賣給了鄉鎮企業可以有限地緩解廠子的財政等等，但是決不能鏟除引發這些問題的土壤。所以問題的實質是，為甚麼在中國賺大錢、發大財的人，不是流氓成性就是背後有人（撐腰）？為甚麼企業的命運掌握在只知道吃喝嫖賭而根本不問產品質量的訂貨人手裏？如果這些人是為自己的公司訂貨（從而訂甚麼貨直接與他的個人利益相關），他們還敢、還願意這樣做嗎？而一旦產品的銷售（從而企業的命運）是以真正的市場規律為基礎時，呂建國等人的辦廠方針還會是這樣嗎？答案很簡單，是權錢交易、假公濟私等中國特色的現象扭曲了經濟規律與市場秩序，使之不能正常地調節企業及人的行為；而權錢交易、假公濟私的背後是不正常的政治體制和既得利益集團的呼風喚雨在起作用。因而，改革體制而不是訴諸良知才是中國社會轉型的出路，是渡過艱難的關鍵，也是克服精神與物質、信念倫理與責任倫理、價值理性與工具理性的背離與緊張的關鍵。一味地用道德主義的眼光看問題，不但無法找到問題的癥結，而且還會造成誤導，似乎市場經濟本身使得中國的改革走上絕路，導致好人餓死、惡人撐死。市場經濟本身當然也會帶來許多社會問題，但那將不是（至少主要不是）中國目前的問題，也不是「分享艱難」的文學所揭示的問題。

最後，再說說社區。我認為中國尚沒有西方意義上的「社區」（共同體），因此應當清醒地看到，中國的問題與西方是截然不同的。中國的問題是，由於歷史與現實的種種原因，社區無法在共同體內部建立平等自由的關係，無法起到保護個人權益的作用；而社區內部的權力與利益關係極為不合理，使得部分人（如洪塔山、鄭主任之流）使用種種不正當手段假公濟私、中飽私囊、魚肉百姓。所以，根本的解決之道應當是強化社區中的自由民主原則，以之來瓦解社區中殘留的專制主義，而後才有可能使社區的利益與人民自己的利益相一致。為了這樣的社群分享艱難才是值得的，也才真正有利於社區的健康發展。

陶東風　文學博士，首都師範大學中文系教授。

關於「現實主義衝擊波」的思考

● 陳思和

近來常聽到有人抱怨近年來批評的缺席，我是並不以為然的。近幾年來文學批評較之80年代有了更深入的發展，許多評論工作者一直在努力尋求這個時代的文學特點，大批的評論新人正在一些高等學院裏產生，這是有目共睹的。人們之所以感到批評的缺席，只是表明了關於批評的傳統觀念沒有改變，那就是片面地以為文學批評必須與話語權力形態結合在一起，希望樹立起批評的權威意識，使批評成為主宰輿論導向的力量，對文學創作構成某種威懾作用。在有些人看來，彷彿只有這樣的批評才算是出席，它的出席是要以逼迫別人退席為代價。但我覺得批評家與作家都是面對生活的發言者與闡釋者，批評家當然是根據一定的理論立場來解釋創作現象，但這些理論立場不過是批評家確立自身批評視角的自我約束，並不是對被批評的作家就有了指導意義，批評者應該以參與者的身分投身當代文化建設，他的聲音應該與作家的聲音共同構成一個和諧的或者不和諧的多重奏，但並不去充當樂隊指揮。不弄清這個道理，就無法在當下「無名」狀態下的文學現象中找到批評的位置，也無法對之作出實事求是的把握。現在要用宏觀的理論角度來統一涵蓋某些創作現象，確是有些難度。

有一個現成的例子，就是1996年大陸文學評論界最熱鬧的話題，即所謂「現實主義衝擊波」，這是評論家們賦予一類比較能反映當下生活困境的創作的新名詞，如果是在80年代的「共名」狀態下，文壇上也許會出現一個類似「改革文學大潮」的創作「主流」。這也許正是那些批評家們所願意看到的(許多年來，一直是批評家與作家共創着文壇的「共名」)。可是這一年多時間過去了，這些「衝擊波」並沒有對文壇發生真正重要的影響，也沒有成為涵蓋面較大的文學主潮，好的小說仍然屬於少數幾位作家的個人創作現象。如劉醒龍的創作，如果

僅僅從「現實主意衝擊波」的共名來概括，必然會抹殺這些創作內含的鮮明個性。

1996年所謂的「現實主義衝擊波」的第一朵浪是由〈分享艱難〉激起來的，但這部作品內在含有的複雜性卻難以被表達出來。人們以自身對世俗的妥協態度來歡呼這部小說，在庸俗客觀主義的意義上認定它只是寫出了現狀困境和一份無奈。也許就因為這些庸俗的評論和那個容易被誤解的篇名，使我在較長時間裏一直相信這是一篇趨時的作品，直到最近為了編《逼近世紀末小說選》第四卷，我才系統地讀了這一類「衝擊波」的作品。顯然，許多被人稱道的小說讓我所生的感觸仍是在重溫80年代的報告文學，而對這篇〈分享艱難〉，我卻感到了闡釋的欲望。在我看來，它所呈現的真實性與殘酷性並不表現在故事層面上，卻是在看似庸俗的敍事背後所揭示的精神受虐現象。〈分享艱難〉所描寫的農村基層(鄉鎮)所面對的困境，許多小說都如實展示過，可是它卻揭示了人們應付當下困境將會付出多麼沉重的精神代價。在小說所寫的西河鎮的這張「權力—金錢—法律」的關係網絡下，養殖場場長洪塔山的流氓違法行為在鎮委書記孔太平縱容下有恃無恐，直到他昏了頭去強姦孔太平疼愛的表妹，才被派出所黃所長抓起來——作家寫到這裏已經讓人生出盲人瞎馬臨深池般的危機感，但小說的含義還沒有全部展示出來。當孔太平獲知釀成這個難堪局面的正是他的政治對手趙鎮長，目的是欲借此機會除掉洪塔山而控制養殖場；當孔太平明白了權力鬥爭背景後，他忍辱放了洪塔山，讓他繼續管理養殖場。那麼對於受害的表妹呢？他略使一點小技，終於讓「兩個木人一般」的舅舅、舅媽(表妹的父母)大哭一場後，用揪心的語調說：「我們說定了，不告姓洪的了！讓他繼續當經理，為鎮裏多賺些錢，免得大家受苦。」目的達到了，於是孔太平撲通一聲跪在地上，說：「我一直想說這話，可是我沒臉說……」這下好了，自己沒臉說的話，終於讓受害者體諒地說出來，讓人民「分享」這幫權力者的艱難了。可是「木人一般」的老實農民們怎麼知道他們遭遇的這個慘劇是鎮長為了謀奪養殖場安下的一手伏筆？他們又怎麼知道他們以自我犧牲的沉重代價保住的只不過是養殖場繼續控制在孔太平的親信手中，使孔太平在與趙鎮長之間狗咬狗的權力鬥爭中多了一個籌碼？因為小說終究沒有告訴我們，如果養殖場落在趙鎮長的手裏將會讓鎮民受甚麼苦？作家的冷峻態度還表現他沒有給被侮辱和被害者留下一絲一毫的幻想，「分享艱難」一詞對孔太平這樣的權力者來說不過是果戈理式的諷刺，舅舅一家的描寫就不能不是社會底層精神受虐現象的痛切批判。

對於孔太平這個形象，我注意到評論界有相當多的好評(不是文學性的，只是社會類型)，而且把孔太平工於權謀的品質與手段看作當代英雄特徵來嘖嘖稱道。〈分享艱難〉的敍事特點是不動聲色的暗示法，暗示是隱藏在立場模糊、口吻冷漠的顯文本中，使各種立場都可以在其自然展示的藝術場景中獲得自己的解釋。在傳統的思維習慣裏，人們總是先要認同權力集團中的某些健康力量，再來寄託自己對社會和人生的思考，我把這種思維習慣稱作廟堂意識的一種。按

着這樣的習慣來解讀小說，人們似乎有理由同情孔太平處心積慮的謀術與苦衷。但是如果人們換一個思路來看，任何對人的尊嚴和權利的踐踏都是無法容忍的，更何況善良的人們承擔起人性的自我喪失和法律的自我褻瀆，僅僅是滿足了權力者的卑瑣欲望。人們似乎沒有注意到，作家正是通過這個人物的各種細節暗暗地寫出了一個權欲狂的藝術典型。小說一開始就描寫了孔太平坐在汽車的前排位置，寧可忍受發動機的灼熱，也不肯放棄這個顯示權力的座位。這是個意味深長的細節，暗示了這個人物的類型特點。在小說的結尾，又寫了他如何不動聲色暗示了黃所長檢舉他的政治對手，終於達到了他的升遷的目的，其用心之深產生出讓人毛骨竦立的效果。可是在人們的傳統思維習慣裏，對於藝術表現權力鬥爭和謀略手段常常懷着畸形的偏好，用不正常的審美趣味來掩蓋這類民族陰毒心理的危害性。這樣，孔太平這個藝術形象的真正內涵和魅力也就不可能充分顯示出來。劉醒龍所採取的曖昧的敍事立場，使其暗示法必須結合小說整體敍事的解讀才能穿透顯文本而顯現出來，所以在一般的文本解讀中容易被簡單歸納為所謂「分享艱難」、「共築家園」、「社群文化」之類的媚俗文化思潮。

〈分享艱難〉所含有不可替代的個人獨創性，正表明了90年代小說創作最可貴的地方：優秀作品不是以一種思潮流派的形式來展示，而是以一個個獨特不群的獨立形象來展示。我這麼說當然不是否認1996年一些被稱為「現實主義衝擊波」的作品在文學創作領域所起到的較好的作用，我對那幾位將目光關注到社會底層、並為普通工人的困境大聲疾呼的作家，也是懷了敬意的。但我對圍繞了這一創作現象而生出的許多理論有兩點懷疑：其一是有些論者又想把現實主義方法作為當今唯一應該提倡的創作方法，並將它與90年代創作的多元格局對立起來，似乎現實主義於當下文學創作是一種捲土重來並且挽狂瀾於既倒的救世良藥；其二是有些論者對現實主義的解釋充滿矛盾，他們既把現實主義的創作方法與現代文學傳統中的「社會問題小說」等同起來，卻又主張要迴避社會問題小說以「揭出病苦，引起療救」為宗旨的靈魂，迴避現實主義文學「要論證社會的諸多不合理性」，反之強調小說要表現「社會的不夠理想是一種常態」。這兩種文學觀點是一脈相承的。如以第一點立論來質疑，在中國當下有沒有可能出現真正的現實主義的創作？誰都清楚，80年代的現實主義創作之所以衰竭，主要原因不是來自現代主義的威脅，當時一批懷着社會責任感的作家拋棄了曾經是「主流」的偽現實主義創作方法，真正走向直面人生的道路，結果這些創作都受到了客觀環境的嚴重限制，終於無力發展自身，才導致了當代文學從二元對峙逐漸轉向多元格局，開始逐漸離開社會性較強的敏感話題。這種局面至今也沒有多少改變，凡經歷過80年代的文學工作者不至於那麼快的健忘。於是就有了對第二點立論質疑：即如有些論者那樣通過修正現實主義的定義，迴避作家在創作中投入大愛大憎的現實戰鬥精神，提倡用客觀的、認同的態度來描寫現實困境，甚至以「共築家園」的媚俗態度來掩蓋現實生活所面臨的嚴峻

危機，那麼，他們所提倡的到底是「現實主義衝擊波」還是庸俗的「偽現實主義」？

當然，對一位真正敢於直面人生、對社會底層人們懷有博大的人道主義情懷的作家來說，只要容許他如實地寫出他生活其間的所見所聞，也必然會包含着他的真正的所思。如劉醒龍的創作，不管他主觀上是否達到一個現實主義作家應有的深度，人們從他的現實主義的敍事中，仍然能夠感受到「分享艱難」所含的嘲諷意義；再如談歌的〈車間〉和陳占敏的〈門前的錯誤〉，我讀到韓小芳向亡夫單位索要死者生前被扣的兩個月的工資，魏淑芳絕望地坐在廠長門前一邊服毒一邊吃羊肉串等細節時，儘管明知這些作品在藝術上還有許多毛病，感情上卻不能不被文字間的一腔因民間疾苦而生起的強烈憤怒和抗議而感動。但是，對於一般創作現象而言，僅僅提倡客觀主義的創作態度而迴避作家對於社會弊害根源的深刻挖掘及批判精神，其結果會是怎樣呢？我在1990年著文批評「新寫實小說」時即注意到這一流派與十九世紀歐洲自然主義的淵源關係，並暗示其隱藏了胡風當年所批評的庸俗客觀主義因素，但當年的新寫實小說還僅僅是反映了知識份子廣場意識受挫後的精神自嘲與對主流意識形態的消極性解構，沒有想到幾年以後，這種傾向發展到公然鼓勵認同現實的無奈，與那些權力者去「分享艱難」的「現實主義」了。現在人們似乎很討厭有人談知識份子的人文精神，以為這是不着邊際的空疏之談，可是偏偏在一些很具體的文化現象面前，人們所缺的正是這一點基本的原則。

由於上述種種現實主義理論，又引出了另一個現象：有關評論都似乎有意迴避了這些現實主義作品在藝術上比較粗糙，內容也有些雷同的缺點，也迴避了任何社會性話題只有通過作家充滿個性的審美轉化才能成為藝術作品的藝術規律。我在有關作家和評論家的文章裏不斷看到「社會良知」這個詞，當然是令人敬佩的，但我想，社會良知是作為當代知識份子的一般前提，而不是藝術家的特殊前提，藝術家的社會良知應該融化在自己充滿個性的藝術創造中體現出來，這是需要作家極其真誠和艱苦的創造性勞動才能獲得的大氣象和大境界。我們現在正處於一個價值觀念充滿矛盾和混亂的環境下，許多社會現象難用一些現成的價值標準來評判，但一部優秀的文學作品，卻可以通過既複雜又鮮明的藝術形象傳達出知識份子的人文立場，使藝術創造成為我們這個時代中抗衡各種邪惡勢力、引導社會走向健康和理性的真正「良知」。但文學創作要承擔這樣的社會使命，並不是要消解作家的個人性，相反，正是通過作家非常個人化的感受方式和審美方式，才能藝術地表現出這種「良知」。如果作家僅僅是用簡單的思想觀念演繹出一幅社會圖景，那麼，本來就用現成理論講不清楚的思想觀念，又怎能演繹出豐富而準確的藝術形象呢？

陳思和　復旦大學中文系教授，文學評論家。

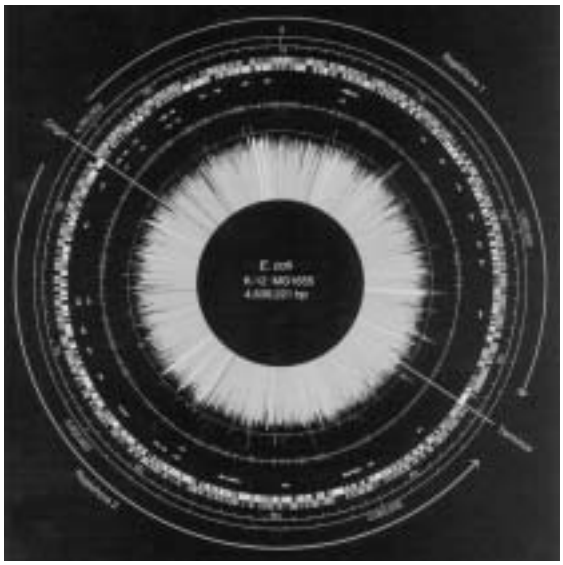
科 技 訊 息

基因譜的資訊爆炸

從兩年前開始，生物基因譜測定和發表的速率大約是每3個月一譜①，但過去幾個月內，已經上升到每個月一譜左右，看來在今後數年間這速率還會繼續甚至增加。

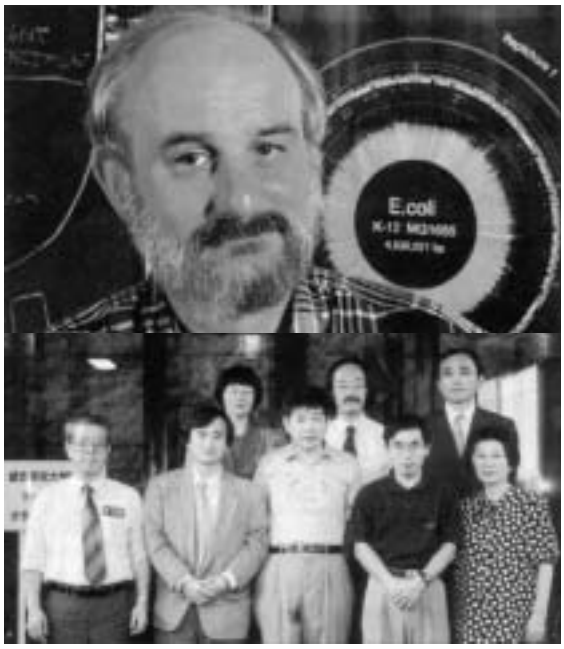
我們在這一期報導的基因譜，是屬於兩種有特殊重要性的生物：其一是長1,667,867bp（苷酸對）的幽門螺旋菌（*Helicobacter pylori*），它在十餘年前才被發現是胃潰瘍的主要成因②；其二則是生物學者、衛生部官員乃至一般人所最熟悉的大腸桿菌（*Escherichia coli*），它一方面是最普遍的食道感染因素（最近特殊猛毒類型的出現更造成多宗死亡症例），另一方面，由於其生長迅速，又是生物學家所常用以作為生物功能和結構研究的所謂生命模型系統③。它長達4,639,221 bp的基因譜之測定恰好為這些研究提供了基礎藍圖資訊。

事實上，除了這兩個正式在科學期刊上發表的基因譜之外，像枯草桿菌（*Bacillus subtilus*）和引起關節炎（Lyme disease）的螺旋狀菌（*Borrelia burgdorferi*）的基因譜也都已經



Reprinted with permission from *Science* 277, 1455. Copyright 1997 American Association for the Advancement of Science.

圖1　大腸桿菌（K-12 MG1655類型）環狀DNA的整體結構示意圖。基因譜的87.8%是複製蛋白分子的傳碼基因，約11%是控制和其他功能段，無作用的重複段只佔0.7%。



Reprinted with permission from *Science* 277, 1432 (up); 1434 (down). Copyright 1997 American Association for the Advancement of Science.

圖2　十年競爭中，布勒那（上圖）比日本對手崛內隆（下圖前排正中）僅僅快一星期。

在會議或互聯網上發表，所以迄今已知的基因譜已經達到12個。預期今年之內將發表的，還有引致肺結核、瘧疾、沙門氏病、痲瘋、腦膜炎等多種重要疾病細菌的基因譜④。我們在上一期科技訊息中所說的基因譜「進軍」，已經成為名副其實的「資訊爆炸」了。

在這一階段的「爆炸」之中，基因譜學者的注意力，已經從原來認為最重要的人類，暫時轉移到細菌上去。原因很簡單：在目前，這是進展最迅速而效益又最大的領域。高等生物基因譜的解破，會需要比目前效率更高的自動化定序機器（automatic sequencing machine），和更精巧迅速的資料處理軟件。但這只不過是時間問題而已，在二十一世紀初，一個資訊量高得多的第二階段「爆炸」是必然會發生的。

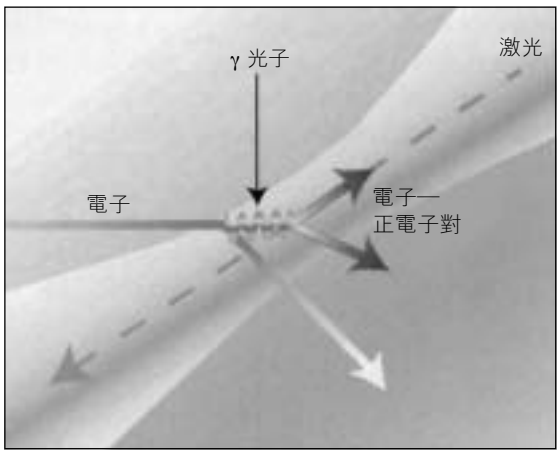
但屆時中國的科學家將會站在那裏呢？目前基因譜的破解，絕大部分是歐美實驗室，特別是「粉碎法」發明者樊特（J. Craig Venter）的基因譜研究所（TIGR）的工作。唯一例外似乎是大腸桿菌基因譜：首先發表此譜的雖然仍是威斯

康辛大學的布勒那 (Frederick Blattner) 小組，但日本國立基本生物研究所的崛內隆 (Takashi Horiuchi) 小組在持續十年之久的劇烈競爭之中最後只不過是比美國對手慢了僅僅一星期而已。在整個中國科學院的經費最多只能與西方一所主要大學相比 (兩者都屬每年2至4億美元數量級) 的情況之下，中國科學工作者有足夠資源站到這場將生命解碼的競賽的起步線上去嗎？這一前景，是十分令人憂慮的。

① 見本刊 **42**，88 (1997年8月) 的介紹。
② Jean-F. Tomb *et al.*, *Nature* **388**, 539 (7 August 1997).
③ Frederick R. Blattner *et al.*, *Science* **277**, 1453 (5 September 1997).
④ Elizabeth Pennisi, *Science* **277**, 1432, 1433 (5 September 1997).

從光創造物質

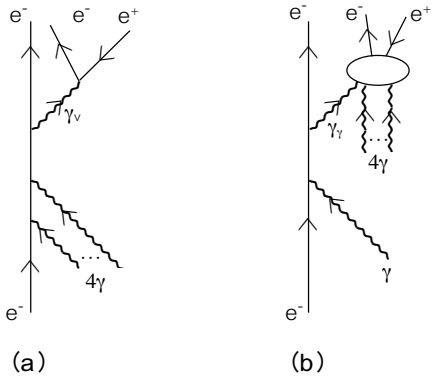
能量守恆，但物質卻非不滅——例如電子和正電子 (positron) 碰撞，二者就會變為一對無質量的高能光子，或即γ射線。這所謂「湮沒」(annihilation) 過程，是大家熟知的。倘若時光能夠倒流，那麼「湮沒」就應當反過來，成為光子互相碰撞而產生電子—正電子對的「創造」(creation) 過程了。



Reprinted with permission from *Science* **277**, 1202. Copyright 1997 American Association for the Advancement of Science.

激光束 (來自右上角) 與電子 (來自左方) 碰撞後所產生的高能γ 光子再次與激光光子碰撞而產生電子對。

事實上，光子和電子之間最主要的電磁作用的確是服從所謂「時間逆轉守恆」(time reversal invariance) 定律的，而早在30年代，光子互相碰撞產生電子的或然率就已經計算清楚了①。但60年來這一過程的實際觀測卻一直未能實現。這並非由於過程發生或然率低 (它大體上和電子對湮沒的或然率相若)，而實在只是由於實驗室中所能產生的光子束或則密度高而能量低 (例如激光)，不足以「創造」電子對，或則能量夠高而密度低 (例如由電子束與固定靶碰撞產生的γ射線束)，沒有足夠的發生或然率來產生可觀測事例而已。



強烈激光與電子束對撞後產生電子對e^-e^+的機制有 (a)、(b) 兩種：(a) 是電子先同時與4個激光光子作用；(b) 是受電子逆散射的高能γ光子與4個激光光子作用。實驗與理論的比較證明 (b) 是正確的。e^-、e^+、γ、γ_v、γ_γ分別指電子、正電子、激光光子、虛光子和高能γ 光子。

這一困難，現在似乎已經由一組在史丹福大學線性加速器中心 (SLAC) 工作的物理學者在無意之中解決了②。他們將一束高度聚焦 (寬6μ) 的高功率 (約5×10^{11} W) 激光脈衝與加速器所產生的高能聚焦電子束 (寬30μ) 脈衝迎頭碰撞，從而測量到背景事件以上的106顆正電子。這一相當大數目的電子對之生成可以有兩種不同解釋，但從模擬計算與實驗的比較顯示，只有下列解釋是合理的：激光的低能光子受電子撞擊而逆行，並且大大增加能量，成為γ光子。這些逆行的高能γ光子在與原激光脈衝之中四個或以上光子再碰撞的時候，便會產生電子對。

這一實驗雖然並沒有可見的現實用途，甚至也並不代表理論上的新發現，但卻應該再一次提起物理學界對量子電動力學(quantum electrodynamics，或QED)這個深奧而精妙的理論以及其極之精確的預測的興趣。這一理論雖然在50年代就已經完成，被寫成教科書，但它所預測的一些微妙效應(例如光子之間的散射作用)是至今還因為太細微而未能觀測的③。這些效應對物理學者永遠有強大吸引力，因為它們得到實證的話，那麼便再次顯現了由數學表達的自然規律所能達到的奧妙境界；而萬一它們與理論之間出現了那怕是極微小的偏差，那麼便將會是又一個新的、同樣令人興奮的大發現的開端。

① G. Breit and J.A. Wheeler, *Physical Review* **46**, 1087 (1934).
② D.L. Burke *et al.*, *Physical Review Letters* **79**, 1626 (1 September 1997).
③ 有關量子電動力學的一本經典教科書是J.M. Jauch and F. Rohrlich, *The Theory of Photons and Electrons* (Addison-Wesley,1955)。該書第13章就是專門討論光子—光子碰撞，包括其散射與電子對之產生的。

粗糙更勝平滑？弔詭的湍流阻力

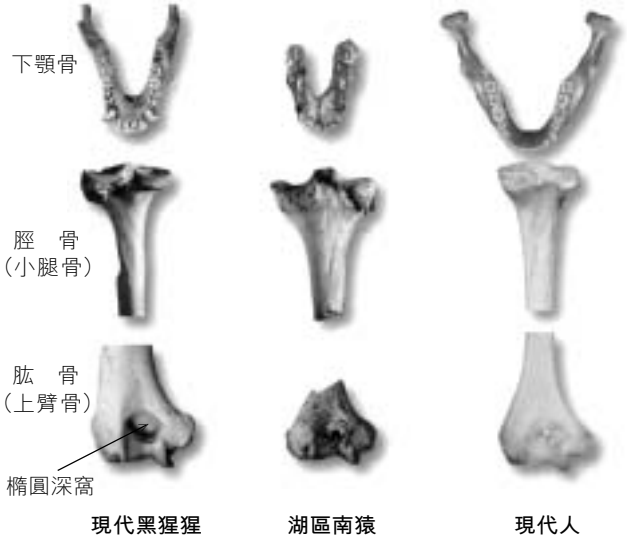
流體動力學至今已經有將近300年歷史。然而由於流體基本上是高向度乃至無限向度系統，所以即使在現代強有力的分析數學、精確實驗和超級電腦計算三者的合力攻擊下，它還是保留了許多無法完全解破的領域，在其中湍流(turbulent flow)就是最顯著的一個。

很明顯，減低湍流與流道面之間的阻力(drag)有很大實際應用價值——飛機外殼或者輸油管內面的設計就是很好的例子；跑車或者滑浪板表面的設計則是更普通生活中的例子。從常識出發，如果表面越光滑，那麼對湍流的阻力似乎應當越小。這個直覺想法現在已經站不住了：實驗證明，正好與直覺相反，粗糙勝於平滑：在截面為扁長方形的長管道中，倘若管道面刻上大量隨機分布的微細V形隆凸(protuberances)(V的尖頂對上流，中軸與流向一致)，那麼湍流阻力可以減低12%左右①。這「反常」現象的解釋似乎是和管道面2mm以內的微細旋渦所形成的半規則結構有密切關係，但確切原因恐怕還要再過相當時間才能闡明。而這一發現是否有很大實際工程用途，目前也還不能確定。

① L. Sirovich and S. Karlsson, *Nature* **388**, 753 (21 August 1997).

直立的湖區南猿

在過去四、五年間，古人類學者先後在東非發現了湖區南猿(*Australopithecus anamensis*，約3.9-4.2百萬年前)和拉米度地猿(*Ardipithecus ramidus*，約4.3-4.5百萬年前)這兩種更早於亞法南猿(*A. afarensis*)的古人猿化石，幾乎可以



By courtesy of Alan Walker

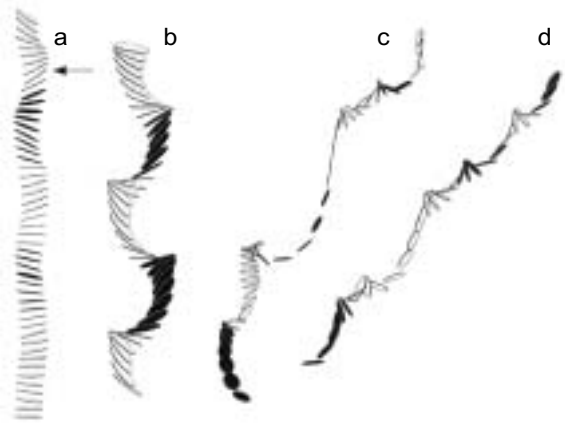
湖區南猿的U形下顎骨與黑猩猩相似，而與人不同(上)；但它的脛骨頂端不成T形，而是由於有海綿狀軟骨組織而擴大，顯示需要承受直立行走的衝擊(中)；此外，它肱骨底端缺乏與尺骨接榫的橢圓深窩，顯示其臂彎節的穩定不那麼重要，也就是不如猿猴般以指節踞地作四肢行走(下)。就這兩點，它都是與直立行走的現代人相近。

說已追尋到人和猿先祖的分支點①。現在我們在上圖複製的，便是湖區南猿發現者歷奇(Meave Leakey)和獲克(Alan Walker)所提供的這一南猿已經能直立行走的證據②。

① 見下列介紹：本刊**26**，95(1994年12月)以及**31**，122(1995年10月)。
② M. Leakey and A. Walker, *Scientific American* (June 1997), 60.

銅板掉到水裏之後

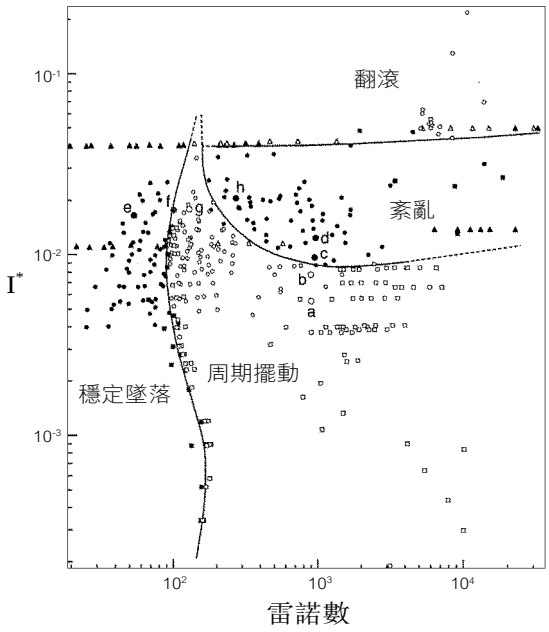
一個銅板掉到水裏，它有多少種墜落的模式？這些模式由甚麼決定？這個似乎十分簡單但其實又十分麻煩的問題(其麻煩處是任何企圖拿起筆來作計算的物理學者都會立即察覺到的)，現在已經由科羅拉多州立大學和密芝根大學的一組物理學者用實驗方法以及高度非線性動力系統相空間的概念給出答案了① ：在液體中下墜的光滑圓碟一共有四種運動模式(圖1)，而這模式不論起始狀態如何，都是由碟的無量綱轉動慣量 I^* ($=I/\rho_f d^5$，其中I是碟轉動慣量，d是碟直徑，ρ_f是液體密度)和下墜運動



Reprinted with permission from *Nature* **388**, 253. Copyright 1997 Macmillan Magazine Ltd.

圖1 圓碟在液體墜落的四種運動模式：a：穩定墜落，最初由於起始角度而產生之擺動在箭嘴所示點逐漸消失；b：有明顯周期之擺動墜落；c：紊亂墜落，在幅度不斷增加之不規則擺動以及翻滾兩種模式之間來回變化；d：翻滾墜落加橫向漂動。這些都是以錄像機從圓碟側面拍攝，然後以電腦描繪外形的實際實驗情況；黑和白分別代表圓碟的兩面。

雷諾數 R_e ($=Ud/\nu$，其中U是平均下墜速度，ν是液體的動態黏度)這兩個數量決定的。



Reprinted with permission from *Nature* **388**, 253. Copyright 1997 Macmillan Magazine Ltd.

圖2 墜落圓碟運動模式的相圖(phase diagram)。圖中各種形狀的數據點代表不同實驗的結果，空心符號代表周期性擺動或翻滾模式，實心符號代表其他兩種模式。不同模式之間的分界線係根據數據點繪出。

從圖2所顯示的動態相圖可見，倘若碟極重或液體極稀薄(即 I^*極大)，那麼下墜運動是連續翻滾，即除了有橫向位移外幾乎不受液體阻力影響。另一方面，倘若碟相對極輕(即 I^*極小)，則在黏度大(即R_e小)時，下墜是穩定的；而在黏度小的時候，運動則成為周期性擺動。這些大體上都可以從直覺得到了解。特別的是，在碟的相對轉動慣量I^*大約處於0.01-0.04這個數值段，而雷諾數R_e又相當高的時候，上述周期性擺動卻變為紊亂(chaotic)運動，也就是說它是一連串幅度不斷增大的擺動以及翻滾這兩種運動的不規則交替。它雖然還是決定性的，但實際上已經不可預測了。這樣，在日常事物中，又出現了一個顯著的紊亂系統的例子。

① Stuart B. Field *et al.*, *Nature* **388**, 252 (17July 1997).

東方主義的另一面

● 郭　建

德利克(Arif Dirlik)在《二十一世紀》1996年10月號上發表〈世界資本主義視野下的兩個文化革命〉一文，主張從後現代的角度認識中國文化大革命的國際背景、歷史意義及其對當代社會的啟示。德利克認為文革的實質在於對抗資本主義和現行社會主義的現代性，並指出毛澤東思想中的反現代傾向，這一點不失為敏銳的觀察。但作者把文革對現代社會的挑戰視為真正革命的標誌，這倒是很值得商榷的。

作為專事中國現代革命史研究的學者，德利克試圖從中國社會主義發展史的角度討論文化革命的意義，以「指向文革發展政策的革命根源」。在德利克看來，中國的現代革命史——從早期以農村包圍城市的策略和延安根據地力求自給自足的成功實驗，到社會主義時期自力更生的精神、工農結合的實踐、消滅城鄉差別的主張，以至於政治掛帥(以便塑造一心為公、為人民服務的新人)的口號和學大寨運動——集中體現出一種重視地方、群眾和集體的傳統，即真正的民主傳統。在這一傳統中，「『人民』既是發展的驅動力，也是發展的目標。按此路線構思的發展，不再由專家當家作主，而是以『人民』為發展過程的核心。……政治上，這過程需要以日常原則來參與集體決策，為草根階層通過民主方式參與社會生活創造出前所未有的契機」。60年代文化大革命的目的正在於清算新政權本身的官僚主義和精英意識對這一民主傳統的背叛，同時教育民眾以塑造能夠堅持這一傳統的新人，使社會主義不斷得到新的發展。因此，文化革命即「整個中國革命的具體表現」①。

正是基於這種對中國革命獨特性的認識，德利克認為文革具有重大的世界意義。就當時的第一和第二世界而言，文革是對以官僚主義、精英主義和群眾邊緣化為特徵的現代性的直接挑戰：它「不只直接對抗資本主義社會的統治政體，也對抗社會主義統治集團」，從而「大大幫助了中國向全世界推廣她的社會主義模式，用以抗

德利克認為文革的實質在於對抗資本主義和現行社會主義的現代性，並指出毛澤東思想中的反現代傾向，這一點不失為敏銳的觀察。但作者把文革對現代社會的挑戰視為真正革命的標誌，這倒是很值得商榷的。

衡原來的蘇式社會主義，為世人渴望以民主社會主義來對抗獨裁社會主義提供答案」②。就當時的第三世界而言，文革理論表達了殖民地國家「在非殖民化過程中而得的授權意識」，林彪在〈人民戰爭勝利萬歲〉一文中「把中國革命(以農村奪取城市)的範式套用到世界各國上」便是明顯的例證③。

也正是在這個意義上，德利克認為文革理論，尤其是以「地方運動」為重的「民主社會主義的革命遺產」，或「毛主義對於社會的革命性的構想」，對解決當代資本主義的國際格局造成的問題尤其具有啟示性。也就是說，着力發展「地方社群」，進而建立以地方為基礎的跨國聯盟，由此便可以架空國家的方式「與世界資本主義的『虛幻社群』分庭抗禮」④。

德利克關於中國革命獨特性論述中的某些觀點，承襲了中國黨內理論界對毛澤東思想的傳統看法。戰爭年代毛澤東對中國社會性質的分析和他一向堅持的重視農民運動、建立和發展農村根據地、以農村包圍城市的戰略方針，早已被列為毛澤東將馬列主義與中國社會的具體實際相結合的例證。這一看法有一定的道理：作為一個天才的農民革命家，毛澤東比其他中共領導人更了解中國農業社會的結構和農民的經濟、心理狀況以及由此而決定的中國革命成功的途徑，這一點已被1949年以前中國革命戰爭的經驗所證實，毛澤東因此在黨內曾享有很高的威望。戰後，毛澤東對蘇聯的「正規化」官僚體制、專家路線以及以重工業為主的經濟發展方向提出懷疑，主張以農業為基礎自力更生，這在很大程度上也是基於他對中國農業社會基本特點的認識，並非沒有可取之處。但是，像德利克那樣把毛澤東思想中的這些反現代性因素——即對現代工業化進程的懷疑，以及由此懷疑而產生的對現代性的不同選擇，以至於發動文革以實現這一不同選擇——視為民主社會主義的因素則是大錯特錯了。對文化大革命有切身體會的人都知道，文革對現代社會的反抗並不意味着向民主社會的邁進；恰恰相反，當時的政治鬥爭利用了中國人民的民主熱情，褻瀆了人們對共產主義的天真的信仰，為封建的狂熱、盲信和專制披上了革命的外衣。這一抗拒並超越現代的嘗試，在實質上是對歷史的反動。

中國近期慘痛的歷史教訓已經證明，作為毛澤東反現代性基礎的小農經濟烏托邦意識不可能超越其自身的局限，不可能排除其內在的封建因素。像德利克那樣把毛澤東思想中的這些反現代性因素視為民主社會主義的因素，明顯是大錯特錯的。

中國近期慘痛的歷史教訓已經證明，作為毛澤東反現代性基礎的農民意識——更具體地說，以小農經濟為基礎的烏托邦意識——不可能超越其自身的局限，不可能排除其內在的封建因素。受到德利克讚賞的與資本主義世界體系「脫鈎」(delinking)的方針自然與追求自給自足的小農理想有關，在這種烏托邦的背後便是封建的閉關自守。這種幻想在現代有多少可能性已不是一個問題。我們都記得中國以既無內債又無外債自豪的時候，國力衰竭到何等程度。毛澤東對現代知識份子的不信任和對國外思想意識的本能的懷疑，也反映了狹隘的農民意識。舉例來說，正是基於這種意識，毛澤東無視現代社會的基本常識，對馬寅初關於控制人口的建議不屑一顧，執意相信「人多(勞力多)好辦事」，這一句話造成的嚴重後果是人盡皆知的。

再說文革。掃蕩舊文化是文革的具體目標之一，但具有諷刺意味的是，文化大革命是中國社會自辛亥革命以來最封建的時期。我們記得文革

前夜毛澤東對中國「江山變色」的憂慮。他指示黨內高級幹部閱讀「觸龍說趙太后」，擔心高幹子弟受溺愛、有特權、很難成材、無法接班，最終會重複「君子之澤，五世而斬」的悲劇。在這段指示中，毛澤東對中國社會主義革命前途的憂慮無疑是真切的，他堅信自己是一個真正的、關懷中國和世界前途的共產主義者。然而，可怕的正是這種不加思索的「堅信」，因為由此他便排除了自察自省（或曰脫胎換骨的思想改造）的必要性，進而無法意識到也不願意看到這段「最高指示」在字裏行間隱現的農民打江山坐江山的封建意識。文化大革命期間，諸如感恩戴德、偶像崇拜之類的封建、宗教文化泛濫社會、深入人心，其狂熱程度在中國歷史上絕無僅有。實際上，以「東方紅」為代表的擁戴救世主的文化在中國革命史上由來以久，毛澤東對此也不僅僅是默許。林彪正是因投毛澤東所好，鼓吹個人崇拜，編印發行「紅寶書」，從而在文革初期青雲直上成為「副統帥」。文革造就的「新文化」的標誌之一，就是這種封建救世主文化的登峰造極：當時不僅有三呼萬歲、叩迎聖旨的舊套，還有早請示、晚匯報、吃憶苦飯、跳忠字舞之類宗教儀式的新發明。而且，文革時期封建法西斯專政（「誰反對毛主席就砸爛誰的狗頭！」）的殘暴程度遠勝於中國歷史上的焚書坑儒和文字獄。

鑒於中國近期歷史尤其是文化大革命中所顯示出的封建特徵，德利克的「民主」社會主義顯然不能正確地描述60年代的中國。「人民」在官方話語中早已是一個空虛抽象的概念：在每一個具體的個人的尊嚴和權利得不到承認的情況下，所謂「人民當家作主」只有為極權統治裝點門面的宣傳價值。這就是為甚麼德利克所說的政治上的「集體決策」和「草根階層通過民主方式參與社會生活」只見於《人民日報》，在現實中充其量不過是走形式而已。到文化革命時，連形式都被掃蕩殆盡。眾所周知，當時「集體決策」在中共中央內部早已成為空談，毛澤東有指鹿為馬的無限權威，他和那些拿「紅寶書」當護命符、整天擔心會被點名批判的高級幹部之間的關係不過是君臣關係。至於在基層或「草根階層」，群眾對社會生活的「參與」從來都是以「擁護毛主席的英明決策」、「響應毛主席的偉大號召」的方式出現的。正如金觀濤和劉青峰所見，無論是延安整風、鳴放反右還是文化大革命，群眾運動作為一種政治鬥爭的形式和手段，通過批判對立面、將馬列主義道德化，以純化無產階級立場的群體修身為目標。其結果總是使毛澤東思想成為黨的思想、群眾的思想，從而確立毛澤東一人的絕對權威⑤。這裏哪有民主的立足之地?

德利克把中蘇的對抗看成是「民主」與「獨裁」兩個社會主義模式的對立，這同樣不符合歷史的真實。50年代赫魯曉夫批評斯大林，蘇聯出現了政治和文化上的「解凍」現象。在蘇聯，這雖稱不上民主的先聲，但至少是對獨裁專制的削弱。與此同時，中國以「反右」為開端的一系列黨內外政治運動此起彼伏，與毛澤東意見不同的人，包括他的老戰友彭德懷在內，受到打擊和壓制，最後終於造成毛澤東一人獨裁的局面，由此導致文化大革命的悲劇。就中蘇理論之爭來說，儘管毛澤東對蘇聯以官僚、精英為核心的政治經濟體制有看法，但他對1956年2月赫魯曉夫反斯大林的秘密

德利克把中蘇的對抗看成是「民主」與「獨裁」兩個社會主義模式的對立，這樣的論斷與歷史的真實不符。1966年毛澤東發動文化大革命，其中出現的個人迷信、偶像崇拜、殘暴和專制遠遠超過蘇聯30年代的大清洗，與德利克所說的「民主」社會主義模式相距千里。

報告以及同年中共八大反對個人迷信和專斷、提倡集體領導的精神十分惱火，這兩者之間的聯繫對毛澤東來說是顯而易見的。60年代由毛澤東授意起草的「九評」為文化大革命作了理論上的準備，「九評」的要點之一即是為斯大林辯護。1966年毛澤東發動文化大革命，目的之一就是要防止類似蘇聯的無產階級專政解體的情況在中國發生。這場運動中出現的個人迷信、偶像崇拜、殘暴和專制遠遠超過蘇聯30年代的大清洗，與德利克所說的「民主」社會主義模式相距千里。

如上所述，毛澤東作為一個農民革命家，的確在中國革命的初級階段成功地將馬克思主義中的某些理論運用於農業社會。但是，無論是根據馬克思主義的基本原理還是基於「五四」的文化傳統，中國社會的進一步發展必將是「現代化」的。「五四」傳統的進步性在於它反對中國由來以久的排外自大心理和近代滋生的殖民地情結，明確主張吸收西方啟蒙傳統中的科學精神和民主觀念，藉以對內批判封建文化，對外抗拒帝國主義霸權，進而探索中國自己的現代化途徑。由於中國共產黨在其早期發展中吸收了「五四」傳統中的先進因素，「新民主主義」理論的實施取得了相當的成功，並得到了知識界的支持。但是，毛澤東本人的反現代意識使他最終不能接受「五四」的現代性，這一點在50年代後期和60、70年代表現得尤為突出：對經濟和科學發展的重視常常被毛澤東看作是對社會主義意識形態的挑戰，而自由民主的觀念則更是資產階級的「遮羞布」。毛澤東在他最後的二十年中所做的事，可以說是從理論上和實踐上對以「五四」傳統為代表的現代性，以至於馬克思主義本身的現代性，發動全面的挑戰。具體來說，他不僅把中國社會中的民主呼聲，甚至黨內的不同意見，當作「階級鬥爭」的動向而鎮壓下去，而且針對馬克思主義基本理論中有關生產力和生產關係的決定作用以及歷史唯物主義的論述，搞出一套政治文化決定論，或「無產階級專政條件下繼續革命的理論」，試圖抗拒並超越現代社會。毛澤東自以為這套理論是對馬克思主義的發展，林彪則進一步將它吹捧成「馬克思主義發展的頂峰」。毛澤東發動文化大革命，就是要將這套理論付諸實踐，結果使得整個社會陷入了黑暗。

毛澤東在50年代後期和60、70年代所做的事，可以說是從理論上和實踐上對以「五四」傳統為代表的現代性以至於馬克思主義本身的現代性，發動全面的挑戰。對經濟和科學發展的重視常常被毛澤東看作是對社會主義意識形態的挑戰，而自由民主的觀念則更被視為資產階級的「遮羞布」。

極具諷刺意味的是，一場以抗拒並超越現代為目標的政治運動恰恰證明了現代性在當代中國的價值。文革時出現的登峰造極的偶像崇拜、專制、盲信、狂熱以及新的等級和血統觀念（或稱「階級成分論」）對人性的嘲弄和摧殘，使我們看到「五四」批判封建文化的目標還遠遠沒有完成，中國社會仍然亟待確立理性、人性、自由、民主的價值，以及維護這些價值的體制。在這一現代化進程中，以反抗和批判封建文化為出發點的啟蒙主義仍然具有真正革命的意義。

然而，啟蒙主義現代性在當代中國的價值正是德利克所不願意承認的。應當指出，德利克的觀點在西方激進左派和後現代理論界有相當的代表性。這種對文化大革命的錯誤看法的形成，至少與以下兩種政治偏見有關。首先，以反叛現代主義為自己正名而獲立言之本的各種後現代理論，曾對啟蒙傳統作過清算，認為既然理性、人性、正義及自由民主等「宏大敘事」已在西方的現代進程中自行消解，這種消解便應在世界上任何一個

地方都具有普遍意義。從這一後現代的視角觀察中國，西方左派批評家自然把以抗拒和超越現代性為最終目標的文化大革命看作「政治文化的典範」⑥，進而忽視了中國社會特定的歷史和文化環境，拒絕承認現代性在當代中國的價值，因此也就看不到文革在中國歷史上的反動性。其次，西方激進左派以批判資本主義、維護社會主義這一脫離歷史社會環境便毫無意義的政治偏見為出發點，只從理論的角度大談文革的革命性和世界意義（文革的確打出「社會主義」的旗號和資本主義對抗；在這個意義上，文革世界性的直接體現並不在60年代的西方，而在70、80年代的柬埔寨。然而，由於某種很明顯的原因，「紅色高棉」的殘暴已很少與其效法文革、鏟除「資本主義」禍根的動機相提並論），而對文革時期駭人聽聞的狂暴和恐怖往往不着一字，或只以「囿於歷史環境的局限，人類對解放的渴望不可避免地導致悲劇」一語帶過⑦。以上兩個錯誤的要害都在於完全以西方為中心，無視中國的歷史經驗和社會環境，而將文革時期的中國作為印證西方理論的「他者」。

德利克在分析西方社會詆毀中國文化大革命的各種原因時，曾提到東方主義所扮演的角色：「東方主義不承認中國社會是真正變動不居的，反而固守一種落後的文化心態，不斷尋找證據支持在它眼中各種僵化的中國形象。像東方主義展現出的那種缺乏歷史的社會，顯然無法產生世界性歷史事件。」⑧德利克在這裏提到的東方主義的傳統模式自然值得我們警惕。但是，殊不知出於不同的政治文化偏見，中國作為西方的「他者」，可以是神秘的、落後的、靜止不變的東方帝國，也可以是紅色的、革命的、「民主社會主義」的政治楷模。各種後現代主義的理論的確有助於揭示東方主義的神話，但是，如果批評家對自身的政治偏見不作批判性的思考，結果就很難避免東方主義的覆轍。

德利克在分析西方社會詆毀中國文化大革命的各種原因時，曾提到東方主義所扮演的角色，這自然值得我們警惕。但是，如果批評家對自身的政治偏見不作批判性的思考，結果就很難避免東方主義的覆轍。

註釋

①②③④⑧ 德利克：〈世界資本主義視野下的兩個文化革命〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1996年10月號，頁7-9；6；7；12-14；4-5。

⑤ 金觀濤、劉青峰：〈反右運動與延安整風〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1997年4月號，頁21-34。

⑥ Fredric Jameson, "Periodizing the 60s", in *The Syntax of History*, vol. 2 of *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 180.

⑦ Arif Dirlik and Maurice Meisner, "Politics, Scholarship, and Chinese Socialism", in *Marxism and the Chinese Experience: Issues in Contemporary Chinese Socialism*, eds. Arif Dirlik and Maurice Meisner (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, Inc., 1989), 19.

郭　建　北京師範大學畢業。1985年於美國康涅迪克大學（University of Connecticut）攻讀，後獲英文博士學位。現執教於美國威斯康辛大學白水校區（University of Wisconsin, Whitewater），講授英美文學。

翁乃強：《90年代建設中的北京》(1994)

體驗城市

● 宋曉霞

一　「拍」(攝) 趕不上「拆」(遷)

居住在北京新建的住宅裏，每日漫不經心地外出，觸目都是大大小小的土木工程。當中有些是「市政建設的重點」，有些只是店鋪改換門庭的裝修。這些工程卻可能使我們早晨途經的柏油馬路在暮歸時已經改道，或令興沖沖的食客撞進還沒來得及換掉飯館招牌的五金商店。這些延綿不斷的工程，隨時在調整着我們的日常經驗，亦以「現代化」的名義改變着我們對這座城市的記憶。一個城市總是不斷地隨着時代的變動而發展着、改變着，譬如北京在由唐至清的一千年間曾經有過四次大規模的改建。可是像眼下「拍」(攝) 趕不上「拆」(遷)、日常經驗跟不上城市變化的情形，在任何一個城市的發展史上都會是特殊的一頁，更何況像北京這樣一座歷史文化城市。而這種情形對於以視覺經驗

* 本文寫作過程中得到翁乃強、展望以及許多朋友的幫助，在此致謝。

來運思的人來說，他對城市的體驗就更像是充滿挑戰與磨難的漫長旅行。

雖然北京以歷代都城聞名於世，但正如趙園指出，中國現代知識份子普遍嫌惡城市(儘管他們大多居留其中)，卻在北京找到了親切、深沉的鄉土感，因為這裏有人與城之間的文化同構、人與城之間的文化氣質的契合①。就像林彤拍攝的故宮東牆，其外觀仍然古樸、綿延不絕，可是那個曾經擁有共同文化經驗、共同文化感情的鄉土世界已不復存在了。我們的眼睛領略到的不再是雍容與優雅的文化情調，卻更多是無名的焦慮和令人暈眩的惶惑，潛意識裏自然也會有「眼看他起高樓，眼看他樓塌了」的感慨。

1994年，北京著名「黃金地段」王府井大街由港商投資開始大規模拆建。當時我正住在這個工地後面的筒子樓裏。入夜，大型機械撞擊樓體引起大地的回顫格外清晰，建築物傾頹的一片喧嘩，轟然響在心裏而不是耳畔——又一幢舊房變為瓦礫。我知道，縱然這一切有其不盡理想乃至荒謬不合理之處，但它終歸是構成城市現代化的一個程序。就在這年，展望於王府井拆遷區東部實施了「清洗廢墟」的藝術行動。10月12日，他選擇了一幢已被「拆開」的中西合璧的小樓，搶在拆除工程的間歇，油漆、粉刷和清潔廢墟上的柱子、門框、牆面——這些通常是市民搬進新居時的裝修項目。當晚，推土機繼續工作，幾天後此處夷為平地。展望對這次行為陳述說：

在邁進現代化的過程中有各種主張，但最有力量的是行動，你眼看着一些東西沒有了(也許是你喜歡的)，一些新的東西出現了(也許是你不喜歡的)，而作為藝術家的我們，對此沒有任何發言的機會，這使藝術家開始懷疑自己，甚至懷疑藝術的價值……

他的陳述儘管把自己的作品限定在視覺經驗受到強烈刺激下的情感反應之中，仍然觸及到了藝術與城市現代化的關係、藝術家在現代化進程中的位置問題。其實，許多藝術家對城市表面的繁華都抱有心理距離甚至反感，都在不同程度上流露出對城市的快速拆遷的無奈和不適應。我們可以想像，一個做雕塑的人站在工地上，他周圍的景觀隨着吊車、推土機的調動時刻變動着；儘管明知眼前這座令他心儀的建築即將消失，仍然煞有介事地為它清洗和裝修，然後眼看着它被拆除，並用文字和圖像記錄這一過程。也許，展望在這一日間就體驗到通常需要百年或者更長時間才能體驗到的滄桑，以及伴隨而來的哄亂與暈眩。

二　形形色色的視覺經驗

在類似的處境中，上海的藝術家顯得要理性一些。申凡打過一個比方，上海現在的繁華就像是從前外婆在曬台上的破臉盆裏養的一盆葱，眼看着它長得很快，但是你知道它馬上就會被剪掉做菜，不可能一直長在那裏。在長春，面對大興土木的城市，黃岩的反應是用對待文化遺迹的典型方式拓印拆遷的建築物。他將拓印的建築物分為清式建築、民國建築、俄

式建築、日式建築、「大躍進」式建築、文革建築、1978年後建築等。在處理過程中，他把建築物拓片與建築物實物（諸如門牌號等）的收藏相結合，除了將整個拓印過程以拍照、錄像、錄音來記錄外，他還編製了拓印青磚與紅磚尺寸比較表和拆遷建築拓片目錄，這讓人聯想起文物考古或古建築測量之類的活動。1993-1994年，他完成了《收藏系列．拆遷建築》。這些像速凍食品一樣迅速「作古」的拓片，與我們正在拆棄的、凝結着不同時代文化氣息的建築物相比，實在顯得脆薄，它們擔當不起收藏的價值，只能為將來在渺茫的歷史中推測我們這年代生存狀態的研究者增加些趣味罷了。黃岩的作品又一次使我不得不問自己：藝術當真能讓我們這個不斷加速變動的世界暫停或減速嗎？

毛焰：《我的詩人》（局部，1997）

每當我思考藝術與生存關係的問題，毛焰的一幅人像《我的詩人》(1997) 就會懸浮在我眼前。這是一張逞盡全部腦力的額頭，所有的知覺聚斂在無數節神經末梢上，在斑駁的筆觸間敏感地呼吸着，彷彿一陣風吹過都會引起它們紛紛擾擾流動不止的響聲。這一雙在思慮中過度疲憊的眼睛視而不見地凝視着。這裏所表述的焦慮、失落和「沒有把握」的生存感覺，又何嘗不是在時代的變幻中失重了的藝術的生存狀態呢？

在杭州，從張培力的工作室望出去是一條車來車往川流不息的街道。去年4月，他拍攝了這條街上十字路口的車流，錄像帶長約30分鐘。他設置了8台25吋彩色電視機，在第2台電視機上播放從第1台電視屏幕上翻拍到的錄像，如此再用固定的焦距逐個翻拍前一台電視屏幕的錄像。這個固定的焦距很像一個放大或遞減的倍數，張培力每翻拍錄像一次，就是按此倍數背離他最初的視覺經驗一次。觀眾在展覽上最先看到的影像，是經過7次翻拍之後被固定的焦距成7倍遞減的聲像，他們的眼睛看到一團模糊的影像，耳朵聽見一片莫可分辨的噪音。依次陳列的8台電視機，展示了錄像中的聲像經過反覆翻拍、信號逐漸磨損的過程。漸次模糊、抽象的聲像讓人從具體的、變動的場景中慢慢脫開去，在時間的流動裏審視我們的視覺經驗，在聲像的流動中反省人心的流動。張培力通過錄像、影像，把個人的、日常的觀看行為直接置換為都市人的視覺經驗。在1996年9月於

張培力：《焦距》(杭州，1996)

杭州舉行的「現象．影像」展覽上，這8台電視機連同屏幕裏的畫面，看上去簡直就像是都市人視覺經驗的紀念碑，凝縮着我們時代的人的心理歷程。這件題為《焦距》的錄像裝置，以豐富、敏銳的知覺感受力提示觀眾：我們的眼睛不僅僅是一個與生俱來的生理器官，它還是「思」的容器。

三　現代城市景觀：時代的廢棄物

近年來呈現在我們眼前的城市景觀中，最容易讓人黯然神傷的恐怕就是遍布城市的拋棄物了。這些物品當年曾經「顯赫」一時，如今卻比不上那些有出售價值的「廢品破爛」，因而只得等待和一切無生命的、一時或永久地喪失了經濟價值、文化價值以及任何實用價值的廢棄物一起被清出城市。你的眼睛一旦與它們相遇，怎麼會不觸目驚心！這些出人意料又理所當然的拋棄物，就像是急攻現代化戰略目標的「時代隊伍」隆隆開過之後沿途丟卸的「裝備」。這一路上的景觀，借用張愛玲在《沉香屑．第一爐香》的說法，「處處都是對照：各種不調和的地方背景，時代氣氛，全是硬生生地給摻糅在一起」。速度——更新換代的速度，幾乎成了我們生活的關鍵。拋棄—追逐—再拋棄—再追逐。也許經濟的力量可以在「運動中的城市」顛倒乾坤②，而藝術的力量卻也能在城市的劇烈運動中，逼人思其所行。

隨着老城區一片一片地拆遷，在北京有一批人或大張旗鼓、或不事聲張地追蹤着這個城市即將消失或者業已消失了的景觀。每次有機會看他們拍攝的照片，遇到那些仔細品味着宅院裏的「老」味以及胡同中人際間的「舊」情的作品，我總會被牽動。可是在同樣的題材下，我倒更注意那些捕捉運動中的城市特有景觀的作品，因為它們力求表現當今人們的生存經驗

翁乃強：《角落》(1995)

和人生世態，凝斂了我們時代的視覺經驗。

在我選取的作品中，有兩件的主題、題材十分相像。一件是林彤1995年拍攝的照片：從舊房拆下來的廢磚、水泥塊，加上日常生活的垃圾及工地上常見的廢棄物，構成洶湧的洪流。它們從天邊滔滔滾滾地沖到眼前，挾着無法吐露的傷痛，好像帶走了我們的一部分生命。當我對着照片愣神的時候，林彤輕輕告訴我，這張照片攝於王府井。展望的裝置作品同樣取材於王府井新商業區開發計劃，同年8月在中央美術學院原址的12號教室展出。從教室窗外奔湧而來的是由廢磚、廢棄石膏教具、用雕塑泥製成的新磚(上署「美院製造」)構成的洪流。假如人在現場，你還可以從教室後面的門窗瞥見正在建設中的新東安商場大廈(傳統園林的借景)，工地上的轟鳴也清晰可聞，牆上寫着從工地移植而來的標語：「盡主人責，優質高速建設新京城。」林彤是在新東安商場的工地現場選取他的鏡頭的，而展望則在室內再造了這個現場。打個比方，展望做了個人像，林彤則在日常生活中拍攝了同一個模特兒的同一表情。他們分別從自我生命的生存體驗出發，運用不同的視覺藝術形式，卻得到了同樣的構思。如此不謀而合，該不會是撲朔迷離的歷史在不經意間露出了它的底蘊吧……。

註釋

① 趙園：《北京：城與人》(上海：上海人民出版社，1991)。

② 「運動中的城市」是今年10月在維也納舉行的亞洲藝術展的展名。

宋曉霞 1988年獲北京大學文學碩士學位，現為中央美術學院《美術研究》副編審。

墨濃時驚無語

● 張承志

一

二十世紀是個發生了許多革命的時代，我本人只是一個這個時代的嬰兒，就本質説並不是它的參加者。即便如此我仍然覺得，我們在追尋革命後果給我們的教訓的同時，也要究明革命的原因。但是，智識階級製造的流行思潮，在揭露舊革命的悲劇和不人道的同時，正剝奪着人擁有的權利的一種，即在壓迫的極限上選擇革命的、永遠的權利。不僅如此，他們甚至壓迫對革命的想像，壓迫任何對更理想的社會的想像。

這是因為他們並不反對青睞和豢養他們的體制。他們無視特權官僚制度對民眾實施的壓迫和恐怖，也無視世界新體制對貧窮世界的威懾、歧視和壓榨。他們一心傾倒於對西方體制的謳歌，全然不顧西方的國家富強與精神自信，乃是建立在百年來血腥的殖民史之上；也建立在貧窮國家和民

生存於複雜的時代又面臨複雜的命題，人需要一種更充分的自由。特別對於作家而不是理論家的思想而言，闡述為自己良心感知的內容，特別要求環境的規矩，以限制有意的曲解和誤導。可悲的是，強權的愚蠢干涉，其實往往可以成為避免誤解的條件；而來自依附體制的知識份子、即魯迅所謂智識階級的攻擊，卻會導致真正的思想壓迫。

當然文學就是限制中的創造。前人都是在時代的可怕限制中，完成了輝煌的業績。因此我從來不贊同文學的政治化。今天我依然不會變我的道路為政治，我甚至不是為了抗議，而僅是為着備忘。

只是，我不知道，先賢和前驅們是否都曾經遭遇過這種命運：不僅背負着上百年的屈辱的被殖民史，不僅承受着殘暴的強權壓迫，還不得不與一群如同今日中國智識階級的人同生共伍。

我從來不贊同文學的政治化。今天我依然不會變我的道路為政治，我甚至不是為了抗議，而僅是為着備忘。智識階級製造的流行思潮，正剝奪着人在壓迫的極限上選擇革命的、永遠的權利，壓迫任何對更理想的社會的想像。

族的從屬、窘境、以及受辱之上。他們否認文學的天職，以及知識份子的天職本身拒絕任何從屬；這種天職僅僅是表達人的自由、僅僅是向一切不平宣布正義和良心。

沒有理想的和完全人道的革命。是的，革命往往與人的惡性孿生，遺留下滿目的廢墟和無數的悲劇。革命是被人世的苦難逼迫而誕生，並成為正義的人心的嚮往的；但它確實又往往在人世的腐蝕中變質，因此被人恐懼和捨棄。

在這樣的革命的世紀末，總結革命和諸如毛澤東、文化大革命的嚴肅性和複雜性是不言而喻的。但恰恰是在這時，今天的智識階級掄着棍子，壓制着言論的自由和思想的表達。循環之後沒有改變，他們一如迫害過他們的棍子前輩。

出於這樣的思想，十幾年來我一直思索着關於革命的問題，這個思索由於紅衛兵時代的原罪即骯髒的血統論，甚至漸漸成了痛苦的內心折磨。但是今日批判血統論的危險，比起60年代的思想先驅和犧牲者所面對的，究竟有多大的改變？關於這一點，請原諒我不能更細緻地論證。

1993年是毛澤東誕生一百周年。當時日本岩波書店的《世界》雜誌約我寫一篇紀念文。對一個作家來說，我初次體驗了不能使用母語寫作的滋味。由於心頭的陰影，我甚至有意對一些漢字只用日文假名。對人的權利，對政敵和階級之敵的人道，也許是毛澤東和他的時代必須面對的置疑。我對毛澤東提出這個根本的置疑，但是仍然用我的語言對他實行了必要的辯解。因為人依然可能依靠他的革命和造反思想來解放自己。

同樣，我在日本出版了一部關於早期紅衛兵歷史的著作，我不能用中文出版。因為，無論是我對從紅衛兵運動一開始就存在的，可以稱作60年代的最大罪惡的血統論的自省和揭露；還是我對青年以及民眾的反體制權利的堅持——兩點都被今日的霸權所不容。我特別強調的是，智識階級的話語霸權。

我不從屬於任何政黨或運動。我拒絕一切政治形式。我僅僅用文字表達了這種思想。我認為在這種前提下我擁有一切表達的自由。但是我準備面對的是因此遭受的圍攻；智識階級在竭力教唆。昔日受難的犧牲者，會因為公開的思想，和這思想的被醜化，而覺得找到了仇敵。

我選擇了使用外國語，最低限度地表達思索的方式。但即便如此也不被人放過，那些智識階級雖然不讀外語，卻處處著文污蔑他們道聽途說的、我對紅衛兵的自省。他們竭力把我漫畫成一個殘餘的「四人幫」份子，企圖挑起人們的誤解，把我引向人們對往日悲劇的巨大仇恨。

不，我沒有表達關於革命的反省的自由。

十幾年來我一直思索着關於紅衛兵時代的原罪即骯髒的血統論，它甚至漸漸成了痛苦的內心折磨。但是今日批判血統論的危險，比起60年代的思想先驅和犧牲者所面對的，究竟有多大的改變？不，我沒有表達關於革命的反省的自由。

二

在前南斯拉夫的波黑地區，以及高加索的車臣地區發生流血危機時，我非常盼望讀到更多的消息，但是不能。我感到不可理喻，因為多民族的中國更應該讓人人都思索這種問題。自由與和平，沒有比它們更重大的一對命題了。我深知中國存在着的矛盾，比起它們遠遠有過之無不及。中國史證明，在這類危機發生時，人常

常顯得更嗜血。已經迫不及待，已經千鈞一髮，應該及早地告誡人們，必須注意尋找未來的、共存和平和相互敬重的道路。

奇異的是，可以說是和平主義偉大導師的列夫．托爾斯泰有一本《哈吉．穆拉特》。重讀時，我驚異地發現正是這位百年前的高尚作家，為我們從源流到結論地，解釋和指導了車臣問題。

《哈吉．穆拉特》是一本小說，我非常想為它寫一篇讀後感。不用說托爾斯泰對包括車臣部在內的、高加索諸族的知識、他對伊斯蘭蘇菲派內部的熟悉令人感動；托爾斯泰對國家恐怖的批判基點，以及對反抗者一方的施暴的批評，還有他對脫離武力和暴力的第三種選擇的文學化描寫，使我得到了深深的教益。

中國的一些知識人，在我的涉及中國回族的作品《心靈史》出版後，一直致力於把我醜化和漫畫成一個宗教狂。我只想說：在中國，有着長期的歧視少數民族、以國家恐怖主義壓迫底層和民間信仰的歷史傳統。

但是使我沒有動筆的原因是，中國的一些知識人，在我的涉及中國回族的作品《心靈史》出版後，一直致力於把我醜化和漫畫成一個宗教狂。時值日本發生了奧姆真理教施放毒氣的事件，這個新聞使他們如獲至寶，他們不求甚解就馬上用來隱喻我。他們的攻擊，已經離開對我的作品的哪怕是曲解，而開始編造莫須有的、所謂我的觀點。無論日本的奧姆教份子，還是激烈地討論奧姆教風波中引發的，世紀末的信仰喪失與新興宗教社團、科學主義與迷信思潮、國家權力與宗教管理法（因毒氣威脅而補訂日本《破壞活動防止法》）的權限、討論國家與自由民主之間關係的日本輿論界，都不會想到：奧姆教的放出的毒氣，正在經過一些中國知識份子的擴散，窒息着艱難地維持着信仰傳統的中國伊斯蘭教。也許，奧姆教的最大惡行，就是它為針對中國伊斯蘭教的、至少是思想上的壓迫，提供了一種候補罪證。

作家蒙受怎樣的命運並不值一提。我無權因為我個人的文章，使得倍受壓迫的中國伊斯蘭教的處境更困難。因此，我對他們對於我的批判，採取了沉默的態度。我有意迴避這個題材，在整整一個1995年，沒有在寫作中涉及我熟悉也是我感情所繫的中國回民及其宗教。1996年和1997年，大概也會大致如此。何止關於《哈吉．穆拉特》的讀後感，我在許多散文中刪去人的故事和思考，只留下風景描寫。我為了骯髒的火不至於燒到窮苦的信仰者的身上，規避三舍，壓抑抒發，寫了許多實際上是半截的文章。

我只想說：在中國，在有着長期的歧視少數民族、以國家恐怖主義壓迫底層和民間信仰的歷史傳統的中國，在話語霸道的支撐下，大談特談他們根本不懂的奧姆教、原教旨，是助紂為虐，是知識份子的良心不能原諒的卑鄙行徑。

同時，把在民主政治的宗教法原則下出現於二十世紀的、多如牛毛的新興宗教團體（其中一些只是競選的工具、漏稅的公司，或黑社會式的集團）的個別犯罪，故意地與有着十億第三世界信者的、自久遠以來就是世界文化傳統之一的伊斯蘭教相聯繫，也顯示了這些智叟的無知。

應該說明：他們的原意要小得多，他們不過是對我的作品進行消毒而已。除了把我導讀成一個「四人幫」主義者之外，他們的第二槍是把我宣傳成一個伊斯蘭教原教旨主義者。當然，甚麼叫原教旨主義，他們是不打算搞明白的。關鍵在於這個惡謚符合當今國人對大眾傳播媒介製造的、對

國際伊斯教的輿論和壞形象的不求甚解的口味；這個惡謚如同密告，它翦滅着作家賴以存身的有限天地。

本來我企圖以對中國伊斯蘭教特別是蘇菲派的介紹，來探討中國的信仰問題。我幼稚地以為這是一條救助中國文明的有益建議。但是我萬萬沒有想到，當代的中國智識階級為求挽救垂死的文學、保持體制給予的既得利益，以及控制中國的文化霸道語境，根本不惜犧牲民眾的艱難信仰權利。

我以為，對於健康的民族而言，歷史縱有浮沉，但文明的魂核一直沒有受到大的傷殘。在文明發生劃期的更迭時，應該注重感受那些長久永恆的文化因素。我為此寫作了一批與中國古代精神有關的散文，當然，我以我的個性和好惡選材，表達的也是我偏愛的情感。比如我描述了《史記．刺客列傳》和它的那些家喻戶曉的人物帶給我的感受。

其實我還遺憾自己沒有本質的創造。我不過重複前賢，甚至重複一種常識。我不過在自己的散文中提到了「清潔的精神」，歌頌了許由、屈原、荊軻、海瑞和高漸離。強調了中國古代文化中的「恥」、「信」、「義」，關係着中國的信仰，是文明的至寶。

我不能想像就是這樣的舊式文字，也要被今日中國的智識階級所不容；居然連這樣一點撫舊的抒發、感受的自由，也要遭受政治告密式的批判。文化的抒情成了被誘導向恐怖的政治。我被他們漫畫成「死不悔改的紅衛兵」，我的宗教著作和文學散文，被說成是專制主義、民族主義的煽動。在這樣的卑鄙的導讀之下，我必須考慮可能的文字獄。

他們從來不引用我的原文，哪怕一個完整的自然段。久違的莫須有，居然在強權專制之外的文學評論中出現了。

不，我沒有表達關於信仰的建議的自由。

三

如今的好文章如鳳毛麟角。讀《第十二座雕像》後，覺得真應該印發北京老百姓人手一冊，把梁思成的北京古城牆環城公園的設想圖，貼在北京的每一個建築工地、每一個公共場所門口。

終於有了對梁思成先生的懷念。也許，懷念都要在羊亡牢毀以後才能舉行。對梁思成先生的懷念，雖然在今天人們終於明白了北京故城的郭牆不僅是亡羊般的文物，而且是空蕩蕩的烏有之後，而顯示出其意味的冷峻與莊嚴；但是，也許還可以等到明天。等四城內的市井和街區全都化為烏有，等骨架之間的血細胞、以及千年傳統都蕩然無存時，再來紀念梁思成。那時不僅是建築界和考古界，那時人人都會理解梁思成，甚至人人都會尊重地翻看梁思成關於中國古代地面建築的圖冊，會有那麼一天，只是那時人人都會覺得此恨綿綿。

只是今天憂國者不僅僅被笑為憂天，至少要被打成文化冒險和專制主義。學習梁思成的責任感，至少對於我，是更難了。

如今的毀壞，已經越過城市的門牆骨架，進入了血肉之間。南在雲南，北在北京，到處看着古式的街

我在自己的散文中提到了「清潔的精神」，歌頌了許由、屈原、荊軻、海瑞和高漸離，強調了中國古代文化中的「恥」、「信」、「義」，關係着中國的信仰，是文明的至寶。只是今天憂國者不僅僅被笑為憂天，至少要被打成文化冒險和專制主義。

道，從屋到街，在喧囂的機械轟鳴中，不幾日，就被推土機成排地掀翻消滅。

這是一場真正的戰爭。一方是權力和金錢，一方是古老的文明。我們已經看見戰後的廢墟。它們就是覆蓋一切混凝土方塊，就是些怪獸般的商廈，就是那些永世也嫌不夠、拆又修的汽車道、水泥橋。

但是誰敢反對？市民們緘口於放下一張牀的可憐夢想。太久了，我們已經不習慣理直氣壯地追求更具人性的理想生存。智識階級呢，他們在忙着把自己打扮成洞達潮流的智者，如當年犧牲古城牆一樣，看殺豐富的街區。

這是一場真正的戰爭。一方是權力和金錢，一方是古老的文明。我們已經看見戰後的廢墟。應當說這一場默默展開的環境大戰，拆除它們所引發的，不僅是環境或文化問題。

恕我舉例之僻：應當說這一場默默展開的環境大戰中，抵抗的又多是一些古老的穆斯林街區。自古以來，他們的社區還不僅是一個屋頂和一張牀，那裏有着他們賴以為生的行業、有着他們生活中一切特殊的婚喪食用的文化、有着他們的親族和社會結構，當然，還有着他們的精神寄託。

無疑他們更加無援；有誰理解他們呢，有誰同意他們的鬥爭其實也是對這衰老文明的護衛？他們絕望的鬥爭(其實只是爭辯一番)，從來沒有得到過中國知識份子哪怕一聲的正義支援。

根本不存在他們的語境。拆除他們的古來社區，也許不僅是建設的原因。拆除它們所引發的，不僅是環境或文化問題。同樣，討論包括這個特例的城市和環境的問題，馬上就會被我們親愛的智識階級抓住辮子，使喜慶的城建小論，變成陰森的政治。沉吟再三，這不是一個時髦的環境保護問題。

不，我沒有表達關於環境的擔憂的自由。

四

以前，人們常說，書被催成墨未濃。但是提起筆來——一個個黑沉沉的窟窿像眼睛般地在盯着，如陷阱如槍口，我遲疑地撫摸着手裏的筆。或者不提及甲和乙，只寫丁？寫大自然的撫慰，寫百姓的人生？可是跳過甲乙、一步到丁的寫法是困難的，用甲的認識和情感來描寫丁，一句句不倫不類。

在選擇了對政治的規避，在選擇了對官階和俸祿的拒絕之後，甚至選擇了對任何派門閥黨的區別和獨立之後，我已經選擇了我的文學道路。我以為文化、學術、藝術的領域已經足夠遼闊。但是，現實告訴我不是這樣。

世界被推向民主，無論如何也只能被推向民主。而今天我們愈來愈感到，民主的最後的敵人就深藏在人的自身、特別藏在人反對異己的行為之中。

是否左翼思想的表達必須為左翼甚至極左的政治負責；是否關於毛澤東或革命問題的思索必須為毛澤東或革命以及政治運動的一切後果負責；是否關於荊軻的審美等於支持一切「國際恐怖主義」和一切流血；是否描寫了受盡歧視、壓迫和屠殺的中國回民的一點心情，必須對世上的伊斯蘭世界的一切現實負責；是否歌頌古代「潔」的精神就必須對現世的一切不潔負責？

是否理論就等於與這個理論相關的社會、政治和歷史的運動；被社會的運動裹挾的個人，是否就等於運動本身；人生而有之的權利，是否包括「極端」的感情表達；如果作家不是使用行為、而僅僅是在王法之內以筆寫

作，那麼究竟能不能達到表達的自由？

究竟人們是否真地承認作家的——寫作的天賦之權？

但是如今是究明這些原初問題的時候麼，讀着我迂腐的疑問，那些炎黃精英可能早就哈哈狂笑了。近日作家韓少功的遭遇，深刻地說着思想的環境。

韓少功並無如我的歷史劣迹和可疑背景，但是木秀於林風必摧之，他處此群類也難免浩劫。他為屈原懷沙自沉的汨羅，他為文獻之邦的楚地和中國，沉吟心血獻出的《馬橋辭典》，換來的回報竟是一盆污水。只是因為一部外國小說的書名在譯成中文時也被叫做「辭典」，於是他對這病弱的文明的舉獻就被一筆抹成了一個滑稽的醜鬼。紛紛揚揚之中，他被醜化成了小報上的國際小偷，對外國人的書臨帖擬作、全盤照搬！我想，若要打倒一個作家，最妙的戰術大概不過如此。

韓少功選擇了憤起自衛。然而，面對着韓少功的受辱，卑鄙的公允照例慢條斯理地出現了。韓少功被勸解、被開導、被閒話、被憾意十足地搖腦袋、被教育以寬容謙虛的文字常識。已是一張淋漓的花臉，又被粗粗地塗上一個黑邊。就像他的同鄉譚嗣同所說，因此而中國所以不倡。

從韓少功在遙遠的南國發出的嘶吼中，我又一次聽見了良知的痛苦和濺血。我屏息聽着，無法感到一絲輕鬆。至少，很多人比我更清楚；本來這些毒箭曾經原樣地、陰沉地瞄着我。

沉吟良久，放下了筆。對於任何真正的作家，對於追求批判的思想，對於一切企求價值的心來說，如今是墨到濃時，方驚無語。在這個誰都並沒有被人強制，每個人都寫着他要竭力宣揚的文字，每個人都享有歷史漏給的契機的二十世紀之末，我處在依附體制的文化的重逼之中，心中吃驚，不可理喻，找不到我的語言。

我不願補充說，文學化的思想表達不僅需要自由原則，還需要神領意會，需要心有靈犀。我拒絕由於自己的處境，被迫地逐句解釋自己的作品。我不會為了個別的惡意，就急着申辯說，我並不是一個不剩地敵視知識份子，我只是抗議流行中國的某種思潮。

我並不奢想以孤單的微力，獲得聲音的傳播。我準備在他們佔據的時代，活下去而且盡力而為。我並不太看重這種語境的壓迫，我只想記上一筆備忘，把一切都託付給遙遙的明天。無疑明天會有公理，良知是偉大而洞察的。會有平和但更是嚴峻的評判——評判歷史曾經給予機會時，稱為知識份子的人們的觀點和行徑。

也許我會不幸言中，如此的民族如病在膏肓，如此的文明會步步衰敗。但是人類的公理會感傷地歎息，更會正義地譴責。我相信歷史的希望。我堅信人類的良知。我信仰不流血也沒有地獄、但是有悲痛批判的末日。

對於任何真正的作家，對於追求批判的思想，對於一切企求價值的心來說，如今是墨到濃時，方驚無語。在這個每個人都享有歷史漏給的契機的二十世紀之末，我處在依附體制的文化的重逼之中，心中吃驚，不可理喻，找不到我的語言。

張承志　當代中國著名作家，回族，原籍山東，1948年生於北京，歷史學碩士。當過牧羊人、考古隊員、歷史學者、海軍創作員。

傅偉勳對當代佛學研究的貢獻

● 景海峰

傅偉勳教授的佛學造詣在學術界是公認的，尤其是他對日本佛教的稔知，中國學者中無人能出其右。於大乘佛學用力最多、鑽研極深，正如他自己所說：「大乘佛法(生命的學問)與佛學(學問的生命)算是我這一生的學思歷程上最重要的一項。」

在當代中國哲學家中，能兼融儒釋、橫跨中西的並不多見；而對佛學有極深研究、又有良好的中西哲學素養(尤其是當代西方哲學訓練)的更屬鳳毛麟角；進而能以世界眼光打通印、中、日佛教，並以當代哲學方法一爐冶之者，恐怕不能不提傅偉勳教授。傅先生的佛學造詣在學術界是公認的，尤其是他對日本佛教的稔知，中國學者中無人能出其右，最近出版的《道元》一書即是顯例。自1971年任職美國天普大學宗教學研究所，他主持該所的佛學與東亞思想博士研究班長達二十餘年。在這期間，先後主授六、七門佛學方面的課程，於大乘佛學用力最多、鑽研極深，正如他自己所說：「大乘佛法(生命的學問)與佛學(學問的生命)算是我這一生的學思歷程上最重要的一項。」①就知性生命的格調而言，傅偉勳完全傾心於佛教，學思的精彩處亦在於斯。他感歎佛教思想的「洋洋大海」，「包容一切、深化一切，本身卻無涯無底」，更認為「世界上找不出一個哲學學派或宗教傳統，能像大乘佛教的那樣博大精深，最富於(心性體認的)精神超脫性，(真實智慧的)義理深邃性，(理路發展的)辯證開放性，(順應機根的)方便善巧性，(普渡眾生的)宗教慈悲性」②，所以對之心儀萬分，視為「生命的學問」的最高理境，進而全副身心地投入，探其妙徼。

深層探討

傅偉勳對大乘佛學的研究，至少包含了以下幾項頗具創發性的內容。

一是大乘二十門模型的建構。面對卷帙浩繁的大乘經論、各具風采的眾多流派，以及綿延近兩千年、亘枕整個東亞地區的大乘佛教，如何用現代的眼界重予分門別類、整理安排，是擺在當代佛教研究者面前的一項重要任務。傅偉勳用「層面分析法」與「模型建構法」，嘗試將紛繁無比的大乘佛法內容析解為二十門：(1)不二門(亦稱真空門、中道門或真如門)；

傅偉勳用「層面分析法」與「模型建構法」，嘗試將紛繁無比的大乘佛法內容析解為二十門，其中包含了理(勝義諦)、事(世俗諦)的所有層面，不僅含有學理分析的意蘊，而且也直揭了大乘佛教本身的面相，既是歷史性的疏理總觀，也是有很強現實針對性的開顯。

(2) 二諦門(或稱般若門或慧智門)；(3) 實相門(亦稱妙有門)；(4) 緣起門(於華嚴特稱性起門)；(5) 涅槃門(或稱解脫門)；(6) 心性門(亦即真心門或佛性門)；(7) 迷悟門(如用現代語亦稱實存門)；(8) 心識門(亦稱妄心門，於唯識特稱八識門)；(9) 業報門(亦稱輪迴門)；(10) 教化門(又稱法施門、方便門或教育門)；(11) 應病門(亦稱治療門)；(12) 時機門(兼括機根、機緣、歷史等義)；(13) 禪定門(亦稱修證門)；(14) 戒律門(或稱道德門)；(15) 教團門(亦即包括僧俗的廣義僧伽門，或稱社會門)；(16) 生計門(亦即財施門或經濟門)；(17) 五明門(又稱學術門)；(18) 藝術門(亦即審美門)；(19) 文化門；(20) 教判門(用現代語亦稱評價門)③。以上二十門包含了理(勝義諦)、事(世俗諦)的所有層面，不僅含有學理分析的意蘊，而且也直揭了大乘佛教本身的面相，既是歷史性的疏理總觀，也是有很強現實針對性的開顯。按照傅偉勳的構想，此一模型也可以應用到大乘佛教與其他各大宗教在思想文化上的比觀評較方面，通過各種形式的創造性的對話交流，充實和提升大乘佛法的義蘊，實現其具體內容的現代化轉化。譬如心識門、迷悟門、應病門等，可與西方各種精神分析治療方法、心理學理論對談溝通，發展出大乘佛學與禪道本位的新式理論來。

二是新時代的判教十義。教相判釋肇始於中國大乘佛學，自天台智顗五時八教之判之後，判教理論成為大乘各宗學說的一個重要組成部分。判教一方面表明各自立教開宗的本意，說出自家對佛法的體認和獨特理解；另一方面由於衡定高下、自標殊勝，難免造成嚴重的門戶對峙，格局自限。如何經過一番「批判的繼承與創造的發展」來轉化判教理論的資源，從而開拓出未來的新理路、新方法，是大乘佛學現代化所不可或缺的一環。傅偉勳在考察中日大乘各宗判教理論、衡其得失之後，跳過所有宗派，以不依任何一宗的公允態度，用

現代哲學的分析層構方法，試設了新的判教十義：⑴ 究竟平等義；⑵ 方便善巧義；⑶ 教理圓攝義；⑷ 真空妙有義；⑸ 二諦融通義；⑹ 修證一如義；⑺ 本心本性義；⑻ 實存主體義；⑼ 自證獨特義；⑽ 機緣相應義④。以上十義並非是創者的憑空鋪排，而是在傳統的大乘佛學思想裏都能找到相應的線索，是對古典資源的現代性轉釋，因而有很強的歷史對應性。但「新十義」又不是在諸宗之判以外簡單另立一種，而是經過現代性的淘漉和創造性的轉化，用當代比較哲學和比較宗教學的方法嫁接綜會而成，因而具有明顯的超越性和批判性。正如傅自己所說⑤：

> 依我提出的新十義現代化地發展大乘判教理論，可有兩種可能性。其一，我們可以跳過所有大乘宗派，以超然的態度重新進行判教，藉以批判地繼承並創造地發展大乘佛學。其二，大乘各宗經由一番自我反思，重新嘗試本宗的教相判釋，藉以修正本宗原有的判教理論。無論如何，大乘佛學的現代化發展與傳統判教理論的哲學考察不可分離。

因而，「新十義」既是哲學的（創造的詮釋學的具體應用），也是宗教的（大乘佛學判教理論的現代轉化）。

三是大乘倫理學的構想。中國佛教自般若學始，慧學的發展一直循大乘義理的路徑，而戒學則未完全放棄《四分律》等小乘律藏的規定，始終採取大小兼受戒的方式傳授並持守戒律。傅偉勳認為，戒學本為佛教圈內問題，與世俗社會並無直接關聯，但在日益多元化與世俗化的當今世界，中國佛教若要謀求自身的發展，就不得不考慮戒律改革的問題。他比較了中日佛教戒律觀的演變史及其現狀，指出日本佛教的現代化之所以較中國佛教的現代化要成功些，中日兩者戒律觀的異質性恐怕是重要因素之一。日本佛教從最澄的戒律改革到道元、日蓮的圓頓菩薩戒，乃至親鸞的無戒之戒，皆堅持了大乘慧學與戒學的合一形式，完全超克了小乘戒律觀的局限性，故「日本佛教屢次的戒律改革經驗不論成敗功過，應可提供中國佛教界人士一些有益的參考資料與思維靈感」⑥。站在教外學者的立場，傅偉勳依據大乘佛法辯證開放的特點，更嘗試提出了一套佛教戒律觀的現代化重建可望借用的倫理學模型：⑴ 僧伽本位的微模倫理對社會本位的巨模倫理；⑵ 具體人格的慈愛倫理對抽象人格的公正倫理；⑶ 動機本位的菩薩倫理對效果主義的功利倫理；⑷ 修行本位的戒律倫理對規則本位的職責倫理；⑸ 無漏圓善的成佛倫理對最低限度的守法倫理⑦。以上五對名辭，前者本諸大乘佛教自身的道德觀念，而後者主要是參照西方為代表的世俗倫理價值。傅指出，現代化的大乘佛教在倫理觀念上必須要面對當今世界，很有彈性地吸納現代社會運作過程中所操守的巨模倫理、公正倫理、功利倫理、職責倫理、守法倫理等等進來，依二諦中道做再詮釋，使勝義諦真正向下落實到世俗諦層次，才能發揮出佛法慈濟人間的實際功效，也才能更好地促進佛教自身的現代轉化。

現代化的大乘佛教在倫理觀念上必須要面對當今世界，很有彈性地吸納現代社會運作過程中所操守的巨模倫理、公正倫理、功利倫理、職責倫理、守法倫理等等進來，依二諦中道做再詮釋，使勝義諦真正向下落實到世俗諦層次，才能更好地促進佛教自身的現代轉化。

四是緣起思想的詮釋學考察。傅偉勳運用創造的詮釋學方法對大乘佛學所做的研究，已完成的、最具系統

性的工作大概要算對緣起思想的詮釋了⑧。緣起論乃佛法之根本，是一切大小乘教義的最主要的一貫之道，對理解和發揮大乘佛法辯證的開放性特點尤其至關重要，也是能否講出、說活大乘佛法的現代性並實現佛教批判的繼承與創造的發展之現代轉換的關鍵所在。傅從創造的詮釋學五大層次入手，分別探討了緣起思想的形成、發展、義理展開以及其現代意義。在實謂與意謂層次，中外學者對緣起思想的研究存在着各種各樣的歧見，爭持不下，難獲充分解決。而在蘊謂層次，可從「依文解義」轉到「依義解文」，明了「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」的通詮道理，可理會到緣起說的種種可能義理蘊含與發展理路。若再轉進到當謂與創謂層次，則緣起思想的深層結構至少可含具以下幾點：一是能藉言詮的緣起法點出不可思議的自內證解脫境界，當下直入佛陀悟道之心。二是言詮可及的緣起法與超越言詮的最勝義諦保持着弔詭的相即不二的關係。三是此義理能夠表達萬法的相依性或相互關聯性。四是能夠對應道理世俗諦的時間觀念，解答因果生起的問題。五是能展現不斷重新詮解十二緣起說的順觀(流轉門)與逆觀(還滅門)的無限可能性，以此深深體會一心之轉的生命意義。傅偉勳認為，若能依照上述五點深層義蘊，重新建立具有「整全的多層遠近觀」意味的新時代緣起理論，「則當可期待大乘佛法的進一步開展」⑨。由此，他還進一步提出了從創造的詮釋學發展佛教詮釋學的可能性構想。

上述四個方面只是傅先生佛學研究中較為突出的部分，或者說是特別有創造性的地方，其實他的新意、灼見，不時閃現的思想火花以及優長處，遠不止此。譬如他對大乘經論的專題研究，對禪道相通性、一貫性以及其審美性特質的深層挖掘，對禪佛教與西方心理分析、實存分析的會通性闡釋，對當代中日佛教的通貫性省察等等，都有過人之處。特別是他具有的現代性很強的科際整合理念，以及訓練有素的當代哲學方法論，使得他的佛學研究的學術視野十分開闊，分析問題的穿透力極強，論說富有時代感和創造性。

時代性指向

透過傅偉勳對大乘佛學的研究，我們有一分欣喜，同時也更多一分沉重，當代中國佛學畢竟有這樣優秀的詮釋者和見證人，但這樣富有洞見和創發性的學者又是何其少！對於現代中國佛教的凋蔽不堪以及思想創造的驚人乏力，傅偉勳不無沉痛地寫道⑩：

> 中國大乘佛學在隋唐時期登峰造極，產生了三論、唯識、天台、華嚴、密教、禪與淨土等各宗，分別就佛法、佛學本身的內在資源謀求各自的創新，成績輝煌。到了宋元明時期，內在資源的發掘殆盡，面對新儒家(宋明理學)的挑戰，多半只有招架之功，而無還手之力，始終採取三教合一的折衷方式勉強維持本身的賡續，逐漸喪失了中國大乘佛學原有的創新動力。到了現代，情況仍舊。舉例來說，對於大乘佛學頗有洞見慧識的第一流中國思想家，如熊十力、唐君毅、牟宗三等大師，一一成為新儒家

傅偉勳對推促中國佛教的現代化、繁榮和提升中國佛學研究的格準，抱有某種分外急切的心情。他對一般學者貶低佛教或者不重視佛學資源的偏狹心態，常常痛下針砭，有時甚至不惜以護法的語氣和立場對之據理以爭。這些構成了他的佛學研究的一個重要側面。

的思想代表，且為現代儒學發展開拓了一條新路。相比之下，楊文會、太虛大師、歐陽竟無乃至印順法師，或為僧制改革，或為經論詮釋、或為舊學復興窮其畢生精力，卻對佛法、佛學的現代發展無能為力，遑論新時代的思想創造了。

反觀東鄰日本的當代佛教，從語言學、文獻學的基礎工作，到專書、專人、專題，以及各個歷史時期、各個主要宗派教義的研究，都有輝煌成績。更通過比較研究、科際整合和廣泛的交流對話，不但將大乘佛學打入了西方世界，擁有了禪佛教的話語權和解釋權，而且產生了具有獨創性思想、英才輩出的京都學派這樣一個高度整合了大乘佛教與西方思想的現代哲學系統。更不用說已經完全現代化了的、以大乘文化為基底的諸新興佛教團體在當代日本社會所展現出來的巨大活力。佛學研究的國際視野和對日本佛教情況的特別熟悉，常常使傅偉勳感到一種壓力，因而對推促中國佛教的現代化、繁榮和提升中國佛學研究的格準，抱有某種分外急切的心情。他在文章中總是不斷地找差距、想措施，對中國佛教界思想創新的貧弱大有恨鐵不成鋼之慨。而對一般學者貶低佛教或者不重視佛學資源的偏狹心態，常常痛下針砭，有時甚至不惜以護法 (信仰者) 的語氣和立場對之據理以爭。這些構成了他的佛學研究的一個重要側面。

傅偉勳對大乘佛學的偏愛和某種真情的擔當感，並不妨害他以學者的身分對之進行冷靜地研究，也絲毫未減損他所秉持的「辯證的開放性」的學術原則。相反，在所謂「客觀」、「純學術」的知性生命以外，我們或許稍能體味出一點他所說的「生命的學問」的義蘊。傅偉勳對佛法與佛學在當前究竟如何發展的思考，比較集中地表達在〈生命的學問與學問的生命——佛法與佛學的現代發展雙重課題〉一文中，他在此提出了一套囊括十項內容的解決方案：(1) 配合日益民主自由化、多元開放化的時代大趨勢，推行佛教本身的現代化啟蒙教育工作；(2) 重新發現佛法與佛學雙重發展的內在資源與外在資源，而予以開發動用；(3) 建立具有大乘佛法基礎的現代精神醫學與精神治療法；(4) 銜接現代佛學與科際整合，以便充實現代佛學研究的學問性、學術性；(5) 探求佛學所需的佛教詮釋學等方法論課題；(6) 進行佛教人物類型的分類研究，作為培養各種佛教人才的理論基礎；(7) 推進佛教傳統與其他世界各大宗教傳統之間的創造性對談交流；(8) 推進大乘佛學 (佛教哲學) 與西方哲學傳統之間的創造性對談交流；(9) 發展具有現代化意味的佛教美學或文藝理論，配合現代式佛教文學藝術的創造與鑒賞；(10) 早日完成傳統佛教倫理的全盤性現代化重建工作，俾使佛教倫理道德及其學說能在現代社會繼續發揮它的功能。上述所有的內容都關涉到中國佛教的現代化，關涉到佛教在日益錯綜複雜、多元互動的當今世界何以自處，關涉到佛教智慧如何與時俱進、保持它歷久彌新的恆遠性和隨機應法的功能性等等。這些帶有根本性的問題的落實和解決，端賴於佛教自身的全面改革開放、全面對話交流、全面的自我更新。只有站在時代的高度，順應人類文化與世界潮流發展的大趨勢，做種種不懈的

從表面上看，傅偉勳對當代新儒家持激烈否定的態度，他的某些批評，言詞之峻、否定之過、問題之一針見血、批判之體無完膚，恐怕不在林毓生等人之下。但在深層，他實際上是接着牟宗三等人的終點在向前開拓、創新、發展，所以他的批評是內緣的而非外在的，是超越性批判而非否定性批判。

努力，才能走出封閉、打破自限，在多元文化的互動中闖出機運、謀求發展。

餘　語

傅偉勳先生是當代中國哲學家中有大願力的一位，可惜他的早逝，宏願未盡，天地常留遺憾！現在，正值傅先生病逝一周年，學界的朋友們都在追念他對學術和海岸兩岸學術交流的貢獻。關於他的思想和對當代中國哲學發展所做出的貢獻，本文只及大乘佛學。其實，他的哲學創作的多面性遠不止此，譬如說他對儒學的研究就很有個性、很有深度。從表面上看，傅偉勳對當代新儒家持激烈否定的態度，寫了不少這方面的批評文字（有專文、有夾敘），包括去年12月號《二十一世紀》刊出他最後的那篇遺作〈佛學、西學與當代新儒家——宏觀的哲學考察〉，也是集中批評新儒家的。他的某些批評，言詞之峻、否定之過、問題之一針見血、批判之體無完膚，恐怕不在林毓生等人之下。但在深層，他實際上是接着牟宗三等人的終點在向前開拓、創新、發展，所以他的批評是內緣的而非外在的，是超越性批判而非否定性批判。正因為如此，他對儒學資源的開發、對儒學思想的現代轉化，乃至於對當代新儒學發展難題的化解，都下了不少工夫，同樣表現出一種承擔感，只不過方式比較獨特罷了。正如美國杜克大學教授德利克（Arif Dirlik）所說⑪：

> 傅氏將儒學的問題理解為一種解釋學問題，此一討論的複雜性超過如杜維明等人所給出的任何討論，因而傅對儒學討論做出重要貢獻。但是意料之中的是傅氏的觀點未引起多少注意。

我想這多半是由於只看其言而未及其意的緣故。諸如儒學研究這一類的問題，我們還可以從傅偉勳所做的工作中找到很多，也許同樣能發現它的創造性和獨特價值，這只能俟諸另文了。

註釋

① 傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》（台北：正中書局，1994），頁160。

②⑥⑨⑩ 傅偉勳：《佛教思想的現代探索》（台北：東大圖書公司，1995），頁219；159；89；6。

③ 參見〈大乘佛法的教義多門性與辯證開放性——兼論佛教現代化課題〉，收入傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》（台北：東大圖書公司，1990）。

④ 參見〈大乘各宗教相判釋的哲學考察〉，同上書。

⑤ 同註③書，頁187。

⑦ 參見〈從勝義諦到世俗諦——大乘佛教倫理現代化重建課題試論〉，同註③書。

⑧ 代表性的著作是〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉和〈緣起思想的義理開展與現代意義〉，均收入註②書。

⑪ 阿里夫．德利克：〈似是而非的孔夫子：全球資本主義與儒學重構〉，《中國社會科學季刊》（香港），1995年冬季卷，註65。

景海峰　北京大學哲學系中國哲學專業畢業，哲學碩士。現任深圳大學中國文化與傳播系副教授，著有《熊十力》、《梁漱溟評傳》等。

近代中國佛學研究方法及其批判

● 龔　雋

近代佛學研究之中，如歐陽竟無與太虛有關法性法相問題，呂澂與熊十力有關佛學根本問題，以及稍後胡適與鈴木大拙有關禪學研究問題的論爭，實質上都可以看成是在方法問題上的分歧與對峙。

儘管我們不能把近代中國學術思潮化約為各種方法論運動，但可以說，近代以來中國知識份子對學術思想背後的方法、態度和精神卻有着一種異乎尋常的自覺，表現在近代佛學研究之中，方法論問題也特別引起學者的注意，並一度進行了熱烈的討論。如歐陽竟無與太虛有關法性法相問題，呂澂與熊十力有關佛學根本問題以及稍後胡適與鈴木大拙有關禪學研究問題的論爭，實質上都可以看成是在方法問題上的分歧與對峙。

可以肯定，近代中國佛學研究在人文學術科學化的信念下，其方法論的主流是所謂漢學方法的引入，傳統由體認而義理的佛學方式被看成是「隨情立教」、「不顧經論」而在近代佛學研究的話語中受到輕視①。把佛學單純地視為知識的對象，並還原為歷史而作科學的研究，這一研究綱領幾乎成了學界鐵定的法則。胡適就這樣說過：「我們也許不輕易信仰上帝的萬能了，我們卻信仰科學的方法是萬能的。」②於是，我們就不難理解，為甚麼近代中國佛學研究的主要成就表現在史學上而不是哲學上。在我看來，參究的體驗雖不必混入學術方法之內，如馮友蘭先生所說，無論科學哲學，皆係可寫出或說出的道理表出之③。但義理是否非訓詁不明？對文本，特別是宗教或玄學文本的解讀，是否可以輕易拋棄其話語背後的「生活形式」？從現代學術眼光來看，這些問題都還有許多值得重新檢討的地方。

一　從傳統的立場看

佛陀說法四十多年，但他又說自己一字不說，可見印度原始佛教注重在踐證上下工夫，要求信徒勿膠着文字，對於佛說的經教也沒有特別的時間和歷史觀念，故印度佛教始終沒有建立起嚴格明晰的學統，甚至連一部像樣的佛史編年或疏證也未曾出現過。佛教傳入中國後情況稍有變化，不少學僧受儒家影響，注重對經教的

研究，並試圖為佛教傳承制訂各種法系。如果嚴格地看，中國傳統佛學並沒有發展出像漢儒那樣一套細密的學術方法。佛教內部鮮明的對立是禪、教之爭，禪者講教外別傳，不立文字，直指心性，注重的是在日常生活的體會中，在灑掃應對之間去妙契玄旨，體悟真常。禪者開口雖也有不離「說通」的，但那最多是一善巧方便，經典並非至要。義學僧侶們講藉教悟宗，而他們對經教的研究絕非出於知識學上的興趣或考據上的嗜好，其大旨不過是將經教中的道理與心中的道理融合無間而已，即從經典的義理中體會聖賢所傳的真諦，故經教雖不能沒有，但最終還得在自家身上討道理。

如果我們着眼於史學的視角，那麼在中國傳統佛學中可資研究的信史實在太少。僧侶們甚感重要的並非文字上的依據，而是揚善取信，對史學家來說可能十分重要的問題，對於信徒而言未必視如珍寶。在他們心中，悟解比知識更要緊。縱使像道安這樣篤研經典，「詮定音字，詳核文旨」，以實現「文理會通，經義克明」為理想的嚴謹學僧④，也絕沒有漢儒治經那種恪守章句的習氣。這只要從他說的「考文以徵其理者，昏其趣也；察句以驗其義者，迷其旨者也」⑤、「或忘文以全其質，則大智玄通居可知也」這些話來看，即可思過半矣⑥。

明代以後，中國佛學和儒學一樣發生了重要的變化，考證學逐漸取代義理學而興起。人們開始注意原典，認為聖賢之道存於經，必須通過嚴密的考證研究而不是傳統的義理玄談，才是理解的關鍵，於是道問學與尊德性具有同樣的作用。學僧們在承認佛性本有的前提下，主張以道問學的方式來扶翼佛法的修持⑦。晚明著名的蓮池、憨山、藕益等學僧，一面提倡禪淨雙修，於平易篤實處入手；一面又主張禪教合一，舉揚對經典的研習。明末許多禪宗叢林中都出現了藏經樓，大量地搜集佛經要典，可見其內部已有了經學研究的要求。而更重要的，還在於經教即佛心這一觀念的進一步確認，如憨山就明確表示過

明代以後，中國佛學和儒學一樣發生了重要的變化，考證學逐漸取代義學而興起，於是道問學與尊德性具有同樣的作用。晚明著名的蓮池、憨山、藕益等學僧，一面提倡禪淨雙修，於平易篤實處入手；一面又主張禪教合一，舉揚對經典的研習。

「教說一心」、「斥教者不達佛心」的看法⑧。真可也提出「文字般若，即緣因佛性」，主張「以文設教」，以語言文字而入「文字三昧」⑨。

這些思想的不斷流通和醞釀成熟，對晚清以後中國佛學發展產生最直接的一個結果便是佛教經學的出現，繼而又是佛教史學的興起。晚清以來，中國佛學的研究主要是透過居士來完成的，這些大多經受過儒學涵泳的知識份子所抱定的一項基本信念是，佛教復興的根本在於重建佛教的學統，摒棄傳統佛教義學和禪宗不通文字般若而產生的顢頇學風，這樣就不得不在方法上特別注意。對他們來說，建立學統的最現成的方式，無非從清代經學中吸取資源，這不僅在他們可以駕輕就熟⑩，而且還可以對剛傳來的西方學術給予回應。

隨着漢學方法浸假而風靡於佛學領域，晚清以來近代中國佛學發展呈現出鮮明的學術性和專業化的特點，經驗的、客觀的知識學理念已逐漸取代傳統佛教超驗的心性體認和形而上學。無論是以歐陽竟無、呂澂等為代表的佛教經學研究，或以湯用彤、陳寅恪、胡適等為代表的佛教史學研究⑪，他們都把漢學方法認作「科學的實證法」，藉此對佛教古經、古史，包括歷史上已成定論的大家之言、師門之說，一概採取慎思明辨、重新評估的態度，如歐陽竟無的「聖言至教量，應以經解經，一字不苟」和「由文字歷史求節節近真，不史不實，不真不至」的治經方式⑫，正可看成是漢學家的治學三昧。他們樂觀地設定，佛教的原義是可以首先還原為經典，並通過對經典進行歷史考證和語言學分析等方法得到真傳的。理解佛法就必須依經貼釋，俟經論通曉後，才能處處有所着落。如同清代經學家認為以漢學為門徑，才可以認識真正的古典，並與宋明後中斷的古代聖哲重新溝通。近代佛學研究者們也大都從懷疑唐宋佛教義學和禪宗開始，並進而由漢文佛經的研究回溯到梵文、巴利文、藏文等佛典的比較，學愈推而愈古。他們試圖藉此填補與印度佛學的時間距離，獲得正解，凡是不取證於經書、不經過嚴格漢學考證的，都有可能被視為師心自用。近代中國佛學史上各種有關經論的真偽論辯和幾部有代表性的佛史著作，也都明顯浸潤了漢學方法的流風遺韻。

近代佛教經、史學的研究，確實讓我們在佛教知識方面受惠無窮。問題是以漢學方法解讀歷史，尤其是精神生活或玄學的歷史，其本身就存在許多不可迴避的難題，如以文字求近真是否會遺漏文字背後的超驗意義，流於傳統義學所批判的知解？又如以所謂科學的客觀性去要求歷史的客觀性，忽視二者間的區別，是否會使歷史變得像解釋學家呂格爾 (Paul Ricoeur) 所說的無能為力？而最令人擔心的是，當這一方法在佛學研究領域無限泛推，沒有經過批判地成為研究的先驗原則和普遍範式之後，可能會喪失歷史理解活動的開放性。近代佛教學者在推崇這一方法的同時，也確實有取消理解寬容性的傾向。歐陽竟無就一生鄙視宋學，認為此學「籠統顢頇，離題太遠」，並說「宋明諸儒不熄，孔子之道不著」⑬。而呂澂對熊十力的激烈批評，更表示了若不從文字入手，便是旋轉於相似法中，不得真實，流於空疏⑭。

比較而言，儒家在清代雖曾一度復興漢學，但不久又讓位於一種更具有經世和政治色彩的今文經學。而新

內學院研究經典雖然本着「不史不實」的漢學考據法，但這一方法是在這樣一個基本信念的支持下進行的：即信仰後的研究。也就是說在尊重經典意義權威性、神聖性的前提下，考索其原因，以助於理解。

儒學的發展，則主要以一種新的形式重建宋學的義理傳統。近代佛學的主流運動在轉向漢學研究的同時，也大多有「不忘經國，尋求政術」的經世一面⑮。義學相對而言無多創獲，缺乏氣象，尤其是其方式上仍跳不出傳統以經證經的模式，未能形成一套合乎時代的意義解釋話語。加之對西方哲學方法的體認還相當不足，亦沒有表現出較靈活的開放姿態 (如新儒學)，其結果可套用林毓生的話說⑯：

> 考據校勘、導論式的敘述性著作，借學術之名傳播自己所相信的教條活動——而非對有意義的問題進行根據學術訓練的理論上的理解——便漸次變成中國人文科學與社會科學的最主要活動。

二　經學．史學．哲學

近代佛學研究雖然把注意力引向原典，但因學者們的進路不盡相同，我們大體可根據其研究方式分為三種類型：

(一) 經學型。此系以歐陽竟無創立的內學院最有代表性。他們回到原典，是在「經以載道」的基本假定下，希望透過對經典的研究而再現聖人之道。換句話說，他們把虔敬的宗教熱情轉移到學術研究上去。關於他們的研究方式，有兩個問題值得注意。

第一，關於「信而後考」。內學院研究經典雖然本着「不史不實」的漢學考據法，但這一方法是在這樣一個基本信念的支持下進行的：即信仰後的研究。歐陽竟無曾給出三種治經方法，一是宗教式的，此法以經典為教條，「但有服從而無探討」，實是有結論而無研究；二是哲學式的，此法則是有研究而無結論；只有佛法於宗教、哲學外「別為一學」，其方法是「結論後之研究」⑰。所謂「結論後之研究」，是說在尊重經典意義權威性、神聖性的前提下，考索其原因，以助於理解。如佛說「諸行無常」是結論，研究旨在說明無常的原因在於一切法有生滅，即在不懷疑前提真理性的條件下，對之作進一步演繹。由於經典中的結論 (前提) 具有「不證自明」的絕對性，這一態度顯然是經學立場的。

既然如此，那接下來的問題是如何解釋內學院的疑經立場。疑經講究的是「考而後信」，即研究後再表態。判斷一部經的真偽一般不外兩個標準：一個是內涵上的依據，即看經義是否合道；另一個是外延上的依據，

近代佛教經、史學的研究，確實讓我們在佛教知識方面受惠無窮。問題是近代佛教學者在推崇這一方法的同時，也有取消理解寬容性的傾向。歐陽竟無 (圖) 就一生鄙視宋學，認為此學「籠統顢頇，離題太遠」，並說「宋明諸儒不熄，孔子之道不著」。

即通過經錄、版本、文字等考訂研究，尋找其是否能成立的證據。這兩項內容，內學院學者都顧及到了，因此這裏只說內涵上的依據。他們採取的方式是以經證經，問題是作標準的經本意義是否合道，這裏其實大有文章可作。內學院學者在從事訓詁研究時，也不是沒有自己的思想綱領和學術取向的。他們旨在重建法相唯識宗在佛教中的圓教地位，也正是處於這一信念上的考慮，他們以法相唯識經義為依據，去判釋歷史上的佛教經論。歐陽竟無就曾以唯識法相學的經義為「聖量根據」，重新調整通釋傳統經藏中各部的關係⑱。呂澂判《大乘起信論》為偽論時的其中一個重要依據就是，以《大乘起信論》為代表的真如緣起和心性本覺等思想與唯識學經義有出入⑲。因此，我們不能把疑經看成內學院對「信而後考」的一個突破。

陳寅恪說他「喜讀內典」，而宗趣卻在研究歷史，他把佛經作為歷史資料，就其作者、年代及內容作周密考證，至於對佛學玄理的興趣則非常淡漠。難怪當俞大維將舍爾巴茨基的有關法稱因明學及由藏文所譯龍樹回諍唸給他聽時，他都不感興趣。

第二，關於經典與心性。當經典的意義(聖言量)被宣稱為具有絕對合理性時，對這一結論的支持往往既不是理性可以究竟，也不是一般經驗可以承諾的，這就逼出佛教所說的現證或證量來。在處理聖言量與證量的關係上，內學院學者比較不墮於一邊。他們對佛教的研究大多是激於身心而出，故從原則上講，他們肯定佛法是證量參究中的事。歐陽竟無反覆說佛法只是「現證而已」⑳，佛法鏡智但是現量，不用比證，不用經驗和日用行習的思想邏輯㉑。呂澂也申明自己研究佛法乃是心教交參，絕非「治經論」三字可了事㉒。但證量常是聖人中事，圓明之境亦必無漏方可證得，對於苦無出世現量的人來說，不能不有所因藉，故在為學取徑上必轉求於道問學，取資於知識，借助經典學習和聞薰來逐漸擴充本有的佛性，所謂「假聖言量為比量，多聞薰習，如理作意，以引生其他日之無漏」㉓。透過經典研究趣向佛法鏡智，一般必須經過兩步：一是簡別經典的真偽、考訂散亂，在漢學上做存真求是的工作；二是意義還原，即在細心研讀中體會經典原義。他們認為對意義有一種規範性的解釋，就是把意義理解還原為文字上的考釋，通過梵、藏等文比照來確定意義。這種經由訓詁而非哲學去恢復古典經義的做法，顯然是清代漢學「訓詁者，義理之所由出」的翻版。如王鳴盛指出：「經以明道，而求道者不必空執義理以求之也。但當正文字、辨音讀、釋訓詁、通傳注，則義理自現，道在其中矣。」㉔至於在面臨現代思潮的挑戰中，文字訓詁決定義理的觀念究竟有多大程度的合法性，這一點留待下文討論。

實際上，當內學院學者在退而求其次，以知識代替體認時，他們無意中把知識方法絕對化，把「文字般若」看成通向「實相般若」的唯一法門㉕。他們對台、賢義學的竭力破斥，也是出於這方面的考慮。

(二) 史學型。此系以陳寅恪、胡適、湯用彤等學者的研究最具代表性。儘管他們沒有形成統一的研究綱領，而且在學術背景、動機與方式上也不雷同，但幾乎都在「六經皆史」這一觀念下來治佛學。如果說內學院仍恪守經史間存在的界限，治經斷不可駁經(如上文歐陽竟無所說「結論後之研究」)，那麼佛史學家們則把經典還原為歷史文獻，認為經史間並無高下之分，經典並非究竟之說，佛經也不一定是載道之文，苟有所失，亦無妨箴而砭之。這實際上是取消了佛典在經學研究中的特權。從方法上說，史

學家們把經學研究的「訓詁明而後義理明」這一典範引向佛史領域，全面推行「考而後信」的原則，完成經學向史學的轉變。如陳寅恪就表示自己學術的重心在史學而不在經學，他之所以認為清學不如宋學，就在清代學術重點在經不在史，沒有宋代史學的風範。胡適也非常鮮明地說他治學的立腳點即在歷史[26]，故他在經史上簡直就沒有輕重、正統異端的分別，在方法上也能更徹底地貫徹無徵不信和批判懷疑的作風。從這個意義來說，蔡元培評其「不讓於清代乾嘉學者」[27]，實非虛言。

把經還原為史，依據史料和歷史的觀點重新尋求古代思想的本質與流變，這對於破除經典迷信、自由研究自然大有裨益。但問題在於，如何在對經典進行史學考證的同時，也能尊重經典的意義解讀。經典與一般史籍畢竟不能完全等同，它既有時空性的一面，又有超時空的一面；既有史料問題，又有義理和形而上學問題。如果僅以史學的尺度來規定限制經典的意義，那麼就難免造成許多解讀的盲點。事實上，內學院的經學雖然強調訓詁考據的工夫，但並非不深究義理，只是他們認為，義理不能僅仗心性的內省，還必須借助經典的訓釋來完成。像其辨法相唯識不同義，辨二諦三性義等，皆是以考據來說義理。而佛史學者雖然在方法取徑上類似內學院學者，但他們在講訓詁明的時候，總自覺或不自覺地忽視對義理的體究。陳寅恪說他「喜讀內典」，而宗趣卻在研究歷史，他把佛經作為歷史資料，就其作者、年代及內容作周密考證，至於對佛學玄理的興趣則非常淡漠。難怪當俞大維將舍爾巴茨基 (Stcherbatsky) 的有關法稱因明學及由藏文所譯龍樹回諍唸給他聽時，他都不感興趣[28]。湯用彤雖認為佛史研究不應徒在文字考證上尋求，而必須有心性之體會、同情之默應，但他也承認自己的佛史研究主要取自於考證，義理有所未逮[29]。

宗教文本研究的複雜性在於其所載並非完全關於經驗事實的記錄，當我們試圖以一種歷史或科學的經驗方法來說明這些問題時，必須清楚地意識到這一方法的解釋限度。賴爾 (Gilbert Ryle) 作過一個有趣的比較，他說神學家和科學家開始假定他們在討論同一些問題，結果當雙方各自從自己的前提試圖引出對方領域的結論時，他們都變得非常糟糕[30]。這種說法可以為我們解釋胡適與鈴木大拙關於禪學的論爭帶來一些便利。如胡適以「知識」(knowledge) 來理解神會禪的「靈知不昧」，這一明顯的誤讀並非出在他對歷史知識的無知，而在於他混淆了史學和經學、科學和宗教的界限[31]。因此，研究佛學的較合理的方式可能如印順所說，在於弄清超時空的自心體驗與現時時空 (歷史) 中的方便演化，然後才能恰當處理宗教的歷史事實[32]。

(三) 哲學型。相對經、史學研究而言，近代佛學的哲學研究始終是一伏流。作為中國近代佛學研究開拓者之一的楊文會曾一再強調佛教不是哲學，他批評「近時講求心理學者，每以佛法與哲學相提並論」[33]，這種說法啟發了後來不少居士中的佛學研究者和佛教徒中的佛學闡揚者，像同出於楊氏門下的歐陽竟無和太虛，雖然佛學見解不同，卻都不約而同地倡導佛學非哲學。歐陽竟無在他著名的〈佛法非宗教非哲學〉一文中說，哲學雖教會人類思考真理，卻無法給出發現

由於熊十力一向鄙視漢學，再加上其所引證的經典又有不少是在經史學研究看來極有問題的「疑經」，故而每當面對來自經史學立場的批判時，他只能以「我相信此理如是」或自己沒有「下學工夫」之類的話加以搪塞。

真理的方法，其探究的是知識而不是智慧，故其只能表以事相，而不能究其實相。太虛則認為佛學可稱為哲學而又不同哲學，因為哲學旨在說明人生宇宙，而佛學則不僅以圓覺的智慧去觀照真理，且要求在實踐上有所擔當[34]。

反倒是一批非專門研究佛學的學者偶以哲學說佛理。梁啟超就以康德哲學比照佛學，而章太炎雖出於經學家俞樾之門，並自稱研究佛學是投好自己在樸學上的興味，但實際上，他對佛學研究的重點並不在經史上的考證，除了像〈大乘佛教緣起考〉、〈《大乘起信論》辨〉等少數幾篇論文是出於漢學方法外，其他大量佛學論文與其說是經史學的，不如說是哲學的。他說：「佛法只與哲學家為同聚，不與宗教家為同聚」，故而研究佛學必須「發明一種最高的哲理出來」[35]。

新儒學一系大都有佛學論述，但其一開始就是按照宋學的路子去探討佛法義蘊的。如熊十力就表示自己「一生意趣，本不屬考據方面」[36]，而強調在證量上踐履提撕，於心性上自明自了。他主張佛學研究必須「精求義解」，在進路上先立其大者，然後再以經典相印證，而不是如經學家說的由訓詁明到義理明。對於內學院提出的由文字般若到實相般若，熊氏予以批評。他認為文字與義理畢竟是兩回事，「佛學自是佛學，梵語自是梵語」，「通梵語者，雖能誦梵本佛書，要於學理，不必能通」。一意追求知識難免滯在言中，不僅對佛法深徹之旨全沒領會，而且於成德無補[37]。

熊氏的問題在於他一方面聲稱自己對於佛說「始終作為一種參考而已，完全取准，問之於心」[38]，而當他於心性體究有些信心不足時，他又總是向經教中討商量。由於他一向鄙視漢學，再加上其所引證的經典又有不少是在經史學研究看來極有問題的「疑經」，如《大乘起信論》、《楞嚴經》等，故而每當面對來自經史學立場的批判時，他只能以「我相信此理如是」或自己沒有「下學工夫」之類的話加以搪塞[39]。由於新儒學在佛學知識學上往往缺乏穩固的防線，且在對佛理的闡發上摻入大量儒學或西學的「成見」，這些都使他們的佛學研究有被歧出「正統」之外的可能。

新儒學一系大都有佛學論述，但其一開始就是按照宋學的路子去探討佛法義蘊的，而且在對佛理的闡發上摻入大量儒學或西學的「成見」，這些都使他們的佛學研究有被歧出「正統」之外的可能。

三　文字與意義

對於清代經學來說，小學、文字學不再被視為「蟲魚之學」，而是解讀經典最基本的專業化工具。所謂讀書必先識字，於是對文本的意義解讀關鍵就取決於文字上的訓詁。戴震說得明白[40]：

> 經之至者，道也；所以明道者，詞也；所以成詞者，未有能外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志。

這種由文字而通乎經義的範式一時成為定則，近代佛學經史研究亦不外此。當然，佛教經史學家們已不再拘於漢字文獻的考釋，而是擴展為梵、藏等多種文字的比證研究，特別是陳寅恪廣泛應用西洋語言科學的近代方法，這就使其成效較乾嘉漢學「更上一層」。他們甚至以文字訓詁作為解經的唯一標準，批評傳統佛教義學在缺乏語言知識的背景下詮證經義是望文生義，認為只有通曉梵、藏等多種文字，才能對經義有所正解。像陳寅

恪對天台智顗義學的批評就完全出於文字學的立場[41]。

對文本的意義解讀當然不能離開文字訓釋，但文字明是否一定表示意義明，並能實現正詁，這就不無疑問了。好比認得藥方上的字，未必表明理解了藥方的用法。語言文字學研究把重心放在語言的形式和結構上，往往忽視作為說話行為的語言的實際生活、交往過程，即對話式的性質。正如解釋學理論所分析的，詞的意義最終依賴於它們被說出的具體環境，語言由於對自身根本沒有意識，因此了解一種語言並不是指知道這種語言的規則和結構，而是知道在有關論題上怎樣使自己被他人所理解。如果把意義的理解簡單化約為語詞的分析，並認為這些語詞有精確的意義，可以完全實現「以漢還漢，以唐還唐」的客觀理念，而不試圖去理解語言說出的東西所構造我們生活於其中的世界，這一看法顯然是非常危險的[42]。

近代中國佛學研究往往在推進信史建立的同時，忽略了對宗教語言意義功能的研究。在這方面，西方近現代宗教學研究的成果值得我們注意。西方近代以來在對宗教經典的研究中，滋生出許多語言意義的解釋理論。如對《聖經》文本的研究發現，宗教語言具有多維層次，字面意義的背後，其實還有象徵意義、道德意義、崇高意義等，故而不能只從字面意義去解讀經義。其實，佛教經典中的類似情況就不勝枚舉，如佛教中有關「空」的規定，我們與其給出一種決定性的定義，還不如從它的多種用法中尋找一種「家族的相似性」。又如光是一部《涅槃經》，對「佛性」的隱喻與提示就明顯具有不同的用法和意義。不管怎樣，宗教語言有它自身的特殊性，它不一定指稱一個經驗中的對象，也不一定能透過經驗或文字分析來傳達其真義，但這並不能表明它缺乏意義。布雷斯韋特 (R.B. Braithwaite) 曾向我們成功地提供了一種對宗教語言分析的範例。他說，許多宗教語言既不是同義語反覆，也不是經驗中可證實的命題，但它們卻是有意義的。如「上帝就是愛」這句話集中體現了基督教所宣示的一種博愛的生活方式和道德原則，具有規範行為的意義。據此，他認為應該修改過去較陳舊的證實原則，把它變成較寬的使用原則，「任何陳述的意義，都是通過該陳述的方式而給出的」[43]，這就要求我們對宗教「語言遊戲」的特殊規則、意義標準以及話語背後的「生活形式」採取一條較開放的理解之路。

四　在理念與方法之間

本來照着漢學方法的邏輯來說，近代佛學研究的經史學家們把佛學還原為知識，在研究上理應採取韋伯說的「價值中立」的知識立場，如德國歷史學研究的「客觀主義之父」蘭克 (Leopold von Ranke) 所說的「放棄自我，以便讓歷史自己說話」。但他們並沒有完全遵守這一規則，在佛史研究中熱情地灌注了自己的價值關懷，這體現了他們在研究方法與理念之間所存在的一種深刻緊張。

我們不能從宗教歷史學的研究中直接解決個人靈魂救贖的問題，也就是說，必須把歷史學研究與倫理性期望分離開來，這是「價值中立」的一項基本要求。出於護法的關切，以歐陽竟無為代表的內學院，幾乎帶有衛道式地從事佛學研究，從而才有上文所

近代佛學研究的經史學家們把佛學還原為知識，在研究上理應採取韋伯說的「價值中立」的知識立場，但他們並沒有完全遵守這一規則，在佛史研究中熱情地灌注了自己的價值關懷，這體現了他們在研究方法與理念之間所存在的一種深刻緊張。

謂「結論後的研究」方法。胡適的價值立場恰恰相反，正如他以「注重效果」的成見來寫中國哲學史一樣，他對佛學的研究也是有意識地要化神奇為臭腐，以擔當起「捉妖」、「打鬼」的使命，藉着考據辨偽的方式去推翻佛教經典的根據和價值信念。似乎非得視其為閑人廢物之談，他才覺得舒服。他曾這樣總結自己研究禪學的基本立場[44]：

> 大體上說來，我對我所持的對禪宗佛教嚴厲批評的態度——甚至有些或多或少的橫蠻理論，認為禪宗文獻在百分之九十五以上是欺人的偽作——這一點，我是義無反顧的。在很多的場合裏我都迫不得已，非挺身而出，來充當個反面角色，做個破壞的批判家不可。

這些方式都是根據個人的理想願望，對歷史文化作出一種決定論的解釋。

儘管歷史研究不可能祛除價值問題，歷史學家也不可能超然於他所處的時空去構造一種歷史的看法，但正如新康德主義學者李凱爾特 (Heinrich Rickert) 所提出的，要確保歷史研究的客觀公正性，仍然要對研究中使用的價值方法作如是細分：「實際評價方法」(practical evaluations) 和「與價值相聯繫的方法」(The theoretical relation to values)。李氏要求，歷史學家應盡量迴避對歷史作「實際評價」，即褒貶評介，而應善於「發現」像宗教、藝術及國家事件中那些經驗確定的事實價值，也就是一種文化的價值。他反對把研究本身變成一種「評價即價值判斷」的做法，因為歷史並不是一門評介的科學，而是一門與價值相關的學科。也有學者認為，褒貶式的「實際評介」只構成一種道德或美學的評介，而並不能看成是「歷史的評介」[45]。歷史研究與價值方法的複雜關係當然還可作更深入的探究，但至少我們可以得出結論：近代中國佛學研究的主流方法並沒有達成客觀的知識理想，其過於注重社會效果的價值干預，已給他們的學術研究和科學成分大大打了折扣。

註釋

① 歐陽竟無：〈大般涅槃經敍〉，《歐陽大師遺集》，第1冊。
② 胡適：〈我們對於西洋近代文明的態度〉，《胡適文存》，第3集（上海：亞東圖書館，1921）。
③ 參見馮友蘭：《中國哲學史》（上海：商務印書館，1934），第1篇第1章。
④ 慧皎：《高僧傳》，卷五。
⑤ 道安：〈道行經序〉，《出三藏記集序》，卷7。
⑥ 道安：〈道行經序〉。
⑦ 參見陳垣：《明季滇黔佛教考》，卷2（北京：中華書局，1962），頁86。
⑧ 《憨山大師夢游全集》，卷6、卷25。
⑨ 《紫柏尊者全集》，卷一〈法語〉。
⑩ 在〈劄漢微言〉中，章太炎就表示他對佛學的研究「與平生樸學相似，易於契機」。轉引自《中國佛教思想資料選編》，第3卷第4冊（北京：中華書局，1990），頁264。
⑪ 本文對近代佛學經、史學派之分，不是就他們研究方法而言，而是就他們對佛教信念的態度相區別。這一分別，在下文還會作詳細論述。
⑫ 《歐陽竟無大師紀念刊》，轉引自《中國哲學》，第6輯（北京：三聯書店，1981），頁315、316。
⑬ 歐陽竟無：〈答陳真如書〉，《歐陽大師遺集》，第2冊。

⑭ 詳見〈辯佛學根本問題——呂澂、熊十力往復函稿〉，《中國哲學》，第11輯（北京：人民出版社，1984）。

⑮ 章太炎：〈菿漢微言〉，《中國佛教思想資料選編》，第3卷第4冊（北京：中華書局，1990）。又如歐陽竟無等內學院佛學研究的一個宗旨，也是本着「救亡圖存而後有學」的精神來闡揚佛法。康有為、梁啟超、譚嗣同佛學思想的經世意向，更為學界熟悉，文繁不具引。

⑯ 林毓生：《中國意識的危機》（貴陽：貴州人民出版社，1988），頁330。

⑰㉑㉓ 參見歐陽竟無：〈與章行嚴書〉，《中國佛教思想資料選編》，第3卷第4冊。

⑱ 歐陽竟無：〈精刻大藏經緣起〉，《歐陽大師遺集》，第2冊。

⑲ 呂澂：〈起信論與禪〉，收入張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》，第35卷（台北：大乘文化出版社，1981）。

⑳ 歐陽竟無：〈內學序〉，《中國佛教思想資料選編》，第3卷第4冊。

㉒ 呂澂：〈辨佛學根本問題——呂澂、熊十力往復函稿〉。

㉔ 王鳴盛：《十七史商榷．序》。

㉕ 歐陽竟無：〈內學院訓釋〉，《歐陽大師遺集》，第1冊。

㉖ 胡適：〈致吳稚暉函〉，《胡適學術論集．中國哲學史》，下冊（北京：中華書局，1991），頁1185。

㉗ 蔡元培：〈致《公言報》函並答林琴南函〉，《蔡元培全集》，第3卷（北京：中華書局，1991）。

㉘ 俞大維：〈談陳寅恪先生〉，轉引自汪榮祖：《陳寅恪評傳》（南昌：百花洲文藝出版社，1992），頁83。

㉙ 參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史．跋》（上海：上海書店，1991）。

㉚㊸ 參見約翰．麥奎利：《二十世紀宗教思想》（上海：上海人民出版社，1989），頁388；390。

㉛ 胡適與鈴木爭論，具體可分別參見《胡適說禪》（北京：東方出版社，1993）和《禪宗、歷史與文化》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，1988）二書中的相關論文。

㉜ 印順：《中國禪宗史．序》（太原：江西人民出版社，1990）。

㉝ 楊文會：〈佛法大旨〉，《楊仁山居士遺著》，第7冊。

㉞ 太虛：〈甚麼是佛學〉，《海潮音》，第10卷10期。

㉟ 章太炎：〈論佛法與宗教、哲學及現實之關係〉，《中國哲學》，第6輯（北京：三聯書店，1981）。

㊱㊳㊴ 熊十力：〈辨佛學根本問題——呂澂、熊十力往復函稿〉。

㊲ 熊十力：《佛家名相通釋》（北京：中國大百科出版社，1985），頁5。

㊵ 戴震：《戴震文集》，轉引自艾爾曼：《從理學到樸學》（南京：江蘇人民出版社，1995），頁21。

㊶ 參見陳寅恪：〈與妹書〉，《學衡》，第20期，1923年8月。

㊷ 維特根斯坦認為，語言共同體的「生活形式」是理解語言意義的基礎，強調理解生活對理解文本的優先性。如其《哲學研究》中說：「想像語言意味着想像一種生活形式。」「語言遊戲這一術語意在突出這一事實：講語言是一種活動或一種生活形式的組成部分。」參見維特根斯坦：《哲學研究》（北京：三聯書店，1992），頁15、19。維氏關於語言和理解的看法，對研究思想史方法論具有重要的啟發。

㊹ 唐德剛：〈胡適的自傳〉，《胡適哲學思想資料選》，下冊（上海：華東師範大學出版社，1981），頁263-64。

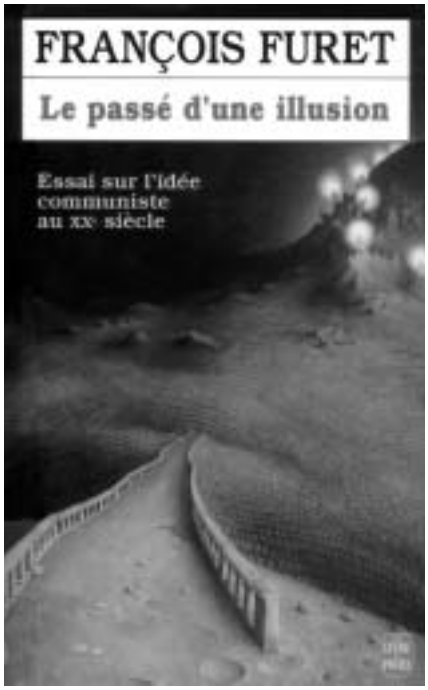
㊺ 參見Alfred Stern: *Philosophy of History and the Problem of Values* (Gravenhage: Mouton, 1962), chap. 5.

龔 雋 1964年生，哲學博士，現任華南師範大學哲學研究所副教授。著有《〈大乘起信論〉與佛學中國化》、《覺悟與迷情》、《道安傳》等。

共產主義從烏托邦到極權主義
—— 讀《一個幻象的歷程》

● 陳　彥

《一個幻象的歷程》的特點是將共產主義看作是一個具有震懾人心力量的幻象，並將其放到整個二十世紀政治、思想演化脈絡中去剖析透視，勾勒出這一幻象發生、成形、衰變和幻滅的歷程。



François Furet, *Le passé d'une illusion: Essai sur l'idée communiste au XXe siècle* (Paris: Robert Laffont/ Calmann-Lévy, 1995).

在新舊世紀轉折之際回觀正在逝去的二十世紀，共產主義思潮及其實踐無疑是二十世紀人類社會最重要的歷史運動。然而從該思潮興起、傳布，然後付諸實踐又迅速衰亡的歷程看，共產主義思潮又不啻是一道貫穿二十世紀始終的虛幻的光暈，它曾經激起人們無盡的嚮往，但歷史最終證明它僅僅是一個幻象而已。法國著名歷史學家傅瑞(François Furet)於1995年推出的新著《一個幻象的歷程——論二十世紀共產主義思潮》(以下簡稱《歷程》)就是一部企圖對這一幻象的歷史進行描述、分析、把握的著作。

傅瑞是國際公認的法國大革命史權威，但此次他卻將研究的重點轉向二十世紀的共產主義思潮。以法國大革命史家「客串」共產主義運動史，《歷程》引發出一系列發人深省的啟示。該書的特點是將共產主義看作是一個具有震懾人心力量的幻象，並將其放到整個二十世紀政

治、思想演化脈絡中去剖析透視，勾勒出這一幻象發生、成形、衰變和幻滅的歷程。通過對這一歷程的高屋建瓴的描述，作者不僅分析了這一幻象如何能激起西方知識精英的嚮往之心，而且對共產主義由思潮轉為實踐，並以強大的實踐手段來維持幻象的機制給予了充分的揭示。

準確來說，《歷程》是一部歷史哲學論著，是在共產主義意識形態淡出歷史舞台之後第一部全面反思共產主義歷史的著作。通過反思，作者同時對二十世紀的重大歷史事件如兩次世界大戰，對法西斯主義、納粹主義及以蘇聯為代表的共產主義的異同等，作了獨到的研究和精辟的闡釋。可以毫不誇張地說，該書是法國少見的鴻篇巨製。該書出版後，在法國及歐洲很快就引起強烈反響，由它所引發的關於烏托邦、極權主義等方面的討論正在法國展開。隨着討論的展開，該書的意義也應該漸漸清晰的顯現出來。本文無意全面詳論此書，僅介紹幾個較重要的觀點，並在此基礎上談談我的一些看法。

從法國革命到十月革命

《歷程》一書的作者是法國大革命史專家，他在此方面的研究成果開法國大革命史研究的一代新風，尤其是將政治運動、思想嬗變推到研究的前台，傅瑞揭示出意識形態在法國大革命演進中的重要作用。在法國，法國革命研究一向與政治黨派關聯甚密，傅瑞1956年前也一直是法共黨員。不過，他的過人之處是在此領域力倡獨立思想傳統，將法國革命研究帶出法國的左右政治鬥爭框架，一反對大革命要麼全盤肯定要麼全盤否定的模式，主張對大革命作具體分析。他以實證的研究雄辯地說明法國革命的內容與形式、目的與手段，革命民主與革命恐怖之間的內在矛盾①。傅瑞的研究使人們得以全新的眼光思考法國革命，同時也使人們以新的眼光來看現實，重新思考共產主義革命及其失敗。將對法國革命的研究向共產主義革命領域推延，尋找法國革命與俄國革命之間的異同及其繼承性，是傅瑞研究視域轉移的內在邏輯。《歷程》一書共分十二章，傅瑞在第一章〈革命激情〉和第三章〈十月的普世魅力〉中對此進行了探討。

法國革命與俄國革命有甚麼共同點？第一個回答就是二者都是革命。甚麼是革命？傅瑞解釋道②：

> 革命同時是日常秩序的斷裂和集體幸福歷史前程的許諾。革命是十八世紀末法國人的發明，隨後即成為歐洲和世界政治舞台上的中心角色，它首先強調在政治活動中人的意志的作用，人可以拋開自己的過去發明並建設一個新社會，革命不僅可以證明人的意志的決定作用，甚至也是其保證。

如果說從法國革命到俄國革命有一個相連的靈魂的話，那麼，創造一個新世界、創造一個新人類便是這一共通的靈魂；如果說二者之間有某種共同的革命精神的話，那

在法國，法國革命研究一向與政治黨派關聯甚密。不過，傅瑞的過人之處是在此領域力倡獨立思想傳統，將法國革命研究帶出法國的左右政治鬥爭框架，一反對大革命要麼全盤肯定要麼全盤否定的模式，主張對大革命作具體分析。

就是崇拜人的意志，崇拜人類在歷史發展中的主導作用。《歷程》一書的作者認為，由於革命將人放在歷史的中心位置上，正適合於近世社會宗教淡出的社會背景，捨棄了精神拯救的人類從革命中找到新的精神依歸，所以革命一經發明便具有震懾人心的力量，可以燃起人們希望改變現狀的激情而歷久不衰。法國革命同時伴隨着歐洲民主的誕生，其光焰照亮了整整一個世紀。十月革命正是借助了法國革命的餘暉，重新燃起了革命的激情。

從革命的激情或者從這一激情籠罩的革命幻象的角度看，這裏所說的革命靈魂和革命精神都僅僅是革命的形式、革命的思想方法，而非革命的內在含義。在傅瑞看來，法國革命乃是以個體自由、個人解放為內在驅動力的，它所要建立的以公民平等為基礎的代議民主政治，是跟共產主義革命的集體主義、階級對抗、政黨專政正相反對的，因此從這個意義上講，如果說法國革命與俄國十月革命之間有甚麼傳承的話，那麼首先就是這種擯棄革命的內容，抽出革命的形式，置換革命的主題，利用了想像的、共通的革命激情。

十月革命借助了法國革命的餘暉，重新燃起了革命的激情。如果說法國革命與俄國十月革命之間有甚麼傳承的話，那首先就是兩者都擯棄革命的內容，抽出革命的形式，置換革命的主題，利用了想像的、共通的革命激情。1917年的十月革命甚至二戰前後的法西斯的登台都是附着在革命的幻象之上的。

《歷程》一書並沒有重點討論法國革命與俄國革命的異同，因為作者比較法國革命與俄國革命的主要目的是澄清革命這一幻象的形成與內容，而不是革命本身的內容。作者也比較法國革命與美國革命③：

> 這兩個革命的思想內容是一樣的，激情也是可比的，近代民主文明基本上是由這兩次革命建立的。但一個以制訂和通過了一部憲法而結束，而這一憲法至今仍然有效；另外一個則制訂了多少部憲法並多次出現政權的變換。……法國革命留下的意涵與其說是一個制度向另一個制度的過渡，兩個制度的交匯點，不如說是一種同民主不可分割的政治文化，這種文化為追求平等的激情所驅動。永遠無法達到憲法與法律的終點，因而是永遠無法完善的。

換句話說，法國革命之所以較美國革命更具吸引力，乃是因為它有着一種趨向至善的內在動力。這種動力使革命的形式具有了獨立的生命，從而令革命的內容和形式的分離成為可能，最終導致作為形式和手段的革命成為一種信仰。這正是革命幻象的成因。

在傅瑞看來，對於整個十九世紀及其後的歐洲各民族來說，法國革命的幻象的影響與魅力遠遠超出其實際內容。1917年的十月革命甚至二戰前後的法西斯的登台，都是附着在革命的幻象之上的（雖然十月革命要推翻的是資產階級社會，法西斯要摧毀的是法國1789大革命的理念，二者皆同法國革命的思想內容背道而馳）。

不斷革命的衝動與意識形態神話

《歷程》一書的主旨是為共產主義的幻象立傳，而在傅瑞看來，共產主義幻象的實質，則是共產主義意識形態的神話。上述有關法國革

命與蘇俄革命的比較論述，主要是對革命幻象形成淵源的疏理而較少觸及意識形態本身的問題。

意識形態是一個備受爭議的概念，傅瑞在《歷程》一書中給出了一個定義，其含意與法國自由主義思想大師阿宏 (Raymond Aron) 的定義相近。傅瑞指出④：

> 所謂意識形態，在此我是指那些解釋世界的理論體系，通過這些體系，人類可以排除任何神靈指引而使自身政治活動合乎自然法則。

如果說法國啟蒙運動使西方社會漸漸擺脫宗教與神權的束縛的話，那麼將思想體系付諸政治實踐也是隨着法國大革命而登場的。傅瑞認為意識形態在法國革命中的力量是不可忽視的，尤其是從革命幻象的角度來看更是如此。不過，《歷程》一書明確指明，意識形態雖在法國革命中佔有重要位置，但那不過是思想體系指導革命行動的肇端，遠不能同二十世紀的共產主義革命和法西斯—納粹政權同日而語。以意識形態建立政權是人類在二十世紀的首創。

從法國革命開始，意識形態在人類政治史上走過的是一個凱歌行進的歷程，一直到希特勒納粹政權和蘇俄共產主義將其推向極端。意識形態在近代的興盛自然有着各種政治、經濟的動因，但它為何能夠在社會大眾和知識精英兩個層面都具有強大的動員力量並激起類似宗教信仰的熱狂，則是一個令人困惑的謎。傅瑞在《歷程》中闢專章分析歐洲知識精英對共產主義的態度，他對法國知識界人物巴斯卡 (Pierre Pascal)、政界人物蘇瓦林 (Boris Souvarine) 和匈牙利馬克思主義理論家盧卡奇 (Georg Lukács) 的心路歷程都進行了細緻的剖析。

傅瑞曾經是一個虔誠的共產主義信奉者，他在此書前言中甚至聲明他所謂的「幻象」曾經也是他自己的幻象。因此可以說，《歷程》其實也是作者走出幻象的心路歷程。從該書對列寧、斯大林主義的論述來看，傅瑞是對馬克思主義做過深入研究的。從法國觀察共產主義的興衰演變，我們不禁會問：像紀德 (André Gide)、阿拉貢 (Louis Aragon)、馬爾羅 (André Malraux)、薩特 (Jean P. Sartre) 這些傑出的作家、思想家如何會墜入共產主義的迷河而不能自拔？同樣的，像海德格爾 (Martin Heidegger) 這樣的一代哲人又如何會被希特勒征服？

這一問題自然是一個世紀大問題，共產主義曾在全世界喚起無數人的擁戴，對此進行全面的回答恐還有待於更多的研究探討。《歷程》一書提出了自己的回答，我相信也是目前最為深刻和系統的回答。傅瑞認為在各種使知識人臣服於意識形態的因素中，最重要、最強大、最持久的心理因素是對資產階級的仇恨。這種仇恨深深植根於社會，持續整個十九世紀，一直到二十世紀匯成火山迸發。列寧和希特勒都將資產階級看成是世界萬惡之淵藪，並將這種仇恨凝聚為巨大的思想動員力量。

資產階級為何？在傅瑞的筆下，資產階級就是現代社會的代名詞，正是由於它的誕生而埋葬了過

意識形態為何能夠在社會大眾和知識精英兩個層面都具有強大的動員力量並激起類似宗教信仰的熱狂，實在是一個令人困惑的謎。傅瑞認為在各種使知識人臣服於意識形態的因素中，最重要、最強大、最持久的心理因素是對資產階級的仇恨。

傅瑞認為法國革命存在着一種自由與平等的內在緊張。正是從這裏，他看到某種意識形態專政現象的萌發。1792到1793年的恐怖時期難道不是一種以暴力強制達到某種烏托邦之目的的嘗試嗎？也是從這個角度，我們可以說，法國革命開創了1917年俄國十月革命的先聲。

去的一切舊秩序。它無視傳統、無視等級，只承認財富的價值，將人與人的關係建立在唯一的經濟標準之上；它在自己的旗幟上寫着平等、自由、人權、個體獨立，然而它所製造的則是不平等。前現代社會明確宣稱其不平等，因其合法性來源於宗教、天意、傳統；而資產階級雖以平等為號角摧毀了舊秩序，但卻創造了有史以來最為不平等的資源分配。由資產階級創立的現代社會正是這樣一個人格分裂的社會：自由與平等、口號與內容、法理與實質的空前分裂，甚至互為矛盾。對資產階級的仇恨不僅來源於其道德與行動的分裂，更多的是由於其偽善，因為它以堂皇的口號激起人們對現代社會的嚮往，又以其不可抗拒的力量將這一嚮往扼殺。

傅瑞對資產階級的分析是《歷程》一書中最精彩的段落之一，因為它揭示了今天西方社會危機的最基本原因。傅瑞將問題上溯至十八世紀，認為法國革命存在着一種內在的緊張。雅各賓俱樂部成員是主張自由經濟的，但同時又對自由經濟的結果——社會財富佔有的不平等深惡痛絕，以自由名義進行革命，又以革命的名義建立平等。這種自由與平等的內在緊張導致一種不斷革命的衝動。由於自由的結果是不平等的，因而必須以革命的手段再次打破不平等。這種不斷革命的衝動可能極度發展而達致一種平等的專制主義的出現。正是從這裏，傅瑞看到法國革命中某種意識形態專政現象的萌發。1792到1793年的恐怖時期難道不是一種以暴力強制達到某種烏托邦之目的的嘗試嗎？也是從這個角度，我們可以說，法國革命開創了1917年俄國十月革命的先聲。

由於資產階級集現代社會的緊張於一身，因而對資產階級之恨不過表達了人們對平等之追求。正是因此，以社會平等為出發點和終極目的的共產主義意識形態便具有了

空前的凝聚力。追求平等的道德力量自然不能為共產主義所獨佔，但馬克思主義認為在無產階級誕生之前的平等要求都是空想，而馬克思主義的共產主義則是科學。換言之，共產主義信仰之所以能如此堅固和具有臣服力，是因為其集科學與道德於一身。它是歷史的規律，又是正義的化身；既是理性的世界觀，又是社會的價值體系；它不是宗教，卻比宗教更為寬宏，因為宗教的拯救以否定人為前提(原罪)；它是科學但卻沒有科學的缺失，原因是科學不能解決價值問題。一句話，共產主義意識形態乃是人類所能找到的盡善盡美的思想體系與價值系統。

從德國納粹到蘇俄共產主義

在柏林牆倒塌後的今天看來，共產主義既然是至善至美，那麼它注定是一個烏托邦。然而在經過民族仇殺的第一次世界大戰之後的歐洲人，則渴望着將這一烏托邦付諸實踐。列寧正是在此時應運而生，十月革命吹響了在地上建立天國的號角。

傅瑞雖然認為法國革命曾企圖用暴力達到某種意識形態目的，但法國革命並沒有內在統一的意識形態，更沒有一套實施意識形態的制度手段，更為關鍵的是，法國革命各階段、各派別領袖也沒有明確的意識形態目標。十月革命則不同，它是一場有理論、有綱領、有組織、有政黨、有領袖的政治奪權運動，是一場以實現共產主義意識形態為目標的社會系統工程。如果說法國革命中已有某種烏托邦的思想在閃光的話，那麼俄國十月革命則是以建立一個烏托邦的人類社會為職志的。從想像世界的烏托邦過渡到現實世界的烏托邦，其間是有着質的區別的。如果不惜一切手段、調動一切力量來達致這種烏托邦，一種全新的政治形式便會脫穎而出，這就是由阿蘭特(Hannah Arendt)後來所定名的極權主義(Totalitarisme)⑤。極權主義也是一種專制主義，同其他專制形式不同的是它要求被專制者對專制制度及其領袖的信仰，並以某種意識形態的力量來達到這一目標。從這一意義上講，希特勒的納粹主義和列寧的布爾什維克主義都是典型的極權主義。

《歷程》一書在極權主義問題上着墨很多，有一些結論也不無爭議，但該書對關於極權主義研究的重要成果作了系統發掘，其中對意大利法西斯主義、德國納粹主義和蘇俄共產主義作了較全面的比較，筆端所及，也談到中國與古巴的極權主義。可以肯定，該書將是今後研究極權主義所不可跳過的著作。從目前的研究看，極權主義一般有四個特點：一黨專政、國家壟斷經濟、意識形態專政和警察恐怖，傅瑞顯然更為重視意識形態專政這一特點，並認為納粹政權和斯大林政權是將意識形態專政推到極致的兩個政權。一方面，這兩個政權都「通過個體對意識形態的絕對服從和一黨恐怖統治將社會秩序徹底摧毀」；另一方面，也唯有這兩個政

共產主義運動在各國的實踐史讓我們看到這樣一個殘酷的現實：凡是共產主義成為正統意識形態的地方，任何不同的思想都會受到清洗。原因十分簡單，因為任何不同的聲音都會打破那個盡善盡美的意識形態神話，從而動搖立足其上的那個政權的根基。

權製造「黨與人民緊密團結的神話和領袖崇拜而導致數以百萬計的生靈塗炭，並毀棄整個民族的發展生機」⑥。

如果將意識形態統治看作是極權主義最本質的特徵的話，我們可以看到意識形態有一種內在的排他邏輯。由意識形態指引的革命運動不僅規定革命的方向，而且還要獨佔對革命的釋義。對革命意義的闡釋權不僅僅是革命黨的專利，而且必然導致革命領袖的闡釋高於一切的結果。意識形態政權不僅要求人們對意識形態本身的絕對信仰，也要求對領袖闡釋的正確性的絕對服從，並不惜以行政、暴力手段維護之。共產主義運動在各國的實踐史讓我們看到這樣一個殘酷的現實：凡是共產主義成為正統意識形態的地方，任何不同的思想都會受到清洗。為了維護意識形態的一統天下，政權不僅剝奪了人們自由言論和思想的權利，甚至企圖根除人們獨立思想的能力。原因十分簡單，因為任何不同的聲音都會打破那個盡善盡美的意識形態神話，從而動搖立足其上的那個政權的根基。從這個意義上講，當一個政黨通過國家的力量強行將某種烏托邦付諸實踐之時，也就是極權主義政權產生之日。

如果說共產革命是為了實現其意識形態宣稱的那個盡善盡美的烏托邦，那麼等到這一理想幻滅，意識形態就成為赤裸裸的維持政權的手段。這裏，目的與手段實質僅有一步之遙。實際上，在共產主義的極權制度下，意識形態既是目的也是手段。

《歷程》一書在比較德國納粹和蘇俄共產主義時，指出了一系列極權主義所共有的特點：如以政黨代替國家，控制社會的一切，從思想到宗教、文化，從經濟到私生活，杜絕一切個人自由，窒息個人生機，將資產階級民主、金錢的暴政視為敵人等等。該書轉述了德國哲學家顧林(Waldemar Gurian)於1935年出版的《布爾什維克主義的前途》(*Bolshewismus als Weltgefahr*)⑦一書的內容，對理解納粹和蘇聯共產主義的異同頗有啟發，值得一提。顧林這部書認為納粹和蘇俄在本質上是相同的，因為二者都是布爾什維克主義，只不過一個是褐色的，另一個則是紅色的。顧林的書其實在阿蘭特正式提出極權主義概念前十幾年就已經接觸到極權主義的本質，他對納粹和共產主義蘇俄作出了區別：第一，蘇德兩國時代背景殊異，共產主義意識形態以「科學」自我標榜，但科學是十九世紀的時興思潮，只能適合於俄國這種落後國家的現實，但德國是歐洲的先進國家，科學主義當時已沒有市場，這裏的知識過於發達，人們要衝破理性與文化的專政，這是希特勒得以成功的社會文化背景；第二是意識形態應作為手段還是作為目的的問題。希特勒公開宣稱意識形態僅僅是他奪取政權的手段，而共產主義則宣布意識形態是目的，共產黨奪取政權乃是為了實現意識形態之目的。

從手段與目的的角度來分析共產主義，可以看到，如果說共產革命是為了實現其意識形態宣稱的那個盡善盡美的烏托邦，而革命初期的共產黨人又大多是為了實現這個偉大理想而投身其中的話，那麼等到這一理想幻滅，意識形態就成為赤裸裸的維持政權的手段，此時的共產主義就「降格」為納粹政權。如果說以意識形態為手段來奪取和維持政權是納粹法西斯的發明的話，那麼以意識形態為目的來奪取和維

持政權則是列寧的專利。這裏，目的與手段實質僅有一步之遙。實際上，在共產主義的極權制度下，意識形態既是目的也是手段。作為目的，它可以激發出民眾的精神熱狂進而產生強大的物質力量；作為手段，它又可以成為箝制言論、鎮壓反叛、鞏固政權的有效武器。從共產主義意識形態淡出歷史舞台的今天看來，意識形態乃是共產極權制度的靈魂與生命，共產政權不得不調動思想的、組織的、行政的(包括武力的)手段維護它。共產主義的最大歷史悖論也許在於它本是人類歷史上迄今為止最為強大的思想體系，但卻又是極其脆弱，只要出現任何小的異象和變數，都有可能成為大廈崩毀的最初缺口。

極權主義的文化背景問題

《歷程》一書以大量的篇幅、詳盡的材料和精辟的論證，為我們描述了列寧逝世之後斯大林怎樣以「一國建成社會主義」的理論來強化共產主義的信仰，怎樣利用反法西斯的戰役來增強蘇聯的信譽，東歐蘇聯陣營怎樣因為鐵托的出現而打開缺口，又怎樣隨着斯大林的逝世、赫魯曉夫的上台而漸漸走向衰敗，尤其是赫魯曉夫以後蘇聯怎樣由極權主義國家向警察恐怖國家轉化、由意識形態統治蛻變到暴力專政，所有這些都為我們理解共產主義的消去以及中國今天的現實提供了十分有價值的參考。不過，限於本文的篇幅，我們不能在此逐一介紹。作為本文的結束，我僅就《歷程》一書作者雖有觸及但卻未能深入的極權主義的文化背景問題談談我的一些想法。

自50年代初阿蘭特完整提出極權主義概念以來，極權主義便成為西方政治學中的顯學之一，歐洲思想尤其是法國思想界對極權主義概念雖有保留，但對其基本要點仍然有共識。一般認為，納粹主義和共產主義是最典型的極權主義政權，意大利法西斯和西班牙佛朗哥主義次之，納粹主義與共產主義在意識形態層面也存在着重要區別，但並沒有改變其極權主義性質。到目前為止，對極權主義的研究，尤其是對極權主義運行的描述、對其機制的分析雖已取得重大成果，但對它的成因、淵源、條件等則仍沒有令人滿意的解釋，尤其從文化背景上看，極權主義仍然是一個謎。

到目前為止，對極權主義的研究，尤其是對極權主義運行的描述、對其機制的分析雖已取得重大成果，但對它的成因、淵源、條件等則仍沒有令人滿意的解釋，尤其從文化背景上看，極權主義仍然是一個謎。

從納粹在德國的勃發到共產主義在歐洲的戛然消逝，極權主義像是秋天的陣雨、無根的浮萍，來無徵兆，去無蹤迹。它可以建立在完全不同的文化之根上，德國、俄國、中國，但其產生的結果卻基本一致——專政、全面專政、毫無思想空間、所有社會現存體制全部被摧毀。德國的市民社會，俄國的傳統封建結構，中國共產黨自身的建制(文革時)等等都無法抵抗極權風暴的威力。德國納粹與共產專政的運行機制有着驚人的相似性，但其文化基礎又是如此之不同。如果說納粹德國的興起植根於某種現代民主危機(個人主義的極端發展、工業社會人性的異化等)，俄國是因為落後的反彈，那麼共產主義在中國崛起的原因又是甚麼？文革又是

甚麼原因造成？是出於對大同前景的嚮往？是要重建過去的帝國榮光？抑或是為了維持政權的需要？

共產主義是一種意識形態專政，專政的力量既是精神的又是組織行政的，既是無形的又是有形的，既有宗教的地位又無宗教的超越，這些特點同中國長期儒家意識形態與王朝政權的結合的特點互相契合。共產主義之所以能在中國紮根，同儒家傳統應該不無關係。然而，共產主義是一種極端的精神創造，尤其是馬克思以後的共產主義，它是西方工業化時代的產物，是科學昌明時代的產物，是將科學主義移植於社會領域的產物，是與資本主義社會相對立而出現的產物，是科學走向極致的產物。從這一意義上講，儒家意識形態及與之相適應的社會結構則是一種調和、一種中庸，是宗教與世俗的融會，是道德與秩序的調適，是過去、現在、將來的共通。回頭再來看共產主義，它是極端的、全能的，它雖然不是宗教，但卻要佔有宗教的位置和權力；它是世俗的，但卻帶有一種地上的超越。它企圖改變人類的思想精神，這與基督教(一神教)的拯救如出一轍。宗教的排他僅僅是精神層面，共產主義的排他卻更在宗教以外的世俗社會，既不能容忍不同思想、不同學說，也不能容忍個人創意和政權以外的組織，它是一種以消滅其他可能的社會形式為己任的排他的學說和制度，一種排他的最高形式！正是因此，中國才有了文化大革命這樣極端的運動。從這個意義上看，中國文革雖同中國的歷史傳統有一定淵源，但卻是因為西方形式的導入而走上了極權的頂峰。不過這樣一來，我們又回到了問題的起點，極權主義的根源仍然無解。

在目前極權主義的研究中，只有對中國極權主義的研究仍然空白。也許有一天，中國的學者能夠回應這一挑戰，在對中國極權主義的實證研究的基礎上提出對極權主義的解釋。

註釋

① 傅瑞有關法國大革命的著述頗豐，較重要的有*Penser la révolution française* (Paris: Gallimard, 1978), *Dictionnaire critique de la révolution française* (Paris: Flammarion, 1988)等。

②③④⑥ François Furet, *Le passé d'une illusion: Essai sur l'idée communiste au XXe siècle* (Paris: Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995), 46; 25; 19; 217.

⑤ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace & World, 1951).

⑦ 顧林(Waldemar Gurian, 1902-1954)，德籍猶太裔哲學家，其著作《布爾什維克主義的前途》於1935年在瑞士小城盧塞恩(Lucerne)出版時，正值他從德國逃到瑞士躲避納粹的迫害。

正動筆撰寫此文之時，傳來傅瑞於今年7月12日辭世的噩耗，先生終年70歲。他的巨著：《一個幻象的歷程——論二十世紀共產主義思潮》於是成為他的絕世之作，筆者謹此表示哀悼。

陳　彥　法國巴黎大學歷史學博士

「印象」的印象

● 鄧雲鄉

「印象書系」，第一輯（上海：學林出版社，1997）。

學林出版社出了一套「印象書系」，由五位編者編了五位名人的印象。我收到出版社寄贈的一本《沈從文印象》，因為書中選了我回憶沈從文師的一篇文章，在書的後面封頁上印着「印象書系」第一輯的整個書名，簡單說，也就是五個人名：胡適、魯迅、周作人、老舍、沈從文五位大師的印象。住處離五角場不遠，那裏有家大書店，那天去閒逛，看到這幾本書居然全有，便把另外四本買了回來，湊成一套。連日翻閱，除魯迅先生外，這些位先生的音容笑貌似乎一一浮現眼前，恍如回到半個世紀前，一一面對時的情景了。為甚麼說除魯迅先生之外呢？因為魯迅先生我沒有見過，我幼年在北京時，先生已在上海，我剛進中學不久，先生便在上海去世了。而其他幾位先生，有的是畢業那年的校長，有的是上課的老師，有的是在偶然的機會中有過接觸、見過幾面的，所以或多或少都有印象。多的自然有豐富的回憶內容；少呢？雖然不夠豐富，卻也不能不說是深刻的印象。為此，忽然想起寫這篇〈「印象」的印象〉，即讀了書中的「印象」，談談我自己的印象也。

學林出版社出了一套「印象書系」，由五位編者編了胡適、魯迅、周作人、老舍、沈從文五位大師的印象。其中幾位先生，有的是我畢業那年的校長，有的是上課的老師，有的是在偶然的機會中有過接觸、見過幾面的，所以也想談談我自己的印象。

初掌北大的胡適之

先說胡適之校長。胡校長是抗日戰爭復員後北京大學的校長，我是1947年北大中文系畢業的。1946-1947年我讀大四，正是胡先生掌校之初。1946年暑假期間，我還住在紅樓後面、大操場北頭「七七」戰前蔣夢麟校長為研究生蓋的那幢宿舍中。那是當時北京各大學中最好的宿舍，分「天地玄黃、宇宙洪荒」八個樓門號，是橫着南北兩排，西面又有縱向一排樓連接。中間有堵短牆把東西部隔開，西部住女生，多

東西向房。東部「天地玄黃」四門，住男生，自偽北大文學院時即如此。我住天字樓二樓朝北一間，上樓梯即是，十分方便。出來就是大操場，右側一長條短牆，同學們多貼各種告白，即後來有名的「民主牆」，中間有個很寬的缺口，沒有按門，但卻是紅樓、操場、灰樓宿舍通向西門的要道。一出缺口，右手北面，先是一小片空地，幾株槐樹，接着便是學校總辦公處的大紅門，中式院落，前後兩進。再前面，右手是圖書館大樓，樓後面一小院落，是訓導處辦公室。再往前，往北一條引路通往後面文學院灰樓。正面是西門，出去對面就是景山東街了，由此可到二院（即理學院），南北的街即漢花園、松公府夾道。胡校長的墨綠色雪佛蘭汽車，經常停在總辦公處大門外槐樹下，西門現在還在，位置未變，只是中式門樓拆改為西式鐵柵欄門了。去年十月回京，我還在門口拍過照片。圖書館樓窗外長春藤已經爬滿，只不知裏面情況如何了。

父親是清末受教育的，平時最看不起白話文，常與我的家庭教師王成邦先生聊天説笑話。甚麼「胡適為甚麼不叫『往哪兒去？』、胡適在家請人教他兒子唸四書、五經，卻鼓吹別人兒子學白話文……」

1946年暑假我仍住灰樓宿舍，經常出入經校辦門前，見胡校長的汽車停在那裏，而人尚未見到。有一天下午四、五時之間，我又經過這裏，邊上一個布告牌，上有新布告，我正觀看，見司機由大門側門房出來開車門，後面胡校長手中捧着一大疊書走出來上車，黑邊圓眼鏡，白黃本色紡綢大褂，頭髮已顯花白了。因為正迎面，我便讓在一邊，行個鞠躬禮，叫聲胡校長。胡先生朝我看看，微笑點頭示意，並未説話，便上了汽車，司機關上車門，開走了。這是我作為北大學生第一次見到校長。但並不是平生第一次見胡先生，那還要推到九年前，即1936年5、6月間在中山公園。因為當年胡先生名氣太大，我還是北國山村作孩子時就十分熟悉的。父親客廳書桌上就放着整套的《胡適文存》，當時鄉間平裝書少，所以我印象十分清楚。父親是清末受教育的，平時最看不起白話文，常與我的家庭教師王成邦先生聊天説笑話。甚麼「胡適為甚麼不叫『往哪兒去？』、胡適在家請人教他兒子唸四書、五經，卻鼓吹別人兒子學白話文……」但教我唸四書、古文、看國語課本。作文既作文言，卻又作白話文。1935年到了北京，正是胡先生住在米糧庫，管庚款教育基金兩千萬銀元，當北大文學院長、庚款教授，月入薪金版稅等將近千元，春秋鼎盛的風光時代。報紙、雜誌經常刊登先生照片，當時北平社會上一般都認識這些名教授。當時北平文教界人士，有夏日三天兩頭、甚至天天下午逛公園坐茶座的習慣。有一天我隨父親去公園，正在入口處，忽聽後面有人説英語，略一回頭，只見胡先生穿一咖啡色毛料長衫同兩位西洋人邊説邊談走進來。父親拉我一把讓在旁邊，讓這幾位先過去，我們隨後進來。本來按習慣我們來公園進門後不是走大路經「公理戰勝」石坊，邊看花、邊散步折而西到春明館、長美軒一帶茶座，就是沿西面長廊看金魚、再到這一帶。總之，很少往東走。而胡先生同外國友人是習慣去「來今雨軒」的，進門便折入東面長廊，逶迤而去了。這天父親出於好奇心，也便拉着我上了東面走

廊，自然地也向東面走去，轉了兩個彎，已到了「來今雨軒」茶座罩棚下，我們遠遠看着茶房招呼胡先生同西洋友人坐下，但沒有進去。從邊上下台階繞董事會院門往後面去了，父親在往後面的路上，一邊誇胡先生學問多麼好，英文多麼好，二十多歲就當北大教授，教育我應該好好用功……再不說「往哪兒去」等笑話了。當時胡先生同西洋友人隨意閒談、神采奕奕的神情，就給我留下了極為深刻的印象……等到飽經淪陷、日寇燒殺、極度飢餓之後，盼得勝利到來，仍是漫天烽火，茫然無主之際，忽又在北大總辦事處門前重見到胡校長短暫的一剎那，只見先生花白雙鬢，夾着書上汽車，一派滄桑老態。戰前的那種神采奕奕的情態一點也看不見了……

當時學生運動極為劇烈，各派學生針尖對麥芒，更是尖銳。但北平當地學生，則更多的是在家中為個人的生活萬分困難、為吃飯而發愁忙亂。有一次系中開會，胡校長要來參加，後面灰樓最大的階梯教室，各年級同學坐得滿滿的，氣氛極為緊張，大有在會上唇槍舌劍、大幹一場的形勢。胡校長和楊振聲先生、唐蘭先生緩緩走入會場，場上鴉雀無聲，胡先生先走上講台說道：「今天這個會場為甚麼嚴肅得像個法庭？」一句話道破場下的緊張氣氛，坐在前面的一些小伙子都啞口無言了。胡校長接着就講起來，大家都注意聽先生說話，有些準備提問題質問的，也自動一聲不哼，會議以緩和的氣氛收場了。這次會議的情景我在另外文章中曾詳細描述過，在此就不多贅了。還有一次大概是1946年末吧，北平市長何思源氏到北大來，不知道是為甚麼事情，被學生知道了，聚了許多人攔他的汽車，不讓他走，要質問他。胡校長親自坐在車中保駕，送他經景山東街回市政府，經過西齋門口時，有人喊：「何思源、何不思源？」西齋擁出來的學生群情激動，胡校長手伸在車窗外，不斷叫：「同學們，不要激動！不要激動！……」印象如在目前，轉瞬半個多世紀過去了。

《胡適印象》選的文章很客觀，各種觀點的都選到了，後面選了胡思杜的〈對我父親——胡適的批判〉。經歷過這個時代的人，馬上會回憶到極左思潮時代的威力有多麼大？多麼恐懼？到反右鬥爭時，胡思杜仍然無可奈何地自殺死去。前些日子《文匯讀書周報》刊載了一篇胡思杜自殺的經過，可惜沒有作為附錄收入，或在後面附言中略加說明。不然，不知者以為胡思杜真是一個「革命者」了。1993年8月我去台灣中研院文哲所訪問，在南港街頭閒逛，入一小書店，見有李敖著的《胡適傳》，我不知李敖為何人，拿起一翻目錄，只見目錄中一行：「一個小寡婦」五字，我忽然想到「輕薄口吻、心術不正」八字，中國語言可選擇的同義詞多的很，為甚麼專選這樣的詞語呢？我不想再看下去，歎口氣把書放下了。回到中研院，在文哲所、近代史所聽朋友們一介紹這位作者，我才明白，原來如此！而這本《胡適印象》中，也選了李敖的文章，不免感到些遺憾了。

大概是1946年末，北平市長何思源氏到北大來，許多學生攔他的汽車，不讓他走，要質問他。胡校長親自坐在車中保駕，他的手伸在車窗外，不斷叫：「同學們，不要激動！不要激動！……」印象如在目前，轉瞬半個多世紀過去了。

再說知堂老人

談完胡適之先生，再說知堂老人。

日寇侵華，淪陷後期，我轉學考入在沙灘紅樓的偽北大文學院。當時是周作人當院長的，好像也兼系主任，而沈啟无先生已因與周鬧翻，破門例離開文學院。中文系教授有容庚、許世瑛、趙蔭棠、黃公渚、朱肇洛、陳介白、尤炳奇等位。外文系英文是徐祖正主任，法文是鮑文蔚主任，日文也是周自己兼，歷史系馮成鈞，哲學系楊丙辰等位先生，都是「七七」戰前老北大的舊人。住宿舍，我先住南鑼鼓巷宿舍，後來搬到紅樓後灰樓天字樓二樓，這是一人一間的宿舍，因高一班的同學周振傑兄結婚，把他的房間讓給我的。住到1946年深秋，聯大復員，北大恢復，灰樓全讓作女生宿舍，我又搬到西齋東院第三排為止。日寇投降，偽北大照常開學上課，我讀三年級。周先生平日作院長、系主任，中文系一、二年級他並不開課。偽北大文學院人不多，學生、教師之間都認識，但不開課時，見面只行個禮，叫聲「先生」，也沒有說話的機會。三年級時，他照例開「佛教文學」，也稱「佛典文學」，原是老北大時就開的課。張中行先生在其回憶文章中就記到過。這一年自然照開，只是他未親自來上課，而是讓許世瑛先生來代上。課程表上仍寫着他的名字。許先生來上課時，也特地聲明一番，說是周先生因身體健康關係，不能來上課，由他來代。大家自然知道原因，也不多問。而周先生每日還照樣坐包車來校。當時紅樓前已非「七七」戰前停滿包車、汽車的風光可比。只有先生一輛車，白銅飾件，黑大絨靠墊，車是十分考究的，來了就到一樓東樓道系辦公室。我因想辦一個小雜誌，曾去找先生約過稿，當時陳介白先生也在座，我已在另外文章中寫到過，不多說了。

抗戰勝利後偽北大開學上課時間不長。不到兩個月，重慶教育部就派沈兼士、陳雪屏等先生來接收，各所偽大學合為臨時大學，文學院為第二分班。中間幾乎沒有停課，記得只空了一個星期，就仍在原來紅樓上課了。只是偽北大教師都解聘，換了一些先生上課。如原黃公渚先生《楚辭》，由顧隨先生上。容庚先生古文字甲骨文由于省吾先生上，還有趙萬里先生來上目錄學，周祖謨先生補音韻學的課等等。他們都是淪陷時期在北京輔仁、中國大學等校任教的先生，不少都認識，沒有任何隔閡。淪陷區同時生活在北京古城的學人，不管在偽北大的或在輔仁、中國等教會、私立等大學教書的人，對周都能同情、理解，沒有一人以「附逆」而歧視之。這從周入獄後所有學人為其上書陳情中可看出。先是俞平伯先生在1945年12月28日自老君堂79號給胡適先生寫長信為周陳情喊冤，函中云：「在昔日為北平教育界擋箭之牌，而今日翻成清議集矢之的，竊私心痛之……」函中詞意懇切，洋洋近二千言。惜陳子善兄編知堂回憶文集時，還特地向俞先生約稿，垂暮之年的俞先生以「我不寫」三字答之。子善兄着了慌……

不管在偽北大的或在輔仁、中國等教會、私立等大學教書的人，對周作人都能同情、理解，沒有一人以「附逆」而歧視之。由於胡適先生在北京與《大公報》記者公開說：「我與周仍舊是朋友」，上海報紙隨後就大作文章，嚷成一片……。

其實當時為甚麼不把此信收入呢？不是勝過回憶文章萬萬千嗎？1946年6月18日，北京淪陷時留平多名教授又聯名向法院上書說情，題為〈服務偽組織之經過〉，列名者沈兼士、董洗凡、張懷、顧隨、陳雪屏、俞平伯、鄧以蟄、孫人和、王之相、陳君哲、陸佛萬、孫幾伊、童德禧、武夢佐共14名。其中沈兼士是1942年年末輾轉去重慶，後來又回來作教育部特派員的。陳雪屏是臨時大學負責人，後來是北大訓導長。隨後又有臨時大學徐祖正、楊丙辰等54名教授聯名上書，為周說情。但當時左右鬥爭劇烈，胡適先生在北京與《大公報》記者公開說了「我與周仍舊是朋友」，這樣上海報紙就大作文章，嚷成一片……因為客觀形勢上，南京法院必須要重判周作人的，而在北京某些理解他的人心中，則又是寬容和同情。從解放後周先生寫給最高當局的信，以及後來周揚、陽翰笙、阿英等人代表組織、政府對知堂老人的各種寬容和照顧，可以看到周對黨、黨對周的理解關係。至於文化大革命中的遭遇，那是「橫掃一切牛鬼蛇神」的必然結果，在劫難逃，多壽反辱，只怪他老人家活的太長了……又有甚麼說的呢？

而且知堂老人的複雜情況，還有一點，就是家務關係。「清官難斷家務事」，同這些扯在一起的那些連篇累牘的東西，如無婆婆媽媽，喜歡探聽東家長、西家短的癖好，便可以不看。只看看魯迅先生自己的文章、書信、日記好了。倒是《胡適的日記》1922年8月11日所記，和俞平伯先生寫給胡的為知堂老人陳情的信應該選進來。那真是既見交情，又見交態的文章。

至於知堂老人的具體印象、音容笑貌，我過去寫文章說的已不少，冷飯不宜多炒，不想再多說了。

半個世紀的沈從文印象

說完知堂老人，再說說沈從文老師。早在淪陷時期，我讀高中時，就十分仰慕沈先生，當時沈先生的堂內弟張中和是我同班的好同學，就常常說起沈先生，同時也知道沈夫人筆名「叔文」，巴金在上海編的文學叢書，某一集中出版過她的一小本散文，我還借了來看。當時根本沒有想過將來會認識沈先生，而且還會作他的學生。因為當時沈先生遠在昆明，不只路途遙遠，而且是兩個世界，中間隔着炮火連天的戰場……這是1941、1942年的事，已是五十多年的悠悠歲月過去了。

早在我讀高中時，就十分仰慕沈從文先生。當時根本沒有想過將來會作他的學生，因為當時沈先生遠在昆明，不只路途遙遠，而且中間還隔着炮火連天的戰場……這是1941、1942年的事了。

抗戰勝利，北大復員，回到沙灘，我居然作了沈先生的學生，而且是補修的必修課：「現代文學選講及習作」。偽北大文學院的課，基本是按「七七」事變以前排的。不論必修、選修，沒有現代文學這門課。雖然新文化運動是從北大興起的，而隨五四運動而興起的現代文學也是從北大興起的，可是當時沒有人把這當學問，更不會在大學堂講白話文、白話小說。好像知堂老人讓廢名先生講過新詩，還編過講義，可是淪陷時期的北大中文系卻沒有這一類的課。西南聯大有這一門課，是一、二年級必修課。我當

時已是四年級，就要畢業了，但因要補修這門必修課的學分，便有幸作了沈先生的學生。當時北大是最自由的學校，平時上課從不點名，因而可以公然不來上課。有位要好的同學在天津兼差編報，照樣在北大外文系上學，照樣畢業。只要考試時到就可以了。當時沈先生在課堂上講些甚麼，我現在一點也想不起來了。只是習作，我記得十分清楚，有一次題目出一個字：「影」，我的卷子拿回來一看，稿紙中間直行中加兩三行芝麻小字，幾份課稿我一直保留到文革，才被抄家的「小祖宗」們掠奪而去，中國人的「苦水」真是永吐不完！

我第一次去沈先生家看望，是在西齋對面中老胡同，三間小北屋中。去年10月回北京，住在沙灘，又到景山東街閒逛，西齋西面的房子及西齋大門還在，對過中老胡同沒有了，蓋了很漂亮的宮殿式小樓房，一大片，掛着「成都市」的甚麼牌子，我也未細看。解放後和沈先生最暢快的一次談話，是1962年8月故宮開紀念曹雪芹200年展覽會前，我去外交部街歷史博物館宿舍看望先生，先走到後面，由一個角門進去，兩門北屋耳房，聊得很痛快。當時我不知道故宮開《紅樓夢》展覽會的事，是先生先向我作了詳細介紹。說展品多麼豐富，有乾隆南巡圖、乾隆妃子圖影、金、玉器皿，都值得去看。這樣我才連着去看了三天，見平生之所未見，收穫不少。後來就再未見面，一跳就是文革後了。1980年暑假，我是到小羊宜賓胡同去看望先生的。院子倒很好，垂花門裏順走廊到東頭西間小東房，臨街牆上還有大窗，只是夏天上午東曬，下午西曬，整天無法工作。過了一年多，就搬到東交民巷東口歷史所宿舍五樓去了，我去過幾次，後來先生過忙，我也就少去了……這些我在好多篇文章都寫到過，不多說了。

沈先生是20年代末在上海中國公學走上大學講壇的，是胡適之先生最賞識的人，羅爾綱《胡適瑣記》「中國公學校長」段寫道：

> 沈從文只讀過小學，是胡適把他安排上大學講座的。選他課的約有二十多人，但當他第一天上課時，教室卻坐滿人，他在講壇上站了十多分鐘，說不出話來。突然他驚叫了一聲說：「我見你們人多，要哭了！」這一句古往今來堪稱奇絕的老師開場白，剛剛說過，就奔流似的滔滔不絕把當代中國的文壇說了一小時，特別對新興作家巴金等的評述，講得最詳細。

巴金94高齡，尚婆娑人間，而沈先生則在80年代末成為歷史人物。俯仰之間，唯有感慨繫之了。

沈從文先生是20年代末在上海中國公學走上大學講壇的。當他第一天上課時，教室坐滿人，他在講壇上站了十多分鐘，說不出話來。突然他驚叫了一聲說：「我見你們人多，要哭了！」這是一句古往今來堪稱奇絕的老師開場白。

與老舍的兩面之緣

最後說說老舍先生。這四位先生中，對老舍先生雖知之較早，後來卻無多少接觸，只能說有兩面之緣吧。我很早就讀老舍先生的書，初中時代讀《駱駝祥子》、《牛天賜傳》，那是從《宇宙風》上讀的。這時《宇宙風》連載這兩部書。後來我又從頭髮胡同市立圖書館借了《老張的哲學》、《二馬》、《貓城記》、

《蛤藻集》等書，一系列地讀過。我最愛讀《牛天賜傳》，因牛天賜是鄉下孩子，既讀私塾又讀小學，由鄉下進城，有些滑稽，我更愛看。覺得它比《駱駝祥子》好，《駱駝祥子》結局很悲慘，我不愛看，接受不了。我當時認識不少拉洋車的朋友，生活很苦，但能混的過去。我想「祥子」是個別現象，個別現象代替不了整體。《老張的哲學》、《二馬》我也愛看，而《牛天賜傳》印象更深，老師說姑娘的眼黑的像珠子，牛天賜說姑娘的眼黑的像夜，老師大誇牛天賜是天才。夜該多好，又深沉、又空靈……都是老舍先生自己編的，正配合我當時的理解、欣賞水平，所以特別感興趣，也學着這樣筆調寫文章……

認識老舍先生，則在解放之後了。50年代初，先生剛回國，我初參加燃料工業部工作不久，當時燃料部東長安街新樓還未蓋，還在東交民巷西頭路南原華俄道勝銀行樓院中和重工業部一起辦公。請老舍先生來給青年幹部們作個報告，就在樓院後靠城根簡陋的禮堂中，講台上也真簡陋，連個講桌也沒有，只得一把椅子。是誰聯繫請的？我記不清了，只記得是我接待的。先生坐在椅子上慢條斯理地說了一頓由美回國的經過，說美國人不懂政治，沒有常識。先生在美國住在一個房東老太太家，要回國了，收拾東西，向房東太太告辭。房東太太問：「要回到哪裏去？」告訴他：「要回到北京去。」房東太太便問：「北京歸哪裏管？是不是歸香港管？」老舍先生一邊說，一邊笑着說：「美國人民多麼幼稚？一點常識也沒有……」先生當時說話的神態，迄今浮現在我眼前……（回憶印象文寫到此處時，已是7月3日下午，香港回歸中國懷抱也已三天了）。

自此之後，再未與先生見面。1953年秋，我調華東，1956年我調到上海教書。這年暑假我回京，當時家住燈市口朝陽胡同，離新蓋文藝大樓很近，有好幾位老同學在裏面工作，進大樓對着二樓大廳賣茶、咖啡、點心。一天下午和二三友人坐着喝茶聊天，人很少，忽然見老舍先生扶着手杖進來，直到櫃台前買豆沙包、菜包。我看到連忙站起來過去和先生打招呼，說1950年冬天在燃料部先生作報告的事，先生居然還記得。閒聊幾句便握手告別了。當時正是先生創作完《方珍珠》、《龍鬚溝》等一系列劇本的時候，正是獲得人民藝術家榮譽稱號的前後，神采奕奕……哪裏會想到十年之後的「文化大革命」呢？四年前認識了先生哲嗣舒乙先生，並讀了他的文章，想想真是傷感！

五本「印象」書，有四本，也就是四位逝去的師長，也在我記憶中留下各種印象。撫今感昔，真是無限感慨，在革命時代的火燄中，他們都經歷了各種不同的「火的洗禮」。是時代的歷史呢？還是個人的歷史？是時代的悲劇呢？還是個人的悲劇？在烈火中真感到個人是太微小了，但願下世紀中國的知識份子不再重複同樣的命運吧！

四位逝去的師長在我記憶中留下各種印象。在革命時代的火燄中，他們都經歷了各種不同的「火的洗禮」。是時代的歷史呢？還是個人的歷史？是時代的悲劇呢？還是個人的悲劇？但願下世紀中國的知識份子不再重複同樣的命運吧！

鄧雲鄉　中國藝術研究院特約研究員，風土民俗學專家，著有《北京風土記》、《文化古城舊事》等書。

經濟與社會

究竟誰毀了蘇聯？

● 鄭　驄

蘇聯解體已經六年了，總還有人以之為例，念念不忘反對西方的和平演變。本文關心的是：真的是西方政府見死不救，不給經濟援助，從而毀了蘇聯麼？真的是西方的經濟學家別有用心，亂出主意，從而毀了蘇聯麼？如果說不給經濟援助是為了和平演變，那麼請問，現今的俄羅斯是非共產國家，現今的中國大陸是共產國家，為甚麼世界銀行迄今連續四年把貸款的最大部分給了中國大陸，而不是俄羅斯①？可見，經濟援助與和平演變無關，而取決於申請國自身的經濟狀況。如果有人說蘇聯政府經濟觀念與經濟政策的錯誤是由於受了西方經濟學家的有意指使，那麼我們更可以說是受了一位中國經濟學家——單穆公——的有意指使。

西元前524年單穆公的子母相權論是中國最早的貨幣思想。單穆公的論點是：如果物價上漲，幣值下降，國家應發行比原有貨幣面值更大的新幣；反之，如果物價下跌，幣值上升，則國家應發行比原有貨幣面值更小的新幣，讓新幣為子，舊幣為母，兩者同時流通。

一　一個古代的錯誤

西元前524年單穆公的子母相權論是中國最早的貨幣思想。據《國語．周語》②：

> 景王二十一年，將鑄大錢。單穆公曰：不可。古者天災降戾，於是乎量資幣，權輕重，以振救民；民患輕則為作重幣以行之，於是乎有母權子而行，民皆得焉；若不堪重，則多作輕而行之，亦不廢重，於是乎有子權母而行，小大利之。今王廢輕而作重，民失其資，能無匱乎？若匱，王用將有所乏。乏則將厚取於民，民不給，將有遠志，是離民也……王弗聽，卒鑄大錢。

單穆公的論點是：如果發生天災，影響物價，從而影響幣值，國家就應採取相應措施。如果物價上漲，幣值下降(所謂的「輕」)，那麼，買同樣一件商品現在就需要更多的貨幣，而攜帶貨幣增多，令人不便交易，則國家應發行比原有貨幣面值更大的新幣(即「重幣」)，讓新幣為母，舊幣為子，兩者同時流通；反之，如果物價下跌，幣值上升(所謂的「重」)，那麼，買同樣一件商品現在就需要更少的貨幣，而分割貨幣，亦令人不便，則國家應發行比原有貨幣面值更小的

新幣(即「輕幣」)，讓新幣為子，舊幣為母，兩者同時流通。現景王發行重幣而廢除舊幣，會使人民蒙受財產損失，進而不利民心。

這裏我們應注意，當時的貨幣並非紙幣，亦無主幣與輔幣之分，所以有攜帶與分割的問題。這是單穆公關心之所在。為了降低交易成本，促進交易進行，他建議兩幣並行。他與周景王的分歧在於，他贊同景王發行重幣，但反對同時廢除舊幣。最後景王沒有採納他的意見，仍然發行了重幣。那麼，單穆公與周景王究竟誰對誰錯呢？

如果用現代經濟學語言來分析:根據貨幣數量論，有:

(1) $M \times V = P \times Y$

這裏: M是貨幣總量，V是貨幣流通速度，P是物價水平，Y是社會總產出。對(1)全微分後，可得:

(2) $M \times dV + V \times dM = P \times dY + Y \times dP$

就長期而言，貨幣流通速度是一個定量，所以$dV = 0$。從(2)可得:

(3) $dM / M = dY / Y + dP / P$

由(3)可改寫為:

(4) $dP / P = dM / M - dY / Y$

此式表明: 通貨膨脹率等於貨幣增長率減去總產出增長率。

現在用(4)來分析單穆公的觀點:

首先，在通貨膨脹($dP > 0$)的情況下(比如由於天災人禍使$dY < 0$)，物重錢輕，幣值下降，為了阻止通脹，此時就應減少貨幣發行，讓$dM < 0$。這時，為降低交易成本而發行重幣的同時就應收回一部分舊幣，保證$dM < 0$。相比之下，如果按照單穆公的主張：發行重幣的同時還保留全部的舊幣，則會使$dM > 0$，這樣雖然方便了交易，卻會進一步惡化通貨膨脹。

其次，在通貨緊縮($dP < 0$)的情況下，物輕錢重，幣值上升，為了解決通貨緊縮，此時就應增加貨幣發行，讓$dM > 0$。這時，單穆公既發行輕幣又不廢舊幣的辦法是可行的，而且這樣既方便了交易又紓解了通貨緊縮之困苦，可收一石二鳥之效。所以，單穆公之論是正誤參半，後人不可不察。

至於周景王之為，則難以斷定。據《漢書．食貨志》:「周景王時，患錢輕，將更鑄大錢。單穆公曰：不可，……弗聽，卒鑄大錢。」由此雖可知道當時是通貨膨脹的情況，但無論是《國語》還是《漢書》，都未說明周景王發行重幣時是否廢除或收回舊幣。

由此可見，通貨是否膨脹主要取決於貨幣數量，而貨幣面值的大小則只涉及到流通，所以，僅在母幣上做文章是無法解決通貨膨脹問題的。單穆公沒有認清這一點，我們並不怪他，因為二千五百多年前的貨幣經濟只是雛型方成。可是，令人遺憾的是，經過了人類在這二千五百多年對貨幣的研究與認識，今天還會有人犯同樣的錯誤。這個犯錯者就是前蘇聯政府，這個錯誤就是其1991年貨幣改革的方法。

二　一個現代的錯誤

1991年1月22日21時，蘇聯中央電視台播發了戈爾巴喬夫根據帕夫洛夫內閣建議而發布的總統令，宣布所有面值為50盧布和100盧布的大面額紙幣從1月23日零時起無效，限3天內交銀行兌換小面額盧布。而且一般人限換平均月工資額(當時一個工人的

月工資在300盧布左右），最高不得超過1,000盧布，退休者限換200盧布，超過限額的要向特別委員會證明其來源合法。同時私人的銀行存款被凍結，每人每月只可提取500盧布。

根據官方說法，這一政策的目的是打擊地下經濟。但是這種說法顯然不能自圓其說：地下交易的確會使用大額紙幣，但使用大額紙幣的交易不全都是地下交易。黑市的存在是因為官市受到了政府的干預和管制，沒有了大額紙幣黑市照樣會存在，我們甚至可以在二次大戰後的許多國家中看到完全不靠貨幣而靠以物易物的黑市存在。所以，這一政策的真實目的是通過取消大額紙幣（或者說「母幣」）來減少貨幣總量。

1991年1月22日21時，蘇聯宣布所有大面額紙幣從1月23日零時起無效。根據官方說法，這一政策的目的是打擊地下經濟，但是真實目的是通過取消大額紙幣來減少貨幣總量。為甚麼蘇聯要減少貨幣總量呢？因為與所有的社會主義國家一樣，蘇聯存在着貨幣過量的問題。

為甚麼蘇聯要減少貨幣總量呢？因為與所有的社會主義國家一樣，蘇聯存在着貨幣過量（money overhang）的問題。對於上面（1）式，我們可將其改寫為：

（1'）　$M = (P \times Y) / V = P \times Y \times K$

此處，讓K=1 / V，K是現金餘額系數。對（1'）全微分後變形得到：

（2'）　$dP / P + dK / K = dM / M - dY / Y$

在政府對市場價格基本上不干預的情況下，通貨膨脹能公開表現出來。而現金餘額系數主要取決於消費者習慣，長期可看作為定量，所以有 dK=0，（2'）式就變形為（4）式，這種情況稱為公開通貨膨脹（open inflation）。

如果由於公有制導致生產效率低下，商品供不應求，政府往往會控制市場價格，不讓其上漲，即dP = 0，而用非貨幣票證（比如糧票、肉票）來配額供應商品，這時那些由於沒有非貨幣票證而無法使用的貨幣就會變成現金餘額，不斷地在人民手中積累，形成貨幣過量，這種情況稱為隱形通貨膨脹（repressed inflation）。即：

（3'）　$dK / K = dM / M - dY / Y$

而經濟制度轉型的過程就是轉公有制為私有制，恢復市場功能的過程，也就是由（3'）式轉為（4）式的過程。

這裏，政府放棄對市場價格干預的途徑基本可分為兩類：一類是上述（2'）式中，等號右邊不變，讓等號左邊的dK / K一次性地轉變為dP / P。比如波蘭1989-1990年的價格改革，經過一次性的高通脹達到95%的價格放開③。這種做法的缺點在於使人民的積蓄在一夜之間化為烏有，政府要重建人民對本國貨幣的信心，非常不易。

另一類是上述（2'）式中，通過縮小等號右邊dM / M與dY / Y這兩項之間的差距來消除貨幣過量，這樣放開價格管制時就不會出現高通脹。這裏，消除差距的辦法又有兩種：減少貨幣總量和發展生產。兩者相較，發展生產是根本之計，而減少貨幣總量若運用得當，亦能有效抑制高通脹。

目前，中國大陸基本上走發展生產的路線。1978年改革至今，雖然中國大陸沒能將國有企業民營化，但是卻允許私營經濟發展，結果是私營經濟從零發展到今天佔大陸經濟的半壁江山。正是主要靠私營經濟，才能使大陸國民生產總值以每年10% 左右的速度增長，同時使得中國大陸這些年既能逐步放開價格，又能避免惡性通貨膨脹。當然，如果國有企業的問題不解決，將來依然會為患無窮④。

反觀蘇聯在1991年實行的政策，是想用減少貨幣總量的辦法來消除貨幣過量。這種辦法有兩種方式:

方式之一是在降低 dM / M的同時，保持物價和工資水平不變(即dP = 0)，從而降低dK / K。德國在1948和1990年的兩次貨幣改革中，都採用此法而成功消除了貨幣過量。例如在1990年4月的貨幣改革中，德東地區每人可按1：1的比率用東德馬克換取4,000西德馬克(15歲以下每人2,000，65歲以上每人6,000)，其餘的存款按2:1換西德馬克。工資按1:1換為西德馬克；

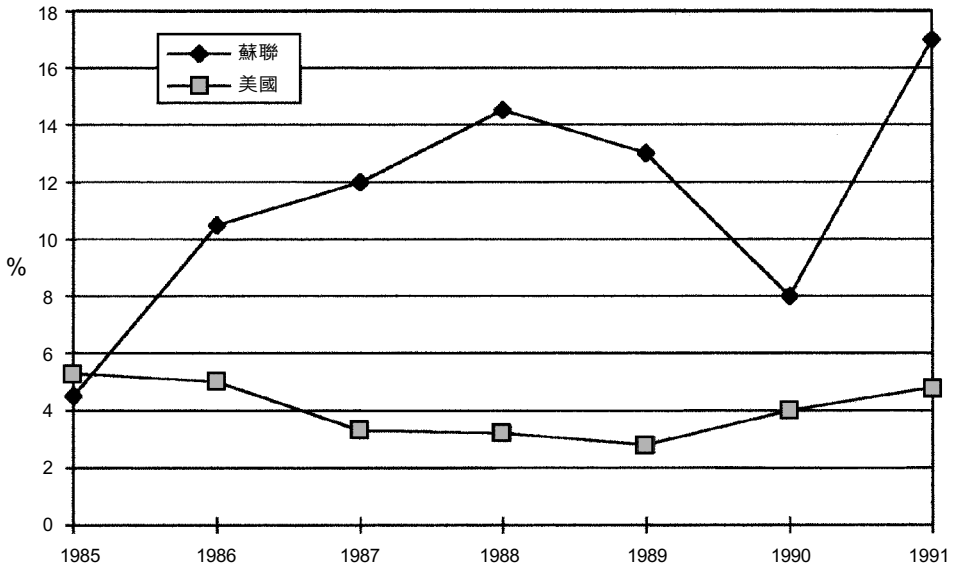
方式之二是用新幣按同一比率更換所有舊幣。這時物價和工資水平(即dP / P)與dM / M同速下降，貨幣過量dK / K(或者說通脹壓力)依然存在。而政府往往會採取措施用以建立人民對新幣的信心，刺激儲蓄，減輕通脹壓力，比如將新貨幣與黃金、美元、地產掛鈎，同時規定新幣發行上限等等。德國在1923年和台灣在1949年的貨幣改革都屬此方式⑤。

這裏應注意的是，無論採用何種方式，都是對全部舊幣而不僅僅是對其中一部分採取行動。

蘇聯為甚麼會在1991年面臨嚴重的貨幣存量問題呢？這主要是1985年以後蘇聯財政赤字猛增所造成的。眾人皆知美國在80年代創下巨額財政赤字，殊不知，按財政赤字佔國民生產總值的比例來計算，蘇聯是有過之而無不及(見圖1)。由於美國主要是靠發行公債來融資，加上赤字佔GNP份額不大，所以對私人投資的排擠效應也不是很大。相反，蘇聯則主要是通過中央銀行發鈔來融資赤字的，這就使得其貨幣發行量大大增加，惡化了貨幣過量的問題。據估算，1990年蘇聯的貨幣過量數額在2,550億盧布左右，其中約有1,700億在私人手中。1991年內又增加了至少1,320億盧布⑥。

1978年改革至今，中國大陸主要靠私營經濟，才能使大陸國民生產總值以每年10%左右的速度增長，同時使得中國大陸這些年既能逐步放開價格，又能避免惡性通貨膨脹。當然，如果國有企業的問題不解決，將來依然會為患無窮。

圖1　1985-1991年蘇美財政赤字佔國民生產總值百分比之比較



資料來源：蘇聯的數據見Institute of International Finance，轉引自Hans Schmidt, "Geld- und fiskalpolitische Aspekte des russischen Transformationsprozesses", in *Transformation in Mittel- und Osteuropa: makroökonomische Konzepte und Fallstudien*, hrsg. Hansjög Herr and Andreas Westphal (Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1993).
美國的數據見IMF, *International Financial Statistics Yearbook 1994*, 144.

80年代後期蘇聯財政惡化的原因主要有⑦：(1) 戈爾巴喬夫在1985年執政後，提出「加速發展戰略」(Perestroika)，不顧蘇聯長期忽視輕工業的產業結構問題，仍然把機械製造作為龍頭工業，結果因國有企業效率低下，無功而返，不僅浪費大量投資，而且造成日用消費品市場進一步緊張；(2) 1988年1月1日實施的企業法，重點不在明確產權，而在擴大自主權，結果國有企業在軟財政約束的條件下，上交稅利減少，職工收入卻不斷提高；(3) 因國際油價下跌引致外匯收入下降。此外，禁酒運動和稅收制度不健全等制度因素亦令財稅收入減少。

1990年蘇聯GNP呈現戰後首次的負增長 (-2%)。5月間，政府的價格改革計劃被議會否決，但民眾的通脹預期心理已經形成，搶購風起，消費品市場全面短缺。正是在這種情況下，蘇聯政府開始着手貨幣改革，希望藉此消除貨幣過量。

由此可見，蘇聯政府在發展私營經濟並健全財政制度以前就進行價格改革，實是本末倒置。即使通過貨幣改革消除了貨幣過量，沒有通貨膨脹地放開了價格，也並不能使國有企業生產增長，而且不健全的財政制度不久又會造成新一輪的貨幣過量。更糟糕的是：蘇聯政府針對大額紙幣 (或稱「母幣」) 採取行動，根本達不到消除貨幣過量的目的。

如前所述，政府若是用一種新貨幣來取代盧布，就可以通過對銀行存款和工資採取不同比率的方法，來削減除工資外的貨幣存量。但是如果政府只是削減貨幣總量中的大額紙幣，則缺乏正當理由。大額紙幣，何罪之有？把大額紙幣與地下經濟掛鈎只是一個極牽強的理由，而且，即使從這個莫須有的理由出發，也只會得出「與地下經濟無關的大額紙幣就應得到更換」的結論。所以，總統令中有規定，只要能證明來源合法，大額紙幣就能更換。而此門一開，政府則根本無法達到消除貨幣過量的目的。

結果是：首先，由於民怨沸騰，三天的期限被延為五天；其次，總額為482億盧布的大額紙幣中大部分都被更換，結果只有70-80億盧布的大額紙幣被取消，佔M1的1.5%⑧；最後，因為打擊地下經濟與銀行存款風馬牛不相及，所以在民眾要求下，對銀行取款的限制在2月份被取消。

我們可以說，這場貨幣改革最終摧毀的不是貨幣過量，而是公眾對盧布的信心：既然大額盧布不安全，銀行存款也不安全，那麼最安全的保值手段就是商品實物和外匯。這時，政府已經無法用提高利息來遏止通貨膨脹了。遺憾的是，在這種情況下，蘇聯政府不僅沒有採取任何措施 (比如公開承認此次貨幣政策的錯誤等) 來恢復民眾對盧布的信心，相反還馬上於1991年4月進行價格改革。其結果可想而知：從1991年3月到12月26日蘇聯解體之日為止，其間的通膨率為220%⑨。

三　自殺還是他殺？

究竟是誰毀了蘇聯？是西方國家還是單穆公？其實，恰如蘇聯的國父列寧所指出的：毀滅一個國家的最有效辦法就是毀掉這個國家所使用的貨

究竟是誰毀了蘇聯？是西方國家還是單穆公？其實，恰如蘇聯的國父列寧所指出的：毀滅一個國家的最有效辦法就是毀掉這個國家所使用的貨幣。從這場貨幣改革即可知：「滅六國者，六國也，非秦也。族秦者，秦也，非天下也。」

幣⑩。從這場貨幣改革即可知：「滅六國者，六國也，非秦也。族秦者，秦也，非天下也。」

註釋

① 世界銀行自1980年起對中國大陸貸款，自1993年起對俄羅斯貸款。從1992-1996年（世界銀行財政年度）中國大陸每年都是世界銀行的最大受款國。詳見*Weltbank Jahresbericht 1996* (Washington: World Bank), 38; *1995*, 39; *1994*, 57; *1993*, 173; *1992*, 188; *1991*, 172.

② 雖然學界對此事件的真偽有爭議，比如加藤繁：〈周景王鑄錢傳說批判〉，載《中國經濟史考證》，卷一（台北：華世出版社，1976）；蕭清：《中國古代貨幣思想史》（台北：商務印書館，1992），頁18-25。但本文在此關心的是其思想之正誤。

③ 有關波蘭的價格改革，請參閱Roman Frydman, Stanislaw Wellisz and Grzegorz W. Kolodko, "Stabilization Policies in Poland: A Progress Report", in *Exchange Rate Policies in Developing and Post-Socialist Countries*, ed. Emil-Maria Claassen (San Francisco: ICG Press, 1991).

④ 國有企業的大量存在造成了貨幣需求的不穩定，而大陸央行為了支持國有企業亦無法堅持以物價穩定為首要目標，貨幣供給亦難穩定，結果造成貨幣增長率大起大落，兩位數的通脹率頻繁出現，嚴重影響了人民幣對內幣值的穩定以及對外自由兑換的實現。詳見鄭馳：〈港幣還能活多久？——論人民幣、港幣、澳幣統一之路〉，《經濟前瞻》（台灣中華經濟研究院），第11卷第4期，1996年7月。

⑤ 有關德國在1923年、1948年及1990年的三次貨幣改革，詳見Hans-Joachim Jarchow, *Theorie und Politik des Geldes, II* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1995），第1-2章；Emil-Maria Claassen, *Global Monetary Economics* (New York: Oxford University Press, 1996), 263-70。有關台灣在1949年的貨幣改革，詳見吳聰敏：〈台灣戰後的惡性物價膨脹〉，載梁國樹編：《台灣經濟發展論文集》（台北：時報文化出版企業有限公司，1994）。

⑥ 請參閱Manfred Trapp, *Der dekretierte Markt: Die sozialistische Wirtschaftsordnung und ihre Transformation in der Sowjetunion und der Russischen Föderation 1985-1992* (Baden-Baden: Nomos Verlag, 1994), 266.

⑦ 詳見Petr O. Aven, "Experiences, Propects, and Policy Options: The Case of the USSR", in *The Transformation of Socialist Economies*, ed. Horst Siebert (Tübingen: Mohr, 1992); Commission of the European Communities, "Reform issues in the former Soviet Union", *European Economy*, no. 49 (September 1993).

⑧ 請參閱註⑥書，頁270；註⑦書，頁233.

⑨ 1991年蘇聯M1的增長率為103.5%，M2的增長率為128.2%。詳見Hans Schmidt, "Geld- und fiskalpolitische Aspekte des russischen Transformations prozesses", in *Transformation in Mittel- und Osteuropa: makroökonomische konzepte und Fallstudien*, hrsg. Hansjörg Herr and Andreas Westphal (Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1993), 286-88.

⑩ Milton Friedman著，趙秋嚴譯：《資本主義與自由》（台北：台灣銀行經濟研究室，1972），頁32-33。

鄭　馳　德國曼海姆大學經濟學博士候選人

經濟與社會

快樂、基數效用與人際比較：經濟學者反主觀概念的偏見

● 黃有光

摘　要

經濟學者雖然偏好諸如「偏好」(Preference) 等較客觀的概念，但較主觀的概念如快樂才是更重要的，因為快樂才是人們的終極目的。雖然人人拼命賺錢，但由於相對所得作用與對環境生態之破壞，除非提高能促進福利之公共開支，否則實際的經濟成長未必能增加快樂。與許多經濟學者的觀點相反，效用是可以基數測量及人際可比的，但人際可比之基數效用較序數效用更難獲得，而它又是進行社會決策所必須的。這人際基數效用之矛盾大體上可用「一元等於一元」之原理解決，即用金錢測量基數效用，用無權數加總決定社會選擇，用所得稅收與轉移來幫助窮人。但在最優累進稅率決策中之平等與效率之比益權衡抉擇上，乃需人際效用比較。

＊　＊　＊

筆者對現代經濟學有很高的評價，甚至認為在蘇聯、東歐與中國的轉變與改革的歷史性事件中，現代經濟學也有一定的貢獻。但為了精益求精，本文將談談現代經濟學的一點偏差。

經濟學者偏好「偏好」

經濟學是一門科學，而且被認為是社會科學中的女王，因為其分析與數理化之複雜程度以及在實證上之深度與廣度，都是各社會科學中之冠。經濟研究的科學化是一個好現象 (但應該避免迷信數理模式，以致脫離實際①)，但是由於強調科學的嚴謹性與實證辨偽性，絕大多數經濟學家 (至少是在學術界而言) 持有下述兩種偏見。

絕大多數經濟學家持有下述兩種偏見：第一是過份強調人們之偏好與選擇，而忽略了人們的福祉或快樂；第二是認為人們的效用只有排序性，只能序數測量，不能基數測量，也不能進行人際比較。

第一是過份強調人們之偏好與選擇 (Choice)，而忽略了人們的福祉或

* 本文部份論點，取材自拙作 "A Case for Happiness, Cardinalism, and Interpersonal Comparability", *Economic Journal* (November 1997).

快樂。經濟學者從人們的選擇推定人們的偏好，而認為福祉是主觀的，不能進行科學的研究，甚至輕視談論這些不能精確數量化的主觀概念的人。

第二是認為人們的效用(Utility)只有排序性，只能序數測量，不能基數測量，也不能進行人際比較。所以，我們只能說某人偏好x甚於y，偏好y甚於z或無差異。舉例來說，即使x = 現狀，y = 現狀加上被一隻蚊子咬一口，z = 現狀加上整個人被丟進沸水缸裏，我們不能說其偏好y甚於z的程度超過其偏好x甚於y的程度，更不能說某甲被丟進沸水缸裏的痛苦會超過某乙被一隻蚊子咬一口的痛苦。

經濟學者並不是向來就反主觀概念的，在新古典經濟學時代，經濟學者無顧慮地使用諸如滿足、邊際效用、快樂、痛苦等主觀與基數概念。自本世紀初由沃森(圖)帶頭的行為主義革命後，學者只研究客觀行為，不談主觀感受。

心理學之演變的啟示

經濟學者並不是向來就是這麼反主觀概念的，在新古典經濟學時代，經濟學者無顧慮地使用諸如滿足、邊際效用、快樂、痛苦等主觀與基數概念。1930年代無差異曲線分析興起後，經濟學者發現，不需要用邊際效用之概念與基數效用之假設，只要知道消費者的序數偏好(由其無差異曲線顯示)，就可以推導出其需求曲線。對需求函數之分析，這無疑是一大進步，因為它用較少的假設而得出同樣的結論。經濟學者的偏差，在於否定基數效用在其他領域(如社會選擇、最優人口、生命估值等)之應用，而在這些領域中，單純序數效用是不足夠的，沒有人際比較也不行。

在心理學的研究上，也發生了類似的變化。古典心理學者無顧忌地談論心靈、意識，也用自我反省(Introspection)來進行分析。自本世紀初起，由沃森(John B. Watson)與史金納(B.F. Skinner)先後帶頭的行為主義(Behaviorism)革命，使心理學者只研究客觀行為，不談主觀感受。行為學派對心理學的科學化有很大貢獻，但其對主觀感受之否定則矯枉過正。

行為主義雖然長期取得近乎絕對的統治地位，但反對極端行為主義的聲音偶爾也可以聽到。例如1959年喬姆斯基(Noam Chomsky)對史金納1957年之巨著 *Verbal Behavior* 的書評中，就對行為學派不研究主觀感受作了下述諷刺：「從沃森1913年之宣言至今，已近半個世紀了。現在，絕大多數心理學者都追隨他。結果是……心理學先是賣掉了其靈魂，然後又心神喪失，而現在看來已經垂垂待斃，完全失去了意識。」

認知心理學(Cognitive Psychology)抬頭後，學界才逐漸接受主觀感受的研究。直到現在，排斥主觀感受者還是大有人在，但亦有不少學者改變態度。例如蓋洛普(G.G. Gallup)曾說過：「以前我對學生說，沒有人曾聽

到、看過、嘗到、或動到心靈(Mind)。因此，心靈可能存在，卻不在科學研究範圍的。但我現在已經改變我的心靈(看法)。」

看來，經濟學者也應該重新檢討他們對主觀概念的偏見，甚至也應該來一次「主觀反革命」(反極端客觀主義)。

快樂比所得重要

為甚麼對客觀行為與選擇的研究還不夠？為甚麼要講難以測量的快樂、福利等主觀概念？答案是：快樂遠比客觀概念如所得、選擇、偏好(尤其是在排除了基數效用與人際比較之後)等為重要。這至少有兩個原因。

第一，金錢、所得、生產、投資等客觀經濟事物並不是人生的終極目標。除了極少數極端的守財奴外，我們賺錢並不是為了多得錢本身，而是用錢來增加快樂。因此，快樂才是我們的終極目的。

第二，對多數已發展地區的社會而言，提高(實際)所得並不能明顯地增加快樂。

從1950年代至今，美國的人均實際所得增加了兩三倍，但人們對自己的快樂的評價之指數則大體不變，甚至略有下降之趨勢②。在日本，人均實際所得增加得更多，而快樂指數長期徘徊在5.3至6.1左右，沒有上升或下降之趨勢③。這並不表明人們之快樂不會有明顯的改變，有許多因素影響着人們對快樂的評價。例如結婚之成年人與沒有結婚之成年人的快樂指數有巨大差別，約有百分之四十的結婚者認為自己很快樂，而只有百分之二十多一些的未結過婚的人這麼認為④。

既然所得不一定能顯著的增加快樂，那為甚麼人人還在拼命賺錢呢？(筆者雖未真正拼命，但若你給我一百萬元，我還是很高興的。)這其實並不難解釋。

對多數已發展地區的社會而言，提高(實際)所得並不能明顯地增加快樂。既然如此，為甚麼人人還在拼命賺錢呢？道理很簡單，因為相對所得、炫耀性與競爭性的消費很重要，而且越來越重要。

溫飽舒適之後再增加消費，往往得不償失。太多美食會令我們過肥與積聚過多的膽固醇；住房太大難以收拾；請工人也會造成問題，例如隱私減少、丈夫與女傭有染等等。因此，溫飽舒適之後，消費的主要作用是展示性與競爭性的。豪華汽車顯示財力，雖然它也有內在的消費作用，但並不重要。筆者在港已將一年，雖然沒有車子，但並不會感到很大的不便。孩子的同學都有貴重的玩具、衣服、生日禮物，你就很難不設法與之相較。

消費的邊際內在作用既然已經很小，增加所得就很難增加快樂。人人都還要多賺錢，因為相對所得、炫耀性與競爭性的消費很重要，而且越來越重要。但從整個社會而言，平均相對所得並不能提高。一個人多賺錢，不但增加其從消費中所取得之內在效用，也增加其相對所得以及在消費中的炫耀性效用。因此，對個人而言，錢很重要。

從整個社會而言，所得增加不但不能提高人們之平均相對所得，甚至可能因為在生產與消費中造成對環境與生態之破壞，從而減低人們的福利。因此，如果沒有設法保護環境與促進其他福利，那麼經濟成長可能會減低人們的福利⑤。

有些經濟學者可能會反駁說，上述道理說明快樂比所得重要，但並不說明快樂比偏好與選擇重要。偏好雖然可以考慮及環保與相對所得等因素，但有一些原因使經濟學者還是忽視了重要的因素。

第一，個人的選擇一般只能直接影響其直接控制的變量。他可以選擇多賺錢多消費，但不能選擇每個人少消費而減少污染。經濟學者看到人人拼命賺錢，因而誤以為所得很重要。

其次，與經濟學者的一般假設相反，許多人其實相當無知與短視。例如絕大多數人以為擁有一大筆飛來財富便會大大增加其快樂，因而花很多錢在買彩票之類的賭博。香港在本年6月中的賽馬投注額打破了世界紀錄，便是一個好例證！但是，據學者的調查，彩票中獎者並不比其他條件一樣的非中獎者快樂。此外，許多人也認為因意外致殘者不如因意外死亡者。其實，致殘者在經過一段時期調整後，還能過着相當快樂的生活，其快樂程度只比健全人少一點點，而且他們也慶幸沒有在意外中死亡⑥。一般而言，人們也低估現在的享受／痛苦對將來享受程度的負／正作用⑦。

筆者曾親自見過一個關於短視的極端例子。在一項關於在各種利率下人們願意儲蓄多少的調查中(筆者假定人們原已有儲蓄，因為問卷的答案選擇是願多儲百分之十等)，一位學生向筆者說：「我原本就不儲蓄，增多百分之十並沒有意義。」筆者說：「那你把答案改成每月多儲二十元等。」他說：「即使實際利率是百分之幾百，我也不想儲蓄。」筆者問他是否有甚麼不治之症，他說沒有，只是不願去擔心明天的事。

當然，除非無知與短視造成之影響很嚴重，否則政府不應糾正，因為這會有許多不良之負作用。

快樂與偏好之基數可測量性 (Cardinal Measurability)

在需求函數的推導上，序數效用已經足夠，不必基數效用，這是沒有甚麼可爭論的。但許多經濟學者進而否定基數效用在其他領域的應用，這

與經濟學者的一般假設相反，許多人其實相當無知與短視。在一項關於在各種利率下人們願意儲蓄多少的調查中，一位學生說：「即使實際利率是百分之幾百，我也不想儲蓄。」筆者問他是否有甚麼不治之症，他說沒有，只是不願去擔心明天的事。

好比對一個留鬍子的人說：「你必須把鬍子剃掉，因為吃飯用不上鬍子。」而他留鬍子的作用，可能是要增加對異性的吸引力。

經濟學者反對基數效用的例子俯拾皆是，如：「你或我都完全沒有方法測量一個消費者從某種物品中所取得的效用數量……今天，沒有人真正相信我們能夠測量效用單位。」⑧對這個信心十足的斷言，至少有一個強力的反證——筆者本人。

再如：「我們怎能說一個人喜愛一組物品比另一組多一倍？你自己怎能說你喜愛一組物品比另一組多一倍？或可用下述辦法：我喜愛一組比另一組多一倍如果我願意多跑一倍的路來得到第一組，或多一倍的時間，或少一倍的取勝機會……沒有任何一種方法是令人特別信服的。」⑨

筆者認為可以用人們最終追求的東西來測量基數效用。我們要錢，最終並不是為了錢，而是為了增加快樂。因此，錢的邊際效用可以遞減。既然快樂是我的終極目標，快樂就不會有邊際效用(快樂)遞減。

筆者認為有一個特別令人信服的方法可用以測量一個人對一組物品(或任何其他東西)的喜愛程度，這就是根據他最終所追求的東西。如果不考慮對他人及動物福利的影響，則我最終追求的東西是我的淨快樂，即快樂減痛苦，包括各種肉體與精神上的苦樂。從進化生物學、心理學以及日常生活等不同角度來看，筆者相信筆者在這方面並非與眾不同。

用人們最終追求的東西來測量基數效用，是很能令人信服的。我們要錢，最終並不是為了錢，而是為了增加快樂。因此，錢的邊際效用可以遞減。當數量變化很大時，我願意花兩倍錢買的東西，並不只代表兩倍的快樂或效用(如果不考慮對他人福利之照顧、無知及無理性的情形，那麼福利或快樂與效用是相同的⑩)。不過，既然快樂是我的終極目標，快樂就不會有邊際效用(快樂)遞減。如果甲組物品(或任何其他東西)給我的快樂是乙組的兩倍，則說我喜愛甲的程度較乙多兩倍，是自然、合理及能提供正確之信息的。

除了我自己的快樂之外，其他因素也可能影響我的偏好，但這也不會使我們不能測量基數效用。讓他人的所得或福利進入我的偏好或效用函數(效用反映偏好)。為簡單起見，假定每人的福利都是自己所得的對數。我的偏好函數是我的所得的對數加上α乘以他人所得的對數。在此，α是略大於零的常數。我甚至可以讓α為他人之所得或福利的函數，雖然這樣做的合理性是可以爭議的。我的這種偏好函數，依然是可以基數測量的。

必須承認，由於信息不足或記憶不全(對以往事件而言)，我們經常不很確定自己的偏好與福利的強度，但這絕不表示效用不能以基數測量。由於信息不足，我們也經常不肯定應該選擇甲或乙。花錢花時間去看戲，結果可能覺得一文不值。因此，信息不足使偏好的序數也搞不清了。如果你拿兩個形狀不同的杯子分別裝上容量相差不太大的水，然後問我那個杯子的水多，我可能分辨不出，但這並不表明水的容量是不能以基數測量的。同樣的，快樂、效用、偏好原則上都是可以基數測量的，但由於信息不足，可能在測量上有實際困難，但這並非不能克服。

當我沒有痛苦或快樂(廣義的，包括肉體上與精神上)時，我的淨快樂或福利為零；快樂時為正；痛苦時為負。淨快樂的絕對量隨快樂或痛苦程度之增加而增加。如果把時間放在橫軸，淨快樂程度放在縱軸，則有一曲線代表我的淨快樂。在任何一個時

段內，此曲線之積分就是我在這時段內的淨快樂量。

我肯定我的快樂與偏好都是可以基數測量的。從觀察、對話以及問卷調查中，我也肯定這種能力是人人都具有的。但是，極端序數主義經濟學者否定這種可能性，抽象理論的洗腦作用，可怕不可怕？

經濟學大師被反基數效用之偏見所蒙蔽？

並不是所有的經濟學者都是反對基數主義的。例如，近年獲得諾貝爾獎的墨利斯 (James Mirrlees)，其在1971年探討最優所得稅的開拓性文章中不但採用基數效用，也用人際可比效用與效用主義的社會福利函數，即社會福利為個人效用之總和[11]。但是，多數經濟學者不相信效用之基數實際可測量性，並認為效用之人際比較是沒有意義的，或者是倫範性、非科學的。

有些經濟學者認為，可用Neumann-Morgenstern的期待效用理論測量出個人之基數效用 (只是有限度的基數性，因為零點沒有確定)；也有經濟學者認為，用期待效用理論得出的基數效用與新古典經濟學的主觀效用是無關的，亦與社會福利評價沒有關係[12]。筆者應用一組不比期待效用理論更強的假設，再加上人們並非無限靈敏的假設 (這合乎常理，也被心理學所確定)，曾證明了用期待效用理論所得出的效用函數與新古典學派的主觀效用是一樣的[13]。

如果用期待效用理論能得出個人的效用函數，那麼就表明了社會有關人們之所得分配之選擇會受人們對所得高低之風險厭惡程度所影響，這是因為個人之效用函數就是根據其厭惡 (所得水平上) 風險之程度推導出來的。經濟學大師哈恩 (F. Hahn) 與塞繆爾森 (P.A. Samuelson) 都曾說過，他們不能理解社會有關所得分配之決策為甚麼要受人們之風險厭惡程度所影響。其實，當我們看到筆者上段所述之結論時，這影響是顯而易見的。人們有關所得水平之風險厭惡程度，顯示其所得之主觀邊際效用之遞減程度。既然社會福利是人們主觀效用之函數，那麼人們所得的邊際效用遞減程度當然會對社會有關所得分配之選擇造成重大之影響。如果我們對基數效用沒有偏見，並認識到主觀效用是先存在的，然後再由主觀效用決定對風險之厭惡程度，則上述影響是太顯而易見的，不會是經濟學大師們所看不到的。

基數效用之測量與人際比較

很久以前，已有人主張效用之人際不可比較性的觀點。威克斯蒂德 (P.H. Wicksteed) 與羅賓斯 (L. Robbins) 都認為任何人都不能測知其他人的心靈，效用的人際比較只是價值判斷，完全沒有客觀基礎[14]。然而，判斷選擇甲 (相對於乙) 使張三快樂增加的程度超過使李四快樂減低的程度，並不意味社會必須選擇甲。我們必須加上社會應該使總淨快樂極大化的價值或倫範判斷，才能得出應選甲之結論。如果社會的目標函數是使總福利極小化，或使最低福利者之福利極大化，則選擇會相反，或可能會相反。因此，效用或福利之人際比較並不是倫

當我沒有痛苦或快樂時，我的淨快樂或福利為零；快樂時為正；痛苦時為負。我肯定我的快樂與偏好都是可以基數測量的。我也肯定這種能力是人人都具有的。但是，極端序數主義經濟學者否定這種可能性，可怕不可怕？

範性的判斷，最多只是對事物的主觀判斷。這並不只是名稱上的不同而已，因為經濟學者可說比較有資格針對有關經濟之事物作主觀判斷，而不能說比較有資格作倫範性之判斷⑮。

根據他人心靈不可測知論，當你看到自己的孩子傷心地哭時，你也不可以說他傷心，只能說他在流淚與叫喊。追隨這種推理的邏輯結論是，任何東西(包括自己的身體)是否存在都是不可知的，最多只能知道自己的心靈(感覺、思維等)是存在的。接受這種不可知論，對科學的進展是有毀滅性的打擊的。

效用之人際比較為不可能之觀點，是基於每個人的心中存有一個靈魂的假設(但接受這假設也未必意味着效用不能進行人際比較)。然而，有越來越多的證據支持達爾文的進化論。當一個人的頭腦的兩半球被切開時(為控制癲癇症)，兩個半球各有各自的觀點而又互不相通。如果是靈魂，怎麼變成兩個靈魂呢？這些科學上的發現，強烈意味着心靈的物質基礎，使人際效用比較至少在原則上是可能的⑯。

筆者曾設計並應用了一種可以測量人們之效用與快樂，並得出可進行人際比較的基數效用的方法⑰。這方法是基於人們並非無限靈敏的事實。百多年前，埃奇沃思(F.Y. Edgeworth)就認為，對任何一個人、任何一種快樂，可察知的快樂量剛好都是相等的。他並認為這是不能證明的公理⑱。筆者根據一些更基本的公理來證明上述公理是成立的，從而，效用之人際比較就可以根據這結論進行⑲。當然，這種測量人際可比之基數效用的方法還有待進一步優化與更廣泛應用，以使其測量結果比較可靠。如果經濟學者對基數效用及其人際比較之偏見不是那麼深，也許會有較快的進展。

最近，羅伯茨(K. Roberts)探討是否能把不同個人之人際效用比較加總，成為社會的人際效用比較。其結論是，如果不能進行不同人之意見之人際比較，則不能得出社會的非獨裁的人際效用比較⑳。不過，他指出，如果有一種客觀的、能獨立存在的人際效用比較，則可以打破這個不可能性。上段所講的人際效用比較的方法，就能提供一個客觀的、能獨立存在的人際比較，因而就能解決羅伯茨所認為之不可能性。

由於現實上有人得利有人蒙損，假如沒有基數效用與人際比較，就不能作出合理的社會決策。筆者有一個建議，就是用人們最多願意付多少錢的數額來測量人們偏好的強度，從而用這些金錢數額之無權總和之高低來決定社會之選擇。換句話說，不論窮人還是富人，「一元就是一元」。

一元等於一元——人際基數效用矛盾解決辦法

推導消費者的需求函數不必用基數效用但要進行社會選擇，由於現實上有人得利有人蒙損，假如沒有基數效用與人際比較，就不能作出合理的社會決策了㉑。如上文所論，基數效用與其人際比較並不是沒有意義或不可能的。然而，獲得可以人際比較的基數效用要比獲得人們的序數偏好困難得多，因此就形成了一個矛盾：我們需要可以人際比較之基數效用而又很難得到這信息。

筆者有一個簡單的建議，可以大體上解決上述人際基數效用的矛盾。表面上看，這建議好像是和上文論點背道而馳的。這建議是用人們最多願意付多少錢的數額來測量人們偏好的強度，從而用這些金錢數額之無權總和之高低來決定社會之選擇。不論窮人還是富人，一元等於一元，這原理

看來是極右派的主張，怎麼可以成立呢？

如果我們可以直接在人際間轉移快樂，我們就可以只看快樂的單位。但這是行不通的，我們只能轉移所得 (轉移個別物品比轉移所得效率低而成本更高)。因此，我們必須用金錢來測量，而且金錢上的測量是更容易取得的。

不過，用金錢來測量基數效用及用之來進行決策是有一些局限性的。第一，當人們偏好受無知、短視、無理性之強烈影響時，尤其是有關對兒童福利之忽視時，可能不應根據人們之偏好。對海洛英之禁止，在飲用水中加氟化物等措施，就是根據這個道理。其次，當外部作用、相對所得作用等影響很大時，必須相應地作適當調整。第三，由於客觀的金錢與主觀的效用之間的關係不可能是固定不變的，例如金錢之邊際效用會隨價格之變動而變動，用金錢測量效用就不能百分之百地精確無誤。這會導致消費者剩餘之測量有路徑依賴性、Boadway 悖論等問題。筆者曾論述，這些問題在多數情況下是微不足道的，比在資料收集上不可免的誤差小許多。對上述問題會造成巨大誤差的情形，筆者也提出使用「邊際元等值」(Marginal Dollar Equivalent) (即在效用上相當於邊際元的倍數) 來代替常用的補償與等量變異[22]。

即使解決了上述諸問題，我們怎麼可以根據人們之用金錢測量的利益之**無權**總和來進行社會決策呢？一塊錢對一個窮人的效用，可能百倍於其對富人的效用，怎麼可以根據「一元就是一元」的原則呢？筆者原本也是這麼想。為了證明同事帕里什 (Ross Parish) 教授認為「一元就是一元」是錯誤的，筆者才從事研究，結果證明「一元就是一元」。筆者的心臟是左傾的，只是頭腦右傾。

筆者不反對幫助窮人，但幫窮人的最有效方法是增加其總所得，而不是在個別物品、個別問題上對富人與窮人進行差別對待 (除非是基於某些效率上的原因，而不是純平等上的原因)。不過，通過一般所得稅收與轉移來劫富濟貧會有反激勵作用。因此，許多人以為應該把一部分的平等措施轉向個別項目，例如向奢侈品抽稅，向必需品進行補貼等。這雖然會造成人們選擇物品之間的扭曲，但這被認為是小於因減少所得稅之累進率而在激勵上的得益。這觀點是錯誤的。

如果所得稅與轉移，和個別項目中的平等措施，各有各自的從零點開始的遞增之邊際反激勵作用曲線，則上述觀點是對的。但是，反激勵作用應該是根據稅收、轉移以及所有個別項目中的平等措施之總和而定的。一個有理性的人，在其工作與休閒之決策中，不會只看能賺多少稅後所得，也會對這稅後所得能夠購買多少東西、能增加多少效用，有一個大概的估計。因此，對奢侈品多抽稅，就像對高所得多抽稅有同樣的反激勵作用，而它又有在物品間之扭曲作用，因而是有更高的負作用的[23]。

用金錢測量之利益的無權總和來進行決策，就能在公共經濟政策上取得很大的簡化，使我們不必在個別決策上應用效用之人際比較，這就解決了效用人際比較之矛盾。但有兩個例外。第一是在決定所得稅收與轉移之累進程度上，在平等與效率之間的比益抉擇，還是必須有效用之人際比較才能決定。第二是當效用之金錢測量不能取得，或因無知、無理性等因素

筆者不反對幫助窮人，但幫窮人的最有效方法是增加其總所得，而不是在個別物品、個別問題上對富人與窮人進行差別對待。對奢侈品多抽稅，就像對高所得多抽稅有同樣的反激勵作用，有在物品間之扭曲作用，因而有更高的負作用。

而不可靠時，社會決策也還是要靠效用之人際比較。

一元並不真正等於一元

必須指出，上述「一元等於一元」的原理，並不是說一元錢對窮人的邊際效用等於一元錢對富人的邊際效用。你給李嘉誠十萬元，他連眼都不眨一下；你給一個窮人同樣的錢，他會高興得跳起來。在這個意義上說，一元當然不等於一元。即使李嘉誠有十倍於常人的效用函數(或享用金錢的能力)，其金錢的邊際效用也一定要遠遠小於窮人的。因此，如果天上一次性掉下金錢或食物，筆者希望會掉給窮人而不是富人，因為這不會造成反激勵作用。

「一元等於一元」的原理，並不是說一元錢對窮人和富人的邊際效用相同。你給李嘉誠十萬元，他連眼都不眨一下；你給一個窮人同樣的錢，他會高興得跳起來。政府不如採用累進稅收與轉移，這沒有扭曲消費的作用，因而較少效益上之損失。

不過，如果政府在個別物品或措施上採取偏向窮人的政策，例如對窮人多消費的物品進行補貼，則會有反激勵作用，不如採用累進稅收與轉移。後者雖然也有反激勵作用，但卻沒有扭曲消費的作用，因而較少效益上之損失。補貼某種物品，使人們過份消費，不如提高窮人之總所得，除非有某些效益上的原因可以支持補貼，例如醫療保健教育等。身體健康能減少傳染病之流行，不但對自己有益，也利及他人，有外部利益，從純效益上就有理由補貼一些防止傳染病之措施。這類補貼，並不違反在具體政策上應該把任何人的一元**看成**相等的原理。

一些政策含義

在具體措施上採用「一元等於一元」的原理，大大簡化了經濟政策之制訂，只考慮效益並用累進所得稅收與轉移來增加平等，從而幫助窮人。

其次，接受上述快樂比所得重要、相對所得作用之外部成本等觀點，並不只具有學術意義而已，也有重要的政策含義。

為了應付開支，政府必須有可觀的稅收。經濟學者認為稅收有扭曲作用，使經濟學者間接地反對大量之政府開支。但是，所得有其因相對所得作用之外部成本，而且這作用越來越大，因此，從純效率的觀點，就應有相當可觀的所得稅率。其次，所得之生產與消費過程，也大都有外部成本。對個別物品依據其外部成本徵稅，需要大量的行政費用，因此只能用於外部成本特別大者，其他可在所得稅上一起徵收，這也可觀地增加從純效率觀點之最優所得稅率。因此，一般而言，稅收未必有扭曲作用或超額負擔，政府開支未必應該縮小㉔。

最後，既然在溫飽舒適之後，提高所得本身對全社會而言不能顯著增加快樂，經濟之繼續發展未必有利，除非能用發展之成果來進行能提高福利的工作，例如環保、科學研究等，而這又是需要公共開支的。許多經濟學者對政府開支的偏見，是必須商榷的㉕。

註釋

① 見黃有光：〈避免經濟研究兩極化與走火入魔〉，《信報財經月刊》(香港)，1997年3月，頁28-30。

②④ D. Myers, *Social Psychology* (New York: McGraw-Hill, 1996), 445；510。

③ R. Veenhoven, *Conditions of Happiness* (Dordrecht: Reidel, 1984).

⑤ 詳見Y.K. Ng and J. Wang, "Relative Income, Aspiration, Environmental Quality, Individual and Political Myopia", *Mathematical Social Sciences* 26 (1993): 3-23. 關於展示性消費之重要性，見R.H. Frank, "Conspicuous Consumption: Money Well Spent?", *Economic Journal* (forthcoming).

⑥ P. Brichman, D. Coates, R. Janoff-Bulman, "Lottery Winners and Accident Victims: Is Happiness Relative?", *Journal of Personality and Social Psychology* 36 (1978): 917-27.

⑦ B. Heady and A. Wearing, "Subjective Well Being: A Stocks and Flows Framework", in *Subjective Well-being*, ed. M. Argyle and N. Schwarz (Oxford: Pergamon, 1991).

⑧ R.L. Miller, *Economics Today* (New York: Haper Collins, 1994), 418-19.

⑨ H.R. Varian, *Intermediate Microeconomics* (New York: Norton, 1993), 57-58.

⑩㉒ 詳見黃有光：《福利經濟學》（北京：友誼出版公司，1991），第一章第三節；第四章。

⑪ J.A. Mirrlees, "An Exploration in the Theory of Optimum Income Taxation", *Review of Economic Studies* 38: 175-208.

⑫ 例如K.J. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New York: Wiley, 1951, 1963), 10；W.J. Baumol, *Economic Theory and Operations Analysis*, 4th ed. (London: Prentice-Hall, 1977), 431.

⑬ Y.K. Ng, "Expected subjective utility: Is the Neumann-Morgenstern's utility the same as the Neoclassical's?", *Social Choice and Welfare* 1: 177-86.

⑭ L. Robbins, *An Essay of the Nature and Significance of Economic Science* (London: Macmillan, 1932).

⑮ 詳論見拙作"Value Judgments and Economists' Role in Policy Recommendation", *Economic Journal* 82 (1972): 1014-18.

⑯ 詳論見Y.K. Ng, "Utilitarianism and Interperonsal Comparison", *Social Choice and Welfare* 9: 1-15.

⑰ 見Y.K. Ng, "Happiness Surveys: Some Comparability Issues and an Exploratory Survey Based on Just Perceivable Increments", *Social Indicators Research* 38 (1996): 1-27.

⑱ 見F.Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics* (London: Kegan Paul, 1881), 7, 60.

⑲ 詳見Y.K. Ng, "Bentham or Bergson?", *Review of Economic Studies* 42 (1975): 545-70.

⑳ K. Roberts, "Objective Interpersonal Comparisons of Utility", *Social Choice and Welfares* 14 (1997): 79-96.

㉑ 詳見D.C. Mueller, *Public Choice II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), chap. 19.

㉓ 關於「一元等於一元」之證明，見Y.K. Ng, *Welfare Economics* (London: Macmillan, 1979), chap. 9; Y.K. Ng, "Quasi-Pareto Social Improvements", *American Economic Review* 73 (1984): 1033-50.

㉔ 關於筆者其他有關支持較多政府開支之論點，見〈政府收支該多少〉，《信報財經月刊》（香港），1997年6月，頁6-8。

㉕ 詳見Y.K. Ng, "Relative-Income and Diamond Effects: A Case for Burden-Free Taxes and Higher Public Expenditure", *Economic Papers* 14 (1995): 29-33; L. Kaplow, "The Optimal Supply of Public Goods and the Distortionary Cost of Taxation", *National Tax Journal*, XLIX (1996): 513-33.

黃有光 澳洲Monash大學與香港中文大學經濟系講座教授

三邊互動 三邊互動 三邊互動

讀「一九九七特刊」

最近，又能讀到《二十一世紀》了，像見到盼望中的老友，十分高興。這一期是6月號「一九九七特刊」，首欄「香港回歸與二十一世紀中國」10篇評論文章，觀點各異，眾聲喧嘩，令人開擴思路。多篇香港研究的論文，還需要慢慢讀、慢慢想，畢竟與大陸的生活、政治文化背景不同。而我自己特別喜歡關信基〈香港政治社會的形成〉一文。我之所以對該文感興趣，不僅是文中闡述的歷史和理論，更重要的是作者既有明確的觀點、又能心平氣和地說理的文風。這一點，往往是我們大陸學者難以做到的。

倪蕾　北京

97.8.26

鄉村流氓和光棍政治

第41期何清漣對無現實感的虛假概念「作文」的批評讓人痛快！該文關於鄉村流氓在當代中國政治的地位問題尤為重要而現實。這其實也就是余英時先生近幾年來多次提到的中國「光棍政治」問題。我以為，這是中國傳統文化中最具現實意義的重大論題之一。儘管痞子在古代宗法制與現代革命意識形態中均不合法，但從劉邦起義到現代社會變動（包括土改、社教、乃至文革），痞子都曾被利用，因而痞子始終與政治文化關聯。現代中國農民革命為痞子滲透入中國主流政治文化提供了空前的機會，但在革命意識形態中，鄉村痞子的組織和文化氣質的滲透也依然不合法。在後意識形態與商品轉型的今天，由此所造成的當代中國精神價值的真空狀況，使痞子及其文化又可以空前無所顧忌。今日中國文學、哲學與藝術文化領域的諸種痞子腔調，其社會原型其實正發源於農村流氓。這當然是一種歷史過渡現象，但卻是空前黑暗的一種現象。

西林　西安

97.8.8

對「具像表現」繪畫引進中國的憂慮

1989年之後的大陸畫壇曾一度在無所適從中彷徨。有人原地靜立觀望，有人在把玩瑣事，有人則向西方取經。在中國藝術史上，每當文學或繪畫陷於困窘之際，往往或汲取民間養分，或接納外來因素。

80年代新時期那場圍繞繪畫的形式美、抽象美的激烈討論，集中體現了藝術家對繪畫自身的形式特點的關注。而「具像表現」畫派流入大陸畫壇（見《二十一世紀》，1997年4月號所刊〈回到視覺：中國畫家的新探索〉），則暗示着探索者對1989年新潮美術運動的反動，並顯示了探索的起點處於較高的學術層面上，較之以往的民間方式更具學院氣息。

探索者看中「具像表現」畫派，是由於他們面臨着與60年前賈克梅第相似的困惑，並且隱約從賈氏「視覺經驗之真實」中看到出路。賈氏的「真實」已不同於文藝復興大師作為視覺方式的「真實」。這一點，尤為適於探索者排解對於虛偽、造作之類的厭倦。

中國繪畫傳統的精髓旨在求虛，這體現了中國古典哲學的人文追求。因此，具有西方認識論特點的西方現代主義繪畫，往往難以從容佔據大陸畫壇。滲透了西方科學精神的「具像表現」，對於匱乏這種精神養料的大陸畫壇來說，彷彿在破壞性與建設性之間的上方，懸浮着一把達摩克利斯（Damocles）利劍。但願這種憂懼是杞人之見。

「具像表現」繪畫在大陸的出現，可能會使繪畫自身的問題有所改觀，而中國繪畫的命脈卻往往受制於並非繪畫主體所能驅遣的因素。總之，「具像表現」繪畫引進大陸這一問題的根柢，所觸及的仍然是那個永恆的、難纏的話題——東方與西方之間。

畢斐　泰安

97.8.26

編後語

80年前，十月革命一聲炮響給中國送來了馬列主義，也極大地改變了二十世紀人類歷史，使社會主義一度成為世界三分之一人口的生活方式。本期是十月革命八十年和反思社會主義專輯，在不同欄目共有八篇文章分別從歷史、文化、經濟以及社會學理論來探討有關問題。

蘇文在〈1917俄國革命再認識〉一文指出，1907至1914年俄國的經濟高速發展、政治高壓的所謂「斯托雷平奇迹」，實際上是一場反傳統改革，它導致了基層農村公社急驟解體；而列寧的土地國有化綱領和十月革命的成功，在某種意義上可以說是恢復傳統以克服一系列嚴重社會危機。卞悟一文從革命理論與政黨綱領之間關係的角度，來分析列寧主義與俄國傳統的關係。他概述了布爾什維克與民意黨在建黨原則上的一致性，並着重分析列寧在革命形勢中，如何從反對到接過民粹主義並將之與馬克思主義結合，從而創造出民粹主義化的俄國式馬克思主義理論體系。日本學者鹽川伸明認為，從十九世紀末期起，出現了後進國家以「組織化」來推動「近代化」的潮流，它是二十世紀社會主義國家興起的重要原因，這一潮流直到1980年代才逆轉。下斗米伸夫將世界戰爭看作是二十世紀的最重要特徵，並以此為背景來分析1917年締造蘇聯、特別是1991年走出社會主義這兩次俄國革命。陳彥一文評介傅瑞1995年的近著《一個幻象的歷程》。傅瑞以研究法國大革命著稱，但該書的研究重點已轉向二十世紀共產主義思潮，從法國革命幻象的魅力和影響，到比較德國納粹和蘇俄共產主義，作者的關注焦點是極權主義的特徵和起源。法國學者德拉諾瓦的文章提出這樣一個問題：法國、俄國和中國的帝國傳統，是否與這些國家持續不斷的革命有關？鄭聰則從貨幣金融危機的角度解釋蘇聯崩潰的原因。另外，本期「百年中國」的兩篇文章也與十月革命討論相關。

也許，熟習本刊的讀者會發現本期「隨筆．觀察」欄的重要改變，這就是由過去偏重於個人記憶和感慨的散文，變為一組議題集中的文化評論。90年代中國商品經濟繁榮，但思想噤聲，假冒偽劣產品不僅充斥市場，也泛濫於文壇。過客一文揭露以「說不」和「關鍵時刻」等書籍為代表的「偽政論」；而薛毅、陶東風、陳思和三篇文章則是針對某些文學評論企圖營構的「分享艱難」的改革文學和「社區文學」，批評其為「偽現實主義」。此外，本期張承志對自己所處環境和文學創作的感受，宋曉霞的〈體驗城市〉和「景觀」攝影作品，以及郭建就文革問題與德利克商榷，景海峰談傅偉勳對佛學研究的貢獻和龔雋反思近代中國佛學的研究方法，黃有光對經濟學中主觀價值論的新見解，鄧雲鄉讀「印象書系」引發對胡適、周作人、沈從文和老舍的回憶，林林總總，都相當有力度並生動可讀。

二十一世紀評論

為甚麼現代科學出現於西方？

陳方正

一　引　論

何以在近代中國科學落後於西方？這一問題自本世紀初以來，就已經引起廣泛注意。從50年代開始，李約瑟陸續出版《中國科技史》，其後並直接介入有關討論，可說是大家對它興趣始終不衰的一個原因①。但最主要的原因，恐怕還是出於對中國如何能在科學和其他方面趕上西方的思考吧。

我們在這裏要討論的，是「何以現代科學出現於西方？」我們認為，這不但和上述問題密切相關，而且兩者不可分割。換而言之，以中國為中心來討論其科學落後的原因是不足夠的；只有先徹底了解西方科學發展歷程，然後將之與中國作比較，才可能對問題有深入了解。作為一個粗淺的初步嘗試，本文有兩個目標：為西方科學的整體發展勾劃一個輪廓，以及提出一些看法，希望藉此引起大家對這比較工作的重視。

我們在這裏要討論的，是「何以現代科學出現於西方？」我們認為，以中國為中心來討論其科學落後的原因是不足夠的；只有先徹底了解西方科學發展歷程，然後將之與中國作比較，才可能對問題有深入了解。

當然，西方科學發展史是一個非常闊廣的領域，不但已經有大量學者做過許多專門研究；同時，對科學發展的模式和原因，也曾有多種觀點和激烈爭論。例如：現代科學之出現到底是突變抑或漸進；文藝復興對它有何影響；手工藝作坊和神秘性研究例如占星學、煉丹術、數占術等等又是否對它有重要影響，都曾經成為論爭點②。在這裏我們不可能討論這眾多紛紜的意見，而只能簡單陳述我們的基本假設和態度，以作為本文開端。

首先，經過杜岩 (Pierre Duhem) 、哈斯堅 (Charles H. Haskins) 以及過去四十年間許多繼起者的努力，歐洲中古下半段 (約十一至十五世紀) 對西方科學乃至文化發展的重要性已不容置疑。因此十七世紀現代科學的根源最少要移到文藝復興之前三百年，後者即使對它有影響，也只不過是眾多因素之一；它無論是漸進抑或「革命」，都是有大量相關發展作為先導的。其次，我們不否定社

會、經濟因素以及占星、煉丹之類活動可能對它有間接影響，但認為科學的內在發展仍然最重要。也就是說，科學發展有相當的自足性和獨立性——最少到十七世紀仍然是如此。當然，必須承認，某些組織，例如大學、教會和學會，以及鐘錶和透鏡等技術發展，的確對科學發展有直接和強大影響。

最後，在科學這一十分闊廣的領域之內，我們要採取一個「正統」態度，即認定現代科學的關鍵是經典力學和天文學、數學等所謂「精確科學」，並且認為可以從後者的發展來看現代科學的出現。這有兩個理由。首先，在時序上十七世紀出現的經典力學是現代科學的先鋒和突破點：如所周知，現代化學和現代生物學要分別到十八和十九世紀才出現。其次，現代科學是具有完整 (但並非完全緊密或不可變易) 內在結構的體系，而經典力學 (和本世紀出現的量子力學) 則是它的基礎——這就是何以光學、磁學、氣體研究、博物學等等的發展雖然都較早，但卻都不能成為現代科學起點的原因。

二　在巨人的肩膀上

西方科學的成長，是極其漫長和複雜的過程，因此，要了解它就必須看整體，不能割裂。這樣做自不免粗枝大葉，但卻可避開以偏概全的陷阱。以下我們就分別從中古—近代以及古代這兩個時期來綜述西方科學的發展。

甲　牛頓的傳承

經典力學以《自然哲學的數學原理》(1687) 為標誌。然而，這一鉅著並非憑空創造出來，牛頓最少承受了三方面的科學傳統：他的運動三定律是根源於伽利略在《兩種新科學》(1638) 中有關慣性、下墜體、等加速運動、地動等問題的實驗研究與論述；萬有引力定律是根源於伽利略之能打破「天體運動法則與地上動態現象有基本差異」這一思想的框限，它的嚴格證驗則有賴刻卜勒在1609-1619年間發表的行星運動三定律；至於他的數學發現 (主要是微積分學) 則淵源更廣：創立解析幾何學的笛卡爾，以漸近觀念來研究曲線斜率的費馬 (P. Fermat) ，以及首先提出積分觀念和方法的卡華里亞利 (B. Cavalieri) 就都對他有直接影響。就上一輩科學家而言，刻卜勒之所以能夠發現行星軌道是橢圓而非圓形，是由於得到了第谷 (Tycho Brahe) 的精密天文觀測數據；而首倡「日心說」的哥白尼則是他們二人和伽利略的前驅。在數學方面，也不難看到，笛卡爾等人之能夠結合幾何圖形與計算方法並非偶然，而是十六世紀前期卡丹 (J. Cardan) 、泰德利亞 (N. Tartaglia) 、費拉里 (L. Ferrari) 等意大利學者推動代數學發展的結果。

哥白尼、卡丹、費拉里都是文藝復興時代的人。中國知識份子似乎有一種印象，認為西方現代科學起源於文藝復興期間的突飛猛進，在此之前其程度則和中國相同，甚至還有所不及。李約瑟提出中國科學進展緩慢但連續，西方則

中國知識份子似乎有一種印象，認為西方現代科學起源於文藝復興期間的突飛猛進，在此之前其程度則和中國相同，甚至還有所不及。李約瑟可以說是這種看法的開端。

是跳躍、不連續的，其超過中國只在近代，可以說是這種看法的開端。其實，自十二世紀開始，歐洲科學已經迅速從所謂黑暗時期恢復過來。這個被稱為「早期文藝復興」(約1100-1350) 的發展雖然在1350-1450年間因黑死病侵襲而暫趨沉寂，但其實對十五世紀的科學非常之重要，可以說是後者的基礎。

一個明顯的例子就是伽利略的運動學研究。這可以上溯到牛津大學默頓學院 (Merton College) 裏面以布拉華丁 (T. Bradwardine) 為首的一批數學家以及巴黎大學的柯勒斯姆 (N. Oresme) 等在十四世紀中葉 (約1325-1360) 的工作。他們當時已經開始利用圖解來描繪函數和推斷其相關性質，並且證明了「默頓法則」：等加速運動所行經的距離等於以其平均速度作等速運動所行經的距離。此外，十四世紀初的布理丹 (J. Buridan) 提出了作為動因的「衝量」(impetus) 觀念，布拉華丁則試圖以數學形式將力、抗阻和速度三者聯結，形成與亞里斯多德學說不同的新「動力法則」。這些工作的影響一直延續到十六、十七世紀③。

自十二世紀開始，歐洲科學已經迅速從所謂黑暗時期恢復過來。這個被稱為「早期文藝復興」的發展對十五世紀的科學非常之重要，可以說是後者的基礎。我們推測，這是由於軍事、生產、貿易和航行的實際需要。

伽利略另一重要貢獻是首次用可控實驗 (而不單單是觀測) 求得了量化的物理規律。這一新發展是前所未有的，它的淵源比較複雜。我們僅能大致推測，大約從十二世紀開始，由於軍事、生產、貿易和航行的實際需要，歐洲對基於反覆嘗試和研究，即用實驗方法進行的各種技術改進發生了熱烈興趣。例如，柏爾格利納斯 (P. Peregrinus) 的《磁論》(1269) 包含了對磁極、磁針、磁力和地磁的仔細實驗研究；在同一世紀，透鏡 (作為眼鏡用) 的製造及其性質的研究已經開始。更重要的是，發石機和大砲的製造、改進，對力學研究是一大刺激。我們現在知道，伽利略的動力學實驗主要是在帕都亞 (Padua) 大學完成，而把他請去帕都亞的，則是威尼斯城邦的彈道學專家季道波道 (Guidobaldo del Monte) 子爵。因此，從技術改良生出的實驗精神與科學研究相結合，從而形成新科學方法，那是極有可能的。在力學上首先完成這個整合的，正是伽利略④。

至於數學方面，十二至十四世紀也是一個極之重要的時期。布拉華丁和柯

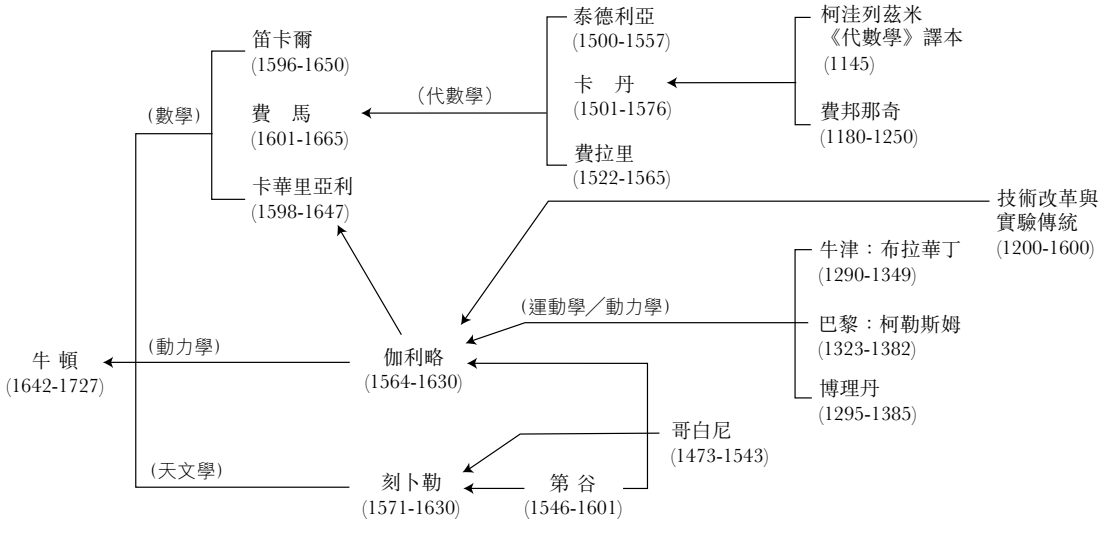


圖1 牛頓的學術傳承關係

勒姆斯的工作對解析幾何的出現可能有，但不一定有直接影響。但毫無疑問，代數學在歐洲的萌芽以九世紀阿剌伯學者柯洼列茲米 (al-Khowarizmi) 的《代數學》在1145年譯成拉丁文，以及意大利學者費邦那奇 (Fibonacci，原名Leonardo of Pisa) 在1202年出版代數和計算法論著《算盤書》(*Liber abaci*) 為開端。除了代數之外，同樣重要的是古代希臘幾何學的重現，那和哥白尼的天文學一樣，都淵源於十二世紀的一個翻譯運動，而那也就是早期文藝復興的起點。

所以，牛頓繼承了一個最少有五百年歷史的強大科學傳統 (圖1)。他說自己是「站在巨人的肩膀上，所以望得更遠」，那是非常之確切的。

乙　哥白尼的傳承

我們往往以「日心說」來概括哥白尼的科學貢獻。其實，他的工作遠遠超過提出一種假說。他的《天體運行論》(1543) 是從新思想出發，經過龐大繁複計算，建立一個新的數理天文學體系。然而這個體系的結構和方法卻不新，而是以托勒密的《大匯編》為範本的。所以要明白哥白尼，不能不涉及《大匯編》；而要充分明白後者，又必須從歐洲古代典籍的失傳和重現談起。

在大約第五世紀歐洲由於蠻族入侵而淪入黑暗時代；其後東羅馬帝國的查士丁尼大帝於529年因宗教原因關閉柏拉圖在雅典創辦的「學園」(Academy)，許多希臘學者因此帶了典籍逃到敍利亞和波斯。那裏由於亞歷山大大帝在公元前四世紀的東征，早已經「希臘化」了，因此得以容新移殖的希臘高等文化紮根；後來東羅馬帝國的聶斯脫利教派 (Nestorians) 也被迫東移波斯，希臘文化力量遂越發壯大。伊斯蘭教興起後，從沙漠出來的阿剌伯人迅速征服中東、整個地中海南岸、西西里島和西班牙大部分；也是為了宗教，他們焚毀了亞歷山大里亞的圖書館，希臘古代典籍因而大半在歐洲失傳。然而，他們本身並沒有高等文化，所以很快就對遺留在中東的希臘文明發生濃厚興趣。從第九世紀開始，巴格達的教士更以驚人熱誠大量翻譯和研究希臘典籍，從而保存了歐洲古代文化，並且也發展了自己的哲學、數學、天文學⑤。

十一世紀中葉開始，西歐的軍事和貿易擴張使得許多伊斯蘭地區，連同其圖書、學者落入其控制，大大增加了它與拜占庭帝國以及伊斯蘭世界的文化交流。

經過了五、六百年黑暗時期之後，歐洲文明的重生大約在十一世紀中葉開始。這可以說是歐洲在多方面振奮起來，擴展勢力的一個轉捩點。在政治上，這表現於教會與世俗君主激烈抗爭；諾曼人相繼征服英國、西班牙北部和西西里三地；以及十字軍東征。在社會上，這表現於商業和長途貿易迅速增長，城市大量湧現。在文化上，這表現於古代法學研究和學術翻譯運動興起，大學創立，以及哥德式教堂建築出現。西歐的軍事和貿易擴張使得許多伊斯蘭地區，特別是西班牙的多勒多 (Toledo) 以及西西里的巴勒摩 (Palermo)，連同其圖書、學者落入其控制，又大大增加了它與拜占庭帝國以及伊斯蘭世界的文化交流。所謂「翻譯運動」便是將在歐洲已經失傳，但仍然保留在後兩個地區的大量古代希臘著作，以及在伊斯蘭傳統之下產生的新學術著作 (主要是科學和哲學)，從希臘文、阿剌伯文或者敍利亞文翻譯成西歐通行的拉丁文⑥。

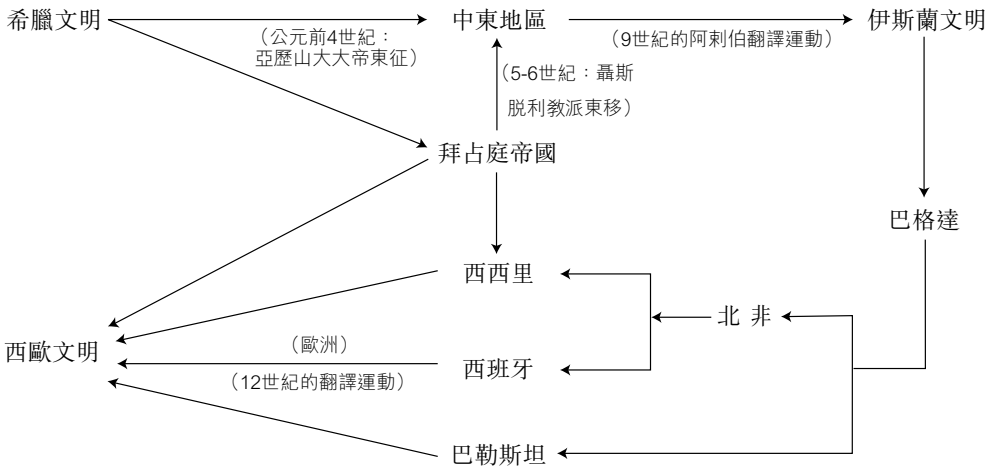


圖2　古希臘典籍流傳經歷示意圖

具體地說，翻譯運動是從十二世紀初期英國的阿德拉 (Adelard of Bath) 開始的。他一共留下了14部從阿剌伯文翻譯出來的天文和數學著作，其中最重要的是歐幾里德的《幾何原本》(1142)。隨着亞德拉，翻譯古代哲理典籍迅速成為強大潮流，而對運動貢獻最大的，則無疑是意大利的吉拉德 (Gerard of Cremona)。他從大約二十歲開始就到多勒多住下，並學會阿剌伯文，然後花了三、四十年功夫 (約1140-87) 譯出七、八十種天文學、數學、哲學和醫學典籍，其中包括《幾何原本》、《代數學》、《大匯編》以及亞里斯多德的《物理學》和《論天》等等。這大量古籍的翻譯和研習，奠定了歐洲中古的學術體系，教堂和修道院學校亦因此在十二至十三世紀之間發展成新的高等教育和研究機構：巴黎、牛津和其他許多大學就是在這情況下相繼出現的⑦。從希臘文明到西歐文明這歷時1,500年的曲折傳遞過程大體上可以從圖2看出梗概來。

翻譯運動是從十二世紀初期英國的阿德拉開始的。而對運動貢獻最大的，則無疑是意大利的吉拉德。這大量古籍的翻譯和研習，奠定了歐洲中古的學術體系，教堂和修道院學校亦因此在十二至十三世紀之間發展成新的高等教育和研究機構。

在重現於歐洲的典籍中最具震撼性的，無疑就是《大匯編》。它今日的英譯本正文共六百餘頁，近四十萬字，包括近200個圖解，60頁數表，以及50頁恆星位置和亮度表。它從基本假設和原理出發，利用幾何學和球面三角學來詳細計算日、月和五大行星的運行，亦即其經緯度的時間函數，然後將之與歷史紀錄或實測數據比較。這是個龐大、精巧、高度整合的系統，充滿了方程式和緊湊的推理，在模式和精神上已經有近代數理科學專著的味道了⑧。這部鉅著的作者托勒密 (Ptolemy) 是公元100-165年間一位博學的天文學和數學家，他整理當時已積聚數百年的數理天文學成績以及自己的研究結果，編成了《數學匯編》(*Mathematical Syntaxis*)。829-830年間，它首先在巴格達從敍利亞譯本翻成阿剌伯文，稱為*Kitab al-mijisti*，《大匯編》(*Almagest*) 之名即由之演變而來。

在十二至十五世紀之間，它曾先後有過3個拉丁文譯本，並且激發了多種相關天文學著作，其中最有名的是十三世紀的佚名作品《行星理論》以及波也巴赫 (G. Peuerbach) 的《新行星理論》(1454)。後者就是哥白尼在克拉考 (Cracow)

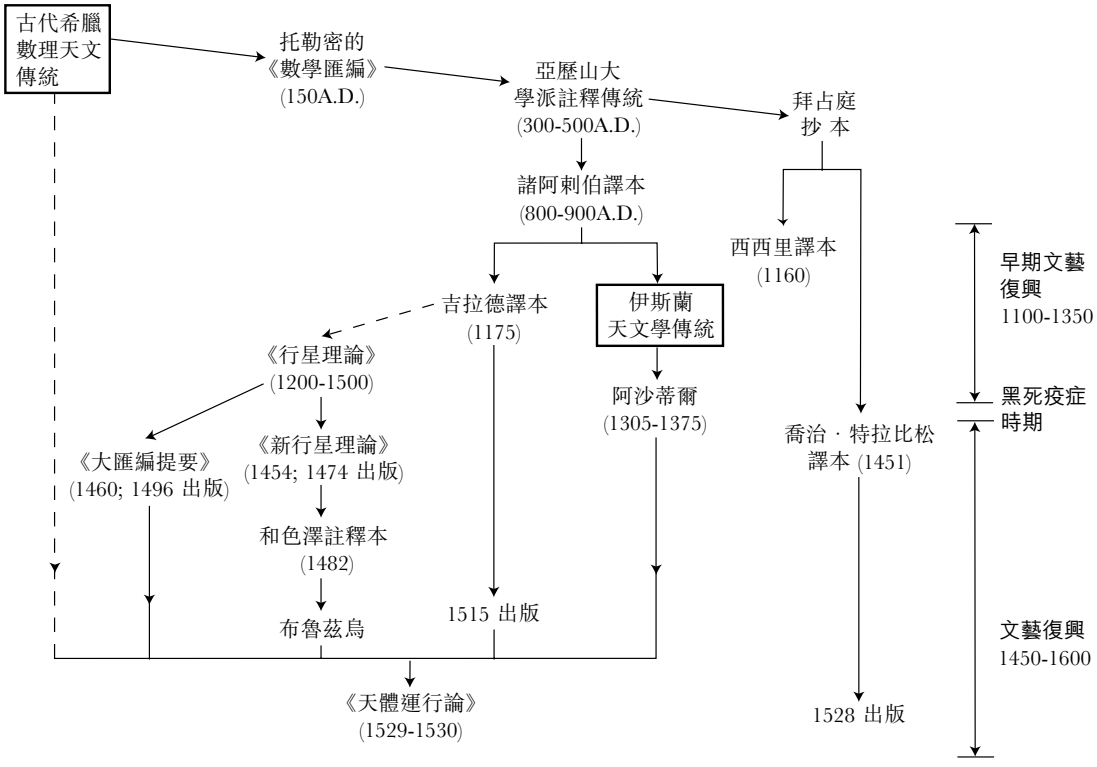


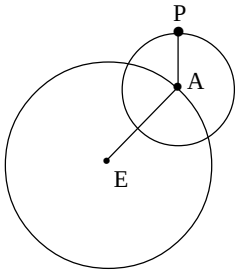
圖3　哥白尼的學術傳承關係

大學受業於阿爾拔 (Albert of Brudzewo) 時所用的課本。哥白尼「日心說」的基本觀念最早是在1500年的手稿本《短論》中提出來的，但其中並無嚴謹計算。其後他經過三十年努力，並且深深受到波也巴赫和其學生拉哲蒙坦那 (Johannes Regiomontanus) 合編的《大匯編提要》(1496出版) 以及1515年初次印行的《大匯編》拉丁文全譯本的方法和規模影響，才在1529-1532年間將原來的觀念擴充為一部嚴謹的數理天文著作，這就是《天體運行論》。其實哥白尼的革命性地動思想，也並非完全是創見。根據《短論》自述，其源頭可以追溯到希臘古代天文學理論；而他有關地球運動的天文數理模型，似乎也受到十四世紀伊斯蘭天文學家阿沙蒂爾 (ibn al-Shatir) 的啟發⑨。因此，哥白尼本人也是站在巨人肩膀上的：他的學術淵源不但上溯托勒密，並且牽涉伊斯蘭和古希臘天文學傳統 (圖3) 。

在重現於歐洲的典籍中最具震撼性的，無疑就是《大匯編》。在十二至十五世紀之間，它曾先後有過3個拉丁文譯本，並且激發了多種相關天文學著作。整部《大匯編》的目標，就是為每一顆天體確定所有的本輪 (即其半徑和轉速)，以使其推算的運行能與觀測相符。

丙　傳承與革命

到底《天體運行論》和《大匯編》有甚麼不同呢？《大匯編》承受了兩個希臘天文學的基本假定：第一，地是球體，球心就是宇宙的固定中心，日、月、行星和恆星等天體都圍繞它旋轉；第二，天體基本上以固定角速度循圓形軌道 (因為這是最完美的形狀) 運轉，就算表面上並不如此，軌道也必然是由不同層次的圓 (即本輪) 組合而成 (圖4) 。整部《大匯編》的目標，就是為每一顆天體確定所有



E是固定的宇宙中心，即地心或日心。原則上，A以固定角速度ω_1循圓形軌道繞E運行；行星P又以另一固定角速度ω_2循圓形軌道繞A運行。P相對於A的軌道就是本輪(epicycle)。EA，AP以及ω_1，ω_2都是由觀測現象來決定的可變參數。實際上，為了遷就觀測所得的行星位置，托勒密作了許多額外假定，例如地球略為偏離圓心E，本輪上可以再加本輪，等等。

圖4　簡單化的本輪系統示意圖

的本輪(即其半徑和轉速)，以使其推算的運行能與觀測相符。

哥白尼在《天體運行論》之中，以日取代了地球作為宇宙的固定中心，也就是改變了第一個基本假定。由於這較接近事實(但也並非完全正確)，所以簡化了整個系統，使得所有行星軌道的大小都自然地固定下來，而不再需要隨意選擇；更重要的，則是為行星運動的特殊現象，即外行星有留駐(station)和逆行(retrograde)而內行星沒有，找到了自然和合理解釋。另一方面，他卻仍然牢守第二個假定，即本輪系統：這一直要到將近百年之後才由刻卜勒推翻。所以單單就計算的繁簡或者與觀測的吻合程度這些技術問題來看，哥白尼比之托勒密並無進步。他真正的貢獻，是把天文學的目標從單純「遷就」數據，轉變為「合理地」，也就是更全面和自然地，解釋現象。

到了牛頓的時代，科學的新目標是要找到一個能同時解釋各種現象的基本理論，它不應當單為遷就個別現象而作枝節假設，也不能忽視任何由基本理論得出來的後果。這個改變自然是巨大，可以稱之為革命性的。

當然，到了牛頓的時代，整個希臘天文學的精神，即是從美妙而自明的基本假設出發，然後通過數學來預測或解釋現象，也連帶被拋棄了。科學的新目標是要找到一個能同時解釋各種現象的基本理論，它不應當單為遷就個別現象而作枝節假設，也不能忽視任何由基本理論得出來的後果。這個改變自然是巨大，可以稱之為革命性的。然而，也不可以忘記，像在所有革命中一樣，有些非常之基本的因子還是保留下來了：即科學是從某些假設或理論出發，通過精密計算和嚴格推理，然後得到可以和觀測比較的結果。從希臘古代天文學開始的這一智性活動的基本模式並沒有改變；改變了的，只是對一個完善理論提出更高、更深刻的要求而已。因此，從托勒密到哥白尼，再到牛頓，既可說是革命亦可說是進步。在科學發展中這二者其實是難以清楚分割的。

三　古代科學文明

《大匯編》是西方古代科學傳統的結晶，但這個傳統到底是怎麼一回事呢？要了解這個傳統，必須先注意兩點：第一，它的源頭不是希臘，而是埃及和巴比倫，其高峰不在雅典，而在亞歷山大里亞。第二，它起源極早，是在四千年之前。因此，這古代傳統是極之悠久和豐富的，我們在這裏，只能夠就其發展脈絡，稍為論述而已。

甲　遠古文明的傳統

追溯西方科學的源頭，有一點是意想不到的，即是證據相當充分和準確⑩。例如埃及留下了多項寫在紙草紙上的原始數學文獻，其中最早的是莫斯科手卷 (Moscow papyrus) 和林德手卷 (Rhind papyrus)，年代分別是1890B.C.和1650B.C.，相當於夏商之交的二里頭文化時期。這兩個手卷各長6米，上面紀錄了數十至上百道例題，包括四則、分數、比例、簡單幾何形體的面積和體積計算等等。令人驚訝的是，手卷所用的圓周率相當值是$3\frac{1}{6}$，已準到0.8%；它提出了斜率觀念，和「圓面積與周界之比等於其內接正方形面積與周界之比」那樣抽象的規律，又正確給出了截錐體 (frustum) 相當複雜的體積公式。

至於巴比倫數學史料就更豐富了，它主要是漢謨拉比皇朝時期 (約1800-1600B.C.) 遺留下來的數千塊陶泥版，包括數表和算題兩部分。巴比倫的六十進制往往被目為愚笨的標誌，但其實他們已經發展出先進的位置記數 (包括小數) 法和相關四則和開方運算程序。在這基礎上他們展示的運算能力和發展程度十分驚人，下面是幾個比較凸出的例子：通過高效率的反覆代入開平方法，得到$\sqrt{2}=1.414222$ (誤差6×10^{-6}) 和$\sqrt{3}=1.75$ (誤差1%)；高度發展的代數系統，包括多元一次和一元二次方程通解；利用數表和內插值法解三次以及超越方程；對畢氏定理及其他幾何定理的了解；所用圓周率相當值是$3\frac{1}{8}$，準到0.5%。在天文學方面巴比倫也在遠古 (1600-1800B.C.) 就遺留了有關月球和金星出沒以及新月出現的詳細記載；其後自700B.C.開始有關日、月和行星的紀錄和研究大量增加，在300B.C.至公元前後更達到極之精密和準確的程度。巴比倫天文學所用的方法以代數為主，幾乎可以說純粹是利用多項式內插法來推測天體現象。

埃及和巴比倫都是農業文明發源地，都有大規模建造工程和宗教祭祀儀式，所以為了實際需要而發展出先進測量和計算技術，並注意到高深數學和天文方法，那是很自然的。值得注意的是，這兩個文明中的數學雖然很早就發展到相當高水平，其後卻沒有繼續進步，似乎碰到了不能逾越的內在限制。

埃及和巴比倫都是農業文明發源地，都有大規模建造工程和宗教祭祀儀式，所以為了實際需要而發展出先進測量和計算技術，並注意到高深數學和天文方法。但值得注意的是，這兩個文明中的數學雖然很早就發展到相當高水平，其後卻沒有繼續進步，似乎碰到了不能逾越的內在限制。

乙　精確科學的萌芽

從目前的證據看來，古代科學從實用技術轉變為學術探討，從運作程式上升到嚴格論證和推理，大約是公元前六世紀末在希臘開始的⑪。當時在小亞細亞西岸的希臘殖民地先後出現了泰勒斯 (Thales) 和畢達哥拉斯 (Pythagoras) 兩位學者，由於他們所開的風氣，特別是組織嚴密的畢達哥拉斯學派的發展，在其後200年間 (600-400B.C.) 希臘科學以驚人速度朝追求理論性和精確的方向發展。例如幾何學的嚴格推理方法，所謂幾何三大難題的討論，正方形對角線與一邊之比為無理數的證明等發現；乃至地為圓球，月光是陽光的反射，日月蝕是由於

陽光受阻形成，天體軌道是圓形等觀念的發現，都在這時期出現。除此之外，像德謨克列達斯 (Democritus)、巴門尼底斯 (Parmenides) 和齊諾 (Zeno) 等對世界本質和變化的探究，也是同一時期的事。泰勒斯和畢達哥拉斯都曾到埃及和巴比倫長期遊歷，並且在神廟中向祭司問學，所以，毫無疑問，他們與這兩個古老文明都有密切學術淵源。然而，他們的抽象思維和嚴謹推理方法卻是原創而毫無先例的。這其間的變化到底如何發生，至今還是一個謎。

由於畢達哥拉斯學派的影響，思想深刻敏銳的貴族青年柏拉圖對數學產生巨大熱情，並於387B.C.在雅典城外創辦學園，把當時第一流的學者吸引到雅典。他將世界劃分為理型與現象的哲學，也成為一種科學理念與方法，即在紛擾的萬象背後有簡明永恆的自然法則存在。這一哲學以及學園門上「不識幾何學者不得入此門」的格言，成為整個希臘乃至西方文化發展的決定性因素。學園最出色的兩位學生，一是首先解決無理數比值問題和利用本輪系統描述天體運行的尤多索斯 (Eudoxus)；更著名的則是亞里斯多德：如所周知，他是注重現象本身的哲學家和百科全書式的實證科學家⑫。在今日看來，他在科學上的影響似乎以錯誤觀念為主，而且，由於其權威性，成了中古思想發展最大的桎梏。然而，他與柏拉圖的貢獻是互補的，沒有他的實驗精神以及對地上現象，特別是對運動的研究，近代西方科學的起點可能就大不一樣了。

泰勒斯和畢達哥拉斯都曾到埃及和巴比倫長期遊歷，並且在神廟中向祭司問學，所以，他們與這兩個古老文明都有密切學術淵源。然而，他們的抽象思維和嚴謹推理方法卻是原創而毫無先例的。這其間的變化到底如何發生，至今還是一個謎。

丙　輝煌的頂峰時期

公元前四世紀是雅典的黃金時代；從第三世紀開始，希臘文化的中心南移到埃及的亞歷山大里亞，而經過前此三百年孕育的希臘科學，也在其後二百年間達到輝煌的頂峰。亞歷山大里亞之崛起，除了亞里斯多德的學生亞歷山大大帝的影響之外，更直接的原因則是雅典在政治上的衰落，以及埃及托勒密皇朝同樣醉心學術文化，因而建立由皇室支持的學宮 (Museum)。它發揮了和雅典學園同樣的作用，只是更為持久。我們現在想到的古代最卓越的科學家，幾乎都和早期 (300-100B.C.) 學宮有密切關係，而且都有大量著作流傳，充分顯示他們思想的縝密以及成績之驚人。他們包括《幾何原本》和《光學》的作者歐幾里德；留下了有關浮體、重心、圓、螺線、球體 (包括球體積公式的嚴格證明)、圓柱體、圓錐體、橢圓體、拋物線面積等十幾部著作的亞基米德；以其精深的七卷本《圓錐曲線》著名的亞波隆尼亞斯 (Appolonius)；以簡單觀測和幾乎無懈可擊的推理來論證和撰寫《日月的大小與距離》的亞里斯它喀斯 (Aristarchus)；以實測方法準確推斷地球周界 (誤差只是2%) 的伊拉托斯尼斯 (Eratosthenes)；首先有系統地計算三角函數、編製星表、發現地軸旋進 (precession) 周期為2,600年，並且相當準確地求得月距和地球半徑比例 (誤差13%) 的天文學家赫巴喀斯 (Hipparchus)；自然，還有公元第二世紀的集大成者托勒密；除了《大匯編》之外，他還留下了《光學》、《地理學》以及占星學著作《四部書》。

亞歷山大里亞科學在公元第一世紀之後漸漸失去原創動力，這一般被歸咎於羅馬帝國強大實用主義性格的不利影響；但另一個原因可能是經過四百年的發展，它的學風已經定型，而傳統成績之輝煌亦適足以窒礙新思想、新方法出現。無論如何，從第三世紀開始，羅馬世界本身也在變化，西方古代科學長達兩千年的發展，至此步入結束階段，等待十二世紀的重生。

四　科學文明興起的討論

回顧西方科學在過去近四千年的發展，有一點非常之清楚：那就是它的過程和背景極為複雜，絕對不是憑簡單觀察就可以解釋的。在今日，科學對社會的重要性和影響絕不下於資本主義或民主政治；然而，大家知道後兩者需要詳細研究，卻往往認為科學的發展或停滯可以歸之於幾個簡單因素，那豈不是十分矛盾嗎？這也許是由於科學性質特殊，而且只是在過去二百年間才對社會發生重大影響，所以它的發展還未曾受知識份子重視吧？

無論如何，正如開頭已說明，本文並非要提出一套科學發展理論，而只是要為它勾勒一個輪廓，並作幾點觀察，以作為進一步研究的起點而已。

西方科學在過去近四千年的發展過程和背景極為複雜，絕對不是憑簡單觀察就可以解釋的。在今日，科學對社會的重要性和影響絕不下於資本主義或民主政治；然而，大家知道後兩者需要詳細研究，卻往往認為科學的發展或停滯可以歸之於幾個簡單因素，那豈不是十分矛盾嗎？

甲　悠久的歷史

縱觀西方精確科學的發展，我們首先會感到震驚的，就是它之悠久。我們最早的數書《九章算術》時期不會超過漢代，它比埃及、巴比倫的數學文獻晚了1,500年左右，而在發展程度上只不過是大體相若而已：《九章算術》所用的圓周率仍然是極粗略的3，而高次方程的解還未出現。中國古代文獻中有關天文的零碎片段，例如甲骨文中所出現的星座名稱，最早不過是晚商，即1400B.C.以後；而具有實測數據的最早著作如《周髀算經》則是西漢成書的，那比諸巴比倫的泥版記錄也同樣晚了1,500年。

當然，中國可能有些早期科學典籍失傳，例如戰國時期的《石申天文》和《天文星占》就往往被提到，因此上述差距只是粗略估計。但它的誤差不可能太大，因為第一，最近國內的大量出土文獻並沒有這方面的重要新發現；況且，焚書以社會和政治論述為主，科學所受影響應當較少。其次，在現存典籍中，並沒有散佚科學傳統的痕迹：除了像《墨子》那些片段之外，我們找不到許多古代有關科學或者科學家的記載。這比之於希臘早期 (650-450B.C.) 發展雖然缺乏原始文獻，但卻有後代詳細記載描述，是全然不同的。

這1,500年的起點差距是中國和西方科學發展第一個大差異。為甚麼會有這差異？答案也許在於，目前已知的最早中國文字是大約1400B.C.以後出現的甲骨文，它比出現於3000B.C.左右的埃及象形文字和蘇末楔形文字恰恰晚了1,500年。文字發展較遲，也許是原因之一吧。

乙　科學的突變

西方科學發展第二個特點是它同時具有延續性與突變性，而且兩者之間顯示出巨大張力。

西方第一次科學突變應當就是在公元前六至七世紀間埃及—巴比倫的「運算型」科學變為希臘的「推理型」科學。在這轉變中以前的運算方法以及天文知識並沒有被放棄(例如巴比倫的六十進制和位置記數法仍然使用)，但科學卻有了新的目標和方法：即不再問「如何」而問「為甚麼」，不再滿足於數值答案，而要通過推理來了解空間結構和天體現象。它可以說是幾何學宇宙觀的革命。然而，在亞歷山大學宮時期巴比倫的計算傳統重新發生重要影響，《大匯編》正好作為算術與幾何之間張力的表徵：它的目標(詳細預測天體位置)是算術的，基本假設是幾何的(軌道必然由圓構成)，而方法(主要是球面三角學)則兩者兼而有之。最根本的是，它建立了一個從基本假設開始，通過運算以得到預測，再與觀測比較的這麼一個「描述自然世界」或「解釋世界」的基本模式。

對中國傳統科學來說，真正的問題是：何以在春秋時期或者漢代沒有發生第一次科學突變，因為正是第一次突變使得西方科學在方法、層次、格局上都遠遠超越中國。到第二次科學突變來臨的前夕，雙方科學傳統和水平已根本無可比較了。從這角度來說，問為甚麼中國近代科學落後於西方，是意義不大的。

中國和西方科學發展的第二個大差異，就是中國科學從來沒有經歷過一次突變或革命：它始終停留在「運算型」階段。《九章算術》和秦九韶《數書九章》相比，其繁簡自然有天淵之別，但體裁、問題性質、運思方式，則仍是一脈相承。也就是說，《數書九章》雖然繁複靈巧得多，但其境界與方法並沒有突破。當然，《周髀算經》的確已顯示出科學推理精神，它似乎表現了和傳統的決裂。可惜的是，它並未能繼續發展，最多只能算是一次夭折革命⑬。

西方科學的第二次突變，自然就是十七世紀現代科學的出現。在數學上，這個變化的精神是代數出現，並與幾何結合為解析幾何，由是打開解析學之門；在天文學和物理學上，這個變化表現於對自然規律的普遍性(即不分天上和地下)與機械性(即排除任何神秘性)的認識；以及這些規律之不能先驗地推知，而需要通過觀察和實驗去找尋。也就是說，希臘科學中那些美妙的幾何線條和方法雖然重要，但卻不能涵蓋科學的全體。反諷的是，在他之前的刻卜勒證明了行星軌道並非圓形，卻終身相信它們的大小是由幾何學決定的；而到本世紀，幾何的魅力仍未減退：愛因斯坦和其他大物理學家，也還都在更深的層次找尋物理世界的幾何構造。

但對中國傳統科學來說，真正的問題是：何以在春秋時期或者漢代沒有發生第一次科學突變，因為正是第一次突變使得西方科學在方法、層次、格局上都遠遠超越中國。到第二次科學突變來臨的前夕，雙方科學傳統和水平已根本無可比較了。從這角度來說，問為甚麼中國**近代**科學落後於西方，是意義不大的。

丙　多文明之間的轉移

西方科學發展的另一個特點是它的複雜與多變。事實上，我們在這裏所泛稱的「西方」，是一個籠統的大口袋，它裝下了許多不同時代、不同地域但相互

影響的文化或文明：埃及、巴比倫、希臘、亞歷山大里亞、拜占庭、巴格達、西西里、西班牙、意大利、法國、英國、德國、波蘭等等，科學發展的軌迹則在其間移動，並不永久停留——雖然經過長久時間之後又往往會回到原來的區域：例如兩河流域、埃及、西西里島都曾經兩度成為發展中心。這種沒有明顯規律的移動和變化反映的，很可能是：科學需要特殊的社會、環境、文化、人才結合，而這是稀有和不穩定的，因此科學中心要經常轉移，「找尋」最適合的發展之地。假如這一猜想並非全無道理，那麼它也可以說明科學在同一農業文明之中的發展問題：這些文明的共同點是幅員寬廣、時間連續性強、地區性差異小，因此科學難以通過轉移來尋求最佳的生存點，其新發展遂受到窒礙。這也許可以為在埃及、巴比倫、中國這些古代文明本身以內何以從未發生過科學革命，以及為甚麼中國在魏晉南北朝和南宋這兩個混亂時期科學反而蓬勃發展提供解釋吧。

丁　科學傳統的形成

最後，我們還要指出，在西方，科學一方面是個人活動，另一方面卻又有很強的組織性。它之所以能在同一文明或文化內形成傳統和長期連續發展，委實與組織有關。在埃及—巴比倫階段，科學是在神廟的祭司間流傳的；在希臘時代它與畢達哥拉斯學派、柏拉圖學園以及亞歷山大里亞學宮有密切關係。這些組織對科學、哲學乃至西方文化傳統的形成，顯然具有重要促進作用。至於中古的大學，以及十七世紀的學會，其重要性就更不必說了。

這些組織基本上都是由學者為了授業而建立的——當然神廟和學宮不在此例，但學宮有類於現代的研究院，雖由國家資助，但仍然以學者為主體。中國不乏相類學術組織，例如戰國時期的稷下學宮或者宋明時代的書院，但以科學為主的則絕無僅有。在中國，有關數學或天文學的學習和研究，大都和國家考試或者祭祀、曆法等儀禮功能分不開；而著名數學家、天文學家，則歷來似乎很少能有組織地傳授和發揚其學術。其所以會如此，可能是由於儒學傳統太強，亦可能是由於國家壟斷了活動空間——或者兩者兼而有之吧？

這裏應當指出，在西方，宗教和科學並不單純是對立，其關係是十分微妙的。我們可以舉出最少四個例子來說明這關係：即埃及—巴比倫的神廟，具有神秘宗教性質的畢達哥拉斯學派，伊斯蘭教宗在巴格達所建立名為「智慧之家」(Bait al-hikma) 的科學研究所，以及中古時期從教會學校演變而來的大學。在所有這些例子之中，宗教對科學都起了極大促進作用。這一方面是由於它能提供獨立於世俗政治力量以外的資源和活動空間；另一方面，由於西方宗教本身對超越於俗世之上的境界有嚮往與追求，它對尋求自然規律的科學家也提供了精神力量。事實上，大部分中世紀科學家亦是教士，甚至有不少是主教。伽利略與教會的衝突雖然非常之激烈，但十七世紀大部分科學家還是虔誠信徒，而且堅信他們的工作能夠體現以及表揚造物主智慧，所以是有宗教意義的。

在西方，宗教對科學起了極大促進作用。這一方面是由於它能提供獨立於世俗政治力量以外的資源和活動空間；另一方面，由於西方宗教本身對超越於俗世之上的境界有嚮往與追求，它對尋求自然規律的科學家也提供了精神力量。事實上，大部分中世紀科學家亦是教士，甚至有不少是主教。

五　結　語

對於為甚麼現代科學出現於西方，我們大體可以看到兩類原因。第一類是關乎起始狀態的，即是其起源早，並且在文化成型的關鍵時刻形成了傳統。第二類則關乎發展過程：科學的**自然**發展似乎有相當的隨機性，因為它所需要的因素結合在甚麼情況或地域出現難以確定；因此對科學成長最有利的，可能是多元、不齊純、多種文明並存或相繼出現的環境，而並非穩定或者井然有序的環境。科學之所以能在西方長期蓬勃發展，或許就是因為歐洲、地中海沿岸以及兩河流域，提供了這樣一個地理和文化環境。

當然，我們講的只是精確科學，它能否就涵蓋科學的全體？例如中醫的針灸和經絡學說並沒有實證科學基礎，然而至今卻也仍然有重要地位，未曾被西方醫學淘汰。那麼中國科學將來是否可以循與前此不同的途徑(例如現象學的途徑)而另行發揚光大呢？這種可能性自然無法排除，因為科學發展的模式沒有道理不可以變易——甚至到底甚麼是「現代科學」，恐怕也難以預先設定。不過，未來發展形態即使變了，可能也是大大出人意表。舉個例子，分子生物學中現在大量湧現的基因譜(genome)是沒有個別生物學家所能全面掌握或記憶的。在今後10年間，人類本身的基因譜行將完成解碼，資訊爆炸亦更將變本加厲。屆時所謂「生物科學」不會是個別科學家的智能活動，而將是許多生物學者和電腦資料庫、程式軟件庫這人與機器集合體才能「了解」或研究的事物。而同樣情況，在大氣、海洋、地球科學也都會出現。這自然可以算是從解析法走向現象學的轉向，但卻不能視為單純的替代，而應當說是兩者在更高層次的結合。

畢竟，我們在這裏談的，只是現代科學在**歷史上**出現的過程，而並非其未來發展的道路。我們要記得，即使在西方，科學在十八世紀以前也還是少數人的事情，而且對社會並無直接影響。但現在情況已經完全改觀，科學已經成為所有國家都極之關切，要以公共資源大力發展的事物。在未來的世界中，科學將如何發展，那自然是大多數人真正關心的問題。然而我們的論述並不能簡單地移用於未來。我們只能期望，明白了科學在過去曲折而弔詭的發展道路，能幫助我們消除觀念蔽障，對隱藏在迷霧中的未來，看得更小心和更遠。

參考資料

Harold Berman, *Law and Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983)(《法律與革命》，北京大百科全書出版社，1993).

Carl B. Boyer, *A History of Mathematics* (New York: Wiley, 1968).

E.J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture*, trans. C. Dikshoorn (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986); *Archimedes*, trans. C. Dikshoorn (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987).

A. Rupert Hall, *The Revolution in Science 1500-1750* (London: Longman, 1983).
Charles H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1924); *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927).
Sir Thomas Heath, *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus* (Oxford: Clarendon Press, 1913); *A History of Greek Mathematics*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1921).
Alexandre Koyré, *The Astronomical Revolution*, trans. R.E.W. Maddison (London: Methuen, 1973).
David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).
G.E.R. Lloyd, *Early Greek Science: Thales to Aristotle* (New York: W.W. Norton, 1970); *Greek Science After Aristotle* (New York: W.W. Norton, 1973).
Otto Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity* (New York: Dover Publications, 1969).
Olaf Pedersen, *A Survey of the Almagest* (Odense: Odense Universitetsforlag, 1974).
Ptolemy, *Ptolemy's Almagest*, trans. G.J. Toomer (New York: Springer-Verlag, 1984).
George Sarton, *A History of Science*, 2 vols. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959 & 1966).
Hugh Thurston, *Early Astronomy* (New York: Springer-Verlag, 1994).
Lynn White, Jr., *Medieval Religion and Technology* (Berkeley: University of California Press, 1978).

註釋

① 有關這一問題的歷史和討論，見本欄范岱年文。
② 見Hall 1983, 1-38。
③ Lindberg 1992, 290-307。
④ White 1978, chap. 5；關於伽利略的實驗運動學，見Hall 1983, chap. 4。
⑤ Lindberg 1992, chap. 8。
⑥ 對於近代「西方文明」的形成，Berman 1983有很詳細的論述。
⑦ 翻譯運動的權威研究是Haskins 1924；對歐洲中古學術傳統的形成及早期文藝復興的論述見Haskins 1927; Lindberg 1992, chaps. 9-10的概述也可參考。
⑧ 見Toomer 1984的英譯本；Pedersen 1974是對*Almagest*最詳確的入門介紹。
⑨ 對哥白尼的研究主要見Koyré 1973, pt. I及Hall 1983, chap. 2。
⑩ 以下資料見Neugebauer 1969, chaps. 2, 4, 5；Boyer 1968, chaps. 2-3。
⑪ 本節資料見Lindberg 1992; Lloyd 1970 & 1973; Sarton 1959 & 1966; Heath 1913 & 1921。
⑫ 關於精確科學思想出現整體過程的討論，最深入和精確的是Dijksterhuis 1986。
⑬ 陳方正：〈從體與用看中國古代科學〉，《二十一世紀》(香港中文大學・中國文化研究所)，1997年4月號，頁88-93。

陳方正 香港中文大學中國文化研究所所長

關於中國近代科學落後原因的討論

范岱年

為了發展科學，把古老的中國現代化，中國學術界多次開展了關於中國近代科學落後原因的討論。這個問題，國際科學史界都把它稱為「李約瑟難題」。許多人都以為，這是李約瑟 (Joseph Needham, 1900-1995) 於1964年最先在〈東西方的科學與社會〉一文中提出的，他的問題是：

「為甚麼近代科學只在歐洲，而沒有在中國文明 (或印度文明) 中產生？」「為甚麼在公元前一世紀到公元十五世紀期間，在應用人類的自然知識於人類的實際需要方面，中國文明遠比西方更有成效得多？」①

早在本世紀新文化運動之初，中國科學社的創始人任鴻雋在1915年創辦《科學》雜誌之時，就探討了「說中國之無科學的原因」，認為「無歸納法為無科學之大原因」。1920年，梁啟超在他的《清代學術概論》中認為：清代「樸學」的研究法，已「近於『科學的』」，而自然科學不發達，是因為我國人有「『德成而上，藝成而下』之觀念，因襲已久，對於自然界物象之研究，素乏趣味」。

其實，關於中國近代科學落後的原因的探討，在李約瑟以前很久，早就引起了中外學者的關注。韓琦在〈關於十七、十八世紀歐洲人對中國科學落後原因的論述〉一文中，就介紹了法國耶穌會士巴多明 (D. Parrenin)、啟蒙思想家伏爾泰 (F. Voltaire)、重農學派代表人物奎奈 (F. Quesnay)、英國哲學家休謨 (David Hume)、法國哲學家狄德羅 (D. Diderot) 的有關論述②。而中國學者，早在本世紀新文化運動之初，就提出了這個問題。因限於資料，作者擬在本文中對中國大陸學者有關這一問題的討論作一簡單的回顧。

一　新文化運動時期 (1915-1924) 的討論

中國近代科學的先驅、中國科學社的創始人任鴻雋 (1886-1961) 在1915年創辦《科學》雜誌之時，就探討了「說中國之無科學的原因」，認為「無歸納法為無科學之大原因」③。

1920年，我國啟蒙思想家梁啟超 (1873-1929) 在他的《清代學術概論》中認為：清代「樸學」的研究法，已「近於『科學的』」，而自然科學不發達，是因為我國人有「『德成而上，藝成而下』之觀念，因襲已久，本不易驟然解放，其對於自

* 本文獲馬文輝科學哲學論壇李約瑟問題基金會資助。

然界物象之研究，素乏趣味」，又因為清代中國沒有學校、學會、報館之類的建制，科學上之發明不能流傳和交流，「因秘而失傳者，蓋不少矣」④。有趣的是，蔣方震 (1882-1938) 在1921年為這部著作寫的序中主要討論的，也是清代「純正科學，卒不揚」的原因。他列舉了四條：⑴「清以異族，入主中夏，致用之學，必遭時忌」；⑵「耶穌會黨太子」，得罪了雍正，「竟為西學輸入之一障害」；⑶「民族富於調和性，……此科學之大障也」；⑷「民族尚談玄」⑤。

化學家王璡 (1888-1966) 在1922年《科學》雜誌上，發表了〈中國之科學思想〉一文。他認為中國科學不振之原因，不僅是「吾國學者之不知歸納法」，或「我國素鄙視物質科學，不加注意」；而強調「歷史之影響，即專制之影響」，以及「民性之影響，乃依賴之影響也」。王璡認為政府的專制、學術 (如易經、陰陽五行學說) 的專制，對中國科學的發展是極大的「摧殘」。而社會與學者的心理，「皆不視科學為研究真理之學問、不知其自身有獨立之資格、固不必依賴富強之號召為其存在之保護人也」。這缺乏獨立性、自主性的依賴心理也「斷喪了」科學的發展⑥。

綜觀新文化運動時期學者的論述，他們把中國近代科學落後的原因，歸之於研究方法、哲學思想、價值觀念、專制政治和教育制度 (科舉制度) 等，而沒有涉及社會經濟制度。

與此同時，在美國哥倫比亞大學攻讀哲學的馮友蘭，在〈為甚麼中國沒有科學——對中國哲學的歷史及其後果的一種解釋〉一文中認為，探討中國沒有自然科學的原因，主要不能歸之於地理、氣候、經濟，……而主要應歸之於中國人的價值觀、中國人的哲學。接着他指出：中國古代有三大學派，道家主張自然，墨家主張人為，儒家主張中道，而後墨家失敗，人為路線消亡。儒家中荀子一派主張「制天命而用之」，類似於培根的征服自然的觀念。但荀子一派在秦亡以後也衰落了。宋代興起的新儒家吸收了佛家與道家的學說，而佛家也是主張自然的。新儒家強調存天理，滅人欲，不尋求控制外部世界，而只求控制內心。這樣，民族思想注重人倫實用，只在人心之內尋求善與幸福，而不尋求認識外部世界的確定性；只尋求對人的治理，而不尋求對自然界的征服。這就是中國沒有科學的原因⑦。

1924年，梁啟超發表了《清代學術概論》的姐妹篇《中國近三百年來學術史》，進一步綜述了乾嘉時期只有考證學得到畸形發展，而自然科學未能發展起來的原因。他認為，最大的障礙物，自然是八股取士的科舉制度⑧。

綜觀上述學者的論述，他們把中國近代科學落後的原因，歸之於研究方法、哲學思想、價值觀念、專制政治和教育制度 (科舉制度) 等，而沒有涉及社會經濟制度。

二　抗日戰爭勝利前後 (1944-1947) 的討論

1944年，這是抗日戰爭勝利前一年，也是中國科學社成立30周年。在這一年，中國學術界又一次展開了關於中國近代科學落後原因的討論。

1944年7月，當時在貴州的浙江大學心理學教授陳立 (1902-　) 討論了我國科學不發達的心理因素：⑴ 擬人思想的泛生論；⑵ 沒有工具思想的直觀方法；⑶ 沒有邏輯；⑷ 沒有分工；⑸ 客觀與主觀的混淆；⑹ 理智的不誠實等等。

而這一切，他都認為是反映着宗法社會的組織⑨。與此同時，浙江大學教授、數學史家錢寶琮(1892-1974)則把「吾國自然科學不發達」歸因於中國人太重實用。而這些又是由中國的大陸文化，自給自足之經濟所使然⑩。

同年10月1日，《科學時報》復刊第一期刊載了對李約瑟有很大影響的馬克思主義者、德籍猶太人維特福格爾(A. Wittfogel)討論「中國為甚麼沒有產生自然科學」的譯文⑪。

1944年10月24-25日，在貴州湄潭浙江大學內舉行了中國科學社湄潭區年會。24日下午7時，李約瑟(當時是中英科學合作館館長，中國科學社名譽社友)作了題為「中國之科學與文化」的講演⑫。李約瑟在演講中，首先批駁了「泰西與中國學人」的「中國自來無科學」的論點，指出：「古代之中國哲學頗合科學之理解，而後世繼續發揚之技術上發明與創獲亦予舉世文化以深切有力之影響。問題之癥結乃為現代實驗科學與科學之理論體系，何以發生於西方而不於中國也。」這裏，他實際上已提出了1964年發表的「李約瑟難題」。對於這個難題，他認為：「此當於堅實物質因素中求答。……中國之經濟制度，迥不同於歐洲。繼封建制度之後者為亞洲之官僚制度或官僚封建制度，而不為資本主義。……大商人之未嘗產生，此科學之所以不發達也。」⑬

1944年10月24日在貴州湄潭浙江大學，李約瑟作了題為「中國之科學與文化」的講演。竺可楨在當天的日記中比較詳細地記載李約瑟認為中國為大陸國，故閉關自守，由於氣候原因，故不得不有灌溉制度；和封建官僚的基礎制度不可消滅，商人無由興起等，是「中國近世科學之不能興起」的原因。

浙江大學校長、氣象學家、科學史家竺可楨(1890-1974)參加了這次演講會。他在當天的日記中比較詳細地記載了李約瑟對「中國近世科學之不能興起」的回答，即「由於環境，即四個抑制因素，為地理、氣候、經濟與社會。後二者乃由中國之無商人階級。地理方面，中國為大陸國，故閉關自守，固步自封，與希臘、羅馬、埃及之海洋文化不同。天氣方面因雨量無一定，故不得不有灌溉制度。因此，地主盡為一國之王所吞併。而封建官僚的基礎制度不可消滅，商人無由興起云云」⑭。接着，竺可楨在日記中還記載了他本人、鄭曉滄、王璡、錢寶琮在隨後的討論中發表的意見⑮。

1945年，竺可楨發表了〈為甚麼中國古代沒有產生自然科學？〉一文，他在文中首先分析了錢寶琮、李約瑟、維特福格爾和陳立四人的結論，指出「前三位先生一致主張是農業社會在作梗；陳立先生的意見是由於宗法社會的組織。兩者的意見實是二而一。因為宗法社會只有以農業為經濟核心時才能維持，才能發展」。竺可楨然後進一步探討了第二個問題：「為甚麼在中國歷史上農業社會能保持這種壓倒的勢力如此之久？」竺可楨考察了中國的歷史，指出：「從戰國到漢初，一方面是工商業發達時期，一方面也是中國思想最燦爛的一個時期。但是，由於漢武帝厲行了重農抑商的政策，使工商業的發展被扼殺。至於在戰國思想解放的時代，科學的思潮也未能發展，則是由於中西文化的差異。」「中國人對實際活動的興趣，遠在其對於純粹活動之上。」「中國人講好德如好色，而絕不說愛智愛天。古西方人說愛智愛天，而絕不說好德如好色。」竺可楨進一步認為，「中西文化在這種價值意義上的差異」，「也是因為中國社會一直以農業為核心的關係」。希臘曾經經過游牧時代，它是一個半島，和海外來往很便利，所以商業從頭即易於發達；而中國是一個大陸國家，從殷墟時代起，即以農業為主要生產。古代帝王認為「民農則樸，樸則易用，易用則邊境安，主位尊」。「好智者多詐」，因此提倡重農抑商，農業社會勢力大，求知之心不得發達，而

科學思想亦無從發展。所以竺可楨的結論是：「中國農業社會的機構和封建思想，使中國古代不能產生自然科學。」⑯

有意思的是，有別於二十多年前新文化運動時期的學者們，這次參加討論的學者們，幾乎都一致把中國科學的落後溯因於社會經濟制度。

1947年，《科學》雜誌又發表了朱伯康〈論中國科學技術之發展與中斷〉⑰和李曉舫〈論中國科學化的社會條件〉⑱兩篇文章。

三　改革開放初期 (1980-1982) 的討論和成都會議

從1949年到70年代末，中國大陸的政治風雲使科學史方面的研究成果十分稀少，僅有的一些成果也都屬於中國古代科學史和內史方面的成果。對外史和中國近代科學落後的原因問題幾乎無人問津。

可是，在海外，李約瑟的巨著《中國科學技術史》(*Science and Civilisation in China*) 從1954到1980年出了前四卷和第五卷中的三個分冊。李約瑟在他的「全書編寫計劃」中表明，這部巨著的第四部分 (即第七卷) 所要回答的就是著名的「李約瑟難題」⑲。與此同時，李約瑟還撰寫了《大滴定——東西方的科學與社會》等著作⑳和一系列論文，對「李約瑟難題」作出了種種解答。歐、美、日本、南韓的不少學者對這個問題進行了深入的探討，發表了許多論文㉑。而在中國大陸，除了在1975年翻譯出版了李約瑟的《中國科學技術史》的第一卷、第三卷以及第四卷和第五卷各兩分冊外，對李約瑟以及海外學者有關「李約瑟難題」的探討的論文與著作則完全沒有介紹和反應。

80年代初期，在解放思想、實現科學技術現代化的號召的鼓舞下，面對十年「文革」給中國科學事業帶來的巨大摧殘，中國學者又對中國近代科學落後的原因產生了興趣。1980年，陳平從經濟結構、政治制度、哲學傳統三個方面，探討了中國科學落後的歷史根源㉒。

1982年，中國科學院自然科學史研究所杜石然等六位研究人員集體編寫的《中國科學技術史稿》出版。在此書結論的第四節中，作者專門論述了「中國科學技術在近代落後的原因」。作者仍堅持當時大陸公認的觀點，把近代科學不能在中國產生的原因歸之於長期封建制度的束縛㉓。但是作者似乎沒有掌握李約瑟在《大滴定》中的有關論述，特別是對李約瑟在〈東西方社會的科學〉一文中對中國馬克思主義史學家的挑戰沒有作出回應。李約瑟根據考古和文獻資料，參照1952年出版的馬克思的《政治經濟學批判大綱》等著作，認為中國沒有經過奴隸制社會，中國的亞細亞生產方式 (封建官僚社會) 既不同於奴隸生產方式也不同於封建生產方式㉔。而《史稿》則仍然堅持「社會發展階段的『單向體系』」。

為了促進大陸的科學社會史 (外史) 的研究，促進內外史研究的結合，也為了總結歷史經驗，為科學技術現代化服務，1982年10月16日至22日，中國科學院《自然辯證法通訊》雜誌社在四川成都召開了「中國近代科學落後原因」學術討論會㉕。會上宣讀並交流學術論文近50篇，到會代表74人。會後，選出其中論文24篇，集成文集㉖。

從1949年到70年代末，中國大陸科學史方面的研究成果十分稀少，僅有的一些成果也都屬於中國古代科學史和內史方面的成果。80年代初期，在解放思想、實現科學技術現代化的號召的鼓舞下，中國科學院《自然辯證法通訊》雜誌社於1982年10月在成都召開了「中國近代科學落後原因」學術討論會。會上宣讀學術論文近50篇，到會學者74人。

在這些論文中，影響最大的是金觀濤、樊洪業、劉青峰的〈文化背景與科學技術結構的演變〉一文㉗。作者們看到了促進近代科學在西歐產生和近代科學在中國落後的眾多因素並不是線性並列的，有的是互為因果，有的相互起作用，所以，他們採用系統論、控制論的方法，把科學看成是社會中的一個內部有結構的子系統，它又與社會中其他子系統(經濟、政治、文化、哲學、技術)相互發生作用。他們認為西方有構造性的自然觀，逐步形成了科學理論與受控實驗、科學與開放性技術體系相互促進的循環加速機制，因而近代科學得以形成和發展。而中國是倫理中心主義的有機自然觀，不進行受控實驗，大一統型技術不形成開放性技術體系，因而不能形成近代科學加速發展的機制。作者還採用了定量的方法，用圖表曲線對中西方科學發展作了對比，企圖證實李約瑟對中西方科學成就的評價。

台灣學者傅大為對金觀濤、樊洪業、劉青峰的〈文化背景與科學技術結構的演變〉一文提出了幾點重要的批評，確實反映了經過長期封閉和「文革」的破壞的大陸學術界的一些實際狀況。但是，金等人運用系統論、控制論的方法於科學史的研究，是具有開創性的一條進路，如果結合紮實的史料，有希望做出有價值的成果。

但是，這篇文章也引起了一些爭議，特別是台灣學者傅大為對這篇文章有幾點重要的批評。如(1)引用的資料比較貧乏，不少是一些比較過時的大「通史」之類的材料；(2)關於科學結構，所依據的是早期實證論和波普爾(Karl Popper)的證偽論(falsificationism)的科學觀，而沒有汲取後來庫恩(Thomas Kuhn)有關科學革命的結構和拉卡托斯(Imre Lakatos)有關精緻的證偽論等成果，也沒有充分注意到意識形態、形而上學哲學對科學發展的重大影響；(3)在十七世紀西歐科學革命時期，科學和技術並未形成相互促進的循環機制；(4)對中西方的科學技術成就作定量比較時，有關科學技術成就的計分標準有很大的主觀性和隨意性㉘。(關於這一點，大陸學者劉兵也有同感㉙。)我認為這些批評都是十分中肯的。金觀濤等人的這篇文章的弱點，確實反映了經過長期封閉和「文革」的破壞的大陸學術界的一些實際狀況。當時要收集國外資料十分困難，而許多青年學者亦沒有很好的掌握英文、德文等這些語言工具。我們在準備成都會議時，對李約瑟的有關論述也未作全面調研，只是組織翻譯了一篇〈中國科學傳統的貧困與成就〉㉚。但是，金觀濤等人運用系統論、控制論的方法於科學史的研究，是具有開創性的一條進路，如果結合紮實的史料，有希望做出有價值的成果。

林文照的〈論近代科學沒有在中國產生的原因〉一文㉛，從中國傳統科學的內在缺陷(重實用，輕理論，思辨性思維，用元氣和陰陽學說來解釋一切，缺乏嚴格的邏輯推理，缺乏科學實驗精神，格物學說背離實踐方向)，封建專制的政治制度的束縛(教育和科舉制度、社會鄙棄或禁錮科學技術)，封建經濟結構和經濟政策的阻礙(自給自足的小農和手工業經濟，官營工業和重農輕商的經濟政策)等方面，比較全面地(材料相對比較豐富)回答了這個問題。但他對中國社會制度的分析，仍擺脫不了當時大陸公認觀點的窠臼。

戴念祖、何新、葉曉青、劉吉、郭永芳、朱熹豪、樊松林、秦會斌、華大明等人的文章，有的重複了林文照的論點或稍加發揮，有的補充了「缺乏古希臘的自然哲學傳統」、「帶有神秘主義色彩的有機自然觀的阻礙」、「短於分析的民族性格」、「重藏書、輕流通的圖書情報工作傳統」、「中國的符號體系對數學發展的不利影響」等等因素㉜。

劉戟鋒、宋正海和陳傳康、聞人軍、白尚恕、李迪、陳亞蘭等人的文章則

分別從不同時期對 (1) 宋代的哲學和科學；(2) 明初的鄭和航海；(3) 明末阻礙科技發展的因素；(4) 十七、十八世紀西方科學對中國的影響以及康熙以後西方科學受阻的原因；(5) 清朝前期科技發展等作了探討[33]。

樂秀成、郭金彬從不同側面探討了中國近代數學落後的原因；梁宗巨從數學史的角度探討了中國科學落後的原因；梅榮照、王渝生通過分析李善蘭的尖錐術，認為如果沒有西方近代數學的引進，中國有可能以自己的特殊方式創立解析幾何；胡作玄對比了中日兩國引進和發展近代數學的例子[34]。

李伯聰探討了至今仍能與西醫並存的中醫學歷史和其發展中的幾個問題。鄒德秀闡述了自上世紀中葉開始落後、自本世紀30年代和西方國家出現了大差距的農業科技落後的原因。丘亮輝在探討中國近代冶金技術落後一文中談到清代官僚創辦漢冶萍鋼鐵公司的種種教訓，給人以深刻的印象[35]。

儘管這次會議準備不夠充分，特別是對海外的有關資料掌握得很不夠，但這還是中國大陸第一次討論中國近代科學落後原因的全國性會議。參加這次會議的，以中青年科學史工作者居多，對中國大陸的科學社會史研究和內外史結合起了推動作用。特別是通過不同時期 (如明代、清代)，不同學科的探討，使問題討論得更為深入。這次會議在中國大陸產生了相當大的影響。據中國文化史家劉志琴說，隨後在中國大陸學術界掀起的文化熱就是由這次會議和同年12月上海第一次中國文化史研究學者座談會發軔的[36]。這倒是我們發起召開這次會議時所沒有預料到的。

四　成都會議以後 (1983-1997)

成都會議以後，自1984年開始，中國學術界開始了持續多年的文化熱[37]。而關於近代科學落後的原因或「李約瑟難題」的討論，也一直持續到今天。中山大學哲學系「馬應彪科學哲學論壇」還設立了「李約瑟專題研究基金」，鼓勵這方面的研究[38]。

自1984年開始，關於近代科學落後的原因或「李約瑟難題」的討論一直持續到今天。這十多年來的文章，大致可以分為兩類：第一類是繼續對這個問題進行探討和回答；另一類則對「李約瑟難題」本身提出了質疑。

這十多年來的文章，大致可以分為兩類。第一類是繼續對這個問題進行探討和回答。例如，吳忠在1985年發表的〈自然法、自然規律與近代科學〉一文，探討了李約瑟提出的「缺少『自然法』概念，也許是中國未能發展出近代科學的一個原因」[39]。1987年，他又在〈科學傳統與科學革命〉一文中，提出了科學傳統模型，這是在拉卡托斯的研究綱領模型 (核心理論、保護帶) 之外，加上一個文化傳統的硬外殼。他認為科學革命是一種科學傳統的改變，而舊中國的堅固的文化傳統正是中國近代科學落後的原因[40]。

1990年，為了表示對李約瑟九十華誕的慶賀，上海《自然雜誌》該年11期特輯了「『李約瑟難題』徵答」專欄，從收到的60餘篇應答稿件中，選載了龐樸、聞人軍、李迪等13人的11篇短文[41]。但是，令人遺憾的是，這些文章中除龐樸的文章介紹了1981年11月他與李約瑟本人關於這個問題的討論，以及李迪關於「『西學中源說』的惡果」的論述有一點新意外，其他的短文，比起成都會議的論文來，看不出有甚麼進展。更為令人不解的是，對1984和1986年國內兩次

翻譯、發表的美國科學史家席文(Nathan Sivin)的〈為甚麼中國沒有發生科學革命?——或者它真的沒有發生嗎?〉一文[42],以及在1986年出版的潘吉星主編的《李約瑟文集》[43]中的第一部分「科學技術史通論」中大量有關內容幾乎沒有反應。

上海《自然雜誌》在刊載了「『李約瑟難題』徵答」專欄之後,緊接着在下一期又譯載了李約瑟的〈東西方的科學與社會〉一文[44]。這是李約瑟應《自然雜誌》之約,特地從英國寄來的。他在這篇文章中,對1964年發表的原文稍有修改,把寫作的年代從1964年改為1990年(例如把「過去30年間」都改為「過去50年間」)。這表明李約瑟到晚年仍堅持該文的觀點。國內有些學者,都期待着李約瑟的《中國科學技術史》的第七卷對他的難題作出最終的回答,其實在李約瑟的這篇文章和《大滴定》一書中的其他論文以及《中國科技史》前幾卷中的某些章節已亮出了他的基本觀點,提出了許多論據,值得我們去深入研究和理解。

席文認為,問「為甚麼十七世紀中國沒有發生歐洲那樣的科學革命」這類問題雖有啟發性,但沒有歷史學的意義和價值。更重要的是,席文反對西方文化中心主義和輝格式的歷史研究方法,反對用歐洲早期科學和近代科學為標準,來評價非歐文明,「而把非歐洲文明描繪成失敗者的舞台造型」。

1997年吳彤發表〈從自組織觀看「李約瑟問題」〉一文,認為近代科學之所以未能發生於中國,其主要原因在於中國社會為科學性知識的演化提供了一個被組織環境,沒有形成一個開放的、非線性的、遠離平衡態的自組織系統[45]。這篇文章的思路和金觀濤等人的文章相似,都是從系統論的觀點出發來探討問題。

另一類文章則對「李約瑟問題」本身提出了質疑。

1984年,《科學與哲學》譯刊發表了席文的〈為甚麼中國沒有發生科學革命?——或者它真的沒有發生嗎?〉一文[46]。席文對「李約瑟問題」本身和一系列的解答提出了質疑。他認為,問「為甚麼十七世紀中國沒有發生歐洲那樣的科學革命」這類問題雖有啟發性,但沒有歷史學的意義和價值。中國的文化傳統和歷境(Context)不同於西歐,不應該要求西方發生的事情同樣也發生於中國。席文認為,實際上,十七世紀中葉,中國的天文學發生了一場概念和方法上的革命,但它對中國傳統文化、其他科學以及社會狀況沒有產生巨大的影響,也沒有形成自主的科學家團體。同時,中國早期工藝技術的成就,並不取決於它應用當時科學知識的程度。因此,因為古代中國工藝技術的成就,就斷言它有比歐洲更高的科學成就,也是缺乏根據的。

更重要的是,席文反對西方文化中心主義和輝格式的歷史研究方法,反對用歐洲早期科學和近代科學為標準,來評價非歐文明,「把歐洲的歷史描繪成一條逐步取得成功的上升的曲線(當然也有挫折,……),而把非歐洲文明描繪成失敗者的舞台造型」。他提倡歷境主義(Contextualism)的科學史研究方法,要「深入完整地了解從事科學技術工作的人們的情況」,把科學革命看成是「類似於歷史的進化」的一個過程。他反對把近代科學看成是「普遍的、客觀的和沒有價值偏見的」科學觀,認為「歐洲近代科學的發展帶有特定的環境特徵」。從這種科學觀和史學研究方法出發,席文對中外學者以及李約瑟的著作中提出的二、三十個「抑制近代科學在中國和西歐出現的因素」進行了考察,指出其中的推理錯誤。

席文的文章在中國大陸引起了一定的反響。1986年底,《自然辯證法通訊》發表葉曉青的〈科學史研究中的文化觀〉[47],讚賞了席文的反西方中心主義的文化觀。其實,李約瑟也反對西方中心主義,推崇中國文化與古代科學。但葉認

為，「與李約瑟傾慕……中國文化的熱情不同，席文更多地……帶着一種類似人類學家的眼光和胸懷」。吳忠在1987年的文章中表示，如果從當時中國科學傳統的角度出發，探討一下為何西學東漸會受到阻礙的問題，那就不僅並非「毫無價值」，或僅「有一定的參考價值」，而確實具有「『科學』」歷史學價值」[48]。

1990年，董光璧在他的〈移植、融合、還是革命？〉一文中[49]，同意席文把中國十七世紀的天文學復興看作是一場有限的革命。但這不同於歐洲十七世紀的科學革命，在那場革命中，西歐的科學結構範式、研究方法的模式、研究活動的組織方式都發生了變革。董認為，在中國，這樣的科學革命要到二十世紀前期，通過全面移植西方科學才得以實現。

1991年10月，江曉原發表了〈「李約瑟難題」獻疑〉一文[50]。認為 (1) 中國古代並沒有在現今意義上的科學；(2)「據和現代科學水平接近的程度」，來說中國古代科學成就的「傑出」，來衡量一種完全不同的知識體系，也大成問題。

1993年，大陸發表了在瑞典的台灣學者王禹凡女士的〈淺談中國科學史之外史研究〉一文[51]。作者介紹了席文、何丙郁對「李約瑟難題」的質疑。對大陸學者從1982年到1990年有關「李約瑟難題」的討論作了直率的批評，介紹了台灣學者的有關工作。她還指出，大陸科學外史作者「大都持和李約瑟同樣的論調，即龐大的中央官僚體系壓抑了工商階級的發展與其社會地位」，但忽視了「中國民間強烈的鄉黨意識與世族感情似乎阻礙了城市中工商行會團體的成長」這一面。

1993年，在瑞典的台灣學者王禹凡女士對大陸學者從1982年到1990年有關「李約瑟難題」的討論作了直率的批評，指出大陸科學外史作者「大都持和李約瑟同樣的論調」，忽視了「中國民間強烈的鄉黨意識與世族感情似乎阻礙了城市中工商行會團體的成長」這一面。

1993年，澳大利亞華裔歷史學家陳民熙的〈比較科學史中的共時分析與歷時分析〉一文[52]，贊同席文的觀點，主張對科學史進行歷境主義的研究。他還比較了古代中國與古希臘的科學及其歷境、十七世紀西歐的科學革命和中國的復舊的非革命性的變革，探討了二十世紀中國的科學及其歷境。

同年發表的張秉倫和徐飛的論文[53]，首先分析了「李約瑟難題」的邏輯矛盾。他們認為：(1) 李約瑟把近代以來產生於西方的各種科學理論與傳統的一個集合定義為近代科學，然後又問為甚麼產生於西方，這是同義反覆；(2) 按照李約瑟表述，近代科學是伽利略、哈維、維薩留斯、格斯納、牛頓等一大批不同國家的科學家所開創的一種科學傳統，如果要問近代科學為甚麼沒有在中國產生，那麼它同樣也沒有在歐洲的任何一個國家單獨產生。作者進一步論證，若把近代科學的產生改換成科學革命，仍不能清除李約瑟難題中的邏輯矛盾。但是，作者仍然承認「李約瑟難題」大大促進了中西方科學與文化的歷史的比較研究。

1996年，中國科學院院士、中國科學技術史學會理事長席澤宗在《科學》雜誌上發表了〈關於「李約瑟難題」和近代科學源於希臘的對話〉一文[54]。文中，席澤宗贊同席文的見解，認為「李約瑟難題」的提法不妥。「歷史上沒有發生的事情，不是歷史學家研究的對象。」但他在論證古希臘文化對近代科學的阻礙作用時，強調了托勒密學說、亞里斯多德的物理學對哥白尼學說的阻礙，歐幾里德幾何阻礙了微積分的發展，對牛頓沒有多大幫助，牛頓的《自然哲學數學原理》只學了《幾何原理》的形式，……如此等等[55]。使人感到，他的論證有很多輝格式傾向，只看到近代科學對中世紀流行的古希臘科學的革命與斷裂，而忽視了它們之間的繼承與連續。

五　反思與展望

回顧近八十年來我國學者有關中國近代科學落後原因的討論，以及近十年來對「李約瑟難題」本身的質疑，我感到，我們可以對「李約瑟難題」的表述中的缺陷進行修正，但有關從古到今中國與西方的文化史、科學史的比較研究，始終是一個既有學術意義又有現實意義並具有巨大魅力的課題。

為了進一步開展中西方文化史、科學史的研究，我們是否可以把「李約瑟難題」加以修正，並分解為幾個不同的時期：(1) 首先是對從軸心時代 (公元前800年到公元前600年) 到十七世紀中西方文化和古代科學作共時性和歷時性的比較研究，特別是要研究近代科學或科學革命在十七世紀的西歐是在甚麼情況下發生的，中國古代科學是如何長期緩慢地發展的；(2) 研究十七世紀以後到二十世紀初，經過兩次西學東漸，中國為甚麼不能很好地學習、吸收西方近代科學，使中國近代科學落後於西方；(3) 研究二十世紀以來，中國雖然全面地移植了西方近代科學以及科學的體制，但中國近代科學為何仍不能順利發展，為何仍然落後於歐美。

為了在中西方科學史研究中有所突破，我們需要進一步加強內史和外史的結合，力求從輝格式研究轉向歷境主義的研究。在從事比較科學史研究時，對一些事物，要結合它們的歷境加以比較[68]。我們還需要吸收解釋學 (Hermeneutics) 的方法，對不同時期的科學文本，要從作者本人和當時的讀者的理解去理解，要研究它與後來讀者理解的差異。

韋伯認為，新教倫理的理性主義精神對資本主義和近代科學的產生和發展起着重大作用，因此，他對近代科學的起源問題作出了不同於李約瑟的解答。有一些西方學者認為，在近代文化比較研究方面，韋伯勝過李約瑟。可是，大陸學術界在1990年對「李約瑟難題」的11篇應答論文中，仍沒有一個人提到韋伯的觀點。

雖然早在70年代初，科學哲學家就強調科學哲學和科學史研究的結合，但在實際上，這兩個學科結合的狀況還遠不合乎理想[67]。回顧十多年來大陸學者的討論，大多數學者 (自覺或不自覺地) 所依據的還是比較陳舊的實證論的科學觀。近三十年發展起來的自然主義實在論，通過對當代科學哲學的綜合，結合關於複雜適應系統的新學科，把科學看成是社會系統中的一個非線性的、複雜的、適應的、自組織調節系統。他們提倡研究科學與哲學，科學方法與理論，科學與技術，科學技術與社會，理解與管理，方法與政策之間的互動和共同演化[68]。我感到，它為比較研究中西方文化和科學發展的歷史提供了一個較好的框架。

韋伯 (Max Weber, 1864-1920) 是知識社會學和文化比較研究的先驅，他一生致力於探討世界諸主要民族的精神文化氣質 (ethos) 與民族的社會經濟發展之間的內在關係。他認為，新教倫理的理性主義精神對資本主義和近代科學的產生和發展起着重大作用，因此，對近代科學的起源問題作出了不同於李約瑟的解答。有一些西方學者認為，在近代文化比較研究方面，韋伯勝過李約瑟[69]。可是回顧成都會議，沒有一個人提到韋伯的觀點。到1985年，韋伯已經引起了大陸學術界的廣泛興趣。從1986到1987年，韋伯的《新教倫理與資本主義精神》出了兩個中譯本[60]。可是，在1990年對「李約瑟難題」的11篇應答論文中，仍沒有一個人提到韋伯的觀點。而1922年馮友蘭的論文的思路倒是和韋伯一致的。其實，知識社會學或科學知識社會學，從韋伯、默頓 (R.K. Merton, 1910-　)、英國的馬爾凱 (M. Mulkay)、愛丁堡學派的巴恩斯 (B. Barnes)、法國的拉都爾

(B. Latour) 以及當代的科學哲學和科學史，特別是科學社會史和比較科學史，都有十分密切的關係。今後，我們要加強比較科學史的研究，不能不十分關切科學知識社會學的進展和成果。

近三、四十年來，後現代主義者、女性主義者、環境生態主義者、人文主義者對現代性和現代科學進行了種種批判。他們反對現代科學的理性精神，否認科學是客觀的、進步的，認為科學知識是由權力機制所建構的，現代科學壓倒了人文精神，壓制了非西方文化的邊緣文化。他們認為，人們利用現代科學和技術征服、控制自然，而不是關懷 (care) 自然，導至自然資源的匱乏和生態環境的破壞；利用現代科學發明的武器，足以消滅人類，……如此等等。這些批判有一些合理的內容是值得我們汲取的。但他們中的激進者，明確反對科學，宣告科學的終結。這些觀點仍難讓我們苟同，因為現實的情況是，現代科學並沒有終結。被破壞的生態環境仍需要利用現代科學技術來加以治理。禁止和銷毀各種殺人武器，也只能通過理性的協商才能解決。比較可行的還是允許一些非西方的傳統科學、原始科學能夠與現代科學並存 (parascience) ，相互競爭，例如中醫學與西醫學的並存。

這樣，我們就不僅要探討中國近代科學落後的原因，還應當探討中國有哪些傳統科學可以與現代科學並存，我們還可以從中國傳統科學中汲取哪些仍然有價值的內容，而且還要考慮，在努力實現中國科學現代化的同時，如何避免西方國家在實現現代化過程中所犯的錯誤，並汲取它們的教訓。

註釋

① Joseph Needham, "Science and Society in East and West", *Science and Society* 28 (1964): 385. 重印於Joseph Needham, *The Grand Titration — Science and Society in East and West* (London: Allen & Unwin, 1969), 190-217. 中譯文〈東西方的科學與社會〉，載《自然雜誌》(上海)，13卷12期(1990)，頁818-27。

② 韓琦：〈關於十七、十八世紀歐洲人對中國科學落後原因的論述〉，《自然科學史研究》，11卷4期(1992)，頁289-98。

③ 任鴻雋：〈說中國無科學之原因〉，《科學通論》(中國科學社，1934)，頁351-57。原載《科學》，1卷1期(1915)。

④ 梁啟超：《清代學術概論》(北京：東方出版社，1996)，頁27、44、94-95。

⑤ 同上書，序頁2。

⑥ 王璡：〈中國之科學思想〉，《科學通論》(中國科學社，1934)，頁358-72。原載《科學》，第7卷第10期(1923)。

⑦ Yu-Lan Fung, "Why China Has No Science — An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy", *The International Journal of Ethics* XXXII, 3 (1922): 239-63.

⑧ 梁啟超：《中國近三百年來學術史》，見《梁啟超論清學史二種》(上海：復旦大學出版社)，頁111-18。

⑨ 陳立：〈我國科學不發達之心理分析〉，《科學與技術》，1卷4期，頁1-11，1944年7月。這裏轉引自註⑯。

⑩ 錢寶琮：〈吾國自然科學不發達的原因〉，《浙大湄潭夏令講習會日刊》，78號，1944年7月。這裏轉引自註⑯。

⑪ K.A. Wittfogel著，吳藻溪譯：〈中國為甚麼沒有產生自然科學〉，《科學時報》，

復刊第1期，1944年10月1日。轉引自註⑯。他的這篇文章是他的著作*Wirtschaft und Gesellschaft Chinas* (Leipzig, 1931) 中的一部分。

⑫⑬ 李約瑟著，林文譯：〈中國之科學與文化〉，《科學》，28卷1期（1945），頁54-55。載「湄潭區年會論文提要」之內。

⑭⑮ 《竺可楨日記》，第二冊（1943-1949）（北京：人民出版社，1994），頁789-90。

⑯ 竺可楨：〈為甚麼中國古代沒有產生自然科學？〉，《科學》，28卷3期（1945），頁137-41。

⑰ 朱伯康：〈論中國科學技術之發展與中斷〉，《科學》，28卷4期（1947），頁97-100。

⑱ 李曉舫：〈中國科學化之社會條件〉，《科學》，29卷7期（1947），頁193-94。

⑲ 李約瑟：《中國科學技術史》，第一卷（北京：科學出版社，上海：上海古籍出版社，1990），頁18。

⑳ 同註①書，特別是其中的"Poverties and Triumps of the Chinese Scientific Tradition", "Science and Society in Ancient China", "Science and Society in East and West", "Human Law and the Laws of Nature" 尤為重要。

㉑ 例如 Sal Restivo, "Joseph Needham and the Comparative Sociology of Chinese and Modern Science", *Research in Sociology of Knowledge, Sciences and Art*, vol. 2 (Greenwich, Conn.: JAI Press Inc., 1979), 25-51一文，列出了有29個「抑制近代科學在中國和西歐出現的因素」的一覽表，雖然李約瑟並沒有明確說這些全是抑制因素。又如，Benjamin Nelson, "Science and Civilizations, 'East' and 'West', Joseph Needham and Max Weber", *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 11, *Philosophical Foundations of Science* (Dordrecht, Holland: I. Reidel Publishing Company, 1974, 445-93)一文，首先介紹了李約瑟從五個方面對他自己的難題的種種解答，這五個方面是：(1)地理環境；(2)社會經濟結構；(3)文化與哲學；(4)符號技術（語言和文字）；(5)社區結構和價值觀，然後又將這些解答與韋伯從文化社會學角度作出的解答進行了比較。

㉒ 陳平：〈中國科學落後歷史根源之探討〉，《科學學與科技管理》，1980年第3期，頁22-31。

㉓ 杜石然等：《中國科學技術史稿》，下冊（北京：科學出版社，1982），頁327-36。

㉔㊹ 同註①書，頁206-209。中譯文見〈東西方的科學與社會〉，《自然雜誌》，13卷12期（1990年），頁819-21，但比英文原稿有所改動和刪節。

㉕ 中國科學院《自然辯證法通訊》雜誌社是在1979年10月19日，由李昌、于光遠、錢三強向鄧小平副主席提出報告，經中共中央在1978年2月27日批准建立的。我於1980年下半年調任該社副主編，具體負責該社的編輯和行政工作。為了便於與國際學術界進行交流，我們把《自然辯證法通訊》解釋為一個「關於自然科學的哲學、歷史和社會學的綜合性、理論性雜誌」。為了與大陸已有的科學史期刊有所分工，《通訊》的科學史專欄偏重於科學社會史、世界科學史和中國近現代科學史。雜誌社還編輯出版《科學與哲學》、《科學對社會的影響》兩個譯刊。1981年底，雜誌社的青年編輯金觀濤等建議召開這次會議，很快得到了中國科學院領導的批准。

㉖ 中國科學院《自然辯證法通訊》雜誌社編：《科學傳統與文化——中國近代科學落後的原因》（西安：陝西科學技術出版社，1983）。Fan Dainian and Robert S. Cohen, eds., *Chinese Studies in the History and Philosophy of Science and Technology* (Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1996) 一書中有五篇論文選自成都會議上宣讀的論文，pp. 137-84, 255-60, 303-26。

㉗ 載註㉘《科學傳統與文化》，頁1-81。

㉘ 傅大為：〈評金觀濤、劉青峰《問題與方法集》及劉青峰《讓科技的光芒照亮自己——近代科技為甚麼沒有在中國產生》〉，《台灣社會研究》，第1卷第2、3期（1988），頁371-88。

㉙㊼ 劉兵：《克麗奧眼中的科學——科學編史學初論》（濟南：山東教育出版社，1996），頁113-14；46-48。

㉚ 李約瑟：〈中國科學傳統的貧困與成就〉，《科學與哲學》，1982年第1輯，頁6-43。

㉛ 林文照：〈論近代科學沒有在中國產生的原因〉，《中國科技史集》第14集，頁14-29。比註㉘《科學傳統與文化》文集上發表的（頁82-105）有所補充。
㉜㉝ 見註㉘《科學傳統與文化》。
㉞㉟ 載註㉖，頁221-88；289-337。
㊱㊲ 劉志琴：〈中國文化史〉，載《中國歷史學四十年》（北京：書目文獻出版社，1989），頁419-38。
㊳ 〈「李約瑟專題研究基金」簡介〉，《自然辯證法通訊》，1994年第5期，頁68。
㊴ 吳忠：〈自然法、自然科學與近代科學〉，《自然辯證法通訊》，1985年第6期，頁25-33。
㊵ 吳忠：〈科學傳統與科學革命〉，《自然辯法證法通訊》，1987年第4期，頁30-35。以上兩篇文章是吳忠在美國波士頓大學的博士論文：*Mathematical Rationalism Vs. Confucian Perspective: A Comparative Perspective on Science and Society (China)* 的部分章節的基礎上改寫的。可惜他後來沒有繼續這方面的工作。
㊶ 「『李約瑟難題』徵答」，《自然雜誌》，13卷11期（1990），頁728-42。
㊷㊻ Nathan Sivin, "Why the Scientific Revolution Did Not Take Place in China—or Didn't It?", *Chinese Science* 5 (1982): 45-46. 中譯文載《科學與哲學》1984年第一期，頁5-43；又載李國豪 、張孟聞、曹天欽編：《中國技術史探索》（上海：上海古籍出版社，1986），頁97-114。本書是為李約瑟的八十壽辰而編的紀念文集。
㊸ 潘吉星主編：《李約瑟文集》（瀋陽：遼寧科學技術出版社，1986），頁1-400。不知為甚麼，本文集沒有收錄李約瑟在*The Grand Titration*中的兩篇重要論文：〈東西方的科學與社會〉和〈人文法和自然法〉，見註㉔書，頁190-217、299-331。
㊺ 吳彤：〈從自組織看「李約瑟難題」〉，《自然辯證法通訊》，1997年第3期，頁29-39。
㊼ 葉曉青：〈科學史研究中的文化觀〉，《自然辯證法通訊》，1986年第6期，頁63-67。1987年1月23日《人民日報》第5版全文轉載了這篇文章。
㊽ 同註㊵，頁34。
㊾ 董光璧：〈移植、融合、還是革命？——論中國傳統科學的近代化〉，《自然辯證法通訊》，1990年第1期，頁43-49。
㊿ 江曉原：〈「李約瑟難題」獻疑〉，1991年10月，中國當代科學技術史資料。
(51) 王禹凡：〈淺談中國科學史之外史研究〉，《科學史通訊》（台灣），第11期（1992），頁50-54，轉載於《自然辯證法通訊》，1993年第5期，頁73-75。
(52) 陳民熙：〈比較科學史的共時分析與歷時分析〉，《自然辯證法通訊》，1993年第5期，頁55-61。
(53) 張秉倫、徐飛：〈李約瑟難題的邏輯矛盾及科學價值〉，《自然辯證法通訊》，1993年第6期，頁35-44。
(54)(55) 席澤宗：〈關於「李約瑟難題」和近代科學源於希臘的對話〉，《科學》，1996年第4期，頁32-34；席澤宗：〈古希臘文化與近代科學的誕生〉，《光明日報》，1996年5月11日，第5版。
(56) Nathan Sivin, "Comparing Greek and Chinese Science", in *East Asian Science: Tradition and Beyond* (Osaka: Kansai University Press, 1994), 23-31.
(58) 參見C.A. Hooker, *A Realistic Theory of Science* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1987); *Reason, Regulation and Realism* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1995); 胡克：〈自然主義實在論：綱要和研究綱領〉，《自然辯證法通訊》，1994年第2期，頁1-13；〈適合於動態世界的設計哲學〉，《自然辯證法研究》，1994年第12期，頁43-57。
(59) 見註㉑ Nelson。
(60) 馬克斯・韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，黃曉京等譯（成都：四川人民出版社，1986）；于曉等譯（北京：三聯書店，1987）。

范岱年 中國科學院科技政策與管理科學研究所榮譽高級研究員

編 者 按

本期兩篇論文從不同側面討論近代中國的國際化及相關問題。柯偉林 (William C. Kirby) 的文章，觀點新穎，富挑戰性。他認為，1911年龐大清帝國崩潰之後，中國之所以沒有分崩離析，是由於民國歷屆政府自覺地運用促使中國國際化的外交手段，有效維護了疆域和主權完整，並逐步獲得主導外交事務的能力。同時，國際化也深遠影響了中國在社會、政治、經濟、文化和教育等各方面的發展。遺憾的是中共建立政權以後沒有繼承這些成果，以致早期在國際上陷於孤立。柯偉林的文章既挑戰近來盛行的強調中國特殊性，即「以中國為中心」的研究方法，認為它不能解釋國際化了的中國近代史；同時也挑戰海峽兩岸學人解釋二十世紀中國史的兩種對立觀點：要麼講成一部國民政治史，要麼就是一部共產革命史。他認為，北洋、民國、共和國的政府都是「中國的」政權，它們的政策都是「中國」歷史的延續。只有消除意識形態偏見，中國人才可能對中國二十世紀史作出完整的解釋。

今年是首批華工抵達古巴150周年。王冠華特別撰文討論南美華工歷史悲劇的成因。他指出，清王朝在十九世紀遇到的巨大社會危機迫使大量華工出洋謀生，但中國社會對他們普遍存有偏見歧視，而清政府既缺乏經濟和軍事實力，也沒有專門的機構和外交人才去保護華工，只是奉行所謂最小代價原則。直到古巴、秘魯華工的悲劇引起國際關注時，清政府才派遣欽差赴古巴、秘魯調查並開始保護華僑，但又遲遲未能與華僑建立起一種新型關係。因此，華僑在清末普遍轉向革命，是有其深遠歷史根源的。

中國的國際化：民國時代的對外關係

● 柯偉林(William C. Kirby)

一　導言

無庸置言，民國時代的中國歷史是由它的對外關係的性質所界定、塑造、並且最終必須依此來解釋的。眾所公認，在過去二十年裏柯文(Paul Cohen)所稱之為「着重內部研究」的方法對中國近代史研究作出了許多貢獻，但對於民國時代，尋求某種有特色的「中國中心」的歷史表述卻未必恰是好處，因為這一時代的所有大事都具有國際層面的影響。民國時代是以兩個「新中國」的創立為界的：1912年的民國和1949年的人民共和國。二者的成形都受到國際上各類動機的制約，而二者政府之差異則顯示了國際各種影響的增強。偶有中國人受到過早期民國議會實驗的直接影響，但每一個中國人將都經歷了列寧主義和斯大林主義致命的混合體制：即毛澤東所稱謂的中國共產主義。

民國時代的對外關係，一言以蔽之，可謂無所不闖入、無地不滲穿、無處不盛行，如德國人所言：「徹底穿透」(durchdringend)於中國社會的方方面面。在高層外交領域裏，中國的國家政權手段界定和維護了為所有漢人(以及相當一部分非漢人)聲稱所屬的新的民族國家的版圖。「中國」——1912年以前實在只是一個地理的而非政治的稱謂——擺脫了受「列強」監護的地位(如果不說是半殖民地)，恢復了晚清時被嚴重限制了的主權和自治權，自己上升而成為一強權。

這一自後進到強權的演變在軍事領域更為明顯。我們只需比較兩次中日戰爭的長短和結果。或者我們可以對比1900年的義和團戰爭與民國末期中國的表現：1900年一小批西方軍人就使清政府蒙辱，而在1937-1945年的戰爭中國民政府耐得比日本更久。五年之後，人民共和國——它的軍隊誕生於國民時代——與世界頭號強國裝備精良的成千上萬軍隊戰成平手。軍事力量部分由工業化造成，而工業化則建基於前所未有的對國際經濟影響的開放。民國時代見證了一段中國民族資本家的「黃金時代」與近代國家資本主義的誕生。而沒有外國的合作與投資，二者都不可能。

民國時代的對外關係，可謂無所不闖入，「徹底穿透」於中國社會的方方面面。在高層外交領域裏，中國的國家政權手段界定和維護了新的民族國家的版圖。「中國」——1912年以前實在只是一個地理的而非政治的稱謂——擺脫了受「列強」監護的地位，恢復了晚清時被嚴重限制了的主權和自治權，自己上升而成為一強權。

這一時代最矚目之事是試圖按國際範疇自覺徹底地檢討中國文化，尤其是政治文化。每屆政府都從國際上所認同的種種「主義」中尋求合法性，從立憲主義到共產主義不一而足。而這一時代最讓人迷惘之事，則是在民國末年，西方在中國之存在竟然消失得如此迅速與蕩然無存，如果消失最終只是暫時的話。

二　外交：從崩潰的帝國到強權

外交史還未進入民國研究的中心。在研究中國近代史的任何一時期的學者那裏，外交政策和正式的、國與國之間關係的研究從未取得像十九世紀末二十世紀初歐洲歷史著作中那樣的顯要地位。藉於威尼斯使節信件，蘭克 (Leopold von Ranke) 寫出了一段《王室與民族》(*Fürsten und Völker*) 的歷史，雖然他寫的歐洲王室比民族要多些。但關於近代中國對外關係史的著作則多將貿易置於外交之前，視國家之間的關係為一個經濟、文化和政治衝突的含混不清的領域。在範圍更廣的國際關係領域裏，現實主義外交關係學派長期主宰學術研究，視國家為追求永久利益之集體性的、理性的行為者，認為其行為是由外部而非內部因素所驅動 (所謂「外交政策優先」)。但關於中國對外關係史最有影響的著作則總是將私人的和公共的、官方的和非官方的因素糅在一起，搭起了一座非國家性行為者亦可做主角的舞台。

外交史還未進入民國研究的中心。關於近代中國對外關係史的著作則多將貿易置於外交之前，視國家之間關係為一個經濟、文化和政治衝突的含混不清的領域。在範圍更廣的國際關係領域裏，現實主義外交關係學派長期主宰學術研究，視國家為追求永久利益之集體性的、理性的行為者，認為其行為是由外部而非內部因素所驅動。

只是在最近這種思路寬泛、方法綜合的研究才被雅稱為：「國際史」。在這裏，外交政策不過是對外關係的一部分，而且極可能是一種文化構成。因此對於這個學派，「映象」、「感覺」、「信仰體系」和「認知標記圖」等概念至關重要。這些概念組成了一套「透鏡組」。如同通過「利益」與「行為」可以觀察其他民族國家一樣，通過這套「透鏡組」，中國民族國家的利益與行為也可被觀察到。在國際關係理論家中，雷諾萬 (Pierre Renouvin) 和杜羅瑟爾 (Jean-Baptiste Duroselle) 綜合了一大堆因素，包括認知問題、利益集團政治、人口和文化變遷過程，同時並未忘記給予權力政治和地緣政治以傳統的關注。他們的著作與國際史學家的著作最為接近。然而即便在入江昭 (Akira Iriye) 和韓特 (Michael Hunt) 這樣國際史大家的著作中，國際史也還是缺乏理論。

雖然中國對外關係的研究通常理論貧乏，但它卻不乏不甚完善的理論。馬克思主義—斯大林主義—毛澤東主義的傳統強調對外關係中的經濟和階級因素，儘管它得被迫隨時代的政治大勢而屢屢修改。在中華人民共和國，即使在共和國自身進入了資本主義階段，列寧的資本主義「最高階段」裏帝國主義和金融資本結合的論斷也仍被當作權威理論，雖然它根本解釋不了帝國主義的西方在中國的各類活動。近來，近代中國史又被剔去其複雜性與偶然性，以便對其的敍述可被納入「世界體系」學派。還有，用後現代主義方法來研究中國對外關係的史學似乎並未能避開老式的政治論爭，雖然杜贊奇 (Prasenjit Duara) 的著作是個明顯的例外。

在這理論亢奮中，幾乎無人對中國外交史進行認真的學術思考。高龍江 (John Garver)、福伯斯 (Andrew Forbes)、喬丹 (Donald Jordan)、威斯塔德 (Odd

Arne Westad)、孫友利、克立福德(Nicholas Clifford)、還有下面將引用的其他一些人，雖然都做出了重要的貢獻，但幾乎都不會認為自己是外交史家。或許，這是由於國際史曾追隨過外交史，也就是說，有關中國外交活動的研究幾乎全源自於一塊狹小的中國研究領域，而這一領域至今仍在做對外關係的研究。結果是，西方沒有一部二十世紀中國外交史的權威之作(十九世紀中國史也一樣，在英語文獻中摩爾斯H.B. Morse的著作仍未被超越)。如果要在西方文獻裏找中國外交事務詳盡的綜述，人們必須退回去查當時代人包拉德(Robert T. Pollard)、巴斯(Claude A. Buss)和列維(Werner Levi)等人的著作。中國作者們較容易寫出一些外交通史，在民國時代也確實出版了幾部優秀的著述，但他們的學術一直受到歷屆中國政府政治上的限制，直到最近才有所改變。只是在90年代並且只是在人民共和國，當查閱外交部檔案比台灣更為寬鬆之時，才出現了綜合性的、大體上非政治化的、並基於檔案的中華民國外交史概覽。

與其他領域相比，外交史研究如此缺少活力，相當令人遺憾，因為民國時代的中國外交從它毫不起眼的弱小地位取得了驚人的成就。1912年的民國政府繼承的不是人們說的歷史的中國，而是大清國，一個多民族多文化的龐大清帝國，涵蓋了滿洲、蒙古、東土耳其斯坦和西藏。沒有哪個中華帝國像滿人的清帝國一樣如此廣袤與長久。然而在二十世紀頭十年裏，到處都是帝國崩潰的徵兆。但民國時代讓人驚訝的事實是，這塊空間不僅被重新界定為「中國人的」和中國的神聖國土，而且在外交上亦被如此維護，以致於今天中華人民共和國的版圖基本上還與清代的一樣，只是去掉了外蒙古。清朝消失了，但帝國還在。更確切地說，帝國成為中華民族國家的基礎。這或許是民國外交最大的成就。

民國時代的中國外交從它毫不起眼的弱小地位取得了驚人的成就。1912年的民國政府繼承的是一個多民族多文化的龐大清帝國。但民國時代，這塊空間不僅被重新界定為中國的神聖國土，而且在外交上亦被如此維護。清朝消失了，但帝國還在。更確切地說，帝國成為中華民族國家的基礎。這或許是民國外交最大的成就。

維護國界　維護民國漫長的、軍事上無法防禦的國界的任務，主要落在負荷沉重、但卻常富於創意、並總是頑強不屈的外交上。例如，1912年袁世凱總統宣布「恢復」1910年逃往印度的西藏達賴喇嘛的稱號，儘管這位達賴正在宣稱他自己對西藏領土有完全的支配。兩年後，中國拒絕與英國和西藏政權簽署一項協定，而此協定旨在強調中國對西藏的宗主國權，而非完全主權。在20和30年代，中國大肆鼓吹逃到中國本土的班禪喇嘛的權威，以對抗頑固要求自治的達賴喇嘛。然而在1940年新達賴喇嘛被命名時，國民黨政權再度承認了他的教權，縱然不是俗權，以有權冊封達賴的稱號為前提。1942年西藏建立了自己的外交部，中國拒絕與之交往，與英國迥然不同。英國是西藏自治的外部主要支持者，當戰後英國影響消失殆盡，西藏重新正式併入中國只是一個時間問題了。總之，歷屆中國政府都拒絕解決西藏問題。它們在等待時機，直至1950年西藏問題可以朝着對中國有利的方向解決。

把新疆的幾個地區維繫在中國潛在的範圍之內而非任其滯留於中國之外的周邊，需要一項堅定不移的不承認政策和更強的外交韌力。自封的漢人新疆地方長官楊增新和盛世才促成了這一事業。他們為自身的利益而鎮壓民族分裂主義並竭力限制蘇聯的影響，因而有助於一個長遠的目標：即在一個中國國家政權幾無實際權力的疆土中維持中國的宗主國概念。即便在30年代末，當新疆實際上成為蘇聯領土的延伸，而中國的抗日戰爭卻又依賴於蘇聯的軍事援助之時，國民黨政權仍拒不放棄所聲稱的權利。它韜光養晦，一俟蘇聯力量移走，

即實施一通「精巧的手術」，在這個省份建立了國民黨中國人的領導權。高龍江稱此為「英明的」和時間算計得恰好的外交，認為它「為中華民族保住了新疆」。國民黨政權隨後處理了同期發生的所謂「東土耳其斯坦共和國」叛亂。該叛亂主要要求地方自治，雖然也有些想分裂出中國。但它最終二者都未得到。新疆也保住給了中國共產黨——1949年10月12日，共產黨完好無損地繼承了它。

在滿洲問題上，對邊疆地帶麻煩現實的不承認政策被運用成了藝術。但在這裏，戰鬥的意願伴隨着外交。外交毫無疑問充分顯示了一個執着的和一統的中國民族主義觀念：中華民國將為保衛滿洲家園而動員起戰爭（雖然中國人自十八世紀起便在南滿定居，但漢族移民只是在1907年才合法）。民國初建之時，北滿實際上是俄國殖民地，而南滿則為日本勢力範圍。民國自始至終幾乎無日不為這塊土地談判或戰鬥，包括1929年與蘇聯的直接對峙和1937-1945年與日本的全面戰爭。中國外交最大的成就是在滿洲國問題上。滿洲國由日本管理，目標是將日本1931年對這個地區的武力征服賦以政治上的合法性。中國自己改變不了日本控制的事實。但是，通過在國際上進行協調的外交，不僅「不承認原則」成為標準的政治術語，而且中國也能夠做到否認滿洲國的任何合法性：在它建立之初，除日本外，只有薩爾瓦多承認這一新滿洲天堂。中國不妥協的姿態使自己日後成為日本敵國之合宜的盟友，包括兩個最終將滿洲歸回到中國治下的大國：美國和蘇聯。

外蒙古問題有不同的結局，可能是因為中國在那裏遭遇了別處所沒有的複雜情形。1902年清政府允許漢人在蒙古定居後，蒙古反中國統治的內部一致的抵抗迅速高漲；此外，一個強大的鄰國堅定地支持分裂主義運動。1918-1919年，中國軍閥勢力和俄國內戰都蔓延到蒙古，蒙古黨人在新蘇維埃國家那裏找到了同盟並於1924年宣布成立共和國。這是中國的不承認政策對之無可奈何的唯一例子。在台北出版的地圖上，外蒙古仍是中華民國的北疆。但是，國民黨政權在1945年的中蘇條約中自己承認了蒙古的獨立。毫無疑問，這麼做只是為救急。蔣介石力排國民黨領導人眾議，對他來說，只是與蘇聯結盟有可能阻止共產黨叛亂的「國難」時，這一「最大的犧牲」才可以忍受，並且恐怕也不是永遠忍受。然而共產黨並未被阻止，而蒙古人卻在1945年10月斯大林式公民投票中認可了他們的獨立（487,000票對0票）。毛澤東的中華人民共和國在以後的幾十年中只得接受這一事實。

至1945年，除了外蒙古以外，清帝國的所有邊疆都已經恢復。在這些被恢復的邊界地區，外國的影響比1911年大大減弱；蘇聯在新疆和滿洲的居住權也將在十年之內消失。民國還超越了1911年的邊界，對清政府1895年割與日本的台灣重新行使主權。在滿清最邊遠的地帶，中國外交的堅韌、執着以及全面的成功，或許可以解釋為甚麼人民共和國毫不動搖地要再次恢復台灣領土，縱然它一分鐘也沒有治理過台灣。

至1945年，除了外蒙古以外，清帝國的所有邊疆都已經恢復。在這些被恢復的邊界地區，外國的影響比1911年大大減弱；蘇聯在新疆和滿洲的居住權也將在十年之內消失。民國還超越了1911年的邊界，對清政府1895年割與日本的台灣重新行使主權。

內部國界　民國時期中國外交一個更為一貫的目標，是恢復在中國本土的主權。當毛澤東1949年宣布中國人民終於「站起來了」的時候，他忽略了這一事實：即人民共和國與民國不同，它繼承了一個無須面對政府轄外之洋人租界的國家，其中更沒有使外國人免於中國法律約束的治外法權制度。這不是自動發

生的，而是堅定地清除帝國主義政治殘餘的結果。這一外交過去曾處於西方關於中國對外關係著述的中心，但除了30年前出版入江昭的《帝國主義之後》(*After Imperialism: the Search for a New Order in the Far East, 1921-1931*) 一書，這一外交在西方已幾乎被遺忘，雖然中國史學家以可愛的細節重新敍述了它。

正如一位外國外交官所稱，國民黨政權有一種特別的「治外法權情結」。它產生於華盛頓會議 (1921-1922年) 失敗 (依中國的觀點) 之後，並在1926年北伐中與自義和團以來最大的民眾排外潮流結合在一起。與義和團的仇外不同，該潮流是一場有組織的排外，配合着包括以經濟抵制為手段在內的「革命外交」。假如在漫漫百年的取消西方特權的鬥爭中可以有一個轉折點，那就是1927年1月的侵入漢口英租界。中國政權後來沒費一槍一彈就將它收回。在這之前的18個月裏，國民黨控制下的地區已發生了反英的宣傳及抵制英貨運動。而在侵入英租界前一個月，英國在其聖誕節備忘錄中已做了罕見的 (對某些強權來說，是背叛性的) 許諾：「對條約權利做同情性的調整」——包括無條件的關稅自主——以合乎「中國人民合理的意願」。但在租界被侵之刻，一些強權將做出軍事反應的可能性——如同在1900年對待義和團那樣——是的確存在的。

當毛澤東1949年宣布中國人民終於「站起來了」的時候，他忽略了這一事實：即人民共和國與民國不同，它繼承了一個無須面對政府轄外之洋人租界的國家。這是國民政府堅定地清除帝國主義政治殘餘的結果。到了30年代初，談判已使中國重新控制了海關、關稅、郵政、鹽專賣歲入，以及近三分之二的租界。

不過，英國沒有這麼做。它在談判了不到兩個月就放棄了漢口租界。爾後的四年裏，中國外交家們常常舌戰列強，「成功地以一場外交革命輔佐着國民革命」。如果不是發生了滿洲危機，這場外交革命肯定會在1931年治外法權全部終結時達到頂點。到了30年代初，談判已使中國重新控制了海關、關稅、郵政、鹽專賣歲入，以及近三分之二的租界。在所有這些談判中，中國談判家運用了華爾德倫 (Arthur Waldron) 所稱的 (雖然是指北洋外交)「不妥協但合法度的漸進主義」，這大概比單方面斥責舊條約更加有效。為這種艱苦而專門的工作，如朱莉 (Julia Strauss) 所描述，外交部在全中國招收了「一批最具世界眼光和受過最好教育的青年」。甚至在1943年全部租界正式歸還之前，民國政府就已經重新取得了對租界內中國居民的司法控制權，並且——我在別處論及過——它還努力去馴服內部國界最桀驁不馴的地帶：條約口岸的國際社會。舊條約制度的終結奠定了民國在戰後與西方進一步就司法、商業、文化等新條約談判的基礎，而這種新談判則自鴉片戰爭以來第一次構成了中國外交議程的最基本的部分。只有香港和澳門還處於殖民政權之下，但看來亦不會長久。在港澳之外，隨着治外法權的消亡，中國法律開始管轄並逐漸加大限制外國人在中國的活動。現在依然如此。

國際環境　邊界的維護——當中國無力為它而戰時——和國內主權的恢復，很大程度上依賴於國際環境。中外政府把民國看成是一個民族國家的共識，有助於中國的邊界政策。正如十九世紀帝國主義列強對清帝國的領土完整給予口頭支持時一樣——部分是避免他們自己為之爭吵——外國列強深信新的中華民國若分裂而非統一只會造成更大的麻煩。西藏1913年宣布了獨立，許多省也在不同的時間、以不同的形式宣布了獨立。它們沒有一個得到過民國認可，而且除了組成滿洲國的東北省份，也沒有一個得到任何外國的正式承認。不管是利還是弊 (不利面如須償還清政府的外債)，民國作為清王朝繼承者的地位在國際上沒有受到挑戰。

1914-1918年歐洲的災難，使中國成為重組中的多極國際體系的一員。中國這場戰爭乃是其對外關係的主要轉折點。如張永進所闡明，民國在其1918-1920年外交中第一次自覺地進入「國際社會」，並同意遵守理論上約束國際行為的條例和規範。中國成了國際聯盟「宇內合作」的積極份子。

當中華民族國家自我建立之時，它的力爭內部自主得益於當時的國際大趨勢：在國際強權政治中歐洲的輝煌已開始終結。再看1927年：英國放棄漢口不僅告訴了中國民族革命者而且也告訴了西方人西方勢力在中國的衰落。當時英國外交部遠東司的普拉特 (John Pratt) 認為，英國「一項實在的手段，是以武力做假惺惺的威脅」。派遣軍隊確實被提出考慮過，但被認為毫無意義，因為在對付國民黨人最有力的武器——民眾經濟抵制運動時，「軍隊是毫無保護作用的」。在上海，英人曾進行了威嚇，聚集了一小批武力保護租界區，但英國的參謀總長們心裏明白，如果民國軍隊堅決攻擊，想不出來有哪支英國武裝力量可以守得住租界。總之，在英國公眾輿論變得反干涉反帝國主義之時，任何重大的軍事行動都是政治上不可能的。英國外交大臣張伯倫 (Austin Chamberlain) 在給中國公使藍普遜 (Miles Lampson) 的信中寫道：「遠離英倫，中國人持續不斷的挑釁充斥你的耳目，但你無法想像在這裏我們的人民是多麼極度地溫靜。」

西方不但開始從中國撤退，而且在一次大戰之後分裂開來，不再成其為一個純西方的實體。本世紀初，西方列強的聯合體在對付清政府時把日本囊括了進來，從而極其嚴重限制了清帝國的外交自由。這也說明了為甚麼清政府未能加入十九世紀末二十世紀初的國際盟約體系，縱然它想加入時也不行。但1914-1918年歐洲的災難改變了這一切，使中國成為重組中的多極國際體系的一員。

人們廣泛地閱讀了第一次世界大戰的歷史之後，可能仍不知道中國曾加入其中。但無論中國在徐國琦所謂的民國「無知年代」裏經歷有多痛苦，它加入這場戰爭乃是其對外關係的主要轉折點。如張永進所闡明，民國在其1918-1920年外交中第一次自覺地進入「國際社會」，並同意遵守理論上約束國際行為的條例和規範。中國成了國際聯盟「宇內合作」(借用凱歐漢Robert Keohane的說法) 的積極份子。但國聯在執行其法度上之無能，反過來增強了民國以獨立的外交爭取自己利益的意願。中國後來在1931年滿洲危機中對國聯之無能更感切膚之痛。但在兩次大戰之間，民國是以其外交實踐而非外交理念使中國得以首次與列強單個地而不是整體地打交道，而由此所形成的雙邊互惠關係則是1928-1931年間條約修改成功的首要因素，並在日後導致了近代中國的第一批重要的國際結盟或聯盟。

盟友與敵人　隨着與日本關係加劇緊張，結盟在整個民國期間成了民族生死存亡的大事，並於1937-1945年的抗日戰爭中達到了高潮。中國的生存與最後的勝利取決於在瞬息萬變的國際環境中找到支持者和盟友。國民黨政府1927年後動作迅速，從中國被列強聯合盤剝的時代，躍入與世界三大最強國德國、蘇聯和美國結有重要經濟和戰略聯繫的時代，以抵禦第四強日本。按英國外交部的評價，1927年的中國仍是「一潭稀泥」；但到了1945年中國已成為一個強國，全球力量平衡的重要砝碼，同盟國勝利的重要因素。這回，中國在同盟國中的角色與一次大戰時不同，是合作者而不是乞求者。的確，此時的中國已正式成為一個「世界大國」。這個地位是以它在戰爭中和外交上的表現而獲得的，並為它在新聯合國安理會中的常任席位所確認。

按英國外交部的評價，1927年的中國仍是「一潭稀泥」；但到了1945年中國已成為一個強國，全球力量平衡的重要砝碼，同盟國勝利的重要因素。這回，中國在同盟國中的角色與一次大戰時不同，是合作者而不是乞求者，此時的中國已正式成為一個「世界大國」。

在與德國的交往中，南京政府開啟了近代中國的第一個基於平等互利原則和實踐之上的合作關係。這一關係建立在經濟、軍事和意識形態的聯繫上，在許多方面都是民國期間最成功的，並可以說賦予了中國在中日戰爭的初期藉以生存的軍工能力。實用政治再加上一點對日本的共同畏懼，導致了民國與蘇聯的聯盟 (1938-1940年) ——高龍江和賀軍對此深有研究；以及與美國的聯盟 (1941-1945年) ——這方面的研究文獻汗牛充棟，但直到最近為止幾乎全是美國的看法。這些夥伴關係確保了中國的生存，訓練了中國的軍隊，並把民國帶入了全球權力政治的中心。這些關係沒有一個維持永久，但每一個都正當其時。民國如何尋求、處理、確立和最終結束每一個夥伴關係，是近代中國外交中更令人感興趣的故事之一。這些關係總起來證明了中國外交靈活多樣，能夠在短期內通過極其不同的關係咬住大體不變的目標。

毫無疑問，中國對外關係中最有影響、最複雜、最危險，而且最終最具災難性的，是與日本的關係。戰爭是對外關係種類中最終極的類型。八年與日本的戰鬥給中國人民、中國經濟和中國政府帶來了沉重的損失，並且戰後時期從未真正恢復過來。在與日本的關係中，中國也試圖實現大體一致的目標和政策。但對付西方帝國主義卓有成效的手段——執着、合法度、經濟抵制——在中日關係上最多只能說未起作用，最糟得說適得其反。而中日關係則從外交爭端走到公開軍事對抗，最終進入野蠻。

第二次中日戰爭的「亞洲屠戮」的研究尚在起步階段，尤其在西方學界，不過戰前的中日關係已是近來研究的課題。雖然還沒有一部全面的中日外交關係史，但「國際史」的多視角研究方法卻已做出了不少重要的貢獻。30年代中國對日政策在國內的方方面面以及「公眾輿論」在政策的醞釀和制訂中起着日益重要的作用，已見於柯博文 (Parks Coble) 的傑作《面對日本》(*Facing Japan: Chinese Politics and Japanese Imperialism, 1931-1937*) 的中心部分。喬丹指出了30年代初國民黨的一輪新「革命外交」導致了出其逆料的結局，尤其是抵制日貨運動。他認為這輪外交非但未能嚇退日本，反而首先是事實上促成了日本的侵略。孫友利對中國30年代「綏靖」外交富有啟發的修正性闡述，則強調了中國對外政策的文化構成。他認為「綏靖」外交的制訂與實施是基於對「帝國主義」的一些理解，確信日本與西方列強間有不可避免的衝突。這一「定見」體現在蔣介石1937年7月的戰爭巨賭裏，也體現在爾後四年他試圖使世界政治納入其預想之決意中。基於

此，入江昭力薦我們重點從文化視角來看這段時期的中日關係：中日首先是各自文化國際化中的夥伴，其次才是其相互競爭成為一種文化決鬥後至死方休的敵人。

日本的戰敗結束了戰時的同盟結構和中國在其中的地位。如果中國此時可以說已成了強國，那麼它將不得不在美蘇兩個「超級大國」主宰的兩極世界裏游弋，而這一世界又由於美蘇皆無法控制中國共產黨造反而變得極其複雜。國民黨的中國將贏得戰爭——不光是對日戰爭，還有為中國的主權以及中國在世界上自立的奮鬥——但它將丟失國家政權。這一結局不僅當時出人意料，現今回顧亦令人愕然，同時也說明了為甚麼戰後階段一直是民國外交史中最具爭議的領域。賴文 (Steven I. Levine) 開創性的研究《勝利之砧》(*Anvil of Victory*)，揭示了國際國內形勢互動的相關性，比其他著作更好地解釋了共產黨人如何贏得滿洲並為奪取中國打下了基礎。最近威斯塔德利用了新的蘇聯和中國的資料，探討了冷戰政治背景下中國內戰的起源。他指出四方 (重慶、延安、莫斯科和華盛頓) 主要的政策制訂者幾乎都不稱職 (充其量也不過是短視和失算)，並清楚地展示了冷戰外交如何從根本上塑成了中國內戰並部分地決定了其結局，而且中國共產黨亦已是冷戰外交的一角。韓特進一步追溯了中國共產黨自己的對外關係方針的起源，顯示該方針獨立自主於其他的後中華帝國政權，最後甚至獨立自主於共產國際和蘇聯導師。在共產黨「胎中之國」的對外政策中，人們可以看到有些主脈延續到1949年以後，其中有不少——這是我的理解，不屬韓特的——是一位固執己見的領導人對對外事務橫加種種危險限制的主宰。不過，毛澤東將繼承一個國家和一段外交上富有成就的歷史，這二者將讓人民共和國打一開始就在世界事務中扮演一個主要角色。

毫無疑問，中國對外關係中最有影響而且最終最具災難性的，是與日本的關係。中日關係則從外交爭端走到公開軍事對抗。日本的戰敗結束了戰時的同盟結構和中國在其中的地位。國民黨的中國將贏得的不光是對日戰爭，還有為中國的主權以及中國在世界上自立的奮鬥——但它將喪失政權。這一結局不僅當時出人意料，現今回顧亦令人愕然。

三　對外關係的內部化

界定和維護中國人的「祖國」是在國內無法避免的國際化環境中進行的。國際化的具體標誌在城市裏最為明顯，尤其在條約口岸：柏油馬路、電燈、公園、大多放映着好萊塢片子的大影院，更不必說居住在那裏的成千上萬外國人了。但國際化也將隨着以外國資本鋪設的鐵路而穿越大地；隨泛美和漢莎引入並與中國政府合夥的民航而飛升天空，並隨軍隊——着西式軍服，荷進口槍彈，聽令於掛滿入時勳徽肩章的將軍，受訓於接踵相繼的外國軍事顧問——而行進到任何地方。甚至遠山僻壤也會在一夜之間被國際經濟力量改變。

例如江西省西南的大庾縣，它在二十世紀裏得益於它的第二次或者說第三次、但無疑是最戲劇性的一次進入全球市場。大庾曾是縣治所在地，幾個世紀以來一直是主要的貿易站，是從廣東出梅嶺關口後往北的第一個城市，正當在連接廣州和華東華中貿易最繁忙的一條路線上。1736年法國人杜阿德 (du Halde) 描寫道，這座城市「像奧爾良一般大〔約100,000人〕，人口稠密，風光秀美，有很大的買賣，亦是休閒勝地」。大庾在中西貿易的廣東公行制全盛期繁榮了起來，買賣茶葉、絲綢和鴉片。但1858年太平天國的石達開西征越城而過之後，大庾開始衰落。隨着條約口岸制向內地的伸張和上海的成長，梅嶺之路便只限

於地區間往來。大庾成了死水一潭，只值作一個最低等的徵收釐金的小站。它的可耕地只能養活它一半的人口，本地茶葉、毛邊紙和一度頗負盛名的大庾板鴨，產量縱有增加亦不足以挽回頹勢。

後來在大庾發現了鎢。礦石是在十九世紀末被一個外國傳教士發現的。他在西華山一帶擁有地產，該地產結果證明蘊藏有世界上最豐富的黑鎢礦，礦石可以採掘製鎢。不久，當地士紳從教士手裏買下地產，並立西華山為「公共財產」。但這種公民心胸只維持到1916年。其時正值第一次世界大戰的高峰，對鎢有瘋狂的需求，主要用它來製造火炮和特種鋼。於是一窩蜂的土地搶購接踵而來，西華山被瓜分成幾百小份，20,000個礦工挖掘着世界上最有價值的戰略礦石。大庾成了暴發城市。它發展了一個旺盛的市場以經營精美絲綢，進口西方毛織品，甚至西方化妝品。茶館酒樓也興隆了。當江西和廣東省政府在為如何發展和壟斷中國最珍貴的出口商品爭執不下並與南京政府意見不一時，大庾卻在一邊安享了20年世界鎢砂貿易中心的地位。

但進入世界市場之途並非對所有行業或地區來說都很平坦。一個有名的例子是製絲業，中國絲差勁的質量和營銷已危及了這一民族最倚重的出口業之一。於是在1932年，國家和省政府與私營企業主的「蠶絲改良會」合作，建立了首先是符合國際標準的國家絲生產質量標準。在國際聯盟專家的建議下，政府開始規範製絲業與個體生產者。中國農民被強制在自家或其他用於產絲的房屋裏噴灑消毒劑，並被命令只向政府購買蠶繭。這些頗為成功的改革並不是朝着製絲業國家標準化的第一步，而是國際化的第一步。中國將國際標準內部化，使其為己所用。

政治樣板　從整體來看，以上所言也適用於政治標準。民國時期，可能除了張勳1916年策劃的政府外，沒有一屆政府相信復辟大清國能解決中國二十世紀的各種危機。將一整套新的社會集團——資產階級、無產階級、知識界和常備職業軍人——整合到一個民族國家的新結構裏，這種大任在中國政治史上絕無先例。這是不停地進行各種政治形式實驗的一個時代，或者確切說，一個世紀，但沒有一種是土生土長的：1912-1913年的議會共和；1913-1916年的軍事獨裁；1916年的君主立憲圖謀；還有最經久的列寧主義黨國。

從1924年至今，黨國是中國政治的中心舞台。雖然大部分學術文獻着墨於共產黨種型——即蘇紹智所謂的「中國特色的黨治」——但黨國的思想譜系從列寧到斯大林、再到國共兩家換任換代的領袖群卻是一脈相承的。正是在蘇聯的循導下，孫中山撰造了「以黨治國」的理念。並且絕非偶然，國民黨為南京新都——一座將仿形巴黎和華盛頓的國際性都市——設計藍圖時，國民政府的建築結構儼然就是國民黨中央黨部的翻版：一個結合北京天壇和美國國會大廈最顯著特徵的建築奇觀。到了30年代，努力「黨化」政治生活甚至文化生活成了國民黨政權的第二生命。直到不久前並且主要在台灣，執政黨的政治文化還壓制了政治實踐和學術研究中取代黨國的異議。

不用說，中國的政治實踐和運作時不時地翻版政治模式，走樣走譜得依稀難辨。當歷屆政府制訂或聲稱它們正籌備一部「憲法」時，並不總意味着它們有意於循憲法治國。在袁世凱籌劃獨裁時，正在為袁出謀劃策的美國政治學家

從1924年至今，黨國是中國政治的中心舞台。黨國的思想譜系從列寧到斯大林、再到國共兩家換任換代的領袖群是一脈相承的。正是在蘇聯的循導下，孫中山撰造了「以黨治國」的理念。到了30年代，努力「黨化」政治生活甚至文化生活成了國民黨政權的第二生命。

古德諾 (Frank Goodnow) 的一位好挖苦人的紐約朋友告訴他：不弄個憲法顧問就連最反動的政府也無法治國了，「活像咱這兒打算漠視法律的大公司們打一開業就沒把本土上最棒的律師弄到手」。中國30年代自成一體的法西斯份子也有他們的顧問和榜樣，並且無疑在南京政權的歷史形象上打上他們的標記。然而，導致中國「法西斯主義」獲其名的所作所為與歐洲的法西斯現象鮮有相似之處。充其量不過是有意引進一個現成法西斯國家政權的上層構造而已——口號、隊列、歌詠、宣傳——從無意於法西斯主義的基礎：社會運動。後者是當時德國納粹主義和意大利法西斯主義的政治力量之所在，而國民黨領袖們對其味同嚼蠟。在論述法西斯本質的浩繁文獻裏，沒有一個定義適合於定義它形形色色且經常爭吵不已的中國崇拜者。對法西斯主義至今尚還未找到一個內涵充足的中文意譯，只有一個乾巴巴的音譯「法西斯主義」。

然而，中國共產主義的情形卻不是這樣。它的「共產」決心將轉化為在其統治領土內一場史無前例的財富與地位的再分配。很容易就可看出：中國的共產主義，特別是毛式的，與斯大林蘇聯所實行共產主義或是從台爾曼 (Ernst Thälmann) 到豪爾 (Gus Hall) 等西方共產主義領袖們所理解的共產主義很不相同。很多關於中國共產主義的文獻，從史華慈 (Benjamin Schwartz) 始初的研究到塞爾頓 (Mark Selden)「延安道路」的力作，再到最新關於中國共產黨起源的論述，都費盡苦心地強調了這個黨的本土特色，從而使人容易忘記這一運動在其幼年曾多麼有力地與國際力量連在一起，多麼深入地將國際共產主義的原則內部化。如果不頻頻地提到共產國際、蘇聯領導人、蘇聯在民國時期對中國政治生活的大量干預，中共的政治歷史將根本講不通。在對外政策上，牛軍最近的研究再度證明：雖然統一戰線政策導致了中共領袖人在1944-1946年與華盛頓談情，但他們心裏明白他們將與莫斯科成親。無論是在野還是掌權，之於藝術或之於工業，見諸內政方針或見諸外交政策，中國共產黨更多地是走蘇維埃的路而不是背離它。我們必須牢記這一淺顯的事實：沒有蘇聯就沒有中國共產黨，就沒有中華人民共和國。

中國的共產主義，特別是毛式的，與斯大林蘇聯所實行共產主義或是從台爾曼到豪爾等西方共產主義領袖們所理解的共產主義很不相同。這個黨的本土特色，使人容易忘記這一運動在其幼年曾多麼深入地將國際共產主義的原則內部化。我們必須牢記這一淺顯的事實：沒有蘇聯就沒有中國共產黨，就沒有中華人民共和國。

軍事理念　最後讓我們看一下中國黨國政治的政績與一種更為歷久不衰的外國影響的關聯：近代軍事理念——它已成為近代中國政治的一個恆久部分。二十世紀上半葉，當國民黨和共產黨皆以武力取得政權時，中國是西方軍械軍火在世界上最大的市場。它比世界其他任何一個地方都有更多的兵役、更長的役期。更說到點子上：西方軍事理念 (蘇聯的、德國的和美國的國家形式) 無疑是西方對中國單一最成功的文化輸出。可能至今還是。

不用老外教，中國人也會打仗或使用暴力。中國的戰爭能力早已令人「敬畏」。不同的是，自晚清袁世凱訓練國家的新軍開始，一支支常備、職業化軍事力量的建制常可與它的國外軍事組織具體楷模相媲美。1924-1926年蘇聯顧問在廣東訓練的政治化武裝，1927-1938年普魯士德國式訓導的蔣介石中央軍，還有在抗戰中先後由俄國人和美國人擔任顧問的幾支軍隊，都是一些範例。

還有，始於袁世凱和袁初逝時期的政治權威的軍事化。它先嶄露為「軍閥」時代的一種地方性現象，爾後在國共兩家黨國的軍事委員會主宰的政治中心制度化。再爾後是蔣介石新生活運動所欲圖的全民「軍事化」，最後則是毛的人民

共和國裏無休無止「戰役」的動員和在強迫性向共產主義進軍中把社會單元編為諸如「大隊」(英文本義為「旅」——譯者注)之類的重組。至於維護大城市街區秩序，先是國民黨的中國，後是共產黨的中國，是東洋西洋最新式警察訓練的受益者——如果「受益者」是個妥當的詞。

商保格(David Shambaugh)最近通過「把軍人召回來」而重新解讀中國政治史的成就證明了：內部或外部的安全問題總是中共的政治議事日程的首選；軍人政治家如何以「兼職」在中共黨政和中華人民共和國國政中起到核心作用；軍方的價值觀念如何從眾多觀念中擠出來而成為政治運動的源泉；經濟的優先項目又是怎樣在國防戰略基礎之上制訂。所有這些亦完全適用於國民黨政權，它將一個我所稱之為「民族安全的國政」遺贈給共產黨人，包括一個首先是為國防的龐大國有工業部門和軍事—經濟一體化力量的創造性。

商保格最近通過「把軍人召回來」而重新解讀中國政治史證明了：內部或外部的安全問題總是中共的政治議事日程的首選；軍人政治家如何以「兼職」在中共黨政和國政中起到核心作用；軍方的價值觀念成為政治運動的源泉；經濟的優先項目又是怎樣在國防戰略基礎之上制訂。所有這些亦完全適用於國民黨政權，它將一個我所稱之為「民族安全的國政」遺贈給共產黨人。

四　文化和經濟的國際主義與國際化

不管對外政策對民國政權來說有多要緊或外國樣板對民國政治有多重要，民國時代最醒目的標誌則是與外國人在文化和經濟上接觸的廣度與深度。可能正是在這些領域裏，中國最深地溶入了國際上各種活動之中。首先並且並非不重要的，是與外部有親身關係的更多的可能性：即在海外生活、工作、學習的親戚。他們從東南亞、北美、西歐、中歐、蘇聯、日本寫信、寄錢回來，偶爾還回家。

傳教士　旅居海外的中國人有他們的經歷，旅居中國的西方人亦然。中國在其近代史上從沒有如此開放過，如此舉足可及，甚至對最大的流氓們亦不例外。用傳奇大流氓林肯(J.T. Trebitsch-Lincoln)自己的話說，這是「一場二十世紀最偉大的冒險」，不然他哪裏能發迹？這個做過英國聖公會牧師和國會議員的匈牙利猶太佬，在1921年揣着一兜子計劃到中國「把這個國家發展成一個第一流的陸上和海上強權」之前，就已因在三個國家從事間諜與煽動活動而遭到通緝了。他成了北洋軍閥時代裏三位大軍事家的首席軍事顧問，包括吳佩孚，代表他們進行龐大的軍備和工業交易談判。只是在國民黨統一中國後，他才退隱坐禪，在南京附近的一座廟裏做起了和尚。但他巡游的衝動又把他送回歐洲去做「佛教布道僧」，而在那裏他因欺詐而被捕。

我們較為熟知的那類傳教士則一直是研究和爭議的對象。馬克吐溫(Mark Twain)曾警告說，「多一個皈依者我們的文明就多一分被追趕上的危險」。從那以後，一大堆懷疑論調的文獻便湧了出來，與傳教士們「主在中國的聖職」的友好記述相持不下。只是到最近，學術界才開始涉及民國時期傳教與國際政治利益間的關係。同時，研究傳教活動中極少涉及過的宗教主題也得到了認真對待。尤其值得一提的是，貝思(Daniel Bays)現在的研究工作，正在證明在二十世紀中國基督教是怎樣被「內部化」，並在土生土長的各類中國宗教中找到一塊落腳之地。

傳教中較為世俗的活動，在近來一些有關基督教青年會在中國的歷史的著作中——包括小說——受到了關注。按艾卡特(Wolfgang Eckart)的說法，甚至

醫生也算是「文化傳教士」。技術傳教士——如果可以用這個詞——是斯特羅斯(Randall Stross)對美國農業專家在中國的工作批判性闡述中的主題，而陳意新則顯示了農業合作社的種種國際模式如何在民國時代通過傳教士的介紹而被內部化。

軍事顧問和僱佣軍人一直是另一種的文化牽線人——我們不可以考慮「軍事傳教士」這個委婉說法嗎？就中美關係來說，人們的注意力幾乎全集中在40年代史迪威和魏德邁使團的高層政治活動，往往還帶着很強的黨派眼光。然而歸根結柢更為有趣的則是這些使團制度史，尤其是把它們與早期國民革命運動的蘇俄使團制度史相比較，或與1928-1938年間國民黨政府的德國軍事顧問團制度史相比較。德國軍事顧問團近年來一直是詳細研究的對象，不僅它的領導權，還有它的組織、制度文化和它在軍事、經濟、意識形態與政治事務一大圈的影響。我們亦從中得到材料來評價顧問和主人間個人的、近乎師生的關係，如像蔣介石與他第一任亦是最信任的德國顧問鮑威爾(Max Bauer)的相互影響。我們也了解那些傳授給了整整一代中國軍官的課程，它竟如此跟得上時代地來了一門必修課：「種族對政治的影響」。

傳奇大流氓林肯到中國之前，就已因在三個國家從事間諜與煽動活動而遭到通緝了。他稱自己在中國的發迹是「一場二十世紀最偉大的冒險」。他成了北洋軍閥時代三位大軍事家的首席軍事顧問，包括吳佩孚，代表他們進行龐大的軍備和工業交易談判。只是在國民黨統一中國後，他在南京附近的一座廟裏做了和尚。

教育　當中國為一批世界性的、各色各樣的高等學府提供校舍時，國際教育最廣泛的影響應該存在於官方範圍之外——有時是因為某一外國在政治上有意地廣泛資助各類文化事業，但更普遍則是因為中國青年人齊聚在中國的國際教育機構裏，身處於一個開頭不是太協調、但卻充滿活力的教育交流時代。由於學者們研究了中國近代高等教育各類規則的起源和中國學生基於高水平國際標準的訓練，早期國際教育已是中國對外關係研究中最富成果的領域之一。

然而頗具諷刺的是，30年代高等教育逐漸被取回到中國國家控制之下也是基於國聯的國際知識合作項目的一個委員會的「國際性」指導，至少被其首肯。這個以其領導人、前普魯士教育大臣貝克(C.H. Becker)命名的「貝克委員會」，描述了中國教育的組織混亂(不知甚麼理由它歸咎於美國人)。它決意強化國家對各類教育事務的控制；將國立大學體制在地理布局和財政方面合理化；並建立全國範圍的入學考試制度——其中允許官方干預某些特殊學科的錄取。其結果是在「權威主義知識觀」的基礎上將中國的高等教育重組、集權化、最終國家化。該觀念為國民黨政權所認同，且被毫不失時地大力貫徹。就學科而言，30年代初的這些改革標誌着中國高等教育中重點發展科目的一次根本的、至今尚為永久性的改觀。人文學和社會科學不再優先，招生開始受限，以利於自然科學、數學和工程學科。

最大的國際學校根本就是眾條約口岸：學識、聚會和民族主義衝突的多元文化競技場。二十世紀前期，它們是近代經濟生長的中心，中國人和外國人相聚的要地(更不用說來自不同地區的中國人了)。它們是滋生有國際聯繫的新社會階級的最惹人注目的土壤。它們的盛期恰逢中國資本主義的第一個「黃金時代」；見證了中國第一次也是最後一次獨立的工人運動的發生、以及一個國際取向的、與政府鮮有搭界的知識份子群的興起。正是在這裏，我們有了民國「民間」對外關係領域最好的範例。

在中華民國史的領域裏，上海——同時作為一個國際的和中國的城市——已成為新著作自然的焦點。在僅僅是對這個大都會的研究中，洪妮格 (Emily Honig) 和裴宜理 (Elizabeth Perry) 重新啟開了勞工史的大門，而這一領域自從謝耐和 (Jean Chesneaux) 的著作之後在西方一直沉睡不已；魏斐德 (Frederic Wakeman) 將警察與其對手們在底層社會暗中進行的鬥爭曝光；洪妮格探討了蘇北移民文化，瓦薩斯特羅姆 (Jeffrey Wasserstrom) 探討了學生文化，葉文心探討了銀行業文化——所有這些都得益於近幾年才對研究者開放的檔案材料。

然而，這些口岸城市的國際社會史有待於編寫。魏斐德、葉文心和其他人所研究的是那些漸漸覺得自己也是「上海人」的「外埠頭人」，包括了中國的銀行家、工業家、工人、學生、記者、青洪幫徒、妓女，但這不是國際「外埠頭人」的上海，不屬那些克利福德新近著作中的主人公們：來自全球的商人、冒險家和難民。這也不是年輕桑本 (John Hay Thornburn) 的上海，一個在保衛曾一度被稱為「東方愛爾蘭」地方時謀殺人、最終遭人謀殺的大英永久居民。這些口岸城市並不只是觀光之地——想一想國際旅遊的機會尚處在洲際航空旅行之前的時代——而是那些以中國為主要居所的外籍人生活、做事、四海為家的地方。

上海等口岸城市並不只是觀光之地，而是那些以中國為主要居所的外籍人生活、做事、四海為家的地方。近代中外關係中最缺的就是中國人和在華外國人交往的歷史。中外檔案的開放如今允許了這一歷史現在就編寫，並且，一言以括之，允許「把西方召回來」，視外國在中國的存在為中國近代史整體的一部分。

近代中外關係中最缺的就是中國人和在華外國人交往的歷史。中外檔案的開放如今允許了這一歷史現在就編寫，並且，一言以括之，允許「把西方召回來」，視外國在中國的存在為中國近代史整體的一部分。

商業　可以肯定，對於任何中國工商史的新作、中外經濟合作與競爭類型的新研究、或近代中國資本主義在國際背景中長期段發展的新探討，把在華外國人史考慮在內是必不可少的。正如白吉爾 (Marie-Claire Bergère) 令人信服地指出，區分「民族」和「買辦」資產階級毫無意義：所有重要的工商業皆有不可或缺的國際聯繫，縱使它們幾乎全有民族主義的老板。同樣毫無意義的是將經濟國際化的討論僅限於條約口岸。如果我們引證勞斯基 (Thomas J. Rawski) 的發現，那麼民國時代經濟成長的活力則是啟動於並遠遠超出於條約口岸和城市地區。勞斯基分析了1912-1937年間國民經濟持續性經濟增長的規律，發現它「植根於外貿的增長」。

同樣的說法亦可解釋民國下半期國有經濟部門的迅速膨脹。中國國家資本主義是基於與外國公司和政府的合夥以及外國的技術援助才發展起來，並且也只能如此才發展起來。為民航提供了資金的合資企業是如此，外國參與的國家鐵路網擴建是如此，中國第一家汽車製造廠的建立是如此，並且最令人注目的是，日後成為晚期國民黨和早期共產黨政權經濟核心的國家重工業部門的創建也還是如此。那些掌管着中國國家資本主義的工程技術人員和計劃人員大多曾在國外接受了訓練，或被派去國外與合作的公司或政府一道工作。後來，國民政府在戰時轉移到四川時，他們證明能夠熟巧地應對當地困難的環境，儘管他們的計劃和訓練是基於已藝術化了的技術水準和與最發達工業經濟的長期聯繫。到了民國晚期，國家掌握了中國總工業資本的三分之二強，這不僅是國家化的結果，也是國際化的結果。千真萬確，這是孫中山在為中華民國規劃實業藍圖時曾說過的「中國的國際化發展」的結果。

五 結 語

如果民國時代確實有這麼一個國際化高潮，那麼我們怎麼解釋其後的年代？在人民共和國最初的年月裏，除了一個西方大國，中國斷絕了與所有其他西方大國的正式關係，並反過來遭到它們在外交上否認。中國被拒於全球外交的中心論壇聯合國之外。在國內，幾乎所有的西方人都被趕出中國，他們的機構、公司、家業被沒收，他們的中國合夥人和朋友受到政治嫌疑。到1952年，甚至接收西方國家的來信都可能被看成一種陰謀煽動行為。中國人民用毛澤東的話說是「站起來了」，但卻把中國近代史上最長久的一批外交關係棄如敝屣。

在人民共和國最初的年月裏，除了一個西方大國，中國斷絕了與所有其他西方大國的正式關係，在國內，幾乎所有的西方人都被趕出中國。一個有說服力的解釋是，早期的中華人民共和國削弱對外關係是因為它把全部關係指向一個方向：東方（冷戰意義的東方）。大體上，中國是世界史上最大一次有計劃的技術轉讓的受益者，該轉讓幫助人民共和國國家工業建立了一個新核心。

一種解釋是，中華人民共和國是在對部分中國人和外國人之間前所未有的密切交往作出反應，如果不說它是過度反應。可是，它承接的是一個在國際上成功地維護了中國的地位、在內政中恢復了完整的主權的政權。難道不能簡單地在這些成就之上謀求發展嗎？上述中有一點應該是清楚無誤的：民國賦予了中國晚清所沒有的能力——在境外主導中國的外部關係，在境內調整、引導對外關係以使其為國家服務。中華人民共和國一建立就現成有這種能力，並且可以把它用到極端。

一個更有說服力的一般解釋是，早期的中華人民共和國把中國的對外關係削弱到這種程度，是因為它把全部關係指向一個方向：東方（冷戰意義的東方——譯者注）。中國從沒有像在冷戰中最熱的年代裏那樣深深地溶入進一個國際體系之中。它也從未在一項對外關係上深入到像全方位中蘇同盟這樣的密度和廣度。這是一個（起初）有共同意識形態的同盟，建立在蘇聯對中共數十年為師為友的基礎上。此外，它是中國歷史上說得最明白無誤的軍事同盟。它是文化和教育的同盟，為在蘇聯學習的數千中國人和在中國教課的數千俄國人所明證。它還是一個經濟同盟，比近代中國中任何一種外經濟關係都更具深度和複雜性。通過長遠規劃和年度商談，中國經濟將與東歐和蘇聯兄弟們的經濟聯在一起。不時地，中國還將甚至成為它盟友們的捐助國，就像它在1953年給搖搖欲墜的東德政權送去緊急援助食品一樣。大體上，中國是世界史上最大的一次有計劃的技術轉讓的受益者，該轉讓幫助人民共和國國家工業建立了一個新核心。之於人民共和國，猶如之於它之前的國民黨政權，工業化就是國際化。

只是在外交和內政兩者完全失策後——它們是一五計劃後毛澤東領導下緊密相連的現象——中國才會在60年代陷入外交的隔離和經濟的孤立。那時，中國四面楚歌，自義和團戰爭以來從未有過。但對自民國時代一開始就已為中國近代史打上了標誌的一往直前地國際化的規律來說，這只是一個大例外。

魏力 譯
陳意新 校

柯偉林（William C. Kirby） 哈佛大學歷史系主任，哈佛大學東亞研究委員會主席。著有《納粹德國與蔣介石政權》（中文版）等多篇著述與論文。

晚清海外移民與官方對策調整
——以古巴、秘魯華工為例

● 王冠華

清政府對海外移民不予保護，曾是史家定見。但近來不少學者指出，其實在十九世紀後半期，清政府對海外華人的態度已從漠視轉變為積極保護，海外華人的形象和法律地位，也從「豬仔」轉變為華僑 (1893) 乃至中國公民 (1909) ①。然而，此種保護政策何以未能根本改變海外華人的處境及其對清政府的不信任，甚至敵視？深究起來，真正的原因很複雜。

十九世紀以來，清政府所面對的外交對手，既有強大的國力又有迥異的文化傳統和國際交往方式，清政府缺乏與之打交道的意願、經驗、知識、人才和組織機構，而這些資源又遠非短期便可獲得並熟練應用的。更嚴重的是，清政府與海外華人在幾世紀間形成的鴻溝，亦非短期就能彌合。即便清政府在十九世紀60年代後已經有意保護華民，但仍遲遲未能與之開展有效交流。雙方的關係並非沒有變化，但大體上並未超出堂堂天朝及其二等臣民的舊關係框架。因此，清政府提供的保護往往不是根據其子民的需要，而是根據自己的便利，力求做到「最小花費」，也即意識形態和制度上的最小變更。到了清末，當海外華人政治參與意識極大地提高以後，就勢必要求突破與清政府的不平等對話關係，所以他們轉向革命也決非機會主義的抉擇。

清政府在十九世紀60年代後已經有意保護華民，但並未超出堂堂天朝及其二等臣民的舊關係框架。清政府提供的保護往往不是根據其子民的需要，而是根據自己的便利，力求做到「最小花費」，也即意識形態和制度上的最小變更。

受篇幅所限，本文姑以清政府為改善秘魯和古巴華人處境的點滴努力為例，申述以上觀點。此一選擇基於下列理由：第一，清政府爭取秘魯、古巴華人權益的努力，直接導致了中國海外使領的建立，因而是其保護政策的一大轉變；第二，秘魯、古巴華工的遭遇，對於當時世人心中的海外華人形象，有過深遠影響；第三，古巴 (西班牙殖民地) 和秘魯均非實力雄厚的大國，因而在與之交涉的過程中，實力因素並不直接影響結果。

苦力貿易與遠赴古巴、秘魯的中國移民

中國較大規模的海外移民始於明、清兩代，於十九世紀形成高潮，其原因主要是人口壓力持續增加，加之災荒頻仍、內亂不已。至十九世紀中葉，西方

資本主義、殖民主義的發展，又使世界勞動力市場需求大增，形成強大的外部拉力②。此時大批華人移民開始落足於美洲、大洋洲，而不再限於傳統的東南亞。華人到南美的比例雖不大(最多亦不過10%)，但由於時間較集中，加之航程遙遠、文化差異大，故在華人移民史上佔據特殊地位。許多有關苦力貿易的悲慘故事，均源於華人在南美的經歷。

1800-1925年間一直高居不下的出洋人數，說明華人去國謀生的衝動相當強烈。更重要的是，出洋和「流民」現象一樣，具有明顯的地區文化特徵，只不過前者限於更小的區域(粵閩二省)，其內涵更難為局外人洞悉。我們對出洋文化尚缺乏深刻了解，但一個不爭的事實是它與儒家正統文化有着巨大差異，而此種差異又正是妨礙清政府與華僑交流的重要原因。華工移民到南美兩國的現象，主要集中在1840-1870年間。古巴的糖寮和秘魯的農場，端賴大批廉價而馴服的勞動力維持，所以兩國在1840和1850年代相繼廢除奴隸貿易和奴隸制度後，隨即開始輸入契約工③。1847年，古巴招募的第一批華工抵達哈瓦那。秘魯也於1849年通過立法，開始輸入華工④。此後不到30年時間，兩國的華工總數便已逾20萬。

1866年總理衙門與英法訂立管理華工出洋的細則的《北京章程》，對華民出洋承工的各項事宜作了詳盡規定，包括合同年限、工時、工資待遇以及回國路費等。清政府明知無力杜絕華民出洋，所以首次區分了「官允」和「私出」。凡按《章程》由官方認可的，均在清政府的保護之列，反之，「自去之人，其事本無庸中國格外管理」。

長期以來，古巴、秘魯在華招工並無條約依據。向古巴輸入華工，是由西班牙政府和古巴當局決定的，而西班牙直至1864年才就此與清政府簽約。此外，秘魯決定招收華工的其中一個原因，正是由於該國與中國沒有條約，因此可以避免外交糾葛⑤。在近30年時間裏，南美兩國完全按照本國需要，單方面決定招募華工的時間、數目、合同內容以及工作性質等等。這種招募活動是為政府支持、由資方和商業航運公司組織、受利潤驅使的。華工無論是自願還是受騙上船，都處於受制於人的境地。不管有關各國有否相關立法，直接擺布華工的總是船主和僱主。而清政府長期以來的海禁政策和對出洋者的不聞不問，更使在兩國的華工完全喪失了保護。我們先來回顧清政府對出洋的固有政策，及其在鴉片戰爭後的些許轉變。

清廷海禁沿襲明代舊制，主要是出於安全考慮，順治十三年(1656)和十八年(1661)，曾兩度就此頒發禁令。此後由於東南沿海經濟凋敝、民不聊生，時有弛禁之舉。到了十八世紀初，已有人敢從地方經濟的觀點指斥海禁之謬，但對出洋定居卻隻字未提。對於後者，清廷的禁令維持到十九世紀中葉。由此一來，出洋定居既屬非法，清政府也就無從、無須知道那些棄民的下落。

鴉片戰爭後，情況漸起變化。在西方列強的壓力下，清政府被迫對其子民移居海外或出洋承工給予形式上的認可。1858年，英法聯軍佔領廣州。次年廣東地方政府告示鄉里，對外出承工者「毋庸禁阻，令其任便與外人立約出洋」。1861年，清政府與英法締結城下之盟，於《北京條約》中同意外國在華招工⑥。清政府此舉原屬萬不得已。此後總理衙門與英法訂立《北京章程》(1866)，旨在補救，卻效果不彰。這項《章程》是管理華工出洋的細則，對華民出洋承工的各項事宜作了詳盡規定，包括合同年限、工時、工資待遇以及回國路費等。《章程》還特別強調了自願原則，即各國不得誘騙和脅迫華民出洋。清政府明知無力杜絕此類現象，所以首次區分了「官允」和「私出」。凡按《章程》由官方認可的，均在清政府的保護之列，因為「此等華工，名係受僱，月領工食，並非常賣服役，其勢似由中國借與外國使喚一般。故雖離卻本土之後，而中國仍應料理」⑦。反

之，「自去之人，任聽前往何處。如何做活，居住來往，均由自便，其事本無庸中國格外管理」。這種乍看只是咬文嚼字的區分，對資源和控制力極其有限的清政府來說實有着重大意義，也造成了嚴重後果。因為這意味着：藉口加強保護意識，政府的限制便可以更加嚴格，而受其制約的出洋活動亦必銳減，所以到頭來政府所承擔的責任反而更小；與此同時，官方的限制越嚴，外國就越傾向通過非法渠道招募華工，所以實際處在清廷保護之外的華工數目反而益增，同時也使本國政府的法令越來越徒具虛文，喪失了基本的權威。

貧苦華民出洋雖有助減輕人口壓力，但一旦管理不力，也極易造成社會動盪，導致合法性危機。正是這一點，促使清政府往往捨管理而取限禁，因為後者既無需制度創新，亦無文化阻力。造成這種閉守觀念的緣由不僅包括歷史的成因，即中華帝國一向對遠洋開拓缺乏持久興趣，而且亦包括現實的成因，即十八世紀以來中國的人口驟增和社會變遷已遠遠超出清政府的行政、財政和軍事力量所能應付的範圍⑧。這正是古巴、秘魯招募華工的大背景。

確乎像清政府所指責的那樣，南美兩國在中國轄權外的澳門招工時，與拐騙和劫掠並無二致。不過清政府要想杜絕弊端，則需要各級政府、地方鄉紳和出洋華人的聯手。惜乎這種本國人之間的合作，卻因合法渠道的過份狹窄，顯得困難重重。「豬仔頭」因貪圖暴利，甘願鋌而走險。部分華工也為謀求更廣闊的生存機會，傾向於聽信「豬仔頭」。由此，清政府對人口販子的嚴刑峻法自然就效果不彰。此時的官方意識形態雖有些許變更，不再像以前那樣把出洋視同叛國，但卻繼續把到外國承工跟蒙騙、愚昧無知、貪婪等概念聯繫在一起。這一阻止盲目出洋的道德屏障，可能拯救過不少無辜，卻也有意想不到的後果——儘管移民海外與謀食他省並無根本不同，但前者卻更難獲得同情和認可。這種意識形態源於官方對社會底層的隔膜，又反過來使出洋華工難以跟官方正常交往，從而進一步削弱了其被保護的地位。

大體而言，清政府於1850-1860年代的保護措施具有明顯的內向性，即竭力勸阻華民出洋，「以期保全未往之人」。可對那些滯留外洋而無力或不願回歸

大體而言，清政府於1850-1860年代的保護措施是竭力勸阻華民出洋，「以期保全未往之人」。可對那些滯留外洋而無力或不願回歸者，此種消極對策卻於事無補。正是那些人的遭遇，以1870年代的一系列事變為契機，迫使清政府擴大了行動和保護範圍。而南美兩國的華人處境，率先成為了輿論的焦點。

者，此種消極對策卻於事無補。緣此，正是那些人的遭遇，以1870年代的一系列事變為契機，迫使清政府擴大了行動和保護範圍。在進一步的發展中，南美兩國的華人處境，率先成為了輿論的焦點。

華工乞救於水火之中

關於華工在古巴和秘魯所遭受的蹂躪，已有多種專著述及。本文僅欲對此簡要概括，以提供清政府調整對策的背景。華工的生活和工作條件，因僱主和工作性質而異，但以在農場和糖寮的工作為最苦，惜乎絕大多數華工均屬此列。他們遭受的非人待遇一般包括：工時極長，食物質劣量少；僱主任意施以私刑，借故延長契約；當地官府偏袒僱主，華工有冤難伸。

在古巴，華工與東家的契約一般為期八年。炎熱的氣候、繁重的勞動，加上常常食不裹腹，導致在糖寮工作的大批華工死亡，幾近半數根本活不到合同期滿⑨。許多華工在忍受摧殘和死亡之間，被迫選擇了後者⑩。與古巴的情況相比，華工在秘魯的遭遇更是有過之而無不及，自殺現象也相當普遍。華工在那裏開挖用來出口的鳥糞，以維持該國的此項重要財源，炎熱和惡臭使這項苦工不堪忍受。早在1850年代，英人就曾報導過華工在鳥糞島上受虐的情況。1870年，美國駐該國領事亦有以下描述⑪：

> 受僱於鳥糞島工作的人們，每日任務為完成一百車(獨輪車)的鳥糞，如果沒有將那個數量的鳥糞傾入把鳥糞運到船上的容器上，必須於星期日補完……許多衰弱站不起來的苦力被迫跪着去揀島上的小石子。又當他們因經常推手車而手已傷裂的時候，即將車子用繩子繫了掛在他們的肩上來完成其每日的任務。……在這種情況之下，生活對華工毫無留戀之處，而死亡則是他們所遭受的苦痛生活中求之不得的解脫。這種情緒使得有在他們工作的鳥糞島四周經常僱人守衛的必要，以防他們在失望中投水自殺。

1869年，秘魯華工投書美國駐利馬公使館，望其轉交清政府。此文的內容像是浪子對父母的哭訴：作者已歷盡艱辛，且有苦海無邊之慨，故而乞求幫助。我們不妨大膽推測信中不便明言的深意：秘魯華工或會竊問，既然外國政府總是偏袒自己的下民，何以惟獨清廷見死不救？不過，清政府是否能體會到字裏行間的深意，這就很有疑問了。

凡此種種，清政府並非了無所知，但由於向秘魯和古巴輸出華工的活動從未納入官府的軌道，清政府自然也就不會系統地搜集他們的情況，遇事反應遲緩亦不足為奇。直到1870年代，由於國際社會的廣泛關心和海外華人破天荒的直接呼籲，才使總理衙門獲得大量有關信息，促其採取行動。

1869年，秘魯華工投書美國駐利馬公使館，望其轉交清政府，內稱⑫：

> 竊以理則本乎通商……蟻等生長華國，身出禮儀之鄉，為迫飢寒，遂爾遠適他鄉之域。……屈指二十餘年，不下數萬人矣。溯自到埠以來……憑東家而吩咐，放牛牧馬，一任指揮，開田掘井，概遵調遣，工夫不斷於晨昏，力役無間乎寒暑，在蟻等亦為衣食之計，難昧主僱之分耳。不意惡夷等恃富凌貧，喪良藐理，視合同為故紙，等人命於草芥。衣食工銀惟知吝嗇，憔悴憊倦莫肯恤憐。常見苛求，恆加打罵，或被枷鎖而力作，或忍飢寒而耕鋤。在東家既屬苛殘，官府依然阿比，縱爾鳴冤，反遭譴責，時時聞屈死之慘，處

> 處有自盡之哀。豈不知君父之恩難忘矣，獨是悲楚之下莫堪。……似乎負屈難伸，含冤莫白。茲有大憲按臨，電閃雷轟，眾等流蟻，不勝雀躍……

此文的內容不難理解：作者已歷盡艱辛，且有苦海無邊之慨，故而乞求幫助。但其中反映的文化和時代內涵，卻遠為複雜。其文雖言詞淒切，卻遠非理直氣壯。華工們甚至不便明說具體的籲求，在結尾處僅僅表達了籠統的央告：「伏乞施霖雨於遐方，蘇茲枯槁，流福星於一路，庇我窮黎。庶幾生死銜恩，遠近沾德，萬世流芳，匐匍哀告。」⑬不過，我們不妨大膽推測信中不便明言的深意：經過在外二十多年的耳濡目染，秘魯華工可能經歷了觀念上的潛移默化，他們也許有了更清醒的民族和種族意識，不僅體驗到「公正」在外國之難尋，而且亦了解到在海外設代表乃屬國際慣例。他們或會竊問，既然外國政府總是偏袒自己的下民，何以惟獨清廷見死不救？不過，在當時的清政府中是否有人能體會到字裏行間的深意，這就很有疑問了。

訴狀被轉遞至美駐華公使處，美國公使又將之轉至總理衙門，稱秘魯華工之信「言詞慨切，情意淒涼，殊堪憐惻」，表示「願為調停其間」。而總理衙門則從法律的角度推諉責任：「查本衙門前與德、英大臣議定招工章程，所立合同內開載承工年限、工作時刻、回國水腳路費，並應受利益，原為保全華民起見……。而既有章程，則海外招工自可一例辦理。惟祕嚕係未曾換約之國，彼處一切情形本爵未能悉知。」接着又順水推舟地表示：「貴大臣既有此美意，即希轉行駐祕嚕之貴大臣，體察實情，設法援手……」⑭如果說清政府對此消息有甚麼直接反應，那無非是進一步限禁出洋。這樣做完全合乎當事人的邏輯，因為清政府中已經形成這樣一種共識，即華民出洋乃因「一時失業，受其利誘，其甘心願往者，固無一二也」⑮。倘若清政府要探究事實是否果真如此、情況是否遠為複雜，反倒不合邏輯，因為倘要改變慣有的思想定勢，便意味着去改變一系列的觀念和機構，而只有維持這種信念其所付的代價則最小。當然，這種權衡可能完全是潛意識或無意識的。總理衙門再次照會各國，不許無約國在華招工，並重申禁止華人前往澳門。

如果說清政府對秘魯華工的投訴有甚麼直接反應，那無非是進一步限禁出洋。這樣做完全合乎當事人的邏輯，因為清政府中已經形成這樣一種共識，即華民出洋乃因「一時失業，受其利誘，其甘心願往者，固無一二也」。總理衙門再次照會各國，不許無約國在華招工，並重申禁止華人前往澳門。

受委託保護秘魯華工的美國公使，雖能體諒清政府鞭長莫及的苦衷，但亦不得不提醒道，仁愛之情畢竟內外有別⑯：

> ……譬之子孫遠游他鄉，無父兄相隨，偶受外侮，雖哭訴於他人之前，豈能作自己之護符耶？為今之計，貴國莫如派員駐紮有華人所在之有約各國，則或受屈抑，可以徑達，不必紆回旋繞，而始能陳衷曲也。

次年 (1871)，秘魯華工再告惡夷肆虐，似乎反映出他們認為清政府的冷漠不合情理。而美國領事亦再次轉達，並建議清廷與秘魯簽訂條約，設立使領，以為保護，同時曉諭民間，不可往秘魯承工⑰。告示鄉里一條，清政府幾乎立即就採納了，但是建立駐外使領館則大費周折，直到五、六年後才勉強辦到。清政府未必全無同情之心，但建立海外使領卻涉及機構制度上的種種變更。此時清政府雖已着手此事，但尚有遠為重要的國家未能派駐外交代表，所以除非有意外事件，不然很難想像它會打破這種緩急次序。

「瑪也西號事件」和中秘談判

剛接到第二封申訴信的同一年，震驚中外的瑪也西號 (María Luz) 事件爆發，它迫使清政府首次在中國領土之外保護華夏子民。1872年仲夏，秘魯苦力商船瑪也西號在日本領海被扣。日本當局將兩百餘名華人「盡收上岸」，並知會上海的蘇松太道。該道暨南洋大臣均認為，既然他國尚知憐恤華民，「中國自未便置之不問」，致「為各國看輕」。但他們又表示，取該船及被拐之人來滬，「事太繁重，來往水腳亦甚不菲」，因而建議總理衙門派員赴日。這一抉擇牽涉到的所得、所失與所費，實不難權衡：外人既已將人犯拿獲，中國只需遣使，便可收四兩千斤之效⑱。總理衙門遂當即許諾，指示以雜項開支開銷費用，這就有了近代中國出使日本的肇始。

1872年仲夏，秘魯苦力商船瑪也西號在日本領海被扣，日本當局將兩百餘名華人「盡收上岸」，並知會上海的蘇松太道建議總理衙門派員赴日。該道暨南洋大臣均認為，既然他國尚知憐恤華民，「中國自未便置之不問」，致「為各國看輕」總理衙門遂當即許諾。這就有了近代中國出使日本的肇始。

此一「從來未破之巨案」倘能得到深究，或不失為了解出洋文化及其社會成因的契機，但總理衙門制訂的辦案原則，卻一開始就將此定為走私案，從而大大縮小了關注範圍。該衙門指示專使陳福勳「總以將被拐之人全數帶回為第一義……尚有願往之人，亦須嚴駁……無論其願不願」。總理衙門還指示，對遣返華民的審訊務要在上海進行，以期「將各拐匪按名拿辦，以清其源」⑲。而可能更為知情的廣東地方官，則因對該省拐賣之風「置若罔聞」，被當做了防範對象⑳。在這種思想指導下的詢問，所獲信息必是十分有限。總署檔案所存的17份供詞顯示，該衙門雖然詢問了遣返華民的家庭、職業等情況，但主要關心其被拐騙經過及相應拐犯。緣此所得的口供也眾口一辭：無一人自願出洋，均是先被欺蒙後遭脅迫㉑。儘管如此，經辦此案的官員仍悟出了迫使華民出洋的某些經濟、社會原因。南洋大臣的遣返建議，已部分道出了此中甘苦：「其原籍有家可歸者，自應資遣回籍，其窮苦無依之人，縱使遣回，無業可圖，恐不免仍蹈前轍。……應請均准留滬謀生，以示體恤。」㉒

在審案過程中，中國官員還有機會接觸到旅日華商。這些華商既提供了道義聲援，又給予了實質性援助。駐橫濱華僑捐款千餘金，延請律師代華民訴訟㉓。並無記載可資證明，清政府的外交代表與旅日華僑有進一步交往。在這方面顯然有諸多障礙，尤其是缺乏朝廷的明確指令。相反，由於跟外人打交道早就有章可循，他們反而駕輕就熟。總理衙門對效力此案的洋人深致謝忱，指示蘇松太道備辦綢緞等物分送日本官員，而對有功的美國翻譯和英艦艦長亦頒發金功牌「以示獎勵」㉔。瑪也西案雖然了結，但並不代表移民保護問題得到完善解決。秘魯遭受的挫敗，反倒促使它要求與中國締約，將招募華工合法化。1873年10月，秘魯特使葛爾西耶 (Captain Aurelio García y García) 抵達天津，與北洋大臣李鴻章談判了近一年。雙方立場的根本區別在於：秘魯要求維持和擴大契約勞工貿易，並允許清政府在秘設領事保護。清政府雖不反對一般通好，卻要求其停止苦力貿易。李鴻章特別堅持，秘魯出資遣返全部華工為締約的先決條件，這也是總理衙門恭親王的立場。然而，他們卻從未打聽過，華工自己會否有不同的選擇 (包括轉赴第三國)。因此葛爾西耶告訴李鴻章，遣返所有華人是不可能的，也是不公道的㉕。

要求秘魯出資遣返全部華工的立場，是與1866年《北京章程》一致的，而倘能實現這一點，便無需再在秘魯設立領事館。這一先決條件立即使談判陷入僵

局，因為招募華工本乃秘魯代表的唯一目的。葛氏曾竭力打開僵局，但李鴻章的態度卻相當強硬，他顯然已從瑪也西案中體驗到國際輿論的分量，自信地表示「理真，則氣自壯」㉖。但他很快就發現事情並非如此簡單，因為「理」似乎並不全在他這邊。首先，他必須有確鑿的證據證明華工在秘魯受到非人虐待；其次，英美等國的在華使節雖反對苦力貿易，卻原則支持秘魯與中國簽訂移民和通商條約，故不願直接提供秘魯參與苦力貿易、虐待華工的佐證。這樣，在談判中，李鴻章及總理衙門所掌握的證據就尤顯重要。

至1860-1870年代，清政府至少已有下述渠道了解海外華人的情況。其一，外國在華使團提供的情況。比如同治九年 (1870)，英人就曾將秘魯國內對契約工制度的批評轉達給中國官方㉗，美國官方也提供了許多有關古巴、秘魯華人的情況。其二，新聞報導。上海的書報業在70年代有重要發展 (如丁韙良編的《中西見聞錄1872-1875》和《申報》都曾有過關於出洋華人的報導)，所以在與秘魯談判前，上海官方事先譯出了橫濱有關秘魯—日本談判的幾則報導，稟報總署備考。其三，海關稅務司報告。稅務司報告當然較報紙可靠，雖則其內容僅限於對華工歷年登船出海的不完全統計㉘。然則，清政府在處理該項事務時，仍嫌缺少專門資料，而來自華工本身的第一手資料，亦僅限於幾年前來自秘魯的兩封秉狀。李鴻章在談判前曾詢問過有無可做交涉人證的秘魯歸國華工，以後不知何故卻沒了下文。主管洋務的官員遂不得不特別倚重報紙，並賦予它遠高於西方人士所認可的價值。李在後來的談判中反覆指出，秘魯所犯罪行載於「歷次新聞紙，言之鑿鑿」㉙，致使秘魯代表感到此位清廷重臣舉止傲慢，對秘魯幾乎毫無所知，所據皆屬道聽途說㉚。

秘魯在瑪也西案遭受的挫敗，反倒促使它要求與中國締約，將招募華工合法化。1873年10月，秘魯特使葛爾西耶抵達天津，與北洋大臣李鴻章談判了近一年。雙方立場的根本區別在於：秘魯要求維持和擴大契約勞工貿易，並允許清政府在秘設領事保護。清政府雖不反對一般通好，卻要求其停止苦力貿易。

由於缺乏第一手資料，李鴻章雖正氣凜然，卻顯得感情用事。葛爾西耶抱怨李的一些想法相當幼稚，其出示的秘魯華工訴狀過於籠統而不足為憑，其引用的各國新聞報導更是「編造謠言，萬不可信」。既然葛氏非要人證、物證不可，李遂建議先查訪秘魯實情，再協商立約與否，而此前可立過渡性章程。其時清政府已派出以陳蘭彬為首的古巴調查使團 (詳見下節)，故李鴻章指示陳：「如得執事查訪古巴之暇，兼能偵實秘魯現在情形，亦足以關其口而奪其氣也。」㉛此後也許由於陳無力兼顧，耶魯畢業的容閎便承擔了赴秘訪查的責任。也許對李鴻章來說，訪查實屬多此一舉。他對惡夷「喪良藐理……等人命於草芥」的指控，未嘗有過絲毫懷疑，其目的只是「設法堅拒，借可宕緩其事」，以最終挫敗秘魯的立約企圖㉜。

葛氏原則上並不反對訪查，但堅持須與立約同時進行。他指出：「美使〔將華民訴狀〕遞京**原請派員往查，或議條約設領事保護，至今中國一事未辦。**」(着重號為作者所加)㉝他宣稱中國藉口秘魯殘害華工，並未提供實據，便獨不與立約，是斷難接受的侮辱。這位秘魯使臣強調，即便華民在外確有不幸，也是秘魯政府鞭長莫及，而他此行正是就此與中國尋求合作。下述對話 (大意) 不僅說明了兩國利益爭執，而且道出了雙方對華工出洋緣由的不同解釋㉞：

李：〔秘魯〕已拐去十萬餘人。

葛：華人皆自願前往，所搭各國商船都有。且他們現已在秘魯安居樂業，不欲即回中國，不可強行全部送回。中國派領事保護，才是善舉。

李：秘國毒害華人至多，誰肯去充領事，或致孤掌難鳴。

……

葛：天災人禍在所不免，雖中國也不例外。且〔秘魯〕新總統刻意革新善待華工，無須過慮。

最後，還是英國駐京公使威妥瑪幫助打破了僵局。威氏勸告說，秘國使節來意甚好，勿讓其空手而歸。李鴻章也擔心，如「立形決裂，在彼十餘萬華人不免更受毒害，有如上海新聞紙所云，而澳門招工必更狼狽為奸，攪擾日甚，後患殊多」㉟。直至1874年6月，兩國才草簽了一項有關移民和貿易的條約，其中規定不許脅迫誘騙華人出洋，凡華工合同期滿及有願回國者當令僱主出資送回，以及兩國交換領事保護其民等。雖然中方因為容閎的調查報告(及陳蘭彬的古巴報告)而延宕了批准，最終還是妥協，於次年2月換約。條約簽訂後，清政府對所謂「自願」出洋做了更明確而狹窄的規定，致使秘魯實際已無法在華招募華工。從更廣的角度看，此番勝利顯然由於苦力貿易現象已為歐美大國所不滿，漸成歷史的遺迹。1874年，澳門當局宣布停止苦力貿易，遂使清政府的禁令得以有效實行。然而苦力貿易的結束，並不意味着出洋原因的消除和出洋數目的減少㊱。中秘簽約後很久，清政府仍未能真正面對下述現實：移民出洋也許難以根除，只能因勢利導。

儘管如此，對秘魯的外交交涉仍是清政府保護華工的重要篇章，其結果也意義重大。清廷最終選擇了立約，並以此為契機，而將對其子民的保護擴及海外。這種轉變具有某種必然性：早在陳蘭彬1873年赴古巴前的六、七年，近代中國的第一個外交使團便已造訪過歐美；此前清廷還派遣了120名幼童到美國留學，而陳蘭彬和容閎正是他們的正副學監。假如沒有這些初具規模的條件，清政府恐怕是不會派人去南美作實地調查的。在與秘魯特使葛爾西耶的談判中，容閎這個非正途出身的小官僚起了不可取代的作用，他顯示了比其他清政府官員更廣博的國際知識。毫無疑問，到了70年代中期，清政府已經具有與西方國家打交道的相當經驗和能力，也開始派出了駐外使領，相形之下，它與海外華人的直接對話倒才剛剛開始。而陳蘭彬和容閎的南美實地調查，在多大程度上改變了清政府對其保護對象的認識？他們之間是如何開始建立新型關係的？鑒於陳蘭彬的調查影響很大也更正式，我們將對之加以分析，來探討這一問題。

1874年6月，兩國才草簽了一項有關移民和貿易的條約，其中規定不許脅迫誘騙華人出洋，凡華工合同期滿及有願回國者當令僱主出資送回，以及兩國交換領事保護其民等。中秘簽約後很久，清政府仍未能真正面對下述現實：移民出洋也許難以根除，只能因勢利導。

跟華工直接對話：古巴使團報告

清政府與西班牙在招工問題上的糾紛，促使它派出了古巴使團，這是它在歷史上對海外華人狀況的首次調查。當時正在美國出任中國學監的陳蘭彬，負責這項使命，而在中國海關工作多年的英人馬福臣和法人吳秉文則充任陳的副手。從1874年3月20日起，到5月2日止，他們在古巴各地走訪了種植園、蔗糖加工場、監獄、市鎮公所等地，詢問了兩千多名華工，收集了上千份證詞，並據此寫成報告㊲。調查主要是問答式的，其問題事先由總理衙門擬就。華工的陳述

大體未受干涉，但卻因時間限制，回答較為簡略。總的來說，調查頗為周密，報告也尚屬全面。全部50組問題涉及到出洋經過，契約內容和簽約方式，華工從事的工作性質、工作時間和勞動條件，其食宿待遇和所受的刑罰等等。使團據此而向上報告了下述結論：(1) 華工十有八九是被拐騙、脅迫到古巴的；(2) 華工在古巴大都受到極其殘酷的待遇 (這可從遠高於黑奴的華工自殺率得到佐證) [38]；(3) 即使契約期滿，華人仍難以自由謀職。

報告披露的事實，就連西班牙和古巴政府也無法否認。但我們這裏更關心的，倒是報告在何種程度上增進了清政府與華工的對話，可惜報告在這方面所起的作用相當有限。這是由於古巴使團所承擔的是一樁政治使命，而非社會學意義上的調查。像瑪也西案的審訊一樣，在政府官員和華工之間有一種默契，即揭露古巴僱主的殘暴、官員的貪贓枉法，道德上的譴責比社會、經濟根源的探索更被看重。此外，儒家文化傳統所提供的，也是譴責外國東家為番鬼和禽獸的語言和邏輯。華工不可能對自己的遭遇做跨文化的比較和深層心理的分析。而陳蘭彬等即便能做到這一點，也不會在報告中多嘴，因為他們只求能得到跟西班牙人談判的武器。由此不難解釋，何以充斥於報告中的多是華工被奴役的慘狀，和有關其同伴自殺的描述。報告還詳細揭露了「豬仔頭」和外國人販子的種種欺騙手段，其中最常見的包括：謊稱外國的一年僅為中國的六個月 (因此八年契約被說成為四年)；吹噓外國的工資為中國的數倍甚至十倍以上；讓受害人在他們幾乎完全不懂的契約上簽字 (絕大多數人根本不知契約之所云和古巴之所在)。涉及人數既如此眾多，總難免魚龍混雜，所以報告把苦力貿易描述成了一張收羅着各色人等的大網，其中有的生性勤勉，有的好逸惡勞，有些聰明伶俐，更多的是愚笨無知，有的性格溫和，有的桀傲不馴，有人迫於生計自甘出洋，有的本是賭徒罪犯，藉出洋逃避官府追捕[39]。

報告中當然不乏對無辜者的同情，但更多是指責華工貪圖蠅頭之利，輕信發財機會，所以對無業貧民渴望謀生機遇的心情，顯得過於刻薄。它把出洋華工簡單劃為自願和非自願兩類，而未指出可能存有的複雜心理。這群小民之所以成為受害者，既因其無力自衛和缺乏常識，也因其由貧窮造成的輕信傾向。大體來說，報告對大多數出洋者的描述，是指他們無非是「愚民」而已。總之，它證實清政府想要它證實的，遠比它理應發現的為多。古巴使團的歷史與文化背景，妨礙着政府與下民的溝通。調查者提出的某些問題，無異於要華工悔過，比如「中國與古巴哪裏更好些？」「你是不是後悔到古巴？」「想不想呆在這裏？」答案當然不會出乎意料，均稱出洋之苦不堪言[40]。准此，報告得出結論：勤勉聰慧者根本不必背井離鄉，便可安居樂業。清政府與海外華人初次直接對話，證實了早就流傳於朝野的某些成見，而沒能加深其對華工出洋問題的理解。報告後來被用作宣傳資料，向民間廣泛傳播。其中文版標題為《古巴華工事務各節》，列入海關叢書第五輯第一號，後來廣東行政當局又把《古巴華工事務各節》的第二、第四兩部分重印，取名為《醒迷篇》。

在報告問世後數年，情形發生了很大變化。出國游歷的洋務派官員為某些華商的財富所觸動，熱衷於鼓吹華僑對中國經濟的潛力[41]。朝野上下對海外移民的看法亦漸趨複雜。但不可否認，對移民的種種偏見仍然根深柢固。駐美公使

清政府與西班牙在招工問題上的糾紛，促使它派出了古巴使團，這是它在歷史上對海外華人狀況的首次調查。由於古巴使團所承擔的是一樁政治使命，而非社會學意義上的調查，因此在政府官員和華工之間有一種默契，即揭露古巴僱主的殘暴、官員的貪贓枉法，道德上的譴責，比社會、經濟根源的探索更被看重。

張蔭桓雖出身僑鄉，在上層官員中比較了解實情，卻仍會在十九世紀末給總理衙門的一份奏摺中斷言：「年來出洋華工，歲無慮千萬，實只兩項人，非至愚則至黠。」[42]受過英式教育的伍廷芳，雖是最能為華僑說話的公使之一，也很難完全擺脫偏見，而於1897年附和時議，說出洋華人「大抵皆游手無業、走險忘〔亡〕命之徒」，「動滋事端，最為西人鄙薄」[43]。即使到了二十世紀初，民族主義思潮已經勃興，保護華僑的呼聲正在高漲，清政府仍未能消除與華僑的隔閡。

小　結

無論是指責清政府一貫漠視海外移民，或是承認它曾勉力保護華僑，都不乏事實根據。到十九世紀後半葉，清政府已無法再漠視華工請求保護的呼籲。同時，清政府外交經驗的積累、外事機構的建立、有關人才和信息的逐漸獲得，也提高了其對海外華人的保護能力，並漸生成效。不過，清政府的具體政策卻大抵不出最小代價原則：即尋求意識形態和組織機構的最小阻力及物質資源的最少花費。它雖然在1870年代便已派員走出國門為海外華人提供保護，可是一直至1893年才最終解除海禁，並承認移民海外的合法性，如同清政府的許多其他改革一樣，這一舉措實在來得太晚了。另外，即使清政府已意識到海外華人在經濟和其他方面的潛力，但它始終未能及時與之建立一種新型的交往關係。二十世紀初，北美華人組織的一篇公稟，既表達了對清廷的強烈不滿，又暗示在時過境遷之後，改革勢在必行。這時他們的口氣已不再是乞求，而是聲討和威脅了[44]：

> ……數十年來，〔朝廷大員〕狃於祖宗之法，只以富貴為樂，不通天下之大勢，不思因時而變通，始於自驕，終於誤國，密於防民，疏於弭外。所謂生於深宮之中，長於阿保之手，不知稼穡之艱難，不識民間之疾苦，苟且偷安，因循度日，前轍取亡，可為太息。 ……今朝廷之於民也，如防盜賊，如待奴隸，既不大行改革，授人民議政之權，而又日夜抽捐，敲膏吸髓，嚼盡其財，利則無有，害則盡歸於民，樂則無有，苦則盡歸於民。……又華人經商各國，時有被人禁逐之慘，轟斃之慘，每歲數十計。欽差領事，從無伸理，國勢不強，人民受害，言之可為寒心。

華僑與清廷之離心離德，於此可見一斑。

華僑保護問題的癥結，源於清政府的內外交困。晚清的社會變遷——特別是人口的劇增——本已使舊有體制疲於應付各種社會問題，而西方文明的進逼，更加深了種種內部危機。在這種情況下，一方面，華人在海外慘遭荼毒，促進了清廷與西方的交往，並從中學習現代外交，另一方面，又正如本文所分析的那樣，舊體制所缺乏的並非只有實力因素，而是應對挑戰的多種資源和能力，包括與其保護對象本身進行溝通的能力。如果上述看法可以成立，那麼我們在外交史研究中就必須超越「賣國外交」或「弱國外交」之類的簡單框架，而應

華僑保護問題的癥結，源於清政府的內外交困。一方面，華人在海外慘遭荼毒，促進了清廷與西方的交往，並從中學習現代外交；另一方面，舊體制所缺乏的並非只有實力因素，而是應對挑戰的多種資源和能力。我們在外交史研究中必須超越「賣國外交」或「弱國外交」之類的簡單框架，而應更加小心細緻地引入文化分析。

更加小心細緻地引入文化分析。十九世紀是盛行着社會達爾文主義和民族主義的時代，所以各種文化、社會衝突均被框限在民族衝突的圖景之中，但在今天看來，這種圖景卻顯然過於粗糙，難以包容多種複雜關係的微妙變化。

註釋

① Yen, Ching-huang, *Coolies and Mandarins: China's Protection of Overseas Chinese during the Late Ch'ing Period: 1851-1911* (Singapore: Singapore University Press,1985). 本書中譯本，參見顏清湟著，粟明鮮、賀躍夫譯：《出國華工與清朝官員——晚清時期中國對海外華人的保護，1851-1911》(北京：中國友誼出版公司，1990)。Shih-shan Henry Tsai, *China and Overseas Chinese in the United States, 1868-1911* (Fayetteville: University of Arkansas Press, 1983).

② 朱國宏：《中國的海外移民：一項國際遷移的歷史研究》(上海：復旦大學出版社，1994)。

③ 古巴於1840年代停止奴隸貿易，但直至十九世紀80年代方廢除奴隸制度。

④ 持續的人口壓力和內亂是移民海外的內因。這方面論著頗豐，不贅。

⑤㉕㉚ Watt Stewart, *Chinese Bondage in Peru, A History of the Chinese Coolie in Peru, 1849-1874* (Durham: Duke University Press, 1951), 13; 127; 181.

⑥ 但是大清皇帝公開解除海禁一直拖到1893年。

⑦ 寶鋆等修：《籌辦夷務始末》，同治朝，卷三十九，頁6。

⑧ Philip A. Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796-1864* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970).

⑨⑩㊴㊵ *The Cuba Commission Report: A Hidden History of the Chinese in Cuba* (1876; reprint, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 99; 101, 70; 69; 114.

⑪ 陳翰笙主編：《華工出國史料匯編》，第六輯(北京：中華書局，1984)，頁225。

⑫⑬⑭⑯⑰⑱⑲㉑㉒㉓㉔㉖㉗㉙㉛㉜㉝㉞㉟ 《華工出國史料》，第一輯第三冊，頁965-66；966；966；972；974-75；977、976、979、981；981-83；996-1000；996；993；1002；1008；972；981；1020；1029；1027；1023-24；1029。

⑮ 同上書，頁970。即使有人對此存有異議，也無表達的方式、方法和觀念依據。

⑳ 此案涉及的多為廣東籍百姓。其中籍隸廣東者196名，福建27名，湖南、江西、浙江各一名。同上書，頁1001。

㉘ 同註⑧書，頁1006。值得一提的還有，清政府這時已經派出一些出訪外國的人員，並要求他們寫日記上交以為資料。

㊱ 據估計，從1875年到1925年又有140萬華人出洋。陳澤憲：〈十九世紀盛行的契約華工制〉，載吳澤主編：《華僑史研究論集(一)》(上海：華東師範大學出版社，1984)，頁84-87。

㊲ 本文所據為註⑨書。

㊳ 從1850年到1872年，平均每年有500左右華人自殺；同期黑人奴隸自殺的為每年35人。而後者總數高於華工數倍。見註⑨書，頁24。

㊶ 薛福成是這方面的代表。

㊷ 陳翰笙主編：《華工出國史料匯編》，第一輯第四冊(北京：中華書局，1984)，頁1401。

㊸ 伍廷芳：〈美國費城博物會記〉，《湘報》，一百三十五號，載丁賢俊、喻作鳳編：《伍廷芳集》，上冊(北京：中華書局，1993)，頁30-33。

㊹ 葉恩等：〈上振貝子書〉，《新民叢報》，第15號(光緒二十八年八月一日)。

王冠華 歷史學博士，現任美國康州大學歷史學系助理教授。

我能否相信自己

● 余　華

我曾經被這樣的兩句話所深深吸引，第一句話來自美國作家艾薩克·辛格的哥哥。這位很早就開始寫作，後來又被人們完全遺忘的作家這樣教導他的弟弟：「看法總是要陳舊過時，而事實永遠不會陳舊過時。」第二句話出自一位古老的希臘人之口：「命運的看法比我們更準確。」

在這裏，他們都否定了「看法」，而且都為此尋找到一個有力的藉口：那位辛格家族的成員十分實際地強調了「事實」；古希臘人則更相信不可知的事物，指出的是「命運」。他們有一點是相同的，那就是「事實」和「命運」都要比「看法」寬廣得多，就像秋天一樣；而「看法」又是甚麼？在他們眼中很可能只是一片樹葉。人們總是喜歡不斷地發表自己的看法，這幾乎成了狂妄自大的根源，於是人們真以為一葉可以見秋了，而忘記了它其實只是一個形容詞。

後來，我又讀到了蒙田的書，這位令人讚歎不已的作家告訴我們：「按自己的能力來判斷事物的正誤是愚蠢的。」他說：「為甚麼不想一想，我們自己的看法常常充滿矛盾？多少昨天還是信條的東西，今天卻成了謊言？」蒙田暗示我們：「看法」在很大程度上是虛榮和好奇在作怪，「好奇心引導我們到處管閒事，虛榮心則禁止我們留下懸而未決的問題」。

四個世紀以後，很多知名人士站出來為蒙田的話作證。1943年，IBM公司的董事長托馬斯·沃林胸有成竹地告訴人們：「我想，5台計算機足以滿足整個世界市場。」另一位無聲電影時代造就的富翁哈里·華納，在1927年堅信：「哪一個傢伙願意聽到演員發出聲音？」而蒙田的同胞福煦元帥，這位法國高級軍事學院院長，第一次世界大戰協約國軍總司令，對當時剛剛出現的飛機十分喜愛，他說：「飛機是一種有趣的玩具，但毫無軍事價值。」

我知道能讓蒙田深感愉快的證詞遠遠不止這些。這些證人的錯誤並不是信口開河，並不是不負責任地說一些自己不太了解的事物。他們所說的恰恰是他們最熟悉的，無論是托馬斯·沃森，還是哈里·華納，或者是福煦元帥，都毫無疑問地擁有着上述看法的權威。問題就出在這裏，權威往往是自負的開始，就像得意使人忘形一樣，他們開始對未來發表看法了。而對他們來說，未來僅僅只是時間向前延伸而已，除此之外他們對未來就一無所知了。就像1899年那位美國專利局的委員下令拆除他的辦公室一樣，理由是「天底下發明得出來的東西都已經發明完了」。

有趣的是，他們所不知道的未來卻牢牢地記住了他們，使他們在各種不同語言的報刊的夾縫裏，以笑料的方式獲得永生。

* 本文是作者在香港中文大學當代中國文化研究中心舉辦的1997年「冼為堅當代中國文化講座」(10月24日)的演講稿。

很多人喜歡說這樣一句話：「不知道的事就不要說。」這似乎是謹慎和謙虛的品質，而且還時常被認為是一些成功的標誌。在發表看法時小心翼翼固然很好，問題是人們如何判斷知道與不知道？事實上很少有人會對自己所不知道的事大加議論，人們習慣於在自己知道的事物上發表不知道的看法，並且樂此不疲。這是不是知識帶來的自信？

我有一位朋友，年輕時在大學學習西方哲學，現在是一位成功的商人。他有一個十分有趣的看法，有一天他告訴我，他說：「我的大腦就像是一口池塘，別人的書就像是一塊石子；石子扔進池塘激起的是水波，而不會激起石子。」最後他這樣說：「因此別人的知識在我腦子裏裝得再多，也是別人的，不會是我的。」

他的原話是用來抵擋當時老師的批評，在大學時他是一個不喜歡讀書的學生，現在重溫他的看法時，除了有趣之外，也會使不少人信服，但是不能去經受太多的反駁。

這位朋友的話倒是指出了這樣一個事實：那些輕易發表看法的人，很可能經常將別人的知識誤解成是自己的，將過去的知識誤解成未來的。然後，這個世界上就出現了層出不窮的笑話。

有一些聰明的看法，當它們被發表時，常常是繞過了看法。就像那位希臘人，他讓命運的看法來代替生活的看法；還有艾薩克．辛格的哥哥，儘管這位失敗的作家沒有能夠證明「只有事實不會陳舊過時」，但是他的弟弟，那位對哥哥很可能是隨口說出的話堅信不已的艾薩克．辛格，卻向我們提供了成功的範例。辛格的作品確實如此。

對他們而言，真正的「看法」又是甚麼呢？當別人選擇道路的時候，他們選擇的似乎是路口，那些交叉的或者是十字的路口。他們在否定「看法」的時候，其實也選擇了「看法」。這一點誰都知道，因為要做到真正的沒有看法是不可能的。既然一個雙目失明的人同樣可以行走，一個具備了理解的人如何能夠放棄判斷？

是不是說，真正的「看法」是無法確定的，或者說「看法」應該是內心深處遲疑不決的活動，如果真是這樣，那麼看法就是沉默。可是所有的人都在發出聲音，包括希臘人、辛格的哥哥，當然也有蒙田。

與別人不同的是，蒙田他們不約而同地選擇了懷疑主義的立場，他們似乎相信「任何一個命題的對面，都存在着另外一個命題」。

另外一些人也相信這個立場。在去年，也就是1996年，有一位瓊斯小姐榮獲了美國俄亥俄州一個私人基金會設立的「貞潔獎」，獲獎理由十分簡單，就是這位瓊斯小姐的年齡和她處女膜的年齡一樣，都是38歲。瓊斯小姐走上領獎台時這樣說：「我領取的絕不是甚麼『處女獎』，我天生厭惡男人，敵視男人，所以我今年38歲了，還沒有被破壞處女膜。應該說，這5萬美元是我獲得的敵視男人獎。」

這個由那些精力過剩的男人設立的獎，本來應該獎給這個性亂時代的貞潔處女，結果卻落到了他們最大的敵人手中，瓊斯小姐要消滅性的存在。這是致命的打擊，因為對那些好事的男人來說，沒有性肯定比性亂更糟糕。有意思的是，他們竟然天衣無縫地結合在一起。

由此可見，我們生活中的看法已經是無奇不有。既然兩個完全對立的看法都可以榮辱與共，其他的看法自然也應該得到它們的身分證。

米蘭．昆德拉在他的《笑忘書》裏，讓一位哲學教授說出這樣一句

話：「自詹姆斯．喬伊斯以來，我們已經知道我們生活的最偉大的冒險在於冒險的不存在……」

這句話很受歡迎，並且成為了一部法文小說的卷首題詞。這句話所表達的看法和它的句式一樣圓滑，它的優點是能夠讓反對它的人不知所措，同樣也讓贊成它的人不知所措。如果摹仿那位哲學教授的話，就可以這麼說：這句話所表達的最重要的看法在於看法的不存在。

幾年以後，米蘭．昆德拉在《被背叛的遺囑》裏舊話重提，他說：「……這不過是一些精巧的混帳話。當年，70年代，我在周圍到處聽到這些，補綴着結構主義和精神分析殘渣的大學圈裏的扯淡。」

還有這樣的一些看法，它們的存在並不是為了指出甚麼，也不是為說服甚麼，僅僅只是為了樂趣，有時候就像是遊戲。在博爾赫斯的一個短篇故事《特隆．烏爾巴爾，奧爾比斯．特蒂烏斯》裏，敍述者和他的朋友從尋找一句名言的出處開始，最後進入了一個幻想的世界。那句引導他們的名言是這樣的：「鏡子與交媾都是污穢的，因為它們同樣使人口數目增加。」

這句出自烏爾巴爾一位祭師之口的名言，顯然帶有宗教的暗示，在它的後面似乎還矗立着禁忌的柱子。然而當這句話時過境遷之後，作為語句的獨立性也浮現了出來。現在，當我們放棄它所有的背景，單純地看待它時，就會發現自己已經被這句話裏奇妙的樂趣所深深吸引，從而忘記了它的看法是否合理。所以對很多看法，我們都不能以斤斤計較的方式去對待。

因為「命運的看法比我們更準確」，而且「看法總是要陳舊過時」。這些年來，我始終信任這樣的話，並且視自己為他們中的一員。我知道一個作家需要甚麼，就像但丁所說：「我喜歡懷疑不亞於肯定。」

我已經有15年的寫作歷史，我知道這並不長久，我要說的是寫作會改變一個人，尤其是擅長虛構敍述的人。作家長時期的寫作，會使自己變得越來越軟弱、膽小和猶豫不決；那些被認為應該克服的缺點在我這裏常常是應有盡有，而人們頌揚的剛毅、果斷和英勇無畏則只能在我虛構的筆下出現。思維的訓練將我一步一步地推到了深深的懷疑之中，從而使我逐漸地失去理性的能力，使我的思想變得害羞和不敢說話；而另一方面的能力卻是茁壯成長，我能夠準確地知道一粒鈕釦掉到地上時的聲響和它滾動的姿態，而且對我來說，它比死去一位總統重要得多。

最後，我要說的是作為一個作家的看法。因此，我想繼續談一談博爾赫斯，在他那篇迷人的故事《永生》裏，有一個「流利自如地說幾種語言；說法語時很快轉換成英語，又轉成叫人捉摸不透的薩洛尼卡的西班牙語和澳門的葡萄牙語」的人，這個乾瘦憔悴的人在這個世上已經生活了很多個世紀。在很多個世紀之前，他在沙漠裏歷經艱辛，找到了一條使人超越死亡的秘密河流和岸邊的永生者的城市（其實是穴居人的廢墟）。

博爾赫斯在小說裏這樣寫：「我一連好幾天沒有找到水，毒辣的太陽，乾渴和對乾渴的恐懼使日子長得難以忍受。」這個句子為甚麼令人讚歎，就是因為在「乾渴」的後面，博爾赫斯告訴我們還有更可怕的「對乾渴的恐懼」。

我相信這就是一個作家的看法。

余　華　中國著名作家

紀念柏林之死

● 錢永祥

柏林無意營造系統的理論，也沒有提出全面的學說。柏林的著作，題材異常分散，而體裁也以文章為主。這種著述方式，少了一般思想家一氣吸盡西江水的霸業雄圖氣味。柏林當然也有他的「主張」，不過這類主張往往是批判性的而不是論斷性的。

柏林(Isaiah Berlin，1909年6月6日－1997年11月5日)是一位令人不得不正視的當代思想家。《自由四論》(有陳曉林君中譯本)與《俄國思想家》(有彭淮棟君中譯本)兩本文集固然為讀書人所周知；〈刺蝟與狐狸〉、〈馬基亞維利的原創性〉、〈反啟蒙運動〉、〈民族主義〉等多篇文章也久已膾炙人口；〈與俄羅斯作家的會面〉已成文壇傳奇文字(柏林此文追記他在1945年及1956年與巴斯特納克Boris Pasternak和阿克瑪托娃Anna Akhmatova的會面談話經過)；〈自由的兩種概念〉更是相關人文社會學科一代又一代學生必讀的小經典。不過，柏林作為思想家，與我們心目裏習見的思想家形象卻有些不同；指出這些不同，對我們了解他的思想有着不應低估的實質意義。

柏林出身牛津分析哲學——二十世紀最排斥邏輯建構和哲學答案的哲學觀之一，可是他名世的學術身分乃是思想史家。確實，幾乎他的所有觀點，都是藉由對人物、運動、思潮的思想史研究來表達的。相應於此，他的思想史著作也表露了明確而深厚的問題意識，從不流於排比材料或者做即興廉價的詮釋與批評，更不用說簡單天真的社會學、心理學化約。在另一方面，柏林深信理念、思想在歷史中發揮着重大的作用：歷史人物的行與止的意義脈絡，來自他們的認知、感情、想像與目標；這些，必然呈現了理知與價值的認定。只要沒有把思想簡化為個人頭腦裏的突兀念頭，否定思想的歷史作用，不啻否定了人作為歷史積極角色的可能。此外，柏林會堅持，思想觀念並不是超歷史的抽象存在，而是自有歷史可言的實踐活動。在人們接續塑造歷史的過程裏，理念也在轉化變形，與歷史本身一樣，同時呈現了延續與新貌。柏林從事思想史的工作，不僅是要了解歷史、要了解觀念的歷史命運，也是要肯定人類主動影響歷史的可能。

柏林的思想史研究，在三個方面襯托出了這位思想家的獨特色彩：

第一、他無意營造系統的理論，也沒有提出全面的學說。他不是康德(Immanuel Kant)、黑格爾(Georg W.F. Hegel)，也不是羅爾斯(John Rawls)或者哈貝馬斯(Jürgen Habermas)。除了早年的少數專技性哲學文章，他幾乎未再脫離思想史的脈絡去抽象地擺弄概念。我們無法想像柏林像羅爾斯那樣從設想的「原初情境」經營「正義的兩項基本原則」，或者像哈貝馬斯那樣基於「理想言談情境」建構「溝通倫理」。同情地理解早先思想家如何面對歷史變局的困擾擠壓，再細密地疏理其間的慧見與盲點，從而描繪出人類

心靈的內在糾葛與難局——這種接近藝術移情的歷史理解方式，自然更注定了他的思想主調會迥異於古典的系統哲學家與十九世紀的社會理論家。

第二、即使接受了思想史取向的特色，我們也會注意到，柏林縱貫六十餘年的著作，題材異常分散，而體裁也以文章為主。如果我的印象和查對無誤，除了極早年的《卡爾馬克思》(1939) 是寫成章節完備的專書，此後他的作品均是單篇的議論 (essays)、長短論文、演講、廣播談話、乃至於訪談和雜文；發表場所也往往是在《遭遇》(*Encounter*)、《紐約書評》(*The New York Review of Books*) 之類的文化刊物，直到1975年以後，才由他人擇其要者逐冊結成文集。他討論的主題，泛及政治哲學、文化意識、歷史理論、近代西方的幾大思潮、俄羅斯文人知識份子的命運、當代人物的風采、乃至於維柯 (Giambattista Vico)、赫德 (Johann G. Herder)、哈曼 (Johann G. Hamann) 等遭主流思想史淹沒的邊緣思想家。由於這種著述方式，柏林的影響雖然廣遠，卻少了一般思想家一氣吸盡西江水的霸業雄圖氣味。

第三、柏林當然也有他的「主張」，不過這類主張往往是批判性的 (critical) 而不是論斷性的 (dogmatic)，旨在指出限制而不在堆砌希望，目的在於儆醒而不在鼓吹。他的思想幾乎沒有任何許諾的成分，因為他知道誠實的人無能為人類的困惑提供解答或遠景；但是他也相信，期待解答或遠景原是人性極高貴的追求，只是由於我們對人類的處境有所高估或低估，結果往往陷入幻覺或流為犬儒。我們稱他為思想家的其中一個原因，就是他了解到人類侷促、尷尬而又不忌狂妄的處境，做出了人文批判意識濃烈的貢獻。柏林選擇思想史的途徑來進行這種必須兼顧同情理解和無情解剖的「除魅」工作，可以說很明智：一方面，思想史比較能夠尊重和呈現思想與歷史處境的密切結合，從而顯示思想的權威具有無法泯滅的相對性格；另一方面，借助於歷史研究應有的疏離效應，他避開了文化批判常見的高亢尖苛的道德主義，也為自己的思想——一種兼顧道德考量和厭惡道德優越感的思想風格——在形式與實質之間取得了和諧。

就這裏所謂的除魅企圖而言，柏林的思想雖然在表面上沾染着不少英國的保守世俗色彩，但實質上的悲劇意識卻更接近韋伯 (Max Weber)。或許是他的俄裔猶太移民背景使然，他對英國菁英知識份子的庸俗樂觀和自足自負心態，始終有所警覺。可是我仍不免好奇，淵博如柏林，從容遊走於俄、義、英、法、德多國思想傳統之間，何以竟然終身不曾正面討論過與他思想接壤的尼采 (Friedrich Nietzsche) 和韋伯？一次世界大戰前後的德國末世思潮，對於二次世界大戰前後的牛津紳士教員來說，是否構成了難以面對的挑釁甚至隱痛？這個問題，或許將成為當代思想史值得探究的公案之一。

熟悉韋伯「價值多神論」的人，其實已經掌握住了柏林思想的核心議題，那就是他稱為「多元論」的一種基本觀點。柏林深信，人類所追求的目標和價值不僅雜多，並且相互衝突；這些價值無法形成一個高下各有定位的層級體系，也缺乏一個可以共量從而判定先後次序的尺度。價值衝突不僅存在於團體之間與個人之間、也存在於不同的人類活動領域之間、甚至在各個人的內心深處也會不時爆發。因此，即使是平常人的日常生活，也注定充滿着疑惑、將就、矛盾、猶豫、不安、永遠游移無定與永遠無法饜足的嚮往。可是人類無法忍受多元

柏林思想的核心議題是他稱為「多元論」的一種基本觀點。柏林深信，人類所追求的目標和價值不僅雜多，並且相互衝突；這些價值無法形成一個高下各有定位的層級體系，也缺乏一個可以共量從而判定先後次序的尺度。

論所涵蘊的這種不確定的存在方式，於是產生了對於一元論體系的渴求。

柏林所謂的一元論，泛指一種極為普遍而根本的信念，認為無論是世界萬有、我們的知識或是人類所追求的目標和價值，本質上都構成了融貫、和諧、統一的整體；藉着科學研究、宗教啟示、個人修為或者形而上學的思索，最後總可以發現這些體系的整合原則與終極目的。理性因此不僅客觀表現在這些具有完美秩序的架構之中，也應該是人類認識與行動的指導；因為一旦理性協助我們捕捉到了存有或價值的根本原則，有關人生、社會或者宇宙的擾人疑難，也就得到了一以貫之的終極答案。這種一元論心態，韋伯嘗稱為「宇宙—倫理的理性主義」。柏林指出，西方思想的主要傳統，基本上都是一元取向的。他終生的批判對象，也就是這種瀰漫延伸兩千多年的理性主義一元論傳統。

柏林終生的批判對象就是瀰漫延伸兩千多年的理性主義一元論傳統。在此我們必須強調，柏林從來沒有全盤否定啟蒙運動的歷史貢獻和啟蒙理念的重大意義；相反，柏林的用意正是在啟蒙的精神下，為個人的主體存在與積極活動，維繫一片有限但真實的空間。

撇開古典哲學和基督教這兩個龐大的一元論救贖體系不論，近代西方的一元論取向，主要訴諸普遍理性與普遍人性這兩道柱石，企圖將雜多衝突的現象和價值，整合成為明確和諧的系統。啟蒙運動——無論是其知識論還是社會理論——在柏林眼中乃是這整個趨勢的範例。

中文讀者若是不留心西方學者反省啟蒙運動時的歷史思考脈絡，很容易便會產生誤會，以為批判啟蒙就代表着回歸到前現代的保守主義，或是大躍進到後現代的美麗新世界。在此我們必須強調，柏林從來沒有全盤否定啟蒙運動的歷史貢獻和啟蒙理念的重大意義；相反，如果說啟蒙理念的核心在於面對外在權威(教會的思想箝制、封建等級式的身分束縛、絕對王權的恣意統治)的侵凌而堅持平等個人的主體性，那麼柏林所謂排除了外來強制的「消極自由」狀態，用意正是在啟蒙的精神下，為個人的主體存在與積極活動，維繫一片有限但真實的空間。他所批判的錯誤，屬於另外一個層次：不是啟蒙的理性自主理想本身有問題，而是啟蒙思想家對於主體和理性的解釋太過偏狹霸道。在他們的理解之下，「主體」的意思並不只是排除了外力支配，而是必須將自我提煉淨化，從而體現一套「真實」「正確」的普遍理性；這套理性又可以滿足主體的所有需求和嚮往，因為真正自主的主體，必然已在理性之光的引導下，滌除了人性之中不合理性的渣滓與雜質，體現了理想的普遍人性。至於理性本身，它的崇高地位乃是基於它能夠君臨流變混亂，將多樣的經驗和紛雜的價值依照自己的原則統合於一個完美和諧的一元系統，形成理想社會的藍圖，完成理性主義的一元論使命。

可是借助於普遍的理性或普遍的人性，真能夠整合價值、解消價值的衝突嗎？直到今天，各色各樣的理性主義者仍在嘗試；但在歷史上，類似的企圖在現實裏從不曾成功。柏林迹近急切地指出，這類唯恐找不到「終極答案」的努力儘管出於善意，代價卻常是以實現「合理」的理想社會或者理想人性為名，將某種「正確」的秩序和「真實」的價值觀強加於心靈和社會，抹殺多元與差異，結果扼殺了一切自發的選擇與創造可能。柏林撰寫〈自由的兩種概念〉，用意即在於戳穿啟蒙思想躲在各種「積極自由」說詞背後的整體一元傾向。

早期西方的反啟蒙人物，已經意識到了啟蒙思潮中的一元主義趨向，並且試圖發展相對的觀點。柏林專注於挖掘這個傳統，主要動機來自他的多元主義關懷。當年反啟蒙的思想家追問：相對於啟蒙的單線進步觀，歷史真有一個朝向某種終極目標的直線

發展方向嗎？相對於啟蒙用理性壓制所有非理性的官能，抽離的理性真能夠掌握天生自然的多樣風貌嗎？相對於啟蒙視個人為理性的完備主體，原子式的抽象個人真可能滋生價值嗎？相對於啟蒙賦予理性的普遍效力，各種文化的獨特性真可以用一套普遍的標準來衡量臧否嗎？必須注意，在柏林的一系列相關著作發表之前，這類反一元主義整合、反理性主義建構的質疑，幾乎已遭近代的「進步」文化意識遺忘殆盡。多虧柏林，我們陡然找回了一個可以汲取養分的思考傳統。

不錯，今天看來，啟蒙與反啟蒙在十八世紀的對立方式或許多已失去尖銳性；但是其背後一元與多元、普遍與個別的爭執，在當前的某些領域仍以其他形式方興未艾。進一步言，一元與多元的爭執，其實表現了人類處境中的對立兩極：某種對於秩序的形而上欲望，總是會與現實的凌亂多樣及生命的豐富多變衝突，兩者永遠無法解消。用政治社會的理論與實踐為例，普遍主義與相對主義之爭、自由主義與社群主義及多文化主義之爭、公民身分的平等權利與身分差異之爭、乃至於民族主義從「對外求異」到「對內求同」的曖昧性格等等討論，用意都是企圖安頓一元與多元兩方面的要求，卻又難得其解。

在哲學和文化理論的領域裏，這類爭執就更明顯了。這裏，正可以藉對照而說明柏林思想的一個關鍵特色。不錯，諸神已死，後現代論述似乎已經接收享用了全部遺產。可是，當後現代主義有如尚不解事的頑童，只知為了喪事的熱鬧和嚴父去世後的無拘無束前景而欣喜雀躍之際，柏林與他們的不同，或許不在於具體的論點，而是在於他更為了失怙之後的沉重責任與坎坷前路而憂心焦慮。

作為一個人，柏林距離中文讀者說得上遙遠。他出生於拉脫維亞首府里加 (Riga) 的富裕猶太家庭，以俄語和德語為母語，自幼在英國的菁英環境裏成長，在牛津大學求學任教一生，出入英國和歐美的高級文化學術圈，興趣廣及西方文明的許多方面 (例如歌劇與文學)，入世關懷所在則是猶太民族的命運。他從來不曾討論過任何涉及東方世界的議題。不過這種距離，並不妨礙我們在他的思想裏獲得相當豐富的啟發與警惕。

最後，柏林的文筆也值得一記。許多人會同意，閱讀柏林的著作是一種愉快的「發現」經驗。他的文字雖然雕琢講究 (據說他的英文句法較為接近俄文)，理路與意思卻並不詰屈晦澀。可是即使讀來感覺清爽會心，你會發現他在文字背後早已經意地織下了重重關連與層層視野，可以容有心人盡情深入思索 (假如你有思索的資源)，逐步展現一個豐富的思想世界。他寫友朋人物和寫俄國知識份子的文章，低眉信手嘈嘈切切，極其文化素養與直諒以論人事之能事，尤其令讀者不忍釋卷。據說柏林私心最親近的思想家是十九世紀的俄國人赫爾岑 (Alexander Herzen)，他可能沒有像赫爾岑寫《我的過去與思想》(*My Past and Thoughts*) 一樣留下一部自傳 (他自承沒有寫日記的習慣)，但他那些寫人物的文字，正如旅人的報導多少反映了報導者自己的眼光和境界，應該可以算是較能呈現柏林其人品味風格的生動資料了。

這樣一位識得人心和世道的思想家的去世，令我感到幾許悵然。

在柏林的一系列相關著作發表之前，反一元主義整合、反理性主義建構的質疑，幾乎已遭近代的「進步」文化意識遺忘殆盡。多虧柏林，我們陡然找回了一個可以汲取養分的思考傳統。

錢永祥　台北中央研究院社科所副研究員，專攻政治哲學與西方政治思想史。

白話文運動的文化針對性與崇古情結

● 馬欽忠

一　打倒「文言文」作為改造社會的中心內容

二十世紀伊始，第一批以國際文化思潮的視野來反省中國文化的仁人志士和賢達們，提出欲求社會進步，必然要先打倒漢字、廢除文言文的主張。從理論的詳贍程度和批判的尖銳性來看，瞿秋白的〈論中國文學革命〉一文，無疑是聲討文言文的代表作。

縱觀國際近代文化史，從語言文化層面作為改造整個社會的突破點似很少見。二十世紀伊始，第一批以國際文化思潮的視野來反省中國文化的仁人志士和賢達們，卻把社會變革和文字的改革及文體的更新聯繫得那麼緊密，以致於提出欲求社會進步，必然要先打倒漢字、廢除文言文的主張。

一篇發表於1901年題為〈論白話為維新之本〉的文章寫道：「有文字有智民，而中國獨為有文字而無智民。何也？文言文之過也。」因為文言必以「古人言語與今人不相肖者而摹仿之，於是文與言判然為二。一人之身，而手口異目，實為二千年來文字一大厄」，結果造成「愈工於文言者，其受困愈甚」。反之，一旦以白話代文言，「一曰省目力、二曰除矯氣、三曰免枉讀、四曰保聖教、五曰便幼學、六曰練心力、七曰少棄才、八曰便貧民」。「由斯言之，愚天下之言具，莫文言若；智天下之具，莫白話若。」①1903年，《中國白話報》上發表了白話道人(林懈)的文章，把推廣白話看成是振興國家和民族的最重要途徑，由此「個個明白、個個增進學問，增進識見，那中國自強就有希望了」②。1907年，一篇題為〈「好古」〉的文章發於《新世紀》第24期上，作者署名「民」，直接把革命和文言對立起來，因為革命之第一步就在於破除「好古之成見」③。

從理論的詳贍程度和批判的尖銳性來看，瞿秋白的〈論中國文學革命〉一文，無疑是聲討文言文的代表作。他說：「漢字存在一天，真正的『人話文』——現代中國文(就是完全用白話的中國文學)就一天不能夠徹底的建立起來。」因此，他反對趙元任等人制訂的以北京官話為核心的「古今合璧」的拼音方案，認為這仍然不能擺脫傳統的束縛，無法從心理上徹底劃清與傳統的牽連，唯有一種真正拼寫白話的新文字才可能把「鬼話」——文言文驅到「鬼門關裏去」。因為唯有這種文字會隨生活的變遷而變遷，「組成成功適合於一般社會的新生活的語言形式」④。

對此，胡適提出的「文學革命」非

常有啟發意義，他試圖以白話文學促進「文言文」的破產，並以人們口頭的活語言創造新時代。他認為當時的文學改革之所以裹足不前，就是由於缺乏一個自覺的革命運動。胡適說：「簡單說來，我們的中心理論只有兩個：一個是我們要建立一種『活的文學』，一個是我們要建立一種『人的文學』。前一個理論是文學工具的革新，後一種是文學內容的革新。中國新文學運動的一切理論都可以包括在這兩個中心思想的裏面。」因為前此的「文學都是死的，都是用已經死了的語言文字做的。死文字決不能產生活文學」。於是，他斬釘截鐵地說：「中國要想有活文學，必須用白話，必須用國語，必須做國語的文學。」⑤接下去，我們可以說，白話和現實生活不可分，只有廢除「文言文」才能真正建立這種新型的文學。

我們從這些引述中可以鮮明地看到這樣的傾向：漢字以及漢字綴成的文本——文言文總是把人們囿限於過去、囿限於傳統的「死靈魂」的浸潤之中，而創製白話文及符合口語特點的新型拼音文字便可以把文字及文體中介的文化內涵緊繫於當代的社會生活。那麼，據此我們提出的正好是這個問題：文言文何以具有這種把人們緊繫於「死靈魂」的力量？或者，換一種提法：文言文既然如此腐朽且又不符合歷史和人的現實生活原則，為甚麼竟然能夠生存兩千多年呢？

二　書面語的共同特徵和文言文的文化功能

本世紀初期有不少學者總是把漢字與口語之間的距離看成是中國獨有的，因而以為只要把漢語拼音化即可解決「文」與「言」的矛盾，實質上這是任何一種書面語都有的矛盾。

索緒爾 (Ferdinand de Saussure) 說：書寫形式與語言總是發生矛盾，原因在於：(1) 語言不斷發展，文字卻停滯不前；(2) 民族之間的字母的借用，造成了「兩個字母表示一個聲音」。經過較漫長的時間演變之後，「文字遮掩住了語言的面貌，文字不是一件衣服，而是一種假裝」。從而，「文字越不是表示它所應該表現的語言，人們把它當作基礎的傾向就越是增強；語法學家老是要大家注意書寫的形式」⑥。

索緒爾說的這種情況具有普遍性。比如維多利亞時代的小說主要建立在書面語上，而不適宜於口頭閱讀，「與此同時，口語推進了它自身的句式，其作用完全異於書面語」。但那時的作者還沒有認識到口語和書面語的極大不同。文字的保守性也同樣體現在英語中。「英語的發音持續變化着，但是我們有理由假設說拼寫不是緊跟着變化而變化。」⑦法語也依然有這種情況⑧。所以，赫爾德 (Johann G. Herder) 說：「口語不可能還原為二十幾個字母。書面語不等於口頭語，在口語中，有許多音是文字拼不出來的。這樣，從文字與語音的關係上說，二者總是存在分離的趨向。」⑨

舉上述諸例皆在於證明：文字與語言的悖離非獨漢字為然，只是因為漢字的非表音性為生成文言文這種特殊文體提供了條件和基礎。所以，僅僅停留在這個層面論證中國人的生活落後和文化落後，並且把這個罪責加在漢字的頭上，是缺乏足夠的說服力的。如錢玄同為胡適的《嘗試集》所寫

胡適試圖以白話文學促進「文言文」的破產，並以人們口頭的活語言創造新時代，他認為文言文總是把人們囿限於過去、囿限於傳統的「死靈魂」的浸潤之中。可是，文言文何以具有這種力量？為甚麼竟然能夠生存兩千多年呢？

的序言中說，文言文是獨夫民賊和文妖把口說與手寫判為二途的產物⑩；甚至還有人說，它是「勞心者的專門工作」造成的社會後果⑪。

我們只要反問一下：假如沒有一種強大的文化價值的支撐，一種綿綿延續幾千年而幾乎變化甚微的中介文化的形式可能嗎？反之，即使文言文的確是漢字悖離必須服從語言的原則的極端表現，那麼其中必有合目性的文化價值的緣由在其中。這種價值是甚麼呢？

阮元《文言說》曰：「古人以簡策傳事者少，以口舌傳事者多，以目治事者少，以口耳治事者多。故同為一言，轉相告語，必有衍誤。是必寡其詞，協其音，以文其言，使人易於記誦，無能增改。」這是從語用功能上來論說文言的形成。

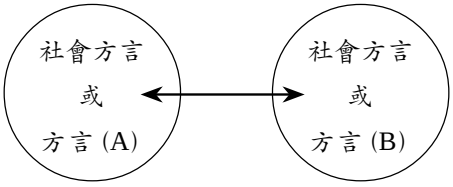
文言文的形成雖然在一定程度上有悖於「文字是符號的符號」，但它卻以傳承文化的強大力量作為功能上的補償。正因此，它才會有如此強大的生命力，以致延續兩千多年！

郭紹虞認為，文言之形成乃由於「言語異聲文字異形的時代，不易使語言統一，卻易奏同文的實效。文字既同，於是容易保存雅言，容易保存古語，而無形中遂使筆底的文辭與口頭的語言日漸距離而有所謂語體與文體的分別，易言之，即是現行語體與古代語體的分別」⑫。這同樣是從語用功能上來看文言的形成。

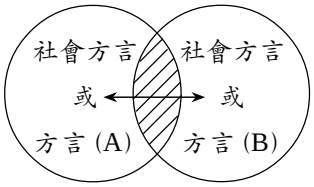
站在當今語言文化學的角度來看，上述觀點不免略顯質樸和粗疏。從語用功能和語言作為主流文化的承載工具來說，**文言文的形成正好是對漢字傳遞、承介漢文化的獨特性質的文化功能開拓的結果，它雖然在一定程度上有悖於「文字是符號的符號」，但卻以傳承文化的強大力量作為功能上的補償。正因此，它才會有如此強大的生命力，以致延續兩千多年！**

從社會交流的過程所形成的方言和雅言的轉化關係，很容易證明上述的論點。請看下圖：

I 同種語言內兩種方言之關係



II 同種方言之間形成的雅語區
(陰影部分)



圖I和圖II表明同種語言內方言之間的兩種典型關係。圖I表明兩種方言之間的「斷裂層」，假如使用「字隨音轉」的拼音文字就會促使其間的「斷裂層」更趨疏遠。圖II是指同一種語言內各種方言交流以某一方言為中心所形成的「標準語」⑬，這在所有語言中都是相同的，但由於漢字的特點所造成的結果，使漢語具有獨特的性質，這賦予漢文化以非常強大的傳遞功能。文言文便是這種功能的形式化。

伯恩斯坦(Basil Bernstein)說：「不同的社會關係的形式通過影響具體計劃的實施過程而衍生出完全不同的語言系統和語言代碼。這些相異的言語系統和代碼是為了言說者的聯繫及關係的目的而創製的。言說者的經驗可以由這些相異的言語系統的重要程度和相關性被加以強化。」「因為學會一種特殊的規約性的代碼即是把一種社會結構通過語言擁有的過程轉化成為他的根本經驗基礎。」不僅如此，「通過這種代碼的特殊形式，把

它凝聚的經驗強化言說者與社會同一化」⑭。文言文恰好是這種作為社會同一化的最佳選擇。

我們可以把圖II的陰影部分看成是「雅言」的構成區域，但這個區域的語音不可能為其他區域所接受。雖然能有一定的、被全體民族視為標準的「雅音」，但它在古代的傳播形式上仍是十分有限的，不過，能把這種有限的傳播發揮到極限的便是漢字，這是由於它捨去了與語音的不可分性，從而為別的地域的人們作為「特殊言語」提供了可能。把這種「可能」發揮到最極限的強化功能就是從現實語言的言說中「懸置」起來，形成所謂的「書齋語言」。正如伊斯特林 (V.A. Istrin) 所說，漢字「具有國際性質，和語音沒有直接關係」⑮，從而為中國人提供了最好的文化傳遞形式。文言文以「書齋代碼」的「特殊約定」構成一個懸置於各種方言區域言說之上的「語篇世界」，它不僅可以在上圖II的陰影部分流轉，更可以在圖I之斷裂的情況下傳遞。先秦之時，雖然七國各有自己的文字，史籍記載多說到各地發音的差異，但鮮有言及文字的不可通。這表明，雖然華夏大地的眾多民族各有其俗，但對接受漢字這種形式並沒有排斥力。到秦始皇廢除六國文字，獨以秦文為準，不過是對圖II的陰影部分的功能自覺化而已。在古代，要求普天之下同聲是不可能的，但要求同文不僅是現實的，也是可能的。因為漢字所謂的「國際性質」，正如阿拉伯的數字符號一樣，對所有民族的意義都是一致的，但每一民族都可以以其自身的習慣讀音去言說它。文言文不過是在言說之上又推進一步，讓豐富的文化傳統和民族將價值形式及內涵賦予社會中的個體。

三　文言文生長的社會機制

文言文若要得到發展，除了從漢字特點所提供的基礎以外，還必須有一系列外在機制的保護。也就是說，漢字內部之性質轉化成為社會的文化運轉的結果還得有賴於一個整體的生長環境。只有如此，這種特殊的「代碼」才能在書齋裏懸置起來，也才可能長久地一代又一代地以此種形式把文化傳統生成為社會個體的心理現實。

具體說來，這個整體的生長環境，體現為這樣幾個強化機制：

第一，注、疏、箋對文言文生成的作用。

今天，許多搞漢語史研究的學者一方面肯定漢語的特殊性，同時又按西方人的語言與文字的模式進行概括，比如與西語相比，漢語無論在語法、詞彙、語音時間變遷的落差都要小得多。殊不知，這正可視為由文言文的中介形式對文化傳統的懸置造成的結果。中國古代的注、疏、箋、傳等等方式，均可看作是進行這種懸置並因此生成共時文化傳統的積極的文化實踐，即**把由經書中介的文化道統從時間的流轉過程中提取出來，保持其本來面目。**而實際的後果是：這種種行為既把久遠的道統本真地搬到即時性的社會生活中，又使這些道統隔開了生活情境的變遷所造成的「誤讀」，以讓後人總是面對最本真的文化精義。因此，中國古人的注、疏、傳、箋不光是注書，而是一項空前的文化傳承的歷史任務。

劉熙《釋名》云：「傳，傳也，以傳示後人也。」「傳」是轉呈、流動的意思。郭璞《爾雅序》亦云：「夫《爾雅》者，所以通詁訓之指歸，敍詩人

中國古代的注、疏、箋、傳等等方式，既把久遠的道統本真地搬到即時性的社會生活中，又使這些道統隔開了生活情境的變遷所造成的「誤讀」，以讓後人總是面對最本真的文化精義。因此，這種種行為不光是注書，而是一項空前的文化傳承的歷史任務。

之興詠，總絕代之離詞，辨同實而殊號者也。誠九流之津涉，六藝之鈐鍵。」邢昺疏云：「詁，古也，通古今之言使人知也。訓，道也，道物之貌以告人也。指歸，謂指意歸鄉也。言此書所以通暢古今之言，訓道百物之貌，使人知其指意歸鄉也。」因此，人們訓釋《爾雅》的中心，便在於這種「指意歸鄉」，以使古與今由這種「訓釋」而共融一體。其實這種把「古」轉呈為「今」的生命觀由來已久。《商書．說命》云：「王人求多聞，時惟建事，學於古訓，乃有獲，事不歸古，以克永世，匪說攸聞。」孔《傳》解釋云：「王者求多聞以立事，學於古訓乃有所得；事不法古訓而能以長世，非說所聞。」《詩．大雅．烝民》云：「仲山甫之德，柔嘉為則，令儀令色，小心翼翼，古訓是式，威化是力。」《國語．周語》云：「賦事行刑，必向於遺訓，而資於故實。」原來，這種傳述故訓的根本目的在於轉化為一代又一代人的精神狀態。《說文解字．言部》之說可為證：「訓，說教也。」「詁，訓詁也。」段玉裁注云：「訓詁言者，說釋故言以教人，是之謂詁。」難怪劉知幾《史通》會有以下精辟的論述：「傳者，轉也，轉受於無窮；注者流也，流通而靡絕。」於是「古」與「今」便以漢字為媒介給「懸置」起來了，以「書齋語」(文言文) 的「話語」(discourse) 方式言說於每個面對它的人。

不論是古文經學還是今文經學，都把根紮在古聖賢的格言和訓誡之中。不同的在於：前者是以文字自身的演變的關係的疏通來傳遞經義，後者是以字面的邏輯意義放大成為現實社會的人生意義和思想意義。

把中國古代的這種釋義和西方的解釋學 (Hermeneutics) 對經文的釋義觀相對比是很有啟發意義的。在施萊爾馬赫 (Friederich Schleiermacher) 之前，西方人對《聖經》經文的字面意義和原義的訓釋總是難以確立其有效性，因此有The Tower of Babel之說。路德 (Martin Luther) 為了適應自己進行宗教改革的需要，提出所謂的聖經自解原則 (das Schriftprinzip) ，亦即字面即有明確的「文字意義」(sensus literalis) ⑯。就是說，從語言學的角度來看，拼音文字雖然可以很容易由文字形體的演變探清語音發展的準確過程，但卻難以找到語義變化的邏輯軌迹，因此，追溯詞源上的本義和接近不了本義便構成了這種行為的矛盾⑰。施萊爾馬赫對解釋學的重要貢獻，在於把心理學引入釋經活動中。由此，他便把傳統的語法學解釋技巧和他的心理學解釋技巧結合起來，從字面意義和解釋者的體驗，即「轉換成他人」來「作為創作組織點的『原始決定』(Keimentschluss) 為出發點的『重新構造』(Nachkonstruktion)」來追溯原義⑱。而這些問題，對中國古代的注疏家、小學家以及士人醇儒來說，根本就不成為問題。不論是古文經學還是今文經學，都把根紮在古聖賢的格言和訓誡之中。古文經學總是力求告誡人的最本真的原義，絕對不存在一絲一毫的疑慮。小學之所以一直是經學的附庸，也正在於承擔這項偉大的歷史使命。今文經學雖然追溯「微言大義」，但同樣是把根紮在古聖賢的遺訓之中。不同的在於：前者是以疏通文字自身演變的關係來傳遞經義，後者是以字面的邏輯意義放大成為現實社會的人生意義和思想意義 (比如《公羊傳》和《穀梁傳》)。因此，二者在轉呈共時文化傳統的過程中，目的都是一樣的。不論是宋朝的朱熹、陸象山，還是清朝的顧炎武、戴震、段玉裁，他們心中的「道」處於同一視界，他們傳道的終點也同樣落實在一個視點——以古化今。這是文言文生存的強大社會力量。馮友蘭曾說中國

古代哲學沒有中古、近古之分，因為自漢至清，無不是以依傍古人之名「以發布其所見」⑲。實際上，這正是文言文造成的文化後果，用海德格爾(Martin Heidegger)的話說，就是自我皆被文言文所言說。

第二，字書韻書的編撰對文言文懸置文化傳統的作用⑳。

如果說，中國古代的注、疏、箋、傳等傳遞文化道統的方式是偶然的，還沒有從學理的角度來加以認識的話，那麼，字書韻書的編撰卻可以說是對這種「懸置」方式的理性自覺並付諸實踐。這體現在字書韻書編撰的三個目的之上：其一，字書韻書總是和釋經密切相關：殷孟倫曾詳細考證《爾雅》和十二經的關係，指出兩者共有詞語約3,585個，彼此發生關聯的單字有12,185個㉑。由此可見它在傳遞經文過程中的重要作用。王念孫在《廣雅疏證．自序》說，張揖編撰《廣雅》的根本意義，正在於「蓋周秦兩漢古義之存者，可據以證其得失，其散逸不傳者，可藉以窺其端緒」。

其二：編字書韻書之正字和正音對文言文的強化作用。陸法言編《切韻》即本於此種目的，其「序」云：「魏晉以降，韻書蠭出。各依土風，遞相非笑。隋既統一，陸爽、劉臻、顏介、蕭該等，嘗欲折衷南北，免其乖至。於是陸詞述其父執之議，論定南北是非，古今通塞，捃選精切，除削疏緩。」正因此，他的《切韻》並非以口語為對象，而是綜合了古音及方音的一部韻書㉒。在韻部的劃分上，以當時口語不能分別，即使是最有勢力的方言(如當時洛陽話)，他也唯古是從㉓。到唐代，對音韻的掌握列入科舉考試。語音各異，何以為準呢？那只有以國家的方式頒布韻書以為作詩作文的楷式，這又在客觀上強化了人們崇尚古音的社會心理和習慣。

其三，文言文的傳遞功能還離不開代代碩儒的字書韻書編撰。比如《爾雅》，王國維說是為「通雅俗古今之名而作也。其通之也謂之釋，釋雅以俗，釋古以今，聞雅名而不知者，知其俗名，斯知雅也。聞古名而不知者，斯知今名，斯知古矣。若雅俗古今同名，或此有而彼無者，名不足以相釋，則以其形釋之」㉔。因此「通」之謂即是把時間空間上的流轉溝通起來。《方言》的目標更明確，集中在通語和方言俗語的對應性上，比如秦晉齊楚宋魯陳衛燕等同一語義的字詞而以通語加以釋義，一方面劃定了特定語詞與特定地區的語義內涵，另一方面又標明方言俗語和通語的轉折關係，從而在微觀環節上深化了文化傳統的懸置和傳遞。因此，後人研究方音俗語，無不是以追求經義的原始為指歸，直至章炳麟編《新方言》，也同樣是如此。

第三，小學家的歷史使命感對文言文懸置的作用。

中國古代小學家對文字研究的熱誠不能歸諸個人的愛好，而應看成是某種文化母題的深層作用使之然，即共時文化傳統的積極建構。許慎《說文解字．序》說：「《易經》：『夬，揚於王庭。』言文者宣教明化於王者朝庭，君子所以施祿及下，居德則意者。」段玉裁注曰：「能文者則祿加之。」王筠《說文句讀》解釋得更明白：「文字可以居德者，多識前言往行以畜其德也，可以明忌者，令行禁止之意。」「能文」和以文化道統規約自身，乃至規約整個社會的人生行為都密切相關，所以說：「文字者，經藝之本，王政之始。」戴震說：「識字

中國古代小學家對文字研究的熱誠不能歸諸個人的愛好，而應看成是某種文化母題的深層作用使之然，即共時文化傳統的積極建構。這正是召喚無數巨儒皓首於此的文化魅力之所在。

為讀經之始，以窮經為識義理之途，宋儒不明此理，譏訓詁之學，輕語言文字，是欲渡江欲登高而無階梯也。」㉕如是說者不勝枚舉，目的均在於由「通經」而使人人可以進入經義模塑的人格理想，為了達此目的，唯有懸置於社會生活流變之上的文言文可以最有效地做到這一點。這正是召喚無數巨儒皓首於此的文化魅力之所在。

四　幾點結論

現在讓我們回過頭來看本文開頭提到的問題：現代文化革命之所以首先從文言文和漢字開始，主要目的是割斷與傳統的聯繫，把由文言文所懸置起來的文化傳統的基礎從根子上抽掉，返回到人們所生存的當即現實中，徹底逆轉人們的緬古心理情結。

30年代展開的「大眾語」問題的文化討論，要求廢除漢字者的主要理由便是擺脫中國人的崇古心理。聞心的〈大眾語運動的幾個問題〉，明確針對的就是走出由文言文所承介的「崇古情結」的束縛。他說，不能僅僅就文言白話本身來爭論，要認識到大眾語運動「一方面要破壞陳腐的語文形式與所寄托的社會意識，另一方面更要利用新的語文工具傳播進步的文化意識於大眾中間，所以運動必然包含兩種主要任務：一是為大眾的教育而鬥爭……，再則是要改造中國文化」㉖，基本手段便是製造新文字。

魯迅尖銳的批駁由文言文及漢字造成的「崇古情結」，他在〈答曹聚仁先生論大眾語〉中說：「漢字和大眾，是勢不兩立的。」㉗在〈中國語文的新生〉裏又說：中國要生存，「首先必須除去阻礙傳布智力的結核：非語文和方塊字。如果不想大家來給舊文字做犧牲，就得犧牲掉文字」㉘。針對文言文的教化功能，郭沫若把新文字的創製說成是「養成我們最高道德的最良手段」㉙。

結論便是：要振興中國文化，塑造國民的全新意識和觀念，必須制訂與老百姓口頭言說相一致的文字。於是，現代文化革命之所以首先要針對文言文及漢字，實質上潛含的是一個破除中國人的傳統心理情結、重塑中國人的現實人生取向的問題。為了最終實現這個目的，廢除漢字、打倒文言文勢在必行。於是，漢語拼音化即等於大眾化、民主化、生活化、多元化。也就是說，現代中國的文化革命之所以首先從文言文及漢字開始，實在於擺脫中國人的「崇古情結」的心理束縛，從而才可能建立新型的、符合時代特徵的新文化。這和中國人一直崇尚以文化建設為先導的理想是相契合的。

首先，就文言的被廢除，代之以符合廣大民眾言說性質的拼音文字，即潛含着由面對過去的生活觀和歷史觀而轉向當代人們的現實生活，以擺脫「言為文拘」的歷史謬誤，從而最徹底地中斷文言文所承介的文化傳統的影響。

其次，「言文一致」的漢語拼音化將會帶來文化的普及，成為人民大眾塑造自己、參與社會建設的有力工具。文言文作為書齋裏的「鬼話」和「死魂靈」，也便從根本上失去了存在的基礎。

再者，「言文一致」的拼音文字將會減弱地域文化與國際文化交流的障礙，那麼也必將帶來文化的多元主義，那種由「文言文」的「死魂靈」所拋棄的人的個性的傳統力量也將會被消除。

30年代展開的「大眾語」問題的文化討論，實質上潛含的是一個破除中國人的傳統心理情結、重塑中國人的現實人生取向的問題。為了最終實現這個目的，廢除漢字、打倒文言文勢在必行。於是，漢語拼音化即等於大眾化、民主化、生活化、多元化。這和中國人一直崇尚以文化建設為先導的理想是相契合的。

這樣，三個方面集中到一個點上便是：時刻運動着的社會生活、大眾化和民眾的自主意識的提高及文化多元主義，恰好是從根本上來消除文言文這種活在書齋裏的教化形式導致的無視現實、盲目崇古、無視自我個體價值的社會基礎。

今天看來，世紀初的那些早期文化革命者，把文言文的罪責提到無以復加的程度未免顯得幼稚，有些主張(如廢除漢字)也表現了很大程度的烏托邦性質。制訂拼音文字就一定會獲得預期的結果嗎？事實證明非也。不過，歷史的突進，往往必須是要「矯枉過正」的。

註釋

① 《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，上冊(北京：三聯書店，1979)，頁38-42。

② 同上，第一卷，下冊，頁603-605。

③ 同上，第二卷，下冊，頁1049-52。

④㉖㉗㉘㉙ 倪海曙編：《中國語文的新生》(上海：時代出版社，1949)，頁10-11；58；102；116；119。

⑤ 趙家璧主編：《中國新文學大系・建設理論集》(上海：良友圖書印刷公司，1937)。

⑥ 索緒爾：《普通語言學教程》(北京：商務印書館，1982)，頁53-54。

⑦ George L. Brook, *A History of the English Language* (London: Andre Deutsch, 1958), 17, 105.

⑧ Eddy Roulet, *Linguistic Theory, Linguistic Description and Language Teaching* (London: Longman, 1975), 5-10.

⑨ Johann G. Herder, *Essay on the Origin of Language* (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), 92-93.

⑩ 同註⑤書，頁107-109。

⑪ 聶紺弩：《語言、文字、思想》(上海：大風書店，1937)，頁9-10。

⑫ 郭紹虞：《語文通論》(上海：開明書店，1941)，頁102。

⑬ 根據皮特科德：《應用語言學》(上海：上海教育出版社，1983)，頁39-40之圖改製而成。

⑭ Basil Bernstein, *A Sociolinguistic Approach to Social Learning, Class, Code and Control*, vol. 1 (London: Routledge and Kegan Paul, 1971).

⑮ 伊斯特林：《文字的產生與發展》(北京：北京大學出版社，1987)，頁100。

⑯⑱ 伽達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法》，上卷(上海：上海譯文出版社，1992)，頁227；242。

⑰ John Lyons, *Language and Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 55.

⑲ 馮友蘭：《中國哲學史》，下冊(北京：中華書局，1961)，頁492。

⑳ 這一方面的詳細論述，請參閱拙著：〈中國古代的字書編撰在文化傳遞過程中的作用〉，《辭書研究》，1995年第6期。

㉑ 殷孟倫：《子雲鄉人類稿》(濟南：齊魯書社，1985)，頁63-65。

㉒ 王力：《龍蟲並雕齋文集》，第一冊(北京：中華書局，1980)，頁351-52。

㉓ 王力：《中國語言學史》(太原：山西人民出版社，1985)，頁63-65。

㉔ 王國維：《觀堂集林》(一)(北京：中華書局，1984)，頁226。

㉕ 戴震：《孟子字義疏正》(北京：中華書局，1982)，頁185。

馬欽忠 1957年生。四川大學文藝學碩士，現任《藝術界》執行編輯。主要著作有《中西文字的差異在文化傳遞過程的作用》、《20世紀西方語言文化研究中的「詩性智慧」問題》、《中國書法的文化形態》，另發表有多篇美術理論和批評文章。

中國電影中的民族性與國家話語

● 張英進

近年來，文化批評轉向了民族地位與種族間的關係問題。本文力圖考察種族、民族、民族國家以及諸如此類的相關術語（比如民族大眾、民族主義、國家話語、文化霸權和主體性等一整套批評範疇）在中國電影領域中的作用。

近年來，基於一種即使算不上焦慮至少也相當迫切的感覺，文化批評轉向了民族地位與種族間的關係問題。本文力圖考察種族、民族、民族國家以及諸如此類的相關術語（比如民族大眾、民族主義、國家話語、文化霸權和主體性等一整套批評範疇）在中國電影領域中的作用。本文的探討從作為中國大陸的一個特殊文類的「少數民族電影」一直推及作為中國新電影批評實踐的「少數話語」，並試圖說明從20年代初至今，那些民族與種族的概念究竟是如何通過中國電影內部複雜的妥協過程而得以運用的。這種妥協可以分為電影話語（如電影敍述與敍事）和批評話語（如電影理論與批評）這兩個層面。本文將從第二個層面展開以便確定那些極端重要的關鍵點，然後再通過解讀一些能夠說明這些關鍵點的電影從而把論述引向第一個層面。

一　理論偏移：“Race”或“Ethnicity”？

貝里（Chris Berry）最近在一篇文章中，將「民族」這樣一個語義含混的漢語詞彙等同於“race”這樣一個內蘊甚豐的英文詞彙。他非要將“race characteristics”與「民族特點」、“race-ization”與「民族化」、“race color”與「民族風格」、“racial minority”與「少數民族」這樣一些概念等同起來不可，並試圖藉此對「漢族」進行一種解構性的讀解。遺憾的是，其結果非但沒有澄清中國電影研究中許多有差異的概念，反而將其混為一談。貝里雖然正確地確定了1949年後中國電影中的「中國中心主義」（sinocentrism）（對此，他更願意用「民族中心主義」加以界定），但我在這兒寧願將之視為「民族化」（“race-ization”或克拉克Paul Clark所說的“sinification”）①的東西，

看作為一種受到政治激勵與操縱的文化生產過程。這種文化生產帶來的不僅僅是中國55個少數民族大團結的統一話語，而且就像我們將在後面的電影分析部分中看到的那樣，帶來了必然地蘊含着自我與他者辯證法的矛盾的電影話語。從這一角度看，貝里的程式是有問題的。他不加鑒別地把"race"作為一個最主要的術語來使用，一方面遮蔽了"race"與"ethnicity"之間的差異，另一方面亦混淆了支持漢文化相對於其他少數民族文化霸權的「國家話語」與中國電影中的「民族主義政治」，後者策略性地將少數民族文化作為「民族特色」的一種構成方式以對抗西方話語和技術。這種混淆產生的後果是，貝里輕率地把近期的中國電影定位為對"race"話語和「民族化」的挑戰而全然忽視了另一種可能性，即許多此類電影在挑戰國家話語的個體努力過程中反而不知不覺地強化了漢文化霸權。

在討論中國電影中對少數民族的特定描述之前，我打算先對社會科學和文學研究領域內有關種族、民族及民族國家的一整套概念略作說明。埃爾貝爾(Thomas Herberer)在《中國及其少數民族》(*China and Its Minorities*)一書中認為，在中國，「少數民族」這個詞包括在種族、語言、宗教信仰、風俗習慣、道德規範、傳統、服飾、社會結構以及諸如此類的方面有着顯著特徵的一群非漢族人。埃爾貝爾注意到，漢語從未對與"peoples"、"nation"、"nationality"和"ethnos"相應的概念加以區分——它們全都被歸結為一個單一的詞彙「民族」，因此他也拒絕將它們壓縮為一個英文單詞——"race"。

我反對將「民族」等同於英文中的"race"，但並不表示當代中國並不存在民族話語。迪科特(Frank Dikötter)對民族話語曾作過深究，他認為，在談到有關非我族(如歐洲人與非洲人)的種族概念時，在漢族與滿族之間沒有太大差別。迪科特確信中國各民族對待其他民族的態度是基本相似的，由此他得出這樣的結論：「大多數少數民族的形象與漢族的形象並無顯著不同，由於存在這種確實的聯繫，因而沒有必要詳細闡釋民族理論。」②是以，他在研究中沒有探討民族關係問題。

在中國研究領域內的歷史與社會科學文獻中，"ethnicity"比"race"更接近於「民族」的等價詞，作為中國電影研究中的一個批評範疇，"race"同樣無甚效力。我在這裏想指出的是：對於那些在文學與文化研究中歷史地演變而成的批評範疇，認清而不是遮蔽差別，對我們的研究是大有裨益的。

在《文學研究的批評術語》(*Critical Terms for Literary Study*)關於"race"的詞條中，阿皮厄(Kwame A. Appiah)注意到這樣一個令人震驚的發現：「在生物學與人類學領域內，人們有着相當廣泛的一致意見，即當"race"這個詞在非科學的討論中被使用時，它迥異於其在科學中的涵義。」③當被作為一個生物遺傳的概念來描述時，"race"依據由膚色、頭髮乃至智力與誠實等諸種可辨的特徵來確定。驚人的是該詞在西方過去幾個世紀中是如此頻繁而一貫地被使用，以致於作為一個範疇的"race"已被視為理所當然。

早在1882年，勒南(Ernest Renan)就指出了致使「"race"與"nation"混淆」的重大錯誤。他進而指出，"nation"應該是「一種靈魂、一種精神

貝里雖然正確地確定了1949年後中國電影中的「中國中心主義」，但我寧願將之視為「民族化」的東西，看作為一種受到政治激勵與操縱的文化生產過程。這種文化生產帶來的是中國55個少數民族大團結的統一話語。

性的原則」，它是由共有的歷史記憶留下的豐厚遺產以及當今人們力求使這種繼承物的價值常盛不衰的意願構造出來的。「一個“nation”因此是最高層次的團結一致」，勒南斷言，「這種團結一致性超越了種族、語言與領土的界線」④。

然而，這種“nationhood”的意願是怎樣將自身明晰地表達出來的呢？就此，荷米巴巴(Homi Bhabha)最近提出了「作為敍事的“nation”」這一個理論——“nation”是通過各種各樣的敍述和話語而得以銘刻與傳播的。例如人民(“people”或“nation-people”)的範疇是由雙重含義構建起來的：在國家話語中作為「教育對象」的“people”(即“nation”在其成員中或通過其成員的自我生長)和作為「實踐主體」的“people”。這就把“nation”分割成他者／自我，並把它重新指認為「一個被文化差別以及由相互爭奪的族群、彼此對抗的權力集團和關係緊張的不同文化地域構成的充滿異質的歷史所**內在地**標明了的空間」⑤。從這種文化差異的觀點來看，勒南有關“nation”是最高層次的團結一致的觀點是根本站不住腳的。相反，就像荷米巴巴論辯的那樣：「就其自身而言，民族文化的『局部』既非一致的亦非不可分的：而相對於其他民族而言，也不能被簡單地視作『他者』。」⑥

荷米巴巴關於民族文化異質性的推論，在杜贊奇(Prasenjit Duara)對中華民族消解性的讀解中得到了呼應。杜贊奇不願接受那種廣為接受的觀點：「作為一個整體的民族自我想像為歷史的統一主體」，他「視民族身分為建立在流動關係上的」⑦。這種更富有彈性的立場使杜贊奇能夠把民族主義重新加以界定：「更貼切地說是一種自我和他者持續進行變換的關係。」⑧通過分析他所謂的“nation”的「推論含義」和「象徵含義」，杜贊奇描繪出一幅由可以在多種層次上加以指認的有形無形的邊界構成的中華民族圖景——不僅僅有族群(ethnic groups)間的邊界，而且亦有存在於方言、地域、宗教、生存意義以及諸如此類的東西之間的邊界。

荷米巴巴關於民族文化異質性的推論，在杜贊奇對中華民族消解性的讀解中得到了呼應。杜贊奇描繪出一幅由可以在多種層次上加以指認的有形無形的邊界構成的中華民族圖景——不僅僅有族群間的邊界，而且亦有存在於方言、地域、宗教、生存意義以及諸如此類的東西之間的邊界。

荷米巴巴和杜贊奇在構造“nation”這個概念時強調了**流動的**關係和邊界，而索羅爾(Werner Sollors)在界定“ethnicity”時亦有類似的看法——即它「不是指事物自身而是指一種關係」。“ethnicity”部分地源於希臘詞彙“ethnos”，而“ethnos”一詞蘊含着相互矛盾的含義：即包容性的意義——「統一人群」和分離性的意義——「其他人」(如「非猶太人」或「非基督徒」)，由此，“ethnicity”的概念形成有賴於一種「對立」或「界線」⑨。所以，“ethnicity”的表述通常包括一系列給人印象深刻的界線建構策略。這種策略將其他人群類型化，而喚起他者的形象只是為了創造距離和標準差異。

與希臘語“ethnos”相似，漢語名詞「民族」中的「民」字指的是「普通人、大多數人」，而「族」字從小裏說指的是一群對親緣關係有着明確意識的人，從大裏講指的是得到確認的、歷史學意味上的人群(特別是在東北)。自從1895年前後「民族」作為日語新詞“minzoku”的漢語對應被創造出來，它很快成了一個頗有效力的詞語。它通常被用來指稱主要民族(即漢族)而非少數民族(一個由後來的用法派生出來的詞)。就像克羅斯利(Pamela K. Crossley)解釋的那樣，漢語的「民族」最接近俄語的“narod”

(people，nation)，它強調的是「大眾化」("popular"，俄語"narodni")和「民族性」("nationality"，俄語"narodnost")⑩。因此，"nationhood"和"ethnicity"在漢語名詞「民族」之中深深地紮根並相互纏繞。

顯然，在中國研究領域內處理主要民族(漢)與少數民族關係時，"ethnicity"一般說來要比"race"這個名詞的問題少得多。因此，我將把中國電影中有關"race"的問題留待進一步的研究。在本文下面的部分中，我從"nation"(阿皮厄將其視為關鍵性的中間詞)出發研究中國電影中的"nationhood"和"ethnicity"之間錯綜複雜的關係在歷史上的顯現。考慮到最近「作為一種身分資源的從"nationalism"到"ethnicity"緩慢而矛盾的變化傾向」⑪，我們會發現，一旦"ethnicity"被設想為一種關係化的(即流動的)概念而不是本質化的(固定的)概念，它將像中國當代電影研究中的民族主義(nationalism)那樣成為同等有用的概念。

二　主題變化：中國電影中的"nationhood"和"ethnicity"

值得注意的是，1895年發生了兩個歷史事件：法國發明了電影和中國在第一次中日戰爭失敗。1895年(這一年「民族」這個詞第一次出現)以降，「民族主義」(漢語中該詞的字面義為「民族意識形態」)成為現代中國文化與知識史的焦點之一。甚至在政治無意識的層面上，"nationhood"的問題對中國電影圈的作用也從未減弱。用「西洋影戲」來命名早在1896年8月上海徐園放映的電影，是第一個例證。因為，至少起先對於中國學者，「影戲」作為一種中國傳統的娛樂形式，可能意味着對電影這種國際藝術形式做出某種「中國」貢獻。當任慶泰在北京一家照相館製作出第一部中國電影《定軍山》(1905)的時候，其引人注目之處在於拍攝的是由著名京劇演員譚鑫培主演的京劇。或許在中國電影的初始階段，人們就已努力把某種「中國特色」施加於電影這一載體，因為儘管在其中文名字中有個「影」字——最初叫「影戲」，後來叫「電影」，但它畢竟是一種西方的科技舶來品。

對於中國學者來說，用「西洋影戲」來命名早在1896年8月上海徐園放映的電影，意味着電影這種國際藝術形式可能會做出某種「中國」貢獻。或許在中國電影的初始階段，人們就已努力把某種「中國特色」施加於電影這一載體。

在中國電影後來的發展過程中，從家庭劇中對倫理問題微妙的電影化處理到對殖民主義者和帝國主義者在中國存在的激烈政治抗議，「中國特色」作為民族身分的一種標誌以多種不同方式體現。例如，人們不僅能在20年代鄭正秋的電影中發現家庭劇賴以最終表現出「民族自救」這一種重大主題的寓意構造，而且也可以在同一時期張石川充滿鴛鴦蝴蝶式的浪漫和俠義道式的功夫的「遁世者」電影中，辨識對整個民族命運的深切關注。在政治領域，「進步」中國電影工作者在1932年夏天共同努力，粉碎了美國人創立一個「中國好萊塢」的圖謀；1936年6月，他們抗議《新土》(日本和納粹德國合拍)這部號召日本國民向被他們新征服的滿洲移民的殖民主義「法西斯」侵略電影在上海國際租界公映。

一般而言，民族主義在30年代的左翼電影中得到了更為清晰的闡釋。左翼電影是因日本1931年9月入侵東北和1932年1月進攻上海引發的市民愛國主義的高漲而繁榮起來的。比如像《三個摩登女性》(卜萬蒼執導，1933)、《小玩藝》(孫瑜執導，

1933)、《大路》(孫瑜執導，1934)、《風雲兒女》(許幸之執導，1935)等電影，均以生動的細節重現了日本侵略造成的精神創傷。無須贅述，該類型的民族主義很少涉及「民族話語」(discourse of race)，而是很大程度上依賴於對超越經濟、意識形態與政治差異的「民族性」這一概念的構造。歷史地看，儘管「軟性」娛樂電影繼續在市場上佔有自己的份額，但左翼電影中的民族主義標誌着中國電影逐步由早期的浪漫故事、武俠、神鬼等流行題材轉向了現代中國的生存危機(諸如乾旱、洪水、女性、戰爭之類的題材)⑫。及至1936年(即抗日戰爭全面爆發的前一年)，當「國防電影」的口號被提出的時候，持續高漲的愛國主義精神已無法遏制了。

抗戰期間(1937-1945)，甚至國民政府也倡導發起了愛國主義電影。例如，《保衛我們的土地》(史東山執導，1938)和《八百壯士》(應雲衛執導，1938)是在武漢陷落之前用十個月時間完成的。在戰後初期，刻骨銘心的戰爭記憶致使兩部史詩性的影片《一江春水向東流》(蔡楚生與鄭君里執導，1947)和《八千里路雲和月》(史東山執導，1947)取得了空前的票房成功。這些影片所凸顯的「民族性」，驗證了勒南的見解：「事實上，共同的苦難比歡樂更有效。就民族記憶而言，悲傷比勝利更有價值，因為他們迫使人們注意到責任，並籲求一種共同的努力。」⑬

應當指出的是，國民黨政府也推出了屬於自己的「民族性」，特別是在南京十年(1927-1937)中。儘管這個事實在很大程度上被大陸官方的中國電影史所忽視，但它正緩慢地被中國現代史的研究者們重新認識。通過其自身的機構，比如1931年成立的國家電影檢查委員會，國民政府力圖使電影製作納入到國家建設計劃之中。具體地說，它推行了以下幾種東西作為現代民族的決定性因素：作為全國通用語的「國語」(它雖未禁止但至少是極力減少中國南方廣東話電

在戰後初期，刻骨銘心的戰爭記憶致使《一江春水向東流》和《八千里路雲和月》取得了空前的票房成功。這些影片所凸顯的「民族性」，驗證了勒南的見解：「就民族記憶而言，悲傷比勝利更有價值，因為他們迫使人們注意到責任，並籲求一種共同的努力。」

影的生產)、理性的思維(它禁止電影明確傳達宗教迷信主題)、健康的身體(它力促新一代電影明星具有運動員式的體魄)、儒家倫理(它屢次在影片獲准發行之前下令剪掉表現色情與性的鏡頭)。歷史地看,有諷刺意味的是,國民黨在電影審查中的某些做法得到了那些「進步」電影工作者們(其中許多人後來被劃為左翼)的熱情贊同。如果在更寬泛的意義上理解,這個例子表明了民族主義可能會形成一種內部統一的力量,特別是在民族危難之際。這在一部由國民黨控制的重慶中國電影製片廠製作的故事片《塞上風雲》(應雲衛執導,1946)中表現得更為清楚。《塞上風雲》講述蒙古族和漢族青年之間錯綜複雜的三角戀愛,以及他們在對日本間諜的共同戰爭中最終克服了族群(ethnic)差異的故事,它實際上預示了在緊接着的十年的少數民族電影中反覆再現的某些主題(比如團結)。

在這一點上,中國電影民族主義話語中的"nation"概念可能得到更為準確的譯解。由「民族」構造的"nationhood",是20年代到40年代電影最關注的對象。就像這一時期的電影製作和電影批評所展望的那樣,一個現代民族(nation)必須依靠不僅能夠抗拒外國軍事力量而且也能抗拒西方文化滲透的強大的人民。然而,在1949年以後的共產黨時代,"nationhood"這個概念越來越多地與「民族國家」(nation-state)聯繫在一起。通過意識形態機器,「國家」借助"ethnicity"作為其建構計劃中的一個關鍵範疇。人們可以設想勒南所想像的民族概念最終在社會主義中國出現了——「一個體現了最高層次的團結一致,由那種歷史所造就同時未來人們將繼續造就的奉獻感構造的民族」⑭。確切地說,正是由於這種由分享經驗而獲取的團結,少數民族電影才逐漸在50年代後期被劃定為一個單獨的門類。

三 少數民族電影:臣服於民族國家

1949年之後最流行的少數民族電影是《劉三姐》(蘇里執導,1960),它被讚譽為1949年後中國電影「民族風格」和「民族形式」的成功範例。在克拉克對這部電影的評論中,他發現了一個悖論——「塑造電影中的『中國』風格的最有效方式,是到這個國家最富『異域』文化色彩的地方去」⑮。當然,在充滿「異域情調」的少數民族地區拍攝的電影在象徵性結構中並不意味着相應的權力分配。相反,在"ethnic"文化實踐中確定「民族風格」的結果,決非「少數民族」文化向一種「主要民族」地位的回歸,而往往是把作為中華民族大團結一部分的少數民族合法化。考慮到50年代和60年代中國電影製作者的藝術自由越來越少以及日益濃烈的政治氣氛,少數民族電影的功能更多地不是作為虛妄的「異域奇景」以滿足電影觀眾對「外部世界」的欲求,而是民族國家通過定型化的形象把少數民族客體化並把他們納入到社會主義中國框架之中的一種行之有效的方式。

這種客體化與同化的意圖在《五朵金花》(王家乙執導,1959)中表現得更為明顯。這部影片講述一位少數民族青年在五名叫「金花」的少數民族少女中尋找心上人的故事。少數民族人物在該片中再次以一種定型化的形

在1949年以後的共產黨時代,"nationhood"這個概念越來越多地與「民族國家」聯繫在一起。民族概念最終在社會主義中國出現了「一個體現了最高層次的團結一致,由那種歷史所造就同時未來人們將繼續造就的奉獻感構造的民族」。

象出現：能歌善舞、衣着華美、佩帶着耀眼的飾物並且對浪漫情有獨鍾。作為一種不可或缺的要素，少數民族電影中的民歌經常迅速風靡全國。儘管如此，人們應該意識到少數民族電影對民族文化多樣化的頌揚其實是很表面的。這些電影對「團結」與「民族和諧」的表現，大多是對漢族觀眾展示一種奇觀，而且從理念上，這些奇觀都建構於一種確定無疑的漢族中心視點之上。因此，在《劉三姐》中，在受到地主的壓迫和必須團結起來反抗階級敵人這兩點上，壯族被表現為與漢族有着相同的命運；在《五朵金花》中，少數民族被塑造成熱情地參與社會主義建設的「勞動模範」。少數民族和漢族這種意識形態同一性，確保了維持漢族在整個國家中的文化領導權的國家話語的必要性和合法性。

在《劉三姐》中，在反抗地主的壓迫上，壯族被表現為與漢族有着相同的命運；在《五朵金花》中，少數民族被塑造成熱情地參與社會主義建設的「勞動模範」。《農奴》中一個被漢族士兵挽救了生命的西藏農奴強巴，最後把目光投向毛澤東像。

《農奴》(李俊執導，1963) 這部影片進一步展現了少數民族如何被他們與漢族之間據說存在的意識形態同一性所建構。在這部有關50年代末人民解放軍平定西藏叛亂的影片的結尾處，一個被漢族士兵挽救了生命的西藏農奴強巴，最後把他的目光投向牆上的毛澤東像。雖正處在他兒時女友的照料中，但他懷着敬仰所發出的第一句話卻是——「毛主席」，這句話彷彿發自肺腑，但實際上其中留下的即便不是影片審查者，至少也是漢族電影製作者的印迹。

在像《農奴》這樣的少數民族電影中，電影表述服務於抑制邊疆地區異己的與潛在的顛覆性因素。源於國家話語的漢族文化領導權進一步強化了既存的權力與知識結構：處在漢族中心視點的掌握之中，少數民族電影象徵性地扮演着上天之眼 (即「我」這個漢族主體)，而把偏遠的邊疆地區和奇異的文化習俗置於不斷的監控之下。這種電影表述的潛台詞是：客體 (也即少數民族) 決不能成為一個認知的完全主體。換句話說，少數民族幾乎從未在少數民族電影中佔據主體的位置。少數民族不是出演為改變自身的權力力量，相反，總是被表現為民族國家的順從群體。

我在這裏的評論切合於格拉德尼 (Dru C. Gladney) 最近的研究，他強調：「少數民族的那種異域化甚至是情欲化的客體肖像，是主要民族漢族的構造中，甚或是中華民族本身的建構中不可或缺的部分。」[16]依照格拉德尼的觀點，人們甚至可推想在主要供漢族消費的少數民族電影中，至今還有那些輕歌曼舞的強制性出演，「與呈獻給古代中華帝國的貢品有着驚人的相似」。總之，固置於國家文化機器的少數民族電影有效地參與着某種「內部殖民主義」或「內部東方主義」，這兩者都被證明是確立漢族文化領導權的有效方式[17]。

四　少數話語：反思「中國新電影」

就主要民族／少數民族的關係而言，權力與知識的基本結構直到「中國新電影」逐漸成形的80年代中期都沒有發生變化[18]，即使《盜馬賊》(田壯壯執導，1985) 這部描述西藏宗教生活的紀實風格影片也不例外。它雖然在精心避開清楚的既定意識形態教條這一點上與從前的少數民族電影完全不同，但不容置疑的是其視點仍然基本上是漢族中心主義的。在一次採訪中，田壯壯直認《盜馬賊》反映着

漢族社會中他「自己的人生觀」，因而很少涉及藏族人民的宗教信仰。

電影《青春祭》(張暖忻執導，1985) 表達了一種與田壯壯類似的對漢族社會而非少數民族文化的關切。文革時期，一個城市少女被送到傣族地區的偏遠山寨，在那裏她通過部分地適應以傣族服飾作為視覺象徵的「他者」文化而最終找回了自己的主體性。在一個「詩意」的場景中，一群可愛的傣家少女勞作之後，相互逐着來到河邊，脱去了她們的民族服裝在河水中裸泳。從遠處目睹了這樣一種「色情」的傣家風俗 (借此人們與自然之間「肌膚相親」的關係每天都得到了更新) 的漢族少女驚得目瞪口呆。因為她成長在一個漢族社會，習慣於為她自己的胴體和性徵羞澀。然而，隨着時間的推移，她改變了自身，穿起了傣族服裝並和傣族少女一樣在河裏裸泳。整體而言，與其説《青春祭》關注的是傣族，不如説它是一個關於漢族少女如何重新找回失落的或被壓抑的自我的敍述。傣族在影片中僅僅被作為異域化的或是情欲化的他者，通過與他們對比，漢族少女得以重新界定她自己的主體位置。

當格拉德尼批評《青春祭》在80年代中期展示了「一幅少見的軟性色情圖景」時，他發現值得注意的是原作中那個漢族少女被送到的是個非少數民族鄉村，而影片的女導演對此作了改變。但是否可以想當然地從這種改變中作出結論，即這位漢族女導演與捍衛着漢族文化領導權的國家話語有着某種「共謀」關係呢？若是如此，那麼女導演張暖忻的性別是駁斥、是複雜化了還是證實了格拉德尼下述隨意比較中的框架呢？——「少數民族之於主要民族就像女性之於男性，就像『第三個世界』之於『第一世界』，就像主體化的身分之於客體化的身分。」⑲

為了確定對民族「霸權」文化內部存在的差異的多種闡釋，我發現在處理中國新電影時，「少數話語」這個概念比「少數民族電影」或「民俗電影」更有用。因為，最終區分過去十年中國新電影的，是它對一種深奧的複雜性和矛盾性的策略構建。它不僅在民族國家的層次上追問了以前電影中歷久不衰的「宏大神話」(比如壯麗的革命戰爭、有口皆碑的民族大團結、誇張的社會主義建設成就)，而且也在局部層次上質疑了它自身作為知識的主體，作為總是承擔着重估民族文化、重寫民族歷史重任的個人化主體的姿態。

整體而言，與其説《青春祭》關注的是傣族，不如説它是一個關於漢族少女如何重新找回失落的或被壓抑的自我的敍述。傣族在影片中僅僅被作為異域化的或是情欲化的他者，通過與他們對比，漢族少女得以重新界定她自己的主體位置。

就此而言，中國新電影可能發揮着荷米巴巴所謂的「少數話語」的功能，這種話語「浮現於民族文化的隱約變遷之中——一經展開便融合在一起」，並且它「認定民族文化及其民族成員的本質是存在於有關完滿人生的教科書式表述的複雜紛亂裏的一個充滿爭議的實踐性空間」⑳。至關重要的是，「少數話語」採取一種「邊緣性」的策略，通過質疑和挑戰國家話語的「中心性」而使自身得以重構。

《大閱兵》(陳凱歌執導，1985) 在當代中國可以說是「少數話語」如何運作的現成範例。這部電影集中關注為準備中華人民共和國成立三十五周年國慶典禮上的閱兵式而進行的軍事訓練。該片在公開頌揚的同時，亦策略地挑戰了權力話語的國家概念。然而，在《大閱兵》中，引人注目的是隱藏在頌揚國家慶典的表面之下的潛文本構造。通過把電影旁白由一個轉換到另一個個體，陳凱歌有效地建構了作為「表述行為主體」的人，他們在國家主辦的重大活動中的行為不可避免地將統一的主體性 (國民被作為「教育對象」) 分裂成各不相同的碎片。這部影片展示了天安門前壯觀舉行的閱兵式中的統一與紀律只不過是一個刻意安排的活動，而真正值得人們注意的，是那些作為個體存在的士兵 (在國家話語中他們的痛苦被懸置與遮蓋了)。

五　懸而未決的問題：一個「連字符」世界的文化民族主義？

回到貝里的“race”理論，他認為近期的中國電影不僅是對「中國中心主義」也可能是對「分割漢民族與其他民族的基本二元對立假設」的徹底挑戰，但這種論點可能言過其實㉑。如前文所述，《盜馬賊》和《青春祭》(二者都曾在貝里的文章中被引為例證) 仍然深深地滯留在漢族中心的立場上。事實上，貝里堅持認為近期中國電影和50年代到60年代「經典中國大陸電影」(其代表如謝晉) 之間存在着「斷裂」，致使他忽視了一個重要的事實，即中國新電影可能只不過是當代中國文化民族主義的一個新轉變，甚或是一種新的發展。基於這種考慮，格拉德尼的評論更具批判性，因為它揭示了兩個不同時期之間的少數民族電影的基本聯繫 (而非斷裂)：「那種能歌善舞、溫柔嫻靜的早期少數民族形象不再能讓觀眾相信這些人真的被黨『解放』了……，正好田的少數民族電影打破了觀眾的期望：它們放棄了以前關於少數民族的表述，與此同時對其加以重構。」㉒

中國新電影不同程度地參與了當代中國文化民族主義的重構，它們明顯地表現出對這個民族全套可識別的文化符號與傳統特有的甚至是過度的迷戀：黃土高原與黃河 (如《黃土地》〔陳凱歌執導，1984〕和《邊走邊唱》〔陳凱歌執導，1991〕)，傳統戲劇 (如《人鬼情》〔黃蜀芹執導，1987〕和《霸王別姬》〔陳凱歌執導，1993〕)、民間音樂 (《如《絕唱》〔張澤鳴執導，1985〕和《鼓書藝人》〔田壯壯執導，1987〕)、傳統婚俗 (如《血色清晨》〔李少紅執導，1990〕和《大紅燈籠高高掛》〔張藝謀執導，1991〕)、傳統葬禮 (如《菊豆》〔張謀藝執導，1990〕和《大磨房》〔吳子牛執導，1990〕)。通過觀賞這些引人入勝的形象，人們不難得出這樣一種結論，即中國新電影憑藉對博大精深的民族文化 (或者廣

中國新電影成功的原因之一就在於它的「文化展覽主義」。如全套可識別的文化符號：黃土高原與黃河、傳統戲劇、民間音樂和傳統婚俗葬禮等。憑藉着海外資本以一種相當老練的電影技巧重新包裝這些通常據信為中國民族文化的東西 (它們總是西方被神秘化和東方化)，然後把它們投放到國際電影市場。

義上包括其風俗習慣、神話傳説和傳統禮儀的「中華民族」文化）的不懈探索而贏得了國際性聲望。事實上，中國新電影成功的原因之一就在於它的「文化展覽主義」，它憑藉着海外資本以一種相當老練的電影技巧重新包裝那些通常據信為中國民族文化的東西（它們總是在西方被神秘化和東方化），然後把它們投放到國際電影市場。

然而，恰恰是近來這些成功的中國電影誤導了西方觀眾，使他們以為電影所描述的正反映了真實的「中國」，遂招致了中國觀眾的憤慨與批評。比如戴晴就毫不欣賞張藝謀的《大紅燈籠高高掛》，她清楚地看到「這種電影實際上只是為那些由此可以繼續昏頭昏腦地滿足於他們的東方戀物癖的外國人漫不經心的趣味而攝製的」㉓。戴晴的文章之所以有趣，在於她把中國新電影文化民族主義的實踐風潮看作是與西方的東方主義話語的共謀。

在結束本文對於"nationhood"和"ethnicity"之間關係的考察之時，我認為我們正處於一個重新界定地緣政治世界的關鍵性時刻。中國新電影的文化民族主義產品不僅得到了「國際性」的贊同，而且也吸引着「跨國」資本流動。這一事實本身就強烈地提示我們對當下難以界定的地緣政治世界進行思考：無論是標為「後現代」、「後殖民」、「後東方主義」、「後社會主義」、「後當代」抑或是「後未來」，今日世界似乎只有一種加了連字符（後××）的存在。儘管已然有諸多加上連字符的術語，然而，人們不能忽視一個重要的事實，我們這個世紀末的時代還很少被設想為一個「後民族」世界。批評語言中的這種顯而易見的缺失，是否揭示了我們在運用「民族性」這一概念時某種對本質主義的嗜好（即民族是如此基本以致永不能使之「後」化），即使是在"nation"（民族大眾和民族國家雙重意義上的「民族」）已被反覆拆解為各種族群和地區，在「作為一種敍事的民族」已經遭受了「少數話語多種實例的質疑的時候」㉔？

本文初稿由北京大學王軍與何鯉譯自英文，作者在此特意鳴謝。

這個世紀末的時代還很少被設想為一個「後民族」世界。批評語言中的這種顯而易見的缺失，是否揭示了我們在運用「民族性」這一概念時某種對本質主義的嗜好（即民族是如此基本以致永不能使之「後」化）？

註釋

①㉑ Chris Berry, "Race: Chinese Film and the Politics of Nationalism", *Cinema Journal* 31 (1992): 45-58; 參見 Paul Clark, *Chinese Cinema: Culture and Politics Since 1949* (New York: Cambridge University Press, 1987), 67. 然而，克拉克對"sinification"的用法多少有些含糊（就像「民族化」與「國有化」），頗不同於人類學和歷史文獻中的「漢化」，這個詞描述了「向中國文化歸化或被它所同化」。見Pamela K. Crossley, "Thinking about Ethnicity in Early Modern China", *Late Imperial China* 11, no. 1 (1990): 19-20.

② Frank Dikötter, *The Discourse of Race in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 1992), x.

③⑨ Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin, eds., *Critical Terms for Literary Study* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 277; 288, 299.

④⑤⑥⑬⑭⑳ Homi Bhabha, ed., *Nation and Narration* (London: Routledge, 1990), 19; 229; 4; 19; 19; 305-307.

⑦⑧ Prasenjit Duara, "De-constructing the Chinese Nation", *Australian Journal of Chinese Affairs*, no. 30 (1993): 1; 8-9.

⑩ 參見註①。更進一步的探討可參見彭英明的〈關於我國民族概念歷史的初步考察〉，《民族研究》，1985年第2期，頁5-11。

⑪ Stuart Hall, "Minimal Selves", in ICA Document 6: *Identity* (1987): 46.

⑫ 30年代早期娛樂電影中的一種特殊類型就是所謂的「軟性電影」。這類電影得到了劉吶鷗等人的支持。劉吶鷗因捲入親日政府而於1940年遇刺。關於「軟性電影」的爭議，更多的資料可參看陳播主編的《中國左翼電影運動》(北京：中國電影出版社，1993)，頁142-174。

⑮ Paul Clark, "Ethnic Minorities in Chinese Films: Cinema and the Exotic", *East-West Film Journal* 1, no. 2 (1987), 15-16.

⑯⑰ Dru C. Gladney, "Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities", *Journal of Asian Studies* 53, no. 1 (1994): 94; 96, 98, 114.

⑱ 出於下述原因，我更願意使用「中國新電影」這一術語而非「第五代」電影：第一，「第五代」(通常用來指代陳凱歌、田壯壯、吳子牛、夏剛、張軍釗和張藝謀，有時也包括黃建新、孫周、張澤鳴、周曉文以及女導演胡玫、李少紅和鼓小蓮)比起「中國新電影」這個概念來說要窄的多，因為後者也可以包括那些差不多同時期的前「第五代」導演(如黃蜀芹、吳天明、吳貽弓、謝飛和張暖忻等「第四代」)和後五代導演(如何平、姜文和寧瀛以及正在崛起的「第六代」導演如王小師和張元)製作的影片。第二，「第五代」這個概念給人們留下了這樣一種印象，即他們的電影在某種方式是相似的，這顯然不正確。比如，田壯壯和張藝謀都被迫製作了一些「娛樂片」，像田的《搖滾青年》(1988)和張的《代號美洲豹》(1988)就是。第三，將「第五代」幾乎僅僅等同為陳凱歌與張藝謀這種不正確作法不是彰顯而是遮蔽了「中國新電影」的成就，並且由此製造了對他倆和其他同樣有天賦的導演(吳子牛是其中一個，他幾乎從未被西方的電影批評討論過)的批評關注的失衡。

⑲ 同註⑯書，頁93。人們當然可能在一般意義上同意格拉德尼的見解：《青春祭》參與了「內部東方主義」的國家話語；但單是這種見解無法說明張暖忻電影中那種清晰女性聲音的凸顯，而這種自覺在文化大革命後的中國電影中是一個少有的成就。

㉒ Dru C. Gladney, "Tian Zhuangzhuang, the Fifth Generation, and Minorities Film in China", *Public Culture* 8 (1995): 169.

㉓ Dai Qing, "Raised Eyebrows for *Raise the Red Lantern*", *Public Culture* 5 (1993): 333-36.

㉔ Chris Berry, "A Nation T(w/o)o: Chinese Cinema(s) and Nationhood(s)", *East-West Film Journal* 7, no. 1 (1993): 24-51. 貝里的文章是迄今為止我所碰到的唯一涉及中國語境中的「後民族主義」的文章。在解讀台灣史詩電影《悲情城市》(侯孝賢執導，1989)的過程中，貝里發現了「一個混雜的而又被差異所撕裂的集體性的自我、一個失語的主體和至少是建構於混雜空間中的後民族主義想像社群的影像」(同上，頁45)。儘管如此，即使在像Martin J. Matustik, *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel* (New York: Guilford Press, 1993)的批評思考中可以看到一種「後民族主義」空間，但我們真的能夠想像一種諸如"post-ethnic"的世界體系之類的事物嗎？

張英進 美國斯坦福大學比較文學博士，現任印第安納大學東亞及比較文學系副教授。近年著有 *The City in Modern Chinese Literature and Cultural Studies; Cinema and Urban Culture in Shanghai, 1910-1940s.*

父 親 和 我

● 楊振寧

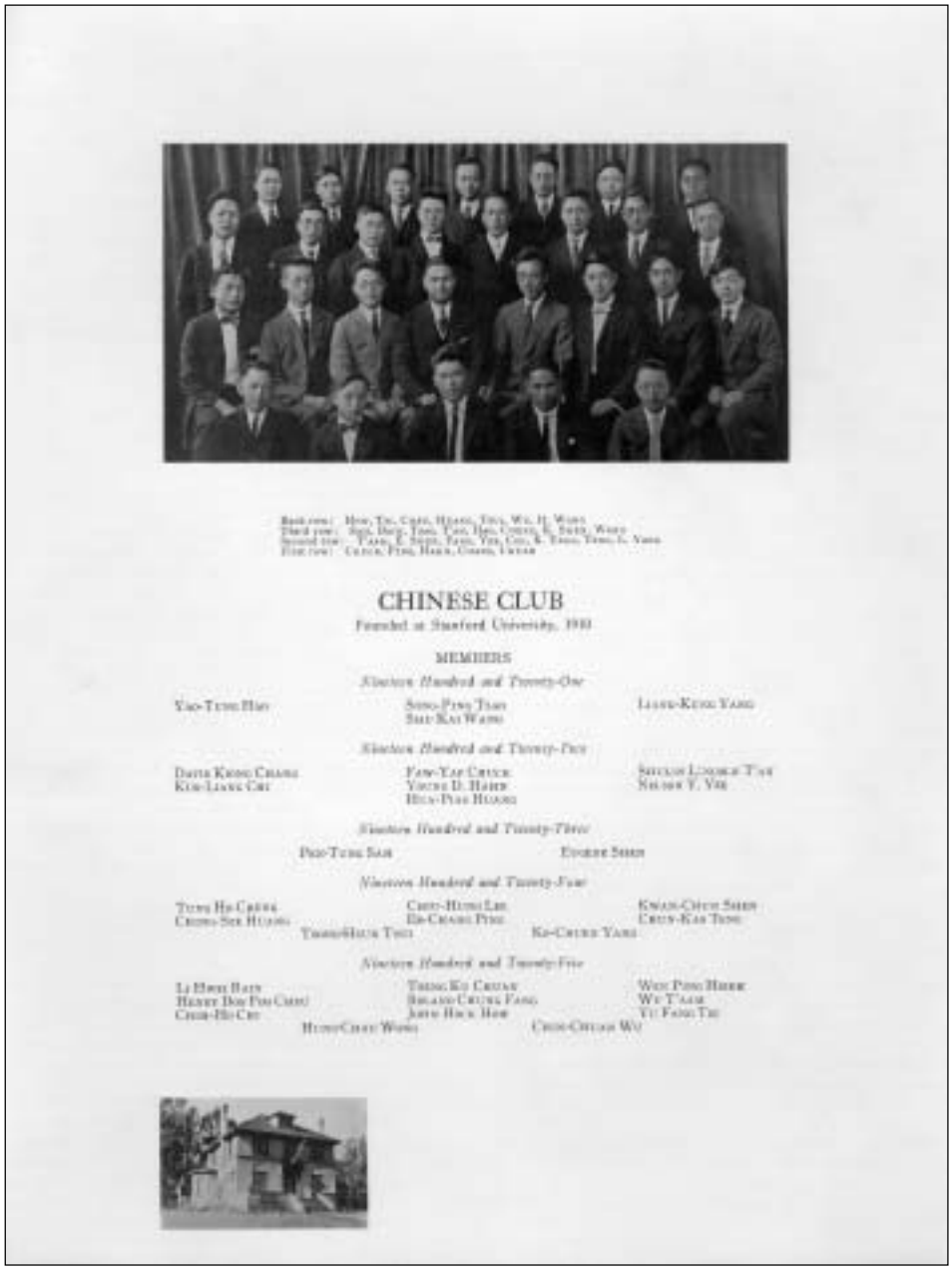
一

1922年我在安徽合肥出生的時候，父親是安慶一所中學的教員。安慶當時也叫懷寧。父親給我取名「振寧」，其中的「振」字是楊家的輩名，「寧」字就是懷寧的意思。我不滿周歲的時候父親考取了安徽留美公費生，出國前我們一家三口在合肥老宅院子的一角照了一張像片（像片一）。父親穿着長袍馬褂，站得畢挺。我想那以前他恐怕還從來沒有穿過西服。兩年以後他自美國寄給母親的一張照片是在芝加哥大學照的（像片二），衣著、神情都已進入了二十世紀。父親相貌十分英俊，年輕時意氣風發的神態，在這張像片中清楚地顯示出來。

像片一　1923年我與父母親攝於合肥四古巷故居窗外。

像片二　1925年父親攝於芝加哥大學。

父親1923年秋入史坦福大學，1924年得學士學位後轉入芝加哥大學讀研究院。四十多年以後我在訪問史坦福大學時，參加了該校的中國同學會在一所小洋樓中舉行的晚餐會。小洋樓是二十世紀初年因為中國同學受到歧視，舊金山的華僑社團捐錢蓋的，樓下供中國學生使用，樓上供少數中國同學居住。六十年代這座小樓仍在，後來被拆掉了。那天晚餐前有一位同學給我看了樓下的一個大木箱，其中有1924年史坦福大學年刊，上面的Chinese Club團體照極為珍貴，現在



CHINESE CLUB

Founded at Stanford University, 1910

MEMBERS

Nineteen Hundred and Twenty-One

Nineteen Hundred and Twenty-Two

Nineteen Hundred and Twenty-Three

Nineteen Hundred and Twenty-Four

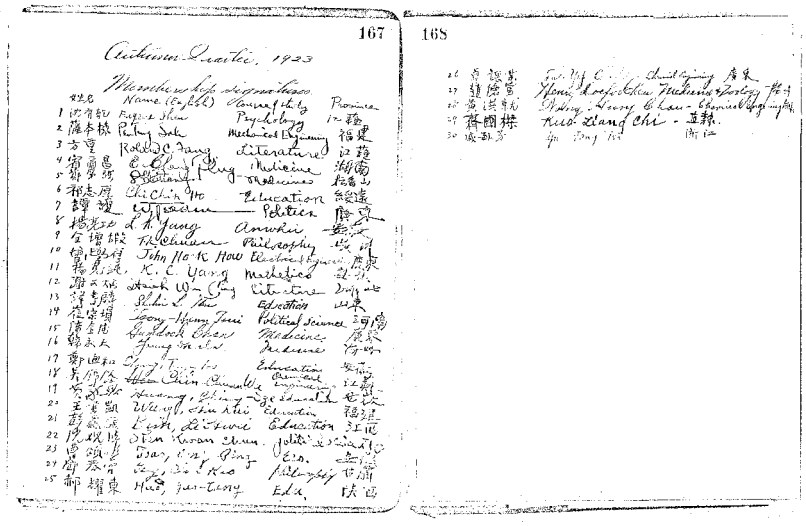
Nineteen Hundred and Twenty-Five

像片三　史坦福大學1924年年刊上的一頁。父親的名字是楊克純(K.C. Yang)。他是第二排左起第六人。

複印為像片三。其左下角即為該小樓1923-1924年的照片。木箱中還有中國同學會1923年秋的開會紀錄，其簽名頁今複印為像片四。

1928年夏父親得了芝加哥大學的博士學位後乘船回國，母親和我到上海去接他。我這次看見他，事實上等於看見了一個完全陌生的人。幾天以後我們三人和一位自合肥來的傭人王姐乘船去廈門，因為父親將就任為廈門大學數學系教授。

廈門那一年的生活我記得是很幸福的。也是我自父親那裏學到很多東西的一年。那一年以前，在合肥母親曾教我認識了大約三千個漢字，我又曾在私塾裏學過背《龍文鞭影》，可是沒有機會接觸新式教育。在廈門父親用大球、小球



像片四　史坦福大學1923年秋「中國會」名單與簽名頁。父親是第11人。

講解太陽、地球與月球的運行情形；教了我英文字母“abcde……”；當然也教了我一些算術和雞兔同籠一類的問題。不過他並沒有忽略中國文化知識，也教我讀了不少首唐詩，恐怕有三、四十首；教我中國歷史朝代的順序：「唐虞夏商周，……」；干支順序：「甲乙丙丁……」，「子鼠丑牛寅虎……」；八卦：「乾三聯，坤六段，震仰盂，艮覆碗，離中虛，坎中滿，兑上缺，巽下斷」等等。

父親少年時候喜歡唱京戲。那一年在廈門他還有時唱「我好比籠中鳥，有翅難展。……」。不過他沒有教我唱京戲，只教我唱一些民國初年的歌曲如「上下數千年，一脈延，……」，「中國男兒，中國男兒……」等。

父親的圍棋下得很好。那一年他教我下圍棋。記得開始時他讓我十六子，多年以後漸漸退為九子，可是我始終沒有從父親那裏得到「真傳」。一直到1962年在日內瓦我們重聚時下圍棋，他還是要讓我七子。

像片五　1929年我與父母親攝於廈門。

像片五是1929年照的。父親和母親當時都

像片六　1929年攝於廈門鼓浪嶼日光岩。

那末年青。像片六也是同一年在廈門鼓浪嶼日光岩上照的。那天我很顯然不太高興。三十多年以後，在1960年父親與母親自上海飛到日內瓦跟我團聚以前，三弟翻出這張照片要他們帶去給我看。父親說：「不要帶，不要帶，那天我罵了振寧一頓，他很不高興。」

這是沒有做過父母的人不易完全了解的故事。

在廈大任教了一年以後，父親改任北平清華大學教授。我們一家三口於1929年秋搬入清華園西院19號，那是西院東北角上的一所四合院(像片七上的"A")。西院於1930年代向南方擴建後，我們家的門牌改為11號。

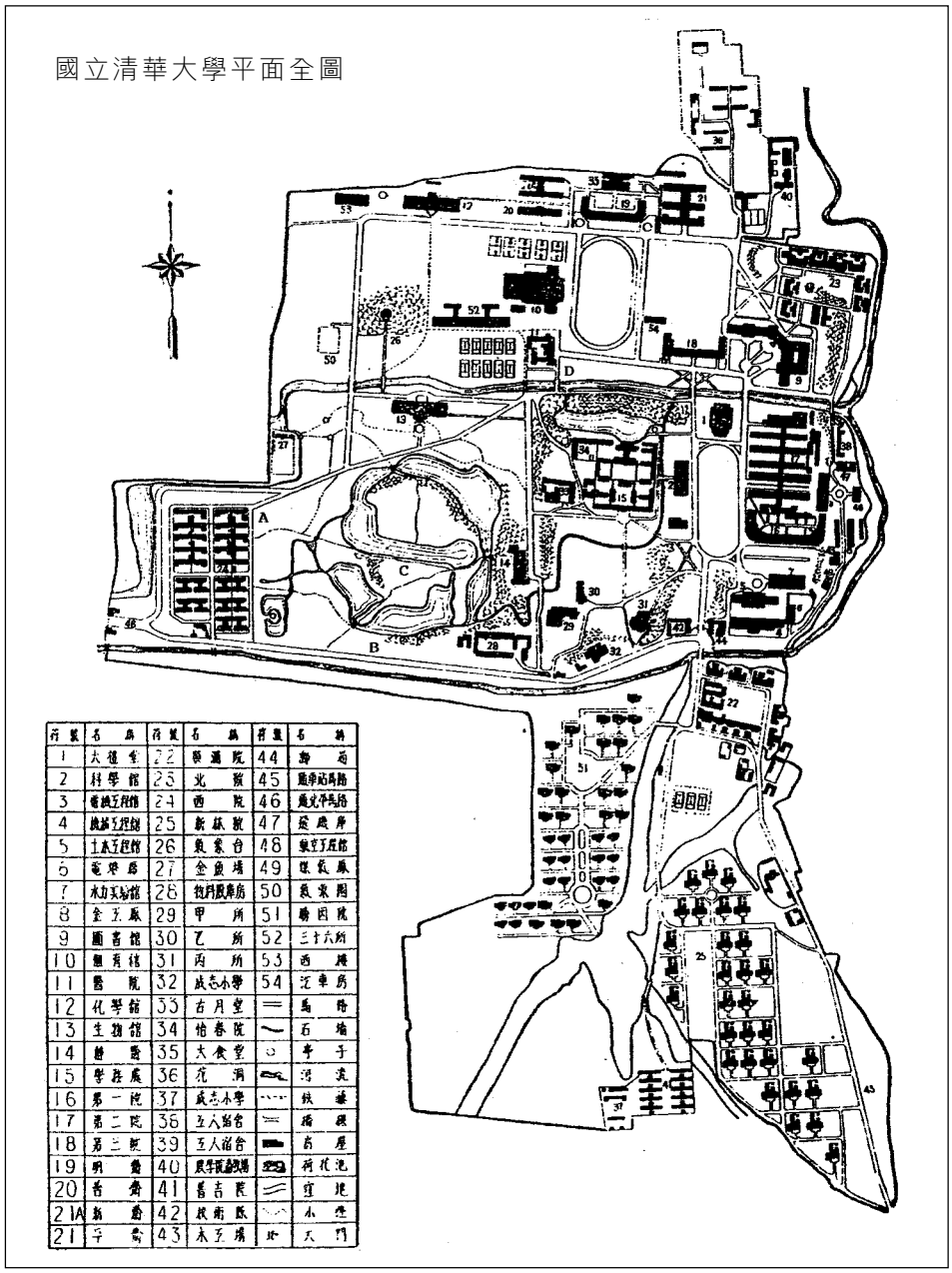
我們在清華園裏一共住了八年，從1929年到抗戰開始那一年。清華園的八年在我回憶中是非常美麗、非常幸福的。那時中國社會十分動盪，內憂外患，困難很多。但我們生活在清華園的圍牆裏頭，不大與外界接觸。我在這樣一個被保護起來的環境裏度過了童年。在我的記憶裏頭，清華園是很漂亮的。我跟我的小學同學們在園裏到處遊玩。幾乎每一棵樹我們都曾經爬過，每一棵草我們都曾經研究過。

這是我在1985年出版的一本小書《讀書教學四十年》中第112頁寫的。裏面所提到的「在園裏到處遊玩」，主要是指今天的近春園附近。那時西北起今天的校醫院、近春樓、偉倫中心，南至今天的游泳池和供應科，東至今天的靜齋，北到今天的蒙民偉樓旁的河以南的建築，都還沒有興建，整塊都是一大遍荒地，只有一些樹叢、土山、荷塘、小農田和幾戶農家，變成我們遊玩的好地方。

像片七是《國立清華大學1948級年刊》上的「平面全圖」的一部分。圖中"32"就是我讀書的小學：成志學校，現在是工會。自1929年起我在這裏讀了四年書。我每天自西院東北角家門口"A"出發，沿着像片七上依稀可辨認的小路向南行，再向東南走，爬過一個小土山便到達當時的清華園圍牆("B")，然後沿着圍牆北邊的小路東行到成志學校。這樣走一趟要差不多二十分鐘，假如路上沒有看見蝴蝶或者螞蟻搬家等重要事件的話。

另外一條我常常騎自行車走的路是像片七中自家門口東北行的大路。此路的另一端是當時的校醫院(即今天的蒙民偉樓)旁的橋("D")。每逢開運動會，我就騎自行車沿此路此橋去體育館，和成志學校的同學們組織啦啦隊吶喊助威。

父親常常和我自家門口東行，沿着像片七裏面的第三條小路去古月堂或去科學館。這條小路特別幽靜，穿過樹叢以後，有一大段路(在"C"附近)左邊是農田與荷塘，右邊是小土山。路上很少遇見行人，春夏秋冬的景色雖不同，幽靜的氣氛卻一樣。童年的我當時未能體會到，在小徑上父親和我一起走路的時刻是我們單獨相處最親近的時刻。



像片七　清華大學1948級年刊中的平面全圖。圖中今天的生物館以南，靜齋和供應科以西，西院以東的地區，基本上與三十年代的情形相同，只是南面的校圍牆比三十年代的圍牆向南移了恐怕有一百尺。（三十年代的校圍牆的這一段在圖中"B"的地方，在馬路和河的北面，與它們平行。）

我九、十歲的時候，父親已經知道我學數學的能力很強。到了十一歲入初中的時候，我在這方面的能力更充分顯示出來。回想起來，他當時如果教我解析幾何和微積分，我一定學得很快，會使他十分高興。可是他沒有這樣做：我初中一與初中二年級之間的暑假，父親請雷海宗教授介紹一位歷史系的學生教我《孟子》。雷先生介紹他的得意學生丁則良來。丁先生學識豐富，不只教我《孟子》，還給我講了許多上古歷史知識，是我在學校的教科書上從來沒有學到的。下一年暑假，他又教我另一半的《孟子》，所以在中學的年代我可以背誦《孟子》全文。

父親書架上有許多英文和德文的數學書籍，我常常翻看。印象最深的是G.H. Hardy and E.M. Wright的《數論》中的一些定理和A. Speiser的《有限群論》中的許多

space groups的圖。因為當時我的外文基礎不夠，所以不能看得懂細節。我曾多次去問父親，他總是說：「慢慢來，不要着急」，只偶然給我解釋一兩個基本概念。

1937年抗戰開始，我們一家先搬回合肥老家，後來在日軍進入南京以後，我們經漢口、香港、海防、河內，於1938年3月到達昆明。我在昆明昆華中學讀了半年高中二年級，沒有唸高三，於1938年秋以「同等學歷」的資格考入了西南聯合大學。

1938到1939這一年，父親介紹我接觸了近代數學的精神。他借了G.H. Hardy的*Pure Mathematics*與E.T. Bell 的*Men of Mathematics*給我看。他和我討論set theory、不同的無限大、the Continuum Hypothesis等觀念。這些都給了我不可磨滅的印象。四十年以後在*Selected Papers, 1945-1980, with Commentary* (Freeman and Company, 1983) 第74頁上我這樣寫道①：

> 我的物理學界同事們大多對數學採取功利主義的態度。也許因為受我父親的影響，我較為欣賞數學。我欣賞數學家的價值觀，我讚美數學的優美和力量：它有戰術上的機巧與靈活，又有戰略上的雄才遠慮。而且，奇蹟的奇蹟，它的一些美妙概念竟是支配物理世界的基本結構。

父親雖然給我介紹了數學的精神，卻不贊成我唸數學。他認為數學不夠實用。1938年我報名考大學時很喜歡化學，就報了化學系。後來為準備入學考試，自修了高三物理，發現物理更合我的口味，這樣我就進了西南聯大物理系。

1941年秋為了寫學士畢業論文，我去找吳大猷教授，

> 〔他〕給了我一本*Reviews of Modern Physics*（《現代物理評論》），叫我去研究其中一篇文章，看看有甚麼心得。這篇文章討論的是分子光譜學和群論的關係。我把這篇文章拿回家給父親看。他雖不是唸物理的，卻很了解群論。他給了我狄克遜 (Dickson) 所寫的一本小書，叫做*Modern Algebraic Theories*（《近代代數理論》）。狄克遜是我父親在芝加哥大學的老師。這本書寫得非常合我的口味。因為它很精簡，沒有廢話，在二十頁之間就把群論中「表示理論」非常美妙地完全講清楚了。我學到了群論的美妙，和它在物理中應用的深入，對我後來的工作有決定性的影響。這個領域叫做對稱原理。我對對稱原理發生興趣實起源於那年吳先生的引導。②

今年 (1997) 為了慶祝吳先生的九十壽辰，鄒祖德和我寫了一篇文章③，用群論方法計算C_{60}的振動頻率。C_{60}是一個對稱性特高的分子，用群論討論最合適。【有這樣高度的對稱的分子不僅在1941年吳先生和我沒有預料到，在1983年我寫上面的那段話時也還沒有任何人預料到。】

抗戰八年是艱苦困難的日子，也是我一生學習新知識最快的一段日子。最近三弟楊振漢曾這樣描述1945年夏抗戰結束時我家的情形④：

1945年夏，大哥獲取了留美公費，將離家赴美國讀博士。父親高興地告訴我們，艱苦和漫長的抗日戰爭看來即將過去，反德國法西斯戰爭也將結束。我家經受了戰亂的洗禮，雖有精神和物質損失，但是我們家七口人都身體健康，學業有進，更可喜的是兒女們都孝順父母，兄弟姐妹之間和睦相處，親情常在，我們一家人相互之間的關係，的確非比尋常，這是我們每個人都十分珍視的。

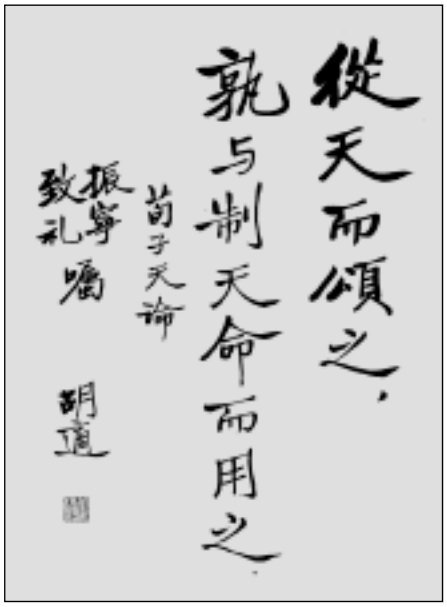
抗戰勝利至今已51年了，父親、母親和振復(振寧註：振復是我們的五弟，1937年生，1985年卒。)均已長眠於蘇州東山。回憶抗戰八年的艱苦歲月我們家真可稱得上美好、和睦和親情永駐的家。

我還記得1945年8月28日那天我離家即將飛往印度轉去美國的細節：清早父親隻身陪我自昆明西北角乘黃包車到東南郊拓東路等候去巫家壩飛機場的公共汽車。離家的時候，四個弟妹都依依不捨，母親卻很鎮定，記得她沒有流淚。到了拓東路父親講了些勉勵的話，兩人都很鎮定。話別後我坐進很擁擠的公共汽車，起先還能從車窗往外看見父親向我招手，幾分鐘後他即被擁擠的人群擠到遠處去了。車中同去美國的同學很多，談起話來，我的注意力即轉移到飛行路線與氣候變化等問題上去。等了一個多鐘頭，車始終沒有發動。突然我旁邊的一位美國人向我做手勢，要我向窗外看：驟然間發現父親原來還在那裏等！他瘦削的身材，穿着長袍，額前頭髮已顯斑白。看見他滿面焦慮的樣子，我忍了一早晨的熱淚，一時崩發，不能自已。

1928年到1945年這十七年時間，是父親和我常在一起的年代，是我童年到成人的階段。古人說父母對子女有「養育」之恩。現在不講這些了，但其哲理我認為是有永存的價值的。

二

1946年初我註冊為芝加哥大學研究生。選擇芝加哥大學倒不是因為它是父親的母校，而是因為我仰慕已久的費米(Fermi)教授去了芝大⑤。當時芝加哥大學物理、化學、數學系都是第一流的。我在校共三年半，頭兩年半是研究生，得博士學位後留校一年任教員，1949年夏轉去普林斯頓高等學術研究所。父親對我在芝大讀書成績極好，當然十分高興。更高興的是我將去有名的普林斯頓高等學術研究所，可是他當時最關懷的不是這些，而是我的結婚問題。1949年秋吳大猷先生告訴我胡適先生要我去看他。胡先生我小時候在北平曾見過一兩次，不知道隔了這麼多年他為甚麼在紐約會想起我來。見了胡先生面，他十分客氣，說了一些稱讚我的學業的話，然後說他在出國前曾看見我父親，父親託他關照我找女朋友的事。我今天還記得胡先生極風趣地接下去說：「你們這一輩比我們能幹多了，那裏用得着我來幫忙！」

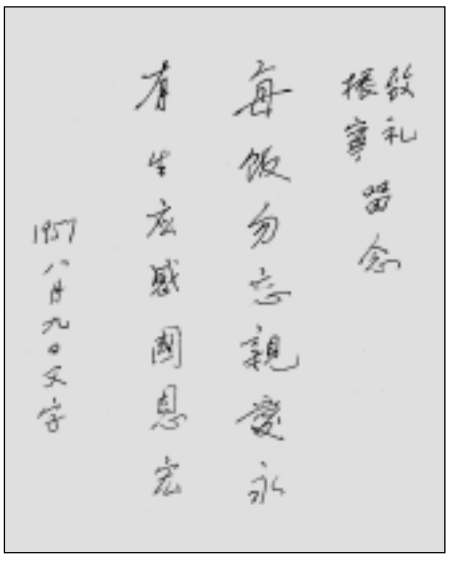


像片八　胡適於1950年代初寫的字。

1950年8月26日杜致禮和我在普林斯頓結婚。我們相識倒不是由胡先生或父親的其他朋友所介紹，而是因為她是1944年到1945年我在昆明聯大附中教書時中五班上的學生。當時我們並不熟識。後來在普林斯頓唯一的中國餐館中偶遇，這恐怕是前生的姻緣吧。1950年代胡先生常來普林斯頓大學葛斯德圖書館，曾多次來我家做客(像片八)。第一次來時他說：「果然不出我所料，你自己找到了這樣漂亮能幹的太太。」

父親對我1947年來美國後發表的第一篇文章與翌年我的博士論文特別發生興趣，因為它們都與群論有密切關係。1957年1月吳健雄的實驗證實了宇稱不守恆的理論以後，我打電話到上海給父親，告訴他此消息。宇稱不守恆與對稱有關，因而也與群論有關，父親當然十分興奮。那時他身體極不好(1955年因多年糖尿病加某種感染，不能吸收胰島素，醫生曾認為已無希望，後來幸能克服感染，但身體仍十分虛弱)，得此消息對他精神安慰極大。

1957年我和杜致禮及我們當時唯一的孩子光諾(那時六歲)去日內瓦。我寫信請父親也去日內瓦和我們見面。他得到統戰部的允許，以帶病之身，經北京、莫斯科、布拉格，一路住醫院，於7月初飛抵日內瓦，到達以後又立刻住入醫院。醫生檢查數日，認為他可以出院，但每日要自己檢查血糖與注射胰島素。我們那年夏天在Rue de Vermont租了一公寓，每天清早光諾總是非常有興趣地看着祖父用酒精燈檢查血糖。我醒了以後他會跑來說：“It is not good today, it is brown.”(今天不好，棕色。)或“It is very good today, it is blue.”(今天很好，藍色。)過了幾星期，父親身體漸恢復健康，能和小孫子去公園散步。他們非常高興在公園一邊的樹叢中找到了一個“secret path”(秘密通道)。每次看他們一老一少準備出門：父親對着鏡子梳頭髮，光諾雀躍地開門，我感到無限的滿足。



像片九　1957年父親寫給我和致禮的兩句話。

父親給致禮和我介紹了新中國的許多新事物。他對毛主席萬分敬佩，尤其喜歡毛的詩句如「指點江山／激揚文字／糞土當年萬戶侯」，與「秦皇漢武／略輸文采／唐宗宋祖／稍遜風騷／一代天驕／成吉思汗／只知彎弓射大鵰／俱往矣／數風流人物／還看今朝」等。

有一天他給致禮和我寫了兩句話(像片九)。今天的年青人恐怕會覺得這兩句話有一點封建味道，可是我以為封建時代的思想雖然有許多是要不得的，但也有許多是有永久價值的。

1960年夏及1962年夏，父親又和母親兩度與我在日內瓦團聚。致禮、光宇(我們的老二)和二弟振平也都參加了。每次團聚頭兩天總是非常感情衝動(像片十)，講一些自己的和家人與親友們的遭遇。以後慢慢鎮靜下來，才能欣賞瑞士的一切。

父親三次來日內瓦，尤其後兩次，都帶有使命感，覺得他應當勸我回國。這當然是統戰部或明或暗的建議，不過一方面也是父親自己靈魂深處的願望。可是他又十分矛盾：一方面他有此願望，另一方面他又覺得我應該留在美國，力求在學術上更上一層樓。

像片十　1962年5月21日父親和母親到日內瓦，我去機場迎接。見面時父親悲感滿面。像片是黃長風所攝。

和父親、母親在日內瓦三次見面，對我影響極大。那些年代在美國對中國的實際情形知道很少。三次見面使我體會到了父親和母親對新中國的看法。記得1962年我們住在Route de Florissant，有一個晚上，父親說新中國使中國人真正站起來了：從前不會做一根針，今天可以製造汽車和飛機(那時還沒有製成原子彈，父親也不知道中國已在研製原子彈)。從前常常有水災旱災，動輒死去幾百萬人，今天完全沒有了。從前文盲遍野，今天至少城市裏面所有小孩都能上學。從前……，今天……。正說得高興，母親打斷了他的話說：「你不要專講這些。我摸黑起來去買豆腐，站排站了三個鐘頭，還只能買到兩塊不整齊的，有甚麼好？」父親很生氣，說她專門扯他的後腿，給兒子錯誤的印象，氣得走進臥室，「砰」的一聲關上了門。

我知道他們二位的話都有道理，而且二者並不矛盾：國家的誕生好比嬰兒的誕生，只是會有更多的困難，會有更大的痛苦。

三

1971年夏天我回到了闊別二十六年的祖國。那天乘法航自緬甸東飛，進入雲南上空時，駕駛員說：「我們已進入中國領空！」當時我的激動的心情是無法描述的。

傍晚時分，到達上海。母親和弟妹們在機場接我。我們一同去華山醫院看望父親。父親住院已有半年。上一次我們見面是1964年底在香港，那時他六十八歲，還很健康。六年半中間，受了一些隔離審查的苦，老了、瘦了許多，已不能自己站立行走。見到我當然十分激動。

1972年夏天我第二度回國探親訪問。父親仍然住在醫院，身體更衰弱了。

次年5月12日清晨父親長辭人世，享年七十七歲。5月15日在上海為父親開的追悼會上，我的悼詞有這樣兩段⑥：

> 近兩年來父親身體日衰。他自己體會到這一點，也就對我們的一切思想和行為想得很多。1971年、1972年我來上海探望他，他和我談了許多話，歸根起來他再三要我把眼光放遠，看清歷史演變的潮流，這個教訓兩年來在我身上產生了很大的影響。
>
> 父親於1973年5月12日長辭人世。在他的一生七十七年的時間裏，歷史有了驚天動地的演變。昨天收到他一位老同學，又是老同事的信，上面說「在青年時代，我們都嚮往一個繁榮昌盛的新中國。解放以後二十多年來在毛主席和中國共產黨的英明領導下，當時我們青年夢寐以求的這個新中國實現了。」我想新中國的實現這個偉大的歷史事實以及它對於世界前途的意義正是父親要求我們清楚地掌握的。

六歲以前我生活在老家安徽合肥，在一個大家庭裏面。每年舊曆新年正廳門口都要換上新的春聯。上聯是「忠厚傳家」，下聯是「詩書繼世」。父親一生確實貫徹了「忠」與「厚」兩個字。另外他喜歡他的名字楊克純中的「純」字，也極喜歡朋友間的「信」與「義」。父親去世以後，我的小學同班同學，摯友熊秉明寫信來安慰我，說父親雖已過去，我的身體裏還循環着他的血液。是的，我的身體裏循環着的是父親的血液，是中華文化的血液。

我於1964年春天入美國籍。差不多二十年以後我在論文集中這樣寫道⑦：

> 從1945至1964年，我在美國已經生活了十九年，包括了我成年的大部分時光。然而，決定申請入美國籍並不容易。我猜想，從大多數國家來的許多移民也都有同類問題。但是對一個在中國傳統文化裏成長的人，作這樣的決定尤其不容易。一方面，傳統的中國文化根本就沒有長期離開中國移居他國的觀念。遷居別國曾一度被認為是徹底的背叛。另一方面，中國有過輝煌燦爛的文化。她近一百多年來所蒙受的屈辱和剝削在每一個中國人的心靈中都留下了極深的烙印。任何一個中國人都難以忘卻這一百多年的歷史。我父親在1973年故去之前一直在北京和上海當數學教授。他曾在芝加哥大學獲得博士學位。他游歷甚廣。但我知道，直到臨終前，對於我的放棄故國，他在心底裏的一角始終沒有寬恕過我。

四

百載魂牽黃土地
三春雨潤紫荊花

（蔡國平撰⑧）

1997年7月1日清晨零時，我有幸在香港會議展覽中心參加了回歸盛典。看着中華人民共和國國旗在「起來，不願做奴隸的人們」的音樂聲中冉冉上升，想

到父親如果能目睹這歷史性的，象徵中華民族復興的儀式，一定比我還要激動。他出生於1896年——一百零一年前，《馬關條約》、庚子賠款的年代，在殘破貧窮，被列強欺侮，實質上已被瓜分了的祖國。他們那一輩的中國知識份子，目睹洋人在租界中的專橫，忍受了二十一條款，五卅慘案，九一八事變，南京大屠殺等説不完的外人欺凌，出國後嚐了種族歧視的滋味，他們是多麼盼望有一天能看到站了起來的富強的祖國，能看到大英帝國落旗退兵，能看到中國國旗驕傲地向世界宣稱：這是中國的土地。這一天，1997年7月1日，正是他們一生夢寐以求的一天。

父親對這一天的終會到來始終是樂觀的。可是直到1973年去世的時候，他卻完全沒有想到他的兒子會躬逢這一天的歷史性的盛典。否則，他恐怕會改吟陸放翁的名句吧：

國恥盡雪歡慶日　家祭毋忘告乃翁

註釋

① 譯文見張奠宙：〈楊振寧和當代數學〉，載於楊振寧：《讀書教學再十年》(台北：時報出版社，1995)，頁200。

② 楊振寧：《讀書教學四十年》(香港：三聯書店，1985)，頁114。

③ T.T. Chou and Chen Ning Yang, to appear in "Phys. Letters A".

④ 楊振漢：〈家、家教、教育〉，載於徐勝蘭、孟東明：《楊振寧傳》(上海：復旦大學出版社，1997)，頁261-262。

⑤ 楊振寧：《讀書教學四十年》(香港：三聯書店，1985)，頁115-116。

⑥ 楊振寧：《讀書教學四十年》(香港：三聯書店，1985)，頁71。此段所提到的老同學、老同事是周培源先生。

⑦ 楊振寧著，甘幼玶譯：《三十五年心路》(南寧：廣西科學技術出版社，1989)，頁123。原文見Chen Ning Yang, "Selected Papers with Commentary" (W.H. Freeman and Co., 1983), 56。

⑧ 原載香港《大公報》1997年7月23日E2版。

楊振寧　當代物理學大師，在基本粒子理論和統計力學方面都曾作出許多卓越貢獻。他在1956年和李政道共同提出在弱衰變過程中宇稱性不守恆的可能，跟着這革命性觀點由實驗證明，整個物理學界為之轟動，楊、李二位在翌年因此獲得諾貝爾物理學獎。楊教授在1954年和米爾斯 (R. Mills) 所提出的廣義規範場理論，今日已經成為討論一切相互作用的基礎語言和工具，其重要性與廣義相對論可相比擬。楊教授早年先後在西南聯合大學和芝加哥大學攻讀物理學，1949年受聘於普林斯頓高等學術研究所，1966年出任紐約州立大學石溪分校理論物理所所長迄今，1986年起兼任香港中文大學博文講座教授。

科 技 訊 息

宇宙的空虛？

四個月之前我們報導過一個測度宇宙膨脹速度變化的嶄新方法①。那是以強力望遠鏡觀察遠方的Ia型超新星，然後從它的典型亮度變化曲線判斷它誕生的時刻以及目前的絕對亮度，再將這亮度與直接觀測到的所謂表觀亮度比較，便可以斷定它的距離。另一方面，從它光譜的紅移，則可以知道它的後退速度。這樣，就得到了遠古時代的宇宙膨脹速度，將之與目前的比較，其變化所顯示的，即是宇宙物質密度對其膨脹速度的影響。密度大的話(其標誌數值$\Omega > 1$)，宇宙至終會停止膨脹，然後再收縮，重新塌縮為一點；密度小($\Omega < 1$)則膨脹會持續下去。

從當時的初步數據看來$\Omega \sim 0.9$，也就是接近1，那是物理天文學家所認為最「合理」的數值，它代表一個「平衡的」宇宙，亦即是膨脹會持續，但會一直減慢下去。可是，在最近，同一個研究組的新觀測令景象改變了：以哈勃望遠鏡測量到的在70億光年以外的幾個超新星顯示，宇宙密度極小，所以其膨脹速度幾乎沒有甚麼變化。也就是說，和物理天文學家多年來的揣測相反，Ω肯定$< 1$②。「空虛的宇宙」是一個出乎意料的結果，雖然目前數據十分稀少而且不夠精確，還不能作為定論。但這一方法顯然是可行而又可靠的，因此問題的至終解決，應該只是今後數年間的事而已。

① 本刊 **42**，90(1997年8月)。
② 見James Glanz在*Science* **278**, 799(31 October 1997)關於加州大學柏克萊校園佩母特(Saul Permutter)研究組及其他研究工作的綜合報導。

尋找亞當

在四年前「出於非洲」說震驚了世界，但還未能夠為多數古人類學家完全接受① 。在今日，由於分子生物學的強有力新證據不斷出現，現代人全部都是由10-12萬年前東非某地一小群高度進化的智人向全世界擴散而來這一說已經再無疑問，可以說成為共識了②。但當日威爾遜(Allan C. Wilson)的發現實際上是根據研究母系遺傳的線粒體變異所得，因此，嚴格地說，他所證明的只是人類母系之同源，父系是否相同，尚不可知。

Reprinted with permission from *Science* **278**, 804. Copyright 1997 American Association for the Advancement of Science. Source: Mark Seielstad/Harvard University.

亞當之子

要研究父系，勢必涉及細胞核中的男性(即"Y")染色體的變異比較，而這是非常之困難的。現在史坦福大學卡史福沙(Luigi L. Cavalli-Sforza)所領導的小組已解決了這一問題。根據他們對900個分布全球的男性的研究，以及阿利桑那大學的哈默(Michael Hammer)用相類方法對1,544個男性的研究，人類父系共同先祖同樣也起源於10-20萬年前東非的相同地點③。換言之，繼「夏娃」之後，「亞當」也追溯到同時同地出現了。這樣人類之「出於非洲」似乎已成定論，而許多有關人類起源的神話，也將有嶄新的意義。

① 李逆熵：〈尋找夏娃〉，本刊 **19**，85(1993年10月)。
② 本刊 **29**，56(1995年6月)及 **34**，110(1996年4月)。
③ 見Ann Gibbons在*Science* **278**, 804(31 October 1997)的綜合報導。

消費時代中的視覺藝術

● 宋曉霞

叩門：美元與宮牆

11年前，莫毅在天津市區拍到兩個讀報的人，他們在溫暖而遲緩的陽光下專注地看報紙，泰然自若(見彩頁一上圖)。顯然，拍攝者按快門時心無雜念，忠於自己內心對攝影的感覺。把這樣一張照片放在今天的文化空間，任何人都能輕易地把它區別出來。在這種區別當中隱含着更深的東西，那就是從80年代到90年代，人們頭腦中的意識形態已發生了深刻的變化。

中國的經濟改革，建立起獨特的市場社會。官方與非官方、精英與大眾文化形成了今日錯綜複雜的關係和相互滲透的狀態。以消費主義為主要內容的市場意識形態的建構，正再造着我們社會的主流意識形態。

當代視覺藝術中的一些敏感的青年藝術家，對意識形態的這一變化很快就有了反應。1995年春在北京故宮城牆外，王晉以《叩門》為題，將精心描繪的、與宮牆、牆磚等大的「美元」，擱置在牆垣殘處。在視覺上，老牆與「新磚」、文化與資本前所未有地、戲劇化地遭遇了。在中國的語境裏，宮牆象徵着舊有的體制和傳統的社會，而美元則代表了西方資本主義生產方式和世界資本主義市場。對王晉這件作品的理解，需要逾越東方與西方、社會主義與資本主義的二元對立的思想模式。其創作強調的並不是西方經濟的強權侵略或是古老中國的封建衰落，而是「現代化」——這一我們共同享有的社會目標所可能導致的價值衝突與危機。《叩門》的作者不是迴避而是準確地披露了促使意識形態發生變化的社會條件，不是掩飾而是直接地呈現了由於意識形態變化導致的文化衝突和精神衝突，如此才可以解釋它何以能夠給我們帶來視覺和精神上的強烈衝擊。

童話：汽車和人民幣

在為紀念中國人民抗日戰爭及世界反法西斯戰爭勝利50周年而舉辦的

「招貼設計藝術展」上，有一幅不起眼的招貼畫題為《你買汽車了嗎？》(1995)。大陸的私人汽車不僅是一種簡單的交通工具，而且突現了人們對於自己社會地位的心理競爭，代表着消費時代的生活方式，是典型的大眾消費的象徵。這幅招貼畫的設計者，獨出心裁地借用了前蘇聯的一幅廣為人知的宣傳畫——莫爾(Moop)的《你參加志願軍了嗎？》(1920)。在新作的招貼畫裏，戰爭對於社會大眾的心理壓力被置換為和平時期巨大的消費壓力，原作中理直氣壯地保衛蘇維埃的從軍行為蛻變為無法躲避的消費行為，可見市場意識形態在我們的社會生活裏逐步取得了它的「社會正義性」。在90年代，大眾消費無形而有力地塑造了現代社會的文化。

趙半狄的《一個童話》為中國社會現實中盲目膨脹的消費主義文化提供了一種簡約的再現，並從此出發描述出它的脆弱性、殘酷性和虛偽性，以諷喻的姿態，揭露了在市場化過程中由人的欲求堆垛而成的商業童話。一朵盛開的人民幣紙花，關係到藝術家在市場意識形態漸居主流的社會現實中遭遇到的一個基本問題。

從「遠去的馬」到「欲望之海」

在80年代，藝術家活躍在以啟蒙思潮為主的文化空間裏；到了90年代，當大眾消費文化與正統意識形態相互滲透並佔據社會主導地位時，他們並未隨啟蒙知識份子一起被放逐到邊緣，而是借重中國獨特的市場意識形態重返社會的中心地帶——市場社會。這只是對於90年代藝術家的複雜處境一種比較簡單的概括。在當代社會變遷中，中國藝術家在文化立場、社會角色以及藝術觀諸方面的「重新定位」，造成了藝術家的分化。

進入90年代以來，藝術家進行自我調整的努力之一是肯定關於職業的概念。無論是日益明確的學院化取向，或是以學術的名義不斷召集的各種全國性展覽，還是社會對於職業畫家的普遍認可，都體現了藝術家的社會角色和職業方式在新的歷史情境下的變化與調整。從80年代「以藝術的名義」到90年代「以學術的名義」，表明大多數藝術家放棄了80年代啟蒙知識份子的立場，採取了職業化的生存方式。他們由文化先鋒、藝術先知的藝術家，演變為專家、教員、活動家、藝術官員、職業畫家、自由藝術家等等。在變動的社會結構中，藝術家試圖通過強化自身的專業特權來重塑自己的文化地位。

另一方面，中國藝術家也在不斷擴展藝術活動的空間。無論中國藝術家是在北京還是紐約進行創作，他所面對的藝術舞台都是全世界。同時，一批留學或在海外訪問、旅居的藝術家也陸續回國從事藝術教學和創作活動，他們把各自對於西方當代藝術的觀察，帶入他們對當代中國美術的思考和推動當中，形成不同的價值取向。在市場化過程中，藝術家更為清楚自己在經濟關係中的利益所在；在消費時代，他們通過藝術品的廣泛交易找到了新的適應方式。藝術家對於改變了自身的社會角色和職業方式的

社會變遷本身，普遍抱有極為曖昧的矛盾態度。

藝術家在80年代的「精神貴族」的文化地位，在90年代蛻變為文化大眾中的一員，與此同時，社會文化也逐漸成為整個社會生產和消費過程的有機部分。不少藝術家也從觀念上走出藝術的象牙塔而匯入消費時代的社會心理和文化症候。以蘇新平為例，他過去的繪畫在現實經驗與觀眾之間創造出一定的精神距離，建構起一個個人的藝術想像空間，用他的話說：「那是將生活過濾了許多遍之後才形成。」作於1989年的石版畫《躺着的男人和遠去的馬》，可以代表他的藝術追求。他的這一創作狀態在90年代中期發生了劇變。主要表現為他在畫面上縮短了觀眾與審美經驗之間的心理距離，以直接性消解了他在以往作品中建構的想像空間。這批以《欲望之海》組畫為代表的新作專注於感情的同步性和衝擊力，而不是對現實經驗作審美和精神的觀照。作為朋友，我不難理解蘇新平近期創作狀態的變化，他力求改寫藝術家與現實經驗、審美經驗與觀眾之間的關係。他和許多藝術家一樣，相信只有完成這一轉變，才能觸及到當代中國社會所面對的現實問題。

由於時勢所致，這種表面化的文化情緒和藝術傾向正在中國當代畫壇上形成日漸強大的勢力。之所以說它是表面化的文化情緒或傾向，首先由於它缺乏文化自覺。他們因而無力在現實社會的嘈雜中重新明確藝術的目的和意義，獲得對藝術轉型的自主能力。這或許可以解釋為甚麼會有這麼多藝術家心存針對現實、建設人文的理想，結果卻只能竭力追蹤消費時代的社會心理和文化症候的種種變化。他們作品中的社會現實只是一堆被重新聚攏的碎片，交織着感覺的混亂與自我的困惑。商業文化正好利用了這種藝術上的含混，將它迅速翻製成商品向海內外推銷，其中的末流只能淪為感官消費藝術。這種在藝術上走向直接、衝擊與同步的審美感應，按照新奇和轟動的要求來組織審美空間。由於強調視覺上的震驚，它所引起的審美感受不是淨化、理解、回味和想像，而是一種戲劇化的經驗方式。它越是能迎合消費時代文化大眾的現代主義衝動，從文化和藝術的意義上說它就枯竭得越快。這時，真正的藝術家會感覺到當前藝術的危機，並為其尋找新的出路。

蘇新平：《躺着的男人和遠去的馬》（石版，1989）。

攫取封閉在理性冰牆中的消費品

在消費時代，制約藝術創作的社會因素發生了一定的變化，為適應新的社會條件，有些藝術家開始以直接介入經濟資本和市場活動的方式，重新發揮藝術在社會生活和經濟生活中的效力，使當代藝術創作獲得一種新的自由。例如王晉1996年1月在鄭州所做的《冰．96中原》。他選取我們時代消費主義文化中的典型物質符號，諸如香水、「大哥大」、皮具、電視機、手錶、金戒指等等，這些都是令人興奮的、都市生活方式的象徵。把這些炙手可熱的商品凝凍在冰塊裏，在商戰趨向白熱化的鄭州商業區築成冰牆。在作品實施的這天，市民聞訊趕來，冰牆兩側人頭攢動，場面新奇、效果轟動，為這次活動投資的商家達到了他們的目的。興奮的大眾隨即競相鑿冰取物。商業促銷活動膨脹了人們的欲望，冰牆裏的商品充滿了消費文化的誘惑力，這誘惑不僅來自於物品本身，而且亦來自消費文化賦予它的美滿生活的象徵。作者稱他想借冰的材質來昭示一種理性，可是大眾粉碎了這種理性，直接攫取冰牆內所展示的、可以讓他們炫耀作為新生活方式、新價值觀的標記的物品。因為在消費主義文化的背景下，這就是成就的標誌。

王晉：《冰．96中原》，矗立在鄭州鬧市區某商廈前的冰牆，冰牆兩側人頭攢動。

王晉的這件作品，準確地選取了藝術對社會的切入點，它以日益膨脹的大眾消費和日趨激烈的商業競爭為其社會背景，以商家競相稱雄的商場為其實施環境，以文化大眾的行為反應為其實質內容，因而以開放的藝術形態提供了當代中國消費主義文化的一個「切片」。這個「切片」同樣是以轟動、同步、直接和衝擊為客觀效果的，它未能透過創作主體將其意志貫徹於作品的全部過程，實現作者之主觀構想中的大眾反思。因而，它在文化上的意義只是一種呈現——將隱蔽在大眾行為方式裏的、中國現代化進程中的社會危機呈現出來。在社會市場化的過程中，藝術家進行自我重新確認的方式有多種多樣，將市場作為社會和藝術的交匯點只是其中一種嘗試。

宋曉霞 1988年獲北京大學文學碩士學位，現為中央美術學院《美術研究》副編審。

後現代式研究：望文生義，方為妥善

● 周錫瑞（Joseph W. Esherick）

James L. Hevia, *Cherishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (Durham and London: Duke University Press, 1995).

1997年美國亞洲學會將列文森最佳著作獎（美國二十世紀以前的中國研究）授予何偉亞（James L. Hevia），其著作為《懷柔遠人：清代的賓禮與1793年馬嘎爾尼使團》（*Cherishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*）。由艾爾曼（Benjamin Elman）、萊恩（Ellen Laing）和魏斐德（Frederic Wakeman）組成的評選委員會，大為讚賞何氏熟練地將「後現代式解釋與新的檔案材料」結合起來，從而使馬嘎爾尼使團訪華事件呈現出「一種全新的詮釋」。羅威廉（William Rowe）也以類似的論調在該書的護封上寫道：「《懷柔遠人》一書在掌握第一手的清代資料方面給人以極為深刻的印象，其成就可謂卓爾不群：作為後現代主義的批判性的產物，它也必將令漢學領域裏最傳統的學者們感到滿意。」

馬嘎爾尼使團訪華是中西關係中最受廣泛研究的事件之一。作為英國全權大臣的馬嘎爾尼在為拓展對華貿易及在北京建立永久性使館所作的努力失敗後，留下大量頗有價值的英文日記和回憶錄。1936年，普瑞查德（Earl F. Pritchard）的專著《早期英中關係史上的關鍵時期：1750-1800》（*The Crucial Years of Early Anglo-Chinese Relations, 1750-1800*）開創了對馬嘎爾尼使團的現代學術研究。該書利用了上述史料、西方檔案以及新出版的清廷檔案資料①。隨後，他又在1943年發表了一篇論文，專門討論馬嘎爾尼覲見乾隆皇帝期間至關重要的叩頭問題②。與此同時，費正清（John K. Fairbank）和鄧嗣禹撰寫了一篇頗富創意的文章〈論清代的朝貢制度〉，文章指出：清朝也曾竭力將馬嘎爾尼使團納入這種

1997年美國亞洲學會將列文森最佳著作獎授予何偉亞，其著作為《懷柔遠人：清代的賓禮與1793年馬嘎爾尼使團》。由艾爾曼、萊恩和魏斐德組成的評選委員會大為讚賞何氏熟練地將「後現代式解釋與新的檔案材料」結合起來，從而使馬嘎爾尼使團訪華事件呈現出「一種全新的詮釋」。

朝貢體制的範疇之內③。1962年克蘭默—賓(J.L. Cranmer-Byng)出版了馬嘎爾尼日記的校注④。最後也是最能和何偉亞一書相比較的著作是法國外交家佩雷菲特(Alain Peyrefitte)的《停滯的帝國》(*The Immobile Empire*)。佩雷菲特獲准查閱了一些以前從未向外國學者開放的硃批奏摺，該書法文版出版於1989年，英文譯本也在1992年面世。該書還參考了一部由中國年青學者朱雍先生所寫的題為《不願打開的中國大門》的著作。

評論界對何偉亞著作的喝彩是出人意料的，該書並未提出任何新的史料。說句實在話，大量曾被佩雷菲特徵引過的原始材料何偉亞都不曾問津，更不用說那些不易看到的耶穌會檔案了。該書的「新穎」其實並不在史料的發現上，而是在作者「新」的分析與解釋上。

考慮到所有這些已有的學術成果，評論界對何氏著作的喝彩便是出人意料的頌辭。該書並未提出任何新的史料。說句實在話，大量曾被佩雷菲特徵引過的原始材料何偉亞都不曾問津(或者至少未曾徵引過)——這些材料包括康奈爾大學華生藏書中的21冊馬嘎爾尼通信和杜克大學圖書館收藏的、由馬嘎爾尼秘書之子撰寫的日記，更不用說那些不易看到的耶穌會檔案了。連朱雍早已出版的書也沒有參考。該書的「新穎」其實並不在史料的發現上，而是在作者「新」的分析與解釋上。何著封底上著有該出版社所做的廣告：「這一(中西)遭遇的歷史與大多數殖民主義和帝國主義遭遇事件一樣，一向都是從歐洲人的觀點來講述的。而在本書中，為了更廣泛地了解滿清官員對於事物的理解，何偉亞查閱了大量的中文資料，其中包括很多從未翻譯過的史料。」

何偉亞本人則是據「後殖民」經典、薩伊德(Edward Said)的《東方主義》(*Orientalism*)來描繪他本人的學術立場的。他說：薩伊德揭示出「在東方主義者(亦譯東方學者——譯者注)及其研究後繼人中，有一種流行的作法，即把西方客觀主義的理論特別是社會科學的模式運用於非西方材料的研究中」⑤。何氏力圖挑戰的社會科學模式便是結構—功能的體系理論、「對禮儀的社會學研究方法」以及那種華夏中心主義的觀念⑥。在處理明清對外關係史時，這些模式都以「朝貢制度」為分析框架，而何氏則倡導以「清朝的賓禮」取而代之。

簡而言之，從費正清和鄧嗣禹以來的學術研究都力圖辨明：朝貢制度的「功能在於確立皇室的正統性」⑦。儘管此後的研究表明清朝在運用此種朝貢制度時有相當的靈活性，但一些學者如威爾斯(John E. Wills)仍然注意到清廷在朝貢禮儀上堅持天朝至上的頑固立場，並因此導致未能與新的商業時代作出合理的調適⑧。對何偉亞來說，這反映了一種西方式的「對禮儀作用的功能—工具性解釋」。在這種解釋中，禮儀乃是「古代或前近代社會的典型特徵……(並且)表明它缺乏充分自覺的理性」⑨。尤其令何偉亞感到不滿的是這樣一種看法：即認為清廷把禮儀看成一成不變的定制，完全為禮儀傳統所束縛並且工具性地用禮儀維持其政治的至上地位。依據一些新近的人類學理論，何氏辯稱：「禮儀實踐本身就會產生權力關係」⑩，然而禮儀究竟如何產生權力，以及為甚麼一些人(如帝王)在運用此種謀略方面要比其他人更為成功，對此何著卻語焉不詳。

更具體地說，何偉亞就清朝對馬嘎爾尼使團的政策為我們提供

的新解釋包括以下幾點：第一，「清朝對帝國的想像」(imagining of empire)⑪並不是朝貢制度模式所提出的華夏中心主義的世界秩序，而是「以滿族皇室為最高君主的多主制」(multitude of lords)。清廷對外政策並不包含「簡單的文明與蠻夷之分」，而是一個「通過確定中心，將一切納入滿清帝國的統治之內」的過程⑫。第二，管理進貢使團的「賓禮」被認為是「關於主動行為的話語……而不是一套固定規則的生搬硬套的演習」⑬。故此，清朝對馬嘎爾尼使團並未堅執其定制，而是靈活地「沿着中軸線移動」(第六章)，並努力合宜地勸使馬嘎爾尼一方舉止恭順。在該書的末了，何偉亞確實努力使中方成為靈活的一方，並使力圖建立外交關係且相互承認主權的英方變成僵硬地信奉歐洲至上的等級制度的一方⑭：

> 對清朝的統治者來說：高下之分乃是通過複雜的對話來實現的，這些對話可以持續不斷地促使對方的權力被納入皇室的統治之中。而在英國的那種被自然化了的而且正在自然化的話語中，高與下乃是內在的力量，是其本性的外在表現。

在這種大膽的解釋中，何偉亞對清朝對外關係的再思考委實有頗多值得稱道之處，其論述「眾多之主：清朝帝國、滿族君主和疆際關係」的一章出色地吸收了費來徹(Joseph Fletcher)、法夸爾(David M. Farquhar)、克羅斯勒(Pamela Crossley)、歐立德(Mark Elliott)、賈寧(Ning Chia)等人的優秀學術成果⑮，從而為清朝統治者與其內亞洲鄰國的複雜而又多維的關係勾勒出一幅精細的畫面。滿族的認同感和黃教在處理這種關係過程中所發揮的重要作用得到了很好的描述。他還提出：在滿清帝國決非只有一種純粹的華夏中心主義秩序。至於英國方面，他對馬嘎爾尼作為使臣在中國遊歷時的那種獨特的十八世紀晚期「博物學家的凝視」的分析和批評是對馬嘎爾尼使團所作的一種有趣的新嘗試。總體而言，他努力把此種相遇重塑為「具有競爭力而又對主權的意義持有水火不容的看法」的「兩個擴張性帝國」之間的相遇，他的這種努力極具價值並彌足稱道。

不過，我們主要關注的還是何氏對馬嘎爾尼事件中中方行為所作的新解釋。當何偉亞批評以往的學術研究中「對禮儀的功能—工具性解釋」時，他批評持有此種解釋的人具有一種「東方主義者的觀念」，而在此種看法中，「清代史料對本題的敍述無足輕重；所有的史料都可以輕而易舉地被譯解成觀察者話語的規則，這些規則可以產生非常明顯地自稱優於中國歷史當事人的知識，因為這些歷史人物是受表象與幻象的影響的」⑯。簡而言之，以前的學者一直是把他們的解釋(話語)強加於清代史料。何氏倡議「依據其自身的話語重建(清帝國疆際關係形式的)特殊性」，並以此種做法提供「一種理解帝國禮儀的變通之道」⑰。

正如我上面已經指出的那樣，何氏所作的一切並沒有新的史料根據。何偉亞看到的史料與佩雷菲特曾利用過的史料完全一樣，這些史料多數都是唾手可得的，而且很久

何偉亞本人是據「後殖民」經典、薩伊德的《東方主義》來描繪他本人的學術立場的，即把西方客觀主義的理論特別是社會科學的模式運用於非西方材料的研究中」。何氏力圖挑戰的社會科學模式便是結構—功能的體系理論、「對禮儀的社會學研究方法」以及那種華夏中心主義的觀念。

以前就曾為普立查德所使用過。但是，何氏是以新的後現代理論而回到這些史料的，這種後現代理論避免讀解文本的任何定意。用何偉亞自己的話來說：「我的一個主要目的就是要顛覆史料(事實)與解釋之間的那種被認為是理所當然的關係。」⑱這當然會為各種想像提供相當大的自由度。可是，他真的成功地把中文史料從東方主義者的建構的偏見中拯救出來，從而達到「依據其自身的話語」來理解這些史料的目的了嗎？

何偉亞說：「我的一個主要目的就是要顛覆史料(事實)與解釋之間的那種被認為是理所當然的關係。」可是，他真的成功地把中文史料從東方主義者的建構的偏見中拯救出來，從而達到「依據其自身的話語」來理解這些史料的目的了嗎？

不幸的是，像我這樣接受過東方主義訓練的人，在讀書時經常持有某些懷疑態度。我慣常的做法是從正文後所附的詞彙表及目錄開始讀起，何著所附詞彙表中的錯誤令我吃驚。這裏"huangdi"(皇帝)被寫成「黃帝」；"gongcha"(實為"gong-chai"即貢差之誤拼)被寫成「頁差」，"gongdan"(貢單)也隨之被寫成「頁單」；「懇求無厭」成了「懇求無壓」；「冒瀆無厭」成了「冒賣無厭」；或許最令人驚異的是，「一視同仁」竟被寫成「一視同人」。此類詞彙錯誤，很難使人相信作者能夠訓練有素地使我們更加接近清代文獻的原意。

不過，還是讓我們轉向文本本身。在多個地方，何偉亞遇到他認為相當重要因而理應得到清晰注解的詞彙或短語。讓我們先看看"centering"或"channeling along a centering path"(沿着中軸線移動)這個概念。何著論述接待馬嘎爾尼使團直到覲見乾隆皇帝的第六章即是以此為標題的。被何氏注解為centering的短語是「豐簡適中」。佩雷菲特(及其著作的英譯者們)都毫無困難地將這個短語翻譯為「處於豐盛與過度節簡的中間」⑲。可是，何偉亞卻以其對物體定位的典型的後現代的感受力而將其與一種文本符碼聯繫起來，這個符碼「使行動避免走向極端並導向一個靈活多變的空間中心」⑳。然後，他的論證便將此與帝國的禮儀聯繫起來，而這種禮儀對參與者的安排非常注重「樞紐性的中心和多數人的主動性」㉑。問題是這個短語裏的「中」字絕對與中心位置毫無關係，它所表達的意思僅是適中或適當而已，把它與中心位置扯到一起純粹是何偉亞後現代想像力的結果。

一個更為有趣的例子是文檔中的常用語「方為妥善」。這裏的「方」字與現代白話文中的介詞「才」是一樣的意思，翻譯成白話就是「這樣才是合適的」。可是，何偉亞執着於空間的概念，因而把「方」字譯成"squaring"，這樣一來，「方為妥善」被翻譯成「與適當環境協調一致」。他甚至給我們提供了充分的語法解釋㉒：

> 這種特殊的語法形式經常出現在宮廷記錄中，它似乎是指某些與一種現存的分類範疇相一致的活動。換言之，「方為」結構將最近的或正在進行的活動置於早就存在的分類格局中，而我在前面已經提及的運用「屬」這種分類結構則使在擬議中的活動被置於與其同時構成的分類範疇。

這完全是一派胡言，或者像中文所說的那樣，是望文生義。

這方面最後的一個例子與「體制」這個詞有關。何偉亞是通過分

析一道告誡地方官員要「符體制」以處理與洋人的關係的諭旨來討論體制的。他的論證中至關重要的部分表達了這樣一種看法：清朝的賓禮並不與一套固定的體制相符合。他摒棄了對「體制」這個詞約定俗成的理解，並渴望把「主動性」引入他的詮釋之中。何偉亞把體制一詞翻譯成"our imperial order"（皇上的秩序或皇上的命令），並且辯稱這個詞「包含了皇帝的意志，或者也許在特定的文本中包含了皇帝的意旨這樣一個概念在內」㉓。這當然帶有任意想像的味道。在清廷檔案中，體制一詞出現的頻率非常高，而且幾乎每處都是在一套不得變更的、早已確定的制度這樣的語境中使用。一提到體制就毫無例外地標示一種對堅持既定制度形式的保守性的訴求。只是到十九世紀晚期（或者又在中華人民共和國致力於體制改革的二十世紀80年代），我們才看到各種試圖變革那種一成不變的制度的訴求。

這些反覆出現的、對清代文獻的誤讀，足以否定羅威廉的斷言，即何氏的這種研究必將「令漢學領域裏最傳統的學者們感到滿意」（非常明顯，我並不感到滿意。而且我肯定還不是「最傳統的」漢學家）。不過，這些以及其他許多類似的錯誤已足以推翻何偉亞的主要論據了嗎？如果我們回到清代原始材料，並與何偉亞的概述和翻譯加以比較，我們會不會對馬嘎爾尼使團得出一幅非常不同的畫面嗎？作為對這個提議的第一個檢驗，我們可以肯定地說，朱雍與佩雷菲特依據英國、耶穌會和中國已經出版的以及尚存於檔案館的史料而對（清廷）接待馬嘎爾尼使團所做的逐日概述就已得出了截然不同的敍述。不錯，何偉亞要挑戰的正是這樣一種敍述：受貿易驅動的英帝國的擴張與一個驕傲自大並且以為中國即世界之中心的滿清政府發生衝突，後者頑固地堅持馬嘎爾尼必須按照朝貢使臣的方式行事。佩雷菲特的著作因其對中國文化所持的本質主義觀點以及他那難以令人接受的「停滯的帝國」的觀點理所當然地受到了非議，但就他對使團敍述本身的準確性而言，則幾乎沒有微詞。確

朱雍與佩雷菲特（圖）依據英國、耶穌會和中國已經出版的以及尚存於檔案館的史料而對（清廷）接待馬嘎爾尼使團所做的逐日概述得出的敍述，受到何偉亞的挑戰。佩雷菲特對中國文化所持的本質主義觀點以及他那難以令人接受的「停滯的帝國」的觀點，理所當然地受到了非議。

實，魏斐德稱讚佩雷菲特「對遠赴中國的馬嘎爾尼使團作了卓越的再創造」，並且注意到佩雷菲特所倚重的乃是「以傑出的清史學家戴廷傑 (Pierre-Henri Durand) 為首的、一個由五位中國專家組成的小組，由他們將清代文獻翻譯成法文」㉔。這兩種敍述的差異僅只是翻譯上的問題嗎？還是由於何偉亞對清代文本曲解式的閱讀已經影響到他對一些重要問題的理解？

幸運的是，有關馬嘎爾尼使團的中文檔案史料現都已問世。北京 (當時稱北平) 故宮在1928年至1930年出版的《掌故叢編》中收入了大量關於馬嘎爾尼使團的檔案材料。1996年北京第一歷史檔案館又編輯出版了含有783件檔案資料的《英使馬戛爾尼訪華檔案史料匯編》一書。瀏覽一下其中的史料，何氏敍述中的許多問題便會昭然若揭。其中一份特別重要的文件——即1793年9月23日的諭書——簽署於馬嘎爾尼使團即將離開北京之時，它總結了清廷對這一不愉快插曲的看法。

何偉亞承認這是一份重要 (「令人着迷」) 的文件，並且花了三頁的篇幅來分析它。該函評論了喬治三世要求在北京建立永久性使館的信函，並且解釋了為甚麼必須拒絕這一要求。以下是何偉亞對乾隆 (弘曆) 的推理的概述㉕：

在說明了那些要求來帝國當差的西洋人 (天主教神父) 必須遵用天朝服飾，安置堂內，並且永遠不准回國之後，弘曆推論道：英國使臣也許不願意像這樣行事。他異言異服，而且可能只是在北京遛躂。更有甚者，由於他們對合宜的禮儀關係一竅不通，他們的要求便可以被歸入荒唐 (wuyan) 之類。

原文為㉖：

向來西洋人惟有情願來京當差者，方准留京，遵用天朝服飾，安置堂內，永遠不准回國。今伊等既不能如此辦理，異言異服逼遛京城既非天朝體制，於該國亦殊屬無謂。

對照原文，我們即可看出何偉亞的解釋是如何出格。這裏「逼遛京城」被解釋成「在京城中遛躂」(wandering)；而「既非天朝體制，於該國亦屬無謂」被翻譯成「更有甚者，由於他們對合宜的禮儀關係一竅不通，他們的要求便被歸入荒唐一類」。顯然，何氏將「遛」字作為慣用的「遛」字解釋，而沒有認識到「遛」同「留」，「逼遛京城」即為「被迫滯留京城」之意，與在京城「遛躂」完全是風馬牛不相及的兩層意思。至於下面一句的翻譯，更是令人不解：這裏「無謂」被唸成「無yan」(大約是將「謂」字讀作「言」)，而在該書詞彙表中的"wuyan"之下又出現了「無壓」這個不知出自何方的詞彙。幾經作者後現代式的想像與詮釋，乾隆皇帝諭旨中堅持認為英方建議與中國體制不相符合的意思已無影無蹤。

何偉亞接着寫道㉗：

此外，很明顯的是，英王信函中的看法不同於他的使臣的要求。雖然後者的錯誤在明確的指示中已經被指出了，但是在英王表達的感情與

何偉亞就清朝賓禮所作論證的基石是這樣一個命題，即乾隆認為他和英王之間不存在根本性的衝突。傳統史學都把這次相遇，視為執着於朝貢制度的頑固清廷與要求以相互承認主權為基礎建立外交關係的擴張的西方之間注定要發生的衝突。然而，何偉亞卻堅持認為，馬嘎爾尼談判的失敗與中英雙方外交禮節的水火不容並無關聯。

他的使臣提出的令人心煩惱怒的請求之間仍然存在着不連貫性。職是之故，這些洋人早已被歸入無知之類。眼下，皇帝拒絕允准他們的要求，而英方對此會作出何種反應則不得而知，他們或許會在廣州惹事生非。

這是一個極端重要的觀點。因為何偉亞就清朝賓禮所作論證的基石是這樣一個命題，即乾隆認為他和英王之間不存在根本性的衝突。傳統史學都把這次相遇視為執着於朝貢制度的頑固清廷與要求以相互承認主權為基礎建立外交關係的擴張的西方之間注定要發生的衝突。然而，何偉亞卻堅持認為清朝的賓禮是一種「靈活應變的」(open-ended)、「關於主動者的話語」㉘。因此，馬嘎爾尼談判的失敗與中英雙方外交禮節的水火不容並無關聯，而是由於乾隆的官員沒能通過「沿着中軸線移動」而恰到好處地對待馬嘎爾尼。所以，派駐使臣一事的失敗「並非跨文化間相互誤解的問題，而是由於宮廷官員沒能適當組織(禮儀程序)而導致的失敗」㉙。

在先前的上諭中，我們看到乾隆皇帝認為派遣朝貢使團來華的喬治國王的所作所為是有誠意的，唯一的問題是如何對待他的使臣㉚。在乾隆讀到了馬嘎爾尼轉交的喬治三世的信件之後，何偉亞所認為的英王與其使臣之間的「不連貫性」就已經消失了，而乾隆現在認識到英王本人會對太平盛世帶來威脅。下面是乾隆上諭的原文㉛：

該國王具表陳懇，非若使臣等自行稟請之事，可以面加駁斥。已頒給敕書明白諭駁。此次該國航海遠來，念其尚為恭順，是以諸加體恤。今該貢使到後，多有陳乞，屢為煩瀆。看來此等外夷究屬無知。今又不准其留人在京，該國王奉到敕諭後，或因不遂所欲，心懷觖望，恃其險遠，藉詞生事，亦未可定。

很清楚，乾隆認為的英王與馬嘎爾尼之間的唯一的「不連貫性」即是不可能對英王本人面加駁斥，而必須頒給敕書。乾隆根本不是擔心使臣會在廣東惹事生非，而是擔心遙遠的英王惹起事端。他現在非常清醒地認識到這樣一個事實：這次使團來訪所牽涉到的問題不只源於官員不適當地對待馬嘎爾尼，還來源於英王本人不符合體制的要求。

如果我們是在討論一位對文言文掌握欠佳的青年學者，我們也許會對類似的錯誤寬容一些。但是，何偉亞教授是學術刊物 *positions* 的副主編，而且，如上所述，他決心努力「顛覆史料(事實)與解釋之間的那種被認為是理所當然的關係」。這樣一套派生於文學批評的理論否認文本具有任何固定的意義，同時也反對在文本、閱讀與理解上存在着準確與謬誤之分。這套理論正是何偉亞上述態度的根源，這種理論也為那些具有豐富想像力的人提供了極大的自由。但是，一旦將其運用於官方文檔史料時，它便顯得極不合適。

這些有問題的文本乃是清朝的上諭和奏摺。與任何大型組織一樣，清朝官僚也需要它的內部信函盡量清楚和準確，皇帝和大臣對文件的理解必須是一致的。正是這種程序產生了一些我們正在討論的、

何偉亞所持的一套派生於文學批評的理論，否認文本具有任何固定的意義，同時也反對在文本、閱讀與理解上存在着準確與謬誤之分。但是，一旦將其運用於官方文檔史料時，它便顯得極不合適。如果認為文化理論和想像方面的長處可以代替對漢語的基本掌握，那將會給我們的研究帶來極大的危害。

具有固定意義的約定俗成的用語。對當時所有的讀者來說，這些用語都是清楚和毫不含糊的。而對當今的現代學者來說，也應該是同樣清楚的。如果我們想恰當地理解清朝的統治，我們就必須堅持這些約定俗成的意義，並且在發揮我們的想像力時要更加克制自己。如果認為文化理論和想像方面的長處可以代替對漢語的基本掌握，那將會給我們的研究帶來極大的危害。

現在，我想轉向禮儀問題。不言而喻，何偉亞在其論述「賓禮和疆際關係」的一章中所分析的禮儀文獻亦類似於官府信函盡可能地清楚明白。確實，《大清通禮》中的譯文關於賓禮那一章包括對貢使禮節的細緻描述。在那些文獻中，的確難以找到機會讀出何偉亞希望在禮儀程序中發現的那種主動性。因此，他只翻譯了這部分的序言也就毫不令人驚訝了。不幸的是，即使在這裏他也有問題。我不得不請讀者耐心一點，快速查看一下這段史料及其翻譯。原文為[32]：

周禮大行人掌賓客之禮儀。九州以外謂之蕃國，各以其貴寶為摯。國家聲教既訖四夷，來賓徼外山海諸國，典之禮部。百餘年來，敕封燕賚諸典，儀文詳洽，爰輯為賓禮。

何偉亞將此短序劃為三部分，下文中的省略句可做為劃分標誌[33]：

在《周禮》中，大行人(Grand Conductors of Affairs)掌管賓客之禮。九州之外的王國被稱作蕃國(Foreign Kingdoms)。每個國家都拿來瑰寶做為獻禮(摯)……我朝國家公布的教令(國家聲教)使四方之人都來為賓，山海之外的各國都對此做了記錄。數百年來，禮部受敕令而以盛宴款待他們，並賜給賞禮……各種典儀的儀文經過檢核和綜合，並由此被編輯成為賓禮……

這裏的問題主要有兩點：(一)，由於何偉亞不承認清廷的外交政策有「文明」(華夏)與蠻夷之分[34]，所以在翻譯此段時，他將「蕃國」譯成"foreign kingdoms"(外國)，而將「四夷」譯成"peoples of the four directions"(四方之人)。如此，蠻夷的概念就完全被掩蓋了。(二)，對於《大清通禮》「賓禮」這一段，何偉亞把「典之禮部」(由禮部記錄在冊)的「典之」二字移到了前面一句，結果成了「山海之外的各國都對此做了記錄」。外國是否記錄其使節訪問之事對於清廷來說是無關重要的。對於「賓禮」一段理解的重要之處在於「典之禮部」。事實上清廷自立國以來，禮部一直在收集貢使及涉外事件的材料，《大清通禮》的制訂則是將其記錄編輯成御定正統的文獻。

如果翻譯準確的話，便很容易在該序中看到：一種探尋禮儀之源、研究過去的實踐並將其成果編纂成權威性的禮儀文獻的程序被運用於外交關係，這種程序就是禮儀成典的程序，它影響了十八世紀中國生活的許多方面[35]。在研究十八世紀人們對於禮儀關注的問題上，我們完全可以避免那種將禮儀與理性看成是傳統與近代兩極社會的極端而又含有貶意的看法。在這

在研究十八世紀人們對於禮儀關注的問題上，我們完全可以避免那種將禮儀與理性看成是傳統與近代兩極社會的極端而又含有貶意的看法。在這一點上，何偉亞恰當地做了牴觸。在這些方面，何偉亞都為加深我們對清廷禮儀的理解介紹了非常有益的概念和詞彙。

一點上，何偉亞恰當地做了牴觸。近來，人類學把禮儀視為一種「策略性的實踐方式」[36]，這是既有益又恰當的。類似的，把禮儀理解為程序——一種常常表現出競爭性的程序——並且把它解釋成絕不只是「對一套定制的生搬硬套的演習」，有助於我們理解任何禮儀。在所有這些方面，何偉亞都為加深我們對清廷禮儀的理解介紹了非常有益的概念和詞彙。

與此同時，我們也不應該讓這種從人類學角度出發研究禮儀的方法模糊了我們的視線，而看輕了十八世紀中國信奉並實行的禮儀的重要意義。像《大清通禮》這類文典的編纂本身就是試圖確定和推行禮儀的過程，以便「總一四海，整齊萬民，而防其淫侈，救其〔凋〕敝也」[37]。這些禮儀通常都被認為是天命所定的，用十八世紀的偉大學者戴震的話來說：「禮為天地之律則，其為至則，唯知天者能知之。」[38]而這正是清帝國與英國這樣的「蠻夷」之國的區別所在，後者因其無知而不懂中國的禮節。因此，上引9月23日的諭旨在「天朝禮法」與迥然相異的英國「風俗」之間作了鮮明的對照[39]。

任何文化都認為自己的禮儀是根據自然力、諸神和傳統而規定不變的，而清廷御定的《大清通禮》則增強了禮節儀文的僵硬性。這當然並不妨礙對禮儀策略性的運用，也不妨礙在實行禮儀時可能出現的某些爭議。但同時，這些規定在事實上也增強了象徵性活動的規格化與合法化作用。認識到這一點，也就可以同時認識到特殊禮儀對於特殊的政治與社會組織合法化所起的特殊作用。（如此，朝貢儀式對於華夏中心——滿清中心——起着象徵與合法的作用。）當然，在變化了的歷史環境下，堅持這種朝貢制度便會顯出與歷史潮流相違的非現實努力。何偉亞反對這種對歷史進行「功能主義」的解釋，因為它代表了一種「自視高於中國歷史知識的知識」的優越感[40]。我倒認為清政府對自己禮儀的合法化功能有着清醒的認識，因而在討論禮儀的功能問題上我們並不需要有優越感。對於清朝禮儀僵硬性的非現實主義本質，我可以斷言：歷史的事後認識加上來自近代歷史和社會科學的累積性知識，使我們完全有理由相信，我們擁有優於十八世紀清廷的知識。

因此，我想修正一下何偉亞的敍述，以便對禮儀在馬嘎爾尼使團到達清廷時所發揮的作用作出如下的解釋。首先，我們必須認識到：中英雙方都認為禮儀是極其重要的。正是由於馬嘎爾尼本人也重視禮儀的象徵作用，他才拒絕叩頭。他曾提出一個折衷方案：如果乾隆皇帝的一個品級與其相當的官員向喬治國王畫像叩頭，他也向乾隆皇帝叩頭。這是一個明確標示雙方君主平等的方案。這個提議十有八九代表了馬嘎爾尼使團的至關重要的觀點。對此，乾隆皇帝的反應是果斷而狂怒的[41]：

朕意深為不愜。已令減其供給。所有格外賞賜，此閒不復頒給……朕於外夷入覲，如果誠心恭順，必加以恩待，用示懷柔。若稍涉驕矜，則是伊無福承受恩典。亦即減

任何文化都認為自己的禮儀是根據自然力、諸神和傳統而規定不變的，認識到這一點，也就可以同時認識到特殊禮儀對於特殊的政治與社會組織合法化所起的特殊作用。何偉亞反對這種對歷史進行「功能主義」的解釋，因為它代表了一種「自視高於中國歷史知識的知識」的優越感。

其接代之禮，以示體制。此駕馭外藩之道宜然。

至於乾隆皇帝，他最初對馬嘎爾尼使臣頗具好感。徵瑞也曾上奏乾隆，說該「貢使等十分恭敬」[42]。乾隆甚至願意調整禮儀方式以便使事情進展順利，他還嚴厲地斥責了使臣的滿族陪同，因為他「自居尊大，與遠人斤斤計量」[43]。另一方面，乾隆又非常渴望觀見禮能按照既定的禮節舉行。而他的官員則關切乾隆是否能受到應有的尊重，同時也特別關切其自身不會因禮儀過程中可能出現的差錯而受到斥責。考慮到以上種種因素，宮廷禮儀只好死板地演習。沒有人敢提出其他建議，當然不是對馬嘎爾尼，甚至不是對其他滿清官員[44]。

當然，乾隆最終決定放寬對馬嘎爾尼叩頭的要求，只有皇上才能作出這樣的讓步。佩雷菲特和戴廷傑很清楚地分析了這次觀見禮儀的妥協[45]。根據中英雙方的史料，他們判斷英使是行了九次單膝跪地、俯身向地之禮。經過這麼一個妥協的辦法，觀見之禮舉行了。不過，乾隆對英使的具體要求如擴大貿易及在北京設駐使節一事一點都不讓步。馬嘎爾尼獲得了一次短暫的觀見和幾次更加禮節性的訪問，然後收拾行李，被遣送遠去。中國所有的官方記載都對使團不符禮儀之事隱瞞不錄。下次英國再派遣使團(1816年的阿美士德使團)時，清廷一開始就明確表示必須行叩頭禮，而當阿美士德拒絕時，他就被拒絕觀見，並立即被逐出京師[46]。

此外，還有一些補充性的要點需要明確地指出。乾隆皇帝和他的宮廷對使臣訪華進展極有興趣，但那種興趣幾乎只是集中在使團成員的禮儀舉止及其顯露於外的態度(恭敬順服或者任性傲慢)，還有使團貢品的大小和輕便與否。馬嘎爾尼想炫耀西方科學之先進的努力完全失敗了：不論是皇帝還是他的大臣對天文儀器或實驗演示都沒有表現出任何興趣。馬嘎爾尼想在北京建立外交代表的嘗試當即被駁回，而且沒有人對增進貿易表示興趣。乾隆給喬治王的諭書中的決定性意旨是無可迴避的：「〔天朝〕從不貴奇巧，並無更需爾國製辦物。」[47]

考慮到這一切，很難接受何偉亞的下述論點：這次相遇「不是跨文化間的誤解」。那恰恰是一個文化的誤解，也是兩個有衝突的帝國之間的撞擊。導致誤解的一個因素是：較之於西方技術和對外貿易的尚未被理解的益處而言，堅持既定的朝貢制度對清廷來說更為重要。

最後，讓我們來看看該書中所持的方法論和政治立場。何偉亞直言不諱地表述了他的後現代立場[48]：

重構歷史並不只是關乎揭示新證據、運用新方法、或揭露前人的偏見。撰寫歷史也牽涉到知識的創造與傳播，這個政治活動是所有學術研究都要捲入的。因此，爭論的焦點並不是如何使敘述更少帶有偏見和更少帶有意識形態色彩，而是如何在日常的多重詮釋與權力結構的關聯中，確定我們自己的編史立場。

何偉亞的方法論立場非常清楚了，史學家並不承擔任何保證其解釋與史料相符的義務。他認為，所有的學術研究都是政治性的，在兩種解釋間作出判斷的主要標準是看它是否在與「權力結構」的關聯中適當地找到了自己的位置。這倒委實是對「政治掛帥是歷史研究指針」的直截了當的維護。

如果綜合考慮何偉亞先前表述的要「顛覆史料(事實)與解釋之間的那種被認為是理所當然的關係」的意圖，這裏的方法論立場便非常清楚了。史學家並不承擔任何保證其解釋與史料相符的義務，他(或她)不需要在讀解史料時盡量減少個人的偏見或意識形態，以求得到一種對歷史的準確重構。相反，何偉亞認為，所有的學術研究都是政治性的，在兩種解釋間作出判斷的主要標準是看它是否在與「權力結構」的關聯中適當地找到了自己的位置。這倒委實是對「政治掛帥是歷史研究指針」的直截了當的維護。

何偉亞對馬嘎爾尼使團的解釋顯而易見地表現出來這種邏輯。馬嘎爾尼與亞當斯密(Adam Smith)、吉本(Edward Gibbon)、波斯威爾(James Boswell)等人都是倫敦的文學俱樂部成員。他們的參與爭論和「男人式的交談」(吉本語)是十八世紀英國更加擴大的「公共領域」的縮影。到達中國後，馬嘎爾尼和他的同事們運用「公共領域文化的價值觀」來建構他們對中國的描述[49]。他們忙於「觀察、測量、計算和比較」，並且從「無偏見的觀察者的立場」來寫作[50]。在覲見禮儀展開的複雜的談判中，馬嘎爾尼發現中國人訴諸於「不變的法則……作為抵禦理性和推論的總盾牌」[51]。在使團失敗之後，英國人得出這樣的結論：只有面臨強力和武力時——這正是鴉片戰爭和隨後帝國主義對中國發動的戰爭——中國人才會放棄他們那種不理智的做法[52]。

從費正清到普立查德再到威爾斯等的現代學者，他們在研究馬嘎爾尼使團時都認為：清廷之所以堅持朝貢制度的形式，是因為這種制度發揮了使清廷的統治合法化的作用(費正清)，或者是因為中國的統治者過份關注禮儀外貌(威爾斯)。不論在哪種情況下，何偉亞認為「他們都深深地陷入了薩伊德等人稱之為東方主義的泛濫於歐美的思想慣例，他們也成為一些更宏大的文化工程的組成部分，而這些文化工程至少自上個世紀中葉以來一直都效力於把『西方』建立為在思想、政治和經濟活動各個方面都享有特權的地區」[53]。那些「把『客觀主義』的西方理論，尤其是社會科學模式運用於非西方材料」的各種解釋不僅致力於使西方享有特權[54]，而且暗示「滿清政府既要為它自己的崩潰負責，也要為西方的炮艦外交負責」[55]。因此，所有這類學術研究都是用來為帝國主義辯護的。既然我們必須用政治準確的標準來衡量學術，所有這一切就都必須予以駁斥。

何偉亞要破的很清楚，而他要立的則沒那麼清楚。像大多數後現代學術一樣，他迴避討論要用何種政治制度來取代他所批評的啟蒙運動的公共領域。然而，當何偉亞簡短地回顧中國人對馬嘎爾尼使團的研究時，他的立場中的問題和政治天真便都暴露無遺了，看到「那些好像也在有意或無意地複製歐美對中西衝突的解釋」[56]的中國學者，他顯得很是失望。他的唯一解釋是：中國學者簡直是在「盜用殖民者的思想架構」[57]。看來，他們是自動的東方主義的受騙者。

稍加反思便可以使人想到：我

當何偉亞簡短地回顧中國人對馬嘎爾尼使團的研究時，他對「那些好像也在有意或無意地複製歐美對中西衝突的解釋」的中國學者顯得很是失望。他的唯一解釋是：中國學者簡直是在「盜用殖民者的思想架構」。看來，他們是自動的東方主義的受騙者。

們的中國同事並不一定像何偉亞所暗示的那樣毫無頭腦、容易受騙。對於中國學者來說，「公共領域」的公開辯論，新生的「觀察、測量、計算和比較」的科學精神，以及馬嘎爾尼所代表的啟蒙價值觀的整個情結並不顯得那麼特別危險。美國學者可以在批判的同時，享受現代生活所帶來的一切物質上的舒適；中國學者則認識到，只有科學技術的進步才能夠改善中國人民的生活。因此，他們毫無困難地批判乾隆的自負及其自給自足的幻想，斥責他對西方的技術成就缺乏興趣[58]。對於這些仍在致力於中國現代化的學者來說，對現代性作一種自以為是的批判就更加困難了。

我們的中國同事並不一定像何偉亞所暗示的那樣毫無頭腦、容易受騙。對於中國學者來說，只有科學技術的進步才能夠改善中國人民的生活。因此，他們毫無困難地批判乾隆的自負及其自給自足的幻想，斥責他對西方的技術成就缺乏興趣。更為重要的是，中國學者痛苦地認識到了以政治立場評判學術的後果。

更為重要的是，中國學者痛苦地認識到了以政治立場評判學術的後果。他們生活在一個類似於何偉亞所倡導的世界裏，在這個世界裏，沒有義務要維持史料與解釋之間的聯繫，或使學術研究更少帶有意識形態色彩；在這個世界裏，批評的標準是某人政治立場的正確性。在這樣的體制中，政治的正確性不可避免地要由掌權者來決定。中國的史學家對「實事求是」的口號比對像何偉亞這類學者的後現代立場更感認同也就不足為怪了。

我們也許會發現這些當代的中國學者都過於實證主義化，過於相信可知的客觀真理。儘管歷史學不存在絕對真理，也不等於說我們就有權認為史料的含義是可以隨意解釋的。我們必須像我們的中國同行們那樣認識到阿普勒伯 (Joyce Appleby)、亨特 (Lynn Hunt) 和亞科比 (Margaret Jacob) 所說的：「對客觀知識共擔承諾的益處。」阿普勒伯等人已經把歷史的客觀性重新定義為一種「研究主體與外在客體之間的互動關係」。即便是對這種「社會」(不是哲學意義上的客觀) 和「過程化」客觀的承諾，也會「迫使人們嚴肅地考察他們所帶給其研究主題的主觀因素與他們所發現的這兩者之間的關係；它會加強那種有利於展開辯論的方法論原則：它會鼓勵人們完成尋求知識的艱巨任務」[59]。這種「實事求是」的態度是我們的中國同行免受政治支配學術的唯一保障，也是我們保護中國研究和漢學研究不受類似何偉亞等學者這樣過度想像危害的保障。

尚揚　譯

註釋

① Earl F. Pritchard, *The Crucial Years of Early Anglo-Chinese Relations, 1750-1800* (1936; reprint, New York: Octagon, 1970).

② Earl F. Pritchard, "The Kow-tow in the Macartney Embassy to China in 1793", *Far Eastern Quarterly* 2 (February 1943): 163-203.

③ John K. Fairbank and S.Y. Teng, "On the Ch'ing Tributary System", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 6 (1941): 135-246.

④ J.L. Cranmer-Byng, *An Embassy to China: Being the Journal Kept by Lord Macartney During his Embassy to the Emperor Ch'ien-lung, 1793-1794* (London: Longmans, 1962).

⑤⑥⑦⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑯⑰⑱⑳㉑㉒㉓㉕㉗㉘㉙㉝㉞㊵㊽㊾㊿(52)(53)(54)(55)(56)(57) James L. Hevia, *Cherishing Men From*

Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793 (Durham and London: Duke University Press, 1995), 7; xi-xii; 10; 19; 21; 30; 128; 131; 212; 19-20; 28; 225; 123; 124; 145n; 143n.12; 185; 185; 131-32; 186; 118; 128; 20; 226; 64-65; 95; 230; 17-18; 7; 19; 243; 246.

⑧ John E. Willis, *Embassies and Illusions: Dutch and Portuguese Envoys to K'ang-hsi, 1666-1687* (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1984).

⑮ Joseph Fletcher, "Ch'ing Inner Asia c.1800", in *The Cambridge History of China*, vol. 10, pt. 1, eds. D. Twitchett and J.K. Fairbank (London; Cambridge University Press, 1978), 35-106; Joseph Fletcher, "The Heyday of the Ch'ing Order in Mongolia, Sinkiang and Tibet", in *The Cambridge History of China*, vol. 10, pt. 1, 351-406; David M. Farquhar, "Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 38 (1978): 5-34; Pamela Crossley, "The Rulerships of China", *American Historical Review* 97, no. 5 (1992): 1468-83; Mark Elliott, *Resident Aliens: The Manchu Experience in China, 1644-1760* (Ph.D. diss., University of California, Berkeley, 1993); Chia Ning, "The Lifanyuan and The Inner Asian Rituals of the Early Qing (1644-1795)", *Late Imperial China* 14, no. 1 (1993): 60-92.

⑲㊻ Alain Peyrefitte, *The Immoblie Empire*, trans. Jon Rothschild (New York: Alfred A. Knopf, 1992), 68; 504-11.

㉔ Frederic Wakeman, "The English Lord and the Chinese Emperor", *The Washington Post*, 28 March 1993, Book World section.

㉖㉚㉛㉟㊶㊷㊸㊹㊼ 《掌故叢編》（北平：故宮博物院，1928-1930），8:64b; 4:32b, 7:41a; 8:64; 8:64b, 5:31b; 7:53b-54a; 6:32b; 5:25; 3:18b; 19b。

㉜ 《大清通禮》（1756），現收入《四庫全書》卷655（台北：商務印書館，重印），頁427。

㉟ 有關這方面的研究，請參Chow Kai Wing, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse* (Stanford: Stanford Univesity Press, 1994); Angela Zito, *Grand Sacrifice as Text/Performance: Ritual and Writing In Eighteenth Century China* (Ph.D. diss., University of Chicago, 1989), chap. 4.

㊱ Hevia, 21, quoting Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York: Oxford University Press, 1992), 193.

㊲ 同註㉜書，「御制序言」。

㊳ 轉引自註㉟Chow Kai Wing書，頁189。

㊺ 見註⑲書，頁223-25；中國第一歷史檔案館編：《英使馬戛爾尼使華檔案史料匯編》（北京：國際文化出版社，1996），頁114-29。

㊶ J.L. Cranmer-Byng, ed., *An Embassy to China* (1962), 153, cited from Hevia, 102.

㊽ 戴逸：《乾隆及其時代》（北京：人民大學出版社，1992），頁425-32。

㊾ Joyce Appleby, Lynn Hunt and Margaret Jacob, *Telling the Truth about History* (New York: Norton, 1994), 261, 269.

周錫瑞（Joseph W. Esherick） 美國加州大學聖地牙哥分校歷史系教授

馬嘎爾尼使團、後現代主義與近代中國史：

評周錫瑞對何偉亞著作的批評

● 艾爾曼（Benjamin Elman）
胡志德（Theodore Huters）

James L. Hevia, C*herishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (Durham and London: Duke University Press, 1995).

我們認為，周錫瑞（Joseph Esherick）對《懷柔遠人》（*Cherising Men From Afar: Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*）在詞彙表和材料闡釋方面的批評有失真誇大之處，他對此書的嚴肅性和學術創意的估價也有失公正，將其與政治正確性混為一談更是張冠李戴。顯然，對這一本書的評價涉及到具體歷史事件之外的歷史思考和理論問題。因而，本文力圖討論三方面的問題：一，有關中文闡釋上的技術性問題，詳見本文附錄「考證學之辨」；二，《懷柔遠人》在史學上的貢獻，詳見本文第一節；三，有關歷史、理論、政治正確性的關係問題，詳見第二節。

周錫瑞對《懷柔遠人》的嚴肅性和學術創意的估價有失公正，將其與政治正確性混為一談更是張冠李戴。周一方面把掌握「新的史料根據」與「發現新史料」混為一談；另一方面，他又把「史料」同「分析」割裂開，彷彿何偉亞與前人只是看法不同，沒有新的事實基礎。

一　馬嘎爾尼使團研究的新眼光

周錫瑞強調，《懷柔遠人》「沒有新的史料根據」，甚至在掌握史料上尚不及前人，如佩雷菲特（Alain Peyrefitte）。《懷》書的貢獻只是在「分析和解釋上」。這裏，周顯然一方面把掌握「新的史料根據」與「發現新史料」混為一談，好像沒有「發現」新史料就必然不會用到新證據；另一方面，他又把「史料」同「分析」割裂開，彷彿何偉亞與前人只是看法不同，沒有新的事實基礎。這種史料和分析兩分家的說法未免簡化了歷史研究的任務。眾所周知，發現了史料的不一定能當歷史學家，而優秀的歷史學家不一定

是史料發現者。史料和解釋之間還有個重要的眼光問題。這裏所說的眼光不等於主觀想像，而在綜合分析證據達成對歷史的深入理解，甚至引用同一史料中的相反證據來拓寬對歷史事件的已有理解。

由於「發現」了大量史料而很得周錫瑞重視的佩雷菲特，不幸有一個短處，即他對中文史料人所共知的無知(如一張著名的照片所錄，他竟然「閱讀」倒放在面前的中文奏摺)。但他確實自稱「從北京帶回的大量未印行的清代官方文獻，晦澀難懂，特請三位傑出漢學家譯為法文」①。不過這些官方材料已經收藏在北京第一歷史檔案館，自90年代以來就已對外開放。何偉亞在北京和藏有馬嘎爾尼使團大批西文史料的大英圖書館都作過研究。他沒有聲稱自己「發現」了任何「新」史料，但卻在運用上述兩處的材料之外，使用了前幾位學者未曾問津的《大清通禮》，而在分析過程中亦研究了其與官方檔案的互見關係。此外，他還將其他學者視為與馬嘎爾尼使團無關的史料，特別是清廷與亞洲內陸各國的交往及與藏系黃教之關係的史料引入討論。在這種情況下，因他沒有「發現」新史料而說他沒有使用新的史料根據不免有點令人吃驚。

佩雷菲特大約是力求「客觀地」對待材料的：「為使當年的局內人展示自己的經歷，本書僅僅是對史料的簡單的歸納和分類而已。」但這並不妨礙他從「東方主義」的角度如此描述發生在1793年8月23-28日之間的一樁事件：「這些中國人同利馬竇二百年前遇到的一樣，對地球儀上的中國如此之小而大為震驚，甚至懷疑這些長髮碧眼們在有意縮小中國的面積。他們對地球儀頓時興趣全無。天文學家丁維德(Dinwiddie)認為中國人的反映過於幼稚，像孩子一樣喜怒無常。」②根據這一典型的西方人視點，佩氏斷言說：「許多旅行過的人，包括不少中國人，都發現了中國人行為的這種『兒童性』特徵。魯迅就認為政府待民如子孝。這大概是因為中國社會的權力結構阻礙中國人走出(心理的)兒童階段，和盆景匠限制花木成長，纏足壓縮女子的腳同一道理。」③他還分析說：「弗洛伊德在討論中國人難於成熟的問題上，恐怕會贊同丁維德。如果說兒童惟有『弒父』才能成熟，那麼在一個崇尚祖先和皇權的國度裏，弒父的機會是微乎其微。這兩種崇拜具體展現着一種毋庸質疑的父權尊嚴，使之得到認可，並由集體意識禮儀化，凌駕於眾生之上。毛澤東沒有動搖祖先崇拜，甚至還強化了皇權。至今這兩種權威仍是中國人共同的宗教信仰，使他們處於心理幼兒階段，這與他們的『懼外症』真是相輔相成。」④

儘管佩氏的論點如此陳舊，周錫瑞卻還是認為他比何偉亞更準確。佩氏那些奇談怪論似乎因有「事實為基礎」就可以接受。而事實上，何偉亞的批評恰好擊中佩氏這類觀點的要害。佩氏固然有稱職的翻譯助手，但他除了重述傳統與現代、停滯的中國與進步的英國的相遇外，毫無創意。佩氏許多明顯的謬論恐怕就是周錫瑞也不會接受，特別是佩氏對中國明清以來社會結

何偉亞在北京和藏有馬嘎爾尼使團大批西文史料的大英圖書館都作過研究。他沒有聲稱自己「發現」了任何「新」史料，但卻在運用上述兩處的材料之外，使用了前幾位學者未曾問津的《大清通禮》。在這種情況下，因他沒有「發現」新史料而說他沒有使用新的史料根據不免有點令人吃驚。

構的分析。他把中國形容成金字塔，皇帝居於塔尖，是「神的世俗化身」；士紳官僚處於中央，是皇權與底層芸芸眾生的中介。「接下來是關係着整個社會生存的農民。他們才是真正的生產者，其他人僅僅因服務於農民的生產而存在。在農民之下是手工業者，為農民提供所需的生產工具。商人的地位比手工業者還低，是不事生產的寄生階層，除了買進賣出，借此生財外創造不出其他價值。因此，他們雖然富有，卻沒有相應的尊嚴。」⑤作者業已過時的「東方主義」教條忽視了商人與士紳、滿洲親貴相輔相成的精英角色。這類說教早已為包括周錫瑞本人在內的許多社會史學者所批駁。

佩雷菲特許多明顯的謬論恐怕就是周錫瑞也不會接受，特別是佩氏對中國明清以來社會結構的分析。他業已過時的「東方主義」教條忽視了商人與士紳、滿洲親貴相輔相成的精英角色。這類說教早已為包括周錫瑞本人在內的許多社會史學者所批駁。

佩氏的結論更是表明了《停滯的帝國》對歷史解釋的失敗⑥：

> 從1793年到1978年，中國一直執着地恪守自己的模式。除了少數幾次(很快就放棄的)嘗試之外，它一直拒絕虛心地效法任何外來學說，沒有任何一種文明能救中國。外來的一切事物都是不祥之物，一切優秀的東西都必然出自本土。在中國歷史上，發生過真正的變化嗎？還是僅僅圍繞北京進行簡單的循環？馬克思主義同滿族統治者都是外來事物，但都強化了中國的封閉狀態。當然，環境因素是應該引起重視的。比如西方叩響中國的大門時，守護者乃是滿族皇帝。但清朝統治者熱衷於中國的自我崇拜，積極迎合極端的華夏中心主義，力圖以此強化對漢族的統治。清朝統治基礎的脆弱強化了閉關政策。共產黨政權繼承了乾隆時代的天子體制，它敵視經濟收益、商人階層、對外貿易、外國人的來訪、以及任何來自其自身以外的創新發明。東南亞某些地區已擺脫其羈絆，生產與貿易就都得到了發展。所謂中國是文明之邦，其他民族都屬狄夷的觀念已絲毫不能束縛他們與日本及西方的來往。

佩氏的意圖相當清楚，清朝對西方的反應盲目而僵硬，理應受到西方、日本的帝國主義式回應⑦：

> 難道西方比其他力圖在外部世界打上自己印記的國家更有罪嗎？至少不比襲擊各個國家的洪水、潮汐更有罪。在這類問題上，唯一該受審判的是那個已目睹洪水潮汐的威力而卻拒絕正視現實，因閉關自守而自貽其禍的國家領導人。那位天朝守護者乾隆皇帝，就曾藉口維護神聖的體制，輕蔑地拒絕英國人奉獻上門的進步碩果。而他對「罪惡的商人」的仇恨在1949年後還得到共產黨的稱讚。

在《懷柔遠人》一書問世以前，柯文(Joanna Waley-Cohen)已經在1993年發表的一篇論文中，就中國對十八世紀晚期西方技術反應的問題，修正了傳統觀點的偏見。她重新審視了清朝對十八世紀世界發展圖景的所謂「視而不見」問題。據她的分析，這類說法是在西方完成工業革命取得技術優勢之後才產生的，卻被史學家和外交官們投射回對馬嘎爾尼使團的解釋中。柯文指出，導致西方對中國的這種態度的

另一個原因，在於清廷出於在1793年前後的國內黨派政治鬥爭的需要，倡導中國對西方的優越性。當時，清廷聘請不少耶穌會武器製造方面的專家參與平定十八世紀下半葉各地叛亂的戰爭。何偉亞的著作延續了這種修正西方偏見的努力。他從考察清代對外關係與近代歐洲外交演變的角度出發，重新評價了馬嘎爾尼使團及其訪華活動。他修正並澄清了那個向外擴張的英國與華夏中心主義的清朝互相衝突撞擊的簡單化敘事，展示了一幅遠比佩氏或周錫瑞樂於看到的圖景更為複雜的畫面。

《懷》書重現了英國在亞洲的擴張勢力與清朝權威的勢均力敵，而不是以強凌弱。他指出，十八世紀下半葉的中英兩大帝國是兩種並行的擴張性帝國意識的產物。這兩種帝國意識模式各有各的普遍主義傾向，都以競爭性的等級關係和政治主張為依托。何認為，這兩種模式的區別實質上揭示了不同概念框架和意義生產實踐的差別。因此，馬嘎爾尼使團事件並不是由深藏在中國傳統政治體制內的文化中心主義在朝貢制度與「現代」歐洲外交政治間引發的簡單衝突。他認為，費正清 (John K. Fairbank) 及其他學者的分析模式將中國「朝貢體制」本質化為傳統 (中國) 與現代 (西方) 的必然衝突，並因過份誇大這種對立衝突而忽略了英國作為海上帝國與中國作為陸上帝國在1793年各自面臨的特殊歷史挑戰。

根據作者分析，為了解清代賓禮框架與英國人國際關係觀念相互影響的過程，必須分別揭示中英兩國的外交模式。他使我們看到，歐洲關於平等國家外交關係的話語本身是歐洲全球擴張的歷史產物，在這擴張過程中，主權平等的話語 (西方優越、中國自大) 實際上使象徵性暴力在國際外交演變成1839年的公開戰爭 (鴉片戰爭) 之前的1793年得到合法化。這一觀點源自薩伊德 (Edward Said) 的《東方主義》(*Orientalism*) 中的批評視角，不過薩伊德分析的是西方—阿拉伯關係中的權力與知識，何偉亞則考察亞洲—西方的語境。

《懷》書還表明，為滿清皇權再生產服務的宇宙政治秩序是以特殊的賓禮為基礎的。清朝官員依據這套賓禮應付英國使臣提出的要求。佩氏、周錫瑞等現代學者詬病這套處理清朝與其藩屬之間交往的禮儀，他們認為歐洲平等國家的關係準則才是處理國家關係的普遍模式，遠比清朝的「朝貢制度」優越。而何偉亞的目標則是對這類據現代西方準則對清代外交政策所做的分析提出質疑，因為這種觀點自動地將清朝的政策貶入另冊。《懷》書力圖探討清廷及其官員是如何、並出於何種原因如史書記載的那樣接待英國使臣的。也許有人要批評何偉亞持相對主義的觀點，不過他從這種立場出發對清朝外交所做的分析，比起僅僅對歷史作情緒化褒貶要更為深入細膩。

《懷柔遠人》的優點在於對清朝皇權統治基礎的清晰描述：在一個匯集着滿、蒙、藏及其他民族的王公權貴的帝國內，清朝統治者成功地運用各族王公權威組建其內在統治關係的基礎，並把這些王公納入

《懷》書重現了英國在亞洲的擴張勢力與清朝權威的勢均力敵，而不是以強凌弱。他指出，十八世紀下半葉的中英兩大帝國是兩種並行的擴張性帝國意識的產物。他認為，費正清等學者的分析模式，忽略了英國作為海上帝國與中國作為陸上帝國在1793年各自面臨的特殊歷史挑戰。

清朝的政治皇權結構中。禮儀及禮儀行為(如叩頭)是以宇宙象徵形式表達清王朝的皇權與藩屬王權之間的關係。

作者清楚地揭示出，清朝使用這套精心建構的賓禮儀式將周邊國家納為藩屬，現在，又透過這套禮儀的視點來對待馬嘎爾尼使團。《懷》書並未暗示清朝政治擴張有任何「正確」可言。作者不過是指出，清朝的外交政策是有自身邏輯的，恪守這一外交政策的清朝君臣對自己的政治優勢有充分自信，因而樂於接待馬嘎爾尼使團。當然，他們只能按照自己的理念行事，而不是跟着馬嘎爾尼的節拍起舞。

《懷》書作者指出恪守本身外交政策的清朝君臣對自己的政治優勢有充分自信，因而樂於接待馬嘎爾尼使團。與之相比，馬嘎爾尼咄咄逼人的「主權性」話語則源出歐洲剛剛興起的平等國家理論，以及有助提高各國社會福利水準的相互商品流通。

與之相比，馬嘎爾尼咄咄逼人的「主權性」話語則源出歐洲剛剛興起的平等國家理論，以及有助提高各國社會福利水準的相互商品流通。作為一名英國知識貴族，馬嘎爾尼代表着何偉亞稱之為「交換意見和價值的公共領域」。這種文化強調大英帝國特有的自由寬容的價值觀，要求通過對啟蒙理性的應用，將空洞的禮儀形式從實實在在的外交事物中區別開來。英國使團對清帝國的優越感加之馬嘎爾尼對於中國的「自然主義」觀察，最終導致他們無法理解清廷的外交立場，包括1793年在承德舉行的乾隆80壽辰慶典中，清廷按照相關的外交儀式將英國排在(不久淪為英國殖民地的)緬甸之後。

關於「公共領域」，在此還需要再作澄清。如《懷》書中提到的，哈貝馬斯(Jürgen Habermas)的理論引起了歐洲史研究者的論爭⑧(何幸運地避免將這一概念生搬硬套於清代的中國)。值得注意的是，即使馬嘎爾尼在英國的確算得上一名公共領域的知識份子，卻並未妨礙他以出訪中國的全權大使的身分直接為英王效力。他本人是英國貴族階層的一員，並向清廷謊稱是喬治二世的親戚。這使馬嘎爾尼在十八世紀80年代英國政治文化結構中佔據着連結皇家政府與貴族精英之間的地位，同哈貝馬斯筆下那個通過「近代」英國的公眾識見批評英國政府的獨立公共領域大相逕庭。顯然，在馬嘎爾尼及英國使團訪華問題上，哈貝馬斯式的獨立公共領域並不是多麼有效的分析途徑。實際上，「公共領域」本身更有可能是戰後，特別是90年代前西德知識階層文化理念轉變的特有結果。德國從專制向民主過渡的歷史本身，乃是哈貝馬斯和伽達默爾(Hans Georg Gadamer)圍繞進步的公共領域與保守的文化闡釋學之間展開的爭論引人矚目的根本原因。

何偉亞接着展示了1793年清廷接待英國使團的過程和賓禮形式，從馬嘎爾尼使團的致詞始，至乾隆接見使團終。他展現了清朝皇帝及其滿漢大臣為了查明英方的真實用意，並將他們納入清代天子能接受的等級序列，如何反覆同馬嘎爾尼使團協商雙方的交往形式。何偉亞認為，儘管雙方在叩頭形式及英方貢禮的重要性上有許多誤解，但對清廷而言，只要英使能夠尊重清朝的賓禮儀式磋商他們的要求，清廷對於建立使館一事本身是相當靈活寬容的。

清廷確實調整了賓禮的某些細節，允許馬嘎爾尼在乾隆80壽辰的慶典儀式上以下跪替代叩頭的方式謁見皇帝本人。何偉亞稱這一外交過程為「豐儉適中」(有關討論詳見本文第三部分)。這表示皇帝及其臣僚一再重估英使，將英國國王與其他國家的統治者區別對待，以便把馬嘎爾尼使團置於與自己政治秩序相協調的地位。清廷固然沒有接受英使提出的通商要求，但允許馬嘎爾尼使團收集茶樹品種並索取有關茶及生絲的種植生產方面的資料。在工業革命前夕，茶和絲同瓷器一樣，是極受英國人青睞的貴重物品。清廷以這些饋贈表現自己的大度，英國則視之為商品之間應有的交往，並期待通過締結商約謀求更多的利益。

何偉亞在全書的結論部分分析了後世史家如何理解圍繞馬嘎爾尼使團訪華掀起的一連串波瀾。被馬嘎爾尼成功地拒絕了的叩頭禮(有人懷疑這一點)，後來又成為十九世紀英美對中國外交話語的關注點。何偉亞認為，歐美學界熱衷在叩頭問題上糾纏不休的現象是資產階級啟蒙運動及其「國際法」學說的產物。這套學說同賓禮一樣，規定了甚麼才是代表主權國家的特使互相會見時應採用的「適當」身體語言。正是根據同樣一種平等國家的外交話語，乾隆那封著名的《致英王喬治五世》書被詮釋為天朝對於歷史現實徹底而傲慢的拒斥。佩、周延續了這種觀點。

何偉亞還指出，當後繼學者透過歐洲視角檢視停滯落伍的朝貢制度時，他們實際上是把歐洲人對乾隆致英王信函的誤讀看作了清廷外交的實質。何認為，如果充分再現當時的歷史環境，乾隆對英使的反應可以從兩國相互之間的誤解來解釋。馬嘎爾尼對英國禮品的過份炫耀以及皇帝對其「妙處」的不以為然，無疑加深了彼此的誤解。柯文也認為，乾隆並不像流行觀點所說的那樣完全拒絕西方的技術。不過馬嘎爾尼帶給中國的前工業革命時期的科學發明，對清廷實無很大誘惑力。

何偉亞最後指出，在馬嘎爾尼使團未能成功打破清朝朝貢制度問題上，西方與中國的歷史學早已作過許多僵化的闡釋。這種闡釋派生出下列觀點，即中華帝國晚期漠視十八世紀末西方帝國主義的威脅，繼續維持閉關鎖國。佩雷菲特即持這種觀點。此外，這套闡釋還助長了一種昏庸的帝制力量延緩現代中國之誕生的普遍性歷史敍述，周錫瑞對此就不無贊同。對馬嘎爾尼使團事件的多數論述都如佩氏一樣，無視1793年中英兩國交鋒時各自面臨的眾多複雜歷史問題，而僅僅強調建立外交領使館在以傳統與現代對立為模式的世界史敍述中的作用，並將其本質主義化。這樣一來，人們討論十九世紀50年代以後中國衰落的主要原因時，往往以中國保守作為寬恕西方帝國主義的理由。周錫瑞早年曾因尖銳批評了費正清的類似觀點而贏得學術聲譽，如今卻令人吃驚地成為這一觀點的捍衛者。

何偉亞同1972年的周錫瑞一

何偉亞認為，歐美學界熱衷在叩頭問題上糾纏不休的現象，是資產階級啟蒙運動及其「國際法」學說的產物。這套學說同賓禮一樣，規定了甚麼才是代表主權國家的特使互相會見時應採用的「適當」身體語言。正是根據同一種平等國家的外交話語，乾隆那封著名的《致英王喬治五世》書被詮釋為天朝對歷史現實徹底而傲慢的拒斥。

人們討論十九世紀50年代以後中國衰落的主要原因時，往往以中國保守作為寬恕西方帝國主義的理由。周錫瑞早年曾因尖銳批評了費正清的類似觀點而贏得學術聲譽，如今卻令人吃驚地成為這一觀點的捍衛者。

樣，否認西方帝國主義在中國扮演的「正面」角色。但同周不同，他認為在探索二十世紀以前中西之間複雜的互動關係時，應採用多方位的解釋角度。只有這樣，中英兩個擴張性帝國的衝突及其兩種排他性的知識產品與外交禮儀的較量才獲得歷史特殊性，而不是被置於其中一個帝國的普遍主義框架中。我想這並不意味着何偉亞把清朝視為一個理想王朝，或認為清朝的外交政策可以接受。總之，在清朝對馬嘎爾尼使團的反應和清朝君臣相應對策的起因問題上，《懷柔遠人》提供了一個可靠而貼切的詮釋。它成功地批駁了《停滯的帝國》提出的下述簡單結論：「馬嘎爾尼在啟程之前收到的一份公司報告中說，中國人怯懦而迷信，天生拒絕變更。後來事實證明了這一點。中國人拒絕新奇事物本身就被認為是落後的證明。英國人拒絕承認各個文明保持自身差異性的權力。」⑨

周錫瑞以何偉亞運用史料不當，而佩雷菲特及其助手使用史料更為得當為藉口，否認何偉亞的上述總體觀點。不過周錫瑞查核史料的結果多不可信，有興趣的讀者可查閱本文附錄部分。

二　後現代主義與歷史學修辭

對所有關注近現代歷史文化的人而言，如何解釋近150年來錯綜複雜的中西關係無疑是道耗費心力的難題，也是周錫瑞對《懷柔遠人》的激烈批評的核心所在。然而，即使周錫瑞在「小學」及枝節層面對何偉亞的攻擊頗為有力，卻並未觸及何偉亞的整體論點，從而顯得小題大作。何偉亞到底是否把中文史料從東方主義者的偏見中解救出來？周錫瑞對這個中心問題的唯一回答，就是列舉了一大串不同譯法。周錫瑞本人對這些詞語的解釋，正如我們在第一節和附錄闡明的，實不足以服人。

儘管周錫瑞花了大量篇幅討論細節問題，但他論點的重心卻顯然不在小學考證上。周錫瑞另有一重攻擊對象，顯現在他以「講求事實」為形式，對何偉亞描述為清朝禮儀的寬鬆性的批評中。一開始，周錫瑞對何偉亞的觀點似乎並不反對：「近來，人類學把禮儀視為一種『策略性的實踐方式』，這是既有益又恰當的。類似的，把禮儀理解為程序——一種常常表現出競爭性的程序——並且把它解釋成絕不只是『對一套定制的生搬硬套的演習』，有助於我們理解任何禮儀。在所有這些方面，何偉亞都為加深我們對清廷禮儀的理解介紹了非常有益的概念和詞彙。」⑩

但周錫瑞舉左手讚許這些觀點的同時，卻舉右手攻擊這些觀點。他以公允的口氣說：「像《大清通禮》這類文典的編纂本身就是試圖確定和推行禮儀的過程，以便『總一四海，整齊萬民』。」這一點大概沒有學者會反對。然而在這個共識上，周卻進而提出了一套與何偉亞上述觀點針鋒相對的對儀禮的定義：「這些禮儀通常都被認為是天

命所定的。」後來他更強調說：「任何文化都認為自己的禮儀是根據自然力、諸神和傳統而規定不變的，而清廷御定的《大清通禮》則增強了禮節儀文的僵硬性。」

儘管周錫瑞對禮儀僵硬性渲染有加，他仍然不得不承認「乾隆甚至願意調整禮儀方式以便使事情進展順利」，並「最終決定放寬對馬嘎爾尼叩頭的要求」，在英文本中還承認，「禮儀因而證明比體制要來得靈活」。這最終把他自己的觀點扯得四分五裂，自相矛盾。也許我忽略了周論點的某些微妙之處，但他這個結論正是何偉亞的論點之一。如果在禮儀程序的可變度上，周錫瑞最終不得不重複何偉亞的看法，則我們不得不再次對周錫瑞到底在反對甚麼而感到茫然。

直到周錫瑞文章的近結尾處，我們才比較具體地看到他的中心論點，周錫瑞在此引用並花了一定篇幅評價何偉亞的方法論。何的原文說：「重構歷史並不只是關乎揭示新證據，運用新方法，或揭露前人的偏見，也是介入知識生產傳播的政治過程，這種知識政治化生產牽涉到所有的學術研究。因此，問題的關鍵不是如何少作意識形態或功利性解釋，而是如何確定自己的歷史研究相對於我們每天讀到的多種闡釋角度和權力結構的關係。」⑪前半段尚可，但「問題關鍵」以下的後半顯然令周錫瑞很不安。照他看來，何偉亞簡直是要求「史學家並不承擔任何保證其解釋與史料相符的義務，他(或她)不需要在讀解史料時盡量減少個人的偏見或意識形態，以求得到一種對歷史的準確重構」，並扣帽子說，這是「直截了當的維護」「政治掛帥」。

然而，同任何充滿政治內涵的論點一樣，周錫瑞對何偉亞方法論的這番解釋不過暴露出他自己的短處，他要麼是沒有「政治掛帥」以外的高尚信仰，要麼不過(又)是誤讀了何的原文。何偉亞說得很清楚，他力圖「確定自己的歷史研究與我們每天遇到的多種闡釋角度和權力結構之間的關係」。就是說，不僅要看到史料本身包含的偏見，還要注意人們如何歷史地利用這些偏見強化某些政治主張，而把對史料的其他解釋，特別是與政治主題相衝突的解釋打入冷宮。事情很明白，警惕隱含在史料解釋中的權力運作乃是何偉亞力圖「動搖史料與解釋之間天經地義的關係」的真義。這與周錫瑞所謂的「後現代的自由想像力」或「政治掛帥指導歷史研究」完全風馬牛不相及。舉個最常識化的例子就足以驗證何偉亞關於民族國家政治影響學術研究的論點：即不少英國歷史學家堅信不疑地將鴉片戰爭解釋為「自由貿易」之戰，而非對中國主權的冒犯。很明顯，一個一方迫使另一方參加的貿易有何「自由」可言？

於是，我們不得不跳出周錫瑞對何偉亞方法論的歪曲，反過頭來審視一下周對《懷》書敵意的真正由來，以及他那向「後現代」宣泄的惡意背後之真正所指。可供深思的一個線索是周錫瑞對何偉亞從清廷角度描述歷史所表示的不尋常的憤怒。周關心的並非這個任務的

何偉亞說得很清楚，不僅要看到史料本身包含的偏見，還要注意人們如何歷史地利用這些偏見強化某些政治主張。警惕隱含在史料解釋中的權力運作，乃是何偉亞力圖「動搖史料與解釋之間天經地義的關係」的真義。這與周錫瑞所謂的「後現代的自由想像力」或「政治掛帥指導歷史研究」完全風馬牛不相及。

艱鉅程度，而是選題本身的不值一做⑫：

> 對於清朝禮儀僵硬性的非現實主義本質，我可以斷言：歷史的事後認識加上來自近代歷史和社會科學的累積性知識，使我們確實可以看到歐洲，特別是英國資本主義的擴張力量使清廷朝貢制不合時宜。使我們完全有理由相信，我們擁有優於十八世紀清廷的知識。

周錫瑞還輕而易舉地把所有正經「中國學者」的立場劃到他一邊，宣稱正是這些中國學者懂得「只有科學技術的進步才能夠改善中國人民生活。因此，他們毫無困難地批判乾隆的自負及其自給自足的幻想，斥責他對西方的技術成就缺乏興趣。對於這些仍在致力於中國現代化的學者來說，對現代性作一種自以為是的批判就更加困難了」⑬。照此說法，何偉亞力圖重現清朝的角度和看法無疑就是站到了逆歷史發展而動的錯誤一方。在這一點上，周錫瑞對何偉亞的批評如果機遇好，大概還會得到來自各個政治陣營的許多名人及領袖們的首肯，比如亞當斯密、黑格爾、馬克思、嚴復、陳獨秀、毛澤東、鄧小平、福山、克林頓乃至江澤民。

倘若周錫瑞到頭來真能令人信服地證明後殖民批評家不過是要中國人民回到清朝自負的舊體制去，而拒絕汲取西方的現代性的所有益處，那麼也許倒不難將何偉亞以及 *positions* 的全班人馬索性列入倭仁、劉師培、辜鴻銘或梁漱溟一伍，冠以保守主義之名，扔進歷史垃圾堆而了之。但後現代批評果真鼓吹全盤倒退到西方科學技術現代成就以前的時代嗎？周錫瑞稍一疏忽，對此做了個似是而非的回答，原來「何偉亞要破的很清楚，要立的則沒那麼清楚」。這裏，請允許我向讀者闡明一下，對周錫瑞來說不清楚的其實又是再清楚不過：事實上，何偉亞不求「建立」任何模式，只是尋求一個更切近歷史而不受現代民族國家的種種政治性計劃約束的學術和思考空間而已。當然，這個訴求並未以新老歷史進步論的大敍事為基礎。

倘若周錫瑞真能令人信服地證明後殖民批評家不過是要中國人民回到清朝自負的舊體制去，而拒絕汲取西方的現代性的所有益處，那麼也許倒不難將何偉亞冠以保守主義之名，扔進歷史垃圾堆而了之。但後現代批評果真鼓吹全盤倒退到西方科學技術現代成就以前的時代嗎？

直截了當地講，沒有一個後現代批評者會愚蠢到主張老百姓物質生活應低於美國，支持政府沒收微波爐，或取締穆道赫 (Rupert Murdoch) 向亞洲人民廣播他自纂的新聞的權力。我們為之辯護的是一種擯棄先入為主、人人似乎都應接受的「正確答案」來審視歷史的能力。最終，我們囿身其中的過度理性化的意識形態結構總會有被突破的可能性，而這可能性十有八九就隱含在我們已經熟知的歷史記錄中。在此，為了防範更多的誤解，我們必須重申早已明確的一點，即無望地希望於「正確意識形態」之外的他種選擇 (alternative)，同堅持歷史的目的論毫不相干，無論這目的是前進論還是後退論。那麼說到底，又是誰在將政治傾向強加學術？認定乾隆與晚清政府的政策制訂者們創造了一套注定失敗的現實對策是一回事，但認定一個力圖重現這現實對策之原貌的學者應

受譴責可就是完全不同的另一回事了。

周錫瑞將何偉亞的這種努力指責為「政治掛帥」，不由令人懷疑是欲加之罪。然而，如果說何偉亞不要「立」甚麼，周錫瑞所要倡導的卻相當明確：彷彿歷史終於已經決出了贏家和輸家，現在是負責任的歷史學者投身國家動員的宏偉藍圖，讓那些未曾沐浴資本主義福音的人盡情享受已經「沒有意識形態危險」的資本主義好處的時候了。我很久以來就對倡導這種充滿冷戰後遺症的現代化觀點，並能自詡不帶政治性而感到震驚。現在我發現周錫瑞對何偉亞政治方面的指責到頭來只能是對他自己的辛辣反諷。史學在中國和美國都是一個長期任不可一世的現代話語機制縱情踐踏歷史原貌的學術園地。在這樣一個園地中重建一點多元性的內容，與「政治掛帥」何干？我們只能結論說，「對不同文明生存權力的拒斥」(借佩雷菲特之言) 遠遠不僅存在於馬嘎爾尼時代的大英帝國。

總之，在二十一世紀，我們既會看到一個後現代主義色彩日趨明晰的西方，又會看到一個後社會主義色彩日漸濃郁的中國。開展世界範圍內的公開學術討論和對話也會越來越成為學術的精髓。意識形態的「正確性」對政治家有益，而歷史學家的事業則是揭開面具，並追問：論者為何要排斥其他研究視角，而被排斥的是否應該得到公正的審視。我們相信何偉亞的著作應得到比周錫瑞的責難更嚴肅的審視，而且，後殖民主義至少值得同其對手一樣的公正對待。在此，我們感謝《二十一世紀》提供公開交流意見的機會，並期待通過這一優秀的學術刊物，與其他學者交流看法。

附錄：考證學之辨

(一)《懷柔遠人》的詞彙表的確有些錯誤。周稱之為「詞彙錯誤」，暗示作者不通古文，實際上應是錯別字，只能說明作者疏忽而已。詞彙表共收了171個詞條，周找到6個錯誤，只佔總數的3.5%。

(二) 關於「豐儉適中」、「方為妥善」和「體制」，何偉亞的翻譯事實上並無錯誤可言，只是譯法可以討論而已。而何的譯法與周錫瑞所說的正確譯法實相去不遠。

(a) 比如關於「豐儉適中」一詞，不知何故周錫瑞並沒有引何偉亞對「豐儉適中」本身的解釋。何在書中寫道：「取中 (Centering)，『豐儉適中』，意即在過豐和過乏之間協調出一個中度。」「取中還隱含對那些不會掌握分寸者的批評，提醒官員們要不卑不亢，權衡小節和大局之輕重。」⑭至於周批評說何使用了像「樞紐性的中心和多數人的主動性」(“pivotal center and plural human agency”) ⑮，這句話指的是「大享」祭禮中的某些特定方位，與解釋「豐儉適中」有聯繫但已不是一回事。何偉亞由「豐儉適中」到討論祭禮位置的轉承過程被周錫瑞簡略了。

(b) 關於「方為妥善」，周錫瑞認為何偉亞解釋為“squaring with proper circumstances” (「酌情處理得當」) 是一派胡言，望文生義。實際

如果說何偉亞不要「立」甚麼，周錫瑞所要倡導的卻相當明確：彷彿歷史終於已經決出了贏家和輸家，現在是負責任的歷史學者投身國家動員的宏偉藍圖，讓那些未曾沐浴資本主義福音的人盡情享受已經「沒有意識形態危險」的資本主義好處的時候了。

上，“squaring with”並不是對「方」字的翻譯，而是對取得「妥善」之過程的翻譯。何偉亞對他選擇這種譯法的注釋也不是周錫瑞所說的「語法解釋」，而恰恰是對「方為」所包含的判斷方式的解釋。他不過是說明，為甚麼「這樣才合適」？因為「妥」與「不妥」已有先在的定義。要做的事需符合這些先在約定才會適當，方為妥善。

(c) 關於「體制」的譯法，何偉亞用了“Our Imperial Order”，有兩重意思：一為皇帝的命令，如周錫瑞所言；一為我朝之制，為周錫瑞所未言。選擇這個譯法並非任意想像，作者曾有說明：「體制多翻譯成體系 (system)、結構 (structure)、根本法則或基本機構。Immanuel Hsü將這個概念延伸，認為該詞泛指中國人的生活方式以及中國人看來合情合理的事⑯。我覺得這個定義太過寬泛。我在拙作〈中西關係史上的馬嘎爾尼使團〉中對此有詳細討論⑰。這裏我把『體制』權譯為『王朝之制』(imperial order)，但我懷疑『體制』這個字眼中還含有王朝意願 (imperial will) 的意味，也許在特定情況下還包含帝王本人的意向 (the emperor's intentions)。」⑱周錫瑞卻在引用時抹去了何偉亞本人頗為中肯的解釋，挑了看上去離「體制」字面含義最遠的一重意思來批評。

(三) 除上述三個譯法外，周錫瑞還對照原文，就何偉亞對1793年9月23日諭書以及《大清通禮》的解釋做了批評。仔細讀過周錫瑞的發難和三份原文後我們發現，除一個斷句的錯誤是比較嚴重以外，周的批評並不讓人信服。修辭不等於分析。周找到的這些錯誤是否就足以推翻該書的總體關鍵論點？我以為不然。

(a) 首先，何偉亞對乾隆推理過程的描寫並不是逐字逐句地翻譯原文，而是概括敍述。將其譯回現代漢語再與原文對照，當然會對不上號，何況對何偉亞敍述的翻譯也有失真之處。何偉亞原文意為：「解釋了想為王朝當差的西洋人 (傳教士) 都是穿我朝服飾，深居官府內，不准回國後，弘曆帝推想，英國使臣也許不願循此 (慣例)。他們可能會穿着外國衣服說着外國話，滿北京亂逛。不僅如此，由於他們不懂外交賓禮關係，他們的要求可能還會屬於不着邊際之類 (wuyan)。因而，也許他們就是來大清國窺測一番，那則是完全不允許的。」這段話中，乾隆認為英方建議不合大清禮制的意思非但沒有像周所說的「無影無蹤」，反而很清晰地顯現着。這段話中的一個錯誤是跟在nonsense一詞後面括號內的wuyan，應為wuwei。至於說作者大約將「無謂」讀成「無言」，不免是周奚落之詞。「wuwei無謂」與「wuyan無壓」(「壓」為錯別字) 的讀音與寫法都並排列在詞彙表，並無wuyan無言詞條。

倒是對「逼遛京城」的解釋涉及何偉亞和周錫瑞雙方的關鍵觀點，值得注意。「異言異服逼遛京城既非天朝體制」一段的「逼遛」字樣，因有《掌故叢編》作出處，被周錫瑞解釋成「被迫滯留京城」。然而這個解釋與當時歷史情況似有不合：既然英國人願意留在中國開領使館，

何偉亞對乾隆推理過程的描寫並不是逐字逐句地翻譯原文，而是概括敍述。這段話中的一個錯誤是跟在nonsense一詞後面括號內的wuyan，應為wuwei。至於說作者大約將「無謂」讀成「無言」，不免是周的奚落之詞。

何「被迫」可言？另方面，如果乾隆帝像周所說，對這些要來北京又拒絕「當差」的英國使臣心中正反感，何必反而「迫使」他們滯留京城？再說，「逼遛京城」固然有出處，但《掌故叢編》也是重印，原稿又是手稿，抄寫印刷錯別字仍在所難免。「逼遛」由於與「逗遛」字型上的相近，有可能是「逗遛」的誤寫。「逗遛」原意指「馬或軍隊停止行進，原地徘徊不前」⑲，到清中下葉還用來指「游手好閑」與「亂逛」(loitering, skulking about) ⑳，這正是何偉亞的理解。在這點上，周儘管講求字面翻譯並相信證據的透明性和自明性，卻仍然誤讀了歷史細節。

(b) 關於乾隆如何區分看待英王與馬嘎爾尼使團，周錫瑞再度把何偉亞的敍述當做翻譯。而周自己的解釋則因拘泥字面而忽略了乾隆對遠方英王的寬宏大量。周所引原文始於「該國王具表陳懇，非若使臣等自行秉請」，僅僅這一句話就足以說明在乾隆看來，英王既然取了低姿態（因為具表是臣屬們的事），就有誠意。而這不同於那些使臣自己提要求的情況，由朝廷對使臣否決一下就行了。因此已經按書面正式手續駁覆了。也就是說，在乾隆看來，英王及其態度與其使臣的表現在禮儀身分和對待方式上都不是一回事。何偉亞至少抓住了這個區別或「非一體性」(discontinuity，被周譯為「不連貫性」)。英王與馬嘎爾尼們的關係關鍵在於身分姿態不同，而不僅是周所說的能否「面加駁斥」的問題。但英王得到諭駁後會如何反應乾隆不甚清楚。至於他們會不會「在廣東惹是生非」確實是乾隆的擔心之一。只要緊接周錫瑞所引原文處多讀一句，就會看到這些內容：「雖該國遠隔重洋，歷都越國，斷不敢妄生釁隙，但或於粵門地方串通勾結，欲滋事端，不可不預為之防。長麟到廣東後，務宜不動聲色，隨時留心……。」這正是何偉亞已寫到的。

(c) 周錫瑞在闡釋禮儀時引用了周啟榮教授所譯戴震論禮儀的一段話。在《帝國後期儒家禮儀主義的興起》，周啟榮寫道：「像宋以來的所有儒士一樣，戴震所說的『禮』多用來指忠信。與人最切近的禮則是『禮儀』。」他接着翻譯了戴震的原話，「『禮』者，天地之條理也，言乎條理之極，非知天不足以盡之」㉑。周錫瑞（根據我前此就他對禮儀的闡釋的批評）引用了這段翻譯，但問題是用錯了地方。

如果周錫瑞在我的批評之外再去查原文，就會看到這裏戴震的討論關注於「學」與「禮」的關係，就是說，要行「禮」必須先「知禮」㉒。戴震談「知禮」的這一段，矛頭是直接對準朱熹「禮以忠信為質」的觀點而發的。戴震提出「知禮」而非「忠信」是禮的關鍵，知禮後才能忠信。朱熹卻「引記稱『忠信之人，可以學禮』」。兩人的選擇正好相反：對朱熹而言，行在學而先；對戴震而言，則學在行而先。兩人究竟哪個更教條縱然是可以辯論的，但像朱熹堅持先忠信再學確實有盲從和機械重複之嫌，而戴震強調的先知後行強調了對「行」進行反觀的必要。周啟榮忽略了兩人這場在如何解釋「禮」上的衝突，誤讀了戴震的原

周錫瑞據《掌故叢編》將「逼遛京城」解釋成「被迫滯留京城」，然而這個解釋與當時歷史情況似有不合：既然英國人願意留在中國開領使館，何「被迫」可言？「逼遛」由於與「逗遛」字型上的相近，有可能是「逗遛」的誤寫。

意，省略了戴對朱熹的批評，不準確地勾勒了一個「如宋儒」的戴震，仿佛戴震同朱熹一樣，以「忠信」為解釋「禮教」之本，而完全沒有提到「學」在戴震釋「禮」中的地位。

戴震巧妙地運用老子的「禮者忠信之薄，而亂之首」來攻擊朱熹倡導虛偽形式，把「禮」作為空洞的外在形式。戴震對於禮儀的看法與專制政治體制並不相符。相反，戴震更近於一位「程朱之學」的「持不同政見者」，這正是山井湧、溝口雄三以及從他們學術成就中獲益匪淺的我本人對戴震《孟子字義疏證》的共同分析㉓。與周錫瑞相比，何偉亞在這個領域的學術準備要充分得多。

趙剛、孟悅　譯

我們在此對協助翻譯和編輯本文的趙剛、孟悅表示感謝。

註譯

①②③④⑤⑥⑦⑨ Alain Peyreffitte, *The Immobile Empire*, trans. Jon Rothschild (New York: Alfred A. Knopf, 1992), XXVI; 147; 147; 24; 543; 550, 552; 548; 540.

⑧⑪⑭⑮⑱ James L. Hevia, *Cherishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macarteny Embassy of 1793* (Durham and London: Duke University Press, 1995), 63; 226; 123; 124; 143n.12.

⑩⑫⑬ 周錫瑞：〈後現代式研究：望文生義，方為妥善〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究），1997年12月號，頁113；113；116。

⑯ Immanuel Hsü, *China's Entrance into the Family of Nations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), 111.

⑰ James L. Hevia, "The Macartney Embassy in the History of Sino-Western Relations", in *Ritual and Diplomacy: The Macartney Mission to China 1792-1794*, ed. Robert Bickers (London: The British Association of Chinese Studies and Willsweep Press, 1993), 57-79.

⑲ 《漢語大辭典》（成都：四川辭書出版社，1993）。

⑳ *Mathews' Chinese-English Dictionary* (Revised American edition, Cambridge, Mass., 1943-44), no. 6482.

㉑ Chow Kai Wing, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics and Lineage Discourse* (Stanford: Stanford University Press, 1994), 189.

㉒ 《戴震集》（上海：上海古籍出版社，1980），頁318。

㉓ 見山井湧：〈《孟子字義疏證》の性格〉，載《日本中國學會報》，1960年12期，頁108-26；溝口雄三：〈《孟子字義疏證》の歷史的考察〉，載《東洋文化研究所紀要》，第48期（1969），特別是頁144-65；艾爾曼：〈批評與哲學：清朝考證研究中的觀念性轉變〉（"Criticism as Philosophy: Conceptual Change in Ch'ing Dynasty Evidential Research"），載《清華學報》（台灣），新十七卷（1985），頁165-98。

艾爾曼（Benjamin Elman）　美國加州大學洛杉機磯分校歷史系教授
胡志德（Theodore Huters）　美國加州大學洛杉磯分校東亞系教授

平等地重新分配真理？
——對泰勒的現代性理論的若干疑慮

● 劉小楓

如果我也像加拿大人泰勒（或像法國人托克維爾）那樣，心中有一套自由主義民主政治的理想性想像（比如個體自由與共契一致的平衡），在面對自己處身的現實政治狀況時，我是否可以依據泰勒或托克維爾的理論對現實政治狀況發出「危機呼籲」呢？我帶着這一疑慮去請教泰勒，他的回答幾乎等於「斷乎不可」，令我不禁愕然。

泰勒 (Charles Taylor) 教授是一位平易的大理論家。為漢語的文化學術期刊撰文，這是西方學界多數知名理論家無暇 (或不屑) 顧及的。在〈公民與國家之間的距離〉①一文中，泰勒循托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 的政治理論思路，考察了當今北美的自由民主政治文化的困境。在泰勒那裏，可以發現兩種自由民主的距離：理想的自由民主想像和現實的自由民主狀況。如果泰勒沒有對何謂真正的自由主義民主政治的理想性觀念，他怎麼可能說，自由主義政治制度「應追求」「一種平等主義」，「必須」同時兼顧個體自由、公民自治和基於平等的權利規範？事實上，正是從對自由主義民主政治的理想性觀念出發，泰勒才能批判北美的自由主義民主制度的現狀。泰勒繼承了托克維爾的如下政治思想立場：推進自由主義民主制度，最好的思想行動是不斷地找它的毛病。這不是把死馬當活馬醫，而是把活馬當死馬醫。從這一點看，泰勒顯得像是個自由主義的政治理論家。

具體說來，泰勒批判據說在北美佔主流的「原子式」自由主義理論，主張中央權力的分散和下放，由多樣 (至少兩樣) 公共領域來提供公民參與政治的渠道，既保持國家與公民間的必要距離，又不至於使這距離過於疏離。托克維爾對平衡個體自由與共契一致的憂心，在泰勒的思考中歷歷可見 (他一再提到托克維爾)。

我作為一個中國人——這裏我特別提到自己的國族身分是別有用心的——對泰勒的思想立場相當心儀，禁不住要想到本國的現實政治狀況。如果我也像加拿大人泰勒 (或像法國人托克維爾) 那樣，心中有一套自由主義民主政治的理想性想像 (比如個體自由與共契一致的平衡)，在面對自己處身的現實政治狀況時，我是否可以依據泰勒或托克維爾的理論對現實政治狀況發出「危機呼籲」呢？

我帶着這一疑慮去請教泰勒，他的回答幾乎等於「斷乎不可」，令我不禁愕然。我的請教和泰勒的回答是設

想出來的——不，應該說是推論出來的。幾年前，我讀過泰勒的一篇文章〈市民社會與公共文化〉② 。在該文中，泰勒提出了區分兩種現代性理論的論點：「文化的」和「非文化的」現代性理論。泰勒申明，他的「文化」概念是人類學的意義，指由語言、習俗來維繫的社會關係和對人、心靈、善惡的理解，這種文化性理解是多樣的、不可互譯的。堅持一種文化性理解，把它說成是普遍性的理解，就成了××中心主義或文化霸權論。若承認各種文化性理解的自足性及其正當性，就是多元主義或多元文化論。「非文化的」現代性理論指的就是一元的現代性，從理性的價值 (如解放、啟蒙、獨立判斷) 出發，把現代性看成「是每個文化都無可避免的一連串轉型」。「文化的」現代性理論則是多元的現代性，即從不同的文化脈絡來理解現代轉型。文化的人類學差異，必然帶來差異的現代性。

據說，西方主流的社會理論持的是非文化的現代性理論，它無法理解「其他文化有不同的現代性」，「無法看到他者文化的差異及其現代性，以致於認為西方文化經歷的轉變，是所有其他文化也必須經歷的」。西方的主流現代性理論有一個根本誤識：把西方的現代性視為理性啟蒙的結果，沒有看到理性啟蒙出現的「背景理解」(background understanding) 。言下之意，理性啟蒙只是西方文化土壤結出的果子，在其他文化土壤和氣候下，就結不出這種果子。所以，西方的現代性理論不可把理性啟蒙視為普遍性的價值，別的文化不要移植西方的現代性。

西方社會的轉變不是理性和理念的結果，而是「背景理解」的結果。例如，西方的現代性向來是由「自我」理解的道德和精神含義的變化帶動的，而這種變化只能在西方的文化「背景理解」的諸因素中才會發生③。又如所謂的「公民社會」理念，假如沒有歐洲中世紀的社會觀、基督教的二元世界觀、歐洲封建制度中法律上的主體權利觀、相對獨立的城邦自治體、中世紀的脆弱政治局面以及時間意識的世俗化和上帝與社會之關係的重構，就不會有西方的自由主義民主制的基礎——「公民社會」④。這些都是西方「公民社會」理念出現的「背景理解」，或者說對抗專制的特殊方式的成因。

非文化的現代性理論不僅忽略了這些所謂西方價值的「背景理解」，而且把所謂西方的現代性「價值」「定於一尊」視為「通則」，無視其他文化傳統中的現代性社會想像的巨大差異，以致對當前的政治理論持一種「種族中心論」(ethnocentrism) 的心態⑤。

據我看，泰勒對所謂「非文化的」現代性理論的第一點批評有些言過其實，不然很難理解韋伯 (Max Weber) 所謂的「西方特殊性」論題。況且，泰勒在談到西方現代性時指出的那些「背景理解」因素，在西方社會理論中已是老生常談，這方面的研究成果早已汗牛充棟⑥。泰勒的批評重點在第二點，即指「非文化的」現代性理論是西方價值中心論。這無異於說，泰勒或托克維爾的自由主義民主政治的理想性觀念不是普遍性的。

與此相關，泰勒提出，現代性理論中不應僅有「認同」的位置，也應重視「承認」。「認同」和「承認」有同等重要的意義，都是現代之後的新政治倫理的基本內容。「認同」問題的出

泰勒提出了區分兩種現代性理論的論點：「文化的」和「非文化的」現代性理論。泰勒申明，他的「文化」概念是人類學的意義，指由語言、習俗來維繫的社會關係和對人、心靈、善惡的理解，這種文化性理解是多樣的、不可互譯的。

現，因於社會等級制度及其倫理評價系統的崩潰和人的自我評價根據的置換。前現代的政治倫理的主要價值符號是「榮譽」(honor)，它與社會等級制度同構；「尊嚴」(dignity) 是與「榮譽」相抗衡的「現代觀念」，與民主 (平等) 的社會制度相匹配。「尊嚴」取代「榮譽」，意味着「平等的承認是民主文化最要緊的」政治倫理價值⑦。在前現代的社會和文化制度中，個體的倫理評價根據「與上帝或善的理念」有聯繫，在現代的社會和文化制度中，這種根據變成了個體的內心。「這是當代文化主體性重大轉向的一部分，一個全新向內的形式，我們開始把自己當作具有內在深度的存在來思考。」⑧

泰勒提出多元文化的現代性理論，是想錘煉自由主義政治理論柔軟的下腹部，與其抨擊非文化的現代性理論的意向是內在地融貫的。這裏碰觸到的根本問題是，西方自由主義民主的制度理想是否具有普遍性？是否是現代政治文化中的普遍「真理」？

泰勒的這一論題有兩個指向：首先，現代性政治文化理論不可割裂「認同」和「承認」，「認同」要確定的是「我們是誰」，這只有在與他人的對話關係中才可能，而對話的基礎是對他者的承認。隨之，泰勒提出，自由主義最易受攻擊的下腹部，就是忽視他者及其與自己的差異：「最激烈的差異政治理論挑戰自由主義，正認為它是特殊文化的反映。自由主義本身就是一種矛盾，亦即以普同主義的面具掩藏其特殊主義的面貌。」⑨至此，人們可以看到，泰勒提出多元文化的現代性理論，是想錘煉自由主義政治理論柔軟的下腹部，與其抨擊非文化的現代性理論的意向是內在地融貫的。

這裏碰觸到的根本問題是，西方自由主義民主的制度理想是否具有普遍性？是否是現代政治文化中的普遍「真理」？如果細緻辨析，當區分兩個不同性質的觀點。一種觀點可能是說，自由主義民主的制度理想儘管源於西方，但具有普遍性，這並不等於在不同文化傳統的社會或國家中只有一種現實形式。例如，倘若個體自由與共契一致的平衡是制度理想的目標，「應當」具有普遍性，但具體現實的平衡形式還是未決的，要依不同文化傳統的現代演化的歷史具體性來決定，某一現實的平衡形式 (如北美的自由民主制度) 不具普遍性意義。這可以名之為反對抽象的普遍論。另一種觀點可能是說，自由主義民主的制度理想由於是西方文化的結果，因而不具有普遍性，若主張它具有普遍性，就是西方中心主義或西方文化霸權論。這種觀點自然就堵死了具體的普遍論的一切通道。

我有些拿不準，泰勒的「文化的現代性理論」持的究竟是哪一種觀點，或者，他沒有注意這兩種反普遍論非同小可的差異。我較為偏向於認為，泰勒持後一種反普遍論。因為，即使不把個體自由與共契一致的平衡視為具體地因文化習性而異、但又普遍應然的制度理想，他也可以依據這一僅在文化傳統內有效的制度理想來針砭北美的政治制度和文化現實。有鑒於此，我不太明白泰勒給漢語的文化學術期刊《二十一世紀》撰文選這個頗為誘人的題目是甚麼意思。按他的前述理論，我作為一個中國人不可能——甚至不應該 (這成了「承認」的德性問題) 有他所具有的那種對自由主義民主政治的理想性想像。

差異的政治理論如果延伸到國際間的政治文化論域，就是應當承認不同民族國家的政治理念和制度理想的不同訴求具有合法性。舉例來說，希特勒的國家／民族社會主義如果不推進到國際普遍性的程度，就是正當

的，因為它既符合德國的文化傳統，又符合德國的現代化國情：英法已是現代化的強權民族國家，唯有走國家／民族社會主義道路，才能使德國成為自立的現代民族國家。從差異的政治文化理論來講，必須承認希特勒的國家社會主義政治理念訴求的正當性和合法性，其錯誤只在於無視民族國家的文化差異，把國家／民族社會主義政治理念變成了普遍正當和合法的訴求。

希特勒的國家／民族社會主義政治理念是以「我們德國人民」為合法性基礎的，當時的自由主義知識人和馬克思主義知識人難以認同這個「我們」。於是，「誰是我們？」的問題就來了。1996年3月，聯合國教科文組織召開了題為「我們是誰？」的哲學座談會。哲學家羅蒂 (Richard Rorty) 和政治理論家萊迪 (Zaki Laidi) 的辯論為這裏進一步討論泰勒的現代性理論提供了一個契機⑩。羅蒂提出，「我們是誰？」與傳統哲學的「人 (我們) 是甚麼」的問題截然不同，「誰」是政治—道德的問題，而「甚麼」的問題有一個道德的「普遍論預設」(全人類的共有品質)，「為全球政治提出了一個科學或形而上學的基礎」。然而，人類財富的有限和分配不均，使道德普遍論成了僅僅是「富人的發明」。「我們是誰？」的問題取代「人是甚麼？」和「我能知道甚麼？」，乃重大的現代性事件，成為「我可以希望甚麼」的真確表達。道德普遍論總是與經濟優位同構的，「道德理想主義歷來是表達一小部分人的心聲」。經濟利益訴求不同，以及隨之而來的政治利益訴求不同，使道德共同體的「我們」只會是一種排斥性的劃分。萊迪同意，現代市民社會的興起與普遍價值觀的衰微同步，市民社會的經濟—政治利益是極度分化的，這必然帶出權力重新分配和真理重新分配的世界景觀。然而，這只是現代現象的一面。另一面是，分化了的利益或權力訴求，往往以普遍論的形式出現。價值符號是誰都可以挪用的。自由主義民主的政治理念是強權國家的利益表達，但新興民族國家也利用這些符號來還治其人之身。因而，反對抽象普遍論時，把具體的普遍論也否定掉，到頭來只會得出市儈式的真理觀。「在當今的國際政治戰場，世界主義是民主主義者和少數民族用來同種族排外和宗教排外進行戰鬥的武器。這些群體為把它們的生存同一個更宏大的雄心聯繫在一起，極為需要一個普遍原則。」

我以為，萊迪的觀察是有理由的。道德普遍論不僅是富人的發明，也歷來是窮人的發明——想想馬克思主義的普遍道德論。況且，如今各種權利運動的訴求沒有以某種普遍論為基礎的情形，還未曾有過。這裏，我聯想到查特奇評論泰勒的公民社會理論時的一個論點：「如果有一個偉大的時刻使西方地方主義學說變成普遍性的哲學，歐洲的地方史變成了普遍性的歷史，這就是資本的時刻——資本是世界性的，沒有疆界，其概念領域也是普遍性的。是資本的理論將重商主義貿易的血腥、戰爭、屠殺、和征服和殖民主義轉化成普遍的進步、發展、現代化和自由。」查特奇也沒有忘記馬上補充說：「儘管資本具有普遍性的範圍，資本仍然是民族重建其特殊性的寄生蟲。」⑪一位穆斯林學者也承認，無論在哪裏，人們對財富的想像，超過了對自身文化傳統的精神資源的依戀⑫。

從差異的政治文化理論來講，希特勒的國家／民族社會主義如果不推進到國際普遍性的程度，就有正當性和合法性，其錯誤只在於無視民族國家的文化差異，把國家／民族社會主義政治理念變成了普遍正當和合法的訴求。

泰勒的「文化的現代性理論」因此面對一些並非可以揮之而去的難題。泰勒主張，「對於平等價值的要求，就是開始研究他者的立場」。在這一籲請中，「平等價值」是否已帶有普遍論的預設？再有，泰勒以為，承認差異的政治，是自由主義理論必須面對的。但自由主義真的忽視差異？忽視差異真是自由主義理論柔軟的下腹部？恐怕不然。自由主義在價值論上捍衛價值差異，在財富論上承認差異（機遇平等後的結果不平等），在政治論上容忍差異。接受差異而非忽視差異，才是自由主義理論柔軟的下腹部。正因為如此，排斥元價值論、主張程序正義，成為自由主義的護身衣。

自由主義真的忽視差異？忽視差異真是自由主義理論柔軟的下腹部？恐怕不然。自由主義在價值論上捍衛價值差異，在財富論上承認差異（機遇平等後的結果不平等），在政治論上容忍差異。接受差異而非忽視差異，才是自由主義理論柔軟的下腹部。

泰勒沒有看到自由主義與差異有內在關係嗎？我想不太可能。他的意思應該是說：現在的自由主義承認的是不平等的差異，他則提出，自由主義「應該」發展出承認平等的差異的政治。所以他強調，自由主義政治制度「應追求」「一種平等主義」。唯有如此，自由主義理論柔軟的下腹部的護衣才更合身。這裏，泰勒把自由主義的基石（自由）換成了權利，成了雅賽（A.D. Jasay）批評的所謂「權利自由主義」，其理論後果對於世界的道德秩序並非有益。自由主義固然主張個人權價的不可剝奪，但以自由為價值論基礎。一旦權利與自由失去聯繫，就成了權利主義。由於人的世界自然地是有差異的，利益訴求自然地是分化的，道德價值普遍論就成了有差異的權利論。普遍性是神的屬性，由於個人、族群、利益群體、人民國家成為神，諸權利之爭不可避免是諸普遍性之爭。無論說它是某種自然—政治反宇宙論的後果，還是主體世界觀的後果，總之是一個現代性的事實⑬。繼「我們是誰？」、「誰之正義？」的提問，不會出現「誰的道德普遍性？」或「誰的合法性？」的提問才怪。從墮胎事件中可以看出，衝突雙方的權利理據都是普遍性的。這樣一來，道德普遍性就變得沒有意義和效力。凱爾森（Hans Kelsen）說，自然法理論要規定正義的實質（如平等原則），但又「永遠沒有辦法決定甚麼是平等的或誰是平等的」。因此，唯一的解決之道是，把倫理理想轉變為邏輯理想，不要出現邏輯矛盾，此謂「非理性的正義觀念的理性化」⑭。這就是程序正義的要義，其含義只有在現代性的宇宙觀、自我觀和社會結構的背景下來理解，才是可能的。然而，正如摩那（Thomas Molnar）敏銳指出的，凱爾森的法律實證化的結局只會是「法律唯我論」：自然權利一旦從共同利益中游離出去，個體、群體、民族、國家的自然權利就成為對抗的根源⑮。

非西方的現代性是甚麼意思？某一非西方的社會要麼不進入西方現代性的泥潭，要麼不得已被強行捲入這個泥潭，與西方現代性一起尋求出路，還能設想別的可能？「西方現代性」這一述詞如今更多標明的是源於西方、但已全球化的歷史事件，它早已不是一種形態。後發現代民族國家靠國家—民族社會主義完成「原始積累」，而這種「主義」同樣可以說是西方的。國家—民族社會主義的現代性是西方的還是東方的？既然現代中國已被捲入現代性事件，中國知識人就無法不面對自由主義、保守主義、社會主義、共契主義的論爭。為甚麼主

張自由主義就成了順從西方中心論，主張馬克思主義就不是？不錯，自由主義理念是由特定類型（現代資本主義）的社會製造出來的，個體自由的正當性論證不可能獲得超歷史的道德普遍性。但其他「主義」的正當性論證就能獲得？個體自由的優位性，大概只是資本普遍主義時代中的挪亞方舟，而不是任何時代都需要的福地。在現代資本這個惡魔撞入長江之前，我寧可相信莊子算了。但如今，即便我構造出莊子式的中國現代性理論，也無濟於事，因為若只有莊子的自然法，而沒有現代的實在法，我無法自在。泰勒的「多元文化的現代性理論」，恰是雅賽抨擊的那種偽自由主義⑯。按他的「承認平等的差異」提案，引導出的將會是平等地重新分配真理。結果又會如何？是否會是個體、族群、民族或國家圍繞善惡的廝殺？這裏我就不再推想下去了。

國家—民族社會主義的現代性是西方的還是東方的？既然現代中國已被捲入現代性事件，中國知識人就無法不面對自由主義、保守主義、社會主義、共契主義的論爭。為甚麼主張自由主義就成了順從西方中心論，主張馬克思主義就不是？

註釋

①⑤ 泰勒：〈公民與國家之間的距離〉《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1997年4月號，頁4-17。

② 泰勒：〈市民社會與公共文化〉，《當代》，第100期（1994），頁30-39。

③ 廖炳惠：〈泰勒論現代性與多元性〉，《當代》，第100期（1994），頁11-14頁。

④ 泰勒：〈原民間社會〉，見甘陽編：《社會主義：後冷戰時代的思索》（香港：牛津大學出版社，1995），頁49-52；另參註②，頁37-39。

⑥ 舉例來說，關於西方現代性中的「自我」理解，舍勒（Max Scheler）在一次大戰之前發表的〈自我認識的偶像〉一文，就作過不無批評性的精深論述。見劉小楓編：《舍勒選集》，上卷（上海：三聯書店，1998）。

⑦ ⑧ 泰勒：〈承認他人存在的政治〉，《當代》，第100期（1994），頁15；16。

⑨ 同上，頁21。亦參汪暉：〈承認的政治、萬民法與自由主義的困境〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1997年8月號，頁5-10。

⑩ 參羅蒂：〈我們是誰？——道德普遍論與經濟優先分配〉；萊迪：〈我們將（始終）需要一個普遍性〉。兩文均載《蒂歐根尼》（北京），1997年第1期，頁4-21。

⑪ 查特奇：〈關於泰勒的「公民社會摸式」理論的一些看法〉，《國外社會學》（北京），1994年第2期，頁29-30。

⑫ Mohamed Arkoun：〈從伊斯蘭教的觀點看實證主義與傳統〉，《蒂歐根尼》（北京），1986年第1期，頁73-86。

⑬ Jan Marejko：〈合法性和現代性：若干新定義〉，《蒂歐根尼》（北京），1989年第2期，頁78-90。

⑭ 凱爾森著，沈宗靈譯：〈法與國家的一般理論〉（北京：中國大百科出版社，1996），頁481。

⑮ Thomas Molnar：〈論合法性〉，《蒂歐根尼》（北京），1987年第1期，頁58-69。

⑯ 雅賽（A.D. Jasay）著，陳茅等譯：《重申自由主義》（北京：中國社會科學出版社，1997），頁20-21。

劉小楓 香港中文大學中國文化研究所名譽研究員，香港漢語基督教文化研究所學術總監，北京大學比較文學—文化研究所兼任教授，中國人民大學中文系客座教授。

何日江山可定居

● 羅　崗

誠如錢鍾書所言，吳宓從來就是一位喜歡不惜筆墨、吐盡肝腸的自傳體作家①。吳宓自己也曾稱《吳宓詩集》為「我的文學傳記」②。當然，作為一名自傳體作家，他最重要的作品便是那長達數百萬言的《雨僧日記》。這部日記現在只不過是略有披露，就引起諸多爭議，將來若能以全部面目示人，更不知要掀起怎樣的軒然大波。正因為《雨僧日記》在吳宓著述中的核心地位，今天人們閱讀他的其他作品，往往也有意無意地與《雨僧日記》相互參證。這種「讀法」雖然略顯主觀，卻是吳宓所欣賞和期待的。對於好友吳芳吉的《碧柳日記》，他曾說③：

此精詳之日記，實為世間之一偉著，可以表現作者特出獨具之毅力、精神、聰明、道德；可以洞見個人身心、情智、學術、志業之變遷、成長；可以曉示家庭、社會生活之因果、實況；可為二十世紀初葉中國之信史。而尤可為《碧柳詩集》之參證及註釋，凡曾讀碧柳之詩者，及知有吳芳吉之名者，均不可不細讀此日記。

這段話只需將「碧柳」和「吳芳吉」改為「雨僧」和「吳宓」，其他幾乎可以一字不易地移用來評說《雨僧日記》，甚至用來評說吳宓所有的詩文著述，也頗為恰切。

1923年4月，正值「科學與人生觀」論戰即將興起之際，吳宓鑒於「本年來吾國青年思想解放，頓覺舊有全非，乍入於一種精神的無政府狀態，此非僅求智問題，乃人生觀問題」④，特別在《學衡》上撰文〈我之人生觀〉。這篇文章針對困擾中國文人幾千年的「出處進退問題」，用「職業與志業之別」作了新的闡發⑤：

職業者，在社會中為他人或機關而作事，藉得薪俸或佣資，以為謀生糊口之計，仰事俯畜之需，其事不必為吾之所願為，亦非即用吾之所長。然而為之者，則緣境遇之推移，機會之偶然。志業者，吾閒暇從容之時，為自己而作事，毫無報酬。其事必為吾之所極樂為，能盡用吾之所長，他人為之未必及我。而所以為此者，則由一己堅決之志願，百折不撓之熱誠毅力。縱犧牲極巨，阻難至多，仍必為之無懈。……職業與志業合一，乃人生最幸之事。然而不易數覯，所謂「達」者即此也。有志業者，其十之九，須以職業之外另求之，二者分離，所謂「窮」者即此也。

身為大學教授的吳宓使用的「職業」和「志業」的概念，很容易使人聯想起韋伯第一次世界大戰後在慕尼黑大學所做的膾炙人口的演講《作為職業的學術》(*Wissenschaft als Beruf*)，這裏的「職業」一詞，韋伯原文用的是Beruf，按照《新教倫理與資本主義精神》一書中他對這個詞的解釋，這是一項以神召(Calling)為使命的「天職」，其實這已經很接近吳宓所謂「志業」的意思。然而，韋伯在演講中突出的是學術作為一種社會建制的自主性，他要探討在整個社會的「合理化」過程中，精神的職業勞動如何成為可能。吳宓則使用了兩個極其古老的語詞「窮」和「達」來區分「職業」與「志業」的關係，儘管這兩個語詞在新的語境下已經獲得某種現代涵義，但語詞根部的意蘊並沒有那麼容易被遺忘，它們時刻都有可能喚醒人們關於「兼濟」與「獨善」的古老記憶，現代釋義與傳統內蘊在語詞間的交鋒，透露出現代知識份子職業選擇和傳統士大夫濟世情懷之間的緊張關係，極其分明地凸現出吳宓這一代知識者在激劇變動的時代所面臨的困惑與抉擇。

本世紀初隨着科學制度的廢除，「讀書」與「入仕」間的棧道徹底轟毀，傳統文人從社會權力結構中心游離出來，成為夾縫中的生存者，在向現代知識份子蛻變的過程中，上演了許多孔乙己式的生活悲劇和精神悲劇。但也恰恰因為生存於夾縫間，知識份子反而有可能質疑主流意識，關注邊緣縫隙，促成某種新的精神空間的展開。現代知識份子在文化生產領域日趨活躍，搞教育、辦出版、結社團……都與這一新空間的生成有關。吳宓關注的「職業」和「志業」的分合離散，也是在這種背景下產生的。

問題的複雜性在於，新式教育和出版行業的出現的確喻指着某種新的文化空間，但作為中國現代化運動的直接成果，這些行業不可避免地要出現商業化、科層化和職業化趨向。而脫胎於中國文人傳統的現代知識份子從來就不肯簡單地將「職業」當作「啜飯之道」，「藉得薪俸或佣資，以為謀生糊口之計，仰事俯畜之需」。由此產生了「職業與志業分離」的困境。譬如出版，一直存在着知識份子言論自由的原則與書商追逐利潤的要求之間的矛盾，商業性因素甚至要威脅到知識份子的自由表達。吳宓主編的《學衡》儘管一出版，「京滬諸報之侈談學術文藝者，多為文攻詆至甚」⑥，但初期的銷量卻相當不錯，第一期雜誌隔了四年，還能印刷第三版，不難想見它受歡迎的程度。出版雜誌的中華書局自然很滿意。到了後期，由於種種原因，《學衡》的發行量逐年下跌，書局動輒以停刊相要挾，吳宓好幾次請梁啟超向中華書局總經理陸費逵說項，又將月刊改為雙月刊，延長出版周期，甚至還每期倒貼給書局一百塊錢，終究沒能避免《學衡》停刊的厄運。雜誌停刊，吳宓最感痛心的是師友的詩文，特別是舊體詩詞，「予所積盈篋，無地刊布(蓋以舊詩受眾排斥，報章雜誌皆不刊登)」，即使想編一部《近世中國詩選》，把無地刊布的詩詞集中出版，「但今各家書店，以及學校、機關，無願為予擔任印行者」⑦。

按照曼海姆(Karl Mannheim)的理解，現代知識份子一般具有「相對自由漂流」的特徵，他們在職業選擇、政治歸屬和思想傾向上，有着很大的自主和獨立性⑧。的確，吳宓這一代知識份子在職業選擇上具有相當

的空間，而且他們往往將「志業」的因素放在首位加以考慮。1921年吳宓自美歸國，他之所以毅然辭去早就應允的北京高師的聘約，不顧薪金低廉(北京高師月薪300元，東南大學月薪只有160元)，前往東南大學就任教職，除了好友梅光迪的殷勤相邀，他更看重東南大學是「聚集同志知友，發展理想事業之地」⑨。三年後，由於主持大局的副校長劉伯明逝世，校內黨爭紛起，宣布裁棄西洋文學系，吳宓只能遠走東北大學，一年後又到清華大學任教。短短幾年時間，他輾轉數所大學，確實顯示出知識份子「自由漂流」的特質。然而，這種「漂流」姿態的背後是否也隱含着些許無奈呢？且不說吳宓離開東南大學完全出於形勢所迫，就是在清華大學，他擔任過國學研究院主任和外文系代理主任，親自參加學校行政管理，本以為可以將平素的教育設想付諸實施，並把志同道合的師友招致來清華。但實際的情形卻未如他所願，吳宓先是因對清華國學研究院的發展方向，與教務長張仲述等意見不合，辭去了研究院主任之職；後來他向清華推薦過幾位教授，都被校方婉拒。可見，「職業」的自由選擇並不能保證「職業與志業的合一」，有時候，「職業」甚至會對「志業」造成傷害。

傷害「志業」的不僅是學院內部複雜的人事關係和日趨細密的學術—教育制度。由於中國社會發展的特殊性，國家始終是社會絕大部分重要資源的控制者，大學得不到國家之外其他力量的有效支持，只能成為國家的附屬。這就使得中國的大學在國家日益嚴格的控制之下，逐漸背離了現代大學為社會服務的宗旨。大學教授在痛感教育職業化的同時，也意識到更大的威脅來自校園之外。1927年4月，北京城謠言四起，傳說北伐軍佔領北京後，將解散清華。吳宓「決擬於政局改變、黨軍得京師、清華解散之後，宓不再為教員，亦不從事他業。而但隱居京城，以作文售稿為活，中英文並行」⑩。他的計劃也得到了陳寅恪的贊同，「寅恪贊成宓之前議，力勸宓勿任學校**教員**。隱居**讀書**，以作文售稿**自活**，肆力**於學**，謝絕**人事**，專心致志若干年。不以應酬及雜務擾其心，亂其思，費其時，則進益必多而功效殊大云」⑪。着重號為原文所有，「教員」、「讀書」、「自活」、「於學」、「人事」等一串字眼，其實是將具體歷史情境下「職業」與「志業」間的衝突呈現出來。吳宓的態度之所以如此決絕，是因為他目睹學校內部的一系列變化，作為「寄身學校以讀書適志者」，「深感學校中之營營逐逐，不特有傷清德，抑且無補實利」⑫。再加上時局變化，大學處於風雨飄搖之中，不僅不是安身立命之所在，甚至也不是一條好的謀身之道。吳宓「又與寅恪相約不入(國民)黨。他日黨化教育瀰漫全國，為保全個人思想精神之自由，只有捨棄學校，另謀生活。艱難固窮，安之而已」⑬。

果然如他所料，1928年夏北伐軍進入北京，羅家倫被任命為清華大學校長，9月18日吳宓「赴大會堂羅校長宣誓就職典禮。一切如黨國新儀，演說甚多。羅氏以(一)廉潔化，(二)學術化，(三)平民化，(四)紀律化，署為標幟。又謂兼容並包，惟賢是用云云」⑭。國民黨政府通過推行黨化教育來加強對大學的控制，大學教授則以1911年國民政府頒布的《大學令》為法理依據，強調「教授治校」，保護思想自由。1929年，陳寅恪應學生劉節等人之請，撰寫《王觀堂先生紀念碑銘》，

開頭就說：「士之讀書治學，蓋將以脫心志於俗諦之桎梏，真理因得以發揚。思想而不自由，毋寧死。」「不自由，毋寧死耳」是"Give me liberty or give me death"的譯文，這是十八世紀美國革命時期亨利(Patrick Henry)的名言，由此不難想見陳寅恪對思想自由的珍視。據他晚年對碑文的解釋，「『俗諦』在當時即指三民主義而言。必須脫掉『俗諦之桎梏』，真理才能發揮，受『俗諦之桎梏』，沒有自由思想，沒有獨立精神，即不能發揚真理，即不能研究學術」⑮。當時吳宓雖然「去留之分，出處之際，今亦難遽定」⑯，「不輕易與當局往還，更不干涉校事」⑰，但他的基本立場無疑與陳寅恪相同。

20年代末的風雲變幻最終未使吳宓離開大學，困擾他的「職業」和「志業」的關係問題依然存在。困惑鬱結於心，難以排解，他甚至視「職業」為「勞役」。1930至1931年吳宓到歐洲遊學，渡假一年。剛回到清華，便大發感慨：「歐遊歸來，復就塵役，勞苦愁煩，恆讀《柏拉圖語錄》以自慰自解，且欲持此教人示世。」⑱《柏拉圖語錄》成了他的解脫之道，吳宓著名的「二馬並馳」之喻便脫胎於柏拉圖的《斐德羅篇》(*Phaedrus*)。陳寅恪在《王觀堂先生挽詞．序》中曾用《白虎通》的「三綱六紀」來界說「中國文化」，但同時又加以申說：「其意義為抽象理想最高之境，猶希臘柏拉圖所謂Idea者。」⑲吳宓在《空軒詩話》中引述了這段話，並特別說明：「予平日所謂殉道殉情，亦即此義。」⑳後來他在清華大學、西南聯大和武漢大學開設的《文學與人生》課中，便對柏拉圖思想的精義多有闡發，並力圖將它貫徹到對現實生活的理解中。僅此而言，大學也不是沒有值得留戀之處。

直到40年代末那場天翻地覆的巨變來臨之際，吳宓才下定決心離開學校。他辭去武漢大學外文系主任之職，遠避西南，「目的是要在王恩洋先生主辦的東方文教學院研修佛教，慢慢地出家為僧，並撰作一部描寫舊時代生活的長篇小說《新舊姻緣》以償我多年的宿願」㉑。似乎可以兌現20年前許下的諾言，「隱居讀書，以作文售稿自活」。但吳宓沒有料想到，隨巨變接踵而來的是比任何時代都更嚴密的體制，全國人民——當然包括知識份子——都被有效地組織進國家目標之中，他只能「與時偕行，一切生活計劃都改變了」。自由選擇既不可能，消極遁世又無處可逃，命運會給他怎樣的安排呢？按照毛澤東的知識份子政策：「對知識份子……要使用他們，同時對他們進行教育和改造。」㉒吳宓首先面臨的是聲勢浩大的思想改造運動，這場運動在京畿之地是由周恩來現身說法、和風細雨的報告來推動㉓，而在西南一隅的重慶則是在鎮壓反革命的槍聲中展開的㉔。儘管各地運動形式多種多樣，但吳宓和他舊日的同事一樣，1949年以前在大學任教的經歷受到嚴厲的詰難，這種詰難既是關於「職業」的，也是指向「志業」的，最終凝聚為一個大大的問號：為誰服務？1951年12月的《人民日報》連續刊登梁思成、羅常培的檢查文章，分別題為〈我為誰服務了二十餘年〉、〈我究竟站在甚麼立場為誰服務〉㉕，他們的文章多在政治立場上檢討，遠不如吳宓次年發表在《新華日報》上的文章說得顯豁㉖：

在我的職業中，我犯了純技術觀點和僱傭觀點的錯誤。我自以為我很能勤苦負責，以勞動換得薪水，而且從不

作任何政治活動，從不營商投資圖獲利潤，從未參加任何黨派，亦無宗派主義。這樣，我可算是自食其力的清高學者，不愧不怍的了。但試問：所謂國立大學是誰所立？經費何來？我究竟為誰服務？我真是「超政治」的嗎？

職業上的「僱佣」觀點，不正是他當年深致不滿的「職業」和「志業」的「分離」嗎？而「為誰服務」的問題，不也同樣關涉到他念念不忘的「職業」與「志業」的「合一」嗎？撇開特定的政治術語不論，為甚麼思想改造中的吳宓繞着圈子在說他當年說過的話？這是因為中國的社會主義思想作為一種特殊的反現代的現代性理論，一方面它內在地包含了對諸如過份職業化等現代性後果的深刻反思，所謂消滅「三大差別」即是由這種反思產生的烏托邦理想；另一方面它力圖將全社會的每一個個體都納入到特定的時代和烏托邦遠景規劃之中，並藉此獲得生存和工作的意義，又體現出鮮明的現代性特徵。正是在這兩方面合力的作用下，思想改造運動似乎也像吳宓一樣在倡導「職業與志業的合一」，只不過這種「合一」是建立在「國家」、「階級」、「黨」等群體性概念之上。拋棄了「個人精神自由」的「合一」極有可能演變成一種新的強制性、壓迫性力量，極有可能對個人的「職業」選擇，特別是個人的「志業」傾向造成新的傷害。這一點已被歷史所證實。

張紫葛《心香淚酒祭吳宓》的出版，引發了關於晚年吳宓的激烈爭論㉗。這場爭論的背後當然蘊含了我們這個時代特有的文化策略和對歷史不同的想像方式，譬如仔細地對比中心（北京、上海）和外省（四川）知識份子對這本書的不同反應，便能發現一些很有趣的現象。即使拋開這些是非曲折，《心香淚酒祭吳宓》至少提醒我們應該用更廣闊的視野，更長遠的眼光來看待晚年吳宓的命運。作為一個從中心流落到邊陲的著名知識份子，他在西南一隅28年的生活，肯定會對我們思考中國現代知識份子的心路歷程，反省中國社會主義的實踐經驗，特別是理解中國內部的差異，提供諸多啟示。

「何處江山可定居」㉘，這是1926年11月吳宓向清華推薦柳詒徵為教授，被校方拒絕，在一種「不得不為本校惜，且為世局哭也」的情緒下吟詠的詩句。這句詩和四年後陳寅恪那句著名的「最是文人不自由」㉙遙相呼應，共同道破了中國知識份子在屢經顛沛的二十世紀中的可悲境遇。儘管如此，「志業」仍然是他們心靈的支柱，陳寅恪「不降志，不辱身」的「壁立千仞」的態度已為人們所熟知，就是吳宓，身處困頓之中，仍不忘朗誦王國維的《頤和園詞》和陳寅恪的《王觀堂先生挽詞》，「涕淚橫流，久之乃舒」㉚。他從詩句中讀出的一定是「志業」的根柢：「獨立之精神，自由之思想。」

錢鍾書說他的老師吳宓「是偉人，也是傻瓜」㉛。他大概願意別人稱他為「偉人」，卻一定不願做吳宓式的「傻瓜」。錢鍾書有一名言：「大抵學問是荒江野老屋中二三素心人商量培養之事，朝市之顯學必成俗學。」此話按之於現實，則未免失之飄渺。1972年3月，錢鍾書夫婦能從「學部」幹校提前調回北京，全賴毛澤東詩詞英譯小組見召。1978年1月，吳宓病逝於老家陝西涇陽；這一年的9月，錢鍾書訪問意大利，在演講中直言不諱地批評陳寅恪：「解放前有位大學者在討論白居易《長恨歌》時，花費博學和細心來解答『楊貴妃入宮時是否

處女？』的問題——一個比『濟慈喝甚麼稀飯？』『普希金抽不抽煙？』等西方研究的話柄更無謂的問題。」㉜倘若吳宓地下有知，聽了這番高論不知會作何感想。其實，歷史的幸與不幸，後人無法加以評說，只不過吳宓念茲在茲的「進退出處」問題，至今依然懸而未決。

註釋

①㉛ 《牛津惱人園》(*Norham Gardens*)，6號(1937年3月)，轉引自李洪岩：〈錢鍾書與吳宓〉，《文匯報》，1997年9月23日。

②㉑㉖ 吳宓：〈改造思想，站穩立場，勉為人民教師〉，《新華日報》，1952年7月8日。

③⑦⑳ 吳宓：《吳宓詩集．空軒詩話》(上海：中華書局，1935)，頁130；130；145。

④⑤⑥ 吳宓：〈我之人生觀〉，《學衡》，16期(1923年4月)。

⑧ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), 136-46.

⑨ 吳宓：《吳宓自編年譜》(北京：三聯書店，1995)，頁214。

⑩⑪⑫⑬⑭⑯⑰㉚ 吳宓：《雨僧日記》，19274月3日；1927年6月29日；1927年10月6日；1927年6月29日；1928年9月18日；1928年6月13日；1928年10月5日；1971年1月29日。轉引自吳學昭：《吳宓與陳寅恪》(北京：清華大學出版社，1992)。

⑮ 陳寅恪：〈給科學院的答覆〉，轉引自陸鍵東：《陳寅恪的最後20年》(北京：三聯書店，1995)，頁111。

⑱ 吳宓：《吳宓詩集．故都集下》，頁4。

⑲ 陳寅恪：《王觀堂先生挽詞．序》，《陳寅恪詩集》(北京：清華大學出版社，1993)，頁10。

㉒ 毛澤東：〈不要四面出擊〉，《毛澤東選集》，第五卷(北京：人民出版社，1977)，頁21-22。

㉓ 1951年9月29日下午，周恩來應北京大學校長馬寅初及教員學習會所請，為北京、天津兩地各高等院校的教授們作了一場題為《關於知識份子的改造問題》的報告，整個報告談七個問題，報告人以自己為例，說明出身不好又受過舊教育的知識份子進行思想改造之必要性，說明通過思想改造轉變立場和態度的意義。《周恩來文選》下卷(北京：人民出版社，1984)只收錄了前兩個問題。

㉔ 重慶鎮壓反革命，1951年2月在重慶大學團結廣場召開高等院校的公判大會，一次就槍斃了包括重慶大學教授侯楓在內的12人，使得人心惶恐不安。當時的西南局第一書記，西南軍區政委鄧小平特意出來安撫，他在《全黨重視做統一戰線工作》(1951年3月26日)中指出：「重慶鎮壓反革命時，有些民主人士恐慌起來，這是由於黨內同志沒有事先做好他們的工作，使得我們被動了一下。」參見《鄧小平文選》，第一卷(北京：人民出版社，1994)，頁187。

㉕ 梁思成文章載《人民日報》，1951年12月27日；羅常培文章載《人民日報》，1951年12月28日。

㉗ 就我目力所及，這次爭論比較重要的文章有：季石：〈《心香淚酒祭吳宓》質疑〉，載《文匯報》，1997年5月29日；唐振常：〈君子可欺以其方，難罔以非其道〉，載《文匯讀書周報》，1997年6月21日；金巍：〈關於吳宓的日記〉，載《文匯讀書周報》，1997年6月28日；周錫光：〈真作假來假亦真　無為有時有還無〉，載《東方文化周刊》，1997年27期(1997年7月11日)。

㉘ 吳宓：《送柳翼謀先生南歸》，《吳宓詩集．京國集上》，頁10。

㉙ 陳寅恪：《閱報戲作二絕》，《陳寅恪詩集》，頁18。

㉜ 錢鍾書：〈古典文學研究在現代中國〉，《明報月刊》，14卷9期(1979年9月)。

羅　崗　1967年生，現任教上海華東師範大學中文系，曾發表〈論胡適〈五十年來之中國文學〉〉、〈歷史中的《學衡》〉等論文多篇。

知識份子的民間崗位在哪裏？
——書陸鍵東著《陳寅恪的最後20年》後

● 陳思和

有關陳寅恪先生的傳記裏，陸鍵東的《陳寅恪的最後20年》不是最好的一種，卻是最受人注意的一種。為甚麼這樣說？第一、這本傳記繞開了對陳寅恪先生晚年著述的學術價值估評，着重渲染其感懷寄託的弦外之音，這雖不能顯現寅恪先生獨立群山之巔的存在價值，但對現社會一般知識份子而言，極需從被稱為「學人魂」的寅恪先生身上所獲的，不是其學術本相而是其為學之魂，若真要詳釋寅恪先生的學術真諦，恐非陸氏這本傳記所能承擔，亦非這本書的讀者真正需求，所以正逢其好；第二，這本傳記與其說是成熟的史傳著作，毋寧說是一部文情並茂的文學傳記，書中不少文句矯飾而煽情，平平常常的事情一經文學筆法寫出，就成了一部英雄傳奇，使人想起羅曼羅蘭的《貝多芬傳》。但對屢經挫折的中國當代知識份子而言，彼此間相看兩厭的，不過是折了翅、拔了毛的落水雞而已，非是一隻騰空飛出、遍體生輝的火之鳳凰，不足以振其聾而發其聵，所以，這本傳記少了些含蓄樸質，多了些傷感矯飾，也正逢其時。

上述兩點，雖可說是這本傳記「不是最好」的證據，同時也似乎說明其受到讀者歡迎的社會心理，這是當前讀書界浮躁之氣未除的表現，也恰好說明了當前中國大陸精神領域想要甚麼和缺少甚麼。

一般來說，稼軒《採桑子》詞說明兩種寫作和讀書的境界，「少年不識愁滋味」是一層境界，為文學的境界，熱烈傷感濃之，含蓄樸質缺之；「卻道天涼好個秋」又是一層境界，那是歷史的境界，深刻通達有之，生命熱血淡之。陸鍵東這本傳記為文學傳記，屬第一層境界，而所傳傳主卻是史學大師寅恪先生，恰是以少年之春風春情寫生命的晚熟金秋，我們僅見一秋風秋雨、紅妝素裹的寅恪先生，未見一老樹枯澀、獨立天地間元氣渾成的寅恪先生。但以寅恪先生之大，後人實難傳其精魂之萬一，能有文學的寅恪先生再現於世，作為當前精神領域之偶像足矣。

或幸陸氏有不識愁滋味的少年之心，才會睜大了驚異的眼睛去了解專制時代某些習以為常的現象。書中大量引用的未刊檔案，尤其是寅恪先生服務單位中山大學年復一年暗中搜集、匯報的「陳寅恪材料」、「陳寅恪近況」之類的動態報告，在當年都是作為內部分析知識份子動向的依據，以供權力者掌握「敵情」之用。這種今人看來毛骨悚然的鬼魅行徑，當年何止用於寅恪先生那樣的「資產階級的知識份子」。據賈植芳先生著回憶錄《獄裏獄外》所載，先生於1955年因胡

風一案入獄，在監獄裏已聞有人搜集田漢、陽翰笙等人的歷史問題，而田陽諸公此時還負責着大陸文化界的主要領導之職，正在舉手揮拳聲討「胡風份子」。對革命一生的知識份子尚且如此絕情，遑論統戰對象之異己份子。這類視知識者為敵人的鬼魅行徑，其實也不必髮指，在中外專制國家裏一向是很平常的事情，即便在號稱民主的國家裏也難絕迹，若著名畫家畢加索，不也在美國的中央情報局監控之下渡過了幾十年的春秋嗎？但這本傳記以秘籍檔案入傳，畢竟開了當代人物傳記的一個新領域，使人公然獲知，長達幾十年的歷史竟有陰陽兩界之分，僅以公開披露的材料、文字等立傳，不過是人物的「陽界」一面，而被鬼魅們操縱的「陰界」隱伏在昏暗中不見天日，「陽界」的許多現象終究得不到真實的邏輯的解釋。以寅恪先生為例，假若沒有發生文化大革命，也許這些鬼魅行徑終究是鬼魅行徑，於寅恪先生也終究無損，先生壽終正寢之日，仍會像朱師轍那樣，沐浴在一片光輝之下。知識份子幾近宿命的悲劇因未昭然幕啟而呈現另外一種演出形式，或許是更深刻的形式。

現在似乎很難推究，當年寅恪先生決定留居嶺表的真實心理，這本傳記從傳主生命旅程的最後20年寫起，開卷即劈面遭遇寅恪先生去留大難之疑，海內外學界、廟堂之間，對此均有辯論，可是傳記只用了「有着很深的原因」一句含混過去，這是過於輕巧之弊的一證。作者用文學筆法渲染了陳序經等外部種種因素，卻很少入虎穴探虎子，深入到寅恪先生的心理深處去尋求原因。寅恪先生是一個極其頑強而獨特的生命個體，其在對自己後半生去留大事的選擇與決定上，不會與張伯苓相同，也不會與吳宓相同，倒是與寅恪先生為人很不相同的馮友蘭先生，說出了一段很中肯的解說：「靜安先生與寅恪先生為研究、了解中國傳統之兩學者，一則自沉，一則突走，其意一也。……一者何？仁也。」斯言者誠，以傳統文化顧命人自居的兩大學者，在風雲突變的歲月裏，一個選擇自沉以殉文化，一個選擇「突走」後的豹隱嶺南，以生的方法來完成另一種形式——「自沉」。馮友蘭先生識其「突走」卻未識其留居之意義，也就是其與傳統文化共存亡之心態，這就不是一般的叔齊伯夷不忍之心所能涵蓋，也不是那些認定此舉乃寅恪先生錯着之棋的海外學者輩所能理解。寅恪先生不會輕易走出國門，也就是他要用他的睿智與膽識，實踐一條現代知識份子終將會走通的，遠離廟堂，續命河汾之路。甚麼叫「續命河汾」之路？其典出自隋代大儒王通隱居河汾講學，守先待後，使傳統文化如汾水之流從自己身上流淌過去，發揚光大。寅恪先生一生為人師表，自命「續命河汾夢亦休」，吟出此句時為1949年，若作廣義解，「續命河汾」也不僅僅是設杏壇執教鞭，而應有更深大的意義，即守住知識份子的民間崗位，在政治權力以外，建構起自成一體的知識價值體系，並在這價值體系內實踐並完成現代知識份子對歷史對人生以至對文化的責任與使命。在傳統的讀書人中，即便是苟且性命於亂世的諸葛亮王通之輩，其南陽躬耕也好，河汾教席也好，行文出處的最終價值仍在廟堂，廟堂不存，文化也難免看得輕些。所以有靜安先生的自沉，而寅恪先生明知廟堂者舊朝既崩，新朝未卜，但他仍舊決定了自己的去留，以一具殘廢之身來嘗試新的道路，即現代知識份子的民間崗位。堅定了這個心思，才會有他答覆科學院出任中古史研究所所長的兩個條件。他是明知這兩個條件不會兌現，而舞項莊之劍意在重申「獨立之精神，自由之思想」。這是驚天動

地的旗幟，凝聚了一代以至幾代知識份子血淚與生命的精神標記。這篇「答覆」是值得回味再三的。寅恪先生首先重申這「獨立精神，自由思想」的出典，為1929年國民黨統一中國之際首次提出，現又重申，表明不專對共產黨政權而言。然後再次闡明「我決不反對現在政權」，只是為了劃清廟堂的政治權力價值與民間的知識權力價值的分界，使晚清以來知識份子與廟堂權力者長期糾葛不清的對立、衝突、參與、爭寵等恩怨孽緣得一了斷。或可追溯，寅恪先生提出「獨立精神，自由思想」是在民國達成一統之際，也就是知識份子將永遠告別傳統士大夫的身分，將重新確定其與現代社會的關係之際。靜安先生之死與寅恪先生首倡「獨立精神，自由之思想」，可以看作是古代士人到現代知識份子的轉型即將完成。自然，一方面是廟堂的封建王者(可以「普天之下，莫非王土」代表)的僵屍尚在作祟；另一方面知識份子也未必就脫胎換骨，根除了廟堂意識，以後幾十年知識份子的坎坷史均可證明這一點。然而寅恪先生的超前意識和現代意識，也只有在半個多世紀的沉痛教訓中，才會慢慢地被後來者所領悟、所感受，這正是寅恪先生精神不死的當下意義。

確定寅恪先生對中國現代知識份子轉型期的奠基性貢獻，寅恪先生在最後20年間寂寞的生命旅程之謎就能迎刃而解。寅恪先生以洞察政治歷史的明睿與通達，在專制體制下從容不迫地工作，如履薄冰又游刃有餘，一次次在無數的「動態」、「近況」邊上有驚無險，終以廟堂民間兩條平行線的方式安然無恙。至於文革大限，那是超出了歷史常軌的瘋狂，為聖人所難料。若以此說來衡量這本傳記，陸鍵東先生之功在於敏銳感受到時代對寅恪先生的理解所在，及時用文學筆法一一勾沉出日常事物背後之「象」——陸氏謂之「生命」，並以知識份子的家世背景、學術淵源參照之，或多或少傳出了某種信息，這是時代風氣所需，也是幾代知識份子苦求之精魂所在。但其病也在時代風氣所致，現時代對寅恪先生之「獨立精神，自由思想」的呼喚，依然是寄託了五四以來知識份子屢遭失敗的廣場意識，所以浮躁之氣不絕，發揚的仍是抽象的獨立人格與氣節，卻未見寅恪先生所以能實踐這一民間崗位上的工作，還是有賴於他的為世人所不達的知識體系。寅恪先生瞽目而著書百萬言，臨死前還念念不忘以其科學治學方法傳世，這都表明了一個學者以生命來維護的究竟是甚麼。如果說，古代的王通「續命河汾」仍不過是士人走通廟堂的另一種形式，相傳其授弟子數千，唐朝開國功臣房玄齡、魏徵等人均出其門；而陳寅恪先生更看重的卻是韓愈在文化上的「獎掖後進，開啟來學」，在文化上薪盡火傳開啟後世。他說：世傳隋末王通講學河汾，卒開唐代貞觀之治，此固未必可信，讓退之發起光大唐代古文運動，卒開後來趙宋新儒學新古文之運動，史證明確，則不容置疑者也。其心嚮往之者，是十分明白的，所以在新朝開國之初，率先發出的是「從我之說即是我的學生，否則不是」的師訓，以專業知識為價值取向，以民間崗位為立足根基，才有了不曲學阿世的根本所在。若不強調專業知識的一面，甚至漠視它，那人格與氣節，依然停留在梁漱溟式的士大夫品位之上，依然不能傳出寅恪先生的現代精神之真諦。從這個意義上看這本傳記，未能總結寅恪先生學術成就及研究方法經驗，終是件遺憾事。但其輕者，也是時代之輕也。

陳思和　復旦大學中文系教授，文學評論家。

顧頡剛的內心恐懼

● 謝　泳

1949年，顧頡剛57歲。他沒有走，留在上海復旦大學當教授。顧頡剛早年出身北大，是沐浴着五四的精神成長起來的，他在《古史辨》一冊的自序中說過：「若是我不到北京大學來，或是孑民先生等不為學術界開風氣」，「要是不逢到《新青年》的思想革命的鼓吹，我的胸中積着許多打破傳統學說的見解不敢大膽宣布」。五四精神鼓舞着顧頡剛，影響着他的學術思想和對社會生活的看法。顧頡剛又是受胡適、傅斯年、錢玄同等人的影響成長起來的，在精神上深信特立獨行的原則。1925年女師大學潮引起北大同人內部的矛盾，顧頡剛曾致函胡適，勸他「不必與任何方面合作，要說話就單獨說話，不要說話就盡守沉默」①，可見當時顧頡剛對學術之外的事情，興趣並不大。顧頡剛小胡適兩歲，但對胡適極其恭敬，凡給胡適寫信，均以學生自稱。顧頡剛對胡適熱衷政治很不理解，勸他：「我希望先生的事業完全在學術方面發展，政治方面就此截斷了罷。」②顧頡剛和胡適雖然是同齡人，但胡適對顧頡剛卻有導師的作用，顧頡剛曾說過：「自從遇見了先生，獲得了方法，又確定了目標，為學之心更加強烈。」③顧頡剛和傅斯年也是好友，但兩人個性不合，顧頡剛也曾對胡適說過：「我和孟真，本是好友，但我們倆實在不能在同一機關作事，為的是我們倆的性質太相同了。」④

我之所以要說明顧頡剛和胡適、傅斯年的關係，是想指出，曾經有很長時期，我們簡單地認為當年胡適、傅斯年留在大陸的好友顧頡剛是和他們二人分道揚鑣的，這既不符合事實，也不近人情。劉起釪先生在《顧頡剛先生學述》一書中曾有許多文字述及顧頡剛與胡適、傅斯年的不同，但多數不能服人⑤。50年代顧頡剛在批判胡適的運動中表過態，寫過文章，這是事實，但對顧頡剛當時作為一個年逾六十的老人，在那樣的氣氛下說點違心話，也不是不可以理解的。當年留在大陸的史學家，有三個人和胡適的交情最深，一是吳晗，一是羅爾綱，還有就是顧頡剛。他們三人中，只有吳晗沒有寫過批判胡適的文章。據我個人的理解，吳晗之所以沒有寫，是因為他當時的政治地位已是政府官員，如果他還在大學教書，恐怕也不得不寫。在當時批判胡適的鋪天蓋地政治狂瀾中，甚麼人情、禮法、師友、前輩統統化為烏有，剩下的只是唯一的政治標準。對顧頡剛來說，他內心不僅是痛苦的，而且還充滿恐懼。這恐怕是他同時代許多舊知識份子在當時的心態。

1954年，顧頡剛由上海來到北京，很快和當時歷史所的實際負責人尹達有了矛盾，一直悶悶不樂。雖然他不敢拍案而起，但他的痛苦卻在日記中流露出來。1952年4月2日的日記中有這樣的記載：「久不作文矣，今乃得抽閒作得一篇，大非易事！」⑥1952年

7月，顧頡剛參加了上海高校的思想改造運動和三反運動。他在日記中寫出對這次運動的感受：「此次學習，可怕者三：天正熱，不堪炎熱，一也。刺激太甚，使予接連不得安眠，二也。開會太多，無寫作自我批判的時間，三也。」⑦顧頡剛從50年代初期，就處在這樣一種恐懼中。他雖然盡量表態，盡可能按新時代的要求來批判自己，但在內心深處，他還是不認同的。他在一封信中說：「本年三反、五反、思想改造三種運動，剛無不參與，而皆未真有所會悟。所以然者，每一運動皆過於緊張迫促，無從容思考之餘地。剛以前作〈《古史辨》自序〉，是任北大助教六年，慢慢讀、慢慢想而得到的。因為有些內容，所以發生了廿餘年的影響。今馬列主義之精深博大，超過我《古史辨》工作何限，而工作同志要人一下就搞通，以剛之愚，實不知其可。……若不經漸悟之階段而要人頓悟，所謂『放下屠刀立地成佛』，此實欺人之語耳。」⑧

顧頡剛在50年代的處境，也可以從他和童書業與楊向奎之間的關係看出。

童書業並沒有正規學歷，曾在浙江圖書館做校對員，但童書業喜好讀書研究。1934年，他寫了一篇評顧頡剛《尚書研究講義》的短文，發表在《浙江圖書館館刊》上，並寄了一份給顧頡剛。後顧頡剛回杭州省親時，便去找他。第二年又邀請他到禹貢學會給自己當助手，童書業從此開始了自己的研究工作，並且做出了很大成績。而楊向奎曾是北大歷史系的學生，幫助顧頡剛查閱《道藏》，並續完顧頡剛的《中國上古史講義》，這部分文章，被顧頡剛收入《古史辨》第七冊中。可以說，顧頡剛對楊向奎和童書業均有知遇之恩。然而，1952年童書業在《文史哲》上發表〈古史辨派的階級本質〉，楊向奎發表〈古史辨派的學術思想批判〉。對此二文，顧頡剛在日記中說：「均給予無情之打擊。」⑨但顧頡剛對童書業和楊向奎的做法並未責怪。1954年王樹民對童、楊二文表示「竊未敢以之為然」。對此，顧頡剛的看法是：「此是渠等應付思想改造時之自我批判耳。以彼輩與《古史辨》之關係太深，故不得不作過情之打擊。苟我之學術工作已不足存於今之世，胡近來二君又為《文史哲》向我索稿乎？故其為否定之批判，是可以原諒者也。」⑩既然顧頡剛對胡適的批判是出於恐懼感，他才能理解學生也是出於同樣的恐懼感來批判他的。在《胡適之先生年譜長編》中只有兩處提到顧頡剛，對他當年的批胡的事均未提及，可見胡適也未放在心上。

整個50年代，顧頡剛基本沒有甚麼好心情。他在日記中說：「到京八年，歷史所如此不能相容，而現在制度下又無法轉職，苦悶已極。」⑪到了文革，顧頡剛作為反動學術權威，戴高帽，受批判，每天到歷史所勞動，一直持續到70年代初才得以解脫。和同時代的學者比較起來，顧頡剛的後半生基本還在做學術工作，但他在50年代的恐懼感，卻為我們分析當時知識份子的心態提供了一個極好的例證。

註釋

①②③④ 中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室編：《胡適來往書信選》，上冊（香港：中華書局，1983），頁344；430；533；535。

⑤ 劉起釪：《顧頡剛先生學述》（北京：中華書局，1986），頁258。

⑥⑦⑧⑨⑩⑪ 顧潮：《顧頡剛年譜》（北京：中國社會科學出版社，1993），頁346；347；347；346；352；372。

謝 泳 現為山西省作家協會研究人員，主要研究中國現當代知識份子問題。

經濟與社會

世紀之交中國將面臨的金融危機

● 何清漣

中泰兩國經濟背景比較

1997年7月2日泰國中央銀行宣布泰銖實行浮動匯率制以後，當天泰銖應聲下跌20%以上，由此引發的金融危機像颱風一樣席捲東南亞，隨後又襲擊了新加坡、台灣、韓國和香港，整個世界為之震撼。應該說，這次泰國的金融危機是多年來泰國經濟高速發展積累下來的問題的總爆發，整個東南亞世界都受到這次泰銖貶值的株連。而這次危機波及面的邊界在哪裏，誰也無法預測。

國際貨幣基金組織政策研究部的負責人布爾曼指出，金融危機很可能會從一個國家蔓延到另一個國家，從而危及整個國際市場金融體系。可以說，這次泰國金融危機的爆發，不僅是對東南亞「經濟奇迹」的挑戰，也是對中國的一次挑戰。因為泰國金融危機爆發的總背景，與中國有頗多相似之處：

一、投資導向有誤，在房地產業上積壓資金過多。在過去十多年裏，泰國經濟持續高速增長，吸引了大量的國內外資金，政府未能制訂相應的政策，將資金引向基礎設施建設方面，而是放任讓資金流向價格暴漲的房地產業。據法國《解放報》的統計，泰國的金融機構近幾年在房地產業的投資已達2,300億法郎，無力償還的貸款總額達700億法郎。而另一份資料表明，泰國銀行的呆帳目前已達400億美元。金融業運作困難使得許多金融機構瀕臨破產，這本身就孕育着不穩定因素。在投資導向上，中國與泰國有類似之處：至1996年底止，商品房的積壓已超過6,800萬平方米，由此發生的資金沉澱達1,200萬億元①。這些沉澱的資金主要來自銀行貸款。對商品房積壓的痛苦，不少投資者(主要是「公」字號投資者)似乎沒有感受到，就在存量還未消化之時，又有大量新增商品房積壓，1996年房地產開發投入3,825.29億元資金，而銷售額卻只有1,340.38億元②。

二、在金融體制調控機制不健全時過份依賴外資，埋下金融風險隱

1997年7月的泰國金融危機，是多年來泰國經濟高速發展積累下來的問題的總爆發。這不僅是對東南亞「經濟奇迹」的挑戰，也是對中國的一次挑戰。因為泰國金融危機爆發的總背景，與中國有頗多相似之處。

患。1992年，泰國政府取消了沿用幾十年的保護資本市場的管制，成立了曼谷國際銀行，使得泰國公司較易吸收海外資金，從此開始肆意借貸外資。然而就在放寬管制的同時，泰國政府將泰銖的匯率與美元掛鈎。為了保持這兩種貨幣之間的匯率穩定，泰國不得不讓泰銖的貸款保持高利率，其結果是大量的套利短期資金流入，加劇了國內通貨膨脹的壓力。到金融危機爆發時為止，泰國外債已高達850億美元。與此同時，泰國企業產品的國際競爭力正在下降，市場份額正在縮小。

雖然中國總是強調中國國情特殊，不能僅以國際通行標準來判定中國外匯儲備是否過多，但各種指標嚴重偏離常態至少說明中國外匯儲備增長過快，速度應該放緩。因為過量外匯儲備首先會造成通貨膨脹的壓力，使政府抑制通貨膨脹的各種努力的效果降低。

據泰國1997年7月25日公布的一項(到1998年9月這一財政年度為止)預算披露，1996年泰國經常性的項目逆差是14.3億美元。這一切成為金融危機的隱患，一有風吹草動，大量外來短期資金就會抽走，導致金融動盪。

中國和泰國的情況相類似。自從改革開放以來，中國利用外資的機率大大增長：1991-1996年8月止，利用外資直接投資達1,610.7億美元；1979-1995年，通過各種方式利用外資共2,291億美元。近3年來，中國已成為第三世界的頭號引資大國，是世界繼美國之後的第二大引資大國。

表1有關中國國際收支狀況的數字值得關注。

雖然中國總是強調中國國情特殊，不能僅以國際通行標準來判定中國外匯儲備是否過多，但表1列舉的各種指標嚴重偏離常態至少說明中國外匯儲備增長過快，速度應該放緩。因為過量外匯儲備首先會造成通貨膨脹的壓力，使政府抑制通貨膨脹的各種努力的效果降低。同時在中國現行的結售匯制度下，只要有外匯流入，央行就得拿出人民幣資金收購——根據近兩年深圳等地銀行透露出來的信息，已發現有國際短期資金大規模流入，「惡意」套取利息。對於國際間的

表1　中國國際收支狀況

	中國	國際警戒線	國際標準	備註
外匯儲備與短期債務比例	617%	80%		印尼73%，馬來西亞186%，菲律賓84%，韓國147%，泰國109%
外匯儲備支持進口時間	7個月		3-4個月	
外債與GDP的比例	15.5%	50%		1995年外債餘額1,065億美元。1979-1995年各種形式利用外資共達2,291億美元
經常項目逆差與GDP的比例	-2.5%			經驗表明，這一比例控制在0.5%時有利於經濟增長，大於5或小於0時不利於經濟增長
外匯儲備增長率與GDP增長率	2倍		0.3-1.2	這一國際標準是指發展中國家，不包括發達國家
外國直接投資＋經常項目逆差與GDP的比例	5.7%	-2.5%		

資料來源：(北京)國民經濟研究所1997年5月公布的《中國宏觀經濟分析》報告

這種短期投機，國際金融投機專家索羅斯曾「諄諄告誡」各國政府：「市場中留有投機空間是政府的錯誤。」因為只要政府在市場裏留下了市場投機機會，就會有人來投機——為了抵銷外匯佔款的增加，信貸規模不得不相應收縮，從而使得沒有外匯收入(流入)的部門很難得到貸款，被迫限產甚至停產。而過多外匯儲備，又使得本可以利用的大量外匯資產閒置不用，在客觀上限制了技術進步和經濟增長的速度。國際上通常用將儲備轉化為生產性投資所能增加的產出來表示持有外匯的機會成本。考察中國的實際情況，儘管企業經營效率、投資配置效率，甚至整個經濟體制都很不理想，但這種低效率還不應該低到投入產出比例比外匯存款和購買國外債券的收益還要低的程度。在這種情況下，我國持有過多的外匯儲備的機會成本相當高昂。

還有一點必須提到的是，1996年我國出口貿易不盡如人意，特別是頭6個月的出口貿易更是嚴重滑坡，後半年則稍有回升。有人分析這是因為出口貿易退稅率下調引致。但我國出口商品國際競爭力與周邊國家和地區相比有下降趨勢也是不可忽視的原因。上述種種，正如法國儲蓄及信託銀行負責新興國家的經濟學家拉庫阿所分析的那樣：東南亞大部分國家都面臨着工業投資過多、房地產危機、進口增加、經濟增長放緩及結構不合理等問題，與此同時，這些國家的貨幣以這種或那種方式同美元掛鈎，使得其貨幣的市值高估，無法反映其國際競爭力與經常項目收支。

大量資本外逃與金融危機的關係

中國的資本外逃與金融危機生成的關係，一直是官方諱莫如深的話題。據研究者指出，中國自1985年以來的資本外逃佔外債增長比例達到了52.3%，超過了80年代世界上15個債務負擔最沉重的國家資本外逃的平均水平，而且在進入90年代以後接近甚至超過了每年新增的外債額。

還有一個必須提到的問題，即中國的資本外逃與金融危機生成的關係，這一問題一直是官方諱莫如深的話題。近10年中國資本外逃情況如表2所示。

據研究者指出，中國自1985年以來的資本外逃佔外債增長比例達到了52.3%，超過了80年代世界上15個債務負擔最沉重的國家資本外逃的平均水平，而且在進入90年代以後甚至接

表2　資本外逃與外債增長：中國與其他國家的比較　　單位：億美元

國別	1976-1982	1983-1985	1976-1985	1985-1994	資本外逃／外債增加額(%)
阿根廷	270	-10	260		62.70
巴西	30	70	100		12.00
智利	0	10	10		6.40
墨西哥	360	170	530		64.80
秘魯	38				32.80
委內瑞拉	250	60	310		101.30
烏拉圭	6				27.30
菲律賓	84				36.10
韓國	61				21.80
中國				402.87	52.30

資料來源：王軍：〈中國資本流出的總量和結構分析〉，《改革》，1996年第5期。

近超過了每年新增的外債額。換言之，在中國政府大量向國外舉債的同時，卻有超過一半的資本通過各種途徑流失，也許是永久性地「消失」在國外。英國倫敦皇家國際問題研究所顧問沃爾先生在一份給經濟合作與發展組織的研究報告中指出，從1989至1995年間，中國長期資本外流的總量可能超過1,000億美元，其中約有500億美元是未經政府批准的：「不是所有長期資本外流都經過政府批准。大部分長期資本是通過非法轉移的形式流到國外的。這從國際收支資本帳戶中出現的大量『誤差和漏洞』中反映出來。這種資本的數額從1989年的3.3億美元上升到1995年的178億美元（包括直接投資和證券投資）。」沃爾還指出，到1994年為止，中國在海外共建立了將近一萬家企業，遍布全世界各地，但投資主要集中在香港、澳大利亞、加拿大和美國。事實證明，中國非法的資本外流是香港等地的重要資金來源，據估計，到1995年為止，中國企業和個人在香港投入了300-400億美元的資本③。

中國國有獨資銀行所面臨的危機在很大程度上是由於它和國有企業那種剪不斷、理還亂的關係引起的。近兩年，各種傳媒時而透露出的一些不完整的數據，已足以讓人看到這一問題引起金融危機的現實性。

大量資本外逃毫無疑問對中國經濟產生了極大的負面影響：在國家付出高額的機會成本借貸外資的同時，卻不斷有巨額資金流出並消失在國外。可以肯定這種資本外逃是構成金融危機的源頭之一，墨西哥金融危機的產生與其國內資本大量外逃就有直接關係。

國企負債與國有銀行的困境

中國國有獨資銀行所面臨的危機在很大程度上是由於它和國有企業那種剪不斷、理還亂的關係引起的。近兩年，各種傳媒時而透露出的一些不完整的數據，已足以讓人看到這一問題引起金融危機的現實性。

自從中國對國有企業實行「撥改貸」以後，許多國有企業的固定資產投資和流動資金幾乎全部來源於銀行貸款，國企差不多等於白手起家，無本經營。這就造成了國有企業高達75%以上的負債率及利息成本（1997年中的數據表明負債率平均高達80%），而且這些債務來源單一，主要來自銀行貸款。由於企業和銀行的歷史關係如此，兩者之間的這種借貸關係一方面使銀行不堪重負，另一方面也使企業嘖有煩言，認為不少利潤轉化成融資成本，利息與利潤的變化加重了企業的負擔：1980年利息與利潤比率是1：0.033；1990年是1：1；1995年是1：1.73④。這樣就在銀行和企業之間形成了一種惡性循環：企業需要銀行借貸，而借貸的高利率加上借貸成本（如信貸員的「回扣」、銀行負責審批者的「好處費」以及借貸關係建立過程中的大量「交際費用」等等），又使企業不堪重負，於是從拖欠貸款到逃廢利息，銀行的爛帳不斷增多，信貸資金過多沉澱，金融風險不容忽視。據統計，到1996年底，死帳及呆帳累計達6,000億元以上，再加上企業賴帳及拖欠等，銀行的不良債務比率已高達25%左右。自「撥改貸」以來，國有銀行自有資產的比率就一直處於下降地位。據資料，在「撥改貸」前夕，國有銀行自有資產比率佔70%左右，以後隨着國有企業債台高築，銀行自有資產比率一直處於下降狀態，截至1996年底，國有銀行自有資金比率下降到只有3%左右⑤。而美國銀行的負債率為50%，亞洲國家除日本之外都比我國要低。

其實只要平時留心讀取各種信息，就會發現金融危機早已在局部地區露出蛛絲馬迹：廣東揭陽市一家銀行下屬的城市信用社，自1995年起拖欠大批存戶近兩億元人民幣的欠款，有關人員被政府當局於1997年7月扣留調查⑥。據傳媒透露，這種地方銀行分支機構已發生不少問題。1996年8月，廣東某市體改部門對轄內的金融機構進行了一次調查，發現各家國有商業銀行資產流通延緩，風險上升(見表3)。該次調查涉及的金融機構(含網點)共有870個，總的存款餘額(帳內外)64.37億多元，總的貸款額(帳內外)71億多元。按資產負債比例管理規定，64.37億元存款，該市可用的信貸資金只有48.3億元，而實際貸款餘額為71億元，存貸比例失調，各家銀行為彌補逆差，採取拆東牆補西牆的辦法平衡，超負荷經營十分嚴重。

這次調查對「三項貸款」的分析表明，「三項貸款」所佔比例逐年增加，實際上能按時、安全還回來的貸款所剩無幾。整個銀行系統的經營效益並不比國有企業好多少，調查顯示，該市銀行1995年虧損3.5億元，1996年上半年的數字是2.86億元，其中國有商業銀行虧損2.44億元，佔85.35%。1995年，5家國有商業銀行的綜合年收息率為28.69%，1996年上半年下降到18.64%，銀行經營舉步維艱。貸款回流率和信貸資金周轉率下降，無形中減少了可用資金，使銀行的資金運作更加困難。而大量銀行信貸資金的沉澱，削弱了銀行的應急償付能力，一旦觸發擠提存款風潮，就會由於難以確保提現而觸發支付危機，進而導致金融風波。有關人士透露，目前廣東除廣州、深圳之外，大多數地方的銀行經營不盡如人意，潛在的金融危險是存在的⑦。廣東在全國的銀行中還算是實力雄厚者，其他省的銀行狀況大多比廣東更差。據《中華工商時報》登載的一條消息，某省人民銀行一項調查結果使人觸目驚心：該省三年累計破產企業479家，破產時資產總額22.7億元，而積欠銀行貸款本息高達26.6億元，銀行信貸資產面臨極大風險⑧。而另一份調查也指出企業「破」銀行「產」的潛在可能性：某地到1996年6月末，有54戶企業正式破產，資產總額達2.212億元，而負債總額卻高達4.9413億元，資產負債率高達223%，資不抵債的情況相當嚴重。值得注意的是，這些破產企業積欠銀行貸款本息3.8315億元，是破產企業資產總額的1.73倍。在已清償完畢的42戶企業中，銀行所得微乎其微，清償率只有3.3%。照此推算，全部企

表3　廣東某市對金融機構的調查情況

	1993年	1994年	1995年	1996年
三項貸款佔總貸款比重(逾期貸款、呆帳貸款、呆滯貸款)	50%	60%	70%	
貸款回流率(收回貸款與發放貸款之比)			73.3%	
信貸資金周轉率	0.82次	0.75次	0.53次	

業清償完畢的話，銀行也只能得到1,265萬元的清償，將有3.705億元的信貸資產付諸東流⑨。總而言之，國有資產的經營狀況令人擔憂：國有企業資產損失和資金掛帳問題突出，空殼企業佔全部企業總數的1/4，國有企業、國有銀行、國家財政難以步入良性循環。而國有企業負債率過高這一事實，已使人們預感到：如果再不着手解決國有企業的深層次問題，任其將危機轉嫁，最終的結果是拖垮銀行，導致金融危機。國有企業對銀行的負債所造成的嚴重後果其實早已是大家心知肚明的事情，這一點有國際貨幣基金組織官員的看法為證：「對中國來說，比人民幣自由兌換更重要的是國有企業的改革」，「因為國有企業的改革直接影響到宏觀經濟政策和資本市場的發育，而宏觀調控的好壞和資本市場發育的程度是一個國家能否實行資本項目可兌換的決定因素。墨西哥的金融危機就是前車之鑒」⑩。

1997年7月，中國人民銀行提供的金融統計資料表明，中國銀行城鄉居民儲蓄存款42,771.2億元。近幾年不少奏摺派經濟學家都在琢磨如何將這隻「虎」引出來，以轉移危機，於是又將「用股份制重組國有資產」提到了日程上，各大傳媒都在惡炒「用股份制重組國有資產」這一政治題材（絕非經濟題材）。

銀行的系統性風險及政府對策評析

與大多數亞洲新興市場經濟國家的銀行相比，中國國有銀行受國家的控制程度要高出許多。英國《經濟學家》(*The Economist*) 周刊曾發表一組數字，以國有銀行資產佔銀行資產比率這一指標來反映銀行受國家控制程度，中國的這一比率接近100%，印度為70%，台灣接近60%，俄羅斯為25%左右，韓國為18%左右。這一數據表明兩個問題，一是中國對金融業的調控能力特別強，正因如此，在各項有關金融的經濟指標嚴重偏離常態時，中國還能使金融危機處於蟄伏狀態；二是表明中國銀行系統確實存在巨大的系統性風險，這種風險一俟時機成熟，就會成為現實性風險，其勢頭絕不會小於墨西哥與泰國。

世界上擺脫金融危機的辦法通常有幾個，如讓貨幣貶值、降低利率以提高本國產品的國際競爭力等，但中國由於種種政治經濟因素的限制，採用這些辦法的風險大且難以奏效（利率其實已經於1996年連續兩次降低，1997年10月又再次降低。銀行存款利息相對於通脹率來說其實已是負利率）。所以大家只能將目光對準近幾年來朝野關注的中國城鄉居民儲蓄。1997年7月，中國人民銀行提供的金融統計資料表明，中國銀行城鄉居民儲蓄存款42,771.2億元⑪。另一份同樣是中國人民銀行的統計數據表明，到1995年底，中國城鄉居民儲蓄存款約佔五萬多億銀行貸款的60%⑫。近幾年不少奏摺派經濟學家都在琢磨如何將這隻「虎」引出來，以轉移危機，從1996年動員老百姓買車、買房相繼失敗以後（主要沒有這兩樣「消費品」的

老百姓購買力不行，有購買力的則大都有了車和房），於是又將「用股份制重組國有資產」提到了日程上，各大傳媒都在惡炒「用股份制重組國有資產」這一政治題材（絕非經濟題材）。其目的已有部分經濟學家說得非常直白，如國有資產管理局科研所所長魏傑就談到：「目前財政已背着巨大的財政赤字，而且財政支出中能用於經濟建設，尤其是能用於國有企業投資的資金，已非常之少，因而財政與國有企業相互依存的因果鏈條正在發生斷裂，財政無力再成為國有企業的資金源泉。」接下來他又列舉了一連串數據，說明金融危機確實存在，而股份制則是一條擺脫危機的現成路子⑬。

由此可見，這次用股份制重組國有資產的目的和前幾年股份制改造顯然有很大的不同。最根本的差異在於改制的主要動機不同。當年的股份制改造目標在於改善國有企業的經營機制（有不少國有企業雖經改制卻未達到這一目標），股份制本來的集資功能倒被放在次要地位。而今年的主要動機卻是籌集資金，目的是為了緩解銀行危機。那麼運用這種辦法能否成功呢？

從居民儲蓄存款的總量和國有資產的總量來看，是有可能成功的。在這42,771.2億元城鄉居民儲蓄存款中，除了40%集中於不到10%的高收入者手中⑭外，有相當部分分散在中小儲戶手中。根據對全國四萬餘戶居民家庭記帳調查和相關資料測算，1996年全國城鎮「萬元戶」已達到6,642萬戶，佔全部城鎮居民家庭的76%⑮。國有資產管理局則公布，截至1996年底，國有資產總量57,106.4億元⑯，1997年6月又公布說，國有資產評估後淨值達32,411.81億元⑰。這兩組數據表明：對國有企業進行股份制改造，確實有民間資金作為支撐。

現在的問題倒不在於討論這個「藥方」的合理與否，應該予以考慮的是如下兩個問題：第一，前幾年股份制改造結果不理想的原因何在？第二，十五大以後各地一窩蜂地搞股份制改造的做法是否妥當？

先剖析第一個問題。平心而論，在不放棄「只有國營大中型企業才能救中國」的「社會主義」前提下，企業改制從利改稅、放權讓利到所有權與經營權適當分離，從單項改革到多項改革，進而到建立現代企業制度，風風雨雨十幾年，甚麼藥方都用過了，一直找不到包醫國有企業頑症的靈丹。時至今日，換誰去進行診斷，也開不出甚麼更好的藥方。有人將股份制改造比作我國國有企業改制的「最後一張王牌」，確實是恰當的描述。對於經濟學家們來說，現在要做的事是將經濟決策的事後反應（包括不良反應）說清楚，認真總結前些年股份制改造流於形式的種種經驗教訓，否則將會導致這次大規模企業改革流產。

這些問題，筆者在〈中國股份制：社會主義的免費午餐〉一文曾涉及。要言之，以往股份制改造結果不理想的原因在於：

一、沒有建立有效約束經營者的外部機制。**前幾年「股份制」這張王牌失靈的原因，主要在於沒有解決「企業無上級」的問題。在正統的股東主權模式中，經理層的無能、怠惰以及道德風險都是通過外部股東來校正的，外部股東要發揮作用，則要通過一個有效率的、具有評定公司價值和轉移公司控制權的功能的資本市場。**除此之外，還要通過一些其他的制度

前幾年「股份制」這張王牌失靈的原因，主要在於沒有解決「企業無上級」的問題。在正統的股東主權模式中，經理層的無能、怠惰以及道德風險都是通過外部股東來校正的，外部股東要發揮作用，則要通過一個有效率的、具有評定公司價值和轉移公司控制權的功能的資本市場。

安排，如競爭性的「買賣」經理人員和職工的勞動市場。但我國目前的轉軌經濟中，競爭性的資本市場與勞務市場都是缺少的。改制後的企業經理層基本上還是通過上級行政命令指派，一些地區搞所謂「國有資產委託經營」，受委託人其實也還是由政府按任命幹部的方式挑選，並且基本上是委託給原來的經營班子。這一點和國有企業並無差別，可以說現階段中國股份制企業經營層的任命機制，決定了這些股份制企業的經營層和國有企業的廠長、經理們一樣，「經營領導」(即維繫好自己與上級部門的關係) 比「經營企業」更重要。面對現行任用、考察股份制企業經營者和董事會成員的方式與標準，這些經營者必然要產生對上的依附性、服從性和被動性。他們必須在「眼睛朝上」還是「眼睛朝下」之間作出選擇。在廠長、經理們還是「官員」、政企還未分開的利益機制牽引下，「經營領導」和領導還會被「經營」，不僅是中國國有企業，還是所有換上股份制招牌的「翻牌公司」頑症的根源。因為被「經營」的領導往往憑關係親疏、個人好惡來選拔企業經營者，不幸的是企業的利益往往和官員們的私人利益相背離，其結果就是出現了「內部人控制失控」的「代理危機」，企業資產處於不斷流失之中。

現階段中國股份制企業經營層的任命機制，決定了這些股份制企業的經營層和國有企業的廠長、經理們一樣，「經營領導」(即維繫好自己與上級部門的關係)比「經營企業」更重要。在這類股份公司裏面，股東的身分由國家變為企業法人或者個人，只意味着將資產風險從國家那裏轉移給其他的法人或個人股東。

二、**國有企業那種財產權利的私人化和財產責任的公開化弊病在這些國有股佔大頭的股份制企業裏一如其舊**，在董事會成員兼經理人員與企業財產之間，並沒有建立起一種將財產權利和財產責任結合起來的機制，經理層還照樣享有支配財產的權利卻不用承擔資產責任和財產損失，他們所要對之負責的事實上仍然是上級而不是股東。股東大會不可能因經營層的經營表現不佳或有貪污腐敗等道德風險行為而將他們解職，因為任免經理層以及董事會成員的決定權不在股東手中，而在最大股東——國有資產管理部門手中。**在這類股份公司裏面，股東的身分由國家變為企業法人或者個人，只意味着將資產風險從國家那裏轉移給其他的法人或個人股東。**而這一張牌打出去以後如未收到期望的效果，其後果之嚴重可預想而知。

再來看十五大以後各地一窩蜂而起的「用股份制重組國有資產」熱潮。在相對富裕的地區和省份，如深圳和廣東省，有關方面動員職工買本企業的內部股票時，職工們雖不太情願，但因現在就業艱難，出於與企業「休戚與共」的考慮，再加之由企業拿出公積金來「貼補」的誘惑 (如每購1萬元內部股，由公積金貼補40%，即職工出6,000元可得1萬元股票，各企業貼補率不一樣)，推行「職工內部持股」倒還不太困難。但在內地一些虧損多年的國有企業，職工們連工資都很難按時足額領到，他們對企業的經營者也早已喪失了信心，在此情況下，還要職工籌資來購買他們早已不抱希望的「空殼」企業，自然要引起職工們的不滿。在這類企業，「用股份制重組國有資產」就只有依靠行政命令的權威來進行：有的規定不買「內部股」的職工將被「優化組合」，失去工作；能發出工資的企業則規定逐月扣除工資以充購「內部股」的資金。不少地方演出了一齣齣「拉郎配」式的「用股份制重組國有資產」的活劇。一些「理論家」的主張更為滑稽：他們不去認真總結前幾年「股份制改造」的教訓，反而大談應如何在股份制企業裏保持國

有股佔控制地位的問題，認為只要讓國有股在企業裏佔主導地位，企業就能姓「社」，「用股份制重組國有資產」就能成功。從這些「理論家」的主張看，彷彿國有企業的問題是「國有化」不夠所引起的。殊不知這主張在邏輯上首先不通：國有資產佔100%的企業都連年虧損，在不改變企業機制的情況下，國有股佔優勢的企業又怎能「扭虧為盈」，實現資產的「保值增值」？

總之，股份制經濟不僅僅是一種企業資產組織方式，而是市場經濟體制的一種產物。它需要一整套完整的制度才能有效運作。按照國際慣例，股份制企業通過終極所有權與法人所有權分離而形成的獨立法人資產，以及股份公司的法人地位等權利，都必須由法律賦予並加以保證。其他諸如股權的分散化、終極所有權、法人所有權、經營權的分離、股票的上市發行與自由轉讓等等，均牽涉到非常複雜的外部關係和內部關係。要處理好這些關係，需要相當完備的經濟立法，諸如證券交易法、公平競爭法、證券投資保護法等。如沒有一個完善的法治環境和配套法規，必然導致混亂。

經過18年改革，所有深諳中國國情的學者其實都應明白一件事，那就是發達國家和發展中國家最大的不同就在於：發達國家出台一項法規極不容易，但一旦出台，執行起來則相當嚴格；而所有的發展中國家則都遇到相同的困擾：出台法規政策並不難，難就難在執行過程中的嚴重變形走樣。我國現在最大的問題並不在於立法的艱難性，而在於執法的隨意性。在中國，法律制度的不斷完善不等於「法治」的建立。懂得了這一點，介入決策的學者們就應該在制度設計時，提出種種限制變形的有力措施，以免「淮橘成枳」的局面再次出現。而這一次希望用股份制重組國有資產來減輕銀行壓力的政策如未收到預期效果，便有可能引起危機共振。

發達國家和發展中國家最大的不同就在於：發達國家出台一項法規極不容易，但一旦出台，執行起來則相當嚴格；而所有的發展中國家則都遇到相同的困擾：出台法規政策並不難，難就難在執行過程中的嚴重變形走樣。

註釋

①②⑧⑨⑪⑯⑰ 《中華工商時報》，1997年6月13日；1997年3月7日；1996年11月7日；1996年12月4日；1997年7月22日；1996年12月24日；1997年6月12日。

③ 英國《金融時報》，1996年12月27日：「中國成為世界資本的重要來源」，轉摘自《參考消息》，1997年1月8日。

④⑬ 國家經貿委副主任陳清泰1996年7月31日在山西太原召開的「全國試點城市兼併與破產會議」上的講話中所引的數據。參《粵港信息日報》，1996年8月4日。

⑤ 魏傑：〈國資股份化如箭在弦〉，《南方周末》，1997年8月29日。

⑥ 《深星時報》，1997年7月25日。

⑦ 《粵港信息日報》，1996年8月16日。

⑩ 1997年5月國際貨幣基金組織調研部副主任拉森在「世界經濟展望」發布會上的講話。參《中華工商時報》，1997年5月22日。

⑫ 《報刊文摘》，1996年2月26日，解放日報社主辦。

⑭ 《中國市場經濟報》，1995年7月26日。

⑮ 《新聞報》，1997年7月4日。

何清漣 1988年復旦大學經濟系畢業，獲經濟學碩士學位。主要著作有《人口：中國的懸劍》、《中國的陷阱——轉型期經濟社會問題研究》及論文多篇。

三邊互動 三邊互動 三邊互動

從去年開始，就有不少關心本刊的讀者問我們：九七回歸會不會對《二十一世紀》造成影響？現在，1997年已將過去，本刊在九七回歸後也出了三期，相信讀者可以看到本刊的宗旨、特色並沒有任何變化。在1998年即將來臨之際，我們編輯室同人感謝世界各地作者、讀者對本刊的支持並祝新年快樂，希望在新的一年，獲得你們更積極的關注與支持！

——編者

也談黃皮書、灰皮書、藍皮書

讀〈文革中的黃皮書和灰皮書〉(1997年8月號)一文，很有啟發。我是當年參與「黃皮書」、「灰皮書」工作的低層工作人員之一，這些書後來產生的影響也頗有所聞。現在經宋永毅先生重加整理、闡發，仍覺頗有新意。類似的工作很值得人們繼續做下去。

宋先生限於條件，可能未見某些書的原本，文中不免有些小誤會。如《西行漫記》、《第三帝國的興亡》等，當年還算不上「灰皮書」，只是一度內部發行而已。應當說，列入「灰皮書」的，「反動」等級還要高得多(「黃皮書」則比「灰皮書」略低)。當然，這並不妨礙宋作論證這些書爾後的作用。

還有，文中引柏元先生文章(原註見1992年第2期《讀書》，誤；應為1992年第4期)，說：「原商務印書館的老編輯柏元等人在1973年準備重版『漢譯世界學術名著』的『灰皮書』便是很典型的一例。」這裏大概也有點誤會。「漢譯世界學術名著」同「灰皮書」大概因緣不多，有關係的是柏元先生前述文中再三提到的「藍皮書」。「藍皮書」是另一時間、另一系統的事。所謂「藍皮」，其實所出之書並非「藍皮」，只是計劃是「藍皮」的，故謂。這個計劃，及當年(1954年)規劃所出的書，在中國出版史上厥功至偉。柏元先生為這一計劃的具體主持人，因而反覆提及。

順便說說，宋文提到了柏元先生，由此想起，當年一大批主其事的老出版家，有意無意都為傳播西方有益的學術文化思想做了好事。前述柏元先生文中有一段寫得含蓄的話，提到一位「有識之士」說過，「也不要檢無產階級的破爛」；三十多年以後，柏元先生「掩卷沉思，頓悟這位有識之士沒有說出的另一片語，即：如果資產階級屋裏藏着不是『破爛』的東西，檢乎不檢乎？」這位「有識之士」為誰？熟悉中國文化出版史的人幾乎可以呼之欲出。而在那些嚴酷的年代裏，「有識之士」不在少數——柏元先生即為其一。類似故事，都值得我們探究。

沈昌文　北京
97.10.11

是否可以建立一種對話與溝通的關係？

讀了10月號《二十一世紀》，談十月革命的一組文章很好，尤其是蘇文、卞悟和鹽川的更好——這暫且不去說它，倒是讀了張承志的文章之後，有一些看法。張承志是當代中國一個很令人尊重的文壇好漢，他的血性、他的批判精神、他對被壓迫者的無保留的同情，是如今已經十分稀罕的品質。尤其是他能夠辭去公職，與這個體制不僅在精神上，而且在實質關係上斷絕關係，是需要了不起的勇氣的。〈墨濃時驚無語〉，是自從前年文壇發生有關張承志的討論以後，他第一次打破沉默，對眾多批評者的正面回應。應該說，文章寫得很漂亮，有氣勢，也有激情。但問題也多。在張承志看來，迫害他的，除了體制之外，似乎還有受體制「青睞和豢養」的智識階級。是否批評了張承志就等於迫害了張承志，這姑且不論。令我百思不得其解的是，為甚麼張承

志對待批評，要麼沉默，要麼控訴，而不喜歡「有話好好說」，以一種理性的方式共同討論問題？另外，張承志大概忘記了（還是根本沒有注意到？），在他的批評者中，雖然有些人並不怎麼樣，但有相當多的人也與他一樣，正受到體制的壓抑和迫害（儘管被迫害的原因不一樣）。將他們與體制混為一談，是否少了一點最起碼的公正？張承志自命為被壓迫者的代言人，但將「擁有話語霸權」（真的如此？）的自由主義或智識階級與現行體制都看作是壓迫者，這種思維邏輯與30年代上海租界文人中的左派幼稚病豈不是有一脈相承之處？在當今大陸，以張承志為代表的民粹知識份子，本來是應該與自由知識份子確立起一種對話與溝通的關係，而不是互相為敵。不管怎麼樣，他們面對的是同一個迫害他們的體制。知識份子僅有的一點正義與勇氣，不必用在同樣弱小的同行上，倒是應該真實地面對現實，面對體制的壓迫。而這樣的體制，已經越來越強大，不僅擁有國家權威，而且受到了跨國資本與市場經濟的大力支持。中國需要既有強大的精神資源，又能直面體制的公共良心。

在文章中，張承志反覆抱怨自己沒有表達的自由，只有「孤單的微力」。稍微了解情況的人都知道，張承志如今在大陸，早已成為一個暢銷的作家，他的文集、隨筆集鋪天蓋地（包括那本叛逆的《心靈史》），擁有的讀者不下百萬。不管本人是否願意，他已經成為這個市場的一個時髦賣點、一種談談無妨的道德「波普」。像這樣的市場對張承志的異化與毒害，倒是他本人需要加倍警惕的。人性都有弱點，即使是「精神聖徒」，恐怕也不會例外。

秦方　上海

97.10.31

對「真痞子」也要寬容

第43期過客〈「真痞子」來了〉一文批評大陸依附權威意識形態的投機、幕僚式學術思想現象，誠屬事實，文章也敏銳犀利，所述觀點我基本贊同。但我仍以為，在今日社會轉型大勢已無法逆轉的條件下，新思想界不僅在思想內容方面，而且在表述形式上也要注意與傳統獨斷論話語區別開來。我們應致力於真正自由多元的思想文化建設，它包括對那些「真痞子」類採取某種「距離感」式的寬容。曾有人說過這樣的格言：「我堅決反對你的觀點，但堅決捍衛你發表觀點的權利。」在此依然是適用的。

山人　西安

97.10.30

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。
頁30、31　熊景明提供。
頁38、49、78、81、109、154　資料室圖片。
頁58　劉溢：《須臾人生》(1994)。
頁85-89、92、93　楊振寧提供。
頁96　*Science* **278**, 804 (31 October 1997).
頁97上　莫毅：《無題》(1986)。
頁97下　劉小東：《建章》(1996)。
頁98左上　蘇新平：《欲望之海》之十二 (1996)。
頁98左下　王晉：《叩門》(局部，1995)。
頁98右上　謝東明：《泣》(1995)。
頁98右下　申玲：《少男少女》(1996)。
頁99左上　王玉平：《耳鼻喉》(1994)。
頁99左下　劉小東：《電腦領袖》(1996)。
頁99右上　譚平：《你買汽車了嗎？》(1995)。
頁99右下　劉彥：《火燒雲》(局部，1997)。
頁100　趙半狄：《一個童話》(1994)。
頁103　蘇新平：《騎着的男人和遠去的馬》(1989)。
頁104　王晉：《冰．96中原》(1996)。
封三上　謝東明：《Qi》之一 (1994)。
封三下左　陳曦：《百鳥圖》(1997)。
封三下右　劉慶和：《都市上空．落日》(1996)。
封底　韋蓉：《假日》(1996)。

編後語

本期「二十一世紀評論」是圍繞中外科學發展史的兩篇文章。范岱年回顧了從1915年到90年代中國大陸學界對所謂「李約瑟問題」的探討，材料翔實，評述客觀。從該文可以看到，關於中國近代科學落後原因的第一次討論，是伴隨1915年新文化運動而開始，並一直延續到40年代末，但主要集中在科學界。此後它沉寂了相當長一段時間。到80年代初，這一問題被再次提出並引發討論熱潮，討論較前深入並且引起廣泛關注，成為思想解放運動和文化熱的重要部分。陳方正的文章則具有挑戰性。他以闡釋西方科學起源和發展為主線，對近代科學出現以前，中西科學水平相差不遠這一普遍看法提出質疑。他又指出，西方科學起源有比中國更為悠久的歷史，其後形成了可稱之為第一次科學革命的希臘推理傳統，在這傳統的基礎之上才談得到近代科學革命。由於中國歷史上從沒有出現科學推理傳統，也就根本說不上具有近代科學革命的可能性。可以看到，中國人對這一問題的關切是同追求現代化目標聯繫在一起的，相信它對中國學界仍將是持久而有魅力的論題。

本刊過去較少從國際化視野討論中國近代史。今期「百年中國」哈佛大學柯偉林談民國時期國際化的重要論文和王冠華闡述晚清赴南美華工及其引起的中外關係問題的論文，可以說是彌補了以往的不足。本期「讀書：評論與思考」欄也很有吸引力，圍繞獲得今年美國亞洲學會列文森最佳著作獎的何偉亞新著《懷柔遠人：清代的賓禮與1793年馬嘎爾尼使團》，有兩篇美國中國學學界的辯論文章。周錫瑞指出該書有相當多史料錯誤，並對運用後現代方法研究中國近代史提出質疑；而艾爾曼和胡志德則針鋒相對地反駁了上述兩方面的批評。這組討論還進一步涉及歷史史料和理論的運用，以及與美國學界現在最熱衷談論的「政治正確性」的關係問題。

楊振寧的〈父親和我〉不僅是一位傑出科學家充滿真情的懷念文字，而且還清晰顯示這個孕育了近代中國兩代受西方教育的科學家家庭的兩種精神傳承：強烈的中國民族感情和西方科學精神。此外，錢永祥的文章概述了剛剛於11月5日病逝的哲學家柏林的思想精華和他對二十世紀思想的巨大影響。余華的短文有助我們了解他的創作原則，而馬欽忠談白話文運動和張英進分析中國電影的民族性和國家話語，也都各有獨特見地。羅崗、陳思和和謝泳等分別談吳宓、陳寅恪、顧頡剛三位著名學者的短文，涉及1949年以後中國知識份子在學術與政治之間的窘迫，從而提出學者的民間崗位在哪裏的問題。最後，編輯本期時正值亞洲金融風暴擴及世界第二大經濟強國日本，中國是否也存在類似的金融危機？會不會受到波及？何清漣對中國金融現況兼有數據和對比分析的文章，為此提出了一個看法。

二十一世紀雙月刊總目

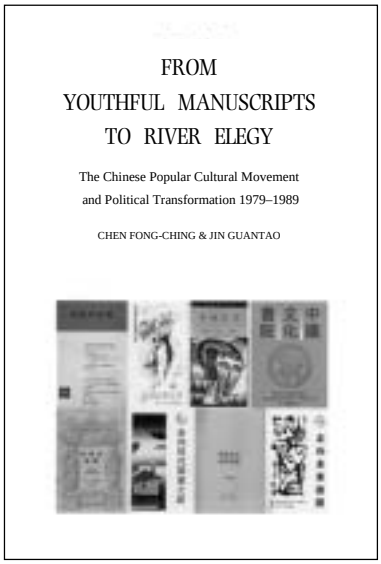
1997　第39－44期

題　目	作　者	期-頁
二十一世紀評論		
反民主的自由主義還是民主的自由主義？	甘　陽	39-4
「新保守主義」學術取向	張　靜	39-18
保守與錯位	徐友漁	39-28
「文化民族主義」的興起	陳曉明	39-35
公民與國家之間的距離	泰　勒	40-4
從「一國兩制」看二十一世紀	陳方正	41-4
九七回歸與「一國兩制」	金耀基	41-12
香港社會經濟的發展之道	閔建蜀	41-15
香港知識份子與社會主體性	許倬雲	41-18
族群關係的香港範式	李亦園	41-20
香港社會文化批評的命運	劉再復	41-23
香江啟示錄	鄭赤琰	41-26
1997後的香港：國際性大都會的臆想	李歐梵	41-30
回歸以後	謝定裕	41-32
九七思前想後	余英時	41-35
承認的政治、萬民法與自由主義的困境	汪　暉	42-4
重提自由主義	徐友漁	42-19
現代中國的自由主義傳統	許紀霖	42-27
傳統、改革與革命：1917年俄國革命再認識	蘇　文	43-4
社會主義在世界史中的意義	鹽川伸明	43-17
帝國民族與大革命	德拉諾瓦	43-25
俄國的兩次革命：1917與1991	下斗米伸夫	43-30
列寧主義：俄國社會民主主義的民粹主義化	卞　悟	43-37
為甚麼現代科學出現於西方？	陳方正	44-4
關於中國近代科學落後原因的討論	范岱年	44-18
百年中國		
抗戰時期國共兩黨動員能力之比較	陳紅民	39-47
反右運動與延安整風	金觀濤　劉青峰	40-21
新湖南報社的反右鬥爭	朱　正	40-35
風雨沉舟記——章乃器在1957	章立凡	40-43
林希翎與學生右派	謝　泳	40-58
不是「陽謀」是甚麼？	丁　抒	40-63
「香港人」或「中國人」：香港華人的身分認同 1985-1995	劉兆佳	41-43
兩岸三地的港台關係政策及其互動	翁松燃	41-59
談香港政治變遷	王賡武	41-76
現代中國革命話語之源	陳建華	41-83
《新青年》與兩種自由主義傳統	高力克	42-39
有賀長雄、古德諾與民國初年的憲政體制問題	張啟榮	42-47
十月革命後的早期中蘇關係	李嘉谷	43-51
重構空間：1919前後中國激進思想裏的世界概念	程　農	43-58
中國的國際化：民國時代的對外關係	柯偉林	44-33
晚清海外移民與官方對策調整——以古巴、秘魯華工為例	王冠華	44-47
文革研究		
文革中的《自然辯證法雜誌》	劉　兵	39-59
「老三屆」女性的青春期	李銀河	39-65
文革中的黃皮書和灰皮書	宋永毅	42-59

題　目	作　者	期-頁
讀書：評論與思考		
洪秀全：上帝的中國兒子	夏春濤	39-70
重讀〈處於跨國資本主義時代中的第三世界文學〉	姚新勇	39-76
從體與用看中國古代科學	陳方正	40-88
儒學內在批判的現實困境——余英時《現代儒學論》簡評	楊念群	40-94
《喇嘛王國的覆滅》評介	劉宇光	42-65
美國新聞媒體的尷尬境況	木令耆	42-70
關於傅雷精神的反思——《傅雷傳》讀後	丹　晨	42-73
共產主義從烏托邦到極權主義——讀《一個幻象的歷程》	陳　彥	43-128
「印象」的印象	鄧雲鄉	43-137
後現代式研究：望文生義，方為妥善	周錫瑞	44-105
馬嘎爾尼使團、後現代主義與近代中國史：評周錫瑞對何偉亞著作的批評	艾爾曼　胡志德	44-118
景觀		
雷蒙．馬松給本刊的一封信		39-85
消失的天堂——雕塑《遷離的巴黎蔬果中心市場》創作體驗	雷蒙．馬松	39-86
回到視覺：中國畫家的新探索	吾　遠	40-85
從街燈到天壇大佛：香港景觀的變遷	鍾冠春	41-101
羅曼以及他的山和海	克萊爾	42-79
體驗城市	宋曉霞	43-96
消費時代中的視覺藝術	宋曉霞	44-101
科技文化		
專論		
美與物理學	楊振寧	40-71
父親和我	楊振寧	44-85
科技訊息(要目)		
高科技大計劃的挫折　宇宙形成之初的景象		39-118
恆溫的印度蓮　「近期的」爪哇直立人		
地球核心的秘密		
太陽中微子失蹤之謎　在質子的深層		40-80
基因譜勢不可當的進軍　人與尼人　犬與狼		42-88
測度宇宙的命運		
基因譜的資訊爆炸　從光創造物質　粗糙更勝平滑		43-86
銅板掉到水裏之後		
宇宙的空虛？　尋找亞當		44-96
專題報導		
解開獨眼之謎		42-85
鯨魚、細菌與分形		42-86
人文天地		
周作人：失去儒家制衡的「個人主義」	劉　東	39-92
人累科舉	何懷宏	39-107
《大眾文藝叢刊》研究	錢理群	40-101
飛蛾的沉默：美國大眾文化裏的「第三性」與東方人	孫隆基	40-110

題　目	作　者	期-頁
看的辯證：展覽櫥中的香港	任　海	41-106
電視建構的香港記憶——《香港傳奇》	馬傑偉	41-121
中共開國後第一文化罪案考	何平華	42-92
紀念早逝的自由作家王小波	艾曉明	42-102
春秋戰國山東和秦國士人的政治取向	王長華	42-109
三部無聲片中上海現代女性的構形	張英進	42-116
墨濃時驚無語	張承志	43-106
傅偉勳對當代佛學研究的貢獻	景海峰	43-112
近代中國佛學研究方法及其批判	龔　雋	43-118
我能否相信自己	余　華	44-59
紀念柏林之死	錢永祥	44-62
白話文運動的文化針對性與崇古情結	馬欽忠	44-66
中國電影中的民族性與國家話語	張英進	44-74
隨筆・觀察		
等待刺蝟	陳少明	39-142
中國文人的魯迅姿態	葛紅兵	39-148
我的白日夢	劉志琴	40-138
送徐遲遠行	郁　風	40-140
旅日中國學者的雙語困惑	毛丹青	41-135
墓園心祭	康正果	42-140
談陳獨秀與顧準	靳樹鵬	42-146
「真痞子」來了	過　客	43-70
「分享艱難」的文學？	薛　毅	43-74
誰之社區？為甚麼「分享艱難」？	陶東風	43-79
關於「現實主義衝擊波」的思考	陳思和	43-82
何日江山可定居	羅　崗	44-138
知識份子的民間崗位在哪裏？	陳思和	44-144
——書陸鍵東著《陳寅恪的最後20年》後		
顧頡剛的內心恐懼	謝　泳	44-147

題　目	作　者	期-頁
批評與回應		
再論「理性民族主義」——答陳彥	吳國光	39-125
再談中國「後學」的政治性和歷史意識	徐　賁	39-132
歷史學家的天真	張寶明	39-138
甚麼是保守？誰反對民主？	雷　頤	40-121
當代中國新保守主義的思想淵源	蕭功秦	40-126
應區別政治的保守主義和文化的保守主義	葉　雯	40-136
農村基層社會地方惡勢力的興起——與王旭商榷	何清漣	41-129
評五四、文革與傳統文化的論爭	嚴家炎	42-129
談中國政治的特殊運作方式	王　毅	42-137
東方主義的另一面	郭　建	43-91
平等地重新分配真理？——對泰勒的現代性理論的若干疑慮	劉小楓	44-132
經濟與社會		
海外華人的「落葉歸根」和「落地生根」	樹爾門	39-152
鄉村中國的基層民主：國家與社會的權力互強	王　旭	40-147
村幹部的雙重角色：代理人與當家人	徐　勇	42-151
究竟誰毀了蘇聯？	鄭　聰	43-144
快樂、基數效用與人際比較：經濟學者反主觀概念的偏見	黃有光	43-150
世紀之交中國將面臨的金融危機	何清漣	44-149
政治・法律與社會		
九七回歸的法學反思	陳弘毅	41-138
香港政治社會的形成	關信基	41-152



FROM YOUTHFUL MANUSCRIPTS TO RIVER ELEGY

The Chinese Popular Cultural Movement and Political Transformation 1979–1989

（從《青年文稿》到《河殤》——中國民間文化運動和政治變遷）

Chen Fong-ching & Jin Guantao

16×24.5cm, 355頁 精裝　　定價：HK$200/US$27

香港中文大學出版社　　1997年7月出版

香港以外地區另加郵費：中國、台灣、澳門：HK$40　　其他：US$5.5

歡迎以信用咭或支票郵購，請付劃線支票予「香港中文大學」。

詳情請向香港中文大學出版社或香港中文大學中國文化研究所查詢。

地址：香港　沙田　香港中文大學出版社

電話：(852) 2609 6508　　傳真：(852) 2603 7355

電子郵遞：cup@cuhk.edu.hk

地址：香港　沙田　香港中文大學中國文化研究所

電話：(852) 2609 7394　　傳真：(852) 2603 5149

電子郵遞：ics@cuhk.edu.hk

二十一世紀評論

紀念戊戌維新一百周年

戊戌政變今讀

康若時

前　言

《二十一世紀》決定在今年刊出「戊戌百年」的專號，邀我參與盛舉，義不容辭；但因迫於時限，寫不出研究性的史學論文，只能從一個普通讀史者的角度對戊戌維新這件大事進行一些零星的反思。戊戌維新是中國近代史上體制改革的第一次嘗試，不幸以悲劇收場。今天中國似乎又重新回到了體制改革的始點，面對的困難則遠比一百年前複雜而深刻。這真是歷史的惡作劇。克羅齊(Benedetto Croce)有一句名言：「一切歷史都是現代史。」我們今天重溫百年前戊戌的往史，無論怎樣力求客觀，終不能完全不受當前經驗的暗示。事實上，讀史者以親身經歷與歷史上相近的事變互相印證，往往可以對史事引發更深一層的認識，這已是史學上公認的常識。下面所論間有以今釋昔之處，即取義於此，既非附會，更無所謂影射。讀者幸勿誤會。又本文的重點在重新理解戊戌維新最後失敗的一幕，並非對變法運動作全面的評論，所以題目中特標「政變」兩字。這也是應該事先說明的。

克羅齊有一句名言：「一切歷史都是現代史。」我們今天重溫百年前戊戌的往史，無論怎樣力求客觀，終不能完全不受當前經驗的暗示。本文的重點在重新理解戊戌維新最後失敗的一幕，並非對變法運動作全面的評論，所以題目中特標「政變」兩字。

一

戊戌維新百年來不斷激動着讀史者的遐想。辛亥革命以後，不滿意中國亂象的人常常發出一種慨歎：如果戊戌維新像日本明治維新一樣地成功了，中國也許早就順利進入了現代化的建設歷程。這種感慨是很自然的，但也隱含着一個歷史判斷，即認為戊戌維新未嘗沒有成功的可能性。

最近二十年來，由於「革命」的觀念在全世界範圍內普遍退潮，漸進的「改革」開始受到前所未有的重視。以我所知的史學界的情況言，1989年西方史學家紀念法國大革命二百周年，其基調與百年紀念時(1889)的熱情讚揚已截然不同。法國革命所追求的理想如人權、自由、平等、博愛等雖然仍值得肯定，但

革命暴力則受到嚴重的質疑①。沙碼 (Simon Schama) 著《公民：法國革命編年史》(*Citizens: A Chronicle of the French Revolution*) 一書，更強調革命以前的法國貴族及官僚中的改革家對於法國的現代化有重要的貢獻。「改革」與「革命」不是互不相容，而是延續不斷的一系列的體制變動。革命中的暴力恐怖只有毀滅秩序的負面作用，決不應再受到我們的繼續歌頌。不用說，史學家之所以改變了他們的看法主要也是因為受到了1917年俄國革命以來歷史經驗的啟示②。

中國自然也參與了這一新的思潮，於是80年代以後「改革」的正面涵義又重新被發現了。在學術思想界，戊戌維新的評價因此也發生了變化。李澤厚和劉再復的對話錄——《告別革命》——在這一方面是有典型意義的，無論各方面評論家對它作出怎樣的解釋。他們顯然惋惜戊戌維新沒有成功，終於使中國走上了暴力革命的道路③。

我不想在這裏涉及「革命」與「改革」之間的爭議，本文的主旨僅在於對戊戌維新為甚麼失敗這一點有所說明。但這並不是一篇有系統的論文，而是就若干關鍵性的問題提出片斷的觀察，因此各節之間也沒有必然的邏輯關係。

正因為戊戌變法只是同、光「新政」的延續和發展，康有為變法的號召才能立刻獲得朝廷和地方大吏的熱烈反響。如陳寶箴在1895年任湖南巡撫後，推行全面的地方改革，地方官也都「以變法開新治為己任」。因此湖南的變法成為全中國的模範。戊戌維新在理論上是由康有為領導的，但其實踐的基礎則是由湖南變法所提供的。

二

照一般歷史分期，戊戌變法似乎自成一獨立的階段，其前是同治以來的自強運動 (或稱之為洋務運動)，其後則是辛亥革命。我現在對這一分期發生了疑問。如果把變法局限於戊戌這一年之內，則所謂變法一共不過延續了三個多月 (1898年6月11日至9月21日)，而且除了無權的皇帝頒布了一些主張變法的詔書以外，毫無實際成就可言。這不可能構成歷史上一個發展的階段。但若以甲午戰敗後康有為創辦強學會 (1895) 等一系列的活動來概括戊戌變法，則戊戌變法事實上只是同、光「新政」的一種延續和發展，不過因時局的緊迫而突然尖銳化了④。正因如此，康有為變法的號召才能立刻獲得朝廷和地方大吏的熱烈反響。不但北京的光緒帝與翁同龢、徐致靖等在中日和議後 (1895) 立即籌劃大規模的變法，外省如張之洞、劉坤一、陳寶箴等人都熱心贊助康有為組織強學會和辦報的活動。其中陳寶箴且在1895年任湖南巡撫後進行了全面的地方改革計劃並聘梁啟超為湖南時務學堂總教習。當時輔助陳寶箴的地方官如黃遵憲、江標等人也都「以變法開新治為己任」⑤。因此湖南的變法成為全中國的模範，戊戌維新在理論上是由康有為領導的，但其實踐的基礎則是由湖南變法所提供的。

陳寅恪曾指出，清末變法有兩個不同的來源，不容混而為一。他的祖父陳寶箴因受郭嵩燾「頌美西法」的影響，基本上是「歷驗世務欲借鏡西國以變神州舊法」。這和康有為「治今文公羊之學，附會孔子改制以言法」，完全是兩條不同的途徑⑥。「歷驗世務」云云，即指同光以來的種種「自強」措施，如立學堂講西學、辦實業、設工商局等等。這些技術層面的變法最後都不可避免地逼出了體制方面的改革要求。換句說話，同光以來地方性的、局部的和技術性的長期改革在甲午戰敗遇到了一個最大的危機，即如果沒有涉及基本體制的全面改革，則自

強運動已陷於停滯不進的困境。康有為適在此時提出「統籌全局」的變法，自然受到自強派領袖人物的普遍支持。甚至李鴻章在政變後也表示：康有為關於全面變法的主張正是他自己數十年來想做而未能做到的⑦。所以陳寅恪指出戊戌變法中有「歷驗世務」的一源是極其重要的，使我們認識到戊戌變法並不是完全出於康有為一派的提倡，而同時也是自強運動本身的必然發展。這樣看來，我們與其把戊戌變法看作一單獨的歷史階段，不如把它看作是自強運動的最後歸宿。這樣的解釋比較更合乎當時的實況。但康有為、譚嗣同、梁啟超等人的歷史作用並不因此而有所減低，他們「畫龍點睛」的功績仍然是不可否認的。

80年代出現了兩股改革力量：一股是執行「改革開放」政策的黨政幹部，他們的處境和思路很像清末自強派，是所謂「體制內」的改革者。另一股則來自知識份子，特別是青年學生。他們以激昂的姿態提出「全變」、「速變」的要求，但基調也仍然是「變法」而不是「革命」。他們的「和平請願」、「下跪上書」，和康有為領導的「公車上書」之間更難劃清界線了。

現在讓我借用現代的經驗來進一步闡明戊戌變法的歷史曲折。第一、戊戌變法毫無疑問是針對中國傳統體制提出了全面改革的要求。其中如開國會、定憲法的主張已完全突破了中國傳統的政治體制。上面已指出，這一全面體制改革的要求並非突如其來，而是從以前自強運動中的局部變法一步步逼出來的。這一點嚴復早在1896年2月與梁啟超討論變法問題時便已點破，即所謂「一思變甲，即須變乙，至欲變乙，又須變丙」⑧。可見基本體制的改革往往牽一髮而動全身，一經發動，便如危崖轉石，非達於平地不止。最近二十年中國又在經歷着另一場牽動着全部體制的基本改革，其最後歸趨如何，今天還未到明朗化的階段。可以說的是：這次改革的要求也起於嚴重的危機，不過與戊戌時代不同，危機的根源不在外來的侵略，而出於內在體制的惡化。不但如此，這次改革也是從地方的局部「變法」開始的。最初是農村經濟的改革，繼之則有城市經濟改革的發動；在經濟改革初見成效之後，改革的浪潮已衝擊到政治和法律的領域。這樣一波接着一波，終於激成了80年代末期的全國大動盪。這一歷程和晚清自強運動到戊戌變法的發展，先後如出一轍。

第二，80年代中期，政潮激化中也出現了兩股來源不同的改革力量：一股是黨政內部執行「改革開放」政策的各級幹部。他們的處境和思路大致很像清末「歷驗世務欲借鏡西國以變神州舊法」的自強派。從實際經驗中，他們似乎已深切認識到，無論是新科技的引進或局部的制度調整最後都不免要觸動現有體制的基礎。不過在意識形態上，他們仍然是所謂「體制內」的改革者，儘管他們所要求的改革幅度也許會導致現有體制的解構。另一股力量則來自知識份子，特別是青年學生。他們是理想主義者，接受了許多剛剛引進的西方觀念和價值，因此像康有為一樣，以激昂的姿態提出「全變」、「速變」的要求。但是他們的基調也仍然是「變法」而不是「革命」。因此他們採取的方式是「和平請願」、甚至「下跪上書」，這就和康有為領導的「公車上書」之間更難劃清界線了。

這兩派也和戊戌變法的自強派和立憲派一樣，在危機最深刻的關頭，曾一度有合流的傾向。但二者之間也始終存在着緊張。其共同的悲劇結局尤其與戊戌政變相似，或死、或囚、或走，總之是風流雲散，而所謂體制改革也從此陷入僵局。

具體的歷史事件決不可能重複上演。但是在某些客觀條件大體相近的情況下，我們也不能否認歷史的演變確有異代同型的可能。過去史學界一度曾流行過「朝代循環」說。其實，中國史上並沒有嚴格意義的「朝代循環」，不過在傳統格

局不變的情況下，異代同型則往往有之。現代「體制改革」的歷程及其結局之所以能照明百年前的戊戌往史，正是因為這兩次改革運動之間的具體事象雖不能相提並論，但以整體結構而言則相同之處終是無法掩飾的。關於這一點，80年代末改革運動的參與者便已隱約地有所察覺。下面再略舉一二端以發其覆。

三

戊戌變法失敗的原因很多。依我個人的看法，其中最根本的原因則是國家利益和王朝利益之間的衝突。1898年舊曆三月康有為在北京召開保國會，聲勢極為浩大，引起守舊派的強烈反對。據梁啟超說，當時最有力的反對口號便是御史文悌所上長摺中「保國會之宗旨在保中國不保大清」這句話⑨。可見在守舊派眼中，變法即使有利於中國也將不利於清王朝的統治。這是戊戌變法失敗的總關鍵。

1898年舊曆三月康有為在北京召開保國會，引起守舊派的強烈反對。據梁啟超說，當時最有力的反對口號便是御史文悌所上長摺中「保國會之宗旨在保中國不保大清」這句話。可見在守舊派眼中，變法即使有利於中國也將不利於清王朝的統治。這是戊戌變法失敗的總關鍵。

但清王朝是滿洲人建立的，因此國家與王朝之間的利害衝突最後終於集中在滿漢之間的衝突上面。戊戌變法的一個最直接的後果便是滿族統治集團忽然警覺到：無論變法會給中國帶來多大的好處，都不能為此而付出滿族喪失政權的巨大代價。梁啟超有一段生動的記述⑩：

> 當皇上云改革也，滿洲大臣及內務府諸人多跪請於西后，乞其禁止皇上。西后笑而不言。有涕泣固請者，西后笑且罵曰：汝管此閑事何為乎？豈我之見事猶不及汝耶？……蓋彼之計劃早已定，故不動聲色也。

從此處着眼，我們便不難看出，圍繞着戊戌變法的激烈政爭決不可單純地理解為改革與守舊之爭。最重要是當時滿族統治集團本能地感覺到，決不能為了變法讓政權流散於被統治的漢人之手。開國會、立憲法則必然導致滿人不再能控制政權，他們享受了兩百多年的特權和既得利益便將從此一去不復返了。

當時並不排滿的漢族知識份子對這一點也看得很清楚。限於篇幅，姑舉1901年孫寶瑄讀魏源〈進呈元史新編序〉的按語為例。魏〈序〉說元朝之盛超過漢、唐，既無昏暴之君，又無宦官之禍，僅僅因為最後一朝「內北國而疏中國，內北人而外漢人、南人」便「漁爛河潰而不可救」。孫寶瑄的案語說⑪：

> 本朝鑒元人之弊，滿漢並重，不稍偏視；故洪楊之亂，猶恃漢人為之蕩平。迨戊戌以後，漸漸向用滿人，擯抑漢人，乃不旋踵禍起蕞爾，宗社幾至為墟，噫！

孫氏偏袒清王朝，故「滿漢並重，不稍偏視」的說法完全與事實不符。然而他也不能不承認戊戌以後清廷已公開採取了「向用滿人，擯抑漢人」的政策，終於招來了八國聯軍的大禍。

這裏必須從現代觀點重新理解一下清王朝的統治結構。用傳統的語言說，

清王朝是所謂「異族統治」，日本史學界則稱之為「征服王朝」。這種描寫大體上是合乎事實的，但今天的讀者則未必能一見即知其特徵所在，尤其是與漢族王朝在結構上的區別。以中國大陸的流行語言表達之，我想應該稱之為「少數民族的一族專政」。若轉換為湯因比 (Arnold J. Toynbee) 的名詞，則可以說是「外在普羅 (external proletariats) 的專政」⑫。(按：湯氏的"proletariat"用法與馬克思不同，取義較廣。) 這不只是名詞之爭，而涉及胡漢王朝之間的一個根本區別。這個中國史上的中心大問題，這裏自然不能詳作討論，姑且以明、清兩朝為例稍稍說明我的意思。明朝的天下屬於朱家，但朱家皇帝並沒有一個可以信任的統治集團作後援。朱元璋誅盡功臣，登基後只有廣封諸子以為屏藩。但僅僅皇帝一個家庭不能構成統治集團，其理甚明。(依傳統的說法，這是「家天下」。) 後來的皇帝鑒於永樂篡位，對宗藩防範甚嚴，只好依賴宦官作爪牙，即黃宗羲所謂「宮奴」。因此明代晚期形成「宮奴」與外廷士大夫對抗的局面。與此相對照，清朝的天下不但是滿族共同打下來的，而且一直靠滿族為皇權的後盾以統治天下，所以整個滿族確實構成了清王朝的統治集團。(這應該稱之為「族天下」。) 不但如此，這個集團又是有嚴密的組織的，此即是八旗制度。這一制度雖從最初八固山共治演變為皇太極的「南面獨坐」，並在雍正以後完全為皇帝所控制，但八旗制為滿清一代的權力提供了結構上的根據則始終未變。在十九世紀中葉以前，軍政大權大體都在滿人的手中。康、雍、乾諸帝也一再告誡滿人必須保持原有的尚武精神，勤習騎射，不能效法漢人文士的詩酒風流。在滿洲皇帝眼中，滿人漢化對於政權的危害性決不在今天所謂「資產階級自由化」之下。(這是「族天下」與「黨天下」的共同隱憂。)

清王朝是所謂「異族統治」，以中國大陸的流行語言表達之，我想應該稱之為「少數民族的一族專政」。清朝的天下不但是滿族共同打下來的，而且一直靠滿族為皇權的後盾以統治天下，所以整個滿族確實構成了清王朝的統治集團。而戊戌變法從根本上動搖了「一族專政」，這是慈禧和滿洲親貴及大臣等所絕對無法容忍的。

前引滿洲大臣及內務府諸人跪請慈禧禁止光緒帝變法，是一個極能說明問題的事例。滿洲大臣自然是以前八旗首領的後代，內務府則是由皇帝親自率領的「上三旗」(正黃、鑲黃、正白) 人員組成的。內務府大臣派滿洲將軍駐防各省，有權干預地方政治⑬。清代之所以沒有宦官之禍正是因為明代宦官的許多職務都由內務府的人員取代了 (最著名的如江寧、杭州、蘇州三地的「織造」)。外在普羅的「一族專政」為清王朝提供了一個完全可以信賴的統治集團和統治結構，皇帝自然不必再名不正、言不順地使用「宮奴」了。

光緒帝當然知道清王朝的權源在滿族，所以也曾下詔書改善「八旗生計」。這是一種安撫的策略，然而已遠水救不了近火⑭。總而言之，戊戌變法從根本上動搖了「一族專政」，這是慈禧和滿洲親貴及大臣等所絕對無法容忍的。僅此一點已注定了變法失敗的命運。

四

戊戌變法之必然失敗也可以從權力分配和個人作用等方面得到更進一層的理解。但這裏只能極其簡略地談一談當時兩個主角——光緒帝和慈禧太后之間的關係。

政治改革必須從權力中心發動，其途徑是由上而下的，古今中外莫不如此；反之，則是所謂「革命」。康有為、梁啟超、譚嗣同等所推動的戊戌變法便是一種由上而下的改革，所以他們把一切希望都寄託在光緒帝的身上。這也是他們最初能得到自強派領袖如陳寶箴、劉坤一、甚至張之洞等人的支持的主要原因。「戊戌六君子」中楊銳與劉光第兩人便是陳寶箴推薦的。這種變法的方式在儒家的政治傳統中叫做「得君行道」，最典型的例子是宋代的王安石⑮。但「得君行道」的理想事實上在王安石以後已趨於幻滅。明儒自王陽明以下大致已放棄了「得君行道」的上行路線，而改變方向，以講學和其他方式開拓社會空間。他們說教的對象不再是朝廷，而是民間。在明代君主專制的高峰時代，「得君行道」不僅已不可能，而且還會招殺身之禍。明末東林黨人忍耐不住，挺身而出，其結局便是黃宗羲所謂「一堂師友，冷風熱血，洗滌乾坤」。清代「一族專政」，對於漢族士大夫更發展出雙重的猜忌，故章炳麟有「家有智慧，大湊於說經，亦以紓死」的論斷。康有為等在甲午戰敗、外患嚴重之際，以為有可乘之機，因此發動了變法運動。但他們似乎對「一族專政」下的權力結構缺乏深刻的認識，終於重演了「一堂師友，冷風熱血，洗滌乾坤」的悲劇⑯。

清代「一族專政」對漢族士大夫發展出雙重的猜忌，故章炳麟有「家有智慧，大湊於說經，亦以紓死」的論斷。康有為等在甲午戰敗、外患嚴重之際，以為有可乘之機，因此發動了變法運動。但他們似乎對「一族專政」下的權力結構缺乏深刻的認識，終於重演了「一堂師友，冷風熱血，洗滌乾坤」的悲劇。

當時「一族專政」下的權力結構大體如下：光緒雖是親政的皇帝(自光緒十五年起，即1891)，但卻毫無實權，事無大小幾乎完全聽命於慈禧太后。另一方面，慈禧雖已撤簾歸政，在政治上沒有任何名義，但王朝的全部權力系統卻仍然緊緊地握在她的手中。清代政治權力的泉源在滿人的一族專政，慈禧則從1861年起便奪到了滿族的領導權。咸豐帝死時，她才25歲，但已在丈夫臥病期間學到了處理政務的本領。她以母后的身分，聯合了恭親王奕訢，居然能在咸豐死後兩個月翦除了族內最大的政敵肅順，她的政治手腕已可想而知。緊接着她又在清朝史上開創了於祖制無據的「垂簾聽政」，這樣一來，她便取得了最高統治者的正式地位。後世讀史者因為對慈禧十分厭惡，往往忽略了她的政治能力。王闓運曾依肅順門下，頗得信任，可以說是慈禧的反對派。但他在民國初年寫《祺祥故事》時也承認「恭王、孝欽，皆有過人之敏知」⑰。這當然是根據他當年親見慈禧和奕訢奪權成功的一幕而得到的判斷。

但慈禧之所以能奪權成功，也不能全歸之於個人才能。八旗制度的演變也是一個非常重要的因素。自皇太極至雍正，八旗制度已逐步收入皇帝一人之手。上三旗固不必說，下五旗也沒有與朝廷對抗的力量。而且旗主對旗下人員的控制力更是一天天地減弱。最重要的是雍正利用儒家的名教綱常駕馭滿人，極為成功：所以終有清一代，嚴守禮法的是滿人而不是漢人。慈禧以母后之尊，又垂簾聽政，族權與政權都在她的掌握之中。這一點與戊戌政變有重大的關係，不可不知。

慈禧不僅後來對光緒控制自如，早期對親生子同治也同樣以「家法」處之。王國維〈頤和園詞〉有云⑱：

> 嗣皇上壽稱臣子，本朝家法嚴無比。問膳曾無賜坐時，從遊罕講家人禮。

關於這四句詩，邊敷文曾注釋如下⑲：

> 按：嗣皇指穆宗。皇帝對太后自稱臣子。太后御膳，皇帝皇后等侍立於側，不賜坐。撤膳，則命帝后等立而食之。即在宮內遊幸時，亦常如此。此清代家法，古所無也。

試想在這樣的「母后」的嚴威之下，少年皇帝尚有何自由意志可說？這種從古未有的清代「家法」，其實便是「一族專政」的「族紀」，是與外在普羅的統治體制相配合的。

慈禧在戊戌舊曆八月發動政變，如純從政治名分言，是毫無憑藉的。但她的根據是滿清的「家法」，也就是「族紀」。所以她隨時可以「垂簾聽政」。梁啟超說⑳：

> 光緒十六年下歸政之詔，布告天下。然皇上雖有親裁大政之名，而無其實。一切用人行政皆仍出西后之手。（按：歸政在十五年二月，梁氏誤記。）

撤簾後仍然繼續執政，視在位皇帝如無物，這也是根據「家法」，沒有人指責這是不合法的。而且這也不是從慈禧開始的。嘉慶元年 (1796) 朝鮮使臣李秉模答朝鮮國王關於清朝「新皇帝」(嘉慶) 之問云㉑：

> (新皇帝) 狀貌和平灑落，終日宴戲，初不遊目。侍坐太上皇 (按：乾隆)，上皇喜則亦喜，笑則亦笑，於此亦有可知者矣。

他又報告在圓明園見乾隆的情形說：

> 太上皇使閣老和珅宣旨曰：「朕雖然歸政，大事還是我辦。你們回國，問國王平安。道路遼遠，不必差人來謝恩。」

這是《朝鮮實錄》中的史料，絕對可信。可證慈禧所行的正是滿清皇族歷代相傳的「家法」。朝鮮使臣記乾隆「大事還是我辦」這句話最為傳神，今天中國的讀者中一定有人會忍不住笑起來的。這和宋高宗內禪後，立刻退居德壽宮，政事全付與孝宗處理，適成鮮明的對比。清朝「一族專政」的特色於此顯露無遺。

慈禧自1861年取得恭親王奕訢的擁戴以後，即以母后的身分獨攬滿族的最高領導權 (當然包括軍權在內)，並在「一族專政」的基礎上，掌握了清王朝的政權。依滿洲的「家法」，先後兩個少年皇帝 (同治與光緒) 對她這位母后都是「自稱臣子」的。「垂簾聽政」只有在翦除肅順等族內政敵和初期統治的幾年之內是有必要的。在她的絕對的權威建立起來以後，恭親王對她也只有唯命是從，無論是「垂簾」還是「撤簾」，反正她和太上皇乾隆一樣，「大事還是我辦」。到1898年她在權力的巔峰上已坐穩了37年，光緒名義上雖是皇帝，對她的權力並不構成任

無論是「垂簾」還是「撤簾」，反正慈禧她和太上皇乾隆一樣，「大事還是我辦」。到1898年她在權力的巔峰上已坐穩了37年，光緒名義上雖是皇帝，對她的權力並不構成任何威脅。但光緒擢用康有為實行變法，撼動了「一族專政」的基礎，政局便立刻發生了大動盪。

何威脅。但光緒擢用康有為實行變法，撼動了「一族專政」的基礎，政局便立刻發生了大動盪。據梁啟超的敍述，經過大致如下㉒：

> 皇上久欲召見康有為，而為恭親王所抑，不能行其志。及四月恭親王薨，翁同龢謀於上，決計變法，開制度局而議其宜，選康有為任之。乃於四月二十三日下詔定國是，二十五日下詔命康有為預備召見，二十八日遂召見頤和園之仁壽殿……康所陳奏甚多。皇上曰：國事全誤於守舊諸臣之手，朕豈不知？但朕之權不能去之。且盈廷皆是，勢難盡去，當奈之何？康曰：諸皇上勿去舊衙門，而惟增置新衙門；勿黜舊大臣，而惟漸擢小臣，多召見才俊志士，不必加其官，而委以差事，賞以卿銜，許其專摺奏事，足矣。……上然其言。此為康有為始覲皇上之事，實改革之起點。而西后與榮祿已早定密謀，於前一日下詔，定天津閱兵之舉，驅逐翁同龢，而命榮祿為北洋大臣，總統三軍，二品以上大臣咸具摺詣后前謝恩。政變之事，亦伏於是矣。

滿族親貴作為一個特殊統治集團的既得利益者本能地懂得權力的無上重要性，他們是不可能被個別擊破的。曾以「保中國不保大清」責康有為的御史文悌，是滿洲正黃旗人。他的言論決不僅僅代表個人，而應看作是「一族專政」的共同意識。所以在政變以後，他得到慈禧的特別賞識 。

此節敍事大體可信，但須略加分析而後其意義始顯。第一、恭親王是滿族的外朝執政首領，對「一族專政」的原則持之甚堅，故阻止光緒召見康有為。他既逝世，翁同龢、康有為等認為有機可乘，所以立即發動了變法㉓。第二、光緒承認自己無權，可見他雖然「親政」已八、九年，一切「大事」仍然一直是皇太后「辦」。第三、光緒與康有為所討論的「舊大臣」其實都是滿族親貴，因此康有為的建議中又有「如日本待藩侯故事，設為華族(按：即貴族)，立五等之爵以處之」的構想。第四、康有為主張將變法實權給予新擢「小臣」與「才俊志士」，這當然是指那些追求變法的漢人如譚嗣同、梁啟超之流。康有為大概是效王安石故智，以祠祿奉養反對新法的大臣，另外進用贊成新法的新人。但宋神宗是擁有全權的皇帝，當時反新法的人既不是一個有組織的特殊統治集團，更不是宋王朝的唯一權力基礎。宋神宗不過是在兩派士大夫之間作出了選擇而已。現在康有為以此期之於毫無實權的光緒帝，他的希望早已注定是必將落空的。滿族親貴作為一個特殊統治集團的既得利益者本能地懂得權力的無上重要性，他們是不可能被個別擊破的。前引御史文悌曾以「保中國不保大清」責康有為。他是滿洲正黃旗人，他的言論決不僅僅代表個人，而應看作是「一族專政」的共同意識。所以在政變以後，他得到慈禧的特別賞識 ㉔。

現在讓我們再談一談光緒帝及其與慈禧的個人關係。他是咸豐的姪子，入繼大統時不過三歲。慈禧特別選中他，當然是為了便於自己長期「垂簾聽政」的緣故。入宮以後，他是在慈禧的積威之下成長起來的。據太監寇連材的筆記說㉕：

> 西后待皇上無不疾聲厲色。少年時每日訶斥之聲不絕。稍不如意，常加鞭撻，或罰令長跪。故積威既久，皇上見西后如對獅虎，戰戰兢兢，因此膽為之破。至今每聞鑼鼓之聲，或聞吆喝之聲，或聞雷，輒變色云。

梁啟超所引的這一段資料是否可靠，不敢斷定。但據另一宮監唐冠卿述他親見光緒選后事，可與此相印證。光緒十三年(1887)慈禧為帝選后，本屬意她的

姪女那拉氏(即隆裕后),所以與選五人將那拉氏排在第一位。慈禧手指諸女對光緒說:「皇帝誰堪中選,汝自裁之,合意者即授以如意可也。」光緒說:「此大事當由皇爸爸(指慈禧)主之,子臣不能自主。」但慈禧故示大方,堅持要光緒自選,也許是要測驗他是不是能「先意承志」吧。等到光緒快要將玉如意授給另一人時,「太后大聲曰:皇帝!並以口暗示其首列者(即慈禧姪女)。德宗愕然,既乃悟其意,不得已乃將如意授其姪女焉」㉖。

另有孟森〈記陶蘭泉談清孝欽時事二則〉一文,描寫1903年光緒在火車上侍慈禧進膳的情形,抄摘如下㉗:

> 太后在車中,停車進膳,皇上同桌,侍食於下,后妃立侍於後。……太后下箸,皇上亦下箸……太后箸止亦止。自皇上以下,侍太后食,手口若機械之相應,想宮中無日不然,難乎其為日用飲食矣。

這是當時目擊者的證言,絕對可信。

光緒連自保的力量都沒有,最後尚須乞援於康有為等,他怎麼可能主持變法,推行從上到下的全面政治改革?他只是滿洲統治階級中一個游離出來的份子,是國家機器中脫落下來的一個零件,而康有為等竟誤把他當作政治權力的核心。此所以戊戌變法終成為中國近代史上一幕帶有濃厚的喜劇色彩的悲劇。

合以上幾條記載,我們可以推斷,光緒個人的意志早已為慈禧的積威摧殘得所剩無幾了。深刻的畏懼已使他處處不敢違背慈禧的意旨。但是現代心理學告訴我們,在這種積威下長大的人,明處不敢反抗,潛意識終不免要在一切可能的情況下尋找反抗的出口。變法便恰好為光緒提供了這樣一個出口。我這樣說並不是否認光緒變法還有其他光明的動機,例如他不願做崇禎皇帝那樣的「亡國之君」,和他不願看到中國長期受外國勢力的欺壓等。一個血氣方剛的青年(戊戌時27歲)是很容易為理想主義所激動的。我只是要指出,以光緒對慈禧的畏懼,最後居然敢在關繫「一族專政」這樣重大問題上背叛皇太后一向所堅持的原則,不惜捨身一試,這就使我們不能不特別注意他那長期被壓抑的反抗意識了。

但是他的反抗隱約地存在於潛意識之中,是不能直接、公開露面的。只有在關於變法的公共問題上,他才敢站在和慈禧相反的立場。因為這是「化私為公」的間接反抗,不是個人之間的正面衝突。一落到個人的層面,在慈禧的積威前面,在滿洲皇室的「家法」或「族紀」高壓之下,他仍然只能說:「子臣不能自主。」何況他即使具有與慈禧相同的堅強性格和意志(關於這一點我們沒有足夠的資料可以判斷)也於事無濟,因為他在滿洲統治集團之內已完全陷於孤立。當時國家機器仍然操縱在滿洲權貴之手,漢人變法派的擁護和一般社會輿論的同情都對國家機器的運轉方向發生不了決定性的影響。而慈禧則是掌握着這個巨大機器的總工程師。據光緒在戊戌舊曆七月二十八日交楊銳帶出的「硃筆密諭」說,他主張變法,「而皇太后不以為然。朕屢次幾諫,太后更怒,今朕位幾不保。汝康有為、楊銳、林旭、譚嗣同、劉光第等,可妥速密籌,設法相救。朕十分焦灼,不勝企望之至」㉘。試想光緒連自保的力量都沒有,最後尚須乞援於康有為等,他怎麼可能主持變法,推行從上到下的全面政治改革?他只是滿洲統治階級中一個游離出來的份子,是國家機器中脫落下來的一個零件,而康有為等最初竟誤把他當作政治權力的核心。此所以戊戌變法終成為中國近代史上一幕帶有濃厚的喜劇色彩的悲劇。

結　語

以上是我關於戊戌變法二、三關鍵問題的解讀。我雖然偶而參照現代的改革經驗，但主旨僅在了解戊戌變法為甚麼終於失敗。對於現代的改革，本文則無所論斷。這不是一篇有系統的史學論文，其中更不存在任何新奇的創見。充其量，我不過是用今天的語言重述百年前幾個片斷的史實而已。「外在普羅專政」或「一族專政」雖近於杜撰，所指涉的事實則早已是當時排滿的學人所揭破了的。讓我引章炳麟〈駁康有為論革命書〉中的一段話來說明我的論點㉙：

> 今以滿洲五百萬人，臨制漢族四萬萬人而有餘者，獨以腐敗之成法，愚弄之、錮塞之耳。使漢人一日開通，則滿人固不能晏處於域內。……夫所謂聖明之主者(按：此指光緒帝)，亦非遠於人情者也。……藉曰其出於至公，非有滿漢畛域之見，然而新法獨不能行也。何者？滿人雖頑鈍無計，而其怵惕於漢人，知不可以重器假之，亦人人有是心矣。頑鈍愈甚，團體愈結。五百萬人同德戮力，如生番之有社寮。是故漢人無民權，而滿洲有民權，且有貴族之權者也。雖無太后，而掣肘者什伯於太后，雖無榮祿，而掣肘者什伯於榮祿。……往者戊戌變政，去五寺三巡撫如拉枯，獨駐防則不敢撤。彼聖主(按：亦指光緒帝)之力，與滿洲全部之力，果孰優孰絀也。由是言之，彼其為私，則不欲變法矣；彼其為公，則亦不能變法矣。

章太炎在此已將「一族專政」的情勢及戊戌變法必然失敗的關鍵分析得十分透徹。本文不過是對太炎的話作了一番現代詮釋而已。

戊戌政變的消息傳到上海後的兩三天，王國維寫信給友人說㉚：

> 今日出，聞吾邑士人論時事者蔽罪亡人不遺餘力，實堪氣殺。危亡在旦夕，尚不知病，並仇視醫者，欲不死得乎？

這是說在變法失敗之後，浙江知識份子立刻痛罵康有為和梁啟超。王國維在當時也是熱心支持政治改革的人，雖然他並不贊成康有為、譚嗣同、梁啟超等人所持以變法的哲學與思想㉛。所以他聽到許多人一夜之間態度劇變，視康、梁為罪魁禍首，深感氣憤難平。中國所謂人心、所謂輿論，往往隨形勢而轉，其不可恃如此。三百年前，明遺民反抗滿清政權失敗之後，人心也很快地便歸順新朝了。故黃宗羲慨歎道：「形勢、昭然者也：人心、莫測者也。其昭然者不足以制，其莫測者亦從而轉矣。」㉜三百年後戊戌變法失敗，我們又看到了「莫測者亦從而轉」的重演。今天上距戊戌又已一個世紀，中國的人心似乎依然如故。我寫此文既竟，忍不住要套用陳寅恪的語調說：「嗚呼！通識古今世變之君子，儻亦有所感悟歟！」

三百年前，明遺民反抗滿清政權失敗之後，人心也很快地便歸順新朝了。三百年後戊戌變法失敗，我們又看到了「莫測者亦從而轉」的重演。今天上距戊戌又已一個世紀，中國的人心似乎依然如故。我寫此文既竟，忍不住要套用陳寅恪的語調說：「嗚呼！通識古今世變之君子，儻亦有所感悟歟！」

註釋

① Ferenc Fehér, ed., *The French Revolution and the Birth of Modernity* (Berkeley: University of California Press, 1990).

② Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (New York: Alfred A. Knopf, 1989). 關於俄國革命可看Richard Pipes, *The Russian Revolution* (New York: Alfred A. Knopf, 1990); *Russia Under the Bolshevik Regime* (New York: Alfred A. Knopf, 1992).

③ 李澤厚、劉再復：《告別革命——回望二十世紀中國》(香港：天地圖書公司，1995)，特別是頁65-78。

④ 可參看蕭公權：《中國政治思想史》(台北：聯經出版事業公司，1982)，頁728-30。

⑤ 陳三立語，見陳寅恪：《寒柳堂集》(上海：上海古籍出版社，1980)，頁177引。

⑥ 同上書，頁148-49。

⑦ 見丁文江與趙豐田編：《梁啟超年譜長編》(上海：上海人民出版社，1983)，頁197-98引孫寶瑄：《日益齋日記》光緒二十五年十二月十二日條。按此年日記已佚，故今刊本孫氏《忘山廬日記》未收。

⑧ 王蘧常：《嚴幾道年譜》(上海：商務印書館，1936)，頁29。

⑨⑩⑭⑳㉒㉕ 梁啟超：〈戊戌政變記〉，《飲冰室合集》，專集之一，頁76；63；54-55；58；15-16；57。

⑪ 見孫寶瑄：《忘山廬日記》，上冊(上海：上海古籍出版社，1983)，頁373。

⑫ 略見D.C. Somervell的節本*A Study of History* (Oxford: Oxford University Press, 1947), 403-20.

⑬ 可參看孟森：〈八旗制度考實〉，收在《明清史論著集刊》，上冊(北京：中華書局，1959)，頁261-62。

⑮ 梁啟超1908年撰《王荊公》一書即在表達他早年對王安石這位變法先驅的仰慕。見《飲冰室合集》，專集二十七。

⑯ 以上所論略見拙著《現代儒學論》(River Edge, N.J.：八方文化企業公司，1996)，頁8-11。

⑰㉖ 黃濬：《花隨人聖盦摭憶》(上海：上海古籍出版社，1983)，頁494所引；119。

⑱ 見《觀堂集林》卷二十四，《海寧王靜安先生遺著》本。

⑲ 見《花隨人聖盦摭憶》，頁338所引。誤字已改正。

㉑ 均見孟森〈清高宗內禪事證闡〉所引《朝鮮實錄》中的記載，收在《明清史論著集刊續編》(北京：中華書局，1986)，頁350。

㉓ 關於恭親王與慈禧的關係及其重要性，可參看《花隨人聖盦摭憶》，頁502-503。

㉔ 參看《清史稿》卷四四五本傳，中華書局本，冊四一，頁12468-69。

㉗ 《明清史論著集刊》，下冊，頁615。

㉘ 見〈戊戌政變記〉，頁65。按：此密諭在慈禧死後(1908年)曾由楊銳之子繳上清廷，求為其父雪冤。其真實性似無可疑。參看《花隨人聖盦摭憶》，頁120。

㉙ 章炳麟：《訄書》(上海：古典文學出版社，1958)，頁180。

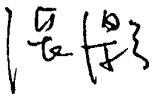
㉚ 見吳澤主編：《王國維全集．書信》(北京：中華書局，1984)，頁17-18。

㉛ 可看王氏1904年〈論近年之學術界〉，收在《靜安文集》，《遺書》本第四冊，頁1700-1702。當時與王氏態度相近的人很多，見《忘山廬日記》，上冊，頁120-23、216-35。

㉜ 《黃梨洲文集》(北京：中華書局，1959)，頁205。

余英時 美國普林斯頓大學東亞研究系講座教授

再認戊戌維新的歷史意義



從宏觀去看，中國歷史自十世紀至二十世紀以前，一共只有過兩次大規模的政治改革。第一次是北宋十一世紀的王安石變法；第二次就是十九世紀末的戊戌維新。這兩次改革最後都失敗了。王安石改革的失敗反映中國傳統政治體制缺乏自我轉化的能力。戊戌維新失敗，不但再度證明傳統體制缺乏這種能力，而且也把中國帶入一個空前的政治與文化危機。今天我們再認戊戌維新的歷史意義，必須以這雙重危機為視野去下手分析。

大約說來，戊戌維新有廣狹二義：狹義是指1898年夏，晚清光緒皇帝以一連串的敕令推動大幅度的政治改革，這就是所謂的「百日維新」；廣義是指1895-1898年間的改革運動，這個運動始於甲午戰敗之後康有為發動公車上書呼籲改革，而以戊戌年百日維新後發生的宮廷政變結束。我在這篇文章裏所討論的是廣義的戊戌維新。

戊戌維新有廣狹二義：狹義是指1898年夏，晚清光緒皇帝以一連串的敕令推動大幅度的政治改革，這就是所謂的「百日維新」；廣義是指1895-1898年間的改革運動，這個運動始於甲午戰敗之後康有為發動公車上書呼籲改革，而以戊戌年百日維新後發生的宮廷政變結束。

這個廣義的戊戌維新不是單純的政治改革運動，因為康梁集團從開始就計劃循兩種途徑進行改革運動。一方面是「由上而下」的途徑，也就是說，希望透過向朝廷上書建言，改變清廷的政治立場與態度，然後以中央政府政令的推行來實行改革。另一方面是「由下而上」的途徑，也就是說，企圖針對社會菁英份子——士紳階層，從事游說鼓動來爭取改革的支持①。由於這雙管齊下，維新運動得以凝聚《馬關條約》後中國朝野上下所感到的憤慨與求變心理，在政治上產生極大的波瀾，在社會上激起廣泛的反響。這些影響，可以從兩方面去探討其歷史意義：一，從政治史去看，它代表中國傳統政治秩序開始解體，從而引進了一個中國史上空前的政治危機；二，從思想文化史去看，它在甲午戰爭以後，開啟了中國從傳統過渡到現代的轉型時期。

一　戊戌維新運動與中國政治秩序危機的序幕

在說明為何戊戌維新在中國近現代政治演變中有這樣的歷史意義之前，必須先對傳統政治秩序的定義稍作交代。這個政治秩序是在北宋開始出現而定型

於明清兩代，它的核心是由傳統政治制度的兩個基本結構所組成。一個是始於商周而定型於秦漢初期的「普世王權」(universal kingship)；另一個是晚周戰國以來逐漸形成的「官僚體制」。但是要認識傳統政治秩序，我們不能只看政治制度，因為這政治制度是受着兩種來自制度以外的力量支撐。一方面它受到傳統社會結構的主幹——士紳階層的支撐；另一方面它也受到傳統文化體系的核心——正統儒家思想的支撐。後者以綱常名教的觀念為主軸，對現存的朝代政權不一定無條件地接受，但是對於政權後面的皇權制度則基本上是肯定的。再者，正統儒家的政治社會價值，自唐宋以來已經逐漸滲透入佛教與道教的主流思想，使得佛道二教在其政治社會價值上已經「儒家化」或者「正常化」(normalization)②。因此儒家的綱常名教觀念，可以代表整個傳統文化體系的正統價值。總而言之，在明清兩代，傳統政治秩序是皇權制度與傳統社會結構的主幹，以及傳統文化體系核心思想的三元組合。

在明清兩代，傳統政治秩序是皇權制度與傳統社會結構的主幹，以及傳統文化體系核心思想的三元組合。這種三元組合在1895年前並未有解紐現象，1895年以後則有着顯著的變化。首先，三元組合的傳統秩序逐漸解紐，普世王權隨之瓦解，接着新的共和政體頻頻流產，中國終於陷入徹底的政治解體。此後，開始了綿延30年的政治危機。

這三元組合的政治秩序在晚清受到前所未有的衝擊。重要的是：大致說來，在1895年以前，這衝擊並未撼動政治秩序三元組合結構，只是導致官僚體系潰墮。這一觀念上的分別對我們了解近代政治變遷極為重要。首先，甲午以前，清廷因應付外強侵略與內部動亂而作的制度改變與調節是限於行政管理層面，並未觸及基本政治體制。不錯，太平天國運動失敗後曾有督撫分權的現象出現，但所謂的督撫分權只是清廷為了應付內亂後的變局的權宜之舉。在基本權力上，這些久任的督撫仍然受到很大的限制，並不能與清廷分庭抗禮。關於這一點，劉廣京先生已有極肯要的說明③。此外，必須指出的是：中央失控與地方分權的趨勢不是晚清所特有，而是中國變成大一統的帝國以後每一主要時期都曾出現過的現象。秦漢帝國晚期的州牧坐大與隋唐帝國晚期的藩鎮跋扈都是極明顯的例子，而晚清這種趨勢的嚴重性是遠不能與前二者相比的。那時督撫分權只代表行政結構鬆弛，而前二者則已威脅到當時的中央皇權統治。

同時我們必須注意：清朝中央政府與士紳階層之間的關係在太平天國所開啟的內部動亂時並未受到影響。最有力的證據是當農民運動在咸同年間威脅到清朝皇權統治的時候，當時的士紳階層在地方上響應曾國藩保衛傳統政治與文化秩序的號召，招募團練，支持清朝中央政府，而清政府最後之能扭轉危局，鎮壓農民運動，士紳階層的有力支持是一個決定因素。

再者，甲午以前，儘管西方文化進入中國已有半世紀以上，正統儒家思想仍然能夠維持其在傳統文化中的主導地位。當時所謂的「西學」的影響大致局限於沿海的幾個大商埠，對於大多數的官吏士紳並無甚麼影響。1895年以前，中國的重要書院幾乎都沒有西學的蹤迹，可為明證④。同時，考試制度仍然維持它在中國社會與教育上的壟斷地位，使得當時大多的士紳菁英依然生活在朱注四書的思想籠罩之下。

綜合上面的分析，我們可以說，當時的皇權制度不但仍然與社會主幹保持互相依存的關係，而且也依舊受到文化傳統的主導思想的維護。也就是說，傳統政治秩序的三元組合在1895年以前並未有解紐現象。

這種情況在1895年以後有着顯著的變化。首先，三元組合的傳統秩序逐漸解紐，普世王權隨之瓦解，接着新的共和政體頻頻流產，中國終於陷入徹底的政治解體 (political disintegration)。這一綿延30年的政治危機的起始點，就是甲午以後所發生的維新運動。

僅就1898年夏天的百日維新而論，它代表改革運動已進入清廷權力結構的核心。光緒皇帝在三個多月中所發動的大規模制度改革，是以康有為的〈日本明治變政考〉與〈俄羅斯大彼得變政記〉為藍圖，而以富強所代表的現代化為目標。表面上，這些改革仍然維持君主制度。但觀乎康有為自1895年以來對光緒皇帝所作的一連串建言，頒布憲法，建立議會，實現當時所謂的君民共主的理想，也是在改革藍圖之中⑤。易言之，百日維新是隱然朝向君主立憲政體推動，而君主立憲所代表的君主制度之有異於傳統的普世王權是很顯然的。因此，百日維新雖然失敗，但它顯示傳統的皇權體制已在清廷權力結構的核心上受到震撼。

戊戌時代，不但中央皇權受到改革運動的震撼，皇權體制的社會與文化支柱也因改革運動的影響而受到侵蝕。如所周知，晚清傳統社會經濟結構並未有基本的變化，士紳階層在社會上的主幹地位也並未動搖。發生變化的是士紳階層與皇權體制之間的結合。上面指出，太平天國運動是因清政府與地方士紳的合作而遭到撲滅。此後，地方紳權曾有着顯著的擴張，地方行政有好些方面如團練、教育、社會福利、公共工程，乃至少數新興工商企業均由地方士紳接管，而同時他們與中央皇權大體上仍然維持協調和諧的關係⑥。但是1895年以後，這個協調和諧關係已逐漸不能維持。主要原因是士紳階層，特別是上層士紳之間出現了分裂。在戊戌時代，一小部分士紳開始質疑皇權體制，並公開向其挑戰，引起了士紳之間的思想對峙與政治鬥爭，也間接動搖了中央皇權在地方的社會基礎。

由於一小部分士紳開始質疑皇權體制，並公開向其挑戰，引起了士紳之間的思想對峙與政治鬥爭，也間接動搖了中央皇權在地方的社會基礎。這種情形，在戊戌時代的湖南最為表面化。同時，梁啟超又與湖南士紳譚嗣同、唐才常、皮鹿門等人創立南學會，計劃發展紳權以為興民權的階梯。他們動員地方士紳的努力很有成效。

這種情形，在戊戌時代的湖南最為表面化。湖南自1890年代初吳大澂任巡撫以來，即進行自強運動式的改革，1895年陳寶箴接任巡撫，加快這種局部緩進式改革的步伐。但改革新政仍然是在地方官吏與士紳協調合作之下進行的⑦。1897年康梁的改革思想運動進入湖南，梁啟超攜同一些康門弟子去長沙主持新成立的時務學堂，不但公開鼓吹西方的民權學說，而且時有排滿的種族主義言論，對中國的君統以及清室的中央皇權作正面的攻擊。他們甚至效法明治維新以前的藩鎮倒幕運動，大膽主張湖南自立，擺脫清室中央的控制。從地方基層，徹底推行改革新政，以為未來改造中國的基石⑧。

同時梁又與湖南士紳譚嗣同、唐才常、皮鹿門等人創立南學會，從思想上進行動員士紳階層，計劃發展紳權以為興民權的階梯。他們動員地方士紳的努力很有成效。在短短一年多的時間裏，在長沙以及一些其他的州縣，前後成立的學會有十三個之多。而南學會在鼎盛時期擁有了超過1,200名會員。因此，在1897與1898年之交，湖南的改革運動不但有激化的走向，而且在湖南士紳之間也有擴散開展的趨勢⑨。這是一個極值得注意的現象，因為湖南官紳在十九世紀幾個重要的歷史發展，都是以保守的立場扮演了重要的角色。太平天國運動

時，湖南官紳以維護名教的立場率先組織起來，變成鎮壓這個運動的主力。其後在1860年以後的30年間，他們也變成抵抗傳教士深入內地散播基督教思想的中堅，如今在戊戌時代，激化的改革運動居然能在湖南士紳間引起相當的迴響，可見當時思想變化之劇。但這迴響也很快遭受到思想守舊與緩進的士紳的反擊，形成空前的意識形態與政治鬥爭。這些反對改革激化的士紳，一如他們前此反對太平天國運動與基督教傳教士，是站在捍衛傳統政治社會秩序的立場，不但號召湖南紳民起來抗拒思想上的異端邪說，而且呼籲中央與地方政府予以鎮壓⑩。在他們強大的壓力之下，改革運動很快地收場。

湖南改革運動的激化雖然為時很短，但其意義卻極為重大。首先，它代表傳統皇權體制的社會基礎開始出現嚴重裂痕。這社會裂痕在戊戌時代雖然範圍不廣，但卻是一個重要的啟端，在轉型時代逐漸擴大，終於演成傳統政治秩序在1911年以後全面解體的一個重要社會動因。

再者，湖南改革運動也代表一個全國性的思想對峙與政治鬥爭的開始。由於當時反對康梁思想的士紳不但在湖南，而且在北京以及其他地區，廣泛地呼籲與游說官紳，引起朝野上下的注意。一時以張之洞為中心的一些官紳，在思想上組織起來，對康梁的改革運動進行思想圍剿。1898年春，張之洞發表著名的《勸學篇》，提出「中體西用」之說。表面上，他是為自強運動式的改革作一思想的總結與辯護，而實際上，他是認為傳統政治秩序的義理基礎已因康梁的改革運動而受到威脅，他必須出來重新肯定這義理基礎⑪。因此，張之洞在當時的立場與十九世紀中葉曾國藩的立場頗有相似之處。曾在太平天國運動威脅清廷存在之時，出面呼籲全國士紳為捍衛綱常名教而戰；同樣地，張之洞之印行《勸學篇》也是為捍衛綱常名教而戰。所不同的是，1895年以後的思想與政治環境已非40年前曾國藩所面對的。曾當年所面對的士紳階層的內部並未存有嚴重裂痕，因此士紳階層可以很快地響應曾國藩的呼籲而與政府通力合作，鎮壓太平天國運動。而張所面臨的則是一個已經開始分裂的官紳菁英階層。因此《勸學篇》出版以後，一方面固然受到許多官紳的支持，但另一方面也有同情康梁維新運動的人士出面反擊，例如何啟、胡禮恆就曾在香港著文駁斥張氏的《勸學篇》。可以說，一個環繞康梁菁英集團與以張之洞為首的官紳集團，以湖南維新為導火線，形成一個全國性的思想對峙。這個對峙與1895年以前因自強運動而展開的思想論戰不同，後者主要是清政府內部有關洋務政策的辯論，而前者則是攸關傳統政治秩序的義理基礎的論爭，也是中國現代意識形態鬥爭的序幕。

1898年春，張之洞發表著名的《勸學篇》，提出「中體西用」之說。實際上，他是要重新肯定傳統政治秩序的義理基礎，而張所面臨的則是一個已經開始分裂的官紳菁英階層。可以說，一個環繞康梁菁英集團與以張之洞為首的官紳集團，以湖南維新為導火線，形成一個全國性的思想對峙。

戊戌時代，官紳統治階層內部出現的意識形態之爭不僅導致傳統皇權體制的社會基礎動搖，而且反映它的文化基礎也受到嚴重的侵蝕。一方面是西學在1895年以後大量的輸入，加上晚清大乘佛學與「諸子學」的復蘇；另一方面，儒家內部的學說之爭，特別是康有為的今文學與古文學之爭，已把儒家義理的基本性格與政治取向弄得曖昧不明、啟人疑竇。儒家正統思想在內外雙重的壓力之下已不能像1895年以前那樣予皇權體制以有力的支持。這些發展我們不能孤立地去看，因為它們是甲午以後所發生的思想文化鉅變的一部分。因此，在認

識傳統政治秩序解紐的同時，我們必須對甲午以後改革運動如何開啟思想文化的新時代——轉型時代作一簡要的鳥瞰。

二　戊戌維新運動與思想轉型時代的序幕

所謂轉型的時代是指1895至1920年代初期，大約30年的時間。這是中國思想文化由傳統過渡到現代，承先啟後的關鍵時代。無論是思想知識的傳播媒介或者是思想的內容，均有突破性的鉅變。就這些思想鉅變的各重要面向而言，戊戌維新運動都是轉型時代的起始點。

首先就新的傳播媒介而言，維新運動毫無疑問是一劃時代的里程碑。在甲午年以前，中國已有近代報刊出現，但數量極少。據統計，1895年以前全國報刊只有15家，而大多都是外籍傳教士或商人買辦的。但戊戌時代三年之間，據初步統計，數量躍至64家。同時，這些報刊的編者多半出身士紳背景，形成一種新的菁英報刊，影響也較前激增⑫。

轉型時代思想散播的另一重要制度媒介——新式學校的最初出現也是由於維新運動的刺激。在此以前，書院制度雖在晚清有復蘇的趨勢，但是學習課程仍以傳統科目為主，西學幾乎完全不見蹤影⑬。維新運動期間，康梁不但在思想上鼓吹以「廢科舉，立學校」為綱領的教育改革，而且直接間接地推動新式學堂的建立，開1900年以後新式學校大規模設立的先河。

同時，對現代新思想傳布極有貢獻的學會的出現也是以戊戌維新為分水嶺。在此以前，這種知識性與政治性的自由結社至少在有清一代幾乎是絕迹，但維新運動期間，據大約的統計，學會的出現就有76個之多，是為轉型時代自由結社大量湧現的開端⑭。

轉型時代的思想鉅變，不僅有賴於報刊、學校、學會等制度性的傳播媒介，同時也與新社群媒介——現代知識份子有很深的關係。中國現代知識份子大部分是從士紳階級分化出來，而這分化是始於維新時代。康梁以及他們的同路人，雖然大多數出身科舉，但他們的社會角色與影響，已經不是依附科舉制度與官僚體制，而是憑藉上述的制度媒介。再者，他們多已離開自己的鄉土社會，而流寓於沿江沿海的大都市。同時，他們與現存政治秩序之間的關係是相互牴觸大於相互依存。此外，他們在思想上與心理上，已因外來文化的滲透與壓力，而開始徘徊掙扎於兩種文化之間。因此，他們的文化認同感多少帶有一些曖昧性、游移性與矛盾性。這些特徵都是使他們不同於士紳階層而接近現代知識份子的地方。

由於這些社群媒體與制度媒介的湧現，西方文化在轉型時代有着空前的擴散，在其直接與間接影響之下，那時代的思想內容也有着深鉅的變化。這變化大約有兩方面：一方面，中國文化出現了自中古佛教傳入以後所未有的取向危機；另一方面，一個新的思想論域 (intellectual discourse) 也在此時期內逐漸浮現。而這兩方面的變化都是始於甲午以後所展開的維新運動。

所謂轉型的時代是指1895至1920年代初期，這是中國思想文化由傳統過渡到現代，承先啟後的關鍵時代。就這些思想鉅變的各重要面向而言，戊戌維新運動都是轉型時代的起始點。轉型時代的思想鉅變，不僅有賴於報刊、學校、學會等制度性的傳播媒介，同時也與新社群媒介——現代知識份子有很深的關係。

由甲午至戊戌，那個時代的思想領袖如康有為(圖右)、梁啟超(圖左)、譚嗣同、嚴復等，都對儒家的三綱說，特別是對其君統部分，作直接或間接批判(圖中為光緒帝)。這些批判綿延到五四爆發為激進的反傳統主義，也就是傳統儒家的規範倫理由動搖而全面思想破產。

(一)維新運動與文化取向危機的啟端：西方文化自十九世紀中葉進入中國以來，就不斷地給中國文化傳統帶來震盪與侵蝕。不過在1895年以前，這震盪與侵蝕大約限於傳統文化的邊緣，用晚清盛行的中體西用的說法，也就是限於「用」的層次。但是1895年以後，主要由於維新運動的催化，西方文化的震盪與侵蝕逐漸深入到體的層次，也即進入文化的核心，造成文化基本取向的危機。

這種取向危機首先是指道德價值取向的動搖。大約而言，傳統儒家的道德價值可分兩面：以禮為基礎的規範倫理與以仁為基礎的德性倫理。由甲午至戊戌，雖然德性倫理尚未受到直接的衝擊，規範倫理則已遭受到正面的挑戰。規範倫理是以三綱之說為核心。那個時代的思想領袖如康有為、梁啟超、譚嗣同、嚴復等，都對這三綱說，特別是對其君統部分，作直接或間接批判。前面提到，這些批判以湖南改革運動的激化為導火線，演成中國現代基本意識型態的論爭的開始。這場論爭綿延到五四爆發為激進的反傳統主義，也就是傳統儒家的規範倫理由動搖而全面思想破產。

戊戌時代，文化認同的問題也在中國教育階層間變成一個普遍的困擾。在此以前，由於西方文化的衝擊大體上限於傳統文化的邊緣，文化的核心思想並未受到嚴重的震撼，知識階層也因之仍然可以有一個清晰的文化自我定位與認同。但1895年以後，如上所指，一些傳統的基本價值規範已開始動搖，而就在同時，中國進入一個以西方政治與文化霸權為主的世界，中國人廁身其間，文化的自信與自尊難免大受損傷。中國人應該如何重新在文化上作自我定位，是一個認知與情緒雙方面的需要。文化認同問題因此變得較前尖銳而敏感。當時康門第子梁啟超與徐勤以及譚嗣同重估傳統夷夏之辨的問題就是很好的例證⑮。一方面他們坦白承認在這場辨認中，中國是否能夠在文化上免於夷狄的地位已

很成問題。另一方面，面對西方文化霸權與侵略，他們也深感文化上有自我肯定的需要。因此，在保國與保種之外，他們也要強調保教的需要⑯。重估夷夏之辨與保教運動同時進行，充分顯示那時代的知識份子在徘徊掙扎於兩個文化之間所感到的困境。

轉型時代，不但傳統儒家的基本價值受到挑戰，同時它的宇宙觀也受到嚴重的侵蝕。這宇宙觀的骨幹——天人合一的觀念是由一些基本「建構範疇」構成，如天地、陰陽、四時、五行以及理氣等。轉型時代，隨着西方文化，特別是科學自然主義的流入與散布，這些範疇逐漸受到侵蝕而消解。1895年四川官紳宋育仁已經看到這侵蝕所造成的文化危機。他在《采風錄》中曾經指出西學與西教如何對於傳統的建構範疇發生破壞作用，而這破壞也勢必動搖儒家的基本宇宙觀與價值觀⑰。宋氏所指出的這種影響一旦發生，形成儒家思想核心的精神意義架構也勢必隨之動搖，因為這架構是由傳統的宇宙觀與價值觀綰合而成。隨着這一發展，中國人開始面臨一些前此很難產生的生命與宇宙的基本意義問題。由之而形成的困惑與焦慮就是我所謂的精神取向危機。

因此，精神取向危機也是戊戌時代開始的。當時知識份子很盛行研究大乘佛學便是一個很好例證。這一發展反映儒家思想在當時已不能完全滿足一些知識份子安身立命的需要。康有為、譚嗣同、梁啟超等人的詩文都透露他們在追求佛學時所作的精神掙扎。

就戊戌時代或者整個轉型時代的知識份子而言，他們在精神取向方面所作的掙扎與他們在價值取向以及文化認同取向方面所展現的焦慮與困惑常常是混而不分的。只有把這三方作綜合的分析，才能看到當時文化取向危機的全貌。

(二) 戊戌維新與新的思想論域：根據上面的分析，轉型時代，中國進入空前的政治秩序危機與文化取向危機。面對這雙重危機，當時知識階層的思想回應自然是極為紛繁。在這些紛繁的思想演變中，逐漸浮現一個共同的論域 (discourse)，它的一些基本特徵在戊戌時代已經隱約可見。

首先是一種受傳統與西學兩方面影響的世界觀。就傳統的影響而言，它主要是來自儒家的經世思想，不但展現高度的積極入世精神，而且有一強烈的政治傾向⑱。就西方思想的影響而言，它主要來自西方近代文化自十七世紀以來所含有的極端的人本意識 (radical anthropocentrism) ⑲與歷史演進觀念。這中西兩種影響化合為一種世界觀，我們稱之為歷史的理想主義。這份世界觀在當時常常凝聚為一個有着三段結構的時代感：一方面是對現狀有着強烈不滿的疏離感；另一方面是對未來有着非常樂觀的前瞻意識。而連接二者的，是對由現狀通向未來的途徑的強烈關懷。這種時代感在維新運動的中堅人物的思想裏與幾份主要報刊裏已清晰地展露。

隨着這份歷史理想主義的世界觀而來的幾個觀念，對轉型時代也有重要的影響。其中最顯著的是群體意識。它的核心思想就是康有為在戊戌時代提出的一個觀念：「治天下以群為體，以變為用。」⑳從那個時代開始，相對於不同的人或不同的時間，這個觀念的內容可以有不同。「群」可以指國家，或民族，或種

在戊戌時代或者整個轉型時代紛繁的思想演變中，浮現了一種受傳統與西學兩方面影響的世界觀。就傳統的影響而言，它主要是來自儒家的經世思想，有一強烈的政治傾向；就西方思想的影響而言，它主要來自西方近代的極端的人本意識與歷史演進觀念。這中西兩種影響化合為一種世界觀，我們稱之為歷史的理想主義。

族，或階級，或理想的大同社會；「變」可以指歷史演進觀，也可以代表傳統儒家視宇宙為一生生不已的過程。但這整個觀念所表現的一種思想模式與關懷，則是貫串整個轉型時代乃至整個現代思想的一個基本線索。

其次是新的個人自覺觀念，後者是從傳統儒家思想承襲了人為萬物之靈的「人極意識」，而拋棄了傳統人極意識後面的超越的天道觀念，同時它也吸收了西方近代文明中的「浮普精神」(Faustian-Prometheanism)。所謂「浮普精神」是特指西方近代文明所展現的戡世精神，認為人已取代神為宇宙萬物之主，因此相信人性無限，人力無邊，人定勝天，人應該宰制萬物、征服宇宙㉑。總之，這種「浮普精神」很容易與中國傳統的人本主義湊泊，化為現代思想中的人極意識。而它的最初出現就是在戊戌時代。當時譚嗣同與梁啟超思想中所透露的志士精神與戡世精神，就是以不同的形式反映這份現代的人極意識，而形成個人自覺的核心思想㉒。

「浮普精神」是指西方近代文明所展現的戡世精神，它很容易與中國傳統的人本主義湊泊，化為現代思想中的人極意識。戊戌時代，譚嗣同與梁啟超思想中所透露的志士精神與戡世精神，就是以不同的形式反映這份現代的人極意識，而形成個人自覺的核心思想。

除了群體意識與個人自覺意識之外，尚有一個也是隨着歷史的理想主義世界觀而出現的思想趨勢：它是植基於上文提到的時代感。後者一方面投射強烈的前瞻意識；另一方面反映對現實的疏離與不滿，使得這份時代感很自然地集中在如何由現實走向未來這個途徑問題上。轉型時代發生的改革與革命論爭，就是以這途徑問題為出發點。隨着革命的聲浪日高與革命的觀念逐漸深化與擴大，一種激化的現象於焉出現。

這激化的趨勢也可以溯源於戊戌時代。上文曾論及湖南改革運動中出現的激化現象，根據當時康梁派的同路人狄楚青的報導，梁啟超與其他康門子弟如葉覺邁、歐榘甲、韓文舉等，在赴湖南參加改革新政前，曾協議準備走激進路線，甚至考慮採取革命立場㉓。同時值得注意的是：譚嗣同在回湖南投身改革運動以前所寫成的《仁學》，不但有排滿反清的主張，而且是以衝決網羅這個觀念為基調。這基調極富感性涵意，而此涵意與日後激化趨勢中的革命觀念極為合拍。因此我們可以說，譚的思想中有強烈的革命傾向也不為過。無怪乎，轉型時代革命派的一些激進份子如鄒容、陳天華、吳樾乃至五四時代的李大釗都奉譚嗣同為典範人格。這些都顯示：戊戌時代的改革運動已隱含一些激化的趨勢。

上面我大約地說明了戊戌時代開始出現的歷史理想主義以及隨之而來的群體意識、個人自覺與激化趨勢。以這些觀念思想趨勢為基礎，在當時展開了一個新的思想論域。這當然不是那時代唯一的思想論域，但卻是當時影響日增而且對後來二十世紀思潮的發展有決定性影響的論域。

總之，不論就這新的思想論域，或者文化取向危機，或者思想的制度媒介與社群媒介而言，戊戌維新運動都是中國近現代思想文化史上的一個劃時代的開端，同時如第一節所分析，它也是近現代政治史上劃時代的里程碑。尤其值得我們反思的是：它所開啟的政治秩序危機與文化取向危機仍是中國當前所面臨的雙重危機。從這個角度去看，百年前維新運動距離我們似乎很遙遠，但卻又不是那樣遙遠。就現代中國的政治與文化困境而言，中國仍未完全脫離戊戌維新所引進的危機時代。

註釋

①⑤⑦⑧⑨⑫⑬⑭ Hao Chang, "Intellectual Change and the Reform Movement, 1890-1898", in *The Cambridge History of China*, vol. 11, ed. John K. Fairbank and Kwang-Ching Liu (Cambridge: Cambridge University Press), 291-93; 323-27; 360-18; 303-309; 308-309; 333-36; 330-31; 331-32.

② Chü-fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China, Chu-hung and the Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1981), 101-37; Richard Shek, "Taoism and Orthodoxy: The Loyal and Filial Sect", chap. 4, in *Heterodoxies in Late Imperial China*, ed. Kwang-ching Liu (Berkeley: University of California Press, 1998).

③ Kwang-ching Liu, "Nineteenth-Century China: the Disintergation of the Old Order and the Impact of the West", in *China in Crisis*, ed. Ping-ti Ho and Tang Tsou (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 109-112.

④ Barry C. Keenan, *Imperial China's Last Classical Academies, China Research Monograph* (Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 1994), 3-4, 142.

⑥ Philip A. Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796-1864* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 181-225; Mary Backus Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911* (Stanford: Stanford University Press, 1986), 1-201.

⑩ 同註①，頁309-18。湖南官紳攻擊當時激進思想的文章收於蘇輿編的《翼教叢編》，讀者可參閱。

⑪ 同上，頁312-14。《勸學篇》是於1898年春以分期連載的方式登載於湘學報。

⑮ 梁啟超：〈春秋中國夷狄辨序〉，《飲冰室文集》，第二冊（台北：中華書局，1960），頁48-50。

⑯ 梁啟超：〈南海康先生傳〉，《飲冰室文集》，第六冊，頁67-70。

⑰ 宋育仁：《采風錄》，「質學叢書初集」（武昌，1897），「記三」，頁819；「記四」，頁34-35。

⑱ Chang Hao, "The Intellectual Heritage of the Confucian Ideal of Ching-shih", in *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, ed. Tu Wei-ming (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), 72-91.

⑲ Charles Taylor, "Socialism And Weltanshauung", in *The Socialist Idea: a Reappraisal*, ed. Leszek Kolakowski and Stuart Hampshire (London: Weidenfeld and Nicolson, 1974), 49-50.

⑳ 梁啟超：〈說群序〉，《飲冰室文集》，第二冊，頁317。

㉑ Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power, Yeu Fu and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), 238-39.

㉒ 張灝：《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》（台北：聯經出版社事業公司，1988），頁112-14; *Hao Chang, Liang Chi-chao and Intellectual Transition in China, 1890-1907* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), 88-90, 168-89.

㉓ 丁文江：《梁任公先生年譜長編初稿》，卷一（台北：世界書局，1959），頁44。

張　灝　美國俄亥俄州立大學歷史系教授

編　者　按

戊戌變法開啟了中國政治的鉅變。為了紀念這一重大事件百周年，我們將在本欄連續兩期發表有關論文。本期側重討論戊戌維新的理論基礎和思想資源。

汪榮祖專論康有為如何創造性地詮釋公羊學，利用微言大義來為救世變法立言。他指出，康有為的大同哲學既吸收了佛教和西學等各種資源，也有公羊學的大一統思想。但因其學說的叛逆性，在當時被大多數士人指為「非聖無法」、「用夷變夏」，康黨也在「亂法」的罪名下被鎮壓。康有為為變法而設計的理論，實際上不利變法而利於革命，從此打開疑古和反孔的閘門。

葛兆光指出，晚清一代包括康有為在內的很多思想敏感士人不約而同地對佛學產生興趣並不是偶然的。文章側重分析佛學中哪些思想資源和境界被這批士人所接受。他認為，大乘佛教以「皆空」或「唯識」對「我執」的瓦解，和追求「超越」的理想以及「此生不足惜」的無畏精神，對有感於時局急迫性的士人來說，是既可破除並超越儒學傳統的話語霸權，又能提供批判、整合、重建基礎的重要思想武器。

王汎森側重討論戊戌前後思想資源中的日本因素。他指出，鴉片戰爭以及太平天國時期的中國，對日本而言已成為反面教材，促使日本引進明末翻譯的西書，並且開始大量翻譯西著。甲午之後，出現了世界史上規模最大的中國人留學日本運動，其目的並不是學日本，而是學習經過日本選擇和咀嚼過的西方文明。事實上，戊戌的改革詔令，大部分參考了《日本變政考》。

打開洪水的閘門

——康有為戊戌變法的學術基礎及其影響

● 汪榮祖

一　引　言

康有為公羊改制之說，論者已多，此文擬進一步探討康氏接受經今文，特別是公羊學的經過，分析何以康氏對公羊學的重新詮譯，會造成一場始料未及的思想革命，說明康氏如何利用孔子，欲栽變法之花，卻無心插了革命之柳。

康有為於三十歲思想成熟之後，即「發古文之偽，明今學之正」①。他的發偽明正的轉變是經過一段過程的。他於光緒六年 (1880) 時仍批判何休 (129-182) 及其《春秋公羊學解詁》，然而數年之後，自認批何之謬。論者多謂康之轉變受到廖平 (1852-1932) 的影響②。康氏有所取於廖，應可視為定論，然而廖一再指控康抄襲，不免過甚其詞。康著《新學偽經考》與《孔子改制考》雖與廖著有雷同之處，但蕭公權先生早已指出，不能排除不約而同的可能性。康自稱此書「體裁博大，自丙戌年與陳慶笙議修改《五禮通考》，始屬稿，及己丑在京師，既謝國事，又為之」③。若然，則康早於丙戌 (1886) 即有意寫此書，自不可能由廖啟示。蕭氏更進一步指出，康著素少註明出處 (中國傳統文人大都如此)，即使康擅自用了廖說，兩人著作志趣實也大不相同④。康學之興趣遠較廖平為廣，而且意在致用，而公羊學正合其此一現實的目的。換言之，康對公羊經今文的興趣，現實需要遠多於經文的本身。

康有為於三十歲思想成熟之後，即「發古文之偽，明今學之正」。他的發偽明正的轉變受到廖平的影響，然而廖一再指控康抄襲，不免過甚其詞。康著《新學偽經考》與《孔子改制考》雖與廖著有雷同之處，但兩人著作志趣實大不相同。康對公羊經今文的興趣，現實需要遠多於經文的本身。

《春秋》一書的作者問題雖仍有爭議，但一般認為此書乃出孔子之手。《左傳》發明《春秋》所載之史，《公羊傳》則微言大義。敘事要求準確，語多平實；言義則可自由發揮，欲通款曲。漢劉向父子以及晉之杜預皆奉左氏傳，唐人雖有疑之者，然劉知幾推崇備至，譽為「聖人之羽翮」，宋元明清學者也鮮不尊奉。而春秋公羊學則式微千餘年，直至乾嘉時代始見復興。莊存與 (1719-1788) 初顯今文解經傳統，然並不排斥古文。莊氏門人劉逢祿 (1776-1860) 與宋翔鳳 (1776-1860) 建立了常州學派，專以春秋公羊為宗，講求微言大義，與以名物訓

詁為尚的蘇州和徽州學派截然異趣。微言大義的風尚開了援經論政的風氣，冀求通經以便致用。到嘉道年間，國計民生日艱，內亂外患接踵而來，議政的題目日多。名士如魏源(1794-1857)、龔自珍(1792-1841)遂拋棄沉悶的樸學，走出象牙之塔，議論時政。兩人均曾從學於常州學派，因欲借公羊義例，作為改制的依據，更主張以經世來挽救危亡，發出變法圖強的先聲。浙江戴望(1837-1873)將常州之學引入兩湖，再由湖南越嶺南入廣東⑤。四川的廖平即從湖南王闓運(1833-1916)學經今文。在康有為出生之前，經今文的公羊學已起了政治效應，成為經世之資。這種風氣既已傳到廣東，康於粵中接觸到公羊今文，並不令人感到意外。

二　公羊學合康有為所需

近代學者常稱康有為乃傳統今文學的殿軍，但從純學術觀或今文師承而言，康有為不能算是一個純正的今文家。章太炎曾一語道破，說康的目的在政治，故謂：「康有為以公羊應用，則是另一回事，非研究學問也。」章氏同時指出，「清代經今古文已不能盡分，即漢宋之間亦已雜糅」⑥。康氏不守家法，固因其別有所圖，然亦大勢所趨。蕭公權也曾指出，康氏經學研究的貢獻不在經學本身，而在後來歷史發展的實際影響⑦。明乎此，則知康有為解經意在經世。康之去古求今，原亦因受到政治因素的激盪。甲午之戰中國慘敗後，引發他的救亡意識，再也不忍為書齋中的學者，曾有詩曰：「山河尺寸堪傷痛，鱗介冠裳孰少多？杜牧罪言猶未得，賈生痛哭竟如何？更無十萬橫磨劍，疇唱三千敕勒歌，便欲板輿常奉母，似聞滄海有驚波。」⑧正是滄海驚波使他在行動上，上書變法；在思想上，由經說建立議政的理論基礎。

近代學者常稱康有為乃傳統今文學的殿軍，但從純學術觀或今文師承而言，康有為不能算是一個純正的今文家。章太炎曾一語道破，說康的目的在政治；蕭公權也曾指出，康氏經學研究的貢獻不在經學本身，而在後來歷史發展的實際影響。

康有為學以致用的趨向，可見之於他早年的思想，他個人的性格也充滿樂利主義⑨。他深信知識是為了個人的快樂、社會的繁榮、國家的富強，而公羊學的實用價值是顯而易見的。《公羊傳》明言孔子作《春秋》，為了「撥亂世，反諸正」⑩，正符合康氏救亡圖存的意願；微言孔子作《春秋》的大義，可資治國議政的依據，從立言中求立功，更何況孔夫子原有「制《春秋》之義，以俟後聖」的意思。公羊家的尊王與大一統之說，看起來與康氏政治思想似不相契；不過他雖痛詆秦政，攻乎專制，但既欲由清帝主持自上而下的改革，非尊王一統實無從為之。《公羊傳》頗嚴夷夏之防，與康氏變法主張或大同宗旨似乎也不相契，但他認為傳統的觀點有誤，因「不知《春秋》之義，中國夷狄之別，但視其德中國而不德也」⑪，他自然不以已經華化的滿清為夷，而以侵略中國的列強為外夷。然則以攘夷之說來抵抗西方帝國主義，不僅符合當時的需要，而且可突顯變法圖強的急迫。《公羊傳》發明《春秋》大義，本來頗疾「自我魚爛」的敗亡之國，所謂孔子認為侵略別人以及使別人侵己，兩無可恕，豈非正是康有為感受最深者？

《公羊傳》的春秋復仇之義，所謂「九世猶可以復仇乎？雖百世可也」，亦大大可用作愛國熱情與民族主義的資源。康以身許國的志願和強烈的救亡意識，足令他在精神上認同復仇之義。章太炎用復仇之義來排滿，只不過是說明此義

乃雙刃之劍，既可用之革命，亦可用之變法。至於公羊三世之說，更為康氏比附進化論提供了本土的依據。公羊家的言權之說，亦可以中康氏之懷，如傳曰：「權者何？反於經然後有善者也……行權有道，自貶損以行權，不害人以行權」⑫，意指有關大眾利益與國家存亡之事，理當權宜行事，截然有別於小人之權詐。即使《公羊傳》中的災異之說，康亦曾作戒懼修慎的依據。

康有為為了立新，必須先破舊；然而無論破或立，著述宗旨都以變法為本，經說為用，或可說立言是為了立功。他自己也不否認這一點，如於光緒十七年 (1891) 康致朱蓉生 (1846-1894) 函有云⑬：

> 僕之忽能辨別今古者，非僕才過於古人，亦非僕能為新奇也。亦以生於道咸之後，讀劉，陳，魏，邵諸儒書，因而推闡之。使僕生當宋明，亦不知小學；生當康乾，亦豈能發明今古之別哉？

康在此函中明言學術與時代的密切關係，他的新學實際上為了時代所需。客觀的環境使他在經今文中發現救世之道，而他想以經學達到政治目的是無庸置疑的。他恰於從事政治活動之際，明今古之別，也絕非偶然。他深知千年以來，儒教成為帝制的依據，正需要同一儒教作為改制的依據。然而康又如何能從經今文，特別是公羊學中取其所需呢？如何利用微言大義來盡情立言，以達到舊瓶裝新酒的目的呢？簡言之，公羊微言大義，使康能盡情對其政治思想作有利的哲學詮釋。《公羊傳》有云：「君子曷為為《春秋》？撥亂世反諸正，莫近諸《春秋》」，又曰：「制《春秋》之義，以俟後聖。」⑭這段話對以聖人自居，以天下為己任的康有為而言，豈非十分中聽可用？

康有為為了立新，必須先破舊；然而無論破或立，著述宗旨都以變法為本，經說為用，或可說立言是為了立功。他深知千年以來，儒教成為帝制的依據，正需要同一儒教作為改制的依據。然而康又如何能利用微言大義來盡情立言，以達到舊瓶裝新酒的目的呢？

康有為斷言《春秋》有二類四本：有文字的一類包括魯史原文和孔子筆削之本，孔子以魯史為底本加以筆削，筆削之際便顯示出所欲表達之義，才能因文見義；而《左傳》記事雖得魯史之舊，卻失孔子大義，猶如「買櫝還珠」，所以必要重視孔子的筆削，《春秋》才有意義。另一類則是無文字的口說，包括孔子口說大義由公穀所傳之本，以及孔子口說微言由董仲舒與何休所傳之本。所謂口說，即聖人的大義經由口授給弟子而代代相傳，使大義微言不因文字未備而失傳。依康之見，口說較文本更能保留要旨，因為《春秋》要旨既然在義而不在事，故「傳孔子春秋之義在口說，而不在文」⑮。康之方法論，可由其自述歸納之⑯：

> 溝通兩傳，汰去支離，專摘微言大義之所歸，大悟記號代數之為用，得魚忘筌，舍棄文事二傳，董何口說，合而採之，而孔子改制之義，撥亂之心，乃復昭然若揭焉。

所謂記號代數，乃指孔子筆削的痕迹，如何解讀？除了「溝通二傳」與「董何口說」之外，自不免康氏本人的自由心證，此亦為其學以致用之必須。然則，康之詮釋就是要發揮孔子筆削《春秋》的微言大義，如謂孔子將魯史原文「鄭伯殺其弟段」，筆削為「鄭伯克段於鄢」，「改為克者，惡鄭莊公之殺其弟而大其惡也」，又如孔子將「公張魚於棠」筆削為「觀於棠」，「特著君不可與民爭利之義」⑰，類此

康有為擁抱公羊學詮釋傳統，因其足資改造中國。他的關切是如何使中國政制由「以天統君，以君統民」轉到「立君民共主之治體」，到最後達至「人人皆可稱天子」，也就是民主時代。康完全可據此理論，為從君主專政轉變到君主立憲的政治運動服務。

皆在標明《春秋》除了文與事之外，還有義。而他最要表白的，莫過於孔子改制之「非常異義」，也就是三世之大義，「蓋括《春秋》全經」，發揚此義，才能得到「通變宜民之道，以持世運於無窮」。孔子生於據亂之世，但孔子之道，絕不「盡據亂而止」，實與「禮運小康大同之同真」，而「孔子之志，實在大同太平」，然則聖人已為升平與太平世定制，只因孔子乃聖之時者，故升平與太平之制，「一時不能遽行」，只能期之於未來，「以漸而進」，至於康所謂「一世之中包三世之義」，論者或感疑惑，實則不過是要表明不同階段之中，仍有「漸而進」的發展而已⑱。

對康有為的實際需要而言，的確無過於公羊之三世說。《公羊傳》認為《春秋》的作者分魯史為三個紀元，即遠古的所傳聞世，近古的所聞世以及當時的所見世。此一時間的三分法給何休提供了發揮公羊學的歷史發展理論。何氏以所傳聞為據亂世，所聞為升平世，所見為太平世，展示了從亂到治到太平的演進過程。何休因而拓寬了三世的意義，為清代公羊學者進一步發揮此說提供了資源⑲。康有為更抓住三世說，肯定為孔子的「非常大義」，並引伸而解作：「亂世者，文教未明也；升平者，漸有文教，小康也；太平者，大同之世，遠近大小如一，文教全備也。」⑳康氏在較何氏更進一階的基礎上完成了他的大同哲學㉑，他的大同哲學顯然取自包括佛學與西學在內的各種不同資源，但絕不能忽略了公羊今文中大一統思想對他的啟示。他對公羊學並無原創性的貢獻，也不是一位嚴謹的經學家；他擁抱公羊學詮釋傳統，因其最明《春秋》改制之義，足資改造中國，建築世界烏托邦之用。不過，大同烏托邦乃屬於遙遠的未來，當前的關切則是如何從據亂進於升平，在社會上由破除士大夫的特權到破除諸侯的特權，最後到太平世再破除天子的特權；在男女關係上由嚴男女之別到女子亦有教有權，到最後「教化純美，人人獨立，不必為男女大別，但統之曰人類而已」；在政制則由「以天統君，以君統民」到「立君民共主之治體」，到最後「人人

皆可稱天子」，也就是民主時代㉒。康有為完全可據此理論，為從君主專政轉變到君主立憲的政治運動服務。

三　康有為攻劉歆的震撼

康在全力展開政治活動之初，於光緒十七年(1891)出版了《新學偽經考》，一紙風行，梁啟超比之為思想界的颶風，並非過於誇張。此書的最大震撼性在於斷言古文經皆劉歆偽造，偽造的目的為了消滅孔子大義，因而使二千年來帝國所尚之經，概屬偽經，以致於今之學者雖崇經學，實不知聖經的真義。康之論據是劉歆負責校書，有足夠的機會作偽。他認為在劉校書之前，並無《左傳》，劉乃篡改《國語》為《左傳》，而《左傳》因而成為偽古文經的「巢穴」。司馬遷作《史記》曾用左史，但未嘗視之為經，卻視《公羊》、《穀梁》為經。康據此遂肯定《左傳》乃劉歆偽作㉓。

康於1891年出版了《新學偽經考》，一紙風行，梁啟超比之為思想界的颶風。此書的最大震撼性在於斷言古文經皆劉歆偽造，偽造的目的為了消滅孔子大義，因而使二千年來帝國所尚之經，概屬偽經。康還指出，劉有作偽的動機，蓋劉助王莽篡位。

康還指出，劉有作偽的動機，蓋劉助王莽篡位，以偽《周禮》作為新朝改制的依據，以偽《左傳》為新朝新君的依據。然則，劉之篡經可等同王之篡漢，此即何以康稱經古文為新學之故。而新學之所以能取代真經，迷惑千古，實因後漢大儒如賈逵、馬融、許慎、鄭玄等，不惜激揚劉歆餘焰之故。賈以帝師之尊尊古文，馬為偽經作注，鄭則以古文總結經今古文之爭。康認為鄭玄一統儒學江山之後，鞏固了劉歆偽經的地位，而許慎又為偽經建立聲勢，以至於幫助劉歆及其偽經籠罩中國長達二千年之久，以偽代真，以是遮非，其間宋儒所用亦無非都是偽經㉔。

康作《偽經考》是為了徵信，也頗展露其考證長才。他力證秦始皇焚書坑儒，並未盡除六經，蓋因所焚之書乃私藏，而所坑者不過是460個咸陽方士，非盡儒者。換言之，未焚之書、未坑之儒多矣。康又舉證明說秦立七十餘博士，足見儒學續而未斷，而儒者如扶生、申公、轅固生、韓嬰、高堂生等，雖皆經焚書坑儒，然而至漢初仍然健在，可見一斑。依康之見，秦始皇焚書的目的既在愚民，豈有必要焚毀所有的書以愚己？事實上，焚書六年之後，劉邦入咸陽，蕭何猶得收取大量圖書。康於此，並無意為秦火辯解，其目的僅在說明，儒者儒書並未如常人所信，因秦火而亡，亦因而使劉歆得以竄亂六經㉕。康有為力證秦火沒有把書燒光，卻完全不提項羽之火才把書幾乎燒光，恐怕並不是無心的疏失。

康既然強調秦始皇並未盡焚群籍，所謂古文從孔宅中重新發現便不實在，更何況果真發現大量古籍該是何等大事，而《史記》竟無記載。班固《漢書》獻王劉德傳雖有先秦篆文書籍，以及置《毛詩》和《左傳》為博士的記載；恭王劉餘傳雖有重建孔宅時從壁中偶然發現古文經的記載，但是康仍問，何以司馬遷身在二王之後，竟不知此一大事。此一疑問使康相信，劉歆也竄亂了《漢書》。康讀《漢書．劉歆傳》，就感到很像劉歆的自傳㉖。

事實上，康認為劉歆不僅僅竄亂了《漢書》，同時也動了《史記》的手腳，如在《史記》中出現的古文二字，都是劉歆的增添，若司馬遷自稱讀過《左傳》，然

而《左傳》卻不見之於〈儒林傳〉；在康看來，豈非增添的明證？不僅此也，康一直認為，司馬遷絕不會以《左傳》為經傳之一種；〈十二諸侯年表〉中雖說左丘明是《左傳》的作者，但康不信司馬遷會這樣說；若然，則司馬遷必然會將《左傳》與《公羊傳》和《穀梁傳》同列於〈儒林傳〉之中。至於問到劉歆既然可以任意竄改，何不也竄改〈儒林傳〉，康的回答就甚武斷，說若劉將《左傳》增入為人熟知的〈儒林傳〉，不免暴露作偽的痕迹，故竄之於較為鮮知的〈十二諸侯年表〉裏以亂真㉗。

大體而言，《新學偽經考》一書有其博學的一面，從文獻比較和考證中提出問題尤見匠心㉘；然而自以為是的論點、跳躍式的結論也不勝枚舉，自然會引起強烈的反彈。孫寶瑄 (1874-1924) 就批評康的偽造之說，「欲以新奇之說勝天下，而不考事理」㉙。連梁啟超也認為，乃師難自圓其說㉚。但是自信極強又特具知識上傲慢的康有為，每視批評如無睹，更雅不願與人辯難。他與朱一新為了《新學偽經考》來往筆戰不休，洵屬罕見。朱曾掌廣雅書院，學養為康所重，復又相識，故《偽經考》完稿尚未付梓時，康已送請朱氏覽正。朱是一位認真的學者，又長康十歲，遂毫不保留地提出異議，他既不能接受古文是偽經之說，也不接受劉歆竄亂《史記》的指控。朱責康論學過於武斷，情見乎詞，如謂：「同一書也，合己說者則取之，不合者則偽之。」㉛在康有為之前，雖頗有學者指某經為偽，然而無人如康斷言古文經皆偽。以《左傳》為例，早在漢代已有人不以經傳視之，唯有康前無古人地直指為劉歆竄亂《國語》而成。依朱一新看來，「左氏與《國語》，一記言，一記事，義例不同，其事又多複見，若改《國語》偽之，則《左傳》中細碎之事，將何所附麗」？朱因而站在學術的立場，勸康「持論不可過高，擇術不可不慎」㉜。

康有為以劉歆偽經為中國落後不進的主因，故欲藉公羊學以恢復孔子的真精神。這個根本動機未被朱一新及當時士大夫們所了解。康責朱等保守派人士，蒙然不知變局，堅持不切實際的學說，對亡國亡種似無動於衷。因而康對朱之抨擊，報之以「足下不知僕，亦不知西人，且不知孔子之道之大也」。

朱一新憂慮康氏過高的持論，會有政治和社會層面上的後果，如此否定古文經很可能會有連鎖反應，若謂「六經更二千年，忽以古文為不足信，更歷千百年，又能必今文之可信耶」㉝？然則，秦始皇未能盡毀的經書 (如康所說)，或因康而全盡。康之目的若在明學術，則朱認為反而「學術轉歧」；若為了正人心，則「人心轉惑」。朱懼一旦對經書發生了疑問，如洪水決堤，一發不可收拾，以至於廢孔而後已。朱一新一心維護古文經，不僅為了學術，而且為政教，甚怕建築於儒學的整個秩序，將如大廈之將傾㉞。康回朱之抨擊，並不斤斤計較學術上的考證問題，明言自外於「乾嘉學者，獵瑣文單義，沾沾自喜」，又曰「不敢以考據浮誇，領率後生」。他有高於解經本身的目的，他辨別今古是為了明偽經之禍，以冀為國為民導向轉機。他對朱氏的憂慮，頗不以為然：「若慮攻經之後，它日並今文而攻之，則今文即孔子之文也，是惟異教直攻孔子，不患攻今學也。」㉟在此可見康朱之異的要點：朱要維護傳統政教秩序，而康則要在舊基礎上建立新秩序。此一要點之外，學術上的異同似乎顯得並不十分重要。

康有為既以劉歆偽經為中國落後不進的主因，故必欲藉公羊學以恢復孔子的真精神。康有為從今文家劉逢祿之說，以春秋為脫離循環的古代，一個新歷史時期的開始，因而孔子被視為後王，為後世創制，以挑戰劉歆偽造《周禮》將周公視為製作者。此一偽造影響更為深遠，不僅模糊了孔子的遠見，而且導致中國二千年的停滯不進。此乃康全力暴露劉歆作偽的最大動機㊱。

康攻劉的根本動機，或許初未被朱一新所了解，朱責怪康攻劉過當，或過於誇大劉歆作偽的本領。關於這一點，當時士大夫多有同感，如孫寶瑄說：「使歆能造，歆亦聖人也」；又說：「若云諸書皆出其手，則攻之適以尊之，歆果勝聖人也。」[37]無論孫或朱，多少知道康有為有心改革，但他們都認為康是「陽尊孔子，陰主耶穌」以及「用夷變夏」，這是他們完全不能接受的。康對此雖加以否認，不過他在覆朱函中，承認對西方文明印象深刻，他問朱：「今之中國與古之中國同乎？足下必知其地球中六十餘國中之一大國，非古者僅有小蠻夷環繞之一大中國也。」正由於中國不明今古之異，不知變通，故遭外人欺侮，失地賠款，圓明園被焚，「諸夷環泊兵船，以相挾制，吾何以禦之」？他更進而責朱等保守派人士，蒙然不知變局，堅持不切實際的學說，對亡國亡種似無動於衷。因而康對朱之抨擊，報之以「足下不知僕，亦不知西人，且不知孔子之道之大也」[38]。至此，已可知康朱之辯，絕非狹隘的經今古文之辯。

康朱之辯似可證實，康確有利用孔子幫他偷運西方文明入境的企圖。美國學者李文孫 (Joseph Levenson) 雖不知康朱辯論之事，卻早在60年代就有如下的觀察[39]：

> 中國傳統派人士，不論對西化的意見如何，都同意孔子乃中國文化裏的聖人，以及儒學乃中國文化的精髓。然則，如果把球踢到自我蒙蔽而顯然瞧不起西方的儒者那邊，把當時崇尚的儒學說成不是真正的儒學，則一個較全面的改革，不僅止於物質的層次，可說是中國文化精髓的再發現，而不傷及精髓。

從保守派的眼中看來，康將孔子西化之禍，甚於向西方學習；更何況他斷言二千年的政教體制一直在偽經影響之下，此舉無可避免地傷害了儒家的信譽，開了「訂孔」以及「打倒孔家店」的先河，以致於使康戴上「非聖無法」的大帽子，還有人要求以誅少正卯的先例來對付康有為。

這一段話，無意中透露了康有為釋經的蘊義。不過，康踢出去的球卻遭遇到強烈的反彈。從保守派的眼中看來，將孔子西化之禍，甚於向西方學習；更何況康斷言二千年的政教體制一直在偽經影響之下，無可避免地傷害了儒家的信譽，開了「訂孔」以及「打倒孔家店」的先河。頑固人士固然視康說如毒蛇猛獸，即使是溫和派，甚至同情變法者如文廷式、翁同龢輩，亦不以公羊改制之說為然，以致於使康戴上「非聖無法」的大帽子，還有人要求以誅少正卯的先例來對付康有為[40]。康之重詁儒學，並未如李文孫所說的導致「全面的改革」，反而引起廣大的爭議、混淆、疑懼，甚至模糊了變法的焦點，這必然是康所始料不及的。

平心而論，康並無意將孔子耶穌化，因他明言耶教的《聖經》既不如佛經，更不如儒家的六經；然則，又何必多此一舉？他也甚明神俗之異，特別指出在西方宗教與科技政藝是兩碼子事，說是「西人學藝，與其教絕不相蒙也。以西人之學藝政制，以孔子之學，非徒絕不相礙，而且國勢既強，教藉以昌也」[41]。由此可見，康之終究要建立孔教，並無意「陰主耶穌」，而是希望能給近代中國提供一個精神支柱，起極積作用。他的用意無非要借重西政西藝以圖強，以儒為教的目的原是以儒變法。他說他在儒家經典中發現了「非常異義」，當然其中也摻雜了不少他自己的異義。從創造詮釋論而言，康之強加己意，未嘗不是「一種具有獨創性的詮釋學洞見與判斷，設法掘發原思想體系表面結構底下的深層結

構出來」[42]。從此觀點視之，便不能視康有為為純粹的或傳統的公羊派學者，而是一個有創意的哲人，欲借公羊之帆以駛變法之舟。至於說康之創造性的詮釋，到底重振了儒學抑是毀了儒學，則屬另一回事。不過，從事後看來，應是毀多於立。他心在變法，卻不自覺地動搖了儒家的根基，觸動了思想革命。換言之，康重詁儒學原是為了變法，然而他詮釋出來的蘊義，並不受制於其原來的意圖。事實上，他的哲學詮釋所產生的後果，與他的本願相差甚遠。不過，我們不能以後見之明，忽視康當時的真正關切和企圖，他一心一意要追求的，就是要托儒改制，難以想像對後世的影響。

四　以孔子與董生為變法旅伴

康有為於馬江之敗後，立志變法；時代的危機促使求變的動力，如何來應付三千年未有之變局，不僅需要而且緊迫。他的《偽經考》意在打破舊權威，之後又花了五年寫成了《孔子改制考》，則意在建立有利於改革的權威。他無疑利用了孔夫子的權威，甚至把孔聖人打扮成改革派；不過，所謂改制，意指制度上的改變。康在此書中，並未如李文孫所言，把孔子說成「是那時代裏的進步份子，不是保守派」[43]，康的真正意圖是要證明孔子是他那個時代裏，一個偉大傳統的創造人，而非歷史受授人，亦因而認為六經之前沒有可靠的文字記錄，秦之前沒有詳盡的信史，故夏商周三代事迹難考，更不用說渺茫的五帝了。康於是把中國上古史比作《聖經》裏的伊甸園故事或日本的神武傳說；在他看來，都是一樣的無稽，所謂「太古之事已滅，若存若亡，若覺若夢，可為三古茫昧之據」。他因而認為既無參驗，便不可信據[44]。他真正的興趣並不在疑古或追求信史，而在辯說上古三代的良法美意並不是真正的歷史，而是孔子的創制。康認為孔子固非唯一的創制或創教者，先秦諸子以及印度的婆羅門教士和希臘古代哲學家蘇格拉底，都是學派與教派的開創人，而創教的目的莫不在改制，冀對當時後世有所影響[45]。

為甚麼孔子和其他教主都要托古改制？康有為的解釋是，常人莫不喜歡厚古而薄今，因而需要「用遠古來征服近古」，需要借用聖賢的話來宣揚自己的學說。康氏指出，先秦諸子學說都為了改制。康有為顯然在任意裁定古史，以為其哲學詮釋與政治改革之需。

為甚麼孔子和其他教主都要托古改制？康有為的解釋是，常人莫不喜歡厚古而薄今，因而需要「用遠古來征服近古」(turned to distant past to conquer the recent past)[46]，需要借用聖賢的話來宣揚自己的學說。康氏指出，先秦諸子學說都為了改制。如孔、墨俱稱堯舜，而所稱迥異，使韓非不知何所適從，足證孔墨所稱引者，並非信史，故有異同。孔墨不過是各自在創立不同的學說罷了，其他創教者亦莫不是如此[47]。康有為顯然在任意裁定古史，以為其哲學詮釋與政治改革之需。

康有為直言，劉歆把周公視為儒教的開山老祖，因而模糊了孔子改制的真相。他指出《禮記》中的〈儒行篇〉，就是孔子為儒者所制作，猶如佛家的戒律或基督教的十戒，益知儒為孔聖人自創。他更進一步說，孔自創的儒教像基督教和回教一樣，不為一時一地，而是為全人類設想的[48]。他又將儒服比作佛徒的袈裟，都是在表現各教的尊嚴，衣冠整齊的儒者若言行不一，無異於穿袈裟而犯戒律的和尚，也就是君子儒與小人儒之分。他還引用墨子攻擊儒家喪服與三年

喪之說，以證明喪制原非古已有之之制，而是孔子的創制，因墨子不會去攻擊他所崇尚的古制。總之，康有為強調不論是釋迦牟尼或孔子，凡聖人創制必重視其信徒們的儀表，講究衣冠，儒者自不能例外。孔子也就無疑是創教的教主了[49]。

康更認為孔子是一個很特殊的創教教主，因從公羊素王之義，可知孔子生於周之衰世，有心救時，應天命為後世創制作法。孔子作《春秋》也就是為了改制，而改制也就是孔子的「隱志」。就此而言，聖人足可以王者自居[50]。實則，自戰國至後漢八百年之中，孔子一直被尊為王者。康認為古籍中的新王、文王、聖王、先王、後王，指的都是孔子，因孔子以王者的地位作《春秋》，示王道，承周統改制，為萬世立法。然而，劉歆卻以周公代孔子，遂破壞了以孔子為教主的傳統，致使與君統共存的師統，無以為繼，卒令二千年帝制中國，君權獨大，儒教式微，民主凋敝。若然，為了救時唯有復興儒教，以重建失去的精神權威[51]。

康有為認為，漢儒董仲舒最能理解公羊大義，因他能從公羊通《春秋》，從《春秋》通六經的精髓，故也最明白孔子創教與制法，因而能建立知識和道德價值的「大道」。董不僅幫助漢武帝獨尊儒術，確定孔子創教的崇高地位，而且最能統合孔門七十子的「口說」，使寶貴的公羊微言，口口相傳，不致於及身而絕。宋之名相王安石，即因不知春秋大義，故譏之為「斷爛朝報」。康謂若儒者皆如王安石，則儒家必亡；若欲明聖人大義，必須通讀董書。康以董書開啟儒教真義的金鑰匙，以董為海上航行的領航員，因而董在儒家傳統之中，孟、荀亦難匹比。此乃康特撰《春秋董氏學》一書的緣起，有曰：「微董生，安從復窺孔子之大道哉？」[52]康之尊董，真可謂孔子以下一人而已。

康有為認為董仲舒最能理解公羊大義，也最明白孔子創教與制法。康承襲董子所謂，強調孔子於結束周統之餘，為新紀元設計了整套的制度。在康有為的心目中，孔子甚善於托古；在我們的心目中，康也極能托孔夫子與董仲舒之言求變法。

康承襲董子所謂，新王為新時代制作之義，強調孔子於結束周統之餘，為新紀元設計了整套的制度。康既以改制見諸六經，則六經必是孔子所著，亦因而宣稱六經乃儒教的聖經，也可與佛經相比，都具有神聖的色彩。事實上，唯有聖人親手寫的書，才能稱之為經，一般儒者之書只能稱之為傳。然而，從大唐到朱明，由六經而九經，而十三經，甚至十四經，在康看來，都是不恰當的，故堅持只有六經，除了聖人之外，無人可以增添經書[53]，以肯定經書的神聖性格。

對康而言，肯定孔子乃六經的作者十分重要，因非如此不足以說明六經是載道之書，而非古聖賢王的言行紀錄。孔子像其他教主一樣，不過是用古聖賢王的言行來充實他的學說，支持他的理論。故當孔子在經書裏稱頌堯舜時，並不是讚美古史，而是為後世改制作法。經書裏寫到周文王的治道，也非政治史，而是聖人為其理想的政體提供一個範例，可於最後到來的太平世之前實施。康如此詮釋，在強調孔子托古是為了改制的心意[54]。

在康有為的心目中，孔子甚善於托古；在我們的心目中，康也極能托孔夫子與董仲舒之言求變法。康以孔子為創教的教主，以董生為孔子制作的宣揚者，實際上已借公羊之名，而倡其個人的變法思想，略同聖人之托古改制。康聲稱孔子改制，僅立大綱，盡可由其門徒充實內容。此意乃指，後世儒者也大可增益儒教，以推陳出新。這未嘗不是說，康以儒者的身分，也可為公羊學之

骨增添血肉。然則，他於詮釋儒學之際，任意參照近代西方的社會達爾文學說與女子平權思想，也就不足為奇了[55]。更重要的是，他受到文明的影響之餘，為時代的需要，突現而且發展了若干公羊學中的隱義，特別是將公羊三世之說，演成從專制到君憲，再到民主的政體發展說。此說為他在百日維新前夜，奠定了一個重要的理論基礎。

康有為刻意將孔子作為他的變法旅伴，必然是經過深思熟慮的，因儒家思想曾主導中國的政治和社會長達二千餘年之久。康自身所處之世，雖然世衰道微，但儒學仍然是極大多數士大夫的信仰。一旦孔子可以成為改制的教主，變法的同道，則全國全民自會景然從風，推行新法。康一再說，若能說服皇帝變法，則以莫大的君權雷厲風行，無事不成；同理，以孔子莫大的影響力，亦可促使舉國傾向變法。不過，康之想法與實際情況頗有距離。在政治層面，康最後雖得光緒皇帝見聽，但因慈禧的陰影，不能施展皇帝應有的權力。光緒立志變法，反而造成兩宮不和，結果是未見其利，已蒙其害。在思想層面，康之以儒變法引起極大的爭論，甚至強烈的反彈，把儒教建成變法之教，並不成功，更是似乎有害而無益了。

康有為的哲學詮釋是為了政治改革，結果無論是具有破壞性的《偽經考》，或是具有建設性的《改制考》，都成了改革的負擔。許多掌權者以及一般士大夫都因康氏經說之具叛逆性，而懷疑他變法的誠意，於是有「不反對變法而是反對亂法」之說。此外，他為變法所立的學術理論，顯然與實際情況有不合之處，應是始料未及。

五　打開洪水的閘門

《新學偽經考》於光緒十七年 (1891) 出版後，曾連出五版；但是康不久就被控污蔑劉歆、欺世盜名以及叛逆聖教之罪。三年之後，清廷特召兩廣總督李翰章查問此事；李翰章則請經學家李滋然審閱。李滋然雖然指出書中的錯誤，但不認為有離經叛道之罪；總督李翰章遂要求康自毀書版，而了結此案[56]。當時朝野正在備戰，無暇深究，康氏可謂僥幸得脫。《孔子改制考》的命運並不見得好，於百日維新前夜初版後，不僅未能為變法推波助瀾，反而成為爭論的焦點。保守派攻之，固不遺餘力；不反對變法或有心變法之士，也不以為然。帝師翁同龢指康是「說經家一野狐也。驚詫不已」[57]。深受光緒信任的文廷式，根本瞧不起公羊學，說「近時講漢學者標榜公羊，推舉西漢便可以為天下大師矣，計其所讀書，尚不如宋學者之夥也」[58]。其餘如巡撫陳寶箴、總督張之洞，雖在兩湖推行新法，卻因不能苟同康之經說而不肯合作[59]。

康有為的哲學詮釋是為了政治改革，結果無論是具有破壞性的《偽經考》，或是具有建設性的《改制考》，都成了改革的負擔。許多掌權者以及一般士大夫都因康氏經說之具叛逆性，而懷疑他變法的誠意，於是有「不反對變法而是反對亂法」之說[60]。最後，康黨也是在亂法的罪名之下遭到鎮壓。這不得不令人感到，康之利用孔子，反而加深了保守派的敵意。此外，他為變法所立的學術理論，顯然與實際情況有不合之處，應是始料未及。按其三世進化之說，當前的變法應推行君主立憲，而立憲須開議院；然而，不僅開議院的政治與社會條件沒有成熟，而且開議院顯然將削弱君權，君權在戊戌變法之年，是太弱而不是太強；若君權再弱，何以推行變法？康氏有鑒於此，暫時改變主意，於百日維新期中，不主張開議院，更進而提倡君權[61]。這雖不能說是康的機會主義表現，

但多少顯示他花了大氣力的學理，想學以致用，結果反而給政敵提供了攻擊的彈藥。

從中國近代思想史的角度看，康之公羊學以及對儒學的重新詮釋，雖不利於變法，卻大有利於革命。李文孫就有這種看法，他說「今文學派的確於攻擊時尚的經典之際，成為文化的破壞者，開了文化流失之門；因為經典既然可以懷疑，任何東西都可懷疑」[62]。此正是攻擊康氏的保守派所憂慮的。梁啟超也承認乃師的經說，導致對整個古典傳統的懷疑。康雖無意成為解放思想的英雄，卻無心做了思想啟蒙之師。他想要重新發現儒家的真理，但是近代新儒的建立，卻因疑古疑經的風潮而困難重重。他的孔教計劃亦乏善可陳，把孔子神化，事實上更加有損儒家在近代的信譽。

康於晚年極力護孔、抵抗極端主義，但並無成效，因而被新一代的知識份子譏為反動派或頑固派。其實，五四那一代的學者和知識份子，也有不少承認受到康有為經說的啟發，如顧頡剛說：「自從讀了《孔子改制考》的第一篇之後，經過五、六年的醞釀，到這時始有推翻古史的明瞭的意識和清楚的計劃。」[63]顧的話落實了五四疑古派與康有為之間的關係。毫無疑問的，康為了變法而設計的哲學詮釋，無意間卻打開了疑古和反孔的閘門，自此洪水滔滔，波濤洶湧，餘波蕩漾。

按康有為三世進化之說，當前的變法應推行君主立憲；然而，當時的政治與社會條件沒有成熟，而且立憲開議院顯然將削弱君權，若君權再弱，何以推行變法？康氏有鑒於此，暫時改變主意。這雖不能說是康的機會主義表現，但多少顯示他花了大氣力的學理，想學以致用，結果反而給政敵提供了攻擊的彈藥。

註釋

① 康有為：《康南海自編年譜(外二種)》(北京：中華書局，1992)，頁16；蔣貴麟編：《康南海先生遺著彙刊》，冊九(台北：宏業書局，1976)，頁2。

② 即梁啟超也承認這一點，見《梁啟超論清學史二種》(上海：復旦大學，1985)，頁63。

③ 《康南海自編年譜(外二種)》，頁21

④ Kung-chuan Hsiao, *A Modern China and a New World* (Seattle: University of Washington Press, 1975), 67-69; 另參閱汪榮祖：《晚清變法思想論叢》(台北：聯經出版事業公司，1983)，頁108。

⑤ 參閱《章太炎全集》，冊三(上海：上海人民出版社，1985)，頁118。

⑥ 章太炎：《清代學術之系統》(單行本，出版資料不詳)，頁6。

⑦ 見註④Hsiao書，頁101。

⑧ 蔣貴麟編：《康南海先生遺著彙刊》，冊二十。

⑨ 參閱蕭公權：《康有為思想研究》(台北：聯經出版事業公司，1988)，頁27-30。

⑩⑫ 《春秋三傳》，頁536-37；81、100。

⑪ 參閱康有為：〈春秋削大義微言考〉，載蔣貴麟編：《康南海先生遺著彙刊》，冊八，頁543。

⑬㉛㉜㉝㉞㉟㊳㊶ 蔣貴麟編：《萬木草堂遺稿外編》(下)(台北：成文出版社，1978)，頁815；798；798、802；803；803-805；806、808；816-18、822；820。

⑭ 朱安群等編著：《十三經直解》，卷三下冊(南昌：江西人民出版社，1993)。

⑮⑯⑰⑱㉒ 《康南海先生遺著彙刊》，冊七，頁24、136-37；138-39；44-45、74-75、65-66、136、142、143、144；51、52、55、66、120；46、65、175、176、183、186、202、250、350。

⑲ 參閱註⑭，卷三上冊，頁16；《康南海先生遺著彙刊》，冊四，頁44、61、218-19。

⑳㉗㉘ 見《康南海先生遺著彙刊》，冊四，頁61；26、30-31、71；181-331。
㉑ 康門弟子梁啟超以及近代學者如錢穆、蕭公權、湯志鈞等先後指出，《大同書》不可能如康自謂早於1884到1885完成，該書原稿的發現更證明完成的時間應在1901到1902年之間康居印度時。不過，最近出版的康氏早年著作，特別有關大同的思想部分，則又可見《大同書》成書雖晚，其大同哲學的醞釀甚早。
㉓㉔㉕ 參閱《康南海先生遺著彙刊》，冊一，頁76、105、122、124、128-29、174；3、125、131、132、135、139、149、155、158、161、163-67、175、179；1-19、41。
㉖ 參閱上書，頁13-14、22、104-106、128；《漢書》，冊八（北京：中華書局，1974），頁2410、2414。
㉙㊲ 孫寶瑄：《忘山廬日記》，上冊（上海：人民出版社，1984），頁121；153。
㉚ 如見《梁啟超論清學史二種》，頁64。
㊱ 參閱註⑧，冊一，頁40、44、65；冊四，頁186；On-cho Ng, "Mid-Ch'ing New Text (Chin-wen) Classical Learning and Its Han Provenance", *East Asian History*, no. 8 (December 1994): 28.
㊴㊸ Joseph Richmond Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, 3 vols. (Berkeley: University of California Press, 1964).
㊵㊾ 參閱汪榮祖：《晚清變法思想論叢》，頁107-13；120-21。
㊷ 傅偉勳：《從創造的詮釋到大乘佛教》（台北：東大圖書公司，1980），頁33。
㊹ 同註⑧，冊二，頁6-7；另參閱同冊，頁3-13。
㊺ 同上，頁17、58、17-55；冊三，頁404。
㊻ 恰合蓋彼得（Peter Gay）語，見氏著：*The Enlightenment: An Interpretation* (New York: Norton, 1966), 269.
㊼㊽ 同註⑧，冊二，頁81-83、118、119；264-65、269、275。
㊾ 參閱同上，冊二，頁283-84、289、290、291、306、314；冊三，頁402、404、405、455-56、613、505-50、576-89、605-11、613、616。
㊿ 同上，冊三，頁436；冊四，頁203、206、217、576、577。
(51) 同上，冊二，頁322-31、337、338、340、312-13；冊四，頁181、186。
(52) 董仲舒的地位，因乾隆時經今文復起，又重獲肯定，閱周桂鈿：《董學探微》（北京：北京師範大學，1989），頁392。在康之前，魏源已高度讚揚董氏，見魏之《董氏春秋發微》，載《魏源集》，冊一（北京：中華書局，1976），頁135。
(53) 同註⑧，冊四，頁193-93、293、391、392、393。另參閱冊三，頁94-430。
(54) 同上，冊三，頁394、429、432、451、460、462。
(55) 同上，冊四，頁77-78；冊三，頁16、371。
(56)(60) 蘇輿編：《翼教叢編》（台北：文海出版社，1970），頁69-72；74、82-83、90。
(57) 《翁文恭公日記》，卷三四（台北：商務印書館，1963），頁43。
(58) 文廷式：《純常子枝語》，卷六（上海：複製線裝本，1979），頁10。
(61) 參閱Young-Tsu Wong, "Revisionism Reconsidered: Kang Youwei and Reform Movement of 1898", *Journal of Asian Studies* 51, no. 3 (August 1992): 519, 521.
(62) 同註㊴，vol. 1, 89。
(63) 顧頡剛：《走在歷史的路上：顧頡剛自述》（台北：遠流出版事業股份有限公司，1989），頁83。

汪榮祖 台灣大學畢業後赴美留學，獲西雅圖華盛頓大學博士，現任美國維珍尼亞州立大學（柏堡）歷史系教授，主要著述包括《史家陳寅恪傳》、《晚清變法思想論叢》、《康章合論》、《史傳通說》、《走向世界的挫折》、*Search for Modern Nationalism*以及*Rejuvenating a Tradition*。

從無住本，立一切法
——戊戌前後知識人的佛學興趣

● 葛兆光

一

戊戌變法過去了許多年之後，對老師康有為很熟悉的梁啟超在為其寫傳記時提到，康氏的思想曾受佛教、耶教之啟發，「故宗教思想特盛」①，這也許是實錄，康有為自己也曾經向人陳述自己的經歷說，光緒四年(1878)，他「以日埋故紙堆中，汩其靈明，漸厭之」，於是拋棄學問和書本，學習靜坐，「靜坐時忽見天地萬物，皆我一體，大放光明」②。不過，這種大徹大悟的境界可能是在光緒十年(1884)才出現的，康氏在《自編年譜》裏就說，他在這一年秋冬獨居一室，俯讀仰思，終於在12月有了類似禪宗開悟那樣的經歷。

梁啟超說康有為思想中有佛教與耶教的成分。耶教來自一個知識與思想全然不同的文化區域，它給中國帶來的震撼自然不需多論證，可是，佛教早已成為中國人自身的知識與經驗，那麼它又如何能在那個時代，再度引起人的驚異並使人重新領會它的意義？也許正是考慮到這種原因，有的學者並不把來自佛教的知識與經驗當做晚清思想史轉型過程，尤其是康有為思想變化中的重要事件。像張灝在《梁啟超與中國思想的過渡》和蕭公權在《康有為思想研究》中，都不約而同有一個相同的結論：康有為對佛學產生興趣，「這一發展並沒有甚麼特別的意義，因為眾所周知古代儒家學者往往對佛學研究有濃厚的興趣……沒有任何證據顯示康的興趣在某些方面受到這一總的趨勢(即今文學家對佛教的興趣)影響」③；「康氏雖得之於佛學者甚多，但他對佛教的知識止於愛好式的欣賞而已，並不深入」④。儘管他們也看到康有為不僅「養成了冥思的習慣」，而且他的思想如「大同」，也使人想到「一真法界」——即華嚴宗所認為的宇宙四界的最高層次——為一由十玄門所形成的和諧妙境，謂各物共存而統一，一切生命交

佛教早已成為中國人自身的知識與經驗，但在晚清很多思想最敏銳的知識人，都不約而同地對佛教產生了興趣，其中必然有其思路上的原因。那個時候的佛學興趣出現在最敏銳和最開明的知識者中，這一點本身就值得深思。

* 本文寫作，曾得到香港浸會大學「區楊瓊芳訪問學人」基金資助。

通無礙。可是，有時候思想的啟發並不一定需要等待對於新知識的淵博，思路的轉換也不一定依賴於對新思想資源的深入理解，某些相當關鍵性的思想史轉化，常常來源於一些契機的啟迪。所以，值得注意的不是他有沒有受到佛教思想的影響，這是毋庸置疑的，而在於他所接受的那些——哪怕是不多的——佛教思想怎樣在他的精神世界的變化中起着作用。

在本文中，我不想討論康有為一個人的佛教知識，而是想探究戊戌前後佛學何以被這麼一些知識人所注目，因為晚清很多思想最敏銳的知識人，不止是康有為，像楊文會、沈曾植、文廷式、譚嗣同、宋恕、孫寶瑄、夏曾佑等等，都不約而同地對佛教產生了興趣，其中必然有其思路上的原因。我在〈論晚清佛學復興〉中曾經分析過當時促使佛學重新成為思想資源的幾個原因，比如對西洋科學理解與解釋時的「格義」、對日本維新的精神資源的誤解、對傳統知識有效性的懷疑等等⑤，但是，具體到佛學在戊戌之前的思想史意義，則需要提出大乘佛教追求「超越」的理想對於戊戌參與者在精神上的支持，特別是大乘佛學裏面那種非常關鍵的，以「皆空」或「唯識」對於「我執」的瓦解，在消解固有觀念、促進思路開放上的意義。而這一點，恰恰也是張灝在〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉一文中提到的，他指出：「晚清思想尚有一種形態，其對綱常名教所造成的撼動不下於前者，……即超越一切狹隘的群體意識與界域觀念而放眼觀察人類，追求理想的一種思想傾向。」他說，這種思想不僅有基督教和自由主義的成分，而且亦來自老莊、佛教和墨學⑥。不過，他並沒有在文章中把這個話題深入下去。

要明瞭佛學在戊戌之前的思想史意義，則需要提出大乘佛教追求「超越」的理想對於戊戌參與者在精神上的支持，特別是大乘佛學裏面那種非常關鍵的，以「皆空」或「唯識」對於「我執」的瓦解，在消解固有觀念、促進思路開放上的意義。

二

1897年3月28日，孫寶瑄在日記裏回憶起前一年的秋天，上海聚集的「同學七子」在「飲於外國酒樓，共談佛理」之餘，還一起照了相，這七個人是吳雁舟(嘉瑞)、譚甫生(嗣同)、宋燕生(恕)、梁卓如(啟超)、汪穰卿(康年)、胡仲遜(惟志)、孫仲愚(寶瑄)，「其人多喜圓教鏡，志遊覺海」，重看照片，他很有感慨地寫了一則佛教式的偈語：「幻影本非真，顧鏡莫狂走，他年法界人，當日竹林友。」⑦可是，偈語不幸成了讖語，一年後，同學七子中的譚嗣同真的就像竹林七賢中的嵇康一樣被殺，而梁啟超也因為戊戌變法亡命外國，吳雁舟也外放雲南。當1898年8月23日孫寶瑄再看這張照片時，不由悲從中來，於是又寫了一首絕句，裏面有這樣兩句說：「何期當年竹林右，坐看先遊法界高」，無可奈何之餘，只好想像已逝的朋友終於登正果、修金身，因為他們常常在一起談論佛理。

這個小團體中的成員幾乎都是當時最有見識也相當有聲望的知識人，他們不是戊戌變法的主要參與者就是積極襄助者，也恰恰都是佛學的愛好者。當然，除了這些人以外，我們在當時最開明的知識份子中還可以隨意舉出另外幾位對佛學有濃厚興趣的知識人，如夏曾佑，他是一個對「慈恩諸論，晨夕肆力」，又對《天演》、《群學》深有領悟的學者⑧；再如文廷式，他在光緒十年

前後 (1883-1887) 曾經閱讀姊崎正治的《上世印度佛教史》，幾年之後又花了很長時間閱讀佛教典籍《出三藏記集》和《宗鏡論》，並詳細地做了筆記⑨；又如思想史上很少提到的周錫恩，他其實與張之洞、陳寶箴都有很深的交往，也是很早就提議變法的人，他和陳寶箴一樣對佛學大有興趣，在黃州自己刻印佛書，而且自稱「頗雜習佛典」，對那些看了兩篇《原道》、《原教》之類文章就闢佛的人很不以為然⑩。大體說來，這一批人的佛學興趣，來自兩個不同源頭的啟發：一個是受當時在金陵大力倡導佛教思想的楊文會的影響，當時楊氏被譽為「當代昌明佛法第一導師」⑪，孫寶瑄在戊戌以後整理家中藏書時，曾經說到他收藏了兩百多種佛教典籍，就是丙申年 (1896) 購進的，都是楊文會金陵刻經處的刻本，他回憶道，「是時譚復生、吳雁舟同過海上，聚談甚樂，余之佛經，皆彼二人代購」⑫，而譚與楊文會關係非同一般，譚不僅向他學習佛理，而且在光緒二十一年 (1895) 當楊刻書經濟窘迫時，他曾經向康有為建議收購他從倫敦帶回來的儀器，以解決燃眉之急⑬；另一個影響則來自康有為，康有為不僅深研佛理，而且把佛教看成是世界所有宗教的源頭，認為連基督教也是來自於佛教的⑭，他對佛教的興趣曾經對他的追隨者有過很大的影響⑮。寄禪在〈致師範學校監督書〉中曾經提到，他的好友譚嗣同本來想「和會耶氏之學」，可是「後見吳雁舟太史與南海某君談及佛理，始閱佛經，於《楞嚴》、《楞伽》、《起信論》諸書，尤玩誦不已，常謂諸子百家易窮，獨佛理愈窮愈深，如吃橄欖，味久彌甘，可謂深入佛海矣」⑯，這裏的南海某君指的當然就是康有為。

那個時候的佛學興趣出現在最敏銳和最開明的知識者中，這一點本身就值得深思。相當多的學者都曾經察覺，佛教的那種「捨身飼虎」的大乘精神，是當時那些變法圖強者的精神支柱之一，只是應當指出，這種精神的提倡與佛教的淨土思想有關。楊文會一直提倡「行在淨土」，他覺得現在的世界已經到了極端的頹壞時代，人們還處在昏昏然的大夢之中，「要以淨土為歸，方可醒此大夢」，所以呼籲末世的人們「深信善惡果報，毫髮不爽」⑰，這一取向曾經影響很多知識人，使很多學佛的人有了「願往生西方」、「此生不足惜」的無畏精神。當時很多人，如譚嗣同的《治事篇第九．群學》說，佛教「以救渡終生為本根，以檀波羅蜜為首義」⑱；夏曾佑在〈致汪康年〉中說，人生在世有無限應該作的事，近來數年中，國事之變換無常，「為數千年所未有」，而人的命運卻很難把握，於是很多人就會有無着落的感覺，生出無數感慨。但是如果按照佛教的思路，「天下之有生命者大約無一有着落，其有着落者，皆自以為有着落耳」，人一旦理解這一道理，何妨以無着落為着落，這樣就能安心而振作。他以為「釋典之精，盡於此矣」⑲。這和孫寶瑄的想法一樣，孫氏也在日記中說：「佛之大有功者，使人知靈明長在而已，使人知為身後性命計而已。」⑳

相當多的學者都曾經察覺，佛教的那種「捨身飼虎」的大乘精神，是當時那些變法圖強者的精神支柱之一。只是應當指出，這種精神的提倡與佛教的淨土思想有關。這一取向使很多學佛的人有了「願往生西方」、「此生不足惜」的無畏精神。

不過，很多高明的知識人並不會僅僅滿足於淨土思想，在傳統的中國士人看來，淨土一宗的教義雖然啟人心智，發起信心，但是針對的畢竟是下根人，而上根人則需要智慧的開悟和真理的理解，在晚清時代的知識人中也是如此。像吳雁舟就不滿足於楊文會之提倡淨土，而要人「歸禪宗，以為 (禪宗) 至高」㉑；譚嗣同則在《仁學》卷首要求讀者「通《華嚴》及心宗、相宗之書」；而康有為的思想，據梁啟超說「最得力於禪宗，而以華嚴宗為歸宿」。那麼，這些更深刻玄奧

的佛教思想又對戊戌人物有甚麼啟迪？於此，我們還需要真切地體驗和理解當時的思想世界。

三

雖然，思想史常常關注到那些被表象掩蓋着的深層變化，並把它當做思想史的主要線索進行濃墨重彩的描述，但是在實際生活的世界中，它其實並不見得對每一個人都有震動，相當多的人還是相信傳統的意識形態與政治思想足以應付變局。像賀瑞麟在《清麓遺語》中說的：「人生程朱之後，百法具備，只遵守它規矩，做功夫，自不得有差，如吃現成飯」，大概代表了一般知識與思想世界中的普遍想法㉒。可是，那批相當敏銳的知識人卻不如此，他們從變局開始就處在一種無名的緊張之中，因此一方面對時局的急迫有相當的認識，自然覺得不變無以應付變局，一方面則希望在根本上超越固執於傳統意識形態與知識系統的觀念。

當時相當敏銳的知識人一方面認識到時局的急迫性，覺得不變無以應付變局；一方面則希望超越傳統意識形態與知識系統的觀念。因此，當時新傳入的西學、再度進入知識人閱讀中心的諸子之學和佛學，都有影響力。因為任何一種有異於傳統的思想資源都有可能給人們帶來心靈的震動或激動。

在這一點上，我相信，當時新傳入的西學、再度進入知識人閱讀中心的諸子之學和重新引起人們興趣的佛學都有影響。在一個一直固守一種意識形態的國家中，任何一種異於傳統的思想資源都有可能給人們帶來心靈的震動或激動。其中，佛教對他們是有相當的刺激的，特別是大乘佛教在討論關於宇宙本質時，那種不斷瓦解固定視角和固執立場，向原初之處追問根本依據的方式，正瓦解着固有思想與文化的唯一合理性。梁啟超說，康有為「潛心佛典，深有所悟」，他悟到的就是要「冥心孤往，探求事事物物之本原」，而「本原」卻並不是固有的傳統思想與觀念，因為這些思想與觀念也是後起的，含有「我執」的偏見，就像其後來在《大同書》裏說的那樣，現實世界關於「國界」、「級界」、「種界」、「形界」、「家界」、「業界」、「亂界」、「類界」、「苦界」等等的虛幻「分別」是引起諸苦之源，那麼，思想世界中那種固守一種觀念，以為只有它才是天經地義的想法也是虛妄，也是造成諸苦之源。這種思路在譚嗣同《仁學》中則以這樣的說法表達出來：人應當拋開各種局限的固執的知見，「轉業識而成智慧，然後『一多相容』、『三世一時』之真理乃日現乎前」㉓，沒有任何固定的、唯一的、永恆的意識形態與政治制度，「昨日之天地，物我據之以為生，今日則皆滅，今日之天地，物我據之以為生，明日則又滅，不得據今日為生，即不得據今日為滅，故曰，生滅即不生不滅也。」這段有些繞口的話，背後正是中國佛教最通行的說法：真正唯一的真實是「空」，而它是超越與涵蓋了現象世界的假有與心靈世界的真無的；真正唯一的本原是超越一切的絕對存在，它不是此也不是彼，不是有也不是無，不是過去也不是現在，現象世界的各種「有」是從其緣起而言的，本來「無」是從它的因緣而言的，彼此高下之分也只是一種固定於一個視角的「執」，所以絕對與本原的真正理解應該是「不有不無」、「亦有亦無」和「非此非彼」、「即此即彼」，而這種思想的意義就是為了讓人不執着於一種思想。根據這種思路推下去，沒有甚麼是一定要固守的，也沒有任何一種思想是天經地義的，因為一切的本原都是空，人們應當追問到這種終極處，而到這一終極處，過去那些看似天經地義的東西就失去立腳點了。這正如譚嗣同所說的「遍法界、

虛空界、眾生界、有至大之精微，無所不膠黏，不貫恰，不管絡，而充滿一物焉」，而這個作為一切建立的根本的，是「目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而臭味，無以名之」的東西，只有在這個基礎上，「法界由是生，虛空界由是立，眾生由是生」㉔，也正是在這種一切都在同一起點的終極處，有了絕大的思想的自由空間。雖然他把它稱作「以太」(ether)，但從其思路與概念的使用看，其實就是佛教的「空」，舉一個佛教中最有名的例子，《維摩詰經．觀眾生品第七》中有一個步步進逼的追問，追問者問：「善不善孰為本？」答：「身為本。」又問：「身孰為本？」答：「欲貪為本。」三問：「欲貪孰為本？」答：「虛妄分別為本。」四問：「虛妄分別孰為本？」答：「顛倒想為本。」五問：「顛倒想孰為本？」答：「無住為本。」六問：「無住孰為本？」答：「無住則無本。」於是說到結論，就是「從無住本，立一切法」㉕。

從「從無住本，立一切法」這一思路往前推進，結論就是諸法平等，無有高下㉖。於是，佛學復興不僅是給當時的思想界提供一種單純的資源，而且在理論上把過去擁有至高地位的思想話語霸權瓦解了，給思想提供了一個批判、整合和重建的新基點㉗。前引梁啟超《康有為傳》說，康有為「最得力於禪宗，而以華嚴宗為歸宿」，於是，「冥心孤往，探求事事物物之本原」，而在《清代學術概論》中又說，譚嗣同《仁學》「治佛學之唯識宗、華嚴宗，用以為思想之基礎」，這「本原」和「基礎」二詞頗有意思，在這個「皆空」或「唯識」的基礎上確立思想，本來彷彿在天花板上起樓，在虛空中作畫，但是，在一個意識形態和思想學說已經被經典系統和政治權力確立了兩千多年的國家中，唯其如此，才可以消解權威的籠罩，重新確立一個可以兼容多種思想的「本原」。所以，宋恕在1897年寫的〈佛教起信篇稿〉中說，天地間「一切事，莫不先空而後實。理想為空中空，理論為空中實，私律為實中空，公律為實中實。空者為實者因，實者為空中果，理想為理論因，理論為私律因，私律為公律因，果則逆是」㉘，那麼一切天經地義的東西其實本來都並沒有真實的和無疑的依據，相反，世間一切思想與學問，也都沒有高下等級的絕對分別，固執於某一種傳統的固有思路，顯然是刻舟求劍或劃地為牢。同一年，孫寶瑄則依照這一思路指出，「愚謂居今世而言學問，無所謂中學也，西學也，新學也，舊學也，今學也，古學也，皆偏於一者也」㉙。如果有興趣，還可以看一看沈曾植的另一個說法。據李栩灼回憶，精通佛學的沈氏也有過「心物、真妄、新故、今古、有無、是非、善惡，相待而着，非有定也，而今學士皆固執其成見焉」的批評㉚。而另一個名氣遠不如的顧鳴鳳，在《念蘐池館文存》裏也有一篇寫於丁酉 (1897) 的〈五教平議〉，按照他的說法，「儒教所轄，僅僅亞洲，地球比例，十分之一」，所以應該承認「五教消長，亙古如斯」㉛。

我無法斷定佛教思想究竟在支持他們變法思想的過程中起了多少直接作用，不過我相信佛教對於宇宙的那種理解，對瓦解他們心中原有的「執」上會有相當意義。因為，正是在這種基礎上，思想有了「超越一切狹隘的群體意識與界域觀念」的可能，知識也有了拒絕唯一體系的可能。多種知識與思想的自由選擇和因時制宜都有了合理性依據；西洋的制度、回教的思想、佛教的知識都擁有同樣的權利，也面臨同樣的辯難。如文廷式於是對孔孟之學有了一定的懷疑，

從「從無住本，立一切法」這一思路往前推進，結論就是諸法平等，無有高下。於是，佛學復興不僅是給當時的思想界提供一種單純的資源，而且在理論上把過去擁有至高地位的思想話語霸權瓦解了，給思想提供了一個批判、整合和重建的新基點。

甚至懷疑儒家「不言生之前，死之後」，主要是「欲民安於不知」[32]。同樣的懷疑亦出現在孫寶瑄的筆下，他在1894年1月28日的日記中說，「輪迴」這種思想，「吾雖不能斷其必有，又安能保其必無邪？佛老之言，精澹奧妙，要非聰明絕頂者不能為」[33]。宋恕在光緒十五年(1889)則以「佛經中之說可與歐羅巴新說相證者」，作《印歐學證》兩卷，對宇宙的無限、地球自轉與大氣說、細胞學說等等給予來自佛教經典的解釋[34]，更代表了那個時代知識人心目中普遍的脫離主流意識形態，另外尋求知識背景與經典支持的取向。

四

當然，知識人對於佛教的真正理解與精通，戊戌以前似乎比不上戊戌以後，而康有為、譚嗣同的佛學知識也比不上章太炎、梁啟超。毫無疑問，對於大乘佛學勇於犧牲的精神、追求平等和超越的意義的自覺理解，在梁啟超寫於1902年的〈論佛教與群治的關係〉中被表達得最清楚；而對於佛教瓦解思想差別、超越學說局限，則以1910年章太炎的〈齊物論釋〉說得最深刻；在討論佛教思想與西方思想之異同時，1903年梁啟超的〈近世第一大哲康德之學說〉也更加精彩；而在1907年章太炎〈建立宗教論〉中，關於「言哲學創宗教者無不建立一物為本體」之誤謬，而應當以「圓成實自性」超越一切「有邊無邊、有盡無盡」的執着的思想，也比譚嗣同要來得高明[35]。

文廷式懷疑孔孟之學，宋恕作《印歐學證》兩卷，對宇宙的無限、地球自轉與細胞學說等等給予來自佛教經典的解釋，都代表了那個時代知識人力圖脫離主流意識形態，另外尋求知識背景與經典支持的取向。佛學中的一些因子在戊戌前後的語境中，不僅是打入傳統縫隙的楔子，也可能是後來中國思想無所歸依而四處漂泊的開始。

不過，那是時代的不同和知識的不同，思想史上有很多事例說明，一種思想對於時代的影響大小，並不總是與闡述這種思想的知識多少、水平高低、理解深淺成正比，它常常取決於某種思想的契機。有時候一種外來的異質思想是一種發酵劑，把原有的思想中並不引人注目的內容變成通行的話語；有時候一種原有的異質學說成了一根導火線，引起過去思想世界的整個崩潰，這時的思想世界如果有某種契機，那麼這些思想學說就有可能瓦解整個傳統。我想無論如何，佛學在戊戌之前的中國思想界中扮演了一個即使不是最重要，但也是不可忽略的角色。當我們回顧思想史上的這一段經歷的時候，我們也許應當承認，佛學思想中的一些因子，在戊戌時代以及戊戌之後的語境中，不僅本身就是一個打入傳統縫隙的楔子，而且更可能是瓦解固執的傳統意識形態的強烈腐蝕劑，當然，它也可能是後來中國思想無所歸依而四處漂泊的開始。

讓我們回到康有為。康有為在《自編年譜》中談到光緒十年那次讓他永生難忘的體驗時說，當時他悟到的是兩點：一是因在顯微鏡下看到「視虱如輪，見蟻若象」，於是悟到「大小齊同之理」；二是因為想到光電之速度，於是悟到「久速齊同之理」。這個想法看上去與莊子齊物論有關，其實與大乘佛教也有相當的關係[36]。按照大乘佛教的說法，沒有任何現象世界中的東西，包括思想、學說、制度是亙古不變、擁有絕對性的，一切只是因緣湊合，所以人們可以從權，可以順其自然，但不可以固執。康有為之能夠消除時間和空間的差異，其奧秘就在於大乘佛教的這種思路中。

註釋

① 梁啟超：《康有為傳》，引自《康南海自編年譜．附錄》(北京：中華書局，1992)，頁240-41。蕭公權認為，梁啟超雖然說到了佛教與耶教，但未同時提及康氏也受儒家尤其是公羊學的影響，而這種佛教的見解，其實來自儒家即王陽明的哲學。參蕭公權著，汪榮祖譯：《康有為思想研究》(台北：聯經出版事業公司，1988)，頁99、62。不過，應該說明的是，第一，梁啟超在陳述其師的思想時，也許並不打算全面敍述他的思想構成，而主要想說明激起他那些新思路的思想資源，所以不必特意提到在中國傳統社會無疑存在於每一個人心底的儒學；第二，王陽明的思想與佛教的關係人所共知，就算是康有為從王陽明那裏轉手來了佛教，但畢竟這種思路與佛教有關，何況康有為也許正是通過讀大乘佛書，得到了與王陽明一樣的體悟。

②⑬ 《康南海自編年譜》，頁12；31。

③ 張灝：《梁啟超與中國思想的過渡(1890-1907)》(南京：江蘇人民出版社，1993)，頁27-28。

④ 《康有為思想研究》，頁103。

⑤ 葛兆光：〈論晚清佛學復興〉，《學人》(南京)，第十輯(1996)。

⑥ 張灝：〈晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討〉，《近代史研究集刊》(台北)，第七期(1978)。

⑦⑳㉙㉝ 孫寶瑄：《忘山廬日記》(上海：上海古籍出版社，1983)，頁94；386；80；37-38。

⑧ 汪康年：《汪康年師友書札》，第二冊(上海：上海古籍出版社，1986)，頁1325。他曾與楊文會、譚嗣同、吳雁舟討論過佛學，見〈上歐陽瓣疆師書之二十二〉，《譚嗣同全集》，卷三，下冊(北京：三聯書店，1954)，頁321。按照宋恕的說法，夏氏「天機清妙，最善談佛」，只有吳雁舟可以與之相比，見〈致王六潭書〉(1897年2月11日)，載胡珠生編：《宋恕集》，上冊(北京：中華書局，1993)，頁567。

⑨ 〈知過軒日鈔〉、〈釋典札記〉、〈旋鄉日記〉，載《文廷式集》，下冊(北京：中華書局，1993)，頁900、982-1020、773。

⑩ 《傳魯堂文集》卷二〈與關季華左笏卿書〉、〈奉徐蔭軒相國書〉等，載《傳魯堂遺書八種》(武昌，己卯十二月羅田王氏刊本)。

⑪ 〈與李澹緣書一〉，載《等不等觀雜錄》卷六附李息致楊氏書，收入《楊仁山居士遺著》，第九冊(金陵刻經處刻本)。

⑫ 《忘山廬日記》，頁657。不過，楊文會的影響主要在於刺激了很多人的佛學興趣，給他們提供了新的思想資源，但是他的「堅持淨土」，卻只能對拯救世俗精神的墮落發生巨大作用，而對於要求提供新思想資源和新觀念基礎的知識階層來說，卻並不足夠。所以上述一些對佛學持有濃厚興趣的知識份子，都不只局限在提倡淨土信仰上，而是更深入地發掘佛學中的意義基礎，因此就說楊仁山「堅持淨土，以為末世人根淺，捨淨土無他經」，而「吳雁舟教人歸禪宗，以為至高」。參見《忘山廬日記》1897年6月27日，頁112。

⑭ 《康子內外篇．性學篇》(北京：中華書局，1990)。在1904年寫的〈意大利遊記〉中他又一次說到他二十五年前就已經有「耶教全出於佛」的想法，只是耶教「在佛教中僅登斯陀含果，尚未到羅漢地位」。

⑮ 康有為在萬木草堂講授的內容中就有佛學，所以他的學生除了梁啟超和譚嗣同之外，還有一些人對佛學都有興趣，其中以早夭的曹泰為甚。

⑯ 梅季點輯：《八指頭陀詩文集》(長沙：岳麓書社，1984)，頁481-82。

⑰ 〈觀未來〉、〈南洋勸業會演說〉，載《等不等觀雜錄》，卷一；又參見同書卷五〈與劉次饒紹寬書〉：「文學之士，往往輕淨土而崇性理，鄙人初學佛時亦有此見，自閱《彌陀疏鈔》後，始知淨土深妙，從前偏見，消滅無餘。」皆收入《楊仁山居士遺著》，第九冊。

⑱ 梅光羲曾經致書給楊文會，稱讚他「今日婆娑世界，現身人世，破邪說立正義，普救眾生者，惟我師一人而已」。見楊文會：〈與梅擷芸書．附〉，《等不等觀雜錄》卷六。譚嗣同曾經向楊文會學習佛學，受其影響甚深。

⑲ 《汪康年師友書札》，第二冊，頁1397。

㉑ 《忘山廬日記》，頁112，1897年5月28日。又，後孫寶瑄也隨之對淨土不以為然，認為與「所聞妙諦不免背道而馳」，參同書450頁，1901年11月29日條。

㉒ 賀瑞麟：《清麓遺語》，卷一（正誼書院光緒年間刻本），頁3。

㉓ 《譚嗣同全集》，卷三，下冊，頁318。

㉔ 譚嗣同：《仁學》，見《譚嗣同全集》。

㉕ 《大正藏》，十四卷（台北：新文豐出版公司），頁248。

㉖ 很多學者都看到譚氏思想的一個重要處即「平等」，如梁啟超在1902年寫的那篇〈論佛教與群治之關係〉中就說到佛教信仰，「乃無量而非有限」、「乃平等而非差別」，並引譚嗣同的《仁學》為說，稱「瀏陽一生得力在此」。王樾在〈晚清思想的批判意識對五四反傳統思想的衝擊——以譚嗣同的變法思想為例〉一文中就指出，譚之《仁學》的思路是「仁通日新平等」。參中國古典文學研究會主編：《五四文學與文化變遷》（台北：學生書局，1990）。這裏只需要指出，這個「平等」不只是說人類地位的平等，也包括了思想系統的多元平等。

㉗ 皮嘉佑在1898年對「平等」一詞進行闡釋時就說，「夫平等之說，導源於墨子，闡義與釋氏，立法於泰西」，這個說法雖然並不一定對，但它正好指明了晚清諸子學、佛學和西洋思想對主流意識形態的地位的瓦解。見覺睡齋主人纂輯：《湘報類纂》甲集，卷上，頁7。

㉘ 此文作於1897年，參見《宋恕集》，上冊，頁268。這個說法似乎後來他一直堅持着，1905年，宋恕察覺到傳統中國那種對唯一合理學說的固執，已經構成了思想的蛻化，「今以六籍授受之重，付諸八股焚坑之餘，宜乎講者奄奄無聊，聽者昏昏欲睡」，所以主張「孔佛耶穌，同歸仁恕，所不同者，皆其形式」。〈上東撫請奏創粹化學堂議〉，《宋恕集》，上冊，頁372。

㉚ 王蘧常：《清末沈寐叟先生曹植年譜》，收入「新編中國名人年譜集成」，第17輯（台北：商務印書館，1982），頁48。

㉛ 顧鳴鳳：〈五教平議〉，收於《訥庵叢稿》（清宣統三年刊本），頁9-10。

㉜ 〈旋鄉日記〉，載《文廷式集》，下冊，頁773。

㉞ 〈六字課齋津談．九流百氏類第十一〉，一說作於1895年。《宋恕集》，上冊，頁85。

㉟ 還可以注意的是，晚清佛學興趣的變化。張灝曾經指出，嘉道年間，如魏源、龔自珍的佛教思想主要來自淨土，而光緒後期，佛教思想在中國知識份子中的復蘇，主要是受唯識學的影響。詳參張灝：〈晚清思想試論——幾個基本論點的提出與檢討〉。但這一說法還需要進一步分析，依我的看法，淨土的影響始終存在，但是上層知識份子的佛學興趣，在光緒年間也是有不同的，戊戌以前主要還是傳統中國流行的《華嚴》、《楞伽》、《起信》和禪宗之學，而戊戌以後則才明顯轉向唯識學。

㊱ 如對地球、星團、星雲、銀河、宇宙用《華嚴經》，見《忘山廬日記》，頁182、395。

葛兆光 1982年北京大學畢業；1984年北京大學研究生畢業；現為清華大學中文系教授。著有《禪宗與中國文化》、《道教與中國文化》、《漢字的魔方》、《中國經典十種》及論文多篇。

戊戌前後思想資源的變化：以日本因素為例

• 王汎森

近代中國與日本的愛恨情結，使得任何有關這個問題的研究都難以下筆，而且不容易被平情看待，總覺得在字面之後，應該還有潛在的動機。這種情形當然不是全然子虛烏有，譬如一些傑出的漢學家就將他們的研究與日本對華的政策聯繫起來。內藤湖南與白鳥庫吉是兩個好例子。

內藤湖南的著作中曾表示，中國的問題太多，內部已經腐爛不堪，早已不再有自生自發、復興自己的能力，因此必須藉着日本的幫助或引導(甚至是武力介入)，才可能使中國再生。內藤後來參加了滿洲國，他的一生似乎體現了善意與擴張主義複雜的夾纏與掩飾。白鳥庫吉與津田左右吉這兩位學者傾向於貶損中國思想文化的價值。這樣的作法仍然支持了日本的擴張主義。而以研究中國人留學日本的歷史著名的實藤惠秀，一度也有透過追索近代中國的日本因素來支持日本侵略的傾向①。在這裏，我想盡可能(雖然不一定能做得到)擺脫這些偏見來探討戊戌前後中國思想資源之變化與日本的關係。

以「思想資源」這一點來看，寬泛一點說來，清末民初已經進入「世界在中國」(郭穎頤語)的情形，西方及日本的思想知識資源大量湧入中國，逐步充填傳統軀殼，或是處處與傳統的思想資源相爭持，最後取代傳統思想的地位。

我們不能小看「思想資源」。每一個時代所憑藉的思想資源都有或多或少的不同，人們靠着這些資源來思考、整理、構築他們的生活世界，同時也用它們來詮釋過去、設計現在、想像未來。人們受益於思想資源，同時也受限於它們。但無論如何，人們是透過它們在想事情。

弄清楚一個時代「思想資源」的版圖、輪廓與內容非常不容易。在「思想資源」沒有重大改變之前，思想的種種變化，有點像「鳥籠經濟」，盤旋變化是可能的，出現一批特別秀異獨特的思想家也是可能的，但是變化創造的幅度與深度還是受原有思想資源的限制，不大可能掙脫這個鳥籠而飛出一片全新的天地。這或許也解釋了為甚麼傳統士人在面對危機或是面臨重大轉折時，一再想像的解決辦法都是回到上古三代。明末清初幾位思想家的言論可以作為代表。顧炎

以「思想資源」這一點來看，清末民初已經進入「世界在中國」的情形，西方及日本的思想知識資源大量湧入中國，逐步充填傳統軀殼，或是處處與傳統的思想資源相爭持，最後取代傳統思想的地位。在這裏，我想探討戊戌前後中國思想資源之變化與日本的關係。

武把「六經之旨」與「當世之務」等同起來，黃宗羲認為不讀經書則不能為「大家」等等。這種現象背後當然還有「崇古」等其他更為複雜的因素，但是傳統中國「思想資源」的限制必定是一個關鍵因素，這種心態不只表現在對某些具體事情的看法上，同時亦形成一種普遍的態度，使得傳統士人一旦眼前無路，便想回到上古三代，因為眼前少有其他更具說服力的「思想資源」供其選擇了。

大量流入近代中國的西方及日本的知識，是繼佛學進入中國後另一次大規模的「思想資源」的變動，人們的「概念工具」大變，所以詮釋過去、設計現在、想像未來的憑藉也不同了。

晚明所譯西書在當時廣大士大夫圈中只佔邊緣性位置，但清季西學進入中國時，後面跟着洋人的槍砲，所以它的說服性很強。甲午戰敗後，大量西書透過日本的翻譯再轉譯為中文，這等於是經過日本的選擇與咀嚼後才放入中國的口中。如果沒有這一批新書籍，康有為也不會有足夠的思想資源建構他在戊戌以前的思想。

洋務運動以後譯介西洋書籍的風潮已經開始，而且它與晚明翻譯西書有所不同，因為晚明所譯西書在當時廣大士大夫圈中只佔邊緣性位置。但清季西學進入中國時，後面跟着洋人的槍砲，所以它的說服性很強，反對它們的人固然所在多有，但整體而言，西學逐步取得讀書人的注意。如果沒有這一批新書籍，康有為也不會有足夠的思想資源建構他在戊戌以前的思想②。然而，誠如梁啟超1897年在〈大同譯書局條例〉中說：京師同文館、天津水師學堂、上海製造局等機構，在三十年間譯書不過百種。甲午戰敗後，來自日本的思想觀念及書籍，其規模遠大於前者，尤其重要的是，大量西書透過日本的翻譯再轉譯為中文，這等於是經過日本的選擇與咀嚼後才放入中國的口中。

一

「思想」沒有翅膀。以傳統中國士人的文化自信而言，如果不是現實政治社會面臨嚴重問題，根本不可能為新思想資源的引入創造有利的土壤。故討論日本思想資源輸入的問題，首先要看中日兩國在歷史的天平上輕重的轉變。

雖然中日兩國的思想差異遠比我們想像的要大，但無可諱言，在近代以前，日本始終深受中國文化的影響。以德川時期為例，宋明理學與清代考據學的影響更是深入，即使到了近代，中國被西方擊敗的經驗也被幕末的日本充分吸收。大庭脩的許多著作都討論了這一點。他搜集寧波、南京兩地輸出日本書籍的目錄，並追查其中部分重要書籍的流向，對這一「受容」現象勾勒了一個輪廓。像《海國圖志》一書，便對幕末日本的領導階層及「志士」發生重大影響③，是長期閉塞的日本認識西方世界的重要依據。

在日本人眼中，中國逐漸從「正面教員」變成「反面教員」。中國在面對西方帝國主義的一系列敗績，成為日本的「反面教材」。鴉片戰爭中的挫敗，對當時尚未嚐到洋砲滋味的日本所造成的震撼非同小可，反而對中國的士大夫圈影響不那麼大。我們發現日本如飢似渴地希望知道西方的情形，許許多多當時中國翻譯的西書，甚至是明末譯的西書，都流入幕府領導階層手中，尤其是《萬國公法》一書最值得注意。連大明律也在明治初年得到相當大的注意④。

中國成為日本「反面教員」的另一個例子是太平天國戰爭。日本從這一場殘酷的戰爭中學到了許多。1862年，高杉晉作、久阪玄瑞還有其他幕府官員就曾親自到上海觀察太平軍的組織，這些觀察對幕末日本也有影響⑤。當中國勉強從

太平天國之亂掙扎過來時，日本正好完成了明治維新，而且進行一系列的新改革。從此時開始，文化交流的方向整個倒過來。黃遵憲的《日本國志》、《日本記事詩》為中國保守士大夫繪畫了一個他們幾乎不認識的新日本，這些書也為戊戌變法提供了相當大的動力。

黃遵憲可以說是第一個嚴肅面對一個正在成形的新事實的人，不過他顯然也是透過自己的眼睛在篩選他所看到的東西。黃遵憲雖然對當時日本的自由民權運動以及議會制度存有好感，但是他最強調的，還是日本如何成功地透過中央集權而成為一個現代的國家⑥。有意思的是，黃氏的著作在甲午戰敗之前並未引起當時中國士大夫的注意，該書完成於1887年，以抄本的形式流傳，並且在1895年印行，但是在甲午戰敗之前卻從未廣泛地流通。這種現象自然與中國互古以來的日本觀有關：日本長期以來都小心翼翼地注視中國的變化，謹慎地考慮因應之道，反觀中國這一邊，則總是因為優越意識作祟而漠視它的東鄰。在一篇有關中國對日本態度之變化的研究中顯示：甲午戰爭之前，幾乎沒有官僚或士大夫認為中國會被日本擊敗。當時已經有相當數目的書報導日本的新發展，所以中國知識份子並非盲目到完全不了解日本在明治維新之後的發展，但是它們幾乎沒有引起清廷決策者的注意。

1862年，高杉晉作、久阪玄瑞還有其他幕府官員就曾親自到上海觀察太平軍的組織，這些觀察對幕末日本也有影響。當中國勉強從太平天國之亂掙扎過來時，日本正好完成了明治維新，而且進行一系列的新改革。從此時開始，文化交流的方向整個倒過來。

甲午戰爭是中日兩國三百年來的第一戰。這場戰爭之後，日本的自我形象劇變，而在日俄戰爭之後達到高峰。日本對中國的態度亦急遽變化。在此之前，日本雖然知道中國被英國打敗，但是仍不敢認定中國兵疲力弱。可是，甲午之戰改變了這一切。

哥倫比亞大學日本文學專家多納德．金 (Donald Keene) 有這樣的觀察：在戰前，日本比較嚴肅的文學作品大都是用漢文出版的，這是為了向它的讀者們保證，該書不是寫給無知識的婦女或小孩看的⑦。甲午之後，漢文在日本學校課程中的重要性大幅降低⑧，而且有許多日本人認為，日本而不是當時的中國才是中國傳統光輝的繼承者⑨。在當時日本的通俗讀物中，「到北京去」成為相當流行的口號⑩。

在日本急遽變臉之時，中國方面也有激烈的改變。從1896年起，大量中國學生湧入日本學習，光是1906年就有大約8,600人前往。美國的日本史權威詹森 (Marius Jansen) 便認為，以當時留日學生的數字而言，中國學生的赴日留學可能是到那一刻為止世界史上最大規模的留學生運動⑪，而戊戌前後中國思想文化中的日本因素便與這一波留學運動分不開⑫。

值得注意的是，大部分留日學生的終極目標並不是學習日本的學術文化，而是學習西洋文化⑬。然而，日本也不僅止是一個「接生婆」，事實上，許多轉手而得的西洋知識已經經過日本的選擇、改變，或已沾染上日本的色彩。

二

以下我將舉幾個例子，藉以介紹當時從日本吸收進來的文化資源：

首先是翻譯。早在1939年，佐藤三郎就已經出版過一份目錄，發現有152本日本歷史著作被譯成中文⑭，此後，這一份中譯日本書的目錄越加越長，一部重

達數公斤的書中搜集了5,767種書目⑮，但據調察，尚有將近一千種書未被收入。試想這是何等龐大的一筆新的「思想資源」？如果分析這些中譯日本書出現的年代，我們便可看出一個清楚的變化：1896-1911年是譯書的高峰，共有956本書被譯成漢文，1912-1937年則有1,759種；相比之下，在1896-1911年間，日本從漢文迻譯過去的書只有16本而已。這是一個近乎諷刺的懸殊比例。在這個時期，日本譯介全世界各種語文著作的工作中，中文書籍所佔的分量也急遽下降。在一份根據《明治文獻目錄》(1932) 所做的分析中發現，它所列的1,472本從各種語言翻譯過來的書籍中，只有3本是譯自中文的⑯。如果把它與《唐船持渡書》相比較，便可以充分發現，明治以前中日之間那種文化思想的關係已經徹底消失。

在大量中譯的書籍中，以各級學校的教科書最為大宗，這些新教材掀天蓋地鋪向中國的每一個角落。當時，中國各地常為使用舊式教材或新譯教科書起爭執，陳獨秀幼年便親歷過這種經驗⑰。本世紀初年出版的《國粹學報》中，對大量從日文翻譯過來的教科書便非常不滿，但是他們並不想再以古代典籍作為教材，而主張自己編一套。在〈國粹學報略例〉中有這樣一段話：「我國近今學校林立，而中學教科書尚無善本。」其下有小注云：「我國故有之載籍，卷帙浩繁，編纂極艱，故無一成書者。坊間所有，多譯舋東文。夫以本學之學術事實，反求之譯，其疏略可知。其可恥孰甚？」

戊戌前後，日本詞彙大量「倒」進中國文化中。新詞彙引入的規模之大與涵蓋面之廣，大概只有中古以來大量出現的佛經詞彙可以比擬。而這些詞彙的引進，也相當微妙地改變了中文的文法。這批新詞彙中有些是中國古代的名詞，經過日本人重新使用再介紹到中國來，其意義已經產生變化，譬如「經濟」一詞便是。

接着是文學。如果把近代中國文學變革的根源都算到日本身上，那當然是錯誤的。不過仍有一些學者認為，「文言合一運動」可以在明治的日本找到根源。日本學者中村志行就日本文學對近代中國的影響作了研究⑱。以梁啟超為例，梁氏在《新民叢報》中的文體，常被認為在相當程度上影響後來的陳獨秀與胡適。中村志行分析了梁啟超的《新中國未來記》，並發現它有深厚的日本根源⑲，黃得時在研究梁啟超翻譯的《佳人奇遇記》與中國的新小說時也得到一樣的結論⑳，甚至從梁啟超的詩中可以發現他揚倡的「詩界革命」也有日本的因子㉑，而明治時代的新戲劇運動與晚清中國的戲劇改革之間也有關聯㉒。

新詞彙的引入似乎更為重要。對日本來說，漢字與中國的詞彙早已像是血液中的成分，去除不掉了。但是戊戌前後，或者說上一世紀的最後十年，日本詞彙大量「倒」進中國文化中。實藤惠秀在《中國人日本留學史》中開列了一張數目龐大的詞彙表，但是仍有人認為他還未窮盡所有詞彙。新詞彙引入的規模之大與涵蓋面之廣，大概只有中國中古以來大量出現的佛經詞彙可以比擬㉓。而這些詞彙的引進，也相當微妙地改變了中文的文法，假如沒有這批詞彙作為概念工具，許多文章就不會以那樣的方式寫出來。這使我們想起年鑑學派史家費夫爾 (Lucien Fevre) 在研究拉伯雷 (Rabelais) 究竟是「不信者」或只是像伊拉斯莫斯 (Erasmus) 那樣的基督教人文主義者時，發現十六世紀並不存在「絕對」(absolute)、「相對」(relative)、「抽象」(abstract)、「因果」(causality) 等字眼，所以在當時的「概念工具」中並不足以產生決然「不信」的概念㉔。如果想了解這一批從日本引入的詞彙對後來中國的影響，那就得想像這批「概念工具」如果不曾在那個時代存在過，人們到底會怎樣下筆寫文章。

這批如海水般席捲而來的新詞彙，有些其實是中國古代的名詞，經過日本人重新使用再介紹到中國來，其中有些詞彙的意義已經產生變化，譬如「經濟」

一詞便是。新人物喜歡用新詞，當時的出版商只要看到稿子中有新名詞，便儼如看到了品質的保證，可是舊人物卻恨之入骨。張之洞曾經在一份文件上批云不要使用新名詞，可是他的幕僚說，「不要使用新名詞」中的「名詞」二字便是新名詞了(案：「名詞」二字亦是來自日本的)，可見新詞彙滲透力之大，就連反對它的人都不知不覺地在使用它。

另外一個有趣的例子是，滿清退位之後，在東北準備捲土重來的蒙古貴族升允曾在民國二年(1913)六月間發表三篇檄文，其中第二篇居然專門攻擊新名詞㉕：

> 嗚呼！近時為新名詞所惑也眾矣。人有恆言，動曰四萬萬同胞，曰代表，曰保種，曰排外，曰公敵，曰壓力，曰野蠻，曰推倒君權，其不可一、二數。凡此皆僅以為籠絡挾制之術者也。

他的檄文當然是針對清末推倒滿清的幾種新政治詞彙而發，而其中有幾個便是來自日本(譬如「代表」)。

到了1915年，有一本題為《盲人瞎馬之新名詞》的書，作者署名「將來小律師」(趙文祖)，他說自戊戌變法維新以來，日文行於中土，其中流行的新名詞有59個：「支那、取締、取消、引渡、樣、殿、哀啼每吞書、引揚、手續、的、積極的—消極的、具體的—抽象的、目的、宗旨、權力、義務、相手方、當事者、所為、意思表示、強制執行、差押、第三者、場合、又、若、打消、動員令、無某某之必要、手形、手乎、律、大律師、代價、讓渡、親屬、繼承、片務—雙務、債權人—債務人、原素—要素—偶素—常素、取立、損害賠償、姦非罪、各各—益益、法人、重婚罪、經濟、條件付之契約、慟、從而如何如何、支拂、獨逸—瑞西、衛生、相場、文憑、盲從、同化。」㉖這張名詞表中有一些現在已經完全不流行了，不過如果將其中一大部分從今天的中文中取消，造句作文必定是另一番景象。

1934年，江亢虎、王西坤、胡樸安、潘公展、顧實等人組織「存文會」，提出「保存文言」的口號，但他們的宣言書很快就遭到攻擊。1935年5月《現代》刊登了江馥泉的一篇文章，指出存文會的宣言中凡是被他標有底線的詞彙，都是「群經正史諸子百家」見不到的，其實就是來自日本的詞彙㉗。汪馥泉標識的這紙宣言書收入《中國人留學日本史》，有興趣的朋友可以參看實藤的原書，譬如第一句「發起旨趣書」，除了「書」字以外，皆是日本詞彙㉘。

當然，新詞彙有一個逐步說服人們的過程，譬如梁啟超文章中：「美利堅……一戰而建造獨立自治之國家者，華盛頓時代也……三戰而掌握世界平準(日本所謂經濟，今擬易此二字)之權者，麥堅尼時代也。」他不時擺盪於中國的舊詞及日本的新詞中，譬如他在這裏便猶豫究竟要用舊詞「平準」還是新詞「經濟」，後來還是「經濟」佔了上風。又如他寫：「日本自維新三十年來，廣求智識於寰宇，其所著有用之書，不下數千種，而尤詳於政治學、資生學(即理財學，日本謂之經濟學)、智學(日本謂之哲學)、群學(日本謂之社會學)等。」㉙最後，當然也是「經濟學」、「哲學」、「社會學」壓倒了「資生學」、「智學」、「群學」。

1934年，江亢虎、王西坤、胡樸安、潘公展、顧實等人組織「存文會」，提出「保存文言」的口號，但他們的宣言書很快就遭到攻擊。1935年5月《現代》刊登了江馥泉的一篇文章，指出存文會的宣言中凡是被他標有底線的詞彙，都是「群經正史諸子百家」見不到的，其實就是來自日本的詞彙，可見新詞彙滲透力之大。

這些思想資源的引入，使人們在考慮事情時有了相當不同的方式。以政治思想為例，明治時期的自由民權運動、無政府主義運動乃至社會主義運動，都深刻影響當時知識份子的政治思維。此處僅舉與本題最為相關的一個例子，即日本的思想資源如何影響康有為和戊戌變法。

康有為在1886年要張延秋告訴張之洞中國西書太少，尤其在政治方面更是缺乏，因為傅蘭雅所譯西書，「皆兵醫不切之學」㉚。那麼，在有關政治方面的變革將取資於何方呢？康有為很快地轉向日本，所以隔年12月，他在〈上清帝第五書〉中清楚建議光緒「以日本明治之政為政法」。《康有為自編年譜》1898年條記他與李鴻章、翁同龢、廖壽恆、張蔭桓等討論變法，李曰：「然則六部盡撤，則例盡棄乎？」康氏答以「今為列國並立之時，非復一統之世，今之法律官制皆一統之法，弱亡中國，皆此物也，誠宜盡撤，即一時不能盡去，亦當斟酌改定，新政乃可推行」，然後「陳法律、度支、學校、農商、工礦政、鐵路、郵信、會社、海軍、陸軍之法，並言日本維新，仿效西法，法制甚備，與我相近，最易仿摹，近來編輯有日本變政考，及俄大彼得變政記，可以採鑒焉」㉛。黃彰健先生比較《日本變政考》與《明治政史》(1890) 發現，《日本變政考》記明治元年事大部分是據《明治政史》摘譯再加以改竄㉜，而《變政考》中其他不少內容及帶有主觀見解的案語，則顯然取材自黃遵憲《日本國志》。譬如《變政考》卷二談紙幣，卷三談官祿，卷四談兵制，卷五談內務省、大藏省等官制改革，卷六關於元老院及大審院，皆明顯取材自《日本國志》。光緒在戊戌年頒布的改革詔令，涵蓋官制、財政、憲法、海、陸軍、農工商礦等，不一而足，大部分是從《變政考》轉手而來㉝。所以戊戌可以說是一種「日本模式」的變法，尤其是大幅脫出傳統「六部」的觀念去思考諸子官制的細節這一點，便很值得思考。

在歷史寫作方面，以桑原騭藏的《東洋史要》影響最大，這部書取西洋「上古」、「中古」、「近古」、「近世」四期來分中國歷史。後來編寫教科書的中國人便有意採取這種方法，下筆之際，紛紛以四期來分。一位留心觀察中國史教科書的人發現：「近年出版歷史教科書，概以桑原氏為準，未有變更其綱者。」

以歷史寫作為例，傳統士人會非常順當地一朝接着一朝寫下去，可是日本教科書進來之後，人們的寫法開始改變，發現只有一姓之變遷不足以為歷史分期之標準，並認為如果不分期，則史事雜陳，樊然淆亂。在這方面，由羅振玉主持的東文學社出版、樊炳清譯桑原騭藏的《東洋史要》影響最大。這部書取西洋「上古」、「中古」、「近古」、「近世」四期來分中國歷史，第一期斷至秦皇一統，稱之為漢族締造時代；第二期自秦皇一統至唐亡，稱之為漢族極盛時代；第三期自五季至明亡，稱之為漢族漸衰，蒙古族代興時代；第四期括滿清一代，稱之為歐人東漸時代。而後來編寫教科書的中國人便有意採取這種方法，下筆之際，紛紛以四期來分。一位留心觀察中國史教科書的人發現：「近年出版歷史教科書，概以桑原氏為準，未有變更其綱者。」㉞

綜而言之，這是一波沒有像陳獨秀、胡適那樣的文化明星卻又影響廣泛的譯介運動，是前於五四的一次啟蒙㉟。近代中國的啟蒙是一個連續體，不是在一次發動中完成的。晚清這一筆由日本引入的思想資源固然不像新文化運動那樣轟轟烈烈，不過它的重要性卻不可忽視。它透過各種學門的基本書籍或是上自大學、下至中小學的教科書，帶來了更為廣泛的影響㊱。

這也難怪梁啟超在《清代學術概論》中會說，英美留學生在戊戌前後這一場大規模引介西方思想文化的運動中幾乎不扮演甚麼角色，反倒是一群不通西洋語言文字者 (主要指留日學生) 擔當最重要的角色，「日本每一新書出，譯者動輒

數家，新思想之輸入，如火如荼矣。然皆所謂『梁啟超式』的輸入，無組織，無選擇，本末不具，派別不明，惟以多為貴，而社會亦歡迎之」。所以他說：「坐此，為能力所限，而稗販、破碎，籠統、膚淺，錯誤諸弊，皆不能免。」㊲梁啟超用了這麼多負面的話來形容他們從日本稗販而來的西方知識，並不完全是客氣之辭。關於當時留日學生「不通」的記載非常之多。郭沫若在《少年春秋》中描述的那位教世界地理的丁平子，用章太炎式文筆寫講義，一兩個學期還沒講上兩三千字。有一個學生在教師吸煙室中寫了「丁平子不通」五字，鬧出大風波，丁平子這樣答辯㊳：

> 我丁平子，三五少年也曾東渡，前年留學界鬧取締風潮，鄙人被選為四川留學生同鄉會的總幹事……，乃今竟蒙賜以最不名譽之不通二字。夫以大通而特通之日本，留學界猶稱為通之又通的我丁平子，乃受本府中學的一通不通的學生稱為不通呀，這在我從大通而特通的日本留學界猶稱為通之又通的丁平子豈不是奇恥大辱嗎？……。

不管「通」或「不通」，留日學生的確在當時中國佔有顯著的地位。這種情形一直要到民國初年英美留學生取得思想文化上的優勢後，才出現了所謂「鍍金派」——英美留學生與「鍍銀派」——日本留學生的分別㊴。最後「鍍金派」壓倒了「鍍銀派」，成為思想文化界的驕子。

英美留學生在戊戌前後這一場大規模引介西方思想文化的運動中幾乎不扮演甚麼角色，反倒是一群不通西洋語言文字的留日學生擔當最重要角色。這種情形一直要到民國初年英美留學生取得思想文化上的優勢後，才出現了所謂「鍍金派」與「鍍銀派」的分別。最後「鍍金派」留學生壓倒了「鍍銀派」，成為思想文化界的驕子。

註釋

① 實藤惠秀：《日本文化の支那への影響》（東京：螢雪書院，1940）。

②㉚㉛ 康有為：《康南海自編年譜》，（北京：中華書局，1992），頁9、11、14；36-37；36-37。

③ 大庭脩：《江戶時代における唐船持渡書の研究》（大阪：關西大學出版部，1967）；《舶載書目》（大阪：關西大學東西學術研究所，1972）；《江戶時代の中日秘話》（東京：東方書店，1980），頁249-50。

④ 大庭脩：《江戶時代の中日秘話》，頁244-46。

⑤ 市古宙三對日本的太平天國印象作了研究，見他的〈幕末日本人の太平天國に關する知識〉，收入《開國百年紀念明治文化史論集》（東京：乾元社，1952），頁453-95。市古發現，當時日本統治階級是把太平之亂當作實驗室般，避免日本百姓發起像太平天國那樣的革命，以保持其原有的社會秩序。也有人對高杉晉作的日記進行分析，發現高杉也是把太平天國之亂當成實驗室來觀察。

⑥ Kamachi Noriko, *Reform in China: Huang Tsun-hsien and Japaness Model* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981).

⑦⑧ Donald Keene, "The Survival of Chinese Literary Tradition in the Meiji Era", 收入譚汝謙編：《中日文化交流》，冊2（香港：香港中文大學，1985），頁78；85。

⑨⑩ Donald Keene, "The Sino-Japanese War of 1894-95 and Its Cultural Effects in Japan", in *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, ed. Donald H. Shively (Princeton: Princeton University Press, 1971), 121-74; 137.

⑪ Marius Jansen, "Konoe Atsumaro", in *The Chinese and the Japanese*, ed. Akira Iriye (Princeton: Princeton University Press, 1980).

⑫ 關於這一波留學運動，日本學者實藤惠秀的《中國人日本留學史》是一部概括面相當廣泛的著作，它的修訂版參考了將近四千種文獻。此外，還有黃福慶的《清末日本留學生》（台北：中央研究院近代史研究所，1975）。

⑬ Douglas Reynolds, "The Golden Decade Forgotten: Japan-China Relations 1898-1907", in *The Transactions of the Asiatic Society of Japan*, fourth series, vol. 2 (1987), 146.
⑭ 佐藤三郎：〈歷史學關係書支那譯目錄〉，《歷史學研究》，第71期（1939年11月），頁1116-21。
⑮ 譚汝謙：《中國譯日本書綜合目錄》（香港：中文大學出版社，1980）。
⑯ 譚汝謙：〈近三百年來中日譯書事業與文化〉，收入譚氏編：《中日文化交流》，冊1，頁223。這個數目字倒是與日本文部省在1903年向內閣提出要求大幅減少日文中漢字的使用量的時代趨勢相符合。
⑰ 唐寶林、林茂生：《陳獨秀年譜》（上海：上海人民出版社，1988），頁41。
⑱ 中村志行：〈中國文藝に及ぼせる日本文藝の影響〉，《台大文學》，第7卷第4期（1942年12月），頁214-43；第7卷第6期（1943年4月），頁362-84；第8卷第2期（1943年6月），頁27-85；第8卷第5期（1944年11月），頁42-111。
⑲ 中村志行：〈〈新中國未來記〉攷説——中國文藝に及ぼせる日本文藝の影響の一例〉，《天理大學學報》，第1卷第1期（1949年5月），頁65-93。
⑳ 黃得時：〈日本小説の中國語譯〉，收入譚汝謙編：《中日文化交流》，冊2，頁111。
㉑ 許常安：〈晚清「詩界革命」の用語について——特にその日本語的なもの〉，《斯文》，第44期（1966年1月），頁19-30。
㉒ 中村志行：〈晚清に於ける演劇改良運動〉，《天理大學學報》，第3卷第3期（1952年5月），頁37-62；第4卷第1期（1952年7月），頁51-78。
㉓ 曲守約：《中古辭語考釋》（台北：台灣商務印書館，1968）；《中古辭語考釋續編》（台北：藝文印書館，1972）。
㉔ Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century, the Religion of Rabelais*, trans. Beatrice Gottlieb (Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1982), 354-79.
㉕ 鄭孝胥曾抄錄了這篇檄文，參見《鄭孝胥日記》，第三冊（北京：中華書局，1993），頁1470。
㉖㉗㉘㉙ 轉引自實藤惠秀著，譚汝謙、林啟彥譯：《中國人留學日本史》（香港：中文大學出版社，1982），頁213-14；223-14；217-19；201。
㉜ 黃彰健：〈讀康有為《日本變政考》〉，《大陸雜誌》，第40卷第1期，頁1-11。
㉝ 鄭超麟：《黃遵憲與近代中國》（北京：三聯書店，1988），第六章第九節。
㉞ 傅斯年：〈中國歷史分期之研究〉，《傅斯年全集》（台北：聯經出版事業公司，1980），頁1225。
㉟ Douglas R. Reynolds, *China, 1898-1912: The Xinzheng Revolution and Japan* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).
㊱ 它的滲透力量很廣泛，並不局限在思想方面，譬如在書本裝釘上，由線裝書到洋裝書的過渡便是。
㊲ 梁啟超：《清代學術概論》（台北：中華書局，1989），頁72-73。
㊳ 郭沫若：《少年春秋》（上海：新文藝出版社，1953），頁158-59。
㊴ 關於留英美及留日學生待遇之不同，參見陶希聖：《潮流與點滴》（台北：傳記文學，1964），頁64。

王汎森 1958年生，美國普林斯頓大學博士。現任中央研究院歷史語言研究所副研究員，並任教於台灣大學歷史系及清華大學歷史研究所。著有《章太炎的思想》、《古史辨運動的興起》、*Fu Ssu-nien: History and Politics in Modern China* (forthcoming)及論文多篇。

甚麼是「懷柔遠人」？
正名、考證與後現代式史學

● 張隆溪

艾爾曼和胡志德兩位揭露佩雷菲特《停滯的帝國》一書中的「東方主義」謬誤，顯然是為把周錫瑞也歸入「東方主義」的另冊。這種劃分主義派別的辦法比細緻的說理分析當然要省事得多，可是對於解決實質性問題卻沒有甚麼幫助。

《二十一世紀》1997年12月號發表了兩篇美國學者的文章，評論何偉亞 (James Hevia) 有關英使馬嘎爾尼在乾隆朝來華一事的近著，就這本書在掌握材料、說理論證以及作者的中文程度等方面，提出了針鋒相對的看法，使我讀過之後頗有些感觸。周錫瑞教授 (Joseph Esherick) 我是只聞其名而未見其人，艾爾曼 (Benjamin Elman) 和胡志德 (Theodore Huters) 兩位則有過一面之緣。艾爾曼教授研究清代考據之學，造詣頗深，胡志德教授曾著有錢鍾書評傳，兩位都是我敬重的學者。學者們對一本書有不同評價，本來是很尋常的事情，可是這一次爭論並非一般的意見分歧，而涉及後現代主義理論與中國歷史研究的一些根本問題。艾、胡二位在他們文章的結尾希望「與其他學者交流看法」，深入一步討論這些問題①。所以我決定響應他們的呼籲，也來談談我的看法。

首先我得承認，讀艾爾曼和胡志德合寫的這篇文章，不像讀他們論清代樸學或討論錢鍾書著述的專著那樣覺得條理清楚，給人教益。他們一開始就用了不少篇幅來大批法國人佩雷菲特 (Alain Peyrefitte) ，可是周錫瑞並不是佩雷菲特，艾、胡二位揭露佩雷菲特的「東方主義」謬誤，顯然是為把周錫瑞也歸入「東方主義」的另冊，以此來證明周錫瑞的看法已落後於最新的後現化理論。這種劃分主義派別的辦法比細緻的說理分析當然要省事得多，可是對於解決實質性問題卻沒有甚麼幫助。許多中國學者對馬嘎爾尼使團的研究，何偉亞是看不上眼的，因為在他看來，這些中國學者好像只在「複製」歐美的解釋，甚至「盜用殖民者的思想架構」，而周錫瑞則針鋒相對地說②：

> 我們的中國同事並不一定像何偉亞所暗示的那樣毫無頭腦、容易受騙。對於中國學者來說，「公共領域」的公開辯論，新生的「觀察、測量、計算和比較」的科學精神，以及馬嘎爾尼所代表的啟蒙價值觀的整個情結並不顯得那麼特別危險。美國學者可以在批判的

同時，享受現代生活所帶來的一切物質上的舒適；中國學者則認識到，只有科學技術的進步才能夠改善中國人民的生活。因此，他們毫無困難地批判乾隆的自負及其自給自足的幻想，斥責他對西方的技術成就缺乏興趣。對於這些仍在致力於中國現代化的學者來說，對現代性作一種自以為是的批判就更加困難了。

這段話似乎使艾爾曼和胡志德兩位大為惱怒，他們反唇相譏說：「周錫瑞對何偉亞的批評如果機遇好，大概會得到來自各個政治陣營的許多名人及領袖們的首肯，比如亞當斯密、黑格爾、馬克思、嚴復、陳獨秀、毛澤東、鄧小平、福山、克林頓乃至江澤民。」③艾、胡二位列出從亞當斯密到江澤民這一長串名字，用來代表他們所深惡痛絕的「現代性」，可是他們未必不知道這些人物在時代、文化、政治背景或思想觀念方面都各不相同。以為所有這些人物關於現代性有連貫的思路和共同的政治立場，實是簡單幼稚的看法。在嚴肅的學術問題的討論中，我認為不應當有這種過份情緒化的說法，因為這無助於討論的深入，卻只會激起不必要的私怨。

何偉亞討論馬嘎爾尼出使中國的那本書究竟有哪些問題，在周錫瑞的批評和艾、胡二位反駁的文章裏已經可以看出大概，我不想重複他們已經辯論過的內容。我要提出來的是他們雙方似乎都忽略了的一個問題，即何偉亞書的標題《懷柔遠人》。此書是用英文寫的，書的主要標題原文是*Cherishing Men From Afar*，但何偉亞所給的英文標題是否相當於漢語裏「懷柔遠人」的意思？按英文字面看來，Cherishing Men From Afar是「愛護遠方來

人」之意。我在沒有讀這本書之前先聽說了書名，便以為英文標題可能是翻譯《論語．學而》鄰近開頭一句話的大意，即「有朋自遠方來，不亦樂乎」，而且覺得這翻譯還頗能傳神。可是我把書從圖書館借出來拿在手中時，才看見封面上有幾個漢字作背景，乃是「懷柔遠人」四個字。我頓時覺得很奇怪，「懷柔遠人」絕非平等待人之意，怎麼說也不可能翻譯成「愛護遠方來人」呀！要講「懷柔遠人」這四個字的來歷，我們可以看《禮記．中庸》裏的這段話：「子曰：好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身。知所以修身，則知所以治人。知所以治人，則知所以治天下國家矣。凡為天下國家有九經，曰修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。……柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之。」孔穎達的疏講得十分清楚：「柔遠人則四方歸之。遠，謂蕃國之諸侯；四方，則蕃國也。懷諸侯則天下畏之。懷，安撫

艾、胡二位列出從亞當斯密到馬克思、毛澤東、鄧小平乃至江澤民這一長串名字，用來代表他們所深惡痛絕的「現代性」，以為所有這些人物關於現代性有連貫的思路和共同的政治立場，實是簡單幼稚的看法。在嚴肅的學術問題的討論中，這種過份情緒化的說法無助於討論的深入，卻只會激起不必要的私怨。

也，君若安撫懷之，則諸侯服從，兵強土廣，故天下畏之。」④據說這是孔子為魯哀公講解修身治國之道所說的一段話，「柔遠人」、「懷諸侯」是治天下國家的「九經」即九條基本原則中最後的兩則，說的是如何用招安綏靖的辦法使四方歸順，達到使「天下畏之」的目的。「遠人」明明是指「蕃國之諸侯」，也就是未開化的蠻夷，所以「懷柔遠人」從來是中國皇帝或君主對待蠻夷的手段，是取一種居高臨下的姿態，絕非平和待人，與「有朋自遠方來，不亦樂乎」那句話所表現的愛惜朋友之情，更是不可同日而語。把「懷柔遠人」譯成Cherishing Men From Afar，把盛氣凌人的口氣變成殷勤好客的語言，不知何偉亞真是中文程度太低呢，還是故意要通過這樣歪曲原意的翻譯來達到他「動搖史料(事實)與解釋之間的那種被認為是理所當然的關係」呢⑤？周錫瑞舉出何著翻譯和書末詞彙表中不少的錯誤，我隨便看了一下詞彙表，其中「陪臣」的拼音誤寫成beichen，「懇」字誤拼為geng，都證明何偉亞的中文水準的確成問題。不過我相信，他書中許多誤解誤譯並不完全由於作者中文程度低，而是由於他刻意把當時的一些中文文獻硬要按照他的理解來翻譯，以符合他對歷史事件所作的那套後現代式解讀。這樣看來，何著的問題就不僅是簡單的誤譯，而且是有傾向性的誤譯；貧弱的漢語知識加上強烈的意識形態傾向，就使得「懷柔遠人」被譯成了「愛護遠方來人」。

何偉亞刻意把當時的一些中文文獻硬要按照他的理解來翻譯，以符合他對歷史事件所作的那套後現代式解讀。這樣看來，何著的問題就不僅是簡單的誤譯，而且是有傾向性的誤譯；貧弱的漢語知識加上強烈的意識形態傾向，就使得「懷柔遠人」被譯成了「愛護遠方來人」。

誠如周錫瑞在文中指出的，「由於何偉亞不承認清廷的外交政策有『文明』(華夏)與蠻夷之分」，所以他「將『蕃國』譯成“foreign kingdoms”(外國)，而將『四夷』譯成“peoples of the four directions”(四方之人)。如此，蠻夷的概念就完全被掩蓋了」⑥。問題是在乾隆皇帝和他的大臣們頭腦裏，「懷柔遠人」有像上面所引《禮記》那種古代典籍作為背景，而「遠人」不過是「蠻夷」的同義詞。《尚書．舜典》裏有一句話把這一點講得再清楚不過了：「柔遠能邇，惇德允元；而難任人，蠻夷率服。」⑦「柔遠」正是「懷柔遠人」，其最終目的是「蠻夷率服」，也正是《禮記．中庸》所謂「四方歸之」、「天下畏之」之意。華夷之辨在中國文化和政治傳統中是一個重要的基本觀念，乾隆正是按照這一傳統觀念來理解和處理馬嘎爾尼來華一事。用後現代主義多元和消除中心的觀念來刻意否認乾隆或清朝的賓禮有華夷之辨，不過是違背歷史的想當然而已。正如中國學者葛劍雄所說，在乾隆和其他中國皇帝眼裏，「任何外國和外族，只要沒有和中國的行政制度和文化傳統聯繫在一起，就必定是落後蠻夷之地。所以朝廷中只有典屬國、鴻臚寺，而不會有外交部；首都也只有蠻夷邸、稿街、四夷館、蕃館，不會有國賓館。中原王朝與一切外國外族關係都只是皇帝和臣子的關係，自然沒有平等可言。」他引用故宮博物院《掌故叢編》裏的許多材料作依據，其中有乾隆皇帝在1793年陰曆八月初六的上諭，與我們討論的問題尤其有關。乾隆上諭中有這樣幾句值得注意的話：「朕於外夷入覲，如果誠心恭順，必加以恩待，用示懷柔；若稍涉驕矜，則是伊無福承受恩典，亦即減其接待之禮，以示體制。此駕馭外藩之道宜然。」⑧從這段話我們可以明白，乾隆是如何看待馬嘎爾尼使團的，何謂「懷柔」，所謂天朝「體制」又是甚麼。這段話也使我們看得很清楚，「懷柔」乃是「駕馭外藩之

道」的手段之一，如果按照何偉亞的理解，別出心裁地譯成「愛護遠方來人」或「駕車待友之道」一類，那可就大違乾隆皇帝的聖意了。在面對《掌故叢編》裏的原始材料和中國古代典籍裏表現出的傳統思想時，我們是從中文原文去理解可靠，還是相信何偉亞後現代式的誤譯，這兩者之間作何選擇，我想應該是不言而喻的。

有趣的是，何偉亞這種有強烈傾向性的後現代式誤譯，在當時清廷官員呈遞給乾隆看的英方文件的前現代式中譯裏，幾乎找得到相反的對照文本。葛劍雄對勘《英使謁見乾隆紀實》裏英方文件的譯文和《掌故叢編》裏〈英使馬戛爾尼來聘案〉所載當時進呈御覽的中譯本，發現這當中有不少出入甚至相當荒唐的錯誤。「原來平等的行文被譯成了下級對上級的呈文，而且一些重要的詞句不是未全部譯出，就是作了一廂情願的修改。」⑨葛劍雄的文章舉例頗詳，讀者若有興趣，不妨自己取來細看，我在此僅舉一例。英王喬治三世給乾隆的一封信末尾只是說：「貴國廣土眾民在皇帝陛下統治下，國家興盛，為周圍各國所景仰。英國現在正與世界各國和平共處，因此英王陛下認為現在適逢其時來謀求中英兩大文明帝國之間的友好往來。」可是這幾句話翻譯成中文到了乾隆手中，卻完全變了樣走了調：「如今聞得各處惟有中國大皇帝管的地方一切風俗禮法比別處更高，至精至妙，實在是頭一處，各處也都讚美心服的，故此越發想念着來向化輸誠。」⑩如果說何偉亞的後現代式誤譯力圖抹去清廷文件中把英使當做來朝貢的蠻夷那種口氣，那麼兩百多年前那些中國官吏和通事則恰恰相反，他們前現代式的誤譯力圖把語氣平等的外交文件變成外蕃蠻夷仰慕天朝、前來朝貢甚至歸化的口氣。在莎士比亞著名喜劇《仲夏夜之夢》裏，老實的織布工匠鮑騰姆(Bottom)受了魔法，頭變成一個大毛驢，他的同伴大叫道：「老天保祐，鮑騰姆，老天保祐！你可是遭了翻譯了！」(Bless thee, Bottom, bless thee! Thou art translated)⑪把「謀求友好往來」翻譯成「越發想念着來向化輸誠」，把「懷柔遠人」翻譯成「愛護遠方來人」，不管是前現代或後現代的亂譯蠻譯，大概都與莎劇中鮑騰姆所遭那種「翻譯」不相上下。

指出何偉亞的翻譯有誤，說他中文程度不高，很可能會開罪於艾爾曼和胡志德兩位教授。他們在文章末尾有一篇附錄，逐一駁斥周錫瑞對何偉亞寫錯漢字和翻譯錯誤的批評，而冠以「考證學之辨」的題目，使人不能不肅然起敬，不敢輕舉妄動。我現在指出何偉亞書的主要標題根本就是誤譯，當然也很擔風險，只怕也會引得艾、胡二位來一番「考證學之辨」，「烤」得我焦頭爛額。但考證學講究來歷，注重證據，主張「實事求是」，有一定標準而不能空口無憑，借用艾爾曼教授看重的清代樸學大師戴震的話來說，即「如繩繩木，昔以直者，其曲於是可見也；如水準地，昔以為平者，其坳於是可見也」⑫。所以我希望，通過理性的爭辯而不是意氣用事的爭吵，我和艾、胡二位可以達到某種共識，做到戴東原所謂「不以人敝己，不以己自敝」⑬。本着這樣的精神，我以為艾、胡二位的「考證學之辨」是可以再加考辨的。為避免繁瑣，我也僅舉一例，即周錫瑞指出何偉亞把「逼邇京城」解為「滿北京亂逛」完全是誤解，而艾、胡二位則極力回護。讓我們先看原文⑭：

我指出何偉亞書的主要標題是誤譯，當然很擔風險，只怕會引得艾、胡二位來一番「考證學之辨」，「烤」得我焦頭爛額。但考證學講究來歷，注重證據，主張「實事求是」，有一定標準而不能空口無憑。本着這樣的精神，我以為艾、胡二位的「考證學之辨」是可以再加考辨的。

向來西洋人惟有情願來京當差者，方准留京，遵用天朝服飾，安置堂內，永遠不准回國。今伊等既不能如此辦理，異言異服逼邇京城既非天朝體制，於該國亦殊屬無謂。

讓我們再看艾、胡二位的「考證」和辯解⑮：

「異言異服逼邇京城既非天朝體制」一段的「逼邇」字樣，因有《掌故叢編》作出處，被周錫瑞解釋成「被迫滯留京城」。然而這個解釋與當時歷史情況似有不合：既然英國人願意留在中國開領使館，何「被迫」可言？另方面，如果乾隆帝像周所說，對這些要來北京又拒絕「當差」的英國使臣心中正反感，何必反而「迫使」他們滯留京城？

何偉亞對歷史文獻不僅讀解有誤，而且態度相當輕率。何偉亞要原文來依從他的解讀，斷言「尚知體制」應該是「尚為無知」，「相信此處在集子裏是一個印刷錯誤」。難道這就是所謂後現代式史學的研究方法嗎？但願並非如此。

從《掌故叢編》的原文可以看出，乾隆說「西洋人」要想留在北京，不僅得「遵用天朝服飾」，而且「永遠不准回國」，要留就得留一輩子。馬嘎爾尼等英國使臣並不願意永遠留在中國，所以乾隆皇帝認為，讓這些「異言異服」的西洋人留在北京「既非天朝體制」，對他們本國也沒有甚麼意義。無論原文是「逼邇」還是「逗邇」，通篇意義都相當明確，即乾隆拒絕英使在北京設立使館，因為這段話前面提到英國表文「有懇請派人留京居住一節」，後面則有「其事斷不可行」一語⑯。由此可見，認為「清廷對於建立使館一事本身是相當靈活寬容的」，這才真是「與當時歷史情況似有不合」⑰。誠如艾、胡二位所說，「英國人願意留在中國開領使館」，但他們是用現代外交的觀念來解讀歷史文件，沒有想到像現代的外交官那樣在北京住一陣又回國去，是乾隆皇帝萬萬不能接受的。這才是馬嘎爾尼來華時的「當時的歷史情況」。然而乾隆這樣做，也並不是他特別古怪，不近人情。西洋人到中國後永遠不准回國，是所謂「中國儀禮之爭」造成的後果。梵帝岡教廷認為像利瑪竇那樣身着儒服，用中國的「天主」、「上帝」等字來表達基督教的名詞和概念，有損教義的純潔，中國的基督教教友敬孔祭祖，更是異教行為，於是有所謂「中國儀禮之爭」，這當中又牽涉在中國傳教的各教派之間的利益衝突。經過長期的爭論，教皇格肋孟十一世 (Clement XI) 在1704年發布上諭，禁止在中國的傳教士及中國教友用「天主」、「上帝」等字，也不許參加各種敬孔敬祖的祭祀。這一決定後來傳到中國，康熙皇帝得知後勃然大怒，立即下令「在中國的傳教士，均應向朝廷領取發票，聲明遵守利瑪竇成規。不領票者，一概不准留居國內」。而所謂發票，即按康熙上諭的規定，「凡不回去的西洋人等，寫發票用內務府印給。票上寫明西洋某國人，年若干，在某會，來中國若干年，永不復回西洋」⑱。由此可見，乾隆皇帝要求留居北京的西洋人「永遠不准回國」，實在是因循康熙以來祖宗的成例，而這祖宗成例也是乾隆認為「異言異服」的西洋人滯留京城不合「天朝體制」一語的來歷。

艾、胡二位在「考證學之辨」裏，只抓住「逼邇」或「逗邇」二字，卻不顧整句全篇，也不管上下文裏有「永遠不准回國」、「伊等既不能如此辦理」等語，極力想把清廷對英使的態度說得「相當靈活寬容」，這就違背了「考證學」的要義。錢鍾書先生曾說：「乾嘉『樸學』教人，必知字之詁，而後識句之意，識句之意，而後通全篇之義，進而窺全書之指。」整個過程乃是局部

乾隆皇帝要求留居北京的西洋人「永遠不准回國」，實在是因循康熙以來祖宗的成例，而這祖宗成例也是乾隆認為「異言異服」的西洋人滯留京城不合「天朝體制」一語的來歷。艾、胡二位只抓住「逼邇」或「逗邇」二字，卻不顧整句全篇，這算得上甚麼考證呢？

和整體互相照應的「闡釋之循環」⑲。像他們二位這樣抓住一點，不及其餘，這算得上甚麼考證呢？何偉亞對歷史文獻不僅讀解有誤，而且態度相當輕率。徵瑞給乾隆的奏摺明明說，「臣等查該貢使登答各語，尚知體制」⑳。何偉亞在書中卻說徵瑞等與英使談話之後，「只能作出結論說，他對於禮節仍尚為無知」。而且特別加注說，雖然中文原件說「尚知體制」，但他卻「相信此處在集子裏是一個印刷錯誤」㉑。這樣毫無根據的論斷實在令人難以置信。如果有哪一個字讀不懂、解不透，或不符合自己的意願，不反求諸己，卻斷言是原文裏的字寫錯或印錯了，這樣的後現代式史學能讓人信得過嗎？像這樣的錯誤還值得用「考證學」來為之辯護嗎？何偉亞要原文來依從他的解讀，斷言「尚知體制」應該是「尚為無知」，使我不禁想起阿根廷作家博爾赫斯 (Jorge L. Borges) 的一句俏皮話：這真叫做「原文沒有忠實於譯文」(The original is unfaithful to the translation) ㉒。難道這就是所謂後現代式史學的研究方法嗎？但願並非如此。

《掌故叢編》等檔案裏的中文並不怎麼特別費解，何偉亞的理解顯然有誤，艾、胡二位卻一味曲說為之回護，其原因就在於他們太急於推翻他們認為已經過時的「現代式」解釋，重新在後現代主義和後殖民主義理論的基礎上，建立起一套新的後現代式史學。所以艾、胡兩位說：「史學在中國和美國都是一個長期任不可一世的現代話語機制縱情踐踏歷史原貌的學術園地」，而他們要做的，就是「在這樣一個園地中重建一點多元性的內容」㉓。在學術園地裏別開生面，另闢蹊徑，本是無可厚非，值得人尊敬和讚揚的。可是通過誤解、誤譯，甚至推翻歷史文獻的原文這類手法，怎麼可能建立起在學術上站得住腳的任何內容？又怎麼可能把自己區別於在學術園地裏「縱情踐踏歷史原貌」那個「不可一世的現代話語機制」呢？一旦有人指出理解和翻譯的錯誤，便立即強詞奪理，以各種辦法為之回護，而

且以「考證學」權威的霸道口氣壓倒對方，這又怎麼能使人心服口服，承認後現代式史學的價值呢？史學作為一種嚴肅的學術，無論後現代或非後現代，都得尊重起碼的歷史事實、歷史文獻和學術規範，都得以理服人，不能靠劃分敵我和派別來決定是非，而這正是艾、胡二位的文章最令人不滿的地方。

在艾爾曼和胡志德兩位看來，周錫瑞對何偉亞著作不止是指出細節錯誤的一般性批評，而是表現一種「敵意」，是「向『後現代』宣泄的惡意」㉔。他們兩位也正是以後現代主義學術代表的身分為之論爭，所以語氣激烈，義正辭嚴。也正由於這個原因，何偉亞誤解誤譯中文的種種錯誤都只是小節，都可以原諒，因為他大方向正確，即他「把中文史料從東方主義者的偏見中解救出來」㉕。如果說佩雷菲特所謂「停滯的帝國」那種觀點表現了以歐洲文明為優越的東方主義偏見，何偉亞在綜述中國學者有關馬嘎爾尼使團的研究時，又何嘗沒有一種新的優越感？對清朝覆滅後和尤其是80年代中國知識份子有關這段歷史的研究和討論，他又何嘗不是抱着鄙棄的態度？他認為這些中國學者都是「襲取殖民者的思想框架」，放眼看來，這許許多多的研究滿是無所不在的「污染」(Pollution, in other words, was everywhere) ㉖。於是殖民者與後殖民主義者之間，呈現出一種極具反諷意味的聯貫性：如果東方主義的偏見認為，停滯的中國落後於有先進文明的西方，那麼在批判東方主義的後現代主義和後殖民主義者看來，今日的中國仍然再一次落後於西方，不過這一次中國人不只是在科學技術上，而且又在批評理論上落後於西方後現代主義和後殖民主義的先進們。何偉亞的著作在美國也許代表一種新的研究方向，可是他不滿於近年來中國學者的有關研究，是因為大陸中國的學者現在大多強調從內部、而不是從外部，去尋找中國「落後」的原因，於是便「脱離了前幾十年反帝國主義的研究方向」㉗。但由此也可見，反帝、反殖的研究方向在中國的學者們並不是甚麼學術園地裏的新途徑，而是自50年代以來官方的正統。這就是為甚麼後現代主義和後殖民主義等「後學」，在當代中國的特殊環境裏非但不是甚麼激進的新派理論，反倒代表一種政治和文化上的保守主義傾向。中國的「後學」正是襲取西方後現代主義和後殖民主義的思想框架，以反對西方霸權為口號，一方面否定五四以來在中國爭取科學和民主的努力，另一方面則為90年代興起的狹隘民族主義浪潮提供理論依據，自覺或不自覺地為正統的政治意識形態在90年代一種似新實舊的表現。關於「後學」的性質及其在中國社會環境中的作用，近年來在《二十一世紀》和其他一些中文刊物裏有過相當深入的討論，周錫瑞和艾、胡兩位教授的文章譯成中文，也加入到這場討論中來了。《二十一世紀》是一份中文的學術刊物，所以我特別希望他們能與中國的學者交流看法，而不要像何偉亞那樣，過份低估了中國學者們的智慧和眼力。何偉亞在他那本書的結尾說：「生在某一國並說那一國的語言，並不就能給一個人甚麼特殊的便利，使他能特別接近那個地方的過去。他仍然需要翻譯和解釋；而這些又都要求設身處地的同感和想像 (empathy and imagination) 。」㉘誠哉斯言！這也正是我自己一貫堅持的看法。否認我們能夠通過努力掌握另一

何偉亞在綜述中國學者有關馬嘎爾尼使團的研究時，又何嘗沒有一種新的優越感？對清朝覆滅後和尤其是80年代中國知識份子有關這段歷史的研究和討論，他又何嘗不是抱着鄙棄的態度？他認為這些中國學者都是「襲取殖民者的思想框架」，放眼看來，這許許多多的研究滿是無所不在的「污染」。

種語言，尤其是通過「設身處地的同感和想像」掌握另一種文化，就無異於否認我們有能力超越自己的時空局限去了解過去，去了解別的民族及其文化傳統，最終也就否認我們有能力認識自己。然而肯定這一點，也並不等於肯定我們實際上已經有了深切的了解。因此我要補充說：沒有生在某一國，沒有準確把握那一國的語言，對我們想了解那個國家過去的歷史所造成的困難，也是絕不可低估的。具體就馬嘎爾尼使團在乾隆朝來華一事而言，那畢竟是發生在中國的事情，對中國近二百年來的歷史乃至現狀，都有各種各樣的聯繫和影響。研究這段中西衝突的歷史，在許多中國學者有一種切膚之痛的實感，而不僅僅是建立或運用一種理論來著書立說的好題目而已。何以許多中國學者何以在研究方向和看法上，不盡同於歐美的後現代式史學，這大概也要求西方學者能夠有「設身處地的同感和想像」方可了解的吧。

研究馬嘎爾尼使團在乾隆朝來華這段中西衝突的歷史，在許多中國學者有一種切膚之痛的實感，而不僅僅是建立或運用一種理論來著書立說的好題目而已。何以許多中國學者在研究方向和看法上，不盡同於歐美的後現代式史學，這大概也要求西方學者能夠有「設身處地的同感和想像」方可了解吧。

註釋

①③⑮⑰㉓㉔㉕ 艾爾曼、胡志德：〈馬嘎爾尼使團、後現代主義與近代中國史：評周錫瑞對何偉亞著作的批評〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1997年12月號，頁127；126；128-29；122、128；127；125；124。

②⑥ 周錫瑞：〈後現代式研究：望文生義，方為妥善〉，《二十一世紀》（香香港中文大學．中國文化研究所），1997年12月號，頁115-16；112。

④ 《禮記正義》卷52，阮元校刻《十三經注疏》，下冊（北京：中華書局，1980），頁1629-30。

⑤㉑㉖㉗㉘ James L. Hevia, *Cherishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (Durham: Duke University Press, 1995), 225; 182 n.16; 246, 247; 243; 248.

⑦ 《尚書正義》卷3，阮元校刻《十三經注疏》，上冊（北京：中華書局，1980），頁130。

⑧ 葛劍雄：〈要是世界上只有中文〉，《讀書》，1994年第7期，頁138、136。

⑨⑩ 葛劍雄：〈要是世界上不止有中文：《英使馬戛爾尼來聘案》與《英使謁見乾隆紀實》之對勘〉，《讀書》，1994年第11期，頁102；102、103。

⑪ Shakespeare, *A Midsummer Night's Dream*, III.i.118. 參見錢鍾書：〈林紓的翻譯〉，《七綴集》（上海：上海古籍出版社，1985），頁78。

⑫ 戴震：〈與姚孝廉姬傳書〉，趙玉新點校：《戴震文集》（北京：中華書局，1980），頁142。

⑬ 戴震：〈答鄭丈用牧書〉，同上，頁143。

⑭ 《掌故叢編》（北平：故宮博物院，1928-1930），8：64b，見前引周錫瑞文，頁110。

⑯⑳ 中國第一歷史檔案館編：《英使馬戛爾尼訪華檔案史料滙編》（北京：國際文化出版公司，1996），頁159；154。

⑱ 羅光：《教廷與中國使節史》（台北：傳記文學出版社，1969），頁118。

⑲ 錢鍾書：《管錐編》，第2版（北京：中華書局，1986），頁171。

㉒ Jorge Luis Borges, "About William Beckford's *Vathek*", in *Other Inquisitions, 1937-1952*, trans. Ruth L.C. Simms (New York: Simon and Schuster, 1965), 140.

張隆溪 現任美國加州大學河濱校區比較文學副教授

文革異端的判別標準

● 雲　林

一　作為文革研究關鍵概念的「異端」

宋永毅〈文化大革命中的異端思潮〉一文①及其《文化大革命和它的異端思潮》一書②的面世，標誌着「異端」這一文革研究恰切而關鍵的概念終於進入了它的位置。但是，一個關鍵性的問題是，在宋氏論著及其他有關研究文獻中③，判別文革異端的標準均被不加省查地理解為文革權力中心的反對派；甚至強調文革研究獨立立場的楊曦光(小凱)也循此思路而贊同宋氏④。

在宋永毅的論著及其他有關研究文獻中，判別文革異端的標準均被不加省查地理解為文革權力中心的反對派。這一流行的理解，嚴重地扭曲了歷史真實並造成學理邏輯上的混亂。

這一流行的理解，嚴重地扭曲了歷史真實並造成學理邏輯上的混亂。

例如，宋文篇首即將「血統論」與「出身論」並舉為文革異端思潮代表。但這兩種在真實歷史中極端敵對、水火不容的「異端」，究竟在何種意義上能統稱為「異端」呢？宋氏為此創造了「左」、「右」異端說。但由於「左」、「右」在此純屬表現形式，「異端」定性無別。從而，文革諸派別在宋氏大一統的「異端」抽象下冰炭同器，完全失去了它們對立的歷史真實內容。依據反對派即異端的形式主義邏輯，有人甚至推導出更為奇異的結論，宣稱林彪才是文革中最大的異端代表，「571工程紀要」是「非毛運動的第一頁」⑤。

這種異端觀念所遇到的邏輯障礙是，作為異端——反對派前提的文革權力中心事實上並非單一純粹的參照物：即使將劉、鄧、陶與諸老帥乃至林彪、陳伯達等排除在外，作為形式上連貫文革始終的毛澤東與中央文革小組的文革權力中心，其**自身**頻繁劇烈的分裂演變，使文革各個階段諸種不同角度的反對派很難維持異端的統一性質。宋氏所謂「左」、「右」異端，作為反對派，其矛頭即使指向同一對象(毛澤東與中央文革)，卻絕非對象的同一方面或同一階段，從而這些「異端」思潮的實質內容往往迥異或相反。

深入一步的分析是：由於文革巨大的災難形象，**反文革**的異端身分的確認，今日已不僅是事實判斷，更攸關道義價值而成為某種資本。宋文稱聯動「是文革中人民起來反抗四人幫

的第一次有組織、有綱領的行動」，「是文革中第一次正面挑戰毛澤東及其追隨者」⑥。官修文革史《大動亂的年代》⑦亦持宋文觀點，稱導致千百萬人遭受血腥迫害的譚立夫血統論講話是「這位當時24歲的大學三年級的年輕共產黨員，憑着對黨的忠誠，講出了許多人想說不敢說的話。它是對八屆十一中全會的抵制，今天無疑應該高度評價」；而其替文革「無產階級專政」所造成的巨大「紅色恐怖」，卻僅輕輕一句帶過為「譚的講話也有缺點，則不應苛求」⑧。這種對反文革之異端身分的標榜，更為深遠的意義是指向後文革時代權威合法性的重構，它代表了某些階層的利益要求。可以舉一例說明的是，在清算文革最為嚴峻的1978年，大批造反派頭頭被作為「三種人」清查逮捕的形勢下，某位國家領導人親自批示赦免文革中以高幹子弟為主體的「西糾」、「聯動」紅衛兵抄家人命案的刑事責任，表面理由涉及「未成年」，而未明言的理由乃是因為他們是反四人幫的。此後這些人中相當一批成為中國大陸社會轉型中瓜分國有資產的新興官僚資產階級的重要成員。因此，明確文革異端的判別標準、澄清混淆，已超出了疏理文革歷史自身的意義。

這一澄清的出發點應是與「異端」對舉的「正統」概念：「異端」恰切的對立面並非特定權力中心，而是「正統」；「正統」先於「異端」；反「正統」，才是「異端」的本源與前提。

二　作為「正統」根基的階級鬥爭觀念

在權威型意識形態體制下的社會政治鬥爭中，正統話語權亦即最高裁判權。50年代初毛澤東以梁漱溟與「韓復渠、張東蓀、陳立夫、張群的朋友」歷史，而將與之爭論國務的梁突然升級為「用筆桿子殺人」的「反動透頂」的「殺人犯」。同樣，以「帝國主義國民黨的特務」、「托洛茨基份子」、「反動軍官」、「共產黨的叛徒」等指控，將胡風等人從「文人小圈子」升格為「反革命集團」。在此類語用背後都恃有「正統」最高權威，其特點是：⑴「正統」終歸於政治、特別是權力鬥爭；⑵「正統」根源於奠定現階段權力歸屬的鬥爭史及其階級集團分野。從而，「正統」擁有歷史與傳統；⑶「正統」伴有強烈的情感性，它不僅顯示着握有權力者的至尊權威，而且喚起奪取權力時代與敵手不共戴天的仇恨。

上述原則同樣支配着文革的「正統」觀念。我們以著名的「趙健民特務案」審查為例。中共雲南省委書記趙健民曾要求中央召開九大或類似1962年的「七千人大會」來討論文革問題。1968年1月21日在北京京西賓館，康生與趙健民交鋒，劈頭即將問題轉向了所謂趙的歷史問題。趙一再重申自己在白區工作時曾被捕，從來沒有自首。康生卻死死認定趙是叛徒，由此歷史身分引向一個現實結論：「你的行為不是偶然的。一個叛徒，一個叛徒份子混在我們黨裏來，想乘文化大革命把邊疆搞亂。國民黨雲南特務組，我看了他們的計劃，你的行動就是執行他們的計劃。……我憑40多年革命經驗，有這個敏感，……你對我們有刻骨的階級仇恨。」康即指使謝富治當場逮捕趙，前後共一個多小時⑨。

康、趙對立，本屬文革中黨內派別之爭（或所謂「黨內路線鬥爭」），由於黨內鬥爭保持有基本政治態度的共性，因而雙方都擁有「正統」。這不僅

對反文革之異端身分的標榜，更為深遠的意義是指向後文革時代權威合法性的重構，它代表了某些階層的利益要求。文革中以高幹子弟為主體的「西糾」、「聯動」紅衛兵，其中相當一批成為中國大陸社會轉型中瓜分國有資產的新興官僚資產階級的重要成員。

限制了爭論的激化，也使問題限定於是非認識範圍。康生置趙健民於死地的殺手鐧，乃是將黨內路線鬥爭轉變為國共兩黨的階級鬥爭。康生撇開矛盾實質所在的文革鬥爭，而語境突兀地指控趙是叛徒，接着與另外兩個關鍵詞組「國民黨雲南特務組」、「刻骨的階級仇恨」共同鑄成敵我矛盾的語境。在此語境中，趙已被推出黨外，成為宿敵「國民黨特務」，從而完全失去「正統」憑靠。與之相反，康生在聲色俱厲地指控趙為叛徒特務的同時，將趙喪失的「正統」收歸於自己。康生正是憑藉這一正統地位，才可能重返當初實質性的文革現實爭論，斥「叛徒」、「國民黨特務」的趙「瘋狂地向無產階級司令部進攻」。

這一典型例子，包含着1949年建國以來黨內路線鬥爭或人民內部矛盾激化後，強權勝利者一方普遍的運作邏輯模式：內部矛盾激化→以正統自居而指控現實矛盾的對方為歷史上的敵方→將歷史上的敵方復原為現實中的對方，即以歷史上的敵我矛盾重新定性現實中的內部矛盾而打倒對方。因此，文革的「正統」依據在前文革的「十七年」乃至建黨以來四十年的歷史中。

中國大陸當代政治文化中的「正統」觀念，本質是1949年建國的政權權威合法性觀念，它擁有三方面基本資源：⑴ 人民（以及民族）代表性。新中國終結了自1840年以來的殖民侵略與從晚清到國民黨歷屆政權壓榨民眾的歷史，這是共產黨代表人民與民族巨大的資格證明。⑵ 馬列主義意識形態。它以最先進的理論體系與世界範圍內廣大區域的勝利成效而無可匹敵。⑶ 以爭奪政權的國共兩黨廝殺史為核心的工農與地富資本家的階級鬥爭史。

中國大陸當代政治文化中的「正統」觀念，本質是1949年建國的政權權威合法性觀念，它擁有三項資源：人民（以及民族）代表性、馬列主義意識形態和以爭奪政權的國共兩黨廝殺史為核心的工農與地富資本家的階級鬥爭史。

在這三項資源中，第三項因直接關係權力財產與犧牲代價（千百萬人的生命）而極具情感鼓動性，它雖不明言卻是真正實質性的「正統」支柱。

建國以後的歷次政治鬥爭中，以毛澤東為代表的主流派之所以屢克對手而不敗，重要原因之一即是對上述三項「正統」資源的牢固掌握與嫻熟調配運用。

三　集「正統」與「異端」於一體的文革二重性

文革集「正統」與「異端」於一體的二重性，體現在「無產階級專政下的繼續革命」這一文革意識形態中。其中，「無產階級專政」是文革的正統後盾，它包含着前述正統權威合法性的三項資源，第三項亦即傳統階級鬥爭觀念則是其硬核實體所在。與之相比，「繼續革命」之正統合法性，則倚重前兩項即馬列主義意識形態與人民觀念。但「繼續革命」又是打破既定現狀的運動，因而它包含着將革命矛頭指向自身限定前提「無產階級專政」的危險。

「繼續革命」是文革所有異端得以合法產生與發展的意識形態前提。1949年後中國大陸正統階級觀念所依據的，並非現實的財產佔有狀況，而是不復存在的歷史狀況。文革異端空前地翻轉了這一正統階級觀念而復活了馬克思主義經典階級觀。早在50年代，當傑拉斯（Milovan Djilas）將經典馬克思主義的階級分析方法移用於社會主義自身時，已發現了以權力為中心形成的官僚特權階層與廣大腦體勞動者對立的政治經濟狀況，他稱之為「新階級」（The New Class）。「新階

級」觀念將統治階級從「革命的無產階級」劃入「新型的剝削階級」。從而，這一理論根本上剝奪了當權者的權威合法性，而成為「正統」觀念最危險的「異端」敵人⑩。這也就是權威意識形態體制下異端思潮的起源。因此，造反就是「新階級」觀念的繼續革命。文革中「官僚特權階層」、「階級關係大變動」、「巴黎公社式人民政體」、「砸爛舊國家機器」諸異端（所謂「極左」）思潮，正是「繼續革命」所派生出的具體觀念。與之相反，一切維護與強化無產階級專政而捍衛歷史現狀傳統階級觀念與體制的保守派，則是正統派。

就「人民主權」、「馬列主義意識形態」、「傳統階級鬥爭觀念」三項正統資源而言，文革異端派乃是利用前兩項而闡釋新的階級分野與道義根據，從而消解第三項傳統；文革正統派所堅持的實質內容則是傳統分野及由此而生的權力分配體制。簡單地說，文革中的極左造反派即異端派，保守派即正統派，並不存在宋文所謂「右翼異端」。嚴格說，自從1957年黨外反右運動與1959年黨內反右傾機會主義運動之後，中國大陸佔據統治地位的左翼思潮已不可能允許異端以西方資本主義的右翼形態出現。

文革集異端與正統於一體的二重性，使文革中的「左」、「右」內涵頗為複雜。「左派」當然是正統，但「左」既是「無產階級專政下的繼續革命」，便既不是反對社會主義的自由主義右派，也不是維護體制現狀的保守派。「極左」派則是將「繼續革命」推向極端而威脅無產階級專政正統地位的「形左實右」派，此中之「右」，乃反共即反正統之「右」，但這一指控所據立場正是保守派立場。文革中與「左派」及「極左派」對立的保守派也被稱作右派，但此「右」乃反「繼續革命」之「左」而相對為「右」，若從維護傳統階級觀念的正統角度看，此保守派之「右」卻是守恃「無產階級專政」之「左」。但如前節所述，由於文革中的正統仍植根於傳統階級鬥爭觀念（無產階級專政），而「繼續革命」在「無產階級專政」的限定下從未能真正僭越正統位置，所以，不僅「繼續革命」的極左派是那真正的異端，「無產階級專政下繼續革命」的整個文革也難免異端色彩而終於在日後被否定。

至此我們已可明確指出：「無產階級專政下繼續革命」的文革，其正統派是以守護無產階級專政為基點，以「十七年」舊體制為依憑，以「地富反壞右」傳統階級敵人為打擊對象的保守派，它不僅包括「血統論」的紅衛兵、「聯動」與文革初期公開的「保皇派」，而且還包括「一月革命」「保皇派」瓦解之後依托某一穩健造反派匯聚為合法革命組織的「新保守派」，如招納了部分老紅衛兵的北京中學生的「四．四」派、聚集於西安交通大學「老造反派」麾下的西安「工總司」、四川「紅成」、武漢「百萬雄師」、清華「四一四」等。

異端派則是以「繼續革命」為大旗、反「十七年」舊體制、以「走資本主義道路當權派」為革命對象的造反派，其典型代表是反抗「西糾」、「聯動」的「四．三派」、「出身論」、湖南「省無聯」、川大「八．二六」等激進反體制派。

依據上述分析，我們才會內在地理解「血統論」與「出身論」何以成為文革思潮鬥爭的焦點。「血統論」在文革前就已存在，其所以在文革中暴烈化與公開制度化（文革前多屬「內部政策」），乃是由於面對異端顛覆傳統體

簡單地說，文革中的極左造反派即異端派，保守派即正統派，並不存在宋文所謂「右翼異端」。嚴格說，自從1957年黨外反右運動與1959年黨內反右傾機會主義運動之後，中國大陸佔據統治地位的左翼思潮已不可能允許異端以西方資本主義的右翼形態出現。

制的威脅，強化作為正統核心的傳統階級觀念是以攻為守的主要手段。但因傳統階級觀念已失去現實社會經濟基礎(無地的地主、貧困的富農、無產的資本家)，**故階級路線命脈只能繫於出身**。在當時中國社會矛盾激化的形勢下，血統出身幾乎已是正統派唯一可憑藉的廝殺武器，從而才分外殘暴血腥。在此形勢下，血統論與反血統論的出身論分別成為正統與異端的思潮集中體現，並成為文革貫串始終的深層矛盾。宋氏等人將二者並列為「異端」，足見歧誤之大。

文革期間，由於階級觀念已失去現實社會經濟基礎(無地的地主、貧困的富農、無產的資本家)，故階級路線命脈只能繫於出身。血統出身是正統派可憑藉的最有力廝殺武器，分外殘暴血腥。在此形勢下，血統論與反血統論的出身論分別成為正統與異端的思潮集中體現，並成為貫串文革始終的深層矛盾。

文革中的正統與異端在以毛澤東為代表的文革最高權力層各有其依據支持，也均受過打擊(文革的反覆劇烈震盪正與此有關)，這對立的雙方都曾既是最高權力層的擁護者又同時是反動派。準確地說，文革中的正統與異端是在不同方面與不同時期分別成為反對派或擁護者的。這一現象表明，並非僅僅在「兩個司令部」或「兩條路線」的意義上，而正是在以毛澤東為最高代表的「無產階級司令部」或「無產階級革命路線」自身，就存在着正統與異端的雙重性質。

縱觀文革全程，毛澤東熱烈支持過造「資產階級、修正主義教育路線」反的紅衛兵，並慫恿他們以「破四舊」的形式將無產階級專政擴展到家家戶戶，後又因「聯動」的強悍保皇態度而將之鎮壓。與此相比，毛澤東對造反派的支持是文革中更為基本的傾向，它集中體現在批判資產階級反動路線的《紅旗》雜誌1966年第13期社論，以及為造反派首次大規模平反的《關於軍隊院校無產階級文化大革命的緊急指示》(1966年10月5日)這兩個導致造反派興起的關鍵性文獻中。「一月革命」奪權則是毛澤東文革造反路線的高潮階段。但當造反派的「改朝換代」革命威脅到包括毛在內的執政黨體制根基「無產階級專政」時，毛便以對「懷疑一切」的極左思潮的批判與清理階級隊伍來鎮壓。當面臨正統派於「九．一三」事件後穩步獲得控制權的威脅時，1975-1976年，江、張、姚、王「四人幫」卻重新接過極左派「新階級」異端理論，從批判資產階級法權角度，空前明確地將社會主義革命對象確定為以法權為基礎而佔有財富地位的官僚資產階級。

毛澤東兼具正統與異端的二重性格，根源1949年建國後毛對社會主義社會階級、階級鬥爭的雙重觀念，以此線索疏理當代中國政治演化史，這是一個遠超出本文任務的重大課題。針對宋文的異端分類，在此須作強調的是，宋文列舉的文革三大極左思潮(「打倒新生官僚特權階級」、「打碎舊的國家機器」、「階級關係大變動論」)其實均直接源自毛澤東及其文革集團。

早在1964年對陳正人社教蹲點報告的批示中，毛澤東即明確提出：「官僚主義者階級與工人階級和貧下中農是兩個尖銳對立的階級。」⑪在稍後頒發的中共中央關於農村社會主義教育運動的「二十三條」中，毛更明確提出了鬥爭重點是整「黨內走資本主義道路的當權派」這一文革「十六條」最重要的規定。在1966年8月2日至3日的中央工作會議上，毛稱「聶元梓大字報是二十世紀60年代的巴黎公社——北京人民公社宣言書，意義超過巴黎公社」⑫。1967年「一月革命」中曾命名「上海人民公社」、1967年第3期《紅旗》雜誌社論〈論無產階級革命派的奪權鬥爭〉明確提出：「必須實行馬克思主義的打碎舊的國家機器的原則」與

「自下而上地」奪權，將之提到巴黎公社原則的當代發展高度……可以說，無論《論新思潮——四．三派宣言》，或是康生（接見廣西黨校系統的講話，1968）點名的四大極左思潮代表作〈省無聯綱領〉、〈中國向何處去？〉、〈今日哥達綱領〉⑬、〈川大「八．二六」必勝〉，其基本理論與關鍵概念均源自毛澤東（包括更早的中蘇論戰的《九評》）。至於「階級關係大變動」及財富、權力的再分配，更直接出自1967年春流傳開來，後由江青《為人民立新功》刊布的毛澤東關於《戰國策．觸讋說趙太后》的評論。因而，像宋著那樣將毛澤東簡單化為對造反派的謀略利用、誇大文革的權術作用，顯然是有違史實的。

然而，無論是毛澤東及其中央文革領導集團，或是基層造反派，其異端意向必須以正統性（基本是「人民主權」與「馬列主義意識形態」兩項資源）為合法性前提。毋論「打倒官僚特權階級」之類極左思潮是「人民主權」與「馬列主義意識形態」的直接發揮，即使是遇羅克「出身論」這類極少數遠離意識形態中心的邊緣異端思想，也依然要以「領導的教導、報紙、書籍、文學、藝術的宣傳」之類「社會影響」大於「家庭影響」為由，為「一切革命青年」爭辯平等權利⑭。由此我們才會深入一步地理解這樣一個表面看似奇怪的現象：何以在毛澤東中央文革集團講話乃至社論、決議公告中，「地富反壞右」、「國民黨」、「帝修反」之類正統口號式字樣幾乎總是如影隨形地與異端指向的「官僚主義者階級」、「黨內走資本主義道路的當權派」並提共存。如前所述，如同辱罵中最狠毒的詞語或巫術咒語，「國民黨」、「反共份子」、「特務」之類名稱在當代中國大陸政治術語中不單指稱着敵方的要害，它亦是正統根基所在。因而，在重大決議或關鍵時刻指控「國民黨反共份子」、「叛徒特務」，不僅是仇恨情緒的發泄，而且是正統資格的佔有：在對付威脅到體制本身的極左異端時，它作為最嚴厲的敵我矛盾性足可守護正統；在對付反文革保守正統派時（如康生擊敗趙健民所運用的），它又是搶先一步佔有正統資格，以保護自己、震懾對手的政治手腕表現。它們都共同地再次表明了毛澤東及其文革領導集團正統—異端的二重性。

四　後文革時代：從階級鬥爭走向民族主義

從表面上看，文革確乎是正統派的勝利。但文革領導集團之所以失敗，早在1967年秋季當局第一次鎮壓極「左」派而毀棄自身社會基礎時已成定局。文革當局「左」、「右」輪番打擊的後果是，中國大陸各派，無論正統與異端均已不堪壓迫。到1976年「四五」運動時，當局確已成為眾叛親離的全民公敵。文革領導集團被捕判刑、中共十一屆六中全會《關於建國以來黨的若干歷史問題的決議》對文革的全盤嚴厲否定，似乎是文革以前十七年正統體制派的勝利。

表面上看，文革確乎是正統派的勝利。但文革領導集團之所以失敗，早在1967年秋季當局第一次鎮壓極「左」派而毀棄自身社會基礎時已成定局。文革當局「左」、「右」輪番打擊的後果是，中國大陸各派，無論正統與異端均已不堪壓迫。到1976年「四五」運動時，當局確已成為眾叛親離的全民公敵。

然而，文革作為一個整體而成為受詛咒的罪惡災難化身，這一大陸流行的政治文化觀念，恰恰包含着對集正統與異端於一體的文革雙重的否棄。正統與異端彼此間的衝突及其共同厄運，以及中國社會在文革中的整體性創傷，使**文革運動同時成為對包括「正統」與「異端」在內的中國各階層、各派別勢力的改造。**包括執政黨

在內的對文革的全民反省，勢必同時是對作為文革重要根源基礎的傳統體制的反省。從而，1976年不僅是文革的終結，同時也是改革正統舊體制的開端。

1978年中共中央批准中央統戰部與公安部關於全部摘掉右派份子帽子的請示報告，1979年中共中央發布文件，宣布地主與富農份子「當中的絕大多數已成為自食其力的勞動者」，決定給予多年來遵紀守法的地富反壞份子以社員待遇，他們的子女將不再受岐視與限制而享有公民權。從此，中國大陸不再有作為社會學意義上的敵對階級(所謂「黑五類」)。

但本文前述三項「正統」資源的分析卻表明，這兩個看似一般的具體政策文件，實際否棄了當代中國大陸執政黨體制賴以行使專政最關鍵的階級分野設定，它意味着1949年建國以來「正統」權威合法性三項資源中最為強硬的一項資源在文革以後的失效，繼而作為權威意識形態的馬克思主義也於90年代後衰落，傳統權威結構中僅存「人民—民族」一項。與之相應的是，如果說，為文革異端所執着的「新階級」當時還是不成熟的特權階層(王紹光等人所強調的)，那麼在權力社會向財產社會轉換的今日，那個新階級已趨成熟⑮。作為掩護這一要害的新意識形態，民族主義已成為當代中國權威合法性的最後支柱。然而，不管怎樣，與1905年清廷宣布廢科舉這一終止中國封建體制命脈的歷史性事件相仿，這兩個終結階級成分的文件及中共十一屆三中全會宣布放棄「以階級鬥爭為綱」，同樣是中國大陸社會現代轉型劃時代的里程碑。

如果說，為文革異端所執着的「新階級」當時還是不成熟的特權階層，那麼在權力社會向財產社會轉換的今日，那個新階級已趨成熟。作為掩護這一要害的新意識形態，民族主義已成為當代中國權威合法性的最後支柱。

註釋

① 宋永毅：〈文化大革命中的異端思潮〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年8月號。以下凡引此文，簡稱宋文。

② 宋永毅：《文化大革命和它的異端思潮》(香港：田園書屋，1997)。以下凡引此書，簡稱宋著。

③ 例如華林山：〈文革期間群眾性對立派系成因〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1995年10月號。

④ 參閱楊氏為宋著所作序一，頁1。

⑤ 王兆軍：《誰殺了林彪》(台北：世界書局，1994)，頁264。

⑥ 同註①，頁60-61。

⑦ 王年一：《大動亂的年代》(鄭州：河南人民出版社，1990)。

⑧⑪⑫ 同註⑦書，頁83；589；53。

⑨ 引自金春明、黃裕沖、常惠民編：《「文革」時期怪事怪語》(北京：求實出版社，1989)，頁274-75。

⑩ 傑拉斯因《新階級》一書被捕入獄。該書在前蘇聯與東歐一直是禁書。該書中譯本1963年由世界知識出版社內部發行，1981年由中共中央政法委員會理論室作為與國內非法異端思潮參照的反動作品加按語內部印行，迄今仍屬禁書。

⑬ 華林山在〈政治迫害與造反運動〉一文中引作〈新的哥達綱領批判〉，見《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年8月號，頁52。但據我所保存的原始傳單，兩份不同版本記錄均作〈今日哥達綱領〉。

⑭ 無意識形態保護衣的異端很難在中國大陸成為思潮立足，而自始即是專政對象而不是論戰的對象。遇羅克被萬人大會公判處死，一個致命原因即其淡薄的意識形態色彩而成為「反動」異端。

⑮ 參閱下斗米伸夫對蘇聯東歐相同情況的分析，參氏著：〈俄國的兩次革命：1917與1991〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1997年10月號。

雲 林 中國大陸學者

尋求新穎、幸福感與基因

● 饒　毅

人的行為模式是由先天決定，抑或是後天形成的？這是長久有爭議的問題。即使對這問題未曾作過任何研究或探索的人，也都可以持有一定看法：那可以是取兩個極端答案的一個，也可以是兩者的組合。但這種空洞的推理就是重複幾千年，也仍然只能原地踏步，無助於真正的理解。

由遺傳決定的動物行為

行為原理的現代科學探索，起於十九世紀下半葉。一般人都認為達爾文(Charles Darwin)討論行為原理的文章是嚴謹的。他提出：動物和人的進化是連續的，人的行為原理應該與動物沒有本質區別；有些動物行為像是由先天本能(instinct)所致，因此人也應當有先天本能。其後好些心理學家都對本能這概念有所發揮，但以華生(John Watson)為代表的行為主義者，則不接受本能的概念。奧地利的洛命茲(K. Lorenz)和荷蘭出生的英國動物學家丁伯根(N. Tinbergen)在20至50年代間用動物做的一系列觀察和實驗表明有先天行為存在，並且顯示先天和後天因素之間有相互作用。他們因此而獲得1973年的諾貝爾生理和醫學獎。

先天行為不僅在低等動物存在，在高等動物也可以普遍觀察到。例如1966年美國威斯康辛大學的沙基德(G.P. Sackett)用猴子做實驗發現①：單獨養的猴子，當看到一張猴子照片時會特別興奮。小猴子不能區別照片中猴子形象的表情是友善抑或惡意。但即使是獨養而沒有機會受「教育」的猴子，在長大一些之後，卻能辨認照片中的形象是否懷有敵意；在看到一個凶臉照片之後，它就不願再看和玩耍了。這些實驗提示：一些想當然以為是經由學習或培養而出現的行為可能根本是先天的，然而這些行為卻不一定從小就有，而可能是成長之後才顯露出來。換而言之，先天行為的表達可能相當緩慢；表面上似乎是「後天」的行為，並不一定是「學來」(acquired)的。分子生物學的發展，使我們對行為的遺傳基礎有更直接的了解。在果蠅裏，一些影響睡眠、學習和記憶的基因已經被發現；我們甚至可以人為地改變果蠅的基因，從而決定它的睡眠活動。

遺傳對人類疾病和生理的影響

從動物實驗所得的結果，往往被懷疑對人類是否適用，但最近的研究顯示，遺傳對人的行為也有明顯的影響。最簡單的例子，是某些遺傳性疾病對人類行為的影響。兒童先天痴呆是人所熟知的，近年的分子生物學和遺傳學研究則揭露，老年痴呆也可能是由先天性基因變化造成。也就是說，某個關鍵基因損壞之後，所引致的並非早年痴呆，而是中、老年才發作的痴呆症。此外，精神疾病也被發現可能由遺傳因素造成。

也許有人認為：疾病遺傳因素是行為的「例外」。問題在於甚麼叫「病」？老年痴呆是「病」，拿奧林匹克金牌是不是「病」？芬蘭有一位滑雪健將，曾獲三次奧運金牌，兩次世界錦標賽冠軍。醫生注意到他的血紅細胞比正常人多。對於滑雪這種需要耐力的運動，血紅細胞多意味着體內輸送氧氣能力增加。因此，可以增加血紅細胞的血紅細胞生成素是體壇禁藥。然而，這位冠軍卻絕對沒有用禁藥。1993年芬蘭科學家和醫生在美國科學院院刊上發表論文②，公布他們對這位冠軍家族研究的結果：原來他的家族在五代以前曾發生一個基因變化，使得他們在沒有血紅細胞生成素的情況下也能產生血紅細胞。當然，這個例子的局限在於，它只證明遺傳所能影響的是體力或生理現象，而不是腦力和思想。

多巴胺與「尋求新穎」的性格

對人類複雜行為的遺傳分析，難度要大很多。一方面，一個行為可以是多個簡單行為的有機動態組合。遺傳如果有影響的話，可以只影響其中某個部件或組合過程；另一方面，單個行為又可以由多個遺傳基因影響。但面對這許多困難，近年還是有不少科學家報導行為的遺傳學研究進展，華盛頓大學的克朗寧傑教授 (Robert Cloninger) 就是其中一位。他有這樣一套理論：人的性格包含四個主要組分：尋求新穎、避免傷害、依賴獎賞和持之以恆，每個組分有不同的神經化學基礎，而且可以由遺傳決定。克氏的理論為科學家所熟知，也頗有爭議性。但它具有特定的預測 (prediction)，所以與早年心理學家所提出的許多理論不同，可以通過現代科學手段加以證明或否定。

例如，克氏提出，「尋求新穎」這個性格組分是由多巴胺 (dopamine) 系統決定的。多巴胺是腦內一種信號分子，它是通過與靶物「多巴胺受體」(dopamine receptor，即DR) 結合而產生作用。神經藥理學家早已發現有多種多巴胺受體，不同受體起不同作用，其中有些是影響人的性格的。典型的例子是：普通的成癮藥物中，有一些就是作用於多巴胺受體的。這些基本事實是克氏提出多巴胺系統影響性格的理論基礎。最近以色列和美國國立衛生研究院 (NIH) 各有一組科學家直接利用分子遺傳學對「尋求新穎」的性格進行研究，結果載於1996年1月的《自然遺傳》(*Nature Genetics*) ③。他們從不同人群的調查發現：「尋求新穎」的性格與一個特定多巴胺受體的基因有關，這個基因的變化造成多巴胺受體功能差

異，進而影響腦內信號傳遞，最終影響性格。除了發現「尋求新穎」這一性格與DR基因有明顯相關性之外，他們的分析又顯示同一性格與種族、年齡或其他性格特徵沒有顯著相關性。這兩個研究第一次直接表明人的性格與一個特定基因有關。

遺傳與幸福感

心理學家敢於研究比性格還複雜的行為和情感。人經常自問的「甚麼是幸福？」心理學家也有資料。以前曾有過這樣的研究④：把不同社會、經濟地位和教育程度的人分成幾群，調查他們是否感到幸福，結果各組的「幸福率」基本一樣。不同社會經濟地位的人，容易理解同一階層的人為何感到幸福或不幸福，但往往難以理解另一階層的幸福感。所以，很多人不易接受以上研究結果。然而，通過人類遺傳學中最受信賴的雙胞胎分析法，我們卻可以對似乎是非常之主觀的幸福感得到相當客觀的研究結果。雙胞胎有兩種：一是同卵雙生，在此情形下兩個嬰兒的遺傳基因幾乎完全相同；一是異卵雙生，在此情形下嬰兒基因就只有部分相同，在遺傳上他們實際與普通的兄弟姐妹關係一樣。通過分析同卵雙生和異卵雙生的差別，人類遺傳學者曾經發現很多疾病的遺傳因素。從這類研究我們也知道，由不同家庭領養（即後天環境不相同）的同卵雙生子之間的幸福相關率仍然高達52%，但異卵雙生子之間的相關率則只有2%。顯然，同卵雙生子之間的相關率高26倍之多不是由於家庭或社會環境（即後天因素）造成，因為調查的雙生子是分開被不同家庭收養的。

美國明尼蘇達大學的萊肯（David Lykken）和特立根（Auke Tellegen）最近在《心理科學》（*Psychological Science*）發表的研究⑤則顯示：在同一家庭長大的同卵雙生子的幸福相關率是44%，但異卵雙生子之間的相關率則只有8%。把研究的基本誤差加以考慮之後，這與以前的結果是相符的：綜合地說，幸福感有40%至50%是由遺傳，即先天地決定。萊、特二氏還進一步對同一群雙胞胎作跨時間分析，研究他們在5年、10年內幸福率的變化。結果是：跨時間幸福率的相關性

有80%是由遺傳決定。這些結果清楚地顯示了遺傳的作用，但卻也並沒有否定非遺傳因素的作用。因為我們大可以反過來說，人的幸福感有50-60%是由非遺傳因素決定，其感跨時間差異也有20%是由於非遺傳因素在起作用。

由於上述結果是通過調查人群的統計分析所得，所以這一方法並不能確定個別人的幸福感有多少是由遺傳決定的。理論上，每個人受遺傳影響的程度可以不同。此外，我們還可以追問，如果遺傳對幸福感有影響，是否可以從父母預測後代情況？這要取決於有多少基因與這影響有關，以及它們怎樣產生影響。以單個基因決定的遺傳病而言，現在可以根據父母情況計算下一代的得病概率；但如果有多個基因同時起作用，那麼相類計算就困難得多，在沒有弄清楚所有有關基因的作用之前甚至是不可能計算的。

既然遺傳對幸福感有明顯影響，那麼我們追求幸福的努力還有意義嗎？對此，現有研究並不能提供清楚答案。然而，知道上述研究結果之後，由於現在感覺幸福，從而認為：既然遺傳決定了十年後的我有80%的可能還是像現在一樣幸福，所以決定從此放棄現在的努力，以坐享基因所注定的幸福，那麼不難想像，這人十年後的幸福感可能將主要由非遺傳因素決定了。這個情況和壽命的問題十分相似。已經有很多研究表明，動物包括人的壽命，是受遺傳基因影響的。但是如果一個人因為自己家族有長壽傾向而敢於到槍林彈雨中去的話，那麼對他來說，環境因素而不是遺傳因素，就很可能成為決定壽命的主要甚至唯一因素。

科學發展不斷向我們提供新發現。這些發現往往令人興奮，也引起人的深思。但當人試圖用這些發現聯繫甚至指導自己的生活的時候，卻必須慎重考慮。對人類行為和情感的研究，近年雖然有實質進展，但其實還只是在起步階段而已：我們所真正知道的並不很多。我們也要意識到，現在正是遺傳學和分子生物學急速發展的時代，因此這方面的研究成果自然較多；非遺傳性質的研究雖然少，但這並不意味非遺傳性因素對人的影響也一定少。

註釋

① G.P. Sackett, *Science* **154**, 1468-73 (1966).
② de la Chapelle et al., *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* **90**, 4495 (1993).
③ C.R. Cloninger, et al., *Nature Genetics* **12**, 3 (1996); R.P. Ebstein, et al, *Nature Genetics* **12**, 78-80 (1996); Benjamin, J. et al., *Nature Genetics* **12**, 81-84 (1996).
④ D.H. Hamer, *Nature Genetics* **14**, 125-26 (1996); D. Lykken, et al., *American Psychology* **47**, 1565-77 (1992).
⑤ D. Lykken, and A. Tellegen, *Psychological Science* **7**, 186-89 (1996).

饒　毅　加州大學生理系神經科學博士，哈佛大學生物化學和分子生物學系博士後。現任教於華盛頓大學，並兼中國科學院上海生命科學研究中心研究員，研究論文載於 *Nature, Science, Development* 等雜誌。

追尋第六感覺

神奇的導航系統

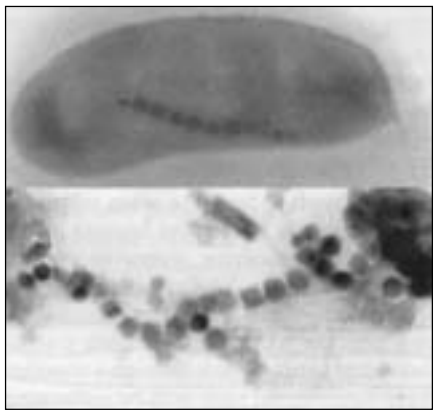
為甚麼信鴿能從數百里外歸家？候鳥能飛越萬里尋覓故壘？海龜、鯨魚能在茫茫大洋中決定游弋方向？自上世紀以來，這些驚人的導航能力便已經一直是生物學家竭力探索的謎，而隨着實驗方法的進步和觀測儀器的改進，這個謎團也逐步解破。現在我們知道，作長途旅行的動物其實具有多種天賦本能，可以根據地形、洋流、風向、日月星辰的位置乃至在迷霧中日光的偏振等自然指標來決定方向和旅行途徑。而且，其定向程序並非單單取決於一種指標，而是多指標和綜合性的，所以有相當強的抗干擾和自糾正能力。因此，可以說，這種本能是一個「導航系統」①。

在這個導航系統之中，最令人感到不解的，無過於磁場感應能力了。不但許多昆蟲、鳥類和海洋動物能夠在完全缺乏前述種種指標的狀況下尋覓正確方向，而且，在實驗室中也已經有許多證據清楚顯示，牠們的確具有磁感應能力。例如，每到一定季節，即使在與外界完全隔絕的環境中，候鳥也會依磁場方向棲息或振羽。

「指南針」在那裏？

困難在於我們無法回答：牠們的「指南針」到底在那裏？它如何為大腦「指示」方向？這個困難的問題一直要到60年代初期才由於利用極敏感的超導磁強計先後在石鱉（一種貝殼類軟體動物）牙齒中找到了微量（約10^9分之一）磁鐵礦（Fe_3O_4）而露出曙光。

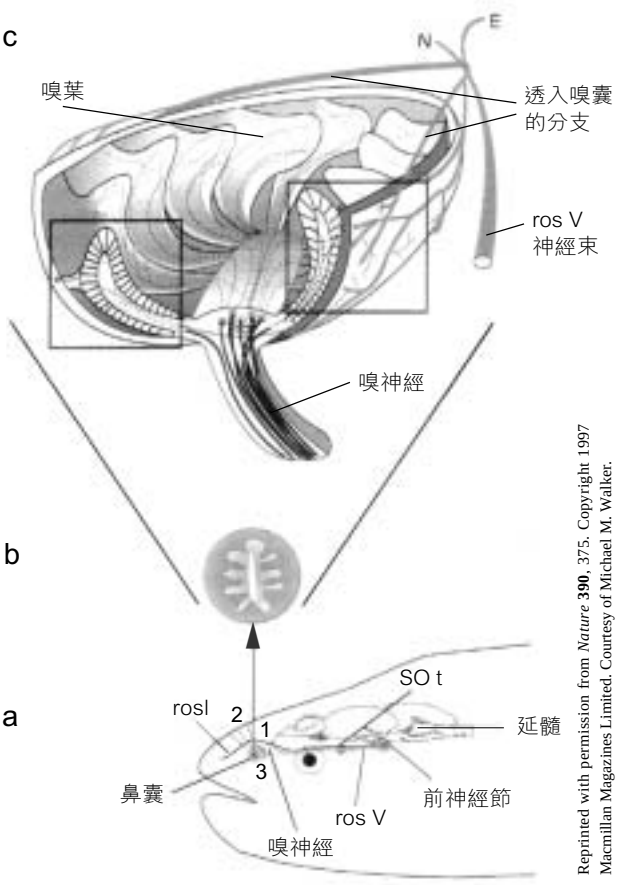
到了70年代，布力摩爾（B.P. Blakemore）發現了趨磁菌（magnetotactic bacteria），它體內含有一條或多條由磁鐵礦單晶體組成的串鍊（圖1），因而有相當大的固定磁偶矩。它無論死活，體軸都因而會依地磁方向校列。說來奇妙，這竟然也是一種導航系統，因為它令這種在淺海中的離氧性（anaerobic）細菌蠕動前進時順着地磁線栽進海底缺氧的沉積層環境中：它們在北半球時體內的磁矩有指北性，而在南半球則正好相反②！



Reprinted with permission from *Nature* **390**, 339. Copyright 1997 Macmillan Magazines Limited.

圖1　上：一種淡水趨磁菌：其體內的成串的黑色方塊即磁鐵晶塊，每塊長度約0.07μ。下：從紅鮭魚首端體質纖維中取得的生物性磁鐵晶體串。

這一發現為其他生物磁感能力的根源提供了重要線索。在隨後十餘年間，經過近乎系統性的探索，在昆蟲（例如蜜蜂、蝴蝶）、鳥類（例如鴿子和幾種候鳥）、魚類（例如鮭魚、鱔、金槍魚）乃至鼠、猴、人等哺乳動物體內都發現了磁性物質，主要是磁鐵礦。就魚、鳥等較高等的脊椎動物來說，這些相當於「生物指南針」的磁鐵晶體，一般都是在頭部，特別是近眼睛和嗅覺器官的部分。同時，在與這些器官相連的三叉神經節細胞中，也測到了由體外磁場改變而產生的電生理訊號③。所以，動物體內的確有「指南針」，已再無疑問。



Reprinted with permission from *Nature* **390**, 375. Copyright 1997 Macmillan Magazines Limited. Courtesy of Michael M. Walker.

圖2 a：鮭魚頭部SO t神經分支分布示意圖；與之並行的視神經ros V用虛線表示。b：鮭魚鼻端的嗅覺蓮座(rosette)(俯視圖)。c：可能為磁感神經的ros V束(除N, E兩支以外者)分為多支網狀末梢穿過鼻囊分布於嗅葉之上的示意圖。

磁感應系統的發現

然而，指南針的訊號是怎樣產生，又怎樣為大腦識別呢？現在，這問題的初步答案已被發現了。紐西蘭奧克蘭(Auckland)大學的一個研究組在鮭魚體上所做的實驗證實了三點④。首先，他們利用磁場強度脈衝來刺激實驗池中的鮭魚覓食，從而發現能為傳導磁感的神經束ros V：它與視神經束的上眼眶支平行而且非常之接近。這是和以前有關鳥類磁感的研究結果相符的。其次，他們利用共焦激光反射顯微鏡在鮭魚鼻端嗅覺蓮座(olfactory rosette)的切片中發現了少量微細(約0.05微米)晶粒，並且用透射電子顯微鏡和X光分析法證實，這些晶體微粒不但與趨磁菌中的磁鐵礦晶粒高度相似，而且的確包含有鐵元素(出乎意料之外，這些細胞似乎並未特殊化)。因此，它們很可能就是鮭魚磁感細胞中的磁鐵晶粒。最後，研究者還利用一種名為DiI的特殊趨脂螢光染料追蹤SO t神經末梢進入鮭魚的嗅覺蓮座，以及在其中分布的詳細狀況(圖2)。

由於磁鐵晶體極微細不易辨認，磁感細胞又非常稀少，而在一個錯綜複雜的生理器官中跟蹤特殊的一組神經末梢更是極之困難，所以奧克蘭大學研究組的工作雖然還不能算是具有結論性的成果，但它所用的各種先進方法，以及發現的體系性結構，都是主要突破。在這基礎之上，各種甲殼和脊椎動物諸如魚類、鳥類、深海哺乳類動物乃至人類等等的磁感系統應該也可以被辨認、析解和闡明了。

從這一角度看，人類的所謂第六感覺或者某些特殊功能似乎是完全可以在正統科學範疇之中找到根據的。例如，在近年就已經發現，和許多動物一樣，人類的犁鼻器(vomeronasal organ)仍然具有接受異性個體所散發的微量體外性激素(sex pheromone)的能力，而這原以為是在人進化過程中已經喪失了的。因此，中國人相信睡覺身體應該順着地磁方向(即南北向)才舒適健康，那也許亦是有確切經驗根據的吧？最少，地磁通過磁感神經而影響人的感覺或其他生理作用，是有可能的了。

① V.B. Droscher, *The Magic of Senses* (London: W.H. Allen, 1969).
② R.P. Blakemore, "Magnetotactic Bacteria", *Science* **19**, 377 (1975); J.L. Kirschvink, "Home in on Vertebrates", *Nature* **390**, 339 (27 November 1997).
③ R. Wiltschko & W. Wiltschko, *Magnetic Orientation in Animals* (Berlin: Springer, 1995), 233-54.
④ M.M. Walker et al., *Nature* **390**, 371 (27 November 1997).

科 技 訊 息

美國加入歐洲LHC對撞機計劃

美國國會於1994年否決了它雄心勃勃但嚴重超支的跨世紀超導超級對撞機 (SSC) 計劃之後①，日內瓦歐洲核子研究中心 (CERN) 的大型強子對撞機 (Large Hadron Collider，LHC) 就成為下世紀唯一的新一代大型粒子實驗設備了②。

但由於這一對撞機造價高達20億美元，所以其投資分配和建造時間表 (預計2005-2008年間完成) 當時還未能確定——主要的變數就在於美國和日本是否會參加這一長期性的國際合作。其後，也許是由於頂夸克發現的刺激③，但更因為各方面的長期磋商，美、日兩國終於都決定參加計劃。最近美國能源部長更簽署了正式協議，應允承擔5.31億美元的費用 (但計劃整體費用如今也上調3倍而達到60億美元之譜) ④。這可說是美國破天荒首次在國外作出這樣龐大的科學設備投資：它也許亦標誌着粒子物理實驗研究上一個國際合作新紀元的開始吧。這樣，假如沒有其他新問題出現，七年後即2005年LHC就可以落成了。

① 本刊 **21**，77（1994年2月）。
② 本刊 **27**，96（1995年2月）。
③ 本刊 **24**，64（1994年8月）及**28**，99（1995年4月）。
④ *Nature* **390**, 545（11 December 1997）.

無可抗拒的癌症治療法？

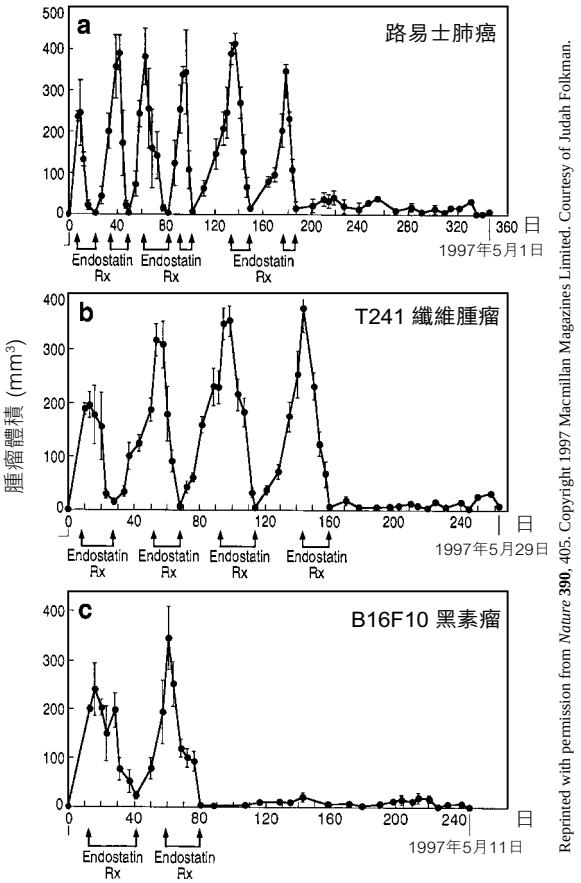
近年來癌症的藥物療法 (chemotherapy) 已經有極大進展，但它的效用始終受制於癌細胞的高度突變性。這是由於它的基因譜非常之不穩定，所以其中的染色體很容易發生移位、重組、突變、部分或整體刪除等現象。因此在特定藥物 (例如以前曾帶來很大希望的干擾素 interferon) 攻擊下，惡性腫瘤雖然會很快萎縮，但不旋踵又會重新長出對藥物有強抗拒力的變體，從而變為無法治療。諸如卵巢癌、小細胞肺癌等，都是具有這種所謂獲得性抗藥能力 (acquired drug resistance) 的。

現在哈佛大學和其附屬醫院的一個研究組似乎終於找到這種不穩定癌細胞的要害了：它的供血系統。腫瘤生長必須依賴新血管網的形成，而這些新微細血管內壁的新生細胞 (endothelial cell) 和癌細胞不同：它雖然是由後者誘發，但卻是正常和穩定的，所以並沒有高度突變性，因此也不會有獲得性抗藥能力。另一方面，由於它是高增殖的分裂性細胞，和一般成長和穩定的血管細胞或其他體質細胞有顯著分別，因此可以用藥物對之作特定性攻擊，從而連帶抑制相關的腫瘤①。

當然，這一種癌症療法有賴於能夠有效和直接地抑制血管形成 (antiangiogenic) 的藥物，而最近數年間出現的angiostatin和endostatin這兩種強有力血管形成抑制劑就恰恰符合了其要求。哈佛研究小組發現②，移植在小老鼠皮下的三種不同腫瘤在注射了endostatin之後都迅速受到抑制而萎縮，而停止注射之後腫瘤雖然再生長，但再次注射則仍然可以將它有效抑制。而且，令人十分驚異的是，經過幾個這樣的「生長—抑制」循環之後，腫瘤就自動萎縮到0.05-2.0 mm^3的微觀體積，亦即不需微細血管網支持而仍然可以生存的體積，並且進入長期休眠狀態，不再復發——也就可以說是治癒了。而每一種不同腫瘤，似乎都是經過一段獨特的循環治療時期之後就休眠的 (圖1)。

為甚麼endostatin的循環注射會迫使腫瘤進入長期休眠？這在目前還是一個謎。但可以說，它並非由於老鼠體內出現了異常抗疫能力，因為倘若在經過這種程式治療的老鼠身上的其他部分注射新癌細胞，那麼它還是一樣會繁殖、生長，不受抑制的。

當然，要把這一癌症治療方法應用到人體



Reprinted with permission from *Nature* **390**, 405. Copyright 1997 Macmillan Magazines Limited. Courtesy of Judah Folkman.

圖1　注射於老鼠背部皮下的不同腫瘤以endostatin作循環治療的效果。在所有情況下，每當腫瘤體積達到200-400 mm^3時，即注射endostatin（劑量為每日20 mg kg^{-1}），以至腫瘤消失為止。

上去，還有許多需要克服的障礙。其中最嚴重的，也許就是angiostatin和endostatin都是利用DNA重組工程在大腸桿菌中生產的老鼠微量內分泌物。對人類而言，是否有有效的相應藥劑目前還不知道，而即使有，那麼是否能大量和廉價地生產，是否能找到方便和有效的施用途徑，也還都是未知之數。所以，這一療法的廣泛應用，恐怕是多年後的事了。但無論如何，從理念上看，似乎是無可抗拒的「抑制血管形成療法」現在已經得到出乎意料之外的初步成功證驗，它之被轉用到人體上去，也許只是時間問題而已。

① R.S. Kerbel, *Nature* **390**, 335 (27 November 1997).
② Thomas Boehm et al., *Nature* **390**, 404 (27 November 1997).

基因資訊爆炸：樊特機器的新產品

如我們在最近兩期報導，基因譜資訊爆炸的時代已經來臨①。造成這個革命性變化的，是樊特 (J. Craig Venter) 所領導的基因譜研究所 (TIGR) ，以及他發明的高效率粉碎法 (shotgun approach) ②。如所逆料，在最近兩期《自然》雜誌，又陸續有兩種新細菌基因譜發表。

其一，是由TIGR與伊利諾大學研究組合作測定的古球狀菌*Archaeoglobus fulgidus*③。它有兩個特點：首先，它屬於近20年才發現的生命第三支，即古菌類④，而且隨甲烷球菌 (*M. jannaschii*) 之後，是第二個被解碼的古菌。其次，它是10年前才在深海中發現，能在高熱和全然絕氧環境中生存的所謂超嗜溫 (hyper thermophilic) 菌，完全依賴硫化物的還原來獲得能量。它長2,178,400 bp (苷酸對) 的基因譜當會為了解這種細菌非常特殊的生理功能帶來極大幫助。

其二，則是由TIGR與猶他 (Utah) 大學研究組合作測定的螺旋菌*Borrelia burgdorferi*⑤。它是產生由蜱或扁蝨 (tick) 所傳染的所謂萊姆關節炎症 (Lyme disease) 的細菌，有多種不同變種。而最特別之處，則在於它的基因庫的構造：除了一條長約0.91 mbp (百萬苷酸對) 的線狀染色體外，它還具有多條 (有些變種可多至20條) 線狀或環狀的所謂質粒 (plasmid) ，而這種細菌的特殊傳染能力和毒性則似乎是和這些質粒有特別關連的。這兩種基因譜其實早已在電腦網絡上公開多時，只不過正式科學論文的撰寫、審查、修訂和出版卻是緩慢得多的過程，因此遲至1997年底才發表而已。相類情況，今後相信還會不斷出現。

① 本刊**42**，88（1997年8月）；**43**，86（1997年10月）。
② 麥繼強：〈生命的解碼〉，本刊**31**，117（1997年10月）。
③ Hans-Peter Klenk et al., *Nature* **390**, 364 (27 November 1997).
④ 本刊**24**，64（1994年8月）。
⑤ Claire M. Fraser et al., *Nature* **390**, 58 (11 December 1997).

作為學術研究的繪畫

——具像表現繪畫研究 I

● 金觀濤　司徒立

寫實繪畫的時代已經結束了，然而，其實它剛剛開始。

——德朗

學問進一步預設：學術工作得出的成果，有其重要性，亦即「有知道的價值」，……而這種終極意義，個人只能根據自己對生命所抱持的終極立場，加以接受或拒斥。

——韋伯

一　學術為何能作為人的終極關懷？

1919年，社會學家韋伯(Max Weber)在去世前一年，發表了一個至今仍很著名的講演，這就是《學術作為一種志業》。表面上看，這個命題古怪而荒唐，因為學術當然是學者的職業，是他們每天在做的事情。那麼，為甚麼韋伯要「此地無銀三百兩」地一再強調這一點呢？其實，韋伯這樣做是想表明，在普遍價值喪失的世界中，學術研究仍可以成為學者用於安身立命的志業。他曾滿懷感情地寫道：「悠悠千年，我們都專一地向基督教倫理宏偉的悲情(pathos)皈依……。」①而在「上帝死了」的二十世紀，人們不得不重新尋找終極關懷。用韋伯的話講，就是「『當通往真實上帝之路』、『通往真實幸福之路』種種古老幻象均被掃空之後，在今天這種種狀況下，學問作一種志業的意義安在」？他認為，學術之所以可以成為安身立命的支柱，乃是因為「求知」有着至高無上的意義。韋伯借用柏拉圖的洞穴幻象把「求知」定義為人們不以幻想與影象為滿足，而去追求真實的存在。我們可以把這種作為學者志業的學術活動概括為如下三個要點：

第一，它追求一種用概念表達的理性化知識。理性不僅意味着世界魔法的解咒，它也是人們提問題方式的根本改變。從此，求知過程被一種永恆的懷疑精神所主導，人們不再滿足

於知道世界就是他所看到的那個樣子，而總是在問：世界真是這樣嗎？其背後的原因是甚麼呢？

第二，由於作為真理的終極「真實」是不可能被某一個學者或某一次研究所達到的，這樣求知就成為「假設→批判→鑒別→提出新的假設」這反覆無窮的過程。而學術研究的價值就是記錄這種不斷否定原有見解之追求。

第三，正因為知識的本質在於它將不斷地被超越，那麼任何一個研究者必須接受他的工作將會在十年、二十年、五十年內過時的命運。用韋伯的話講，要求過時，這正是學術工作的意義。知識在這種超越中不斷進步，並克服了死亡而達到永恆的生命②。

十分有趣的是，韋伯在敍述學術研究特點時，總是用藝術創作特別是繪畫作對比。他認為追求藝術作為藝術家的生命意義時，其活動的性質與「求知」是不同的。例如藝術的目標通常是表現而不是發現，它不可能把否定原先已實現的表現作為自己的意義。而且一幅偉大的作品只有它自身不斷地超越時代，而不會被別的作品超越，也就是說，它永遠不會過時③。韋伯不可能知道，正在他作《學術作為一種志業》這個演講時，一場基於現代藝術並企圖超越它的藝術運動正在西方如火如荼地興起，它終於在幾十年後摧毀了如韋伯所說的那種藝術價值。今天，在當代藝術普遍的危機中，一切似乎都證明了黑格爾的藝術死亡論。海德格爾 (Martin Heidegger) 將現代人的精神貧困描述為「無家可歸」、「世界黑夜的時代」，並提出「在貧困時代詩人何為」的問題④。這一切落實到繪畫中，就是在藝術價值被摧毀的時代，畫家生命意義何在？一群對危機有較清醒認識的畫家為了把繪畫作為一種可以安身立命的志業，不得不重新定義繪畫活動的本質。這就是具像表現繪畫的興起。具像表現 (expression figurative) 一詞是著名法國藝術評論家克萊爾 (Jean Claire) 最早使用的，他用這個字來概括一批特殊的專業畫家。他們注重認真觀察可視世界，重新服從職業的精確精神。和上面所說的學術活動三個特點相似，具像表現的代表畫家賈克梅第 (Alberto Giacometti) 的表現方法，也可以歸納為如下三點：

第一，繪畫的目的是發現新的視覺方式。畫家通過「現象學式的觀看」，不斷對繪畫所表達的對象提出發問：「它真是你看到的那樣子嗎？」

第二，由於人對事物的知覺取決於人的意向性，而意向性卻隨着意識流每時每刻在改變，這樣任何一幅固定的畫都無法表達真實的視覺經驗。畫家抓住某物的繪畫過程，就成為「繪畫→擦去→再畫→再擦去」這樣一種無窮的循環。和學術研究一樣，具像繪畫強調這個過程本身就是繪畫藝術的終極意義所在。由於每次擦去都有某種痕迹留下來，這些痕迹的積累代表了抓住對象的歷史記憶，它將時間轉化為空間而具有特殊的藝術價值。

第三，具像表現繪畫一反藝術傑作完美性和不可超越的傳統，而公開承認自己的未完成性。它視一張畫處於「未完成狀態」為理所當然，並認為只有處於這種未完成狀態才存在着逼近視覺終極真實的可能性。

對比具像繪畫三個主張和作為一種志業求知活動諸特點，我們發現它

們幾乎是同構的，即所謂具像繪畫的興起實際上是把繪畫藝術看作一種追求視覺經驗的真實(不斷發現新的視覺經驗)的求知活動。我們知道，將終極價值從宗教和道德理想中擺脱出來，落實到「求知」的學術研究中，這是人類在現代化過程中面臨道德和宗教普遍危機時對價值困境的回應，它意味着一種全新現代心靈的出現。顯然，具像繪畫把求知這種終極關懷的結構全面引入繪畫藝術，其目的也是在藝術價值已被現代運動、後現代運動逐步摧毀的困惑中，實現畫家生命意義的重建。至今，具像表現繪畫的信念和活動只存在於一小批(主要是法國)被稱為畫家中的畫家的小群體之中。但是，這種對藝術價值的再定位卻極為重要。因為只要我們承認藝術是藝術家的志業，一個真正的藝術家必須以藝術作為自己生命意義的話，就不得不正視藝術價值已被現代和後現代運動解構的事實。而具像繪畫對藝術家終極關懷再定位一旦成立，它意味着作為專業的繪畫活動價值系統將發生一次革命。因此，探討具像表現繪畫對我們理解未來世紀人類藝術發展新方向也許有着特殊的意義。為了分析具像繪畫如何在近幾十年中悄悄的興起以及它的內在精神，我們必須從本世紀現代主義和後現代主義為何會摧毀普遍藝術意義談起。

二　從傳統到現代：公共性的喪失

自古以來，繪畫活動的本質就被認為是一種表現；而作為藝術現代化運動的現代派繪畫的興起，也可以用繪畫表現對象的巨變來界定。在西方十九世紀之前，表達公共價值和人們的普遍感情是畫家的使命，無論新古典主義還是浪漫主義或寫實主義，其關心對象和普遍價值內容雖然不同，但它們都力圖表現那個時代的公有現實。自從印象派把風景理解為感覺分析並以此為繪畫題材後，繪畫所表現的內容才發生了一種根本的變化。表現主義注重布爾喬亞細膩的個人生活，野獸派力圖畫出內心狂野的激情，抽象繪畫則把人的主觀概念呈現在畫布之上，這些現代主義的每一步進展，都與否定公有現實並主張表達個人獨特的感情連在一起。正如文化中的現代性是用個人自主性解構統一意識形態一樣，把現代藝術的本質定義為否定公有現實而崇尚個人的特殊感受已被人們普遍接受。但是，繪畫這種表現對象從公有現實到個人感受的巨變，對於繪畫活動的意義結構有甚麼影響，卻很少有人注意。

表面上看，「表現」是畫家把他所感受到的一切呈現在畫布上，它同認知活動並沒有本質的關聯。但是當繪畫表現對象是公有現實時，這種表現必定包含着求知成分。而且正是「表現對象的認識的風格確定了作品的形成風格」⑤。達芬奇(Leonardo da Vinci)把繪畫看成表現自然的真實，而畫家表現自然真實的前提是了解它。正因為求知活動在文藝復興時期的大畫家那裏是如此重要，韋伯曾風趣地說，藝術活動中的求知因素使當時藝術家被提升到醫生(doctor)的地位⑥。從十五世紀到十九世紀，畫家企圖表現的公有現實不斷改變，但由

於公有現實是超越畫家心靈之外的存在，任何一種表現活動都是以求知為基礎，故求知活動和表現是不可分割的。狄德羅 (Denis Diderot) 曾這樣讚歎夏爾丹 (Jean Baptiste Siméon Chardin) 畫得極為真實的裝滿橄欖的玻璃瓶和水果的靜物畫：「你在調色板上研碎的不是白色、紅色、黑色顏料，這正是這些物體的本質，你用畫筆蘸上塗在畫布上的是空氣和光。」⑦這時藝術家可以以表現為自己的終極使命，但無法把求知排除出來使表現純粹化。然而，一旦畫家告別公有現實而以個人感覺為表現對象時，一種歷史上從未有過的事情就出現了，這就是，求知從此不再是表現的前提，求知活動終於可以同表現分離開來。

塞尚

雖然在被稱為現代繪畫之父的塞尚 (Paul Cézanne) 那裏，他所謂的繪畫之「主觀構成」仍必須基於「面對自然」和「符合自然秩序」。也就是說，即使畫家要表達他純粹個人的感覺，研究他究竟看到了甚麼仍是表現的前提。據此，塞尚把繪畫定義為視覺形式之理解。但是當繪畫要表現的內容和意義全部集中在畫家個人一身時，還有誰比自己更了解自己呢？還有甚麼比表現者張揚主體性讓靈感如泉水般湧出更重要呢？隨着藝術所要求的表現純粹化，求知活動開始被現代藝術家忽略了，塞尚的視覺形式理解被曲解為圖像形式之創造。宏觀鳥瞰西方現代藝術各流派發展的歷程，我們毫無例外地看到求知活動在繪畫過程中越來越不重要。立體派為了表現空間，一開始還不得不依靠公有現實的變形；但隨着表現的純粹化，客體是甚麼樣的變得無關緊要，最後完全不用理會了。野獸派的發展也是這樣，它用強烈的色彩來表達情感，這種色彩的造型與其說來自於求知，還不如說它是內心的映射。到馬蒂斯 (Henri Matisse) 晚年，一切都可以簡化到如同七巧板般的彩色剪紙，蒙特里安 (Piet Mondriaan) 乾脆將自己的抽象構成畫稱為新客體。現實形象從現代繪畫中的消失，終於使認知活動成為一種必須排除的雜音。

我們無須多說現代藝術發展中這些表現不斷純粹化的過程，它既是一種藝術的解放，也是一種表現的狂歡節，人們從來沒有見過如此豐富繽紛的形象。但是它帶來的後果也是眾所周知的，這就是藝術作品公共性的喪失。現代化的一個本質特徵是價值和

馬蒂斯

事實的分離，事實是客觀的、公共的，而價值只是對事實的評價，它是主觀的、個人的。這種分離使得個人在價值選擇上獲得無限自由，但同時必定意味着個人審美和價值判斷喪失公共性，成為純私人的事情。自古以來，藝術家之所以可以以藝術作為自己的生命，這是因為藝術具有超越個人的普遍意義。現在畫家畫畫已淪為類似表達個人隱私的活動，這無異於宣布藝術作為一種終極關懷的死亡。象徵藝術死亡的最典型例子是格林伯格 (Clement Greenberg) 對現代繪畫的定義。他認為繪畫的終極目標是走向平面性，只有清除了三維空間幻想和任何隱喻可能的平面性，才達到現代主義的純粹性。但是這種純粹的平面性與一張天然白紙有甚麼本質上的不同呢？畫家的存在還有甚麼意呢？

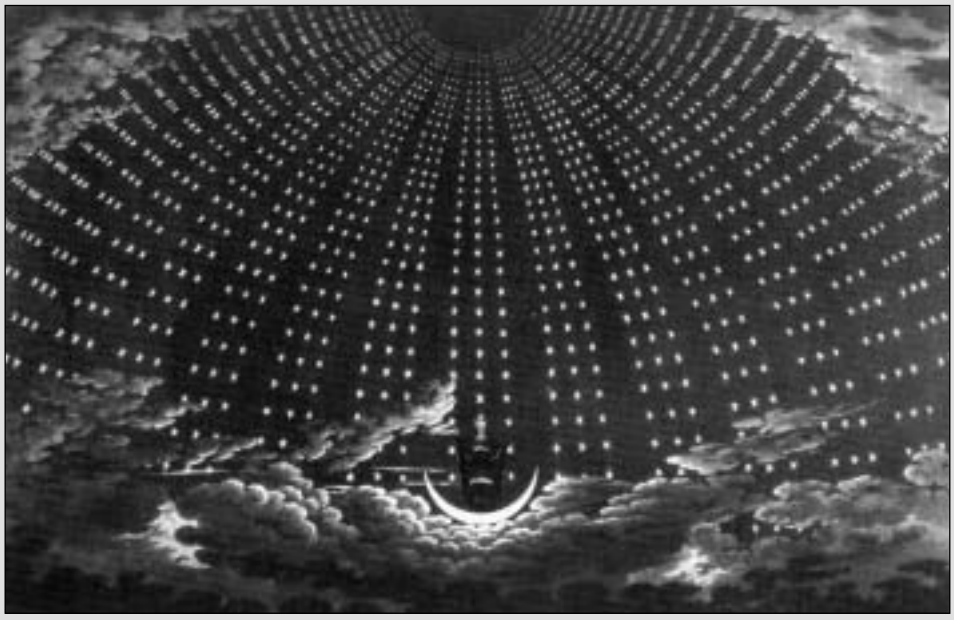
在現代藝術的意義危機中，60年代初開始流行的波普藝術，利用諸如大明星夢露的頭像、可口可樂瓶等大家熟悉的形象使藝術重返公共生活世界。它批判格林伯格的前衛精英脱離社會的孤芳自賞，認為這是可悲的自戀，並借助印刷和大眾傳媒再次達到藝術的社會性。但是無論是觀念藝術借助文字和觀念達到公共性，還是波普藝術借助傳媒，這種恢復公共性的表面辦法，不但無法克服困境反而加劇了藝術意義喪失的危機。當杜象 (Marcel Duchamp) 把一個小便池命名為《噴泉》並引起社會哄動時，無疑意味着任何人都可以進行後現代藝術創作。當年杜象曾開玩笑説「笨得像一個畫家」，想不到今天居然成為眾所周知的事實。60、70年代的西方畫壇與其説是進行了一場藝術運動，還不如説是進行了一場社會運動。波普、新達達和後現代藝術既然依靠市場機制使畫家個人感覺的表達獲得公共性，那麼藝術創作也就同廣告、大眾傳媒和噱頭沒有本質區別，它終於導致藝術世界的徹底解魅。本來專業畫家還可以用別人看不懂或不能欣賞為名，來為那已私人化的創作辯護，現在人人都能成為畫家，並且一張畫只能用市場效應或符合評論家觀念的程度來決定其價值，那麼繪畫作為一種志業的意義何在？

80年代開始，由意大利的超前衛、德國的新表現和美國的新意象、龐克藝術（又稱「壞畫」bad painting）組成的新表現主義興起，它們企圖通過回歸傳統來克服危機。但他們所能做到的只是將繪畫傳統中各種已有的題材、風格、圖象加以拼合，即將一切現存的文化產物當作自然來模擬。其後果是創造一個更為虛構的世界，用博特里亞（Jean Baudrillard）的話來講，是「比真實還更像真實的『超真實』（hyperreal）」。它非但沒有克服意義喪失危機，反而使問題變得更為嚴峻：藝術活動難道就是去製造這樣一堆表面上新奇但實際上與我們毫無關係的世界嗎？

三　對藝術解魅的回應：尋找意義的先驅者

其實，早在20年代現代主義盛極而衰、後現代藝術風靡西方之際，一些有才華、有抱負的畫家已感到挑戰的嚴重性，他們開始重新尋找藝術家生命的意義。德朗（André Derain）就是一個代表。德朗本是現代繪畫運動積極的推動者。1905年他與馬蒂斯、弗拉曼克（Maurice de Vlaminck）共同點燃了野獸派繪畫的熊熊烈火，但是他不同意馬蒂斯不斷將色彩表現純粹化而脫離野獸派。1906年他又與畢加索和布拉克（Georges Braque）一起開創立體派，但是他也不滿意立體派為了表現的純粹化而走向抽象，最後他不得不告別立體派並同整個現代藝術運動決裂。一方面，德朗作為一個現代藝術的創始人深知現代派興起的合理性，即繪畫表現對象從公有現實到個人感覺這一轉化是不可抗拒的演變潮流；另一方面，他又不能接受這一轉化所導致的藝術終極意義的喪失。他隱隱感到現代藝術公共性的喪失，是因為畫家在追求表現不斷純粹化過程中排除了求知而引起的。為此他說過：「我們起點之錯誤在於某種方式上太害怕描摹現實，這使得在觀察自然時，距離太遠，並急劇地想出錯誤的解決之道。」⑧

確實，求知活動所面對的是事實，事實回答世界是甚麼，即我們究竟看到了甚麼？人們可以對某種事實不感興趣，但是事實不同於主觀感覺和評價，只要人們願意，它總可以轉化為公共的東西。因此，求知活動和純粹的表現個人感情不同，它是一種有普遍意義的價值。這樣，當表現寓於求知過程中時，求知的公共性可以使表現獲得普遍價值。而一旦將求知與表現分開，表現是無法具備普遍的公共性的。也就是說，現代主義和後現代運動所力求表現的純粹化，並把求知活動從繪畫中排除出去，其後果一定是公共性的喪失。德朗並非哲學家，他當然不可能提出這樣清晰的理論性問題，但是他已明確認識到：「藝術負有平衡時間的使命，並涉及到遵守普遍的以及一致的基本概念，以便表達能被大家所理解……如果每個人遵循各自的語言來表達，那就毫無交流毫無對話可言了。」⑨德朗注意到在塞尚那裏，畫家表達個人感覺時並沒有出現公共性喪失。也就是說，繪畫活動在從傳統到現代的轉型過程中，遺失了某種極重要的、有關繪畫生命本質的東西，這到底是甚麼呢？他將其歸為從希臘羅馬開始，直到



辛克爾1815年為歌劇《魔笛》設計的舞台布景。

十九世紀一切天才畫家都必須遵守的一條程式。為了克服當代藝術危機重新確定繪畫活動的意義，就必須將遺失的東西尋找回來，他將其稱為「尋找遺失的秘密」。德朗在尋找中死去，他留下不少無法完成的作品。但他影響了巴爾蒂斯 (Balthus) 和賈克梅第，成為具像表現主義繪畫的第一個先驅者。

巴爾蒂斯少年時期的藝術啟蒙，深深受到被海德格爾稱為能在世界黑夜的時代道說神聖的詩人黑爾克的影響。他從未涉足於現代藝術的混亂；也不像前輩德朗那樣在藝術探索中充滿懷疑與矛盾。他早期至今豐富的藝術創作反映出畫家自身的一致性。這種一致性來自於畫家明確的宗旨：「表現我們這個世界上可見事物背後的東西，它是真實存在的。」⑩兩次大戰之間，超現實主義繪畫流行法國，它否定真實世界，運用心理學分析理論虛構夢幻的世界。與此相反，巴爾蒂斯的繪畫堅持從可以認知的真實世界出發，從中體認隱藏的神秘的內在精神，表現這種內在精神就是他繪畫的主題。

內在精神作為抽象的、看不見的東西，如何通過可視世界的具體形象表現出來？巴爾蒂斯在1926年旅意時敏感地發現，在中世紀藝術的神秘傳統與文藝復興停留在事物表象與日常軼事的描述性繪傳統之間，有一批畫家如弗拉切斯克 (Piero della Francesca)、喬托 (Giotto)、馬薩喬 (Masaccio)、烏切羅 (Paolo Uccello)，他們另闢蹊徑，既表現陽光、風和人類感情的日常世界，同時也呈現靈魂深處的顫音和宇宙間最深沉的力量⑪。烏切羅的《大洪水》一畫，用科學的方法研究形與空間，也表現了生命世界的玄秘。其實，巴爾蒂斯發現的是一個求知與表現相結合的傳統，並藉此使現代繪畫逐漸喪失的公共性再次復活。巴爾蒂斯的另一個貢獻，是他往往從大量寫生素描提煉出他的油畫裏的人物意象，配以具有公共意義的象徵性事物形象。例如《土耳其房間》、《黑鏡日本女子》、《貓照鏡》中的「鏡子」。另外，他大部分的作品表現室內的少女，這室內就是象徵隱蔽的世

界。更有創意的是他使本來屬於他個人感受的具象徵意味的形象，通過連串的作品的反覆運用，最後變成具有穩定意義和公共性的象徵形象。例如他畫中「有點神秘、有點壞」⑫的貓，令人產生別的聯想的壺等。這種大家都可認知的具像與神秘寓意的結合，揭示了生命中某種隱蔽的精神躍動。

為了在作品中表達這種內在精神，巴爾蒂斯十分重視技藝。十八世紀中葉之前，精巧的技藝就等於藝術。畫家經過長期的技藝訓練，既是學習對世界的觀察求知的方法，也是掌握公有的方式和語言表達，這是藝術作品公共性的基礎。自從「美的藝術」這個詞產生之後，技藝與藝術分成兩個不同的觀念，此後藝術家更視技藝為自由表現的負累，技藝縮小到只是幾種基本材料的掌握。技藝的傳統已經喪失，技藝的創新也變成出奇制勝的魔術。但是，誰若看過巴爾蒂斯的原作，一定會被那些精緻的技藝陶醉。那種用酪蛋白造成的可稱為巴爾蒂斯式的畫面肌理，使得他的色彩表現既有節制而又雍容高雅，處處泛着明淨的光華。他的畫面具有一種畢達哥拉斯傳統的勻稱與平衡的幾何空間結構，並造成了如佛家卍字形的永恆運動。無疑，這些作品都成為具像表現繪畫下一步發展的精緻範例。但對於巴爾蒂斯本人來說：「我每畫一幅新畫總是很費躊躇，動手畫的時候，總感到很吃力，我總覺得自己的手藝不行，不足以表達我要表達的東西。畫完之後，又往往不滿意，於是，就畫第二遍，再畫第三遍……。」

巴爾蒂斯創造了具像繪畫成功的範例。然而，在一個已經解魅的藝術世界中，求知作為繪畫的終極意義已經不是像德朗那樣尋找遺失的秘密可以實現，也不是如同巴爾蒂斯那樣給出一個範例的方式所能做到的。因為求知要作為一種終極意義注入到繪畫中，它必須是一種不可窮盡、不能被某一代人終結的活動。而畫家求知的對象不是物理學，它只是我們眼睛可以看到的有限的世界。幾百年來，我們的先輩似乎早已窮盡有關它的一切知識了。也就是說，文藝復興時代的大師用解剖刀研究人體，用透視來把握空間，確實使繪畫名副其實地變成一種求知活動。但是當人們已知道這一切後，特別是照相機可以無誤地把人看到的世界拍攝下來後，畫家還有甚麼可以做呢？事實上，現代主義之所以把求知排除出去追求表現的純粹化，一個重要原因正是視覺上的求知似乎已被歷代大師窮盡了。現在要再次回到求知，就必須首先克服這如高山般橫亙在二十世紀探索者面前的困難。

使人意想不到的是，克服這一困難的第一步竟是由莫蘭迪 (Morandi) 邁出的。今天，意大利最終承認莫蘭迪是國師之一，但仍然沒有太多的人認識他的藝術。莫蘭迪生活在現代藝術和後現代藝術運動風起雲湧的時代，但他除了1918年短時間涉足形而上學繪畫外，便拒絕參加任何現代藝術運動。他甚至拒絕展出他的油畫和銅版畫。他把繪畫本身而不是作品的社會效應看作意義。他的隱遁者人格，使他沉靜地在最富外省氣息的布羅尼鎮的小鄉村格里扎那渡過一生。他一輩子都在寫生，而且畫那些他最熟悉的東西：例如鄉村周圍的風景，更多的是畫他畫室桌子上的瓶瓶罐罐。寫生

從來只是被當作創作前的學習或準備素材階段。在莫蘭迪之前，從沒有一個人把寫生時反反覆覆端詳早已熟悉的對象當作畫家的志業。不錯，莫奈(Claude Monet)曾坐在同一乾草堆前畫了很多張畫，然而這卻是為了表達這乾草堆在不同光線下的印象。畫家通常因以前從未見過的對象給他內心的震撼而對其感興趣，這種新鮮感是他畫某物的原動力。而像莫蘭迪那樣一輩子去注視那早已熟視無睹或被時髦的畫壇所鄙視的風景與靜物，並以把它們準確畫下來的寫生為志業，這會被視為精神病。因為畫家們都認為，這樣做只能畫出千篇一律單調的作品。但是，今天我們去注視莫蘭迪的一系列油畫，就會大吃一驚。這些畫千姿百態，在每一幅油畫中人們看到的這些瓶瓶罐罐都是不同的。這種不同不是莫奈乾草堆所呈現出的外在對象和光線的不同，而是一種內在的不同。就外部對象而言，每一幅畫所表達的是同一東西，而且畫家是盡可能準確地把它們畫出來，這些畫的差別是由不同的觀看方式所造成的。由於每一幅畫抓住了某一種觀看方式並在某一段時間中反覆觀看所發現的形象，於是每一張畫似乎是記錄了同一對象所經歷的某一段獨特時間。也就是說，時間彷彿通過這一張又一張的油畫凝結起來，故克萊爾稱之為莫蘭迪沙漏。但是沙漏只測量時間，而無法凝結時間。莫蘭迪的畫顯示了某種觀看模式在時間上積累所導致的奇妙性。正如維塔里(Lamberto Vitali)所說：「一種持續的更新只屬於少數人所能做到。」⑬莫蘭迪通過畢生寫生完成了一個驚人的發現，這就是人看到了甚麼取決於看它的方式，而人本質上具有無窮多種看同一對象的方式，隨着這種觀看方式不同，同一對象會呈現出千變萬化的形態。莫蘭迪通過寫實，發現了人的視覺經驗的無限性。

顯然，每一種看的方式對應着一種客觀的視覺形象，如果一幅畫表達了這種看的方式，這種經驗和感受一定是可以被其他人重複，即可以成為公共的。而且，即使是對於同一視覺對象，畫家不可能窮盡這種客觀的視覺經驗之表達。從此，求知又可以成為繪畫活動的終極意義。

註釋

①②③⑥ 韋伯著，錢永祥編譯：《學術與政治(韋伯選集 I)》(台北：允晨文化，1985)，頁141；127、130；127；132。

④ 海德格著，孫周興譯：《林中路》(台北：時報文化出版企業有限公司，1994)。

⑤ 巴克森德爾(Michael Baxandall)：〈認識論的風格〉，載奧頓(Fred Orton)、哈里森(Charles Harrison)編，崔誠等譯：《現代主義，評論，現實主義》(上海：上海人民美術出版社，1991)，第十四章。

⑦ 狄德羅著，陳占元譯：《狄德羅畫評選》(北京：人民美術出版社，1987)。

⑧ 彌勒(Joseph-Emile Muller)著，李長俊譯:《野獸派》(台北：大陸書店，1973)，第四章。

⑨ *André Derain* (Paris: Musée National d'Art Moderne, 1954).

⑩⑫ 嘯聲：《巴爾蒂斯》(上海：上海人民出版社，1995)。

⑪ 見安東納，阿爾：《新法國繪畫與傳統》(1936)。

⑬ Lamberto Vitali, *Morandi* (Paris: Hôtel de Ville, 1987).

以人類學觀點看義和團

● 柯　文（Paul A. Cohen）

在最近出版的拙著《歷史三調：作為事件、經歷和神話的義和團》（*History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth*）中，我細審了三種探索或了解過去的方法的特點，即把過去作為事件、經驗和神話，以顯示歷史學家的治史方法。我集中論述一件非常獨特的歷史片段——1898-1900年的義和團運動，以此來展開我的理論探討。此書的理論部分已於另文介紹① 。本文討論的是，我在疏理義和團事件的手法上和中國史學界的異趣。

中國史家對義和團運動的興趣遠大於西方同行，幾十年來，他們從不同角度對之分析。但角度儘管不同，一些共同特點卻有迹可尋，原因部分是由於馬克思主義意識形態，部分是由於幾百年來中國治史方式的影響。第一，中國史家反覆重談着一些明確的問題：義和團運動的性質（是否和白蓮教有關，是否有反清傾向等）、組織和領導方式、興起原因（尤其強調十九世紀末帝國主義盛行）、社會組成、源流（梅花拳、神拳、大刀會）、事件發展等。第二，注重蒐集、輯錄、編纂和出版義和團（包括口述紀錄）的第一手資料，這在文革後尤甚。第三，中國史家（包括最卓越者）一再對義和團運動下價值判斷，在研究分析中褒貶臧否，不以為迕。如痛斥清廷反動、指責洋人跋扈殘忍、讚揚義和團反帝愛國、非難團民的信仰行為落後、愚昧和迷信。最後（我要強調，中國史學界對義和團史的定性遠不止此，這裏僅列一二），中國史家研究義和團的手法頗為狹隘，鮮有將之跟其他社會的類似現象作比較，跨文化比較這種研究方法似乎不甚受青睞。

中國史家對義和團運動的興趣遠大於西方同行，他們從不同角度對之分析。但幾十年來，中國史家研究義和團的手法頗為狹隘，鮮有將之跟其他社會的類似現象作比較，跨文化比較這種研究方法似乎不甚受青睞。

在討論我和中國史家在研究方法上的差異之前，先簡單介紹《歷史三調》的編排。此書共分三部分，各備以前言，概述該部分內容的相關問題。第一部分題為「作為事件的義和團」，內含一章，敍述義和團事件的發展。第二部分「作為經歷的義和團」共分五章，每章皆深入探討1900年春夏時分，華北平原上特有的事件的經歷。這些

經歷包括：旱災與洋人來華、集體降神附體、法術與婦女髒穢、謠傳與其引起的恐慌、以及死亡。第三部分「作為神話的義和團」，審視義和團在二十世紀三個不同時期如何被神話化：新文化運動時期(五四前)、1920年代反帝國主義時期、文化大革命時期。結論部分補充了幾個問題：一、以義和團作為歷史背景，用以展開一種涵蓋更廣泛的理論探討，其代表性有多大；二、事件、經歷、神話三者作為了解過去的方式的相對有效性(comparative validity，即此三者呈現過去的真實程度)；三、我身為作者(歷史學家的自覺)在書中各部分所扮演的角色。

以下將討論我和中國史家在義和團研究上取向的差異，重點放在《歷史三調》的第二部分，西方的中國史學者對它最感興趣(至少至今仍然如此)②。這部分是關於過去作為經歷，篇幅最長。我在此大大借助了人類學的理念、策略和研究。

我嘗試重塑1900年春夏時分瀰漫華北的情緒和氣氛，它們不單存在於團民之間，也在非團民的華人、華洋基督徒和非神職洋人之間。我盡量準確捕捉時人所思所想，大量運用時人記述，尤其是義和團的揭帖、華人官紳的日記和聞見錄，以及外國親歷者和目擊者的書信記略。

一 豐富描述

在《歷史三調》的第二部分裏，我嘗試重塑1900年春夏時分瀰漫華北的情緒和氣氛，它們不單存在於團民之間，也在非團民的華人、華洋基督徒和非神職洋人(軍人、外交人員、工程師等)之間。我的其中一個構想，是盡量準確捕捉時人所思所想，所以我大量運用時人記述，尤其是義和團的揭帖、華人官紳(大多來自京津一帶和山西太原)的日記和聞見錄，以及外國親歷者和目擊者的書信記略(很多從未發表)。義和團信仰，特別是法術和婦女髒穢破法的精彩細節，在後兩種材料中俯拾可見，但由於其作者普遍敵視義和團，我一度擔心這些資料是否可信。後來讀到團民的口述歷史材料，發覺跟華人官紳和洋人文獻的記載非常吻合，疑慮方釋。例如，根據一名前天津團民所說，當地義和團首領曹福田，對正在開赴老龍頭火車站準備攻擊俄軍的手下說：「凡是空手沒有武器的，每人拿一根秫秸，繼續前進，到前線就會變成真槍。」③

儘管我在為撰寫《歷史三調》而進行研究之初，就決定要探討的課題之一是過去的經歷層面，但對於如何着手卻毫無頭緒。在這部分的各章裏，原本我打算圍繞經歷過去的普遍特質來寫，如不確定性(即對後果茫然不知)、文化建構、個人的(相對於歷史的)自覺和多重動機。但這種手法流於抽象死板，缺乏那種活生生的、近在眉睫和切膚體會的感覺，因此我陷於僵局。直至研究初期的一個夏天，我讀到了一批時人記述，它們大多輯錄在《庚子記事》④和四冊本的《義和團》⑤中。我自忖：這些記述的作者一再重覆着甚麼樣的主題？僵局頓然打破了，因為當我讀這些記述時，我清晰發覺1900年華北一些經歷的不同層面吸引着一個又一個作者的注意，這些層面包括由旱災產生的社會和心理影響、義和團的宗教和法術信仰、百姓出奇地輕信一些最荒誕無稽的謠言以及無處不在的殺戮和死亡的經歷。如果這些是人們(不論華洋)所關切的，那麼我想最能使讀者身歷當年華北處境的，莫如鉅細無遺地描繪這些時人經歷。

為此，我在書中深入剖析一些經歷背景的層面，細緻程度遠高於一般中外義和團專著。最特別的例子也許是關於死亡的一章，我所知道的中外

義和團史家，都不曾集中研究這個主題。當說到義和團史時，視乎史家採取的觀點，最為人注目的通常是義和團運動的特質(團民迷信、落後、排外、愛國)、它在中國反帝國主義侵略史上的地位、基督徒的殉難、聯軍的義行英風、或是義和團事件(和它的解決)對往後中國歷史的影響。當中固然也會提到死亡，但卻往往是像在列舉統計數字般，以冷漠平淡的口吻敍述。死亡在這些記述中成為一個集體標誌，代表着團民的殘酷、聯軍的暴虐、基督徒的苦難或無辜者生靈塗炭；但作為表現個人經歷的意義卻大大喪失。而此書所要重現的，則是死亡作為經歷的一面，着重於因戰鬥和其他暴力形式引致的死亡和毀滅。

除了這種實在的死亡外，當然還有範圍更廣的死亡焦慮現象，籠罩着1900年的華北。春間久旱使農民無所事事，糧食日見短缺，人心日感徬徨。可以想像，對於1870年代末的大旱，餓殍千萬的景象，年過三十者仍記憶猶新，必更憂心如焚。年青團民不惜花時間練習不死之術以求生存，而義和團的法術多半正是為殺敵和保護親團民者性命而設。春夏時分全境訛言四起(流傳最廣的是洋人和華人教民於井中下毒)，內容大多不離死亡和殺戮；甚至同樣廣為流傳的、反映人們心願的謠言，也只是死亡陰影下的情緒宣泄。最後，遍布華北的義和團揭帖，像惟恐百姓在風聲鶴唳中還不夠膽戰心驚般，再三警告，若不遵從義和團的指示則必招大災。

1900年不同的人各有面對死亡的不同經歷。有些是受害者，有些是施暴者，還有目擊者。有人繪聲繪影地描寫死亡，有人記述死亡的獨特氣味，有人記下自己或親朋在面臨死亡，或觀察到別人受到死亡威脅時的恐懼。還有很多人寫下要作的可怕選擇。簡言之，死亡的經歷像其他經歷一樣，是十分個人的事情。它可能比其他經歷的形式更加深刻地影響着人生。畢竟，歷史不會死，社會也不會，會死的是個人。因為死亡有其獨特性質，它了結人的性命，也是人生的盡頭，圍繞它的恐懼和憂慮，便是人生歷程意識形成的關鍵；它們把人從歷史和社會中抽離，使之強烈關注自己的命運。

我初閱有關死亡的文獻時，發覺它們大都記載了不同文化中的正式和非正式儀式，這些儀式被用以緩減渡過這個人生最大和最終分水嶺的焦慮。然而，一如以下的天津紀實顯示，1900年夏天，中國人經歷的死亡大多是赤裸裸的，未經任何儀式調和⑥：

> 沿河所見，浮屍甚多。或無頭，或四體不全，婦人之屍，往往乳頭割去，陰處受傷，……且有淺擱河邊，鴉雀集喙者。氣味臭惡，終日掩鼻，而竟無有出而收瘞者。或謂此皆教民，為拳匪所殺，平人不敢過問也。

因此，死亡這個最終極的焦慮，當時無處不在，更因為它呈現在人前的形式之不堪，令人更感不安。

在義和團的研究中，死亡往往成為一個集體標誌，代表着團民的殘酷、聯軍的暴虐、基督徒的苦難或無辜者生靈塗炭；但作為表現個人經歷的意義卻大大喪失。1900年夏天，中國人經歷的死亡大多是赤裸裸的，未經任何儀式調和。因此，死亡這個最終極的焦慮，當時無處不在，令人更感不安。

二　學科多元

雖然《歷史三調》是以歷史學家的觀點來寫，而且此書旨在道出撰寫歷史時的重要問題，但它亦大大借助了其他學科的識見，包括文學、哲學、比較宗教學、社會學以及最重要的人類學。比如，我在比較宗教學中找到

很有用的證據，對於闡明旱災在團民世界中扮演的角色大有幫助。1899-1900年冬開始流傳華北的義和團揭帖，把殃及全境大部分地區的亢旱，跟越來越多的洋人來華及外國影響 (特別是基督教) 清晰連繫起來。這些揭帖一再指稱，亢旱無雨是因上天震怒，只有掃平洋人，才有下雨之期。山西太谷的一張揭帖直斥洋教⑦：

增福財神曉諭天主、耶穌兩教人士知悉：爾等棄神滅祖，上干神怒，天不降雨。不日天兵天將下凡，與爾兩教人大開戰爭。爾等急早歸入義和團，痛改前非。

天災是無法預知、亦非人力所能控制的，在一個因天災引致饑荒、人民連年受害的生態環境裏，人們很多時會把饑荒的直接原因——天旱無雨，跟一些不當的人類行為 (在此是洋教入侵) 連繫起來，視之為擾亂正常的自然平衡，這種做法乃是最自然不過的，遍見於世界各地。這種思考模式在中國文化行為中根深柢固已有千百年。令我感到詫異的是，這種模式在歷史上不同年代不同文化 (特別是農業文化) 中比比皆是。

這套思維邏輯亦見於舊約聖經，上帝向被祂揀選的人民說⑧：

你們若留意聽從我今日所吩咐的誡命，愛耶和華你們的上帝，盡心、盡性，事奉他，他必按時降秋雨春雨，在你們的地上，使你們可以收藏五穀、新酒和油。也必使你們喫得飽足，並使田野為你的牲畜長草。你們要謹慎，免得心中受迷惑，就偏離正路，去事奉敬拜別神。耶和華的怒氣向你們發作，就使天閉塞不下雨，地也不出產，使你們在耶和華所賜給你們的美地上，速速滅亡。

其他例子不勝枚舉。1973年，尼日利亞的回教徒認為當年的旱災表示「真主對人類的憤怒」。伊麗莎白時代末葉，英國基督徒認為1590年代的饑荒「表示上帝在生人類的氣」⑨。在十九世紀的博茨瓦納 (Botswana)，當地人相信持續乾旱是基督教入侵所致，特別是因為一位有名的求雨法師受洗入教，捨其本業。災荒連年後，當地傳教士利文斯通 (David Livingstone) 離去，皈依入教的求雨法師所屬的部落亦他遷，不出所料，旱情中止了⑩。

我參考的有關比較宗教學的著作多出自人類學家手筆。眾所公認，1900年春夏，在華北平原上展開的義和團運動的宗教信仰核心，是降神附體，亦即神祇 (亡靈) 降附人體，並使之為附體神靈所用的一種意識或行為改變的宗教經驗⑪。當時目擊者和團民留有不少降神儀式的記述 (團民的記

1900年春夏，在華北平原上展開的義和團運動的宗教信仰核心，是降神附體。義和團的降神附體和以下三樣事物有密切關係：武術、團民宣稱刀槍不入的法術，以及即使是最低層的中國農民亦自幼耳熟能詳、構成其文化世界的戲劇人物。

Courtesy of Library of Congress

述主要來自1950和60年代蒐集的口述歷史紀錄），或記載團民附體後的形色舉動，或描述附體後膽色氣魄大增。義和團的降神附體和以下三樣事物有密切關係：武術、團民宣稱刀槍不入的法術，以及即使是最低層的中國農民亦自幼耳熟能詳、構成其文化世界的戲劇人物。這點在以下的第一手記述可見一斑⑫：

學神拳先叫先生在一張紅紙上寫下自己的名字，甚麼莊的人，共多少人。俺六個人再跪下燒香不燒白紙。求老師，我求的孫臏，他們有的求劉備、張飛等。求神附體，附了體就成了神拳，就會槍刀不入，膽量大，打仗不怕死，敢往上衝。俺六個人就這樣當了神拳。

關於中外降神附體現象的人類學文獻汗牛充棟，這些資料有助於我把義和團的降神附體置於一個更廣闊的背景之下，廓清其在整個運動中的意義和功能。人類學家往往把降神附體視作一種對個人或集體危機的反應。千百年來，中國各地百姓每遇個人危機，均會求助於靈媒⑬。這些靈媒在神靈附體後，充當凡人和鬼神的中介角色。他們治病、驅邪、占卜、平息人際衝突、治療婦女不孕。雖然靈媒提供的服務繁多，且隨着中國各地文化差異，形式亦各有不同，但普遍來說，其重點在於溝通人間和靈界。靈媒是一種「助人的行業」，而個別靈媒憑着訓練和秉賦，往往被視為執行着保護地方社群的功能，使之免受危險和邪惡力量侵襲。

雖然團民附體後的形色舉止和中國靈媒上法後的表現相近⑭，顯示其神經生理基礎相同，但義和團降神附體的社會文化意義卻截然不同。1898-1899年冬天以前，特別是1898年8、9月黃河決口成災之後，山東西北的神拳（義和拳的前身）多專注於治病。即使此後義和團降神附體的重點轉向排刀排槍（因為團民和教民的暴力衝突日熾），扶乩降神仍然擔當保護社群的功能。

然而在其他方面，義和團的降神附體和中國靈媒的，在功能上卻截然不同。首先，即使在1898-1899年冬天之前，神拳的降神附體是一種集體（而非個人）現象。其二，雖然團民經常在團牌、揭帖和旗幟上表明，他們旨在保護清廷或中國⑮，但大家都深深感受到，團民的排刀排槍儀式着重自保多於保護社群。

布吉尼翁（Erika Bourguignon）曾研究世界各地的降神現象，分辨其在不同社會的特徵，如在西太平洋的帕勞（Palau），降神附體主要扮演一公共角色，滿足社群的需要；而在別的地方，如西印度群島的聖文森特（St. Vincent）的震顫派（The Shakers）或尤卡坦（Yucatán）的馬雅族使徒會眾（The Apostolics），降神的功能則主要是私人的，着重其對個人的意義，「他相信這一經歷使他得到『救贖』，並……從中獲得快樂和力量」⑯。布吉尼翁把這些降神的理想—典型功能（私人和公共），視為一個連續體的兩極，她並承認，降神附體在某些社會中同時擔當兩種角色。義和團的情況正是如此。在義和團運動中，降神附體滿足了個人（私人）的種種需要（比重因人而異），這是義和團降神附體在十九世紀末輕易發展成一集體（公共）現象的主因之一。相信這種說法雖不中亦不遠。個人圖存（眼下所需）和民族救亡（更抽象的層面）是相輔相成的。

人類學家往往把降神附體視作一種對個人或集體危機的反應。在義和團運動中，降神附體滿足了個人的種種需要，這是義和團降神附體在十九世紀末輕易發展成一集體現象的主因之一。相信這種說法雖不中亦不遠。

三　人類學概念下的西方

在觀照研究對象時，受過專業訓練的人類學家務求做到不偏不倚；而他們施諸別人的人種學觀察準則，亦制約着他們自己。特別是涉及宗教現象——皈依、降神附體、法術等，他們不認為本身社會的宗教經驗和實踐較別人優越或完善。如非絕對必要，絕不在他們的專業判斷中攙入個人信念和價值觀。

二十世紀末的中國學者雖然頌揚義和團的愛國反帝精神，但對其法術同樣嗤之以鼻。我要指出，對義和團法術的批評通常依靠驗證測試，而測試結果多證其虛，但這種做法卻不得要領。正如研究迷信的心理學家所說的，他們繼續在「特定行為和特定結果間建立錯誤的相互關係」。為甚麼？

在《歷史三調》中，我盡量恪守這種人類學做法，因此對團民思想和行為所得出的判斷迥異於大部分中國史家。第一，我避免使用「迷信」、「愚昧」或「落後」這類貶蔑字眼來形容團民的信仰和行為，這跟幾乎所有的中國史家恰成對比⑰。我認為若把這些信仰和行為定義為「迷信」，無疑是對之採取了敵視的立場，這會妨礙我們深入了解它們對團民的意義，及其在團民知識和情感世界中發揮的功能。

第二，我在構築團民的各種經歷時，特意顯示義和團不是獨一無二的例外，打破其奇詭怪異的形象。做法之一是以豐富筆墨描繪1900年瀰漫華北的異常高漲的情緒——不尋常的亢奮、憤怒、浮躁，以及最重要的籠罩華人和洋人的恐懼和焦慮。七情六欲是無分疆界的。另一個做法是，指出團民在面對問題時所作的反應，跟其他文化（包括歐美）的人在處於類似情況下並非截然不同。

舉幾個例子。前文提到把乾旱歸咎超自然事物並不罕見，舉世皆同。這些人遇到旱災時，會以祈禱平息神怒或進行其他求雨儀式。然而，我們直覺上立即認為，這種事情只見於教育程度低下的「落後」社會，在信奉科學對自然現象的解釋、擁有高超科技的社會（比如今天的美國）是不會出現的。不過，很出人意料，1988年夏天美國中西部大旱，當時正在爭取民主黨總統提名的傑克遜（Jesse Jackson），跑到艾奧華州一處玉米田求雨；而一名俄亥俄州的花商則用飛機從南北達科他州其中一處接來蘇族巫醫作法求雨，引來幾千人圍觀⑱。

另一個例子是關於法術，以及不同文化的人在法術失靈時的反應。無論中外，也不管是當時的親歷者還是後世學者，在他們關於義和團的著述中無不譏諷義和團所誇耀的法力。這些嘲謔多半是針對團民自稱刀槍不入的法術，理由不言自喻。堅決主剿義和團的清廷大臣袁昶寫道：「若云匪術能避槍砲，何以十七八等日〔庚子年五月，即1900年6月13、14日〕，該匪連攻東交民巷使館，洋兵放槍，立斃數匪。」⑲美國傳教士麥美德（Luella Miner）記載，6月14日，一隊約三四十人的團民在北京被海軍陸戰隊開火擊潰，她還調侃說：「這些槍彈不入的團民似乎不大喜歡外國火藥的味道。」⑳二十世紀末的中國學者雖然頌揚義和團的愛國反帝精神，但對其法術同樣嗤之以鼻。一位史家寫道㉑：

> 義和團的「神術」並不神，它不過是傳統的氣功術、巫術與武術的結合。被人說得玄之又玄的義和團刀槍不入一類功夫雖然有其信實的成分，但更多的則是恣意誇張與弄虛作假。

有幾點要在此聲明。第一，我們有確切證據顯示，與義和團敵對的基督徒對法術和宗教保護力量的看法是與團民極為相似的。直隸東南倖存的中國天主教徒，相信聖母在教堂上方顯靈，保護他們安然渡過1899年12月

至1900年7月團民的接連攻勢㉒。而外國傳教士(包括天主教和新教)在遭火攻時，也屢屢認為是得上帝之手幫助，改變風向和減弱風勢才倖免於難㉓。

第二，我要指出，對義和團法術的批評通常依靠驗證測試，而測試結果多證其虛，但這種做法卻不得要領。中古時期的天主教儀式並未創造奇迹，但人們仍沿用不棄。1900年夏天，基督徒祈求上帝援手不得，但劫後餘生者的信心通常更為堅定。禱告和其他求雨儀式或「奏效」或失靈，但世界各地每逢大旱，總會蹦出一大幫求雨法師，似是不變的定律。以驗證來測試法術和宗教的效力是最不費氣力的奚落，亦是普遍用以質疑他人信仰的方法。不過，人們(即使是「高文化水平」的)仍然深信不疑。正如研究迷信的心理學家所說的，他們繼續在「特定行為和特定結果間建立錯誤的相互關係」㉔。為甚麼？

這是棘手的問題，因為在不同宗教背景可有不同的答案。對於法術和宗教儀式之效力的常見挑戰，是認為這種儀式應該立即和具體應驗，但有一種回應卻質疑此種前提本身。杜格拉斯(Mary Douglas)這樣描述蘇丹南部的丁卡族(The Dinka)牧民：「丁卡人當然希望他們的儀式能左右事件的自然過程，他們當然希望祈雨儀式能呼風喚雨、治病儀式能起死回生、收穫祭能令五穀豐收。但工具性效能並非他們這些象徵行為唯一發揮的效能。另一種效能是在於行為本身，即它使信念堅定，及經歷這一行為所產生的印刻作用。」她補充說：「原始巫術非但不是無意義，而且恰恰是它賦予存在以意義。」㉕

世紀之交的基督教傳教士，雖然對杜格拉斯的理論(假若以「禱告」代替「原始巫術」一詞)或許不無贊同，但他們在面對同樣問題時，其重點卻肯定放在別處。對基督徒來說，禱告或許在事實上給予存在以主觀意義，但事物的內在道理(以客觀用語來說)卻只有上帝才能了解。他們確信上帝「會賜予最大多數人福祉」㉖，而無論發生任何事，最終必是為了成就祂的國度。但是，在人世間的日常事務中，祂的安排卻往往非凡人所能理解，而基督徒在面對這些事情時，所能做的就是絕對相信，即使他們的禱告無效。

義和團對於他們施術失敗，卻另有一番既不損其所依據的基礎、又能自圓其說的解釋。有時候，義和團會指法術失靈是由於施術者心意不誠、品行不端(心術不正)或道行不夠；但團民更常歸咎的是受外在環境(當中最厲害的是婦女，尤其是婦女不潔)的穢物所污——這是剋制義和團法術的神奇力量㉗。

儘管丁卡人、基督徒和義和團在處理儀式效力的問題上，態度各有不同，但有一點把他們(也許包括所有宗教人士)緊繫在一起。他們的宗教行為的最高目標，是在面對不確定和險阻滿途的未來時，提供保護和心理上的安全感。通過他們的儀式，期望能或多或少地掌握不確定性(或上文提到的對後果茫然不知)，這是人類經驗的一個特有標記㉘。

義和團對於他們施術失敗，有另一番既不損其所依據的基礎、又能自圓其說的解釋。有時候，義和團會指法術失靈是由於施術者心意不誠、品行不端或道行不夠；但團民更常歸咎的是受外在環境的穢物所污——這是剋制義和團法術的神奇力量。

四　結論

《歷史三調》的第一部分，敍述了一連串在義和團運動中發生的事件，藉此重構這段歷史，儘管我的某些理解或許不同於中國史家，但基本進路

卻是一樣的。第三部分探討義和團在二十世紀中國如何被神話化，當中所採取的探索路線，仍未為中國史家所用，但我相信中國史家可能也想像過這種做法。然而，第二部分卻是截然不同的。怎樣不同？

上文已提及某些研究方法的分別，但我想在此指出還有另一些也許更深層和更根本的差異。其中之一是我在書中尋求「以人類學概念觀照西方」(anthropologizing the West) 的方法。此說借用自人類學家拉比諾 (Paul Rabinow) [29]，其最終目標是盡人力之所能，在西方研究者和其非西方研究對象之間創造一個平等的互動環境。為此，拉比諾呼籲人類學家揭示出西方對於現實事物的理解，是有不同於其他國家的文化獨特性。我完全贊同拉比諾的目標，不過我達至這一目標的方法，是強調義和團的想法是四海皆同，甚至屬於人之常情。但我並不以為這是義和團行為的唯一導因。我相信文化是舉足輕重，也極重視它的影響力。但在情感層面，無論就旱災引發的焦慮不安、對法術和宗教儀式的保護能力的信任、面臨危機時對訛言深信不疑、或對死亡的恐懼而言，我堅信有某種普遍的心理機制在人類行為中扮演着關鍵的角色，而拙作對這點的強調遠甚於中國學者的義和團研究。

義和團運動是中國歷史上一個觸動強烈情感的特殊片段。中國在尋求現代身分時，對西方文化欲拒還迎，而義和團歷史則跟這一未竟之業共鳴激盪。因此，中國人很難以不偏不倚、置身事外的態度對待它。我當然不是要暗示自己既是美國學者，所以在處理義和團時就能完全客觀公正。

我和中國史家在研究方法上的另一個重要差異，是我和他們身處的不同歷史背景。義和團是中國歷史的一部分，對中國人有特殊的歷史意義。二十世紀的中國，時而仇恨西方，視之為帝國主義侵略者，時而又以其掌握富強之鑰，對之敬佩不已。義和團既攻擊西方，也攻擊其現代事物，因此成為一個複雜的問題。當西方被定義為侵略者和剝削者時，義和團的反西方行為深深滿足了中國人的愛國心，因而被褒揚讚頌。但一旦西方被視為現代生活的泉源，義和團不分青紅皂白的砸毀機器的舉動，如拔電桿、燒鐵路、翻輪船，就叫人尷尬不已，而遭徹底唾棄。簡言之，義和團運動是中國歷史上一個觸動強烈情感的特殊片段。中國在尋求現代身分時，對西方文化欲拒還迎，而義和團歷史則跟這一未竟之業共鳴激盪。因此，中國人 (包括歷史學家) 很難以不偏不倚、置身事外的態度對待它。正如內戰之於美國史家、1789之於法國史家一樣，中國史家在看待義和團時不得不採取某種立場。

我當然不是要暗示自己既是美國學者，所以在處理義和團時就能完全客觀公正。義和團也是一個教西方人感觸良多的問題 (儘管在方式上有很大分別)，早期西方對之的記述就談不上客觀公正。然而，晚近西方研究對於糾正以前偏見下過一番功夫，其一是更設身處地體會團民的思想感受，其二是以更批判性的觀點審視十九世紀末西方在中國的所作所為[30]。

在我來說，還有一個更重要的因素，即我置身其中的治史傳統和大多數中國史家的並不相同。我無意亦無需引義和團之故事作為今天之教訓，也不在乎團民對後世是鑒戒還是楷模。我研究歷史非出於其工具性功能，而在其對人的意義。歷史著作有如出色的小說 (雖然兩者肯定不一樣)，首要目的在於通究人間世情。因此，我在研究義和團史時，最着重的是要發現一個紛陳各異的人群——洋人和華人、教民和團民——在1900年華北的處境下究竟如何反應。對我來說，盡可能重現義和團事件親歷者的

經歷、重構他們的思想感受以及試圖理解和解釋他們的行為，是我作為歷史學家最念茲在茲的。

林立偉　譯

註釋

① 參柯文：〈《歷史三調：作為事件，經歷和神話的義和團》序〉，《義和團研究會通訊》，第24期（1997年5月），頁10-12。

② 一個有趣的對比是，資中筠在她的文章〈老問題新視角：美國學者寫義和團〉（載《讀書》，1998年1月號）中，更為重視論述在二十世紀的不同時期裏，中國人如何看待義和團事件的第三部分。這部分的內容介紹見柯文：〈有爭議的往事：作為歷史與神話的義和團〉，載中國義和團研究會編：《義和團運動與近代中國社會國際學術討論會論文集》（濟南：齊魯書社，1992），頁24-60。

③ 受訪者：李元善，79歲。載南開大學歷史系1956級編纂：〈天津地區義和團運動調查報告〉（未出版，重印1960年之油印本），頁134。

④ 中國社會科學院近代史研究所近代史資料編輯室編：《庚子記事》（北京：中華書局，1978）。

⑤ 中國史學會主編：《義和團》（上海：神州國光社，1951）。

⑥ 管鶴：《拳匪聞見錄》，載上書，第一冊，頁482。

⑦ 陳振江、程歗：《義和團文獻輯注與研究》（天津：天津人民出版社，1985），頁49。

⑧ 《聖經．申命記》，第十一章十三至二十一節。

⑨ 兩個例子都是錄自David Arnold, *Famine: Social Crisis and Historical Change* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), 15。

⑩ R. K. Hitchcock, "The Traditional Response to Drought in Botswana", in *Symposium on Drought in Botswana*, ed. Madalon T. Hinchey (Gabarone, Botswana, 1979), 92.

⑪ 長久以來，人們普遍認為義和團的降神附體是催眠術的一種。參Arthur H. Smith, *China in Convulsion*, 2 vols. (New York, 1901), 2:661；戴玄之：《義和團研究》（台北：中國學術著作獎助委員會，1963）。

⑫ 受訪者：謝家貴，86歲，茌平縣，1965年12月。載路遙等編：《山東義和團調查資料選編》（濟南：齊魯書社，1980），頁200。

⑬ 論述中國靈媒的西方著作（大部分為人類學家所撰）甚多。比如，Alan J.A. Elliott, *Chinese Spirit Medium Cults in Singapore* (1955; reprint, London: Athlone, 1990); Jack M. Potter, "Cantonese Shamanism", in *Studies in Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1978), 321-45; David K. Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village* (Berkeley: University of California Press, 1972), 67-86; and Margery Wolf, *A Thrice-Told Tale: Feminism, Postmodernism, and Ethnographic Responsibility* (Stanford: Stanford University Press, 1992).

⑭ 有關靈媒降神後的形色，可參上註，Potter, 322-29, 334-36; Elliott, 63-65; Jordan, 75-76。

⑮ 這當然是「扶〔保〕清滅洋」這個義和團口號所包括的兩個重要思想之一。

⑯ "An Assessment of Some Comparisons and Implications", in *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, ed. Erika Bourguignon (Columbus: Ohio State University Press, 1973), 326-27.

⑰ 這類用語亦時見於一些出色的研究，如李文海、劉仰東：〈義和團運動時期社會心理分析〉，載陳振江選編：《義和團運動與近代中國社會》（成都：四川省社會科學院出版社，1987）；楊天宏：〈義和團「神術」論略〉，《近代史研究》，第五期(1993)，頁189-204；陳振江、程歗（見註⑦）；王致中：〈「紅燈照」考

略〉，《社會科學》(甘肅)，第二期(1980)，頁63-69，85。

⑱ 波士頓電台WEEI, 1988年6月19-20日。據電台播報員說，俄亥俄的圍觀者大都相信(而不是懷疑)求雨儀式會靈驗。

⑲ 袁昶：〈請亟圖補救之法以弭鉅患疏〉(庚子五月二十二日。〔1900年6月18日〕)，《袁昶奏稿》，同註⑤書，第四冊，頁162。其他中國官紳對團民刀槍不入之術的譏諷，可參Paul A. Cohen, *History in Three Keys* (New York: Columbia University Press, 1997), 331-32 n. 3。

⑳ Journal, Beijing, June 14, 1900, in Luella Miner Papers (North China Mission), Box 1, File 1, American Board of Commissioners for Foreign Missions, unpublished papers, Houghton Library, Harvard University. See also *History in Three Keys*, 332 nn. 4, 5.

㉑ 見註⑰楊天宏，頁194。

㉒ Albert Vinchon, S.J., "La culte de la Sainte Vierge du Tche-li sud-est: Rapport présent au Congrès marial de 1904", *Chine, Ceylan, Madagascar: Lettres missionnaires français de la Compagnie de Jésus* (Province de Champagne) 18 (March 1905): 132-33. 趙文詞(Richard Madsen)曾於直隸各地訪談義和團事件歷劫倖存的中國天主教徒後人，也聽聞類似的故事(私人通信，1995年8月1日)。

㉓ 義和團圍攻北京西什庫教堂時，困於堂內的樊國樑主教(Bishop Favier)曾記述，6月15日團民撤退時於連接教堂南鄰的房舍縱火，但教堂與堂內各人「得上帝保祐，改變風向以利吾等」。此載其1900年6月15日之日記，見 J. Freri, ed., *The Heart of Pekin: Bishop A. Favier's Diary of the Siege, May-August 1900* (Boston: Marlier, 1901), 26. 其餘例子可參*History in Three Keys*, 337 n. 69.

㉔ Jane E. Brody, "Lucking Out: Weird Rituals and Strange Beliefs", *New York Times*, January 27, 1991, S11.

㉕ Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (New York: Routledge, 1991), 68, 72.

㉖ Sarah Boardman Goodrich, letter, Tong Cho(通州), May 25, 1900. See also Goodrich's letters of May 28, May 30, and June 3, 1900. In Miscellaneous Personal Papers, Manuscript Group no. 8, Box no. 88, China Records Project, Divinity School Library, Yale University (unpublished).

㉗ See *History in Three Keys*, 128-34.

㉘ 亞霍達(Gustav Jahoda)認為「迷信」至少能提供「主觀上可預測和可掌握的感覺」，故能減輕因不能確定可能後果而產生的焦慮。見*Psychology of Superstition* (Harmondsworth: Penguin, 1969), 130, 134。我認為宗教和法術儀式的功能亦大致相仿。.

㉙ Paul Rabinow, "Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology", in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. James Clifford and George E. Marcus (Berkeley: University of California Press, 1986), 241.

㉚ 這方面尤可見於周錫瑞(Joseph Esherick), *The Origins of the Boxer Uprising* (Berkeley: University of California Press, 1987)，中譯本名為《義和團運動的起源》(南京：江蘇人民出版社，1992)； 以及 James L. Hevia, "Leaving a Brand on China: Missionary Discourse in the Wake of the Boxer Movement", *Modern China* 18, no. 3 (July 1992): 304-32.

柯 文(Paul A. Cohen) 衛斯理學院亞洲研究及歷史系教授；哈佛大學費正清東亞研究中心研究員。

二十世紀世界戲劇中的中國戲曲

● 孫　玫

中國戲曲自十二世紀成型，數百年來一直在中國文化的內部發展、嬗變。然而進入二十世紀之後，這一情形大為改觀，戲曲遇到了來自西方文化的衝擊和挑戰，同時也對西方戲劇文化產生影響、發生作用。在東西方文化交流融合、世界各種文化整合的歷史潮流之中，今日的中國戲曲已經成為整個世界戲劇文化的一個組成部分。在二十世紀即將結束之際，回顧中國戲劇文化和西方戲劇文化交互作用 (interaction) 的過程，將有助於我們理解戲曲在本世紀的發展和轉型。而這種對於戲劇文化的具體剖析，也將有助於我們思考在東西方文化交流融合過程中某些帶有普遍意義的問題。

一

歐洲工業革命之後，西方文化在其強大的物質文明支持下逐步向全球擴張。與此同時，西方戲劇文化漸漸傳播到亞洲諸國，先後影響一些有久遠民族戲劇傳統的國家，例如印度、日本和中國。於是，在這些亞洲國家中不約而同地萌生出「西化」的戲劇樣式。印度幾乎是在淪為英國殖民地的同時，在它的方言戲劇如泰米爾語、孟加拉語和印地語戲劇中出現這種現象；日本則在明治時代出現了半傳統、半西化的「新派劇」。

在日本新派劇的影響下，1907年初春，以李叔同為首的春柳社在日本演出《茶花女》片斷，接着又上演《黑奴籲天錄》，其影響迅速波及中國國內。同年，以王鍾聲為首的春陽社在上海的蘭心大戲院重新排演此劇。蘭心大戲院是中國最早的西式劇場，1866年由英國僑民建成。儘管春陽社的演出還保留了一些戲曲表現手法，如用鑼鼓、唱皮簧，但舞台上使用了新式的燈光、布景，因而給觀眾留下了深刻的印象。在春陽社的影響下，京劇演員潘月樵、夏月潤和夏月珊建立了上海新舞台，這是中國第一個具有新式設備的劇場，演京劇也演文明戲。它用西式的弧形鏡框式舞台取代中國傳

在日本新派劇的影響下，1907年初春，以李叔同為首的春柳社在日本演出《茶花女》片斷，接着又上演《黑奴籲天錄》。同年，以王鍾聲為首的春陽社在上海的蘭心大戲院重新排演此劇。蘭心大戲院是中國最早的西式劇場，1866年由英國僑民建成。

統的帶柱子的方形舞台，上設置轉台、布景。由於當時沒有人會設計製作布景，夏月潤便去日本聘來布景師和木匠。以後上海各戲園也都陸續改建新劇場，採用燈光、布景①。

1913年，梅蘭芳到上海這個「東方巴黎」演出，親眼見到了從西方引進的弧形鏡框式舞台以及燈光、布景等舞台裝置，觀摩了表現現代生活的「文明戲」。在歐陽予倩等人的影響下，他回到北京後便排演了一批提倡婦女解放、反對包辦婚姻、暴露官場黑暗的時裝戲。可是不久之後，他創作時裝戲的熱情漸漸消失，興趣開始轉向新編古裝戲。梅蘭芳的改變，是有其藝術上的原因的，正如他自己後來所總結的那樣②：

> 時裝戲表演的是現代故事。演員在台上的動作，應該盡量接近我們日常生活裏的形態，這就不可能像歌舞劇那樣處處把它舞蹈化了。在這個條件之下，京戲演員從小練成的和經常在台上用的那些舞蹈動作，全都學非所用，大有「英雄無用武之地」之勢。

從不同的歷史文化傳統中生長出來的中國戲曲和西方戲劇，有着非常不同的審美觀念和表現手法。事實上，在二十世紀初葉，當西方戲劇剛剛進入中國時，它是難以立即對擁有深厚歷史傳統的中國戲曲發生甚麼直接作用，或產生甚麼強有力的衝擊的。在新文化運動中，胡適、錢玄同、傅斯年等人都曾極力主張用西式戲劇取代戲曲。在《新青年》上，他們言辭激烈地把戲曲罵得狗血淋頭，貶得一錢不值。當年《新青年》的影響不可不謂之大矣。即使如此，新文化運動的闖將們對戲曲的種種撻伐，並沒有能夠影響戲曲演藝界、觀眾以及戲曲藝術的實踐。

縱觀整個二十世紀，西方戲劇文化對中國戲曲的影響是一漸進的過程，這影響在很大程度上是通過中國話劇得以實現的。中國話劇是西方戲劇文化直接影響下的產物，它從萌芽到成長壯大，幾乎沒有離開過對西方戲劇的模仿和學習③；而且在一個相當長的歷史階段裏，它一直在向西方的寫實主義戲劇學習，幾乎成為寫實戲劇的同義語④。正是通過中國話劇這一中介，西方寫實主義戲劇的審美觀念、創作方式和表現手法影響了中國戲曲。

20、30年代，正當新生的話劇努力關注社會、貼近生活、沿着寫實主義的方向發展的時候，戲曲依舊在它原有的天地裏倘佯。此時，中國西化的和傳統的兩種戲劇藝術之間還沒有太多的交往。抗日戰爭爆發，整個中華民族面臨亡國滅種的威脅，全民族的各個行業都被捲入了救亡圖存的鬥爭中，戲劇界也不例外。在缺乏現代傳媒的中國，話劇作為宣傳和教育工具的傳統再一次得以發揚光大。因為抗敵演劇的關係，戲曲界和話劇界加強了聯繫。一些話劇工作者，如田漢，開始介入戲曲；而一些戲曲藝人，像李紫貴、鄭亦秋，也開始在思想和藝術上受到田漢等人的影響。田漢身為話劇運動中的重要成員，享有盛名，他並不像當時其他一些新文藝工作者那樣輕視戲曲。田漢自幼喜愛戲曲，也創作戲曲劇本，他很願意同戲曲藝人交朋友，曾利用他的國民政府軍事委員會政治部第三廳藝術處少將處長的身分，多次給戲曲藝人提供幫助和支持⑤。比起民國初年梅蘭芳等人的那次嘗試來，這次戲曲界和話

抗日戰爭爆發後，由於抗敵演劇的關係，戲曲界和話劇界加強了聯繫。一些話劇工作者，如田漢，開始介入戲曲；而一些戲曲藝人，像李紫貴、鄭亦秋，也開始在思想和藝術上受到田漢等人的影響。正是通過中國話劇這一中介，西方寫實主義戲劇的審美觀念、創作方式和表現手法影響了中國戲曲。

劇界的接觸要廣泛得多，但是它也只是局部性的，還沒有在整體上影響戲曲。十多年以後，大批包括話劇工作者在內的新文藝工作者全面介入戲曲界，遂使得整個戲曲界的面貌發生了變化。

50年代，中國共產黨出於意識形態以及文藝工作的需要，致力推動戲曲改革運動，原本和戲曲沒有甚麼關係的新文藝工作者奉命投身戲曲界。當年領導這場運動的周揚、田漢、張庚等人，可以說是新文藝工作者的代表性人物。這些領導者多數在新文化運動的影響下成長，在上海灘上翻譯出版蘇聯、歐美的文藝作品和理論著作，住過延安的窯洞，吃過小米、雜糧，隨着中國共產黨奪取全國政權，成為中國文藝界各個領域的領導者。與那些純粹在中國傳統文化熏陶下成長的舊文人不同，新文藝工作者們的價值觀念和審美意識無疑受到西方文化的影響。或許由於意識形態的原因，他們不一定認為自己曾受西方文化的影響，而認為自己只受馬克思主義的影響；可是馬克思主義本身也是西方資本主義的產物，儘管它全面地批判了資本主義。

戲改運動牽涉到社會歷史的許多層面，因而相當複雜。本文無意全面評說它的是非功過，而只想指出：當年在中國各行各業都師法蘇聯、文學藝術界奉社會主義現實主義為圭臬、以及戲劇界全面學習斯坦尼斯拉夫斯基 (K.S. Stanislavsky) 的特定歷史氛圍中⑥，新文藝工作者們必然會或多或少地、自覺或不自覺地把寫實主義戲劇的觀念和手法帶進戲曲界，從而改變戲曲藝術原有的面貌。例如，當年為了「淨化舞台」而取消了京戲舞台上的檢場，代之以二道幕。用二道幕來遮擋整個更換布景道具的過程，這無非是認為，讓檢場這個非劇中人物當着觀眾的面上台更換道具，會破壞演出所營造出來的真實氣氛。顯然，這是以寫實主義戲劇的「真實性」原則來衡量和要求戲曲。寫實主義戲劇出於其藝術理念，總是要想方設法來掩蓋舞台演出的假定性，而中國傳統戲曲則從來不需要這樣。

當年田漢關於戲改工作報告中的話，很能夠反映出那時從事戲改工作的新文藝工作者們的觀念⑦：

> 我們的戲曲有長期的現實主義傳統，有很多優秀的東西。但是由於歷史條件所造成的落後性，也是無庸諱言的。例如劇本的文學水平較低，音樂和唱腔比較單調，舞台美術不夠統一諧和，表演中夾雜着非現實主義的東西，導演制度很不健全……

因此，他主張：「運用現代人的藝術經驗——包括新的文學、戲劇、音樂、美術等各方面的進步經驗——來繼續改革和發展它。」⑧ 在這種要用「現代人的藝術經驗」來改造產生於舊時代的「落後性」的「非現實主義的東西」的主張裏，實際上隱含了下述思想觀念：現代人的經驗是人類發展歷史較高級階段的產物，因此，它無疑要比古人的經驗更「科學」、更「進步」。

為了以「現代人的藝術經驗」來改革和發展戲曲，文學、音樂、導演、美術等各個方面的專業人才被調入戲曲界，這意味着專業化分工的藝術生產方式被引入戲曲創作。這種藝術生產方式形成於近代的歐洲，在戲改運動之前已被新文藝工作者們用於話劇和新歌劇的創作。與此相一致，戲曲院校的體制基本上仿照話劇學院的格

50年代，中國共產黨出於意識形態以及文藝工作的需要，致力推動戲曲改革運動。為了以「現代人的藝術經驗」來改革和發展戲曲，文學、音樂、導演、美術等各個方面的專業人才被調入戲曲界，這意味着專業化分工的藝術生產方式被引入了戲曲的創作。

局：戲文系、導演系、表演系、舞美系，當然還要加上音樂系，因為戲曲畢竟離不開音樂。由此帶來的結果是，戲曲的編劇、導演、音樂、表演和舞美各行之間形成了清楚而嚴格的分工，編劇、導演、音樂和舞美的功能因此得到加強，有了較大的發展；而這些發展在很大程度上卻擠掉了原來為表演者所發揮的創作空間。寫實主義戲劇本來就是一種文學加導演的藝術，而傳統戲曲舞台上的靈魂則是演員傑出的表演。

在改編傳統戲的過程中，由於要保留原演出成品中精彩的「唱做唸打」，戲改者們只能在舊框架之內進行局部改動。而創作新戲，特別是現代戲，由於無改編舊作時的那種束縛，專業化分工的藝術生產方式便得到了充分的體現：編劇以類似寫實話劇的分幕制來編寫劇本(場景固定是這種劇本結構方式的主要特點之一)；與此相適應，舞美則需要採用偏於寫實風格的布景；然後，在專職導演(其中不少人來自話劇界)的指導下、在技導(多為舞台經驗豐富的戲曲演員)的協助下進行排演。

拋開其政治性因素不論，僅就其藝術審美而言，樣板戲在藝術上、特別是在音樂上達到一個新的境地：借鑒西洋音樂的作曲技法、系統地引進西洋樂器、建立中西樂混合編制的交響樂隊，這些改革無疑擴展了京劇音樂的表現力。這類新戲曲曾被稱為「話劇加唱」，這表述方式相當形象直觀地表達了人們的感覺。

由上述方式創作出來的新戲曲，基本上不是以寫意、變形的方法，而是以接近生活形態的方法來表現現實的內容，因而呈現出與傳統戲曲非常不同的美學風格。和傳統戲相比較，這些新戲，尤其是現代戲，似乎應該屬於另一個新生的、不同的種類。京劇「樣板戲」可以說是這類新戲曲的極致。拋開其政治性因素不論，僅就其藝術審美而言，樣板戲在藝術上、特別是在音樂上達到一個新的境地：借鑒西洋音樂的作曲技法、系統地引進西洋樂器、建立中西樂混合編制的交響樂隊，這些改革無疑擴展了京劇音樂的表現力。這類新戲曲曾被稱為「話劇加唱」。「話劇加唱」的表述方式未必十分準確，不過倒是相當形象直觀地表達了人們的感覺。

話劇對戲曲的影響，不僅僅表現為上述戲曲創作者們審美標準和審美理想的改變，它還表現為話劇(也包括電影等其他外來的藝術形式)的客觀存在潛移默化地改造了觀眾的審美心態和審美情趣。由於話劇和電影等藝術形式在現代中國的推廣，欣賞寫實性表演藝術逐漸成為非常普通和普遍的事情。久而久之，寫實戲劇的觀念便廣泛地滲透到中國人的審美意識之中。於是，觀眾對戲曲有了新的審美要求，他們對戲曲中寫實性因素的增強非但不排斥，甚至還表現出一種喜好。這就從更深的層面左右了戲曲的發展方向。

例如，尚在50年代，阿甲就反對當時戲曲界照搬斯坦尼斯拉夫斯基體系的傾向。他很有見地地指出，舞台時空的流動性和表演的歌舞性是傳統戲曲的重要藝術特徵。阿甲的見解曾經廣泛深遠地影響了中國當代的戲曲美學理論。可是在60年代編導現代京劇《紅燈記》時，他卻採用固定時空、類似寫實話劇的分幕制來編寫劇本，因而，該劇的舞美設計就必然採用固定場景、偏於寫實風格的布景和現代服裝。可見，儘管在理論上阿甲非常明瞭傳統戲曲諸種藝術特徵的重要性，但是在從事現代戲的藝術實踐時，他卻無法不順應當時人們已被寫實戲劇改造過的審美心理。試想，如果當年《紅燈記》的創作者們運用傳統戲曲中時空流動的方式來結構劇本，採用偏於寫意虛擬的布景和誇張變形的服裝，60年代中國大陸的人們還會認為這部作品具有「時代氣息」嗎？還能夠認同和接受這部作品嗎？

二

近代以前，中國戲曲鮮有向中國之外的地域、特別是遙遠的西方世界傳播的可能性。演劇活動的流布往往和商業經濟活動有關，西方戲劇文化的東進如此，中國戲劇文化在本土的擴展也是這樣。諸多地方劇種，如山陝梆子、徽劇，就是跟隨着商人的步履在中國的土地上流傳開來的。近代之前，交通尚不發達，中國東南的汪洋大海、西南的崇山峻嶺、西北的荒川大漠，都阻礙了中國人與外界的接觸和交往，因此，戲曲向外的傳播首先受到自然地理環境的阻隔。再者，在戲曲空前繁榮興盛的清代，當時政府採取閉關鎖國的政策，這亦限制了中國戲曲向海外傳播和擴展。

當然，這並不是説，中國戲曲在近代以前就絕對沒有在域外演出過。根據史料記載，明清兩代福建的戲曲藝人曾先後到琉球、泰國演出⑨，當時也曾有中國移民在馬尼拉、爪哇、雅加達等地演出閩南一帶的戲曲⑩。不過，這些演出雖然是在中國的地域之外，但仍然是在東方文化的圈子之內，屬於華人的演出活動。

十八世紀，法國傳教士普雷馬雷(Joseph Premare)把中國元代的雜劇《趙氏孤兒》譯為法文。他的譯文省略了唱詞和韻白，還不是嚴格意義上的翻譯。依據普雷馬雷的文本，歐洲先後又出現了好幾種法文、英文、意大利文和德文的改編本，其中包括伏爾泰的《中國孤兒》⑪。這些劇本只採用了《趙氏孤兒》原劇的故事梗概，它們也不是以中國戲曲的演出方式，而是以當時歐洲人的演劇方式在舞台上演出的。儘管當時歐洲人對來自遙遠東方的陌生的中國文化、對中國戲中的異國情調充滿興趣，但是他們並不能理解更談不上讚賞中國演劇藝術的價值，即使是伏爾泰也不例外。雖然伏爾泰重視中國戲中的倫理主題，然而他對中國戲的藝術形式評價極低⑫：

> 《趙氏孤兒》只能同十七世紀英國和西班牙的悲劇相提並論，這些戲至今仍在比利牛斯山脈的另一側和英吉利海峽的那一面取悅觀眾。這齣中國戲的故事情節長達二十五年之久，就如同莎士比亞和維加的怪異的滑稽戲一樣。這些劇作被稱為悲劇，而它們只不過堆砌了一些令人難以置信的事件。

在十八世紀那些恪守古典主義「三一律」原則的歐洲人眼中，中國戲曲時空流動的結構方式自然是非常怪異的。

十九世紀上半葉，陸續又有一些元雜劇被譯介到歐洲，但此時傳入歐洲的依然是戲曲的文學劇本而非演劇藝術。戲曲不僅是一種文學體裁，它更是一種以人為載體的活的藝術。如果僅有劇本的翻譯流傳而沒有藝人的演出，那還算不上是真正意義上的戲曲藝術的傳播。

大約是從十九世紀下半葉開始，中國戲曲劇團跟隨着出洋華工的足迹而走向歐美。1860年曾有中國戲曲劇團到巴黎為拿破崙三世演出，歸國時途經舊金山。劇團的到來和演出引起當地華工的熱烈反響——由於淘金熱潮的影響，當時有相當多的華工在美國西部⑬。1925年，粵劇演員白駒榮也曾應美國舊金山大中華戲院之聘赴美演出⑭。此時戲曲的演出雖然已經到達西方的地域，但主要仍是在華人的圈子之內活動，還無法和西方戲劇界產生接觸和交流，也還沒有被西方人承認和接受。

十八世紀，法國傳教士普雷馬雷把中國元代雜劇《趙氏孤兒》譯為法文。依據普雷馬雷的文本，歐洲先後又出現了好幾種法文、英文、意大利文和德文的改編本，其中包括伏爾泰的《中國孤兒》。但是他們並不能理解中國演劇藝術的價值。伏爾泰重視中國戲中的倫理主題，然而他對中國戲的藝術形式評價極低。

嚴格說來，中國戲曲對西方戲劇文化發生實質性的影響，是從梅蘭芳訪美、訪蘇演出才開始的⑮。1929年冬，梅蘭芳率領梅劇團赴美演出。啟程前傳來美國經濟大蕭條的壞消息，梅蘭芳不顧勸阻依舊前往⑯。除了不利的經濟形勢之外，他更要面對另一種文化中的陌生的觀眾。當時只有極少的英文書籍或文章介紹中國戲曲，其中還常常混雜着錯誤的信息，再加上西方人對中國的藝術觀念和價值標準缺乏了解，或出於歐洲中心論、殖民思想作祟，使得他們的看法往往顯得武斷。此外，當時很少有美國人看過中國戲曲的精華，一些美國人甚至誤將唐人街的廣東戲等同於中國戲曲⑰。

憑着精湛的技藝和全身心的投入，也由於事前充分的準備(梅曾在齊如山等人的幫助下，精心籌劃了七、八年)⑱，梅蘭芳的訪美演出獲得了巨大的成功。他在紐約演出三天之後，兩個星期的戲票就預售一空，後來又續演三個星期。梅劇團先後訪問諸多重要城市，受到各界熱烈而隆重的歡迎。波摩那大學和南加州大學分別授予梅蘭芳名譽文學博士學位⑲。斯達克．楊(Stark Young)⑳在《戲劇藝術月刊》上發表長篇專論，高度評價梅蘭芳的表演藝術，並且將中國戲曲和希臘古典戲劇、英國莎士比亞時代戲劇作了深刻的對比㉑。

梅蘭芳在齊如山等人的幫助下，精心籌劃了七、八年，終於在1929年冬率團赴美演出，受到各界熱烈而隆重的歡迎。斯達克．楊高度評價梅蘭芳的表演藝術，並且將中國戲曲和希臘古典戲劇、英國莎士比亞時代戲劇作了深刻的對比。

梅蘭芳的訪美演出的成功，是他個人的勝利，也是中國戲曲的驕傲。梅蘭芳的偉大之處不僅在於他是「四大名旦」之首，更在於他是主動把中國戲曲推向西方的第一人。通過他的演出，西方戲劇界與觀眾看到了中國戲曲的精華，從而開始真正理解和尊重中國戲曲。一種文化如果不主動地或者沒有能力主動地走向世界，那麼這種文化即使再有價值，恐怕也難以在世界各種文化整合的過程中發揮甚麼積極的作用。

梅蘭芳在1929-1930年的美國之行為他帶來了國際性的聲譽，假如沒有此行，他恐怕也未必能夠在五年之後出訪蘇聯，那麼歷史上也就失去了一次世界級戲劇大師對話、東西方戲劇直接交流的絕好機會。梅蘭芳出訪演出的本意是要向世界展現、介紹中國戲曲的魅力和價值，他未必料到當時正在向寫實主義戲劇挑戰、正在努力探尋戲劇新的發展方向的西方戲劇家們，驚訝地從古老的東方戲劇藝術中發現了反對寫實主義戲劇的法寶。

梅蘭芳的演出，鼓舞了當時正在艱難地同蘇聯的寫實主義戲劇搏鬥的梅耶荷德(Vsevolod E. Meyerhold)。梅耶荷德激動地說道㉒：

> 梅蘭芳博士的劇團在我們這裏出現，其意義遠比我們設想的更為深遠。……當梅蘭芳離開我國以後，我們仍然會感到他的特殊影響的存在。

梅耶荷德明確提出要吸收中國戲曲的傳統。當時，他恰好要重新排演俄國著名劇作家格里包耶多夫(Aleksandr Griboedov)的《聰明誤》，看過梅蘭芳的演出後，他決定把自己以前所做的全部推倒重來。同年，他到列寧格勒歌劇院排演《黑桃皇后》，又成功地借鑒中國戲曲自由地處理舞台空間的假定性手法㉓。

戲劇藝術的假定性是梅耶荷德用來反對寫實主義戲劇的主要理論武器。所謂「戲劇藝術的假定性」，是指舞台演出絕不等於現實生活，舞台上的空間、時間和某些表現手法都是假定的。梅耶荷德主張公開承認戲劇藝術的假定性，他反對寫實主義戲劇為

梅蘭芳與蘇聯戲劇家梅耶荷德

了在舞台上創造「真實」(其實只是藝術幻覺)而想方設法去掩蓋戲劇藝術假定性。1936年，梅耶荷德還預言[24]：

再過二十五年到五十年之後，未來戲劇藝術的光榮將建立在這個基礎上(即中國戲曲的假定性藝術的基礎——引者)。將會出現西歐戲劇藝術和中國戲劇藝術的某種結合。

無獨有偶，當時正在努力發展「敍述體戲劇」(epic theater)的布萊希特(Bertolt Brecht)也觀看了梅蘭芳的表演，從中獲得了靈感。也是在1936年，布寫下了〈論中國戲曲表演藝術的間離效果〉一文，提出了「間離效果」的概念[25]。間離效果就是要破除寫實主義戲劇所孜孜追求的藝術幻覺，為此，要把演員和角色「間離」開來，要求表演者不要與角色產生感情共鳴，不追求生活在角色之中；同時，也要把觀眾和演出「間離」開來，讓觀眾以理性批判的態度來對待舞台上發生的事件，非但不要產生幻覺，還要冷靜深入地思考。

布萊希特不愧為戲劇藝術大師，他一眼便能從梅蘭芳的表演中看出了中國戲曲不同於西方寫實主義戲劇的某些重要特點。的確，由於中國戲曲本質上是一種歌舞劇，也由於中國古典美學中久遠深厚的非寫實傳統，表演者在戲曲演出中並不完全化為劇中人，二者之間有時會有一定的距離；同時，觀眾看戲時也不僅僅關心劇中的人物和故事，他們還投注了極大的注意力在表演者的身上，不斷對表演者的「唱做唸打」作出直接的反響和評價，而不會沉浸在甚麼藝術幻覺之中。

當然，布萊希特對中國戲曲美學的闡釋也有誤讀成分。例如，中國戲曲雖然並不像斯坦尼斯拉夫斯基那樣要求演員完完全全地生活在角色之中，可是它也不像布萊希特那樣明確地反對演員和角色產生感情上的共鳴。實際上，戲曲的表演者常常「設身處地」、「將心比心」地體驗角色，這就免不了會在一定程度上和角色產生共鳴。另一方面，儘管戲曲的觀眾看戲時並不沉浸在藝術的幻覺之中，可他們也不是一邊看戲一邊作理性思考

1936年，當時正在努力發展「敍述體戲劇」的布萊希特觀看了梅蘭芳的表演後，寫下了〈論中國戲曲表演藝術的間離效果〉一文，提出了「間離效果」的概念，藉以破除寫實主義戲劇所孜孜追求的藝術幻覺，並要求表演者不要與角色產生感情共鳴，不追求生活在角色之中。

的。總之，中國戲曲是一種「非寫實主義」的 (non-realistic) 而不是一種「反寫實主義」的 (anti-realistic) 戲劇，它從來就不追求在舞台上創造藝術幻覺，所以也就談不上為了破除藝術幻覺而要去人為地、有意識地製造甚麼間離效果。可以理解，當布萊希特依照自己的文化傳統與模式對另一種文化進行解讀時，是難免會產生誤讀的。更何況，布並不是在對中國戲曲作一種學術探討，而是在作一種理論發揮。

除了梅耶荷德和布萊希特之外，還有一些重要的西方戲劇家受到了中國戲曲的影響，例如克洛代爾 (Paul Claude) 和熱內 (Jean Genet) 。「克洛代爾被公認為是法國過去一百年中最重要的劇作家」㉖，從1895至1909年，他的大部分時間是在中國渡過。他對東方戲劇的體驗和對希臘古劇的興趣，幫助他發展出一種獨特的風格。他的詩劇，時間跨度大、地點轉換多，人們從中可以看出與中國戲曲結構方式的相似之處。1930年，克洛代爾也曾在《現代戲劇和音樂》中稱讚梅蘭芳把表演動作同音樂完美地結合在一起，從心所欲不逾矩㉗。

克洛代爾是法國過去一百年中最重要的劇作家，在他的詩劇中，人們可以看出與中國戲曲結構方式的相似之處。熱內是法國當代重要作家。1955年，他在巴黎看到中國藝術團演出的京劇《三岔口》、《秋江》後，在創作《黑人》和《陽台》等劇時，就直接模仿或化用中國戲曲的表現手法。

熱內是法國當代重要的詩人、劇作家、小說家，他着迷於東方戲劇，在親眼觀看東方戲劇的演出之前，就透過閱讀和想像來創造迥異於西方戲劇的「東方戲劇」。1955年，他在巴黎第二屆國際戲劇節上看到中國藝術團演出的京劇《三岔口》、《秋江》，大開眼界，從此就努力在藝術實踐中運用他從中國戲曲中學來的美學原則和表現手法。例如，他在《黑人》和《陽台》等劇時，就直接模仿或化用中國戲曲的表現手法㉘。

中國戲曲的教學也開始進入美國大學的課堂和劇場，60年代初司各特 (Adolphe C. Scott) 的《蝴蝶夢》，80、90年代魏莉莎 (Elizabeth Wichmann) 的《鳳還巢》、《玉堂春》、《沙家浜》，都是極好的例證。這些藝術實踐的意義，不僅在於西方舞台上終於出現了用英文演出的、忠於戲曲舞台原作的中國戲曲演出 (就像中國人曾以中文忠實地再現西方劇作那樣)，更在於一批接受過中國戲曲訓練的西方學生，將中國戲曲的藝術精神和表現手法運用到他們未來的藝術實踐中去。

中國戲曲在十八世紀不被西方人理解和重視，到了二十世紀卻為西方傑出的戲劇家們欣賞和推崇。這種歷史性轉變的出現，很大程度是因為西方戲劇自身產生了變革的需要。西方戲劇發展到寫實主義階段之後，徹底否定了劇場藝術的假定性，力圖在舞台上逼真地再現現實生活中的場景、製造藝術幻覺，結果使得戲劇藝術走進了一條非常狹窄的胡同。而物理學的革命性發展、電磁理論的建立，導致了電、光、聲在藝術領域的應用，改變了藝術的載體和表現形式，影響了人們的審美。自十九世紀末電影發明以後，以製造藝術幻覺為目的的寫實戲劇便遇到了強有力的挑戰。顯然，在逼真地再現現實生活場景這一方面，戲劇是無法同電影較量的；因此，戲劇只有向劇場的假定性回歸，以發揮自身的長處。另一方面，西方各種新興的思想潮流也對藝術領域產生影響。例如，弗洛伊德的精神分析理論強調人的潛意識和人的性欲對人的行為的支配作用，在這一理論影響下，前衞的戲劇家們力圖揭示人的潛意識層面的精神活動。他們對照相式的寫實主義戲劇不滿，認為它只是外在地表現人的經驗和感情。於是，各種反寫實主義戲劇的流派蜂起。

這些反寫實主義戲劇有一個共同傾向：學習、借鑒非寫實主義的東方戲劇。葉芝 (William B. Yeats) 對於日本戲劇、阿爾托 (Antonin Artaud) 對於印尼峇里島戲劇的學習，是戲劇研究者們熟知的事實。上述那些推崇中國戲曲的西方戲劇家們，往往也同時對東方戲劇的其他樣式表現出濃厚的興趣。二戰以後，尤其是在布萊希特和阿爾托的影響下，西方戲劇家更加重視東方戲劇。例如，深受阿爾托影響、創立「質樸戲劇」(poor theater) 的格洛托夫斯基 (Jerzy Grotowski)，就吸收中國京劇和印度卡塔卡利的方法來訓練演員。學習東方戲劇成了西方戲劇中前衛、時髦的行為。歌、舞、劇的合流、流動的舞台時空、當眾更換布景、舞蹈和雜技化的形體動作、以及誇張變形的面部化妝和服裝，這些曾經為東方戲劇所擁有的特徵，都已頻頻出現在西方戲劇中。總之，西方戲劇家學習中國戲曲並不是一個孤立的現象，它是整個西方戲劇界向東方戲劇學習的潮流中的一個組成部分。

三

二十世紀，中西戲劇文化的交互作用，實質上是「文化際主義」(interculturalism) 在戲劇領域的具體表現。中國戲曲和西方戲劇從彼此隔絕到互相融合，經歷了一個接觸、碰撞、交流的過程。在這一過程中，雙方都沒有因為學習對方而失去自己的個性，而是各自拓展出一片新的發展空間，形成了新的傳統。

不難看出，中國戲曲受西方戲劇影響和它對西方戲劇的衝擊，兩者之間是非對等的。在整個西方文化的強勢衝擊下，西方戲劇對中國戲曲的影響呈現出一種全方位的、大眾化的漸進狀態；而中國戲曲對西方戲劇的影響，尤其在剛開始的時候，則是通過大師級的戲劇家來實現的，只能算是少數精英的自覺主動的探索行為。

對於中國戲曲對西方戲劇所產生的種種影響，許多中國人願意稱道。中國戲曲被西方藝術家們賞識，這就說明了即使是以西方戲劇文化的價值標準來衡量，它的價值也是不容否定的。不過，具有反諷意味的是，目前在西方大眾文化的衝擊、壓迫之下，戲曲在中國的生存空間卻日漸縮小。

論到西方戲劇文化對中國本土戲劇文化的影響，實在是見仁見智、褒貶不一，這是由於不同論者持不同的價值標準所致。二十世紀末的人們尚無法置身地球之外的空間，超脫地觀照本世紀在這個星球上所發生的諸種文化現象，其中也包括因西方文化影響全球而給人類帶來的利弊得失。唯有時間可以幫助人們解決難題。相信生活在二十一世紀的人們可以從更廣闊的視野來觀察，以更超脫的態度來評價這些問題。

中國戲曲的教學開始進入美國大學的課堂和劇場，60年代初司各特的《蝴蝶夢》，80、90年代魏莉莎的《鳳還巢》、《玉堂春》、《沙家浜》，都是極好的例證。在西方舞台上終於出現了英文演出的、忠於戲曲舞台原作的中國戲曲演出。

註釋

① 張庚：〈中國話劇運動史初稿(第一章)〉，《中國近代文學論文集．戲劇．民間文學卷》(北京：中國社會科學出版社，1982)，頁246-48。

② 梅蘭芳：《舞台生活四十年》，第二集(北京：中國戲劇出版社，1961)，頁70。

③ 當然，中國話劇在幾十年的歷史發展中，也經歷了一個不斷民族化的過程，成為外來文化被中國本土文化所同化的一個例證。這是另一個很有意思的論題，本文不展開論述。

④ 本文中的「寫實主義」和「現實主義」同義，類同於英語中的"realism"。在中國早期的戲劇理論文章中，"realism"譯為「寫實主義」或「現實主義」。但是後來「寫實主義」和「現實主義」這兩個詞有了很奇怪的分工：前者是中性詞，有時又略帶貶義，而後者則是褒義詞。

⑤ 李紫貴：《李紫貴戲曲表導演藝術論集》(北京：中國戲劇出版社，1992)，頁475-77、509-11、523-24、586-87；萬素：〈播灑火種在人間——李紫貴憶田漢〉，《戲曲研究》，第45輯(1993年6月)，頁68-88；鄭亦秋：〈胸襟寬廣光明磊落〉，《戲曲研究》，第45輯，頁89-94；范舟：〈田漢同志與中興湘劇團始末〉，《戲曲研究》，第15輯(1985年9月)，頁172-90。

⑥ 例如，從1954-1956年，蘇聯曾先後派出多名戲劇專家在北京的中央戲劇學院舉辦「導演幹部訓練班」，教導當時中國大陸最著名的導演和演員們如何學習斯坦尼斯拉夫斯基體系。戲曲導演阿甲、李紫貴也參加了該訓練班。

⑦⑧ 轉引自朱穎輝：《當代戲曲四十年》(北京：文化藝術出版社，1993)，頁42；42。

⑨ 柯子銘主編：《中國戲曲誌．福建卷》，上卷(送審稿，1985年)，頁6、8。

⑩ 龍彼得：〈古代閩南戲曲與弦管——明刊三種選本之研究〉，《明刊三種之研究》(泉州：泉州地方戲曲研究社，1996)，頁25-30。

⑪ 王麗娜、杜維沫：〈《趙氏孤兒》在歐洲〉，《戲曲研究》，第11期(1984年2月)，頁256-64。

⑫㉕㉘ 轉譯自Leonard Cabell Pronko, *Theater East and West: Perspectives toward a Total Theater* (Berkeley: University of California Press, 1967), 37; 56; 63-67.

⑬ Kenneth Macgowan and William Melnitz, *The Living Stage: A History of the World Theater* (New York: Prentice Hall, 1955), 292.

⑭ 張庚等主編：《中國大百科全書．戲曲曲藝》(北京、上海：中國大百科全書出版社，1983)，頁5。

⑮ 把蘇聯戲劇文化看作西方戲劇文化的組成部分，這是從它的歷史文化傳統，而不是從現代地緣政治的層面來論述問題。

⑯⑰⑱⑲ 齊如山：《梅蘭芳游美記》(長沙：岳麓書社，1985)，頁11、184；127；1-39；86-122、185。

⑳ 美國重要劇評家和戲劇家。他也曾和美國現代戲劇第一人、諾貝爾文學獎獲得者奧尼爾(Eugene O'Neill, 1888-1953)密切合作。詳見Tice L. Miller, "Stark Young", in *The Cambridge Guide to Theatre*, ed. Martin Banham (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 1086.

㉑ 詳見斯達克．楊著，梅紹武譯：〈梅蘭芳〉，《戲曲研究》，第11期(1984年2月)，頁240-55。

㉒ 〈藝術的強大動力(1935年蘇聯藝術家討論梅蘭芳藝術記錄)〉，《中華戲曲》，第14輯(1993年8月)，頁6。

㉓ 同上；又見童道明：〈梅耶荷德的預見和卓見〉，《他山集：戲劇流派、假定性及其他》(北京：中國戲劇出版社，1983)，頁96。

㉔ 轉引自註㉓童道明，頁92。

㉖ David Bradby, "Paul Claudel", in *The Cambridge Guide to Theatre*, 208.

㉗ Wallace Fowlie, *Paul Claudel* (London: Bowes & Bowes, 1957), 12-15; Bettina L. Knapp, *Paul Claudel* (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1982), 20-27; Clara Yu Cuadrado, *Chinese and Western Theatre: Contrasts, Cross-currents, and Convergences* (Ph.D. diss., University of Illinois, 1978), 53.

孫 玫 1955年生於江蘇揚州，少年時曾進專業京劇團學戲、演戲。1982年獲南京大學學士學位。1985年獲中國藝術研究院碩士學位，後任該院助理研究員。1995年獲美國夏威夷大學博士學位。現為新加坡國立大學中文系講師。著有《東西方戲劇縱橫》。

談傳統戲曲的「推陳出新」方針

● 傅　謹

在不同時代與不同民族，人們可能採取不同的策略來應答自身的文化危機。准此，我們也可以將中國近幾十年官方與戲劇理論界對傳統戲劇進行的「推陳出新」的改造，視為一種對於民族戲劇生存危機的應答。然而值得重視的是，這種策略並不是近現代中國戲曲界本身或者大眾主動作出的選擇，恰恰相反，它一出現就帶有非常濃厚的官方意識形態色彩。雖然如此，我們還是可以從純學理以及歷史的角度來剖析這種文化態度與策略。

一

「推陳出新」這個短語對1940至1990年代的中國戲劇事業產生了巨大影響。這一影響的開端，應該追溯到1942年的延安。是年4月，延安魯迅藝術學院平劇研究團和八路軍120師戰鬥平劇團合併，籌備組建直屬中共中央領導的「延安平劇研究院」。研究院在10月10日舉行開學典禮，毛澤東為該院此時出版的《平劇研究院特刊》書寫題詞「推陳出新」，並在12日由《解放日報》發表①。幾乎在同時，毛澤東看了陝甘寧邊區關中分區「八一劇團」演出的秦腔劇目後，指示中央管理局送給劇團一套新幕布，幕布台頂橫額用白布剪出大字「為發展大眾的民族的科學的新文化而奮鬥」，中間則是用白絲布剪出的三尺見方的大字「推陳出新」②，相信它之與毛給平劇院的題詞正相一致，並非出自巧合。此後，1949年7月27日中華全國戲曲改進會籌委會成立，《人民日報》專門發表毛澤東為該會成立的題詞「推陳出新」③；1951年4月3日中國戲曲研究院成立時，毛澤東又為該院題詞「百花齊放，推陳出新」；1952年10月6日至11月14日文化部主辦第一屆全國戲曲觀摩演出大會，明確提出以「百花齊放，推陳出新」作為大會的宗旨，期間周恩來特別強調與闡述了「推陳出新」問題④。兼之以政府部門頒布的一系列法規文件⑤，成立了數個幾乎是專門從事「推陳出新」工作的機構⑥，並通過官方新聞媒體發表大量文章，「推陳出新」遂成為1950年代以來中國戲劇界批評、甄別和指導整個戲曲創作與表演過程的標尺，進而成為官方認定的、具有政策性的戲劇指導方針，最終組成了官方意識形態的重要組成部分。值得注意的是，在1942至1952年的十年時間裏，「推陳出新」是幾度被毛澤東用於戲劇領域的一個特殊提法，而毛的同事也小心翼翼地表現出他們對毛擁有這個題詞的專利的尊重。

我們可以將中國近幾十年官方與戲劇理論界對傳統戲劇進行的「推陳出新」的改造，視為一種對於民族戲劇生存危機的應答。然而值得重視的是，這種策略並不是近現代中國戲曲界本身或者大眾主動作出的選擇，恰恰相反，它一出現就帶有非常濃厚的官方意識形態色彩。

不管毛澤東在提出「推陳出新」這種帶有鮮明方法論特色的模式時是否經過深思熟慮，但應該看到，它內在地體現出傳統文化在面臨危機時，試圖使之安然渡過的思想方法與文化策略。在這個層面上看「推陳出新」，我們很容易聯想到此前數十年裏，從1902年發表著名論文〈論小說與群治之關係〉⑦(該文所指的「小說」奇怪地包括戲曲，影響也因之擴展到世紀初的戲劇觀念)的梁啟超、在《新青年》大呼要把「臉譜派的……扮不像人的人，說不像話的話全數掃除，盡情推翻」⑧的錢玄同，到當時與此後因激烈地反駁激進知識份子戲曲改良運動而被視為「保守派」的戲曲界盟友們。我們若將毛澤東的思想方法與他們的主張相比，就會發現「推陳出新」的文化策略在表述方法上顯得更中庸和不偏不倚，而且亦包含了多種闡釋的可能性，使得持不同文化態度的人都可以實踐自己的見解，因而也令這樣一個藝術理念擁有其內在的理論張力和多義性。

「推陳出新」這種文化策略其實暗含了某種價值取向，尤其是「陳／新」這一對範疇，並不是中性的時間概念，它在很大程度上可以等同於「落後／進步」這一對中國現代史上最常見的政治術語。因此它是作為一種懷疑傳統甚至批判傳統的思想方法出現的。

我們需要領會的是，「推陳出新」這種文化策略其實暗含了某種價值取向，尤其是「陳／新」這一對範疇，決不是中性的時間概念，它在很大程度上可以等同於「落後／進步」這一對中國現代史上最常見的政治術語。因此它是作為一種懷疑傳統甚至批判傳統的思想方法出現的。它這一內在的思想傾向，曾經在1943年由延安的官方做了一個極重要的注腳：「(新文化運動)是文化上的革命運動……不是翻舊出新運動，而是革舊布新運動。」⑨值得注意的是，這個意味深長的定義在給定了官方對「推陳出新」的權威闡釋的同時，也明確地否定了另一種闡釋的可能性，以避免使它在某種程度上成為一個開放的、因之也具有更大適應性的藝術觀念⑩。它非常清晰的傳達了一個對待傳統文化與藝術的價值認定。

二

從世紀初開始，我們在戲劇領域就看到中國傳統戲曲一直試圖以改良自身的方式，回應西方的戲劇形式——話劇以及西方戲劇表演體系的入侵與壓迫。

在相當長的一個時期裏，戲曲遭遇到的這種入侵與壓迫其實帶有非常明顯的虛幻性，因為它只是一些激進的近代知識份子、尤其是一批留學日本的激進青年的幻象。事實上，中國戲曲界不曾懷疑自身藝術形式的價值，也看不到傳統戲曲曾經內在地生發出自我改造的要求。只有這些在戲曲界以外的青年知識份子⑪，斷言戲曲是行將沒落的藝術類型，欲強行輸入話劇這種全新的戲劇形式以改造並「挽救」戲曲，在1940年代之後則試圖以蘇俄的斯坦尼斯拉夫斯基的表演體系改造或曰革新傳統戲曲的表演形式。直到1940年代，話劇這種西化的演劇形式(包括斯坦尼斯拉夫斯基的表演理論)，尚沒有對傳統戲曲的內容與表現方式構成真正的威脅。傳統戲曲的劇目以及表現手段仍然牢固地保持它在中國戲劇領域裏的主體地位。

因此，至少從戲劇的角度來看，1940年代所謂傳統戲曲的危機仍只停留在理論層面。就在1942年延安平劇研究院成立並演出經過改造的京劇《三打祝家莊》的同時，像《翠屏山》、《甘露寺》等著名的傳統戲曲劇目也一併公演；此外，即使是提倡戲曲改良的激進知識份子在40-50年代相繼成為政府文化部門負責人、而「推陳出新」這樣一個藝術理念成為官方戲劇政策的時代，傳統戲曲劇目的整理與發掘仍然取得了矚目的成就。根據1957年官方披露的數字，「自從去年(1956)6月劇目工作會議以來，共發掘了51,867個劇目，記錄了14,632個，整理了

4,223個，上演了1,052個劇目。」⑫1958年10月中國戲劇家協會主編的《中國地方戲曲集成》開始分卷出版。從1950年代初到1960年代初的十年間，這項前所未有的大規模的傳統戲曲劇本整理工作斷斷續續地進行，大量收集各地方戲曲劇種的傳統經典劇目。這個時期的中國戲曲界固然高舉「推陳出新」的旗號，然而大規模整理發掘傳統劇目仍被看作是執行「推陳出新」方針的具體表現。另一方面，我們亦應注意到，各地的戲劇舞台仍是以演出傳統戲曲劇目為主；相反，作為「新文化」組成部分之一的話劇創作，卻很少獲得真正藝術意義上的成功。由此可見，傳統戲曲並未像1943年延安官方的《新華日報》所說的那樣，遭受一場「除舊布新」的革命，而更像是「翻舊出新」。毛澤東後來對這種現象強烈不滿⑬，說明了毛並不能認同他的下屬以及整個戲曲界數十年來「推陳出新」的實踐。

只有在真正以「除舊布新」的方式改造傳統戲曲與整個傳統文化的「文化大革命」時期，我們才看到唯一符合毛的本來意圖的「推陳出新」實踐。在1966至1976年間，傳統戲曲第一次遭遇嚴重的、近乎毀滅性的打擊，這種打擊當然伴隨着對「推陳出新」的更具民族虛無主義色彩的闡釋，它使表演技藝因長達十年的斷層而難以為繼，並且令戲曲在理論與實際兩個層面上都遭遇到有史以來的危機，進而危及到它的生存根本。在這個意義上說，原本作為回應戲曲藝術面臨的危機而提出的「推陳出新」，卻成了導致戲曲陷入真正危機的重要根源之一，這樣的悖論，確實引人深思。

三

從二十世紀傳統戲曲的整體發展軌迹不難看出，人們即使是在官方主導的「推陳出新」文化策略的支配下，仍可對傳統戲曲採取兩種完全不同的態度，並且直接導致兩種截然不同的結果。然而，這並非意味着只要選擇對「推陳出新」這種多義性的文化策略作某種形式的闡釋，傳統戲曲就能夠獲得生存與發展，換言之，我們所需要的，不僅僅是對「推陳出新」更準確的、或者更正確的解讀。

比如我們也看到，50年代戲曲界對傳統劇目的整理是非常認真的，這次大規模的整理力圖使傳統戲曲劇本以其本來面目保存下來⑭。然而令人遺憾的是，這樣的整理卻從一開始就並不是在小心翼翼地維持着戲曲傳統尊嚴的前提下進行的，在對傳統劇目精心記錄的背後，還缺乏真誠肯定傳統價值的文化與藝術理念作為支撐。其根本原因正在於「推陳出新」作為毛澤東提出的文化策略，並不是着眼於民族戲曲本身的生存與發展。就像作為「推陳出新」這一藝術方針自然延伸的「古為今用」⑮所暗示的那樣，他提倡「推陳出新」的根本原因，只是看到傳統戲曲這種藝術形式雖歷經劫難，卻仍然有其可資利用的價值。這就是說，只有從工具性的層面上，才能真正理解毛澤東「推陳出新」的真實意義與全部內涵。世紀初的激進知識份子步梁啟超提倡改良小說的後塵而提倡戲曲改良之時，中國政治、經濟、軍事等領域遭遇到的列強壓迫實際上並沒有延伸到戲劇領域，因而，並不是戲曲藝術本身真正遭遇到了某種危機，而是因為當時的激進知識份子認為傳統戲曲不經過改良或改造，就不能充分實現它們的社會功能。所謂「戲曲改良」，不過是為了使之能夠為中國走向富強這一極其現實的目標所用。同樣，在「推陳出新」這種文化策略的背後，強烈的功利性也與之一脈相承。

世紀初的激進知識份子提倡改良小說、戲曲之時，並不是由於戲曲藝術本身真正遭遇到了某種危機。所謂「戲曲改良」，不過是為了使之能夠為中國走向富強這一極其現實的目標所用。同樣，在「推陳出新」這種文化策略的背後，強烈的功利性也與之一脈相承。

因此，「推陳出新」的價值取向是非傳統甚至是反傳統的，又因為這種策略在本質上是功利主義的，所以它不可能對傳統文化與藝術本體的價值、對傳統所擁有的不依賴於它的現實存在的價值有任何肯定，而把傳統僅僅視為豐富當代生活的一種手段、一種點綴或者一種娛樂的認知模式。因此，他們無法將傳統戲曲作為一種悠久文化傳統的象徵與漫長的社會生活史的縮影來對待。簡言之，這樣的文化策略也意味着，當戲曲不再為現代人的藝術欣賞與審美偏好所認同之時，它便會遭遇到毫不猶豫的遺棄，擁有悠久歷史的傳統藝術也就不再能夠得以繼承與保護。一種古老的藝術形式在現代社會中能夠存在下去，比讓它徹底衰亡與消失可能更符合理性，也更符合人類文化多元化的需要，最後，或許也最可行。

註釋

① 見《平劇研究院特刊》，並見《解放日報》，1942年10月12日，第1版。

② 中國戲曲誌編輯委員會：《中國戲曲誌．陝西卷》(北京：中國ISBN中心出版，1995)，頁539。

③ 《人民日報》，1949年7月27日。

④ 參見《人民日報》，1952年10月16日社論：〈正確地對待祖國戲曲遺產〉；《文藝報》第19號社論：〈把戲曲改革工作向前推進一步〉。

⑤ 其中包括1951年政務院《關於戲曲改革工作的指示》，1952年12月26日文化部《關於整頓和加強全國劇團工作指示》，1961年9月19日文化部《關於加強戲曲、曲藝傳統劇目的挖掘工作的通知》，1962年10月10日文化部黨組通過的《關於改進和加強劇目工作的報告》等。

⑥ 包括1949年7月成立的「中華全國戲曲改進會籌備委員會」，1950年7月成立的文化部顧問機關「戲曲改進委員會」，1957年文化部、中國劇協等單位聯合發起的「整理著名老藝人表演藝術經驗委員會」等。

⑦ 《新小說》，第1卷第1期(1902年出版)。

⑧ 《新青年》，第5卷第1號。

⑨ 《新華日報》，1943年12月15日社論：〈如何接受文化遺產〉。

⑩ 《新華日報》發表的前述批判「翻舊出新」的文章也許是有針對性的，此前茅盾曾著文認為「此時切要之務，應該是研究舊形式究竟可以被利用到何種程度，應該是研究並實驗如何翻舊出新，應該是站在贊成的立場來批評那些試驗的成績；惶惶然擔憂於新文學之將遭殃，不過是扯淡而已」。參見茅盾：〈大眾化與利用舊形式〉，載《文藝陣地》，第1卷第4期，1938年6月1日。

⑪ 如同一位話劇的創始工作參與者後來在回憶中所說：「話劇的產生，是日後完全由外行們肩任下去的。」見徐半梅：《話劇創始期回憶錄》(北京：中國戲劇出版社，1957)。

⑫ 引見「文化部第二次全國戲曲劇目工作會議」上當時的文化部副部長劉芝明所作題為《大膽放手，開放劇目》的報告。

⑬ 雖然據時人回憶，毛澤東本人也酷愛傳統戲曲，但是他仍然於1963年12月12日在中宣部文藝處編印的一份文件的指示中，憤怒地斥責在多數「至今還是死人統治着」的各文藝部門中，戲劇的問題尤其嚴重；他還以其特有的方式威脅說主管戲劇工作的文化部如不好好檢查認真改正，就改名為「帝王將相部」、「才子佳人部」，以表達他對戲曲領域傳統劇目仍然佔據主導地位的不滿。參見薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》(北京：中共中央黨校出版社，1993)，頁1226。

⑭ 我伸手可及的一本《浙江戲曲傳統劇目匯編(姚劇)》的「編輯凡例」中就這樣寫道：「本匯編所收劇本……為保持面貌，除錯、別字加以校正外，均未加整理修改；精華、糟粕並存，故在內部發行。」中國戲劇家協會浙江分會、餘姚縣姚劇團搜集小組編：《浙江戲曲傳統劇目匯編(姚劇)》，1962年12月內部印行。

⑮ 1964年9月27日毛澤東給中央音樂學院一個學生的信的批示。

傅 謹 杭州大學中文系

胡適實用主義思想中的儒學情結

● 張允熠

胡適一再表白他的思想來源於杜威(John Dewey),然而美國學者格里德(Jerome B. Grieder)卻說①:

當胡適接觸到杜威的思想時,他自己的思想已經很牢固地形成了,而且是不容易地被推翻的。

格里德是正確的。本文認為,胡適的實用主義始終有一種「斬不斷,理還亂」的儒家情結,這種情結決定了胡適實用主義的中國化特色,導致了他在中國現代思想史上左右受攻的境地,也給他的晚年抹上了一縷淡淡的悲劇色彩。

一

顧名思義,實用主義(pragmatism)就是一種注重實用與實效、崇尚實行與經驗的價值哲學,它主張凡能產生實際效果的思想都是真實的——除非它和經驗相牴觸。杜威的實用主義哲學是以主張實證、實用、樂利為特徵的,它體現了一種輕虛文、尚實用、重進步的現代美國精神和價值觀。作為價值論和目的論,實用主義的實用理性精神無論在形式和實質上都與明清以來的中國「實學」意向有許多契合之處,並通過胡適之手在中國得到廣泛流行。胡適一生反覆申明他是杜威的信徒,他的思想就是杜威的實用主義,這大概是不成問題的。但問題在於:究竟杜威的實用主義在胡適思想中佔有多大比重?他是如何在中西兩種「實用主義」之間達到會通的?這是胡適留給我們的一個有待解決的疑團。

胡適治中國哲學史,採用了「經學」(實學)與「哲學」(玄學)二分的方法,他認為「經學與哲學,合則兩傷,分之則兩受其益」②,從而揚經學抑哲學,崇實學反玄學,鮮明地表露了他以實用主義方法詮釋中國哲學史的意向及其深含內藏的儒學情結。他的《中國哲學史大綱》只寫了先秦部分;漢唐寫了一個《中國中古思想史長編》,宋明以下只寫了幾個人。牟宗三曾批評

胡適治中國哲學史,採用了「經學」(實學)與「哲學」(玄學)二分的方法,他揚經學抑哲學,崇實學反玄學,鮮明地表露了他以實用主義方法詮釋中國哲學史的意向及其深含內藏的儒學情結。

胡適「一點都不了解」中國哲學③，但胡適治學確實不太樂意談純哲學(玄學)問題，關注的重點僅為「方法」。有趣的是，他寫的這幾個「近代」人物，幾乎是清一色的「實學」大師，照胡適的話說，他們都是「實用主義」哲學家。顯然，胡適試圖用這種「實學」與「玄學」二分的解構法，對這些實學大師們的思想傳統進行一番能與杜威主義相融通的改鑄。

例如，胡適說「李覯是實用主義家，他很光明昭著的提倡樂利主義」④，「李覯不但把一部《周禮》做成一部有系統的政治學說，他還把一部《周易》也做成一部實用的學說」⑤。「實用」、「實效」、「樂利」在胡適思想中既是目的，也是他衡判一個學派的標準，這種標準既是從杜威那裏學來的，也是中國傳統所固用的。但是，僅用「實用」、「樂利」來做價值判斷顯然有失全面，胡適只看到了李覯「人非利不生」中的「樂利主義」，而沒有指出李覯認為只要不「傷財捨生」，學仙也「宜無害」⑥的「樂仙主義」——這與現代實用主義所張揚的明確的事功目的顯然不是一回事了。

胡適論述到李覯的《禮論》和《易論》時採取了同樣的方法。例如，他只看到了李覯的《易論》十三篇「急乎天下國家之用」的合理之處，卻沒有指出這些論著中所渲染的神秘的人性論；他高度評價李覯的《禮論》是「謀樂利的工具」，對「禮」在李覯哲學中超拔的「玄學」意義卻不置一詞。胡適對李覯和江西學派做了一個通觀的價值評判：孫復為北方大儒，范仲淹為南方大師，他們的弟子中卻有劉牧、周敦頤一流的道士！只有江西一派，完全是「非道士派」：歐陽修大膽疑古於前；李覯比歐陽修更進一步；後來王安石的「天變不足畏，祖宗不足法，人言不足恤」，乃是江西派的具體表現⑦。這個評價大體上還是適宜的，李覯在思想上是王安石的先驅，他的根本主張也就是王安石變法的主張。由北宋李覯、王安石和南宋陳亮、葉適宣揚的「樂利主義」，實為明清「經世致用」思潮的濫觴。在胡適眼裏，「樂利主義」是中國儒家實用主義流派的一個基本特徵。

清初的顧炎武和顏李學派都是近代「經世致用」學的先驅者，「顏元、李塨的學派提倡『正德，利用，厚生』，也是傾向於樂利主義的」⑧。胡適對顏李學派給予極高的評價，並冕予他們中國「實用主義哲學家」代表的桂冠。他認為自宋至明的哲學發展史中，其間出了陳亮、葉適幾個人之外，實際上只是一部與禪宗爭玄競妙的歷史，直至清代，「顏元大膽地指出他們說的太精了，太空了；他要從粗淺的藝學制度下手，從那可以實證的實迹下手」⑨。「顏元主張一種很徹底的實用主義」，因為「他自己經過離亂的慘痛，從經驗裏體會出宋明儒者的無用」⑩，「清初的實用主義趨勢，用顏李學派作代表」⑪。而胡適最推崇的一代大師戴震恰是顏李學派的南方傳人：「戴氏注重『生養之道』，主張『無私而非無欲』，與顏李學派似有淵源的關係。」⑫但是，戴震畢竟也是個愛談天地本體、自然之氣的「玄學家」，胡適不得不把他從眾多的理學家們中間「二分」出來，讚揚戴震的哲學與他們不同，「從歷史上看，(戴震的哲學)可說是宋明理學的根本革命，也可以說是新理學的建設，——哲學的中興」⑬。

胡適對清代的「實用主義」如此情有獨鍾，就在於他認為這些中國「實用主義」的大師們真正繼承了孔子儒學的「真精神」，都是以「拒斥形而上學」

「實用」、「實效」、「樂利」在胡適思想中既是目的，也是他衡判一個學派的標準。胡適對清代的「實用主義」如此情有獨鍾，就在於他認為這些中國「實用主義」的大師們真正繼承了孔子儒學的「真精神」，都是以「拒斥形而上學」為其思想特徵的。

(reject metaphysics) 為其思想特徵的。「拒斥形而上學」(胡適譯成「反玄學」) 本是近世歐洲實證主義的各個流派共同的哲學特徵和所用術語，胡適借它來詮釋清代反理學思潮，從而使中國實學思想與西方的實用主義達到進一步溝通。

胡適把「反玄學」提升到思想革命的高度，指出宋明以下「儒門淡薄，收拾不住第一流人才」，「玄學」大有冷落的景象，朱熹一脈的人物如顧炎武、閻若璩等成了考證學的開山祖師，「約略說來，當日『反玄學』的運動，在破壞的方面有兩個趨勢：一是攻擊那談心說性的玄學；一是攻擊那先天象數的玄學，清學的開山祖師顧炎武就兼有這兩種趨勢」⑭。北方的顏元、李塨一派自成體系，「其實只是一種強有力的『反玄學』革命」⑮。胡適把清朝開國的第一紀元 (1640-1740) 斷代為「反玄學」的時期，被他認為是顏李傳人的戴震，則是在前期「反玄學」的基礎上承顏李之志建立「新哲學」的第一人，這種新哲學即是在「窮理致知」的路上對程朱理學的「根本革命」。在胡適看來，程朱理學中的「玄學」部分，恰是佛道影響的痕迹，而理學中的實用理性和科學方法才是真正孔孟的精神。他將理學二分的目的，就是要將玄學的雜拌從儒學「真精神」中剔除出去，這項工作戴震不僅早就做了，而且在批判舊理學的同時還建立了自己的「新理學」。「新理學」的特點就是從「實證的實迹下手」。由此可見，胡適完全淡化了戴震哲學中「氣一元論」的本體論和唯物主義認識論的傾向，而把其「反玄學」的啟蒙精神單獨二分出來給以極高度的評價，認為惟此才能真正昭顯儒家的科學精神。另外，就是褒揚清儒的考據學。

那麼，戴震的「新哲學」與前此的「舊哲學」的根本區別在哪裏呢？胡適同樣採取了「二分法」的回答，認為主要區別有兩點：後者談虛理，而前者講實用；後者主靜、敬，而前者主動，主習事，主事功⑯。這兩大區別正是杜威的實用主義與「形而上學」的區別，在中國的宋明儒學中，也就是「實學」與「玄學」的區別。胡適通過對傳統哲學「二分法」的解構，堅定地認為「玄學」是釋道的傳統，「實學」是儒家的傳統，這是他得以在中國的實用主義 (實學) 與西方的實用主義之間相互詮釋而使杜威的實用主義達到一種中國化改鑄的方法論前提。

當然，正如本文已經指出的那樣，杜威的實用主義與中國儒家的實學傳統在致思趨向上本具一種契合和相通之妙，此種契合和相通自然地使杜威比康德、黑格爾、羅素等人更易為中國知識份子所熟悉、接受，尤其像胡適這種實學情結深厚的儒生，在美國接觸到杜威的實用主義恰如「他鄉遇故知」。由最初崇拜王充、范縝、張載、朱熹、顧炎武、戴震等人，到轉而推崇赫胥黎 (Huxley) 和杜威，進而到拜杜威為師，這對於胡適來說，實乃順理成章之事。

然而，杜威的實用主義與胡適的實證精神畢竟有明顯的差異。首先，二者的致思趨向不盡相同。杜威的經驗自然主義旨在克服主、客二元論，按照杜威的話說，就是「不承認在動作與材料、主觀與客觀之間有何區別，但認為在一個不可分析的整體中包括着它們兩個方面」⑰，這樣，便在認識論根源上決定了杜威實用主義是一種「知行合一」論，胡適的實用主義則很少有認識論價值，它純粹是一種方法論。第二，杜威的「實用主義」既是一

胡適把清朝開國的第一紀元 (1640-1740) 斷代為「反玄學」的時期。他認為戴震是顏李傳人，戴氏是在前期「反玄學」的基礎上承顏李之志建立「新哲學」的第一人。這種新哲學即是在「窮理致知」的路上對程朱理學的「根本革命」。

種方法論，也是一種價值論和世界觀，但是胡適卻只選用了他的「實用價值論」和方法論，而擯棄杜威的其他思想，並把「實用」提升為最高的價值理論和唯一的方法論。這固然與胡適不愛談「主義」的秉性有關，但也確實反映了中國儒學傳統賦予他一種「實用理性」情結。第三，杜威的思想來自於西方哲學傳統，其本人的思想發展也有一個從理性主義者到經驗主義者的過程，尤其是黑格爾主義對他的自然經驗主義產生了明顯影響；而胡適的思想卻來自於中國的儒家傳統，尤其是明清之際的「經世致用」思潮對他產生了持久性影響。胡適對杜威的哲學體系也採取了實用主義的「二分法」——他所接受的杜威實用主義僅是被他打上中國儒學烙印的那部分，胡適正是帶着中國儒家實用主義者的情結來歡迎和接受西方實用主義學說的。

在馬克思主義傳入中國之前的中國社會意識形態轉型期，實用主義所主張的疾虛貴實、理論聯繫實際、實事求是等經世致用思想，可以作一種過渡型理論模式而起到某些積極作用。它之所以能在中國廣泛流行，與其說是胡適個人的作用，倒不如說是中國傳統文化的內在機制的作用和歷史發展的契機使然。

在馬克思主義傳入中國之前的中國社會意識形態轉型期，實用主義所主張的疾虛貴實、理論聯繫實際、實事求是等經世致用思想，可以作一種過渡型理論模式而起到某些積極作用。它之所以能在中國廣泛流行，與其說是胡適個人的作用，倒不如說是中國傳統文化的內在機制的作用和歷史發展的契機使然。

二

實用主義——胡適有時也把它譯成「實驗主義」和「實效主義」，其實在英文中都只是pragmatism這個詞。然而不同的翻譯使其派生了漢語意義上的差異。長期以來，人們認為胡適是在不加區別地使用這幾個同源異譯的術語，實際上，胡適變換使用這些翻譯名詞的做法顯然有其特殊的用意。在講到「經世致用」——目的和價值時，胡適大多使用「實用主義」這個詞；在講到「窮理格物」——行為和方法時，胡適大多使用「實驗主義」這個詞。很清楚，「實用」突出了胡適實用主義的目的論和價值論，而「實驗」則突出了胡適實用主義的方法論。「實驗主義」作為一種方法，在胡適那裏用十個字一言以蔽之——「大膽的假設，小心的求證」。

「大膽的假設」也即「大膽的懷疑」，由於胡適把這種存疑的方法系統化了，因此又叫做「懷疑論」。胡適曾說他受到過赫胥黎「懷疑論」影響，這是事實，然而對他影響最深刻的還是中國儒家的「懷疑論」。「懷疑論」在中國儒家中具有悠久的傳統，胡適認為它源於孔子，成於漢代的王充和宋代的朱熹、歐陽修，至清代「懷疑論」已成顯學。早在胡適接受進化論和實用主義學說之前，中國式的「懷疑論」已經在他頭腦中牢牢確立了。

王充的《論衡》在中國哲學和思想發展史中歷來受到很高評價。《論衡》充滿着疾虛求實的經驗論和「違實不引效驗，則雖甘義繁說，眾不見信」的科學精神——近代章太炎就特別欣賞王充的這種「懷疑之論」⑱，所以他給自己的著作取名曰《國故論衡》。宋代張載、朱熹等理學大師尊崇一種「學則須疑」⑲的治學態度，在他們的影響下，宋時還曾出現過一股懷疑儒家經典的風氣，如朱熹對《尚書》的懷疑，歐陽修對《周易》的懷疑等，實為現代史學界「疑古主義」的先河。美國學者狄百瑞 (William Theodore de Bary) 對此曾敏銳地指出⑳：

這種對於其所繼承的傳統加以懷疑的態度是整個宋代學問的重大特徵。作

胡適對漢、宋儒者的懷疑精神早已心儀有之。他稱頌王充是「第一個反抗漢朝國教」的「大運動」的「最偉大的代表」；他讚揚朱熹「真正受了孔子的『蘇格拉底傳統』的影響」。他認為這種傳統就是中國儒家的「偉大的科學精神與方法的傳統」。

為宋儒對於經典的全盤解釋與重組基礎的正是宋儒那種對於漢唐「古典」學的懷疑態度，這也是自歐陽修以降至於馬端臨這些宋代史家作品中最值得注意的特徵。

作為當代中國疑古學派開山祖師的胡適，對漢、宋儒者的懷疑精神早已心儀有之。他稱頌王充是「第一個反抗漢朝國教」的「大運動」的「最偉大的代表」㉑；他讚揚朱熹「真正受了孔子的『蘇格拉底傳統』的影響」㉒。他認為這種「科學的傳統，冷靜而嚴格的探索的傳統，嚴格的靠證據思想，靠證據研究的傳統，大膽的懷疑與小心的求證傳統」，就是中國儒家「偉大的科學精神與方法的傳統」㉓。尤其是近八百年來「新儒學」的傳統，他本人研究中國典籍的「新精神和新方法」也正是在這個傳統前提下「漸漸發展起來」的㉔。

這樣，胡適在理解杜威「實驗主義」的方法論時，完全有可能對它進行儒家「懷疑論」的詮釋了。如杜威在《我們怎樣思維》一書第六章中提出了思想的五個步驟，胡適對之作了簡化性的轉述，基本符合杜威的原意㉕。後來，胡適又把五步簡化為三步，即「細心搜求事實，大膽提出假設，再細心求證實」，後來則用「大膽的假設，小心的求證」十個字來概括杜威的方法，以至於乾脆用這所謂的「十字真經」來概括整個杜威的實用主義體系了。事實上，長期以來中國的讀者就是用胡適這種簡化和概括的表述來領會杜威實用主義哲學的實質的。

簡化概約的方法能收宣傳之效，且易學易用，然而人們不禁要問：「十字真經」與中國實學傳統中的考據方法究竟有甚麼不同？在胡適看來，二者在本質上確沒有甚麼兩樣，「杜威給了我們一種思想的哲學，以思想為一種藝術，為一種技術」㉖。這種「藝術」、「技術」就是「拿證據來」的方法，「中國舊有學術，只有清代的『樸學』確有

『科學』精神」㉗，那種科學精神「就是考據和考證的方法」㉘。因為惟有考據和考證才需要「拿證據來」，「必懂得要有證據才可以懷疑；更要有證據才可以解決懷疑」㉙。所以胡適在翻譯「考據學」這一術語時就用了"evidential investigation"兩個單詞，意思就是「有證據的調查」，「有證據的調查」是解決懷疑的最佳方法，也是一個「小心求證」的過程。

「小心求證」的過程即實證的過程，杜威稱其為「實驗—探索」。事實上，胡適在師從杜威之前已十分推崇清代「樸學」(又稱漢學或經學)的方法了，他最初治學所寫的《詩三百篇言字解》以及後來的《爾汝篇》和《吾我篇》都是這種方法的具體運用。師從杜威後，他便很容易地將「實驗—探索」的實證法與中國固有的考證法進行匯通，並用西方的邏輯學知識整理和詮釋中國的考據學。他說：有一句話說得不錯，推理是人時時刻刻逃不開的事。為了推理，人必須充分使用他的理解能力、觀察能力、想像能力、綜合與假設能力、歸納與演繹能力。這樣，人才有了常識，有了累積起來的經驗知識，有了智慧，有了文明和文化。「我再說一遍，沒有一個文化『只容納(所謂)由直覺得來的概念』，也沒有一個文化天然『被阻止發展西方式的科學』」㉚。這是胡適在一次國際學術會議上對美國學者批評中國文化只有直觀思維、「天然」的缺少西方式的邏輯(歸納法)思維的回應。胡適在這次發言中從孔子、老子、王充、朱熹等人一直講到清代的「樸學」，所依靠的論據主要就是儒學中「大膽的懷疑，小心的求證」傳統，胡適認為，這就是中國哲學裏的真正科學精神和方法，也是中國人做學問的邏輯。

胡適在一次國際學術會議上對美國學者批評中國文化只有直觀思維，缺少邏輯(歸納法)思維作出回應。他從孔子、老子、王充、朱熹等人一直講到清代的「樸學」，所依靠的論據主要就是儒學中「大膽的懷疑，小心的求證」傳統，認為這就是中國哲學裏的真正科學精神和方法，也是中國人做學問的邏輯。

胡適十分推崇歸納法，他說㉛：

> 歸納的研究是清儒治經的根本方法，凡是較同類的事實，推求出他們共同的涵義來，都可說是歸納。

在他看來，考據之學能卓然有成，皆因歸納法。胡適沒有歸宗杜威之前就說過，有三種方法可稱得上治學的「起死之神丹」——「一曰歸納法，二曰歷史的眼光，三曰進化的觀念」㉜，足見他對歸納法抬舉之高。當他用歸納法的觀點總評清代的「新經學」即考據學時，遂發出了一種歎為觀止的讚歎㉝：

> 搜求事實不嫌其博，比較參證不嫌其多，審察證據不嫌其嚴，歸納引伸不嫌其大膽。用這種方法去治古書，真如同新得汽船飛艇，深入不曾開闢的奇境，日有所得而年有所成；才大的可以有創造的發現，而才小的也可以盡一點「襞績補苴」的微勞。經學竟成了一個有趣味的新世界了！

如此稱頌經學研究中的邏輯，在中國歷史上，胡適是第一人！康德和黑格爾那些思辯哲學大師們經常採用的是演繹推理；實證主義、實用主義的各個流派經常採用的是歸納推理。重歸納推理輕演繹推理，是自培根以來西方自然科學和實證哲學的傳統，他們在「拒斥形而上學」時往往連其中的演繹推理也一概「拒斥」了。這種把歸納與演繹二分、各執一偏的做法無疑也影響到了胡適對「樸學」中邏輯運用的評價。他認為「阮元最長於歸納比較的方法」㉞，他說戴震「就事物剖析至微而後得來的『理』，比較歸納出來的『則』，只是一種假設的理

(a hypothesis)」[35]。在他看來，有清一代的考據之學竟只有兩個涵義：一是認明文字的聲音與訓詁往往有時代的不同；一是深信比較歸納的方法可以尋出古音與古義來[36]。

固然，胡適也談到了分析和綜合，如他曾經指出：戴震說「剖析」，說「分」，說「析」，都是我們今日所謂分析。他說的「合」，便是我們所謂綜合。戴震是真能運用這種方法的人，故他能指出分析與綜合兩個方面，給我們一個下手的方法[37]。分析和綜合是一種理論思維方式，其中必然地包含着歸納和演繹兩種邏輯推理形式。人們要進行推理，必須要同時使用綜合與分析的能力、演繹與歸納的能力。分析是在思維中把對象的整體分解為各個部分，綜合則是在思維中將對象的各個部分的認識聯結起來，這樣，人們在推理時就不可能只有歸納而沒有演繹，也不可能只有演繹而沒有歸納，強調分析和綜合就必然地強調歸納和演繹。

然而，胡適在這裏又一次採用了他的「二分法」——就像二分哲學與經學一樣。胡適二分和割裂了演繹與歸納，使二者對立起來。他片面強調歸納推理是「最科學的方法」，造成了對演繹推理的排斥，這與實用主義者之輕視理論思維、「反玄學」致思趨向相一致。歸納法正是建立在一系列具體證據之上才得以成立的，杜威的「實驗—探索」當然十分注重這一點，但在胡適看來，杜威實驗主義方法與清代的考據方法完全一致，他說[38]：

> 清朝一代近三百年中的整治古書，全靠這幾種工具的發達。……這樣用證據 (Evidence) 來考訂古書，便是學術史上的一大進步。這便是科學的治學方法。科學態度只是一句話：「拿證據來！」

至此而知：胡適崇拜和師從杜威，實際上是把杜威引為思想上的同調。他將中國哲學中的「實學」和「玄學」二分，然後用「實學精神」和「樸學方法」來釋讀杜威的「實用主義」和「實驗主義」。在這個釋讀過程中，我們清晰地發現他「反玄學」的一貫立場：他只取杜威的「方法論」而不理會他的人生觀和世界觀，實質上是只取杜威的治學態度而不理會杜威的人本主義哲學。另外，他對實用主義的真正興趣在於與中國文化相通的部分，而淡薄與中國文化隔膜的部分，結果，胡適對杜威的掌握，除了他自己化約出的那個「十字真經」之外，實再知之不多。不過，胡適用西方的邏輯概念整理戴震的考據方法，在中國哲學史上確是一個貢獻。

胡適把杜威引為思想上的同調。他將中國哲學中的「實學」和「玄學」二分，然後用「實學精神」和「樸學方法」來釋讀杜威的「實用主義」和「實驗主義」。他對實用主義的真正興趣在於與中國文化相通的部分。

當然，胡適確實敏銳地把握住了杜威實用主義的精髓，並試圖用它來解決中國的現實問題，故在政治上又與明清以來「經世致用」、「實學救國」的傳統一脈相承。但是，隨着馬克思主義的傳入，這個不愛談「玄學」和「主義」的胡適，就只能用「實驗主義」的方法來「整理國故」了。

三

從胡適對杜威哲學所採取的實用主義態度中，我們可以看出胡適的治學道路大致有三變：帶着根深柢固的中國學術思想出國留學，用中國儒家的實學精神詮釋杜威；回國後宣傳被他中國化了的美國實用主義；接着用「實驗主義方法」整理國故——對中國

儒家傳統的實用理性和考據學進行西方實用主義的詮釋。這裏面無時無處不充滿着儒家治學精神與西方實用主義方法論的渾然而一和巧妙化融。

在世界觀上，胡適也由信奉進化論轉而皈依實用主義，這是因為他自覺地認識到中國文化和意識形態已到了非轉型不可的時候，正是出於這種自覺，他以激進的自由主義者的面目出現：倡導「文學革命」和「新文化運動」，提出「打倒孔家店」和「全盤西化」，然而，胡適的思想和心理深層中的儒學情結使他仍然沒有跳出嚴復、康有為等社會改良主義和文化折衷主義者的窠臼，實用主義救不了中國。胡適曾一再明確地表白，他提出「全盤西化」並不是真的要全盤西化，西化在他那裏只是「充分現代化」的替代詞，他之所以提出一個如此激進的口號，目的在於折衷，他說[39]：

胡適曾一再明確地表白，他提出「全盤西化」的口號目的在於折衷而不是真的要全盤西化。胡適的此種立場終其一生而未變，這使得那些真正主張全盤西化的人對他心存不滿。

古人說：「取法乎上，僅得其中；取法乎中，風斯下矣。」這是最可玩味的真理。我們不妨拼命走極端，文化的惰性自然會把我們拖向折衷調和上的。

胡適的此種立場終其一生而未變，這使得那些真正主張全盤西化的人對他心存不滿。針對他的折衷論，陳序經駁斥說[40]：

與其滿足於「取法乎上僅得其中」的信條，我們應當有「青出於藍而勝於藍」的信心，至少，我們也要有「取法乎上，須得其上」的精神。

反觀胡適一生：在保守派那裏他是西化派的領頭羊；在西化派眼裏，卻是一個折衷調合主義者；而在馬克思主義者看來，實為一個意識形態上的敵人。胡適晚年在大陸遭受批判，在台灣既受文化保守主義者的圍攻，又受西化、自由主義的謾罵，這種悲劇色彩，究其原因，概出於此。

胡適的此種思想、境遇，與他的儒學情結須臾相關。「五四」時期，他提倡白話文，鼓吹「再造文明」，主張「重新判定一切價值」，並不是在於消滅傳統文化，而是要給傳統文化指出一條出路，用他的話來說，就是要在中國進行一次類似歐洲那樣的「文藝復興」，這個「文藝復興」旨在通過輸入新學理、新觀念、新思想的方法對固有文明進行重建，即「再造文明」[41]。儘管胡適的儒學情結顯而易見，但由於「五四」時期他那「打倒孔家店」的激越態度，人們普通認為他是反孔非儒的。對於這樁公案，胡適說[42]：

有許多人認為我是反孔非儒的。在許多方面，我對那經過長期發展的儒教的批判是很嚴厲的。但是就全體來說，我在我的一切著述上，對孔子和早期的「仲尼之徒」如孟子，都是相當尊崇的。我對十二世紀「新儒學」(Neo-Confucianism)(理學)的開山宗師的朱熹，也是十分崇敬的。

胡適此話無欺，其著述中不僅表現出對開創中國「蘇格拉底傳統」的孔子和朱熹的莫大敬仰，而且對於他所鄙薄的道教——其所奉鼻祖老子也表現了極大的尊重。

從胡適的思想中我們彷彿看到了王充、范縝、顏元、戴震等人的影子，中國儒家的懷疑和實證精神構成了胡適人格和學問的一個側面。胡適把「實學」與「玄學」、「經學」與「哲學」

二分的做法及其「反玄學」和排斥理論思維的傾向，淡化了杜威實用主義的意識形態性質，而將其簡化成「方法」的實際運用也只能引導青年學者遠離現實政治、逃避社會革命實踐，從而去鑽故紙堆。胡適作俑的這種學風影響深遠。與其說胡適繼承了杜威，倒不如說他繼承了清代乾嘉年間讀書人的治學道路——一條清代考據學家的路！

然而胡適以其儒學情結會通融合實用主義思想的種種努力，是為了打破明清以來中西文化「體、用」二元對立的思維定式，從而把中西文化不同體系的思想精義放在時代起點上重新整合，再造一元文化機體。這種嘗試在方法上為現代西方文化的中國化提供了一個範式，這個範式對後來毛澤東所從事的馬克思主義的中國化不無借鏡意義。

胡適以其儒學情結會通融合實用主義思想的種種努力，是為了打破明清以來中西文化「體、用」二元對立的思維定式，從而把中西文化不同體系的思想精義放在時代起點上重新整合，再造一元文化機體。這種嘗試在方法上為現代西方文化的中國化提供了一個範式。

註釋

① 〔美〕格里德（Jerome B. Grieder）：《胡適與中國的文藝復興》（南京：江蘇人民出版社），頁130。

②⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯㉛㉝㉞㉟㊱㊲ 胡適：〈戴東原的哲學〉，《胡適學術文集・中國哲學史》，下冊（北京：中華書局，1991），頁1073；1033；998；997；1000；1033；1039；995；995；999；1022；1004；1071；1030；1071；1029。

③ 牟宗三：〈客觀的了解中國文化之再造〉，《當代新儒學論文集・總論篇》（台北：文津出版社，1991）。

④⑤⑦ 胡適：〈記李覯的學說〉，《胡適學術文集・中國哲學史》，下冊（北京：中華書局，1991），頁954；958；960。

⑥ 李覯：《疑仙賦》，《直講李先生文集・卷一》（上海：商務印書館，1936），頁24。

⑰ 杜威：《經驗與自然》（北京：商務印書館，1960），頁10。

⑱ 章太炎：〈檢論〉，《章氏叢書》卷三，〈學變〉，1917-1919年，浙江圖書館刊本，頁21。

⑲ 《張橫渠集》，卷八（叢書集成本），頁130。

⑳ William Theodore de Bary, *Sources of Chinese Tradition* (Stanford: Stanford University Press, 1967)；李弘祺譯：《中國的自由傳統》（台北：聯經出版事業公司，1983）。

㉑㉒㉓㉔㉘㉙㉚ 胡適：〈中國哲學裏的科學精神與方法〉，《胡適學術文集・中國哲學史》，上冊（北京：中華書局，1991），頁554；559；572；568；568；572；548。

㉕ 胡適：〈杜威先生與中國〉，《胡適文存》，第一集第二卷（台北：遠流出版公司，1986），頁152-53。

㉖ 胡適：〈我的信仰〉，《胡適往來書信選》，下冊（北京：中華書局，1980），頁566。

㉗ 胡適：〈清代學者的治學方法〉，載註㉕書，頁163。

㉜ 胡適：《留學日記》，卷三，第一冊（台北：商務印書館，1959），頁167。

㊳ 胡適：〈幾個反理學的哲學家〉，《胡適文存》，第三集第一、二卷（台北：遠流出版公司，1986），頁91-92。

㊴㊵ 轉引自陳序經：〈再談全盤西化〉，《走出東方——陳序經文化論著輯要》（北京：中國廣播電視出版社，1995），頁274；275。

㊶㊷ 唐德剛：《胡適口述自傳》（台北：傳記文學出版社，1983），頁178；258。

張允熠 1951年生於江蘇沛縣。南開大學哲學博士，專攻中國哲學，現供職於中國科學技術大學哲學社會科學部。著作有《陰陽聚裂論》、《復歸樂園》，另發表論文多篇。

重讀柏克的《法國大革命的反思》

● 亦　言

Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. Conor C. O'Brien (Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1969).

一

重大的政治事件往往在思想史上產生極為深遠的影響。1789年法國大革命的爆發，迫使當時歐洲的政治家和思想家們紛紛對這一劃時代的革命公開表明自己的態度。反對革命的近代保守主義思潮正是由此肇興的，英國的柏克 (Edmund Burke, 1729-1797) 則是這一思潮所公認的鼻祖。90年代，中國學界開始對柏克的思想感興趣，有關討論至今未衰，但各人的理解和闡釋各有不同。我認為，有必要重讀他的《法國大革命的反思》，以便了解他的思想主張。

柏克是個活躍的政治人物。1759年他擔任國會議員漢彌爾頓的秘書，1765年又任輝格黨領袖羅金漢侯爵的私人秘書。柏克於次年獲得議會席位，從此在議會活動近三十年，成為輝格黨羅金漢派的重要活動家和發言人。在當時和後世，最使柏克為人所知的，還是他反對法國革命。從1790年寫作《法國大革命的反思》直到1797年去世，柏克一直主要致力於此。

《法國大革命的反思》寫於1790年，那是法國革命初期局勢較為平靜，比較缺乏戲劇性事件的一年。可是柏克認為，法國革命是「迄今為止世界上最驚心動魄的事情」①，它僅僅開了個頭，巨大的危險和混亂將隨之而來。當時，大多數英國人和法國人都認為革命行將結束，法國就要建立起與英國類似的君主立憲制了。柏克的論調在當時不啻是危言聳聽，但此後事態的演變卻似乎印證了柏克書中的許多分析和預言。有人將他視為預見了拿破崙強權統治的先知，但也有人以為他對法國革命中具體問題的分析和估計充滿謬誤。無論如何，他在反對法國革命時所闡發的根本原則、其意義和價值，已超出了一時一地歷史事件的拘束，而開近代保

有人將柏克視為預見了拿破崙強權統治的先知，但也有人以為他對法國革命中具體問題的分析和估計充滿謬誤。無論如何，他在反對法國革命時所闡發的根本原則、其意義和價值，已超出了一時一地歷史事件的拘束，而開近代保守主義之先河。

守主義之先河。《法國大革命的反思》也因此成為思想史上一部重要的經典著作。

二

柏克的保守主義思想植根於他對人性的基本看法。柏克以為，非理性因素在人性中佔有極重要的地位。在他看來，人是天性脆弱、易犯錯誤的；人雖然具備有限的理性能力，卻注定了對於茫茫的宇宙，對於複雜的政治、社會和歷史難以了解。柏克的信條是②：

> 政治應該適合人性，而不應該適合人的推理。理性只是人性中的一部分，而且絕非其中最大的一部分。

因而空洞抽象的理性政治論就無法滿足現實人生的需要。人的理性能力有限，要企圖窺測天意、了解社會和自然的全部奧妙，不啻是一種僭越人性的瀆神行為。

對於人的理性能力的懷疑，是一切保守主義思想家的共同前提。個人的理性靠不住，就只有轉而求諸人類在整個歷史時期所不斷積累的共同智慧。每個人身上的理性都是有限的，「而個人如果能有效地利用所有民族和所有時代的總庫存和總資本的話，情況會好得多」③。柏克把各個民族的政治、文化傳統視為蘊含着人類文明所有成就的寶庫，人們應該向它求教，從中尋找出可以指引自己行動的啟示。保守主義這種強調歷史延續性，視傳統為人類長期積累的集體智慧而加以尊崇的觀念，是十八世紀末葉思想史上的一種新因素。在啟蒙哲學那裏，傳統、歷史和權威都是與理性尖銳對立的，法國革命更是表現出一種要與過去徹底決裂的姿態。正如貝克爾 (Carl L. Becker) 所說，啟蒙哲學家們雖然有着大量的歷史著述，但他們對歷史的態度卻有如「我們之對束縛自己的鐐銬會感興趣一樣」④。他們希望知道的是，為甚麼人類在擁有如此漫長的經驗之後，還為前人的愚蠢和錯誤所束縛。

柏克對於人性毋寧說持有一種陰鬱的看法：人的理性有限，天性自私，並且本然地就是一種宗教動物。但他們之所以能具備道德甚至表現得高貴，實賴於社會的政治和宗教制度。柏克並不否認人類社會最初是由人們的同意而產生的，但他的契約論卻與其他契約論大異其趣⑤：

> 社會確實是一項契約。那些僅僅以暫時小利為目標的次級契約可以隨意解除，——但國家不可視為與那些關於胡椒和咖啡、可可或煙草以及其他低級品的貿易的協定一樣，可以因為一些暫時小利而締結，也可因各方的見異思遷而終止。我們必須以格外的敬意來看待它，因為它不是那些僅僅服務於短暫粗俗的、易於損毀的物質性存在的夥伴關係 (partnership)；它是所有科學、藝術、道德和完美性的夥伴關係。由於這種夥伴關係的目標不可能在許多代人之內就能達到，它就不僅是生者之間的，而且是生者、死者和將生者之間的夥伴關係。每一個個別國家的契約都只不過是永恆社會的偉大的原始契約的一個片段而

柏克對於人性毋寧說持有一種陰鬱的看法：人的理性有限，天性自私。對於人的理性能力的懷疑，是一切保守主義思想家的共同前提；強調歷史延續性，視傳統為人類長期積累的集體智慧而加以尊崇，這種觀念是十八世紀末葉思想史上的一種新因素。

己。它將低級的與高級的事物、可見與無形的世界聯繫起來。與這一掌握着所有物質和精神的，由牢不可破的誓言所批准的契約相契合，一切事物各得其所。

在他的這段名言中，柏克把國家和社會等同起來，代表了文明的最高價值，是所有科學、道德和完美性的夥伴關係。而自由主義者卻不會容忍將政治權力擴大到整個社會的範圍，以至壟斷全部文明成就，因而他們將國家、政治作為「必要的惡」，與人類生存、交流所必需的社會加以嚴格的區分。

柏克把國家和社會等同起來，代表了文明的最高價值。而自由主義者卻不會容忍將政治權力擴大到整個社會的範圍，因而他們將國家、政治作為「必要的惡」，與人類生存、交流所必需的社會加以嚴格的區分。

洛克 (John Locke) 的契約論強調，每一單獨的個人和世代都有權 (以明示或暗示的方式) 重新確定是否接受已經存在的契約。潘恩 (Thomas Paine) 在反駁柏克時更針鋒相對地指出，一個民族在任何時間都本然地有廢除她認為不適宜的政府的權利，這一權利和個人的天賦權利一樣是不可剝奪的。盧梭 (Jean J. Rousseau) 的契約論比洛克要激進得多。洛克沒有否認大多數現實的政治權力的合法性，他要防範的是統治者越出正當的界面而破壞個人的財產和自由權；而盧梭賴以重建社會的合乎理性的契約在時間上卻是指向未來的，他實際上否認了歷史上和現存的一切政權的合法性，從而隱含了革命的合理性。柏克則把契約說成是「生者、死者和將生者」之間的聯合，是由上一代人傳給下一代人，每個人都無可逃避、非接受不可的，人生而處於政治生活之中，就必須服從既有的契約。准此，他給個人的權利和自由所留下的餘地就十分有限了。他拒絕一切以理性和利益為合法性基礎的政治理論，代之以個人面對傳統的謙卑和對集體的敬畏，從而否認可以憑藉一己的理性來評判甚而急劇地改變現存社會。在洛克和盧梭那裏，作為合理抵抗基礎的契約論就這樣被柏克轉化為保守主義的一個堡壘。

在柏克的思想中，社會和國家不僅關涉到地域和成員，而且還包括了它在時間上的延續性。人性是低賤的、脆弱的，但人們可以通過參與政治生活，履行自己作為其中一員的義務而達到自己本性所可以企及的完美性。柏克引述西賽羅 (Cicero) 的話：「對於那創造了宇宙的至高無上的上帝，再沒有比稱之為國家的那個集體和秩序井然的社會更可接受的了。」⑥他重複了古希臘政治學說中人天生是政治動物的論點，即只有在政治生活中人們才能成為道德的、理性的存在。盧梭也認為，人們只有在成為公民後才真正成為人，一旦進入社會狀態，人們「行為中的正義就代替了本能，而他們的行為也就被賦予了前所未有的道德性」⑦。盧梭看到，人類的政治組織「需要比單純的理性更為鞏固的基礎」⑧，因而他的「公意」是一種含混的、極端理想化和抽象化了的集體意志。柏克和盧梭都強調理性和自利不足以構成人類社會的基礎，正是作為社會成員的身分所具有的責任感和義務感，個人在參與公共生活中所得到的滿足感，才真正構成了政治社會的堅實基礎。換句話說，政治社會得以鞏固的基礎，在於使有限的個人感到自己是

更為廣大而持久的事業的組成部分。

在洛克式的契約論中，一切政治權利的合法性都源於被統治者的同意。除了為個人服務外，政治社會並無其他合法基礎，因為社會不過是個人的簡單聚合。邊沁(Jeremy Bentham)認為，個人利益才是唯一真實的利益，如果說有社會利益的話，那也只不過是個人利益的總和而已。早期的自由主義者們沒有看到，人類一旦構成了國家和社會，後者就具備了遠非其成員所能具備的特性，集體的性質絕非僅只是單個成員特性的簡單相加。從單純的個人主義出發，是難以把握人與人在社會中聯合的、最深刻的本質特徵的。柏克和盧梭對集體或國家帶有浪漫色彩的頂禮膜拜，明確表示了國家和社會遠非個人的簡單聚合，揭示了為早期自由主義所忽視的集體之高出於個人的一面，更加深入地看到了政治社會和國家的本質。

三

柏克把自然權利論視為導致法國革命的罪魁禍首。在他看來，探討抽象權利對於實際政治生活是毫無意義的，那只不過是一種「玄學的虛構」而已。「討論一個人對於食物或藥品的抽象權利又有甚麼用？問題在於獲取和使用它們的途徑。為此，我總是寧願去尋求農夫和醫生而非玄學教授們的幫助。」⑨

柏克沿用契約論的方式探討人權問題。他認為，如果個人在未受契約約束時擁有為自己作出判斷的權利，那麼人們在組成公民社會以後，就不可能同時享有自然狀態和社會狀態下的權利，因為這二者是互不相容的。個人必須放棄作為自己主宰的權利，甚至在很大程度上放棄自我保護的權利，這樣才能獲得在公民社會裏所可能得到的利益。

在強調歷史傳統和政治生活的神聖性的同時，柏克也把國家看作是滿足人類需要的個人之間和世代之間的聯合。政府是人類滿足自身需要的一種創造，人們有權要求政府滿足這些需要。從這種功利和效用的角度看，個人在國家中的權利無疑就是他們自身的利益，而非甚麼抽象的、不可剝奪的權利。與以個人為原點進行推論的自然權利論相反，柏克自始至終將個人置於現實的社會秩序之中，將每一世代置於歷史的總體進程之中來考察其權利的；他着眼的是現實的、社會的而非抽象的、脫離了現實社會關係和歷史背景的個人。從這一角度出發，人們作為社會成員，其在公民社會中所能享有的權利就不能訴諸任何抽象、普遍的先驗原則，每個社會成員都有權利在社會中獲益，而不只是享有空洞的自由權。換言之，柏克以「人賦人權」取代了作為「1789年原理」的「天賦人權」。這些權利包括⑩：

> 他們有權在那一規則(指法律——引者)下生活，有權要求正義，要求在他們的同伴之間的正義，而無論他們的同伴是擔負政治職責還是從事一般職業。他們有權得到他們產業的收益，有權採取手段使其產業繁榮昌盛。他們有權繼承父母財產，

柏克把自然權利論視為導致法國革命的罪魁禍首。在他看來，人們作為社會成員，其在公民社會中所能享有的權利不能訴諸任何抽象、普遍的先驗原則，每個社會成員都有權利在社會中獲益，而不只是享有空洞的自由權。柏克以「人賦人權」取代了作為「1789年原理」的「天賦人權」。

有權使他們的後代興旺發達，有權在生時得到指導，死時得到慰藉。只要不侵犯他人，個人就有權為自己做他獨自可以做的事，並且有權在社會利用其全部技能和力量可以為社會增進的全部利益中分得公平的一份。

十八世紀的主流思潮在於強調個人的權利、意志和自由，而柏克卻更注重個人的義務、職責和限制。在他看來，責任不會是自願的，責任和意志在許多情況下無疑是正相對立的。公民社會起初可能由人們自願加入而產生，但一經產生，它的延續就受制於一個與社會共存的永恆契約，每一個人都無條件地進入其中，「人們毫無選擇地從那一夥伴關係中得益，又毫無選擇地要為那些得益而服從於他們的責任」⑪。社會要平穩延續並不斷滿足其成員的利益需要，就必須對社會成員進行必要的限制⑫：

社會不僅要求個人的激情要受束縛，而且即便是大眾的和人民的激情也和個人的一樣要受約束。人們的偏向應該經常受到阻止，他們的激情應被管束，這只能由一個在他們之外的權力來做到。

在這種意義上，社會對人們的限制應屬於他們的權利之一。社會不僅有責任保護個人不受他人的不正當的干預，還有責任使個人免於他自身粗野無知的情感的控制。這個觀點頗值得玩味，類似於盧梭筆下那個迫使人自由的社會。二者的共同前提都在於對個人的不信任和對集體意志、集體理性的過份理想化的推崇。換言之，他們是不會接受個人是自身利益的最好判斷者的自由主義立場的。

四

柏克持一種有機論的國家觀，他把國家看作是在漫長時代裏自然地發展滋長而成的。文明的進步、制度演化之趨於複雜和高級，都是在一種緩慢得近乎難以覺察的過程中進行的。柏克的思想有着濃厚的宗教背景，他賦予國家和社會內在的神聖性，因為政治秩序及其歷史發展內在地體現了神意。每個人和每個世代的無知和渺小都在這一歷史進程中得到補償，他們只有作為歷史鏈條中的一環才具有意義、才體現其終極價值。過去、現在和未來是通體相關、不可分割的，它們必須既向前人又向後人負責。因此，「所有掌握部分權力的人，都應被強烈而嚴肅地灌輸以這樣一個觀念：他們是受委託而行動的，並且他們應當為他們在那一委託中的行為向社會的偉大主人、創始者和建立者負責」⑬。每一個人和每一世代都應該清醒地認識到，自己只不過是社會的暫時擁有者和終生租賃者，對於自己從列祖列宗那裏接過來又將傳之於子孫萬代的這份產業，絕對沒有完全的權利，絕不可以肆意揮霍或摧殘。因而，國家必須被奉為神聖，人們應該像看待父親的傷口那樣審慎地看待國家的缺陷和弊病；只有緩慢的改良而非革命，才是清除弊病的正確方法。

柏克認為，任何國家和社會都不單只與世俗有關，因為政治秩序及其歷史發展內在地體現了神意。因而，國家必須被奉為神聖，人們要審慎地對待其缺陷和弊病。只有緩慢的改良而非革命，才是清除弊病的正確方法。

對柏克而言，革命之不可取，不僅在於它砸碎了人類智慧最足珍貴的傳統，從而使整個社會淪於一片廢墟；它也「使人們的內心變得冷酷不仁，以便準備在某些時候的極端情形下孤注一擲。但是這樣的情形或許永遠不會到來，而心靈卻已經無故地遭受了染污，當沒有任何政治目的能從這一墮落中得到好處時，道德情操卻已經蒙受了重大損失」⑭。在革命中，我們一旦容忍罪惡的手段，它很快就會變為嗜好。因為公共利益使背叛和謀殺合理化，於是公共利益很快便成為藉口，而背叛和謀殺本身則成為目的。再者，那些領導群眾的人在很大程度上也要追隨、適應群眾的口味和傾向，結果很可能由具有煽動力、充滿權力欲的野心家登上領袖的寶座，這樣一來，革命所帶來的惡果就不堪設想了。

柏克看到，革命固不足取，但要完全維護現狀也勢有不能，因為「一個不具有進行某些變遷的手段的國家，也就不具有保守自己的手段。而沒有這種手段，它甚至可能要冒喪失那部分自己最虔誠地希望保有的制度的危險」⑮。因此，卓越的政治家應該具備保守的性情和改進的能力，富於權宜和機變，要考慮如何能最大限度地利用國家中現有的材料進行改良。在改良的過程中，耐心比力量所能成就的更多。

總的來說，柏克把人類歷史中的進步與改善視作自然演化而非人為因素的結果。進行必要的改良僅只是為了更好地順應自然的發展趨勢，過多的人為干預，只會破壞這一趨勢。這導致他相信，政府應該盡可能地少干預事物的自然進程。這意味着，置身於傳統的深厚智慧中，個人和每一世代進行創造的餘地是極為有限的。

柏克從政治傳統中看到了人為的努力是那麼微不足道，必要的改良也只不過是為了順應自然的發展趨勢而已。這與自由主義改良論那種對人為努力和人的理性能力的充分信任，形成了鮮明的對比。啟蒙運動中那種相信人類僅憑理性之光和經驗的指導就能使社會和個人不斷趨向完美的進步觀，更是與柏克的觀點格格不入的。自由主義的改良論雖然也反對革命，主張漸進的變革，但它具有一種為理性所認可的完全自由平等的目標；而在柏克，改良卻是維護傳統的手段，是為了順應自然界的演化趨勢。歷史進程雖然體現神意，卻並不包含任何理性所能窺測的目標；而社會中各等級之間的不平等，使得大部分社會成員注定不能參加社會管理並進入社會上層，這是合乎自然的、不可移易的永恆法則。由此可見，柏克的改良論與自由主義的改良論有着極為不同的蘊含。

柏克思想和政治實踐中確實有着濃厚的自由主義色彩，如珍視自由與憲政、反對專橫權力、鼓吹宗教寬容和給改良留下了餘地等。柏克正是以這些方面而不同於同一時期法國復辟思潮中的梅斯特(Maistre)、博納爾(Bonald)等人；後者由反對革命而趨於復古，甚而積極主張回到中世紀的神權統治。但是另一方面，柏克對國家和傳統的尊崇和神聖化，否認個人為最高的價值源泉，以及把改良限定在極

自由主義的改良論雖然也主張漸進的變革，但它具有一種為理性所認可的完全自由平等的目標；而在柏克，改良卻是維護傳統的手段，是為了順應自然界的演化趨勢，其中並不包含有任何理性所能窺測的目標。由此可見，柏克的改良論與自由主義的改良論有着極為不同的蘊含。

為狹小的範圍內，這些都不見容於自由主義，且與自由主義的基本原則有着重大的差異。可是，柏克思想的主要影響和獨創性正是在這一方面。

五

近代中國對十八世紀西方政治思想的引進，主要偏重於天賦人權的學說和人民主權論，而柏克反對革命的保守主義思想卻罕為人知。由於社會政治環境使然，本無道德褒貶含義的「保守」一詞，在中國長期以來竟成了「復古」、「抱殘守闕」的同義詞。

近代思想界的領袖人物嚴復和梁啟超都是反對革命的，二人對於社會政治演化的看法都脫胎於社會達爾文主義。其根本觀念在於，社會歷史的進化是呈階段性遞進的，但每一階段向更高階段的演進則是緩慢漸進的，社會的發展不可能跳躍性地逾越某一中間階段而直接達到更高階段。他們主張改良、反對革命，不在於否定革命目標的合理性，而是出於擔憂革命「欲速則不達」，會落得一個「新者未得，舊者已亡」的局面。他們的改良論與一般自由主義的改良論如出一轍，有着確定的政治目標，相信人為的、合乎自然和社會規律的努力能夠改善人類政治和社會的狀況，而與柏克式保守主義的改良論顯然不同。

數十年來，大陸學界所認識的柏克，主要限於他的少年成名之作《論優美與崇高》，因為它開啟了美學上的浪漫主義，並直接影響了康德。其實，柏克保守主義思想之進入中國幾可上溯到百年以前，嚴復對於柏克是曾經注意過而又有所了解的⑯。此外，40年代蒲薛鳳先生的《近代西洋政治思潮》中對柏克前後期的政治思想均有評析。自此以後，柏克政治思想在大陸學界隱匿不彰近半個世紀，近年方始重新引起注目，此中亦可見到社會政治與學術氣氛變遷的消息。

近代中國對十八世紀西方政治思想的引進，主要偏重於天賦人權的學說和人民主權論，而柏克反對革命的保守主義思想卻罕為人知。其實，在百年前，嚴復就曾經注意到柏克的保守主義思想。直到近年，柏克方始重新引起注目，此中亦可見到社會政治與學術氣氛變遷的消息。

註釋

①③⑤⑥⑨⑩⑫⑬⑭⑮ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. Conor C. O'Brien (Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1969), 92; 183; 194-95; 196; 151-52; 149; 151; 190; 156; 106.

② 引自Alfred Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the 18th Century* (London: George Allen & Unwin, 1960), 77.

④ Carl L. Becker, *The Heavenly City of the 18th Century Philosophers* (New Haven: Yale University Press, 1932), 92.

⑦⑧ 盧梭：《社會契約論》(北京：商務印書館，1970)，頁29；139。

⑪ Edmund Burke, *Works*, vol. IV (London: Francis & John Rivington, 1852), 460.

⑯ 筆者幾年前於北京圖書館借到上世紀英國傳記名家John Morley的《柏克傳》，扉頁上赫然可見「嚴又陵」、「嚴幾道」、「京師大學堂藏書」的朱印，書中有大量字體極為漂亮、年代已然久遠的英文批注，書末無他人借閱記錄，足證此言。

亦　言　1969年生，現任教於北京某高校。

從民族國家到世界秩序

——讀《西方的巨變 1800-1980》

● 徐　藍

郭少棠：《西方的巨變 1800-1980》(香港：香港教育圖書公司，1993)。

80年代、特別是冷戰結束以來，世界範圍內民族主義大規模泛化與高揚的趨勢，與世界經濟一體化和人類生活全球化的趨勢，似乎形成了一種十分突出的相悖現象；而與民族主義全方位多元化發展的同時，是各種紛至沓來的要求建立國際新秩序的呼聲。這種現象引起了海內外學者對民族國家與民族主義的發展、國際秩序的形成與演化等問題的新一輪探討，並成為當前理論界、史學界及政治學界熱門的研究課題。

近年來，在中國學者的眾多著述中，香港中文大學歷史系教授郭少棠的《西方的巨變 1800-1980》無疑是一部頗為引人注意並給人以啟迪的力作。全書洋洋五十餘萬字，宏觀而系統地展示了西方政治現代化的錯綜複雜的發展歷程，勾劃出「從西方到世界」的歷史軌迹。

該書有以下幾個值得注意的特點，現分別予以評介。

第一，從思想史與經濟、政治發展的互動關係，特別是與政治現代化的互動關係入手，揭示西方近代的歷史巨變。大多數論述西方近代歷史發展的著作，都是從經濟、政治或國際政治與國際關係發展的角度展開討論的，而對產生於西方的各種主流文化和主流思想，特別

80年代末以來，世界範圍內民族主義大規模泛化與高揚的趨勢，與世界經濟一體化和人類生活全球化的趨勢，似乎形成了一種十分突出的相悖現象。這種現象引起了海內外學者對民族國家與民族主義的發展、國際秩序的形成與演化等問題的新一輪探討。

作者對自由主義和民族主義這兩股推動西方經濟、政治現代化的主要思潮給以全面闡釋，並進而指出，當自由主義和民族主義相互配合時，就會推動民族的解放與統一，並成為民族國家政治現代化的積極力量；當自由主義與民族主義貌合神離時，則將成為該民族國家政治現代化的阻力。

是自由主義、民族主義、社會主義、殖民主義和帝國主義等對西方近代經濟、政治及國際政治的發展具有巨大先導性作用的思潮，往往闡述得不夠充分，更缺乏對它們之間的互動關係的整體性綜合考察。但是本書用了近三分之一的篇幅(參見第4-9章)論述了近代西方的主要文化及思想潮流，特別是對自由主義和民族主義這兩股推動西方經濟、政治現代化的主要思潮給以全面闡釋。作者辯證地指出，當自由主義和民族主義相互配合時，就會推動民族的解放與統一，並成為民族國家政治現代化的積極力量；而當自由主義與民族主義貌合神離時，則將成為該民族國家政治現代化的阻力①。

實際上，近代西方文化與思想的發展，不僅反映了時代的發展與變幻，而且亦引導着時代潮流的方向。以民族主義思潮的產生和發展為例。從民族主義的起源來說，作為一種現代的意識形態和實踐運動，民族主義首先在西方興起，它的思想基礎是追求個性自由的世俗哲學和與之相關的自然法權觀念；它的根本特徵是民族需要組成國家，成為國際政治主權單位，即民族國家；而在建立民族國家的過程中，人民必然要追究國家主權之所在，從而引發人權、民權、議會民主、自由、平等、公理等等一系列問題，而這些問題也正是自由主義和社會主義所關注的關鍵性問題。

從西方歷史的發展來看，民族主義與自由主義的關係極為密切。正是法國大革命從理論和實踐上對現代民族主義運動產生了更為直接的影響。法國大革命之父盧梭(Jean J. Rousseau)首先倡導的全民主權觀點，第一次體現在1789年8月26日公布的《人權與公民宣言》之中。大革命在法國的勝利，使民族國家取代了王朝國家，民族利益取代了王朝利益，個人的解放與民族的解放同步發展，成為銳不可擋的、推動西方歷史前進的力量。

隨着「大眾皇帝」拿破崙帶兵輸出革命，民族主義開始了從西歐向世界的傳播過程，並演成了從歐洲到世界的波瀾壯闊的政治運動。如果我們概括的說明這一過程，那麼十九世紀可以是民族主義在歐洲擴散並取得勝利的時代，也是歐美和日本的民族主義蛻變為殖民主義、帝國主義並把亞非拉廣大地區變成它們的殖民地與附屬國，建立帝國主義殖民體系的時期；同時也是東方民族主義的萌芽時期。二十世紀是歐美和日本民族主義蛻變為帝國主義，以及德、意、日的民族主義更蛻變為法西斯主義的時代，它們發動的兩次世界大戰曾使生靈塗炭。但二十世紀也是現代民族主義在東方取得全面勝利的時代。今天是民族主義在世界範圍內全方位多元化發展的時代，並成為影響建立國際政治經濟新秩序的重要力量。

因此，本書從思想與經濟、政治及政治現代化的互動關係來揭示近代西方的歷史巨變，從而使歷史的研究得到了深化。

本書的第二個特點是作者從探討十九至二十世紀西方政治現代化的歷程入手，宏觀地展現了伴隨這一歷程所發生的人類歷史從「西方的

巨變」到「世界的巨變」的奔騰起伏的足迹，從而揭示了全球一體化的歷史進程。

眾所周知，國際關係史作為一門新興的學科，是從傳統的外交史分化而來的。儘管國際關係史的研究範圍應當比外交史更為廣泛，但迄今為止，各國學者所撰寫的國際關係史似乎仍未能真正超出外交史的框架。即使在今天，正當許多研究國際關係的學者熱衷於談論建立未來的世界秩序的時候，他們也更多地是從外交思想與外交手段出發的。

然而，本書作者認為，欲了解未來新世界秩序之形成，就需要把近二百年的歐美政治變遷放在整個西方現代的歷史中進行全面討論。因為無論人們願意與否，這個新秩序仍然是西方近代國際秩序的一種外延。人類走進環球歷史的階段是史無前例的，而這種變化的根源則是近幾個世紀以來西方巨變的產物，是從西方帶領人類整體的演進②。作者進一步指出，引發西方巨變的滔天巨浪，並進而湧向整個世界的動力，是西方政治的現代化與國際政治。十九、二十世紀的歷史受着政治力量的驅使，人類生活的各方面都受政治左右，當人類闖進環球歷史舞台時，國際政治的問題也變得日漸重要③。

縱觀十九至二十世紀西方歷史的發展，除了其本身的重要性之外，對整個世界也發生了巨大而關鍵性的影響。無論是歐洲在十九世紀上升為世界的領導地位，還是美國與日本的突起；無論是二十世紀中國與其他地區的覺醒，還是蘇聯的建立；也無論是本世紀兩次世界大戰導致的歐洲衰落和美國的西方霸主地位，還是今天歐洲的聯合運動、中國的改革開放、第三世界的崛起和冷戰的終結，都顯示了西方歷史發展與世界歷史一體化進程的密不可分與交互影響。特別是以國際社會的存在為前提和以主權平等為原則而形成的近代國際關係、國際組織與國際秩序，也是源自西方政治的現代化而被今天的世界所一致接受的。雖然「西化」的理論並非放諸四海而皆準，「西化」一詞也已被「現代化」一詞所替代，而今天日本、中國及廣大第三世界在國際上的重要地位亦不容置疑，但是西方始終對世界有着相當的推動力，其影響仍不容忽視。因此，作者從西方政治現代化入手，探究全球體系和世界秩序發展演變的來龍去脈，的確為我們打開了國際關係研究的一個新領域。

本書作者認為，在西方政治現代化之中有兩個主要脈絡，即民族國家的成長與國際秩序的演進。政治現代化凝聚了社會、經濟與文化的演化，匯成了強固的力量源泉，使人類社會的結合出現了新形態，這新的組合就是「民族國家」。在民族國家這個政治單位中，人類發展出各方面的力量，推動着社會、經濟與文化的發展。與此同時，民族國家相互交往與衝突，從而鑄造新的國際關係，形成新的國際體系。透過這兩個歷史進程，人類融為一體④。

在這種基本認識的指導下，本書的論述也循着這兩條線索展開。

第一條線索是民族國家的成

本書作者認為，欲了解未來新世界秩序之形成，就需要把近二百年的歐美政治變遷放在整個西方現代的歷史中進行全面討論。因為無論人們願意與否，這個新秩序仍然是西方近代國際秩序的一種外延。

長。作者詳細論述了歐美各民族國家的成長，西方各國的民族主義蛻化為帝國主義、殖民主義、法西斯主義、極權主義的過程，以及殖民統治的式微、非殖民地化與民族解放運動的發展(參見第5-9、13、15章)。

第二條線索是國際秩序的演化。作者評述了十九世紀民族國家崛起後民族國家之間的國際關係的建立過程，分析了1815年西方始創的、為保證歐洲免於戰亂的歐洲協調和勢力平衡原則的運作與失敗，闡釋了二十世紀西方開始的集體安全的國際政治運作方式與過程，以及各種類型的國際組織與合作機制的建立對人類走進環球時代的世界秩序的影響(參見第10-12、14、16章)。

作者的這些論述，是本書的主要內容，勾劃出以民族國家的成長為主線的十九世紀以降西方政治現代化的歷程與國際關係的演變，以及國際政治與國際體系從西方走向世界、從近代走到現代的歷史進程。

本書第三個特點，是有意識地採用比較史學和史學史的研究方法。第二次世界大戰以後，隨着現代比較史學的興起，進行比較研究的史學專著層出不窮，有關比較研究的雜誌陸續問世，一些比較史學的國際會議也相繼召開，使比較史學的影響遍及全球。近十幾年來，中國史學工作者對這一史學方法的介紹已有較多成果面世，但在這一方面的史學實踐則相對薄弱。然而，本書作者在研究和展示近代國際政治與國際關係演變的歷史時，並未局限於對個別專題的深入探討，而是運用比較史學和史學史的研究方法，努力把國際學術界對有關專題的研究成果一一介紹給讀者，並進行比較分析。作者深入比較了英、德、俄、法、意、美等國家的工業革命，亦比較了這些國家在政治現代化方面所走過的不同道路，而且也對涉及民族國家成長和國際秩序演化的各種重要問題加以詳細介紹與評述。這種著述方法，不僅使讀者從宏觀上把握國際學術界紛陳多變的學術觀點和研究結論，而且還啟發他們進一步研究具體的專題。因此，作者在書後列舉了200本左右的推薦書目，就顯得非常有參考價值。

本書勾勒了「從西方到世界」的歷史巨變的軌迹，線索清晰，富啟發性，但最令人遺憾的是，作者未能充分而深入的評論當西方走向世界大潮時東方所作出的回應。儘管受本書論述的主題所限，作者未能對東方走向世界的歷史過程展開詳細討論，然而今日世界的巨變是由西方和東方的巨變匯聚而成的，後者也是人類歷史走向全球化的不可缺少的重要組成部分。特別是人類進入二十世紀之後，從「西方到世界」和「從東方到世界」是如此緊密地相互聯繫與相互影響，並深刻地影響着世界一體化的進程。《東方的巨變》何時問世？讓我們期待着。

作者在研究和展示近代國際政治與國際關係演變的歷史時，並未局限於對個別專題的深入探討，而是運用比較史學和史學史的研究方法，努力把國際學術界對有關專題的研究成果一一介紹給讀者。但令人遺憾的是，作者未能充分評論東方對西方走向世界大潮時所作出的回應。

註釋

①②③④ 郭少棠：《西方的巨變1800-1980》(香港：香港教育圖書公司，1993)，頁204-205；2-4；5；5。

徐 藍 首都師範大學歷史系教授

隨筆·觀察

啟蒙主義的當代命運

● 薛　毅

一

汪暉的〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉的一個重點是對80年代中國啟蒙主義的重新評價，這與他重新認識啟蒙主義的批判對象及其變化密切相關。在他看來，啟蒙主義把對中國社會主義的反思理解為對傳統和封建主義的批判，「從而迴避了中國社會主義的困境也是整個『現代性危機』的一部分」①。這使得啟蒙主義對傳統社會主義的批判沒有成為對中國現代性問題的反思，反而完成了對現代性價值的重申。另一方面，中國啟蒙主義如今面對的已經是一個資本化的社會，「在市場社會及其規則後來日益成為主導形態的中國語境中，以批判傳統社會主義歷史實踐為主要目標的這種批判已經衰亡」②。而啟蒙知識份子儘管對社會上唯利是從的價值觀不滿，卻不得不承認「自己已經處於曾經作為目標的現代化進程之中」。所以，汪暉對80年代啟蒙主義做出如下價值評判：

> 中國「新啟蒙」思想的基本立場和歷史意義，就在於它為整個國家的改革時間提供了意識形態的基礎。
>
> 不管「新啟蒙者」自覺與否，「新啟蒙」思想所籲求的恰恰是西方的資本主義的現代性。
>
> 中國啟蒙主義是中國當代最有影響力的現代化的意識形態，是當代中國市場社會的文化先聲。

這裏，汪暉的理論得以成立的兩個前提是：第一，「傳統社會主義」已經成為歷史，它不再是當下中國的問題。第二，啟蒙主義是90年代中國資本主義化的文化先聲。這樣，他才能確立他的新目標：「把90年代中國問題的批判納入全球資本主義的批判之中。」

然而，上述兩個前提果真能成立嗎？關於「傳統社會主義」已經成為歷史的說法，我想每一個對中國政治和意識形態控制有實感的人，都能作出判斷。因此，關鍵在於如何評價80年代的啟蒙主義。

二

我認為，汪暉簡單地將80年代啟蒙主義歸為呼籲「西方的資本主義現代性」，「是90年代中國資本主義的文化先聲」，肯定是片面的、不正確的。80年代啟蒙主義雖然把人道主義的馬克思主義、魯迅及新文化遺產、盧梭和康德的學說、尼采和薩特的思想等理論資源綜合在一起，設立了「人的解放」的現代性目標，但這並不意味着在制度層面上選擇了資本主義。它的動機在總體上與其說是要催生資本主義，倒不如說是要修補社會主義。80年代之所以把批判對象指稱為封建主義而不是社會主義，我以為除了現實策略的考量以外，更重要的是，啟蒙主義要把它與「真正」的社會主義區別開來，從而為社會主義開闢新的可能性。所以，經典馬克思主義以及二十世紀西方馬克思主義仍然是啟蒙主義的重要思想資源。啟蒙主義努力從社會主義中剔除極權、專制、非人性的因素，使之脫離國家主義的控制，把個人的權利、人性的觀念、民主的制度引入社會主義之中。

當汪暉強調傳統社會主義問題的「現代性」時，他的着眼點顯然是在中國問題的國際方面，在它與資本主義世界的關係方面。而啟蒙主義則集中於理解它與中國本土歷史的關係，從中發現它與古代的專制主義的巨大相似之處。這與中國現代歷史中的啟蒙主義的方法和思路相一致。我的疑問在於，當用「現代性」置換了「本土性」後，汪暉如何描述它與中國歷史的關係？如果說，啟蒙主義所用的概念(封建主義)存在問題，那麼，啟蒙主義對歷史相似性的體驗是否不真實了？我們如何在新的語境下有效地評價啟蒙主義對中國狀況的心靈體驗？

緊接十年文革對人性的巨大摧殘，80年代思想解放的核心是人道主義。在80年代，討論得更多的是「個人性」，而非「私人性」，是個人潛能的發揮和實現，而非欲望和消費。啟蒙主義為世俗化作辯護有特定的對抗專制的動機，卻不願為全面世俗化鋪平道路，它不是啟蒙主義的目標。80年代人道主義的特質不在於它的某一固定的表達，而在於它成為一種情感、一種關懷、一種對生命和自由的尊崇。單憑追索概念背後的知識類型和來源不能判斷潮流的性質，只抓住某一種表達所用的概念與背後的知識來源，就判斷它是一種「抽象的人的自由和解放的理念」、「抽象的個人或主體性概念和普遍主義的立場」③，進而把它與資本主義現代性掛鉤，這就忽略了它作為一種情感與關懷所包含的具體而真實的體驗。在這樣全民情感基礎上的啟蒙運動，雖然大量引用西方理論，但其核心既不是西方古典也不是西方現代的，而只能是80年代中國的。從消極的方面講，啟蒙主義所運用的概念，它所指涉的對象與它的原初內涵之間，往往有着不可抹平的差異性，西方的知識與本土狀況之間總橫亙着難以超越的距離。用西方概念來概括後發國家的思想狀況，只能是臨時的、權宜的。當啟蒙主義訴諸「個人」、「人性」的概念來對抗專制主義時，它背後站着的並不一定是資本主義的意識形態。

三

汪暉避而不談的另一個「土本」的事實是：90年代的市場化「改革」的前提是掃除80年代啟蒙主義思想。與

80年代不同，90年代迫使知識份子在制度層面上作出選擇，尤其經過了起初幾年的所謂「極左」回潮，一些知識份子至今仍然認為它陰魂不散，對它心有餘悸。這使資本主義市場化運動獲得不少知識份子的同情。即使隨後暴露出許多問題，他們還是採取「兩害相權取其輕」的「現實原則」，並把希望寄託於將來，而「保守主義」與新權威主義在批判啟蒙主義的過程中成為90年代的市場意識形態。他們討伐平等與民主思想，證明它們只會帶來災難後果，只認可經濟範圍內的喪失任何光環的自由，來為當代市場化進程開路，進而認可這場大規模的市場化運動在沒有起碼的民主監督、沒有起碼的公正理念的狀態下進行。另一些知識份子則退回書齋，這本來是由於環境的壓力和言論空間的極度收縮，但也獲得了時間去思考知識份子的過去與將來。然而，他們卻在這段時間裏完成了對啟蒙主義的「反動」。他們也從批判啟蒙主義入手，豎起了「學術」的旗號，藉口改變80年代學術的非獨立性，把學術與外在世界完全分割開來，所謂「學術規範」的實質是要抽去啟蒙主義最寶貴的情感與關懷，把精神與價值問題從人文學科中驅逐出去。這裏，恐怕有更多的資本主義「現代性」。

汪暉把1994年出現的「人文精神」提倡者稱為「一些堅持啟蒙姿態的人文學者」④，我頗有同感。在我看來，「人文精神」的提出是啟蒙主義的情感和關懷在90年代遭壓抑後的反彈，它不是深思熟慮的結果，而首先是情緒積澱後的爆發，它力圖把被學術規範驅逐的精神與價值問題重新拉回思考的中心，並重建讓學者們厭倦和輕視的文化批判和社會批判。人們從中嗅出所謂反市場化的氣息，它無疑與「反現代的現代性」思想有聯繫。「人文精神」的爭論逐漸展開後，各種反資本主義情緒都附和上來，以致於「傳統社會主義」話語也屢有出現，但謹慎從事者要面臨如何保持既針對90年代發言又對過去清醒的批判態度，這並不容易，所謂「失語症」就在這裏出現。中國知識份子的深刻的當代困境在於：在資本主義全球化的現狀與傳統社會主義歷史之間，在思考全球狀況與堅持本土批判之間，知識份子如何診斷問題，如何發言？在知識的運用上，能否找到堅定的立場和理論同時對晚期資本主義文化、傳統社會主義以及變化過程中的中國進行批判和闡釋？資本主義化的到來使馬克思主義得以復活，資本主義意識形態受到質疑，但對同樣因此而膨脹的民族主義的警惕和對「傳統社會主義」的陰暗記憶，使人們不願完全放棄自由主義，並有理由懷疑尚未有效闡釋「傳統社會主義」問題的馬克思主義。如果說，汪暉的這篇文章標誌着中國當代馬克思主義缺席狀況的改變，那麼，新一輪的馬克思主義與自由主義的對話才剛剛開始。我認為，這種對話只有在確立了雙重前提後才會有效：我們既面臨全球資本主義的問題，又面臨「傳統社會主義」及其當代轉型問題，後者絕不能消失在我們的視野外。

汪暉這樣批評和要求啟蒙主義⑤：

> 對內，它沒有及時地把對國家專制的批判轉向在資本主義市場關係形成過程中國家—社會複雜關係的分析，從而不能深入剖析市場條件下國家行為的變化；對外，它未能深刻理解中國

> 的問題已經同時是世界資本主義市場中的問題，因此對中國問題的診斷必須同時也是對日益全球化的資本主義及其問題的診斷。……中國新啟蒙主義話語面對的新的問題，是如何超越它的原有目標對全球資本主義時代的中國現代性問題進行診斷。

當汪暉認定90年代中國已進入全球資本主義的生產關係之中，市場社會及其規則日益成為主導，國家及其功能發生了極其重要的變化的時候，我的疑問在於，90年代的社會關係是否「都需要置於資本主義的生產關係、特別是市場關係中來觀察」⑥，然後才可以明瞭的？我們如何看待其中不變的政治結構、狹小而被分割的言論空間、固守了幾十年未見動彈的文化教育，以及仍然發揮作用的意識形態控制？這些都是無法用市場規則闡明的，但卻被汪暉忽略不計。然而，這正是啟蒙主義所關注的問題。

汪暉對全球資本主義狀況的強調是非常有意義的，他準確地批評了啟蒙主義缺乏全球資本主義的批判眼光。至於他自己的理論，在與西方知識界對話、對「資本主義全球化」進行批評的同時，如何能夠落實在對本土的權力—奴役關係的揭示上？如何避免喪失對中國內部批判的針對性？如果只關注全球化問題，其批判前提可以設定在90年代中國已經成為全球資本主義的一部分這個事實上，那麼要針對中國本身發言，就需要回答中國為甚麼由「傳統社會主義」轉化到市場主義。除了外部世界的原因與知識份子的作用之外，更重要的政治、經濟原因是甚麼？在這個轉化過程中，它堅持了甚麼、放棄了甚麼？它如何「開放」？它的「開放」與啟蒙主義要求的開放有甚麼不同？當汪暉說啟蒙主義不得不承認自己已經處於曾經作為目標的現代化過程中時，他把兩者的巨大差異抹平了。汪暉以對全球化事實的強調與對啟蒙主義的批判代替與迴避了這些問題。因此，問題可以用相反的方式提出：對日益全球化的資本主義及其問題的診斷如何同時也是對中國問題的診斷，而不是把中國問題僅僅作為診斷資本主義問題的材料？當汪暉強調資本主義化帶來的國家的功能和行為的變化時，我願意強調它前後有很大的一致性；當汪暉強調啟蒙主義必須「轉向」和「超越」的時候，我願意強調如何承繼80年代這份也許不太深刻的啟蒙主義遺產。我想對汪暉的話稍作修改如下：中國啟蒙主義的問題是如何及時把對國家專制的批判結合進對資本主義市場關係形成過程中國家—社會複雜關係的分析，從而對新階段的中國現代性問題進行診斷。

在沒有找到統一的理論與立場的現在，知識份子不得不艱苦而困難地保持一個「兩面作戰」的「橫站」(魯迅語)姿態。

註釋

①②③④⑤⑥ 汪暉：〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，《天涯》，1997年第5期，頁133-50。

薛　毅　上海師範大學中文系副教授，文學評論家。

學術的「化約」與「化約」的學術

● 郜元寶

汪暉〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉一文①在讀書界迅速引起廣泛注意，這是很自然的：它至少提供了一個前所未有的適宜的文本，人們可以由此出發，對90年代以來國內思想界的混亂、失重乃至失語的局面，進行某種真正切實的反思。

之所以說它是一個可以促進切實反思的適宜文本，是因為這個文本首先在論述心態與知識結構上令人一新耳目，同時它又沒有迴避原有的批判模式，而是對已有的種種批判模式一一作出了自己的理解，並在此基礎上宣布它們的無效和終結。該文有某種全局性，包含了比較豐富的思想信息。

上述兩個特點，總括起來就是一種論述的積極性。在堅持自己論述風格的同時，作者對一些重大的、長久以來也是相當曖昧的理論問題與現實存在，給出了新的闡釋和命名。雖然文章最後並沒有真正提出明確的理論主張，以及可以立即用於操作的分析方法，但僅就這些已經作出的闡釋與命名來看，該文對迷惘停滯的思想界也仍然不失為一次相當強烈的觸動。

這觸動自然也包括一些理論層面上的正當質疑。也許可以這樣說，汪文的價值更多在於它能夠觸發一些反向的思考，而不一定在於對其觀點包括論述風格的簡單認可。

這裏僅以汪文前半部分一些提法為例。作者花了不少篇幅區分中國「改革前的現代化」與「現在正在進行的社會主義改革」，指出二者雖然同是「現代化的意識形態的馬克思主義」，但前者亦即「毛澤東的社會主義思想是一種反資本主義現代性的現代性理論」，而後者「已經基本不具有前者的那種反現代性傾向」；作者更進一步將這兩種中國式的「現代性」之間的衝突表述為：「一方反現代性的現代化的馬克思主義意識形態，另一方現代化的馬克思主義意識形態。」

上述區分是作者立足於自己的知識背景，對當代中國現存的兩種馬克思主義的重新命名。汪文用他所理解的兩種「現代化的意識形態的馬克思主義」的認知與應對模式為根據，對「第三種作為現代化的意識形態的馬克思主義」即「1978年以後中國共產黨內以及一些馬克思主義知識份子中出現

的，『真正的社會主義』的思潮」，和最初由這股思潮派生出來的「新啟蒙主義」及其當代形態的發展（比如「人文精神」），還有其他一些思潮（像「儒教資本主義」），一一作出分析和價值的評判。所以，對當代中國現存的兩種馬克思主義的重新命名，實際上成為作者展開全面論述的一個重要支點。

對任何一個歷史過程或意識形態的重新命名之必要與否，關鍵在於新的命名有沒有具體可分析性的內含。將「毛澤東的社會主義思想」重新命名為「反資本主義現代性的現代性理論」或籠統說成「反現代性的現代性理論」，在純粹理論層面的必要性，就作者的實際論述來看，很難說已經清楚顯露出來了。「毛澤東的社會主義思想」基本已經成為一個可供對象化研究的歷史，與之相對的另一種「基本不具有前者的那種反現代性傾向」的「現化化的馬克思主義意識形態」則仍在進行中，所以我們不妨專就汪文有關「前者」的闡釋作一番考察。

無論是「反資本主義現代性的現代理論」還是「反現代性的現代性理論」，在近現代中國思想史上，其實都只是一個高度概括性的「共名」。除極端的「全盤西化」派以外，自十九世紀40年代以來，中國稍具現代化思想的各種思潮無不或多或少包含着「反資本主義現代性」或「反現代性」的因素；無不像汪暉所說的那樣，「以悖論式的方式展開他們尋求中國現代性的思想努力和社會實踐」。既然如此，以這樣一個具有高度概括性的「共名」來重新命名具有特殊內含的毛的現代化思想，在90年代的今天有甚麼必要呢？無論我們如何理解「反現代性的現代性理論」這個概念，是側重於「反現代性」，還是側重於「現代性理論」，還是這二者更加複雜的合題，都不容易把握這個概念的具體歷史內含。中國近代以來的各種「反現代性的現代性理論」異常豐當而複雜的內容，單靠這個「共名」是無法分析的。相反，這個「共名」倒是一種反對分析的凝固概念。拿這樣的概念重新命名一個70年代末以來國內思想界其實已經對其作出了不少積極的研究成果的歷史過程，確實無多「新」意；拿這個無多「新」意的概念作參照，全面批評「當代中國的思想狀況」，必然會遇到許多不可化約的思想理論與現實存在的複雜糾纏。

在戰後，西方思想界對中國現代性的研究一直就以西方的現代性為參照，這種取向甚至在柯文（Paul A.

Cohen) 所說的主張「中國中心觀」的美國漢學家那裏也不能避免。因此，「反現代性的現代性」無論由何人在何時提出，其整體的概念框架早就邏輯地包含在這種研究取向之中了。和汪文多少有點聯繫、更值得一提的，也許倒是日本早期卓越的魯迅研究者竹內好的理論。在那本薄薄的、樸實無華的札記式小冊子《魯迅》中 (1944年)，竹內就已經暗示了魯迅的思想屬於一種反西方的西方化。八年後的《現代中國論》更清晰地指出，「亞洲的近代是歐洲強制的結果」，如何接受這種「強制」，便造成了亞洲各國彼此不同的現代性 (他的術語是「近代」)。在比較中國 (= 魯迅) 和日本的「近代」之不同時，他認為中國的「近代」包含着「抵抗」(這個詞源於他對魯迅慣用的「掙扎」一詞獨特的理解)，而日本則沒有。中國最後還是在西方影響 (強制) 下走向自身的「近代」了，但是這中間由於包含了「掙扎」和「抵抗」，所以又不同於西方原態或日本無抵抗的「近代」，而是一種中國式的新型的「近代」，這和汪暉的「反現代性的現代性理論」很相似。不同的是，竹內好首先面對的是一個活生生的作家，而不是龐大的整體社會「思想狀況」；其次，竹內好並沒有過於依靠自己提出的這個概念，他的書有比這個概念遠為豐富的對一個作家的「反西方的西方化」的深入具體甚至充滿着矛盾與困惑的分析和描述，其概念因此顯得相當豐滿。竹內後來進一步將這上升為指導自己對中國、日本乃至整個非西方的亞洲現代化道路的研究方法，影響極大，幾乎籠罩了數代日本學者的思考②，但最能給人啟發的，恐怕還是他當初從魯迅研究中悟出的作為結果而不是作為先驗方法的那些想法。

竹內好對魯迅的「掙扎」的分析，或許已經包含了可以進一部被化約為某種認識整個中國現代性問題的描寫模式，只是他本人還未及將其推向極端。汪暉自己也承認，在一個「共名」之下的毛澤東和魯迅各自的「反西方的西方化」或「反現代性的現代性理論」，有許多難以通約之處③。一切「名」的生命力都是有限的，往往誕生之時即達到了生命的最強度，這以後的繼續使用，多半是它走向蒼白無效的過程。魯迅的「掙扎」和這「掙扎」所包含的「反西方的西方化」或「反現代性的現代性」，之所以難以被任何「共名」所化約，就因為他頑固地以「逃名」的方式完成了畢生的「掙扎」。

既然提到竹內好和魯迅，不妨順便說一說和汪文有關的另一個話題，即現代性分析中的文化及文學的位置。中國現代性思想的發展，幾乎從一開始就被概括為「器物—體制—文化」層層遞進的三部曲 (比如戊戌之前頑固派官僚曾廉所概括的「變夷之議，始於言技，繼之言政，益之以言教」)，後來「五四」運動把文化批判置於前所未有的重要地位；又由於「五四」文化批判本身的幾遭挫折的歷史命運，遂不斷激起對這三部曲的反動。許多人 (像陳寅恪、馮友蘭等等) 開始批評這個幾乎成為共識的說法，認為體制器物更重要，文化批判卻非急務，也沒有必要賦予文化批判以「最後覺悟」、「終極解決」之類的嚴重性。《讀書》1997年11期朱學勤〈在文化的脂肪上搔癢〉是最近一例，而從已經發表的文本看，汪暉的論述基本也是延續這一思路，即把制度問題從中國現代性的複雜結構中抽取出來，置於絕對優先地位，甚至將中國現代性問題化約為制度改革，即經濟政治的現代

化。在這種化約過程中，文化包括它的最重要的部門文學，即被順理成章地排除在「當代中國的思想狀況」之外了。

這種化約工作由汪暉這樣一位出色的文學研究者來做，確實意味深長。文學，不僅文學，一切立足本土而又放眼世界的現實的掙扎、反抗和鬥爭，總是不該忽視的文化再生的資源。如果一定時期的文學不能提供這種資源，或者學術不知利用這資源，都將是令人遺憾的事。汪暉之於魯迅，是能道其不能為學術語言所化約的活的理解的，而認為「文學乃是吃飽飯沒事幹幹出來底」的馮友蘭，晚年述中國現代哲學史，乾脆對魯迅不着一字，那就是學術化約工作至乎其極時造成的「化約的學術」了。但「化約」並不是絕對的貶義詞，它自有其不可否認的合理性，這非本文所能深議者。最近全球範圍以經濟為中心的「發展」觀念，就是一個具有相對合理性的化約概念。但須知這一概念無論在西方或東方，都是經過幾十年的「冷戰」之後才慢慢成熟起來，其中當然有許多文化和文學的努力參與進來。這個具有豐富歷史過程和生命內含的概念，與汪文中屢屢提到的關鍵詞「全球化的資本主義世界」、「全球資本主義時代」、「資本與市場的活動」一樣，都不是可以通過某種化約過程而凝固起來，用來衡量或批評當代中國諸種批評模式的一個絕對優先的批評模式。比如，汪文分析80年代的「新啟蒙思潮」「把傳統社會主義理解成封建主義的歷史傳統」，本來不失為一種事實的描述，但作者進而批評「新啟蒙思潮」「對社會主義的反思是在『反封建』的口號下進行的，從而迴避了中國社會主義的困境也是整個『現代性危機』的一部分」，就用經過化約了的西方式的現代性反思，來衡量80年代中國知識份子對「傳統社會主義」的自我反思。以當時的條件，確實不曾看到「中國社會主義困境也是整個『現代性危機』的一部分」，然而也許恰恰因此，80年代的反思才達到了它可能達到的歷史深度與真誠性。或許，今天的「中國語境」確實從根本上轉換了，但我們並沒有理由以今天已經轉換了的語境中的現代性問題，來要求在昨天的語境中進行的現代性批判。這種要求不也有中國／西方、傳統／現代、非現代／現代之類簡單的「二元對立」之嫌嗎？

也許，「器物—體制—文化」三部曲本身就是一種「化約論」(reductionism)的提法。或者，人們以一種不可抵擋的化約論的視界，僅從這個三部曲中看出了一個超越一個，一個否定一個，一個取代一個的直線進化論關係，沒有或者不願又或者不能看出它們一個包含一個的關係。而更不幸的是，歷史在某種程度上又恰恰證實了並從而進一步強化和鞏固了這種化約論式的認知模式，以致於今天對它的反動，也還不得不採取同樣的化約論手段——儘管具體的目標選擇可以不同。

使我們無能抵擋這種化約論權威的根源在哪裏呢？

註釋

①③ 引文均見汪暉：〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，《天涯》，1997年第5期，頁133-50。

② 伊藤虎丸：〈學術史的時代〉，《學人》，第十輯，頁1-31。

郜元寶 復旦大學中文系副教授、文學評論家。

神聖的避難

● 康正果

看過電影《巴黎聖母院》的人大概都難忘那觸目驚心的一幕：當吉普賽女郎被綁在廣場上處死的時候，鐘樓怪人夸西摩多忽然從天而降，他從刑場上把她搶走，一轉身跑入了聖母院大教堂。像在講台上公布宣言一樣，他抱持着女郎，反覆向教堂外的人群大聲呼喊：「避難！避難！」面對這一突如其來的舉動，從國王到士兵全都無可奈何，他們只得眼睜睜看着他劫了殺場，讓正待處死的吉普賽藏入了神聖不可侵犯的教堂。這一幕情景可謂生動地體現了基督教語境中「避難」(sanctuary) 一詞的含義。這裏所說的避難並不是指一般意義上的逃亡或藏匿，不是走向躲避戰亂的桃源，不是埋身隱名以抹掉追捕蹤迹的出家，它是一個越過界線的行動，是進入了世俗的權勢管不着的地方，是在上帝公開的蔭庇下給塵世的法網開了一個口子。

在中國這塊缺乏神性的土地上，自古以來都是按「普天之下莫非王土」的信條辦事的，帝王的權力高於一切，且壓倒一切，除了造反或軍事割據，沒有任何社會力量可以和平地保持其對抗朝廷和官府的姿態。因此，一個犯了法的人，即使他的案子情有可原，甚或純屬冤屈，他也只能寄希望於皇上或長官的開恩，否則就只有死路一條。你幾乎是無處可逃的，沒有任何一個代表正義的勢力可以公開地庇護你，法網就是天羅地網。東漢時期，有一個被通輯的黨錮人物連續地躲藏官府的追捕，他的很多親友都因為掩護他而遭到滿門犯抄的下場，他最後逃到了塞外才得以幸免。正如後來指責他的一個人所說，他的幸存簡直是用他的很多同情者的犧牲換來的。赦免只能來自那個有權懲罰的機構或個人，法律的懲處基本上只着眼於罪行的後果，而不太考慮犯罪的具體原因和過程。比如，「殺人者償命」的信條就成了一個不容置疑的結論，它完全否決了一個生命受到威脅的人有自衛和反抗的權利。

一神教的古代猶太則有着完全不同的傳統，由於猶太人信仰至高無上

的上帝，神廟與神職人員遂保留了與王權對立的特殊地位。有一些特殊的罪犯，如那些並非蓄意殺人的罪犯，按規定就可以在犯事之後及時地躲入某些指定的神廟裏避難。因為在猶太文化的語境中，所謂正義，並不意味着對每一件罪行都一律施罰，一個正義的執法者更應該正視有可能減輕某人罪過的特殊情況。神廟是聖域，不是藏污納垢之地，它當然不會接受犯謀殺、偷竊等罪行的人，但它庇護值得同情的逃亡者，它的神聖性顯示在它始終保護弱者和不幸者的立場上，因而包括奴隸和欠了私人債務的人，全都在它庇護的範圍之內。執法者不准直接進入神廟抓人，逃亡者在其中躲過一定的期限，好像就可以平安地回到社會上了。我們無暇在此詳敍這一過程的種種規定，需要強調的只是，人世間一旦存在了神聖的庇護空間，國家的法網就不可能一手遮天，不得為所欲為地施虐於民眾了。

在中世紀的歐洲，基督教的教堂成為避難的聖域，通過維持這一古老的傳統，教會頑強地確立了它與世俗權力相對立的地位。我們同樣沒有必要在此涉及教會實施其庇護權過程中的具體是非問題，值得我們重視的只是這一對立立場的抽象意義。首先，由於教會具有得自超越的上帝的神聖性，因而使教堂這一獨特的地盤、教會這樣的團體以及其中的神職人員全都有了神聖性。在與世俗權力分庭抗禮以維護正義的問題上，這一神聖性具有承擔任何罪責的力量，它敢於染指麻煩的事務，根本不害怕因此而弄髒了自己的手。魯迅曾氣憤地慨歎「中國一向就少有失敗的英雄，少有韌性的反抗，少有敢撫哭叛徒的吊客」，之所以民氣如此之孱弱，之所以根本聽不到不同的聲音，就是因為從來不曾有一種神聖化了的力量做堅強的後盾，使個人或團體有恃無恐地挑戰王權、官府和綱常法紀之類的俗世權威。其次，賦予對抗力量以神聖性不只確立了權力的雙軌制，而且產生了二分的價值體系，即劃分了上帝和凱撒各行其道的原則，在對立中又有共享的對話，由教會與國家的對立導致了「罪犯」(criminal) 與「罪人」(sinner) 的同時並存。前來尋求庇護的人既是國家的罪犯，也是教會的罪人。前一種情況只強調懲罰，後一種情況則突出了一種替有罪過的人向上帝乞求憐憫的權力。通過庇護它的罪人，教會把自己的勢力擴展到了凌駕於國家之上的程度。不管這種對立在當時有多少爭權奪利的成分，神聖的庇護權畢竟顯示了教會對個人處境的關注，正因為樹立了這樣一種同情和救濟罪人的立場，才可能在來自國家的懲罰中發現其迫害的一面和不公平的成分，而受迫害者的得救才有了可靠的指望。人權的概念於是從中萌芽。但是在中國，人們自古以來只知道畏懼罪名，不管是給一個人加上古典的不忠不孝等大逆不道的罪名，還是現代的「反革命」或「反動」之類的罪名，預製的帽子一旦戴在了你的頭上，就再沒有人敢於或願意替你說話了。正如一個清代的學者所說，「以理殺人，誰其憐之！」「理」成了一個黑色的太陽，它使一切迫害合理化，也使受害者養成了逆來順受的心理。沒有任何一個國粹的宗教正視這樣的黑暗，佛教把苦難說成是這個世界的本體性的東西，道教教人如何成仙，在我們的文化中根本缺乏到另一個真實的空間去尋求庇護的動力。因此反抗總是以造反的形式在這個沒有窗戶的鐵屋中惡性地

循環，自由的新大陸都讓具有避難意識的基督徒捷足先登了。

最早移民到北美的清教徒就是為了逃避迫害而漂洋過海的。不管在新大陸的開發中有過多少掠奪和殘暴的事實，慷慨地接受避難則始終是這塊土地一個突出的本性。自由女神巨像前的銘文寫得很清楚：「你們古國的珍寶你們自己留着吧／我乞求你們送來的／只不過是些貧苦衰弱／無依落難的人罷了。」如今像中世紀那樣的的教會避難已成為遙遠的過去，但避難的精神則在這塊本來就以其地理上的優勢提供了庇護的土地上得到了發揚光大。我們簡直無法統計，三、四百年來，由於北美的開發，多少人逃脫了他們本土的迫害、貧困和沒有出路，從地球的不同角落來到這裏尋求庇護和幸運。從二次大戰避難的猶太人到最近幾十年的各類難民，從鐵幕後的逃亡者到來自中美的偷渡者，美國政府或美國人民基本上都給予了慷慨的庇護。從某種程度上說，美國一直都是世界的公共避難所，沒有美國的存在，那些在不同的國度裏反抗專制和壓迫的鬥士就少了一條重要的後路。在所有的提供政治庇護的民主國家中，美國始終都是在態度上最少保留的一個。

說美國的態度最少保留，當然是比較而言的，其實在人滿為患的今日世界，沒有哪個國家的政府和國民會毫無限度地接受外來的難民，排斥和限制已經成了難民輸入國的基本國策。很多曾經是難民而後來資格變老了的美國人現在開始反對移民之潮了，只有教會中的人還堅持把自己的良心只對着上帝，敢於超越國家、社區和私人的實際利益，去行使神聖的庇護權。世界的公共避難所只是美國這塊土地的一個方面，在庇護難民的事務上，美國政府同時又別有其唯利是圖的一面。對於政治避難者，美國政府其實是有其並不光彩的雙重標準

擱淺在美國東岸的金色冒險號

的。所謂的庇護自然具有很大的手段性質，比如對於來自共產專制國家的政治避難者，美國政府的態度就非常人道，而對待來自中美那些軍事獨裁國家的難民，處理的方針卻很無情。像薩爾瓦多和瓜提馬拉這樣的國家，其迫害人民的殘暴無道絕不亞於共產專制，但由於其政府既親美又反共，對於來自那一地區的難民，美國政府就採取了堵截、驅逐和遣返的嚴厲做法。他們被不加區分地稱作「經濟難民」，但他們一旦被遣送到本國政府的手中，就有受到殘殺的危險。正是在這一背景下，以亞利桑那州的土孫市(Tucson)教會為首，有七萬之多的美國人為了維護個人良心的神聖性而發動了一場避難運動。他們與中美的難民無親無故，他們也知道，讓這些難民大舉入境會給他們的既得利益造成負面的影響。但他們更知道，避難的神聖性高於一切，基督徒應該超越國家和個人的利益去救濟需要幫助的人，於是他們甘冒被起訴和坐牢的危險，組織了庇護偷渡難民的地下通道，使數百萬亡命的中美人進入美國，躲過了被遣返的命運。他們的行動感人地證明，教會只有作為庇護的團體與窮苦人堅定地站在一起，才能找到它的真正意義和目的。他們呼籲一種超越了國家、種族和政治經濟利益局限的兄妹情誼，即把那些中美的難民當作他們自己的親人看待，把難民所受的迫害當成自己親人所受的迫害，把那個兒子被殺的母親視為自己的母親，把那個被強暴的姑娘視為自己的妹妹，把那個遇害的青年視為自己的弟弟。他們的行動還證明，有關人權的政治主張如果沒有同宗教的人道立場結合在一起，它所謂的人權便有一定的虛假性。對比一下教會的避難運動，我們不難看出美國政府對外政策的偽善和背離人權原則的一面。

「金色冒險號」船民的遭遇則向我們提供了另一個事例，讓我們看到了美國移民政策在雙重標準上的另一表現，同時也再一次證明了避難精神在美國民間的深廣博大。這是一條滿載中國偷渡者的貨船，很難說清這些人冒險偷渡的特殊目的和具體原因。但不管怎麼說，僅從他們為了逃出家園而將生死置諸度外的行動來看，他們在自己的國家肯定都遭遇了使他們無法活下去的不幸，這一點已足以構成他們尋求避難的理由。至於他們在偷渡被捕後的全部遭遇，要怪恐怕也只能怪他們比當年移居北美的老資格船民來得太晚，除此以外，兩者的冒險行動並無甚麼根本的不同。不幸他們碰在美國國內反移民潮的風頭上，於是被法庭的扯皮一再拖延下去，在監獄裏一直關了將近四年。由於很多複雜的原因，美國移民局對這些來自中國的偷渡者表現了比對加勒比地區的偷渡者嚴苛得多的態度，好像與鄰近的偷渡者相比，遠道而來的就更不能容忍似的，而對於來自中國的，其不能容忍似乎還特別加上了一層上一世紀移民政策中重點排華的偏見。但代表了教會精神的普通民眾則始終堅持他們的救援行動，為陷身囹圄的中國人做了很多連他們的同胞也做不到的善行。據鄭義的專題報導〈自由鳥〉一文所記，關在約克郡等地方監獄裏的船民之所以能部分地堅持到最後，能有信心爭取獲釋，而美國政府在拖了那麼久之後終於把居留權勉強給予了他們，確實是和「金色展望」行動的努力分不開的。這是一些只有在基督教避難精神感召下才能滋生出來的愛的

行動，我忍不住要把鄭義列舉的感人事迹在下面摘抄一些：

六十三歲的唐娜女士每天清晨七時準時趕到監獄門口，為中國難民禱告十五分鐘……幾乎每一個難民都有一個固定聯繫的友愛的家庭，平日探監、教習英語，節日送花祝賀。許多人認領難民為義子……人們多次到華盛頓國會大廈前舉行抗議活動，要求釋放中國難民……律師助理丘奇把難民稱為「我的孩子」。三年多來，她為了準備辦案材料，出入監獄約一千五百次……計算機程序設計師克拉克先生蓋了新房，準備把舊房交給出獄的難民住……

「金色展望」行動的勝利是神聖的避難精神在美國的又一次勝利，它對美國政府的積極影響可以被理解為對美國立國精神的張揚。美國政府儘管有其實利的打算，但這個國家維護自由和正義的根本原則還是和上帝的慈愛有其一定的相通之處的，華盛頓總統早就向上帝祈禱：「讓這個國家提供更多更多安全慈悲的避難所給其他國家的那些不幸者們。」其實就不幸的程度而言，中美難民和「金色冒險號」船民之類的偷渡者才是最應該受到庇護的移民，遷徙和逃亡本無所謂合不合法，移民的合法與非法之分只不過取決於是否對移入國有利罷了。美國政府拒絕的偷渡者正是自由女神要接受的「貧苦、衰弱、無依和落難的人」，他們同那些著名的、有製造輿論價值的政治避難人士有着同樣神聖的避難權利，如果要讓基督徒選擇，那些既沒有甚麼專業技能，又不會產生政治影響的窮苦農民肯定更夠避難的資格，因為他們是真正的無依無靠者，他們的出逃之路是全靠他們自己瞎闖出來的。或從中美徒步穿越熱帶密林，受到追捕，輾轉數國，才到達美國的邊境，再經過沙漠中的長途跋涉，到處躲藏，其間不知多少人在未找到庇護地之前已因疲累傷病而倒於途中。來自中國的船民則要穿越大半個地球，在海上漂流數月，拿自己的生命做尋找自由和幸運的賭注，而且還要受到偷渡集團的欺詐和盤剝。總之，他們付出的代價和他們尋求避難的勇氣，就是他們最應該得到庇護的理由。教會避難之所以神聖，就是因為庇護是它的唯一目的，它只庇護尋求避難的不幸者，其間根本不存在利害的問題。

可惜我們生存的世界仍然得受到利益的支配，被國家、民族、集團等既得利益的實體分割在重重的壁壘之下，像神聖的避難這樣基於人道立場的人權呼喚，只不過在壁壘間的僵硬磨擦中起一些潤滑作用而已。儘管如此，它畢竟在我們的世界太多令人失望的裂縫間長出了稀疏的希望之花，走投無路的人因此才有了找到活路的可能。本文之所以不避繁冗，反覆探求避難的神聖意義，就是想要點出基督教化的正義原則在西方文化中的重要價值。它仍然是西方世界的精神脊梁，作為抗衡的力量和調整的因素，它時時刻刻都在發揮着使這個世界的苦難再減少一點的作用。滔滔者天下皆是也，還能有多少比減少苦難更神聖的事務呢！

康正果　美國耶魯大學東亞語文系高級講師

經濟與社會

理解中國鄉村內捲化的機制

● 張小軍

十幾年的改革，在不同局部和不同層面的社會中，革命性的激烈變革和漸進的演進形式已經是我們熟悉的，而對內捲化的現象，我們似乎還比較陌生。

一位西方學者曾這樣評價80年代的中國經濟：在資本主義樣板中，它顯示出的機制既非大多數西方學者所贊同的經濟發展的「自然」過程，也不是中國的馬克思主義者曾主張的「客觀經濟規律」所使然，經濟變遷是由少數黨和國家領導人出於國家富強的目的所決議的產物。與此相關的結論便是，個體私營企業既不是資本主義的也不是改革的，實際是前資本主義的經濟行為，小商販和小生產者只是在國家控制的工業和商業經濟的邊緣從事經營活動，顯示出社會秩序缺少新的體系①。這些過於簡單化因而需要解釋的結論，令我回想起大山中的陽村，陷入了某種並非經濟學的思考……

一　農業內捲化

80年代以來，鄉村經濟的發展在各地很不平衡，三種「路神」(revolution革命、evolution 演進和 involution內捲化)並存。十幾年的改革，在不同局部和不同層面的社會中，革命性的激烈變革和漸進的演進形式已經是我們熟悉的，而對內捲化的現象，我們似乎還比較陌生。

1963年，美國人類學家蓋爾茨(Clifford Geertz)在《農業內捲化》(*Agricultural Involution*)一書中系統地運用內捲化這個概念，藉以描述印尼爪哇地區一種生態穩定性、內向性、人口快速增長、高密度的耕作過程；資本密集和勞動密集的二重經濟的複雜性和整合性，但又是缺少有效技術方法和工業因子引入的傳統農業經濟的再置。爪哇社會具有高度的彈性和鬆軟的不確定性，這種社會允許調整、吸收、採納，但不支持真正的變遷。這種韌性的後哥特式(late Gothic)農業的基本模式，由於內部的不斷精緻化，使每一個人和每一個細節被安排得十分精細和複雜②。結果，爪哇

* 本研究是筆者參加香港RGC「在鄉商人」研究計劃(1994-1996)的部分成果，該計劃由蔡志祥博士主持。本文不是個體經濟發展水平的研究，也非在此層面揭示個體經濟有發展水平有較低的案例。本文的關心是通過陽村個體經濟，理解一種鄉村內捲化的機制。文中地名和人名按照慣例均做了改動。

人難以通過現代化來達到經濟的持久變革，而是內捲於原來的農業生產方式。

在文化進化論者塞維斯(Elman Rogers Service)看來，內捲化也是一種革新的形式，不過這種革新試圖保存現存的結構，通過「修補」來解決新問題。Involution一詞源於拉丁語的involutum，原義是「轉或捲起來」，表達了「一種盤繞起來的、複雜的、紛繁混亂的事物——一種特化的產物」。所謂羅莫爾變遷規律，是指一種有希望的革新，它最初的生存價值在於它的保護作用，在面對變化的環境時，能使傳統的生活方式有可能持續下去。這樣，內捲化可能是文化變遷的一種流行形式③。

金觀濤和劉青峰提出的「系統演化理論」，在解釋中國封建社會的超穩定結構時提到了中國封建王朝的修復機制，指出除了大動亂殺傷社會的無組織力量，從而起到調節作用以外，還指出了兩塊修復模板：(1)宗法同構體；(2)儒家國家學說及儒生的作用④。這一運用社會中的傳統內容「修補」社會結構並以此形成超穩定結構的機制，也具有內捲化的含義。

我們的問題是：中國的改革在社會結構深層是否有內捲化的一面？如果有，如何對此進行描述和理解？內捲化的機制是甚麼？它如何解釋國家政治和地方經濟的關係？特別是，用傳統的資源進行內捲的變革是可能的嗎？近些年，有學者從經濟和國家政治的角度，分別就中國的某些歷史和現實提出了內捲化的解釋。

黃宗智曾歸納世界農民學的三大傳統：一是形式經濟學的正統分析，把小農視為積極地去理性追求最大效益；二是馬克思主義的觀點，認為小農是消極地在租佃、僱佣和賦稅的剝削之下求生；三是實體經濟學，認為小農經濟，如家庭農場，既是生產單位又是消費單位，其生產是為了滿足消費而不是為了利潤。黃的內捲化模式支持第三種觀點，他用滿鐵資料分析華北的小農經濟，指出了內捲的經營——在勞力報酬少於勞力生存所需的情況下，仍舊投入勞力的經營。它可能為生存而把勞動力投入到邊際報酬低於市場工資的地步，一直到邊際報酬趨向於零。黃宗智指出：中國的悖論現象是商品市場經濟與小農生產的共存；十九世紀沒有鄉村發展的城

中國的改革在社會結構深層是否有內捲化的一面？如果有，內捲化的機制是甚麼？它如何解釋國家政治和地方經濟的關係？特別是，用傳統的資源進行內捲的變革是可能的嗎？當個體經濟僅僅靠農民的購買力來維持而不是帶動農民和農業的發展，且當資源匱乏而農業又發展無力時，我們已經看到了個體經濟的內捲。

市工業化；以及過密型(involution)的商品化(以區別前資本主義的商品化)，結果是沒有發展的增長⑤。

陽村個體經濟，可以說具有上述內捲的某些特徵。陽村是個山區的農業村落，座落於五夷山天山支脈，是鎮政府所在地。近幾年，陽村個體戶的經營狀況不佳。陽村的個體戶在冊280戶，由於關門停業等原因，1996年清理出去約100戶，只剩下180戶。按照地稅所1994年核定的增值稅(按月)計算，當年的戶均月收入只有384元。如果按三口之家計算，家庭人均128元，超過1994年人均54元的貧困線，卻距1995年人均187元的「小康」線尚有不少差距⑥。從行業分布看，排在前幾位的是：副食品30個，服裝小百貨17個，縫紉14個，理髮12個，飲食業11個，農機修理6個，鐘錶修理6個。這樣的鄉村「準商人」，實際只是在維持生活而已。

低技術的勞動密集，資源匱乏下的精耕細作，面對城市的相對剝奪和龐大的剪刀差，形成了相當部分鄉村社會的內捲化。像這類農村地區，可以說仍然處於沒有發展的增長。

當個體經濟僅僅靠農民的購買力來維持而不是帶動農民和農業的發展，且當資源匱乏而農業又發展無力時，我們已經看到了個體經濟的內捲。陽村地處山區，農業發展水平在當地居中。但由於土地不足，陽村人均水田約五分，每人每年交公糧和統購糧共118斤。按畝產800斤計算，五分地有400斤，減去118斤，剩282斤穀子，合大米197斤，尚不足一年的口糧。向祖是個種糧戶，一家九口人，每年還要買1,000斤糧食。一個小康工作隊的隊員說：「這十幾年，圖甚麼？過去拖拉機，現在用人拉。」殊不知，低技術正是勞力密集的經濟內捲化的重要方面。現在，由於勞動力的剩餘，使這個六千多人的村落，每年有近千人外出打工。

1995年初，我遇到在水宮村搞「第二次土改」試點的朋友，他告訴我第二次土改的設想是：把80年代初包產到戶的土地重新劃分為公糧田和口糧田。前者重新公有化，然後承租給種糧大戶，以保證國家的糧源；後者按現在的人口數分配給農民，50年不變。這樣，農民不再受公糧之累。表面上，農民可以從糧食中解放出來；實際上，因為資源短缺，陽村農民已經不能完全靠土地生存。一個鄉民說：怎麼改都無所謂，反正靠那點兒地也進不了現代化。這句話的一個潛台詞便是：土地資源匱乏與消耗性使用引起的土地疲勞，會導致滯變的內捲，疏離現代化的理想。

低技術的勞動密集，資源匱乏下的精耕細作，面對城市的相對剝奪和龐大的剪刀差，形成了相當部分鄉村社會的內捲化。雖然在80年代以來伴隨着某些增長，但並沒有解決農村深層的結構性問題。像這類農村地區，可以說仍然處於沒有發展的增長。

二　國家內捲化

然而，經濟的內捲是否僅僅出於經濟的原因？蓋爾茨在《小販與王子》(*Peddlers and Princes*)中，就峇里和爪哇的兩個不同鄉鎮的不同變革機制，強調那種我們稱為「一刀切」的政府行為的危險，甚至指出變遷有賴傳統的結構。他特別批評那種用經濟的數量標準衡量社會變革的狹窄視野，認為經濟變遷與社會和文化有緊密關聯⑦。

蕭鳳霞(Helen Siu)在〈一個中國市鎮中的社會主義小販和王子〉一文中，從方法論的層面回顧了圍繞國家和地方社會建立的不同理論爭論。簡言之，施堅雅(G.W. Skinner)的市場模型

屬於二分的整合模式；第二類是兩者二分對立的模式；第三是打破國家／社會的二分，強調兩者的互滲過程和能動實踐者的參與⑧。在上述對話中，杜贊奇 (Prasenjit Duara) 用國家內捲化 (state involution) 描述了民國前期國家權力向地方社會的擴張，其所造成的兩個影響便是稅收增加和鄉村政治制度架構的改變。內捲的含義是國家—社會關係的繼傳模式之複製、延伸和精緻化。他特別指出，地方精英參與的鄉村政權內捲化造成了一種惡性循環：國家稅捐的增加引起盈利型經紀的增生；他們的增生反過來要求更多的稅捐。於是國民政府在20、30年代不得不掀起打倒土豪的運動⑨。不過杜贊奇忽略了一點：國家高層的「盈利型經紀」，正是地方精英的示範。

與杜贊奇的角度不同，蕭鳳霞用國家內捲化這一概念去看國家和地方社會之間的相互滲透和互鎖——特別是80年代以來，地方怎樣仍舊用原有的「國家」去整合地方。她認為，如果地方社會依然不自覺地衍續這一政治文化，可能會歪曲經濟改革的本來目標⑩。這一觀點強調國家的內捲化不僅是國家的參與，也有地方社會乃至普通百姓的參與，是一種「共捲」。國家一旦陷入內捲化，經濟的規則便會在一定程度上失靈。

如今的個體戶和私營企業，都在國家的明確規定之下。按《中華人民共和國私營企業暫行條例》，「私營企業是指企業資產屬於個人所有、僱工八人以上的盈利性的經濟組織」。這個八人的出處，來自馬克思《資本論》：「假設這個資本家自己佔有生產資料……，為了使他的生活只比一個普通工人好一倍，並且把所生產的剩餘價值的一半再轉化為資本，他就必須把預付資本的最低限額和工人數都增加為原來的八倍。」⑪這個規定，實際沿襲了50年代的規定。僱工不足八人或自己不僱工經營的，便是個體戶了。陽村鎮工商所的所長說，八個人的標準實際上也不是掌握得非常嚴格。孔邁隆 (Myron Cohen) 曾經指出「農民」是國家的定義⑫，私營企業和個體戶這些「商人」和「準商人」也不例外。不同的是，重新的定義沒有再強調私營企業的剝削性質和個體戶的勞動者性質之區別。而在50年代，「剝削」曾是一個重要的定義標準。

1995年，陽村商會成立，聘請的三名顧問是鎮書記、鎮長和人大主席，名譽會長是主管統戰的副書記。個協更是如此，現在縣個協的會長是工商局長，第一副會長是副局長，秘書長是工商局的幹部，會計是工商局的會計兼任，好像一個第二工商局。現任縣個協副主席、陽村個協會長的根盛告訴我：「工商部門對個協本來是指導，現在變成了領導了。」然而他不知道，國務院1981年108號文件早就規定，個協由工商管理部門領導。

根盛前幾年販運香菇，鎮裏原稅務所長每次讓他捎帶，所長在本地以每斤8-9元收購，他幫助賣每斤14元。後來，有一次所長在菇裏攙水，他沒給帶。所長生氣了，反而讓他補稅一萬二千多元，還罰款1,000元，他告到縣稅局和監察局也沒用，從此，再沒做香菇生意。國家在哪裏？這是根盛頗為困惑的。他們沒想到國家時，國家在定義他們；他們想到國家、想要求助於國家時，卻不知國家在何處。一個村民說：「法律像個活動鎖，能上能下，變來變去。」

近兩年，個體戶減少，但稅不減少。與工商管理費不同，工商管理費

蕭鳳霞用國家內捲化這一概念去看國家和地方社會之間的相互滲透和互鎖——特別是80年代以來，地方怎樣仍舊用原有的「國家」去整合地方。她認為，如果地方社會依然不自覺地衍續這一政治文化，可能會歪曲經濟改革的本來目標。

如今的個體戶和私營企業，都在國家的明確規定之下。然而，國家在哪裏？他們沒想到國家時，國家在定義他們；他們想到國家、想要求助於國家時，卻不知國家在何處。一個村民說：「法律像個活動鎖，能上能下，變來變去。」

不是包乾的，而稅收採取所謂包稅制，即每年由上級下達任務計劃，無特殊情況是必須完成的，並且在一般情況下，稅額是逐年上升的。所以陽村個體戶雖然減少了，稅收卻不能減少，要大家來平攤。言外之意，亦即個體戶並不能嚴格遵守國家規定的稅率，他們無論人數多少都必須交足上級政府規定的稅額。顯然這與國務院的規定相左。

余英時先生在〈中國近世宗教倫理與商人精神〉一文的結論中，就明清商人的困境，引述韋伯 (Max Weber) 「自由商業在『共和城邦』中易於發展，在君主專制的官僚制度下則常遭扼殺，因為後者以政治穩定為主要目標」的觀點，並感歎「試看專制的官僚系統有如天羅地網，豈是商人的力量所能突破」？最後借言「凡事之經紀於官府，恆不若各自經紀之責專而為利實」⑬，似乎在強調無為而治的經濟運作。與此不同，亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 主張要有一個強大的、具有權威但未必是威權的政府，這種政府可能比民主政府能夠更好地推進經濟改革⑭。

第三種觀點，可以追溯到費孝通對基層社會無為政治的觀點，社會權力被劃分為統治和壓迫性的橫暴權力和基層社會契約性的同意權力。頗有國家和社會的二分味道⑮。類似地，舒爾曼 (Franz Schurmann) 認為，在中國，國家更傾向於控制而不是管理，而社會很大程度上是自己組織起來的。這種自組織 (self organization) 比國家行為提供了更強、更持久的組織資源⑯。這樣，我們就看到了一個有為政治的國家和一個無為政治的基層社會，兩者具有分離的傾向。

1949年後的中國鄉村社會，國家政治空前地深入基層，多元化的社會趨向一元化。這個一元化只是控制的一元化，還不是管理的一元化。80年代以來，個體戶和私營經濟被政治的空間包裹，人們在其中被較多控制而較少管理。一方面，他們被形形色色的政治和各級「國家」定義和選擇，被政治的內捲纏繞起來；另方面，他們也藉「國家」謀取私利，並「順勢」參與到國家的內捲化之中。

1995年，陽村成立了一家養鰻場，是由村委會、四名村幹部 (含村長、書

記）和幾個技術管理人員三股各20萬元投資建的。書記任董事長和法人，副書記任幹事，村長任董事。這是個兩不像企業：不像私營的，因為有村委會參與；也不像集體的，因為名義上又是私營股份制企業，村幹部也以私人名義參股。但是，借村委名義向養殖場提供的條件十分優惠：佔公地1,800平方米15年不變，年租金僅1,500元，一平方米的年租金還不到一元；自來水月收100元，按當地水費合近二百噸，只是幾天的用量（養鰻每天要換水一遍，用量幾十噸）。

《福建工商報》曾經批評一些個體私營企業為達到減免稅、多貸款、少繳工商費等優惠的目的，爭戴集體企業的「紅帽子」，擾亂了市場經濟秩序[17]。這個養鰻場卻相反，村委會參股，偏要戴私營企業的帽子，當然是為了避免假公濟私的嫌疑，如果是集體的，村民就有監督的權力，如果是私人的，村民就管不着了。

村幹部？商人？農民？——他們都是，又都不是。他們實際的行為規範，既是追逐利潤的商人，又是借公家的雞下自己的蛋的幹部，也是對朋友頗有情義的農民。他們有多重身分、多重倫理、多重人格。這種複雜性正是中國社會複雜性的反映，多種秩序集於一身，產生的不是秩序危機而是協調。他們在基層社會以他們自己的理解和行為方式，建構了一個基層的「國家」，並如此把「國家」複製到基層社會。

上述種種不規範的經濟行為和倫理，究竟該如何解釋？人們為甚麼用舊的一套「文化」去理解「改革」？從經濟人類學的脈絡，在檢討自利（self-interest）的經濟學模式和政治經濟（politic economy）的模式之後，人們已經開始關心道德經濟和文化經濟（cultural economics）模式的重要性[18]。如果不是為理性選擇理論做注腳，而是從實踐理論的觀點，我們完全有理由認為上述非經濟學的文化因素強烈內捲着經濟的運行。

三　文化內捲化

文化內捲化（cultural involution）主要是指「文化」參與的社會複製（不是簡單的復舊）與精緻地格定各種秩序。這一「文化」的參與不是固定的，文化內捲化也是文化的實踐。實踐者選擇何種「文化」，又何種「文化」可以作為行動的資源和手段，與習性（habitus）和場域（field）的共同作用有關。本節通過三個簡短的個案來展開討論，反映文化先驗圖式（cultural schema）所引起的內捲。

有這樣一個故事：個體戶育飛開了一家小雜貨店，他的母親和妻子都是基督徒。與陽村天一堂的「三自會」教徒不同，她們不去教堂、不過聖誕、不拜偶像（包括祖先），並排斥一切偶像。但是，在她們的小店中，卻售賣葉玉卿等港星的大幅照片。我問她們：這些歌星有不少歌迷崇拜，是不是偶像？飛妻說：「是」。我又指一張幾個孩子的彩畫和擦臉油袋子上的倩女頭像，她說也是偶像。我問：你們不拜偶像，為甚麼還要賣偶像？你們現在做生意，不進這些貨怎麼樣？她說：「幸虧主耶穌會寬恕我們。」

育飛說：「做生意，她還是要進這些照片，凡有人的照片都是偶像，都不能賣。如果我信了，只有改行，賣別的。」當然，在主的寬恕下，她們依然做着「偶像」的生意，內心並沒有

人們一方面被形形色色的政治和各級「國家」所定義和選擇，被政治的內捲纏繞起來；另方面，他們也藉「國家」謀取私利，並「順勢」參與到國家的內捲化中。對種種不規範的經濟行為和倫理，究竟該如何解釋？人們為甚麼用舊的一套「文化」去理解「改革」？我們完全有理由認為，某些非經濟學的文化因素強烈內捲着經濟的運行。

因為違背主而帶來衝突和負罪感，也許是因為主寬恕了她們。人們在扮演不同角色時的那種協調和自然，那種攜帶着各種理由的解釋性，那種隨機應變的世俗態度，早已超越了公／私、資本主義／社會主義、國家／個人、農民／商人等界限，他們就是他們。

上述個案，反映出鄉民的習性(而非理性)的策略，布爾迪厄(Pierre Bourdieu)認為，習性是一個有生產力的先驗圖式的習得系統⑲。能動者的習性，亦即他們理解社會世界的心智結構，基本上是內化了那個世界的結構的結果⑳。奧特娜(Sherry Ortner)認為：一個文化先驗圖式呈現了一個優勢權力的選擇，它通過文化故事——神話、寓言、歷史等的效能，規定和「凍結」各種文化實踐到一個特別狹窄的形式上㉑。這種前結構的先驗圖式，包含了個體的社會化經歷，使人們不能簡單地脫離自己的過去，以致常常被他們自己和他們內化的外部環境所「凍結」，最終只能用慣習的方式理解新的問題。他們功利的經濟倫理，大概與韋伯的新教倫理不同，也沒有產生資本主義精神。一方面，這是他們內化自己的歷史與現實社會結構的結果；另一方面，他們又通過他們的行為將這種結果投射回社會場域和結構，進而直接或間接地影響他人與社會，通過如此多人參與的「場放大效應」，形成巨大的內捲力。

人們在扮演不同角色時的那種協調和自然，那種攜帶着各種理由的解釋性，那種隨機應變的世俗態度，早已超越了公／私、資本主義／社會主義、國家／個人、農民／商人等界限，他們就是他們。

1994年末，我對光華香菇加工廠進行了訪問。光華廠屬於私營企業，股東八人，是日本太行株式會社指定的加工廠。時值聖誕前夕，他們正組織70多個工人加班加點，趕時間將冰菇出口到日本。下面是一段有關「在鄉商人」的對話：

「你們算不算商人？」

「算不上商人，在鄉下小打小鬧。」

「你們覺得甚麼人才算商人？」

「幾百萬的富翁，有小車。像我們一年賺幾萬，算不上商人。」

「那你們覺得自己算甚麼？個體戶？」

「對，是個體戶。」「個體戶和商人距離很遠。」

「要是說你們是鄉村商人呢？」

「鄉村哪有商人！商人都在大城市。」

「你們不是也在經商嗎？」

「問題是不是所有經商的都是商人？」

「如果說你們是農民，對不對？」

「(幾乎異口同聲)我們是農民。」

「那你們和一般農民有甚麼區別？」

「我們是三不像：不像商人——商人漂洋過海，又是商人；是農民，又不是農民，不耕田；是工人，常做工人的工作，又不是工人。」「是農民個體戶。」「名詞說不來。」

「你們有沒有當商人的理想？」

「理想不現實嘛。」「有時候閒時還要幫家裏割稻、種菜，是三不像嘛。」

「那你們賺了錢想幹甚麼？」

「想出國。」

「出國幹甚麼？」

「出國賺錢，只要能賺錢就行。」

上述訪談，反映出鄉民面對國家、城市、農民、商人、個體戶等而進行的自我定位。「鄉村哪有商人」，是「農民個體戶」，「經商的不一定都是商人」，以及區別於一般農民的「三不像」，這些自我認定，正是內化了國家、政治、歷史的「農民」和「商人」定義以及社會場域結構中的「農民」位置。育飛夫妻是一個月賺千元的個體

戶，沒有資格像東光廠那樣參加鎮的商會(陽村加入商會的標準是入會者的資產超過20萬元)，只能參加個體戶協會㉓，但他卻告訴我他是商人，因為他有城鎮居民戶口。他說他也是個體戶，但不是農民。這一界定，顯然來自國家。

面對國家(例如通過戶口)、學校教育(教科書中大量關於「農民」和「農村」的描述)、父輩的口傳、傳媒的報導與家庭、周圍鄰里和朋友等的互動，這些「在鄉商人」從小就習得了「農民」的行為方式和觀念。因此，他們要走出「農民」觀念的內捲，不僅要跳出自己的慣習，還要挑戰國家和社會結構的界定。就多數人而言，這並非易事，除非原有的國家和社會結構有所改變，或者他們對擺脫「農民」已經積累了足夠的心力和物力。回溯韋伯的《新教倫理與資本主義精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*)，雖然新教倫理與資本主義的關係在今天已經受到質疑，但是一種融入習性的倫理對制度變遷極其重要，仍然對今天的改革有所啟示。

陽村的溪邊地方，有一家小型股份制香菇加工廠，股東四人。他們在旺季(約三個月)，每月收購並加工香菇15噸，每噸能賺1,000元左右。楊平(股東之一)告訴我：他們一年的純收入5-6萬，其中一半是逃稅的。因為發出一車香菇收一車的稅，所以一般是半夜一點鐘發車，趕上就交。要是不逃稅，一年少收兩萬多，就沒有甚麼利潤可賺了。他說：一般稅收人員到廠裏，抽煙喝酒接待他們，隨便談談，與他們商量，讓照顧點。一般在沒人時，塞一點錢給他們，以後即使再看見，也是睜一隻眼，閉一隻眼了。他還說：一般人都熟了，所以不會抓到，每次意思一下，大約一百多元。稅收人員一般也承包，所以只要能徵夠稅，就讓你逃一點，一般能「意思」一兩次，不可能次次都逃。

稅是國家的，稅收人員是國家公務員，但是在這個過程中，沒有人按照國家的規定去做。收稅的受賄，交稅的行賄，大家十分有默契，圓滿完成了國家下達的稅收任務。行賄是商人行為還是農民行為？這也許很難說清。但有一點很清楚，就是在他們的日常生活世界裏，絕沒有一個標準的商人規範，甚至沒有一個標準的農民規範，他們生活的原則，不是用「受賄」、「行賄」、「商人」或者「農民」所可以界定的。他們的意識形態中，有自己一套理解問題的知識和從社會中選擇的知識(文化資本)，由此生產出他們的文化產品和行為。外部文化環境(例如上層幹部的腐敗)則對此提供了可行的暗示。

人們在50-60年代少有行賄受賄的行為，因為那時有嚴格的制度限制。如今他們從過去的文化資源中選擇行賄受賄的方式，不僅是因為改革拋棄了舊的經濟制度，還在於新的制度沒有建立，因而無法提供普遍合理的獲利方式。選擇舊的方式並不是因為它舊，而是因為有用。如果新制度能夠提供更合理有效的收益方式，人們當然會偏愛新制度。

腐敗、以權謀私等等舊的「金權政治文化」泛起，能夠被改革的社會變遷「自然選擇」，深層的原因在於它與目前的「金權政治」和「金權經濟」的運作方式(不易用市場經濟、社會主義等概念簡單界定)有耦合的一面，三者形成了自耦合的內捲化。其中的內捲機制，恐怕單靠諸如國家／社會等二分模式是無力解釋的。

人們要走出「農民」觀念的內捲，不僅要跳出自己的習慣，還要挑戰國家和社會結構的界定。雖然新教倫理與資本主義的關係在今天已經受到質疑，但是一種融入習性的倫理對制度變遷的極其重要性，仍然對今天的改革有所啟示。

四 結 論

中性地理解內捲化，在於強調社會演變中過去和現在的密切聯繫。海耶克 (Friedrich A. von Hayek) 以為，傳統和慣例在經濟秩序中是相當重要的㉓。諾斯 (Douglas North) 在論述制度變遷理論時，也指出了「集體學習，即從歷史中存活下來的，表現在社會文化中的知識技能和行為規範，使得制度變遷絕對是漸進的並且是路徑依賴的」㉔。然而，甚麼樣的傳統會被選擇？甚麼樣的路徑會被依賴？難道四十年中幾乎絕迹的腐敗現象一定會被喚起？內捲的機制究竟何在？我認為，這與改革的啟動條件和運作機制有關，在乎於對社會場域和習性的深刻理解。

人們在50-60年代少有行賄受賄的行為，因為那時有嚴格的制度限制。如今他們從過去的文化資源中選擇行賄受賄的方式，不僅是因為改革拋棄了舊的經濟制度，還在於新的制度沒有建立，因而無法提供普遍合理的獲利方式。這不僅扭曲了經濟改革，內捲的政治文化還隨着國家的各種渠道滲入基層社會。

從國家行為和鄉民實踐引起的內捲化，至少可以看到鄉村內捲化有如下方面的表現：(1) 資源匱乏、低技術、勞動密集的精緻生產方式、城市的相對剝奪和鄉村的「社會結構負擔」(即農民要承受社會結構帶給他們的負擔和壓力)，以及人口和生態環境的巨大壓力，形成了沒有發展的增長。某些地區的個體戶和鄉鎮企業 (例如陽村的幾家香菇加工廠) 也在以類似的方式 (包括低技術、勞動密集、相對剝奪和社會結構負擔) 參與內捲。(2) 國家政治體制部分地沿用了舊的文化資本，為舊的政治文化所內捲 (例如腐敗現象)。這不僅扭曲了經濟改革，內捲的政治文化還隨着國家的各種渠道滲入基層社會。金權政治正在一些地方迅速地精緻化和「制度化」。蕭鳳霞通過珠江三角州的田野研究，描述了80年代人們如何用國家的語言批評國家，用國家對地方的整合去脫離國家，用國家的合法性去建構地方的合法性的矛盾邏輯，說明了一種歷史政治和文化內捲化的衍續㉕。(3) 鄉民習性地運用原來的文化資源作為新的建構「材料」。80年代以來，在個體經濟方面，除了在經濟倫理上國家鼓勵賺錢，讓一部分人先富起來之外，陽村具體的生產方式和資源環境並無太多改變。在觀念層面，鄉民仍然擺脫不了習性的選擇。正因為有習性 (而非簡單的理性選擇)、有場域 (而非簡單的制度創新)，任何新的好的制度或觀念都不可能是信手拈來一蹴而就的，更何況我們在「摸論」之下，尚沒有一個明確的新制度的「藍圖」。其結果是新「房屋」建造中的扭曲和變形，使得新制度和新體系難以形成。按照哈肯 (Hermann Haken) 的「役使原理」(slaving principle)，在社會失穩不失序的變革中，內捲化的深層機制正是在於「慢變量役使快變量」㉖。內捲化本身無可厚非，但是圍繞着甚麼樣的序參量 (慢變量) 內捲，則是值得關心的。

走出大山中的陽村，再來品味那位西方學者的觀點，雖然如今小商販和小生產者的「前資本主義經濟行為」多少有些被他言中，但其觀點卻帶有一種漫不經心的誤導：中國後毛社會的問題癥結是不符合自然的資本主義發展規範，是少數政治家主觀的產物。於是，中國的滯變和缺少新制度的合理解釋便是沒有循規蹈矩地遵從資本主義的發展規範。這些年來，我們已經多少誤入此一歧途，雖然有「中國特色」的巧妙遮掩，卻真真正正忘記了中國還有自己的歷史與文化，有着我們並不能簡單超越的傳統政治文化。試想，如果中國的問題真是轉向新權威和增加控制能力 (而不是管理能力)，或是走向民主政治和私有制那般簡單，我們何嘗不能割斷中國的歷史，直接就範於西方「資本主義」的發

展範式？正是不太久遠的歷史告訴我們，「社會主義」也曾經被這樣簡單追求，成為百年以來幾代知識份子的激情理想和困惑無奈，80年代的改革不正是對它的被迫總結嗎？

註釋

① Maurice J. Meisner, *Mao's China and After* (New York: The Free Press, 1986).

② Clifford Geertz, *Agricultural Involution* (Berkeley: University of California Press, 1963).

③ 塞維斯(Elman Rogers Service)著，黃寶瑋等譯：《文化進化論》(北京：華夏出版社，1991)，頁9-12。

④ 金觀濤、劉青峰：《興盛與危機——論中國社會超穩定結構》(1992年增訂本)(香港：中文大學出版社，1992)。

⑤ 黃宗智：《華北的小農經濟與社會變遷》(北京：中華書局，1986)；《中國研究的規範認識危機》(香港：牛津大學出版社，1994)。

⑥ 根據田野資料：《農村小康評價指標的說明及其考核辦法》(1995)。

⑦ Clifford Geertz, *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963).

⑧⑩㉕ Helen Siu, "Socialist Peddlers and Princes in a Chinese Market Town", *American Ethnology* 16, no. 2 (1989): 195-212.

⑨ Prasenjit Duara, "State Involution: A Study of Local Finances in North China, 1911-1935", *Comparative Study of Society and History* 29, no. 1 (1987): 132-61.

⑪ 馬克思：《資本論》，第一卷(北京：人民出版社，1975)，頁341-42。

⑫ Myron Cohen, "Cultural and Political Inventions in Modern China: The Case of the Chinese 'Peasants'", *Daedalus* 122, no. 2 (Spring 1993).

⑬ 余英時：《士與中國文化》(上海：上海人民出版社，1987)。

⑭ 亨廷頓(Samuel P. Huntington)著：〈經濟改革與政治改革〉，載劉軍寧等編：《市場邏輯與國家觀念》(北京：三聯書店，1995)。

⑮ 費孝通：《鄉土中國》(北京：三聯書店，1985)，頁65-69。

⑯ Franz Schurmann, *Ideology and Organization in Communist China* (Berkeley: University of California Press, 1966).

⑰ 〈沙江工商所清理假集體〉，《福建工商報》，1994年12月20日第三版。集體企業不歸工商部門管理，沒有工商稅，其稅收上交財政部門。

⑱ Richard Wilk, *Economies and Cultures: Foundations of Economic Anthropology* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1996).

⑲ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1977).

⑳ Pierre Bourdieu, "Social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory* 7, no.1:14-25.

㉑ Sherry Ortner, "Pattern of History: Cultural Schemas in the Foundings of Sherpa Religious", in *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, ed. Emiko Ohnuki-Tierney (Stanford: Stanford University Press, 1990).

㉒ 商會要求有「企業」資格，其上級部門是工商聯。個協是個體戶的民間團體，屬工商局管理，是商會的團體會員。

㉓ 海耶克(Friedrich A. von Hayek)著，賈湛、文躍然譯：《個人主義和經濟秩序》(北京：北京經濟學院出版社，1991)，頁22。

㉔ 諾斯：〈制度變遷理論綱要〉，《中國社會科學輯刊》，1995年夏季卷，頁184。

㉖ 參見哈肯(Hermann Haken)著，徐錫中等譯：《協同學》(北京：原子能出版社，1984)；拙著：《社會場論》(北京：團結出版社，1991)。

張小軍 香港中文大學人類學系博士後研究員

三邊互動 三邊互動 三邊互動

辯論不避針鋒相對、引據說理即好

讀去年12月號(44期)中周錫瑞和艾爾曼、胡志德的論爭文章，有驚心動魄之感。周的批評不僅涉及美國漢學家何偉亞論著的硬傷(對原始材料的解釋)和軟傷(所謂後現代主義的史學立場)，還觸及美國漢學界的學術評判制度，因為何著被美國亞洲學會授予列文森最佳著作獎。如果何著確有周文指出的那些硬傷(且不說軟傷)，那麼，最佳著作獎的評審委員會的學術嚴謹度也就可疑了。

硬傷其實沒有甚麼好說的，搞錯了就搞錯了，比較難說清的是解釋框架。歷史與歷史解釋的思想基礎一直有張力，不妨想想從錢穆到郭沫若、范文瀾再到黃宇仁對國史的解釋範式的不同。周文攻擊了何著的「後現代主義」解釋方法，艾、胡文回應說：「史學在中國和美國都是一個長期任不可一世的現代話語機制縱情踐踏歷史原貌的學術園地。」我看這話用於何著同樣恰當，只需把「現代話語」換成「後現代話語」就可以了。任何歷史解釋都是某種「話語機制」在「踐踏歷史原貌」，然而，學界又不可能找到共同一致的「話語機制」，到頭來還是看你自己喜歡甚麼「話語機制」而已。至於「政治正確」的分辨，恐怕還是有必要的，只不過「正確」的標準不是官府定的，而是論辨出來的。

艾爾曼是著作獎的評審委員，他出來為何著辯護，自然也是為自己和評審委員會辯護——他們沒有搞錯，完全可以理解。我覺得，令人興奮的是，《二十一世紀》能組織這樣的論爭文章。吵架動點火氣是太人性的事，畢竟雙方都還是在引據、說理。學術的進展既靠研究的積累，也需要論爭的促進。如果內地的學刊也能有這類學術溝通行動，我以為是漢語學界的幸事。

譚音之　重慶
98.1

不應對世界與中國的大事件裝聾作啞

《二十一世紀》去年10月號刊出一組重頭專論文章「十月革命八十年與社會主義反思」，讀後生出許多感慨。

記得在我們年輕時，紀念俄國十月革命的文章從來都是《人民日報》的重頭戲。但時移世易，那些「左派理論家」生花妙筆寫出的文章，有沒有一篇經受得住歷史的檢驗，又有多少能給人們留下一點印象？

蘇聯的解體，無疑是本世紀即將結束時最令人震驚、惶惑和深思的大事。存在了70年的超級大帝國，怎麼說垮就垮？導致這帝國產生的那場革命，是歷史的必然，還是俄羅斯人民和人類的悲劇？它是怎樣發生的，它的產生是否已埋下了日後轟然倒塌的種子？對於發生在自己近鄰身邊的歷史巨變，中國思想學術界不知是有意地裝聾作啞，還是被迫緘口不言？須知，「蘇聯的今天，就是我們的明天」曾是中國朝野上下一直唸叨的口頭禪啊。幸好，《二十一世紀》作出了應有的反應。

聯想到「反右」鬥爭、文化大革命運動等等，每一次對中國當代歷史上最重大事件的回顧反思，都是《二十一世紀》等少數海外刊物作出的，國內成千上萬的報刊，一概啞口無言。似乎那慘絕人寰的悲劇、那刻骨銘心的痛苦，早就化成了一縷青煙；似乎50至70年代的中國大陸的歷史，是由無關痛癢的日子和巨大的空白、莫名其妙的間斷構成的。強使一個民族不能直面歷史，將是歷史的罪人。

薛雲　北京
97.12.20

為甚麼我們喪失了對話的能力？

貴刊1997年12月號羅崗的文章中提到張紫葛的《心香淚

酒祭吳宓》，此書是去年大陸的暢銷書，也在知識界引起強烈反響。不少報刊就1949年以後的吳宓形象以及張書是否「歪曲」了吳宓展開了激烈的爭論，各有各的史料和觀念。本來，事情是可以通過學術的討論而加以澄清的，畢竟許多當事人還在世，吳宓留下的日記、文稿俱在，然而，意識形態部門一聲令下，就將這場討論壓制下去，再也不准提起該書。如今大陸不要說討論公共問題的公共空間不存在，就連起碼的學術自由都大受限制，這是海外的一般人所無法體會的。自從90年代以後，大陸思想界出現了明顯的分化，對同一個問題，在知識圈中常常發生嚴重的對立。這種種分化未必不是好事，它恰恰是多元的前提。然而，由於公共空間的萎縮，知識份子之間缺乏真誠的探討交流，常常是各自「獨白」，彼此誤讀，甚至相互攻擊。這就造成了如今大陸思想界的多重「割據」，無法形成健康、有序的對話溝通機制。中國知識份子彼此的思想分歧，實際上並非如表面呈現的那麼大，對立雙方有些思想預設恐怕還是一致的。但中國知識份子之間只有無聊的爭論，這很值得我們深思。究竟是一些甚麼樣的因素使我們喪失了對話的可能？

朱萌　上海

97.12.25

應在現代性框架中分析意識形態政治文化運動

《二十一世紀》1997年4月號刊載了金觀濤、劉青峰的〈反右運動與延安整風〉。該文揭示並分析了成形於延安整風運動中的意識形態群眾運動的模式及其功能，應該說觸及了中國當代社會政治文化演變的一個相當重要的關節點。但是反覆閱讀，覺得該文一是有些過於強調此運動模式的「中國特有」性；二是過於重視其得以展開的具體歷史契機；三是過於強調其所造成的社會轉型的特殊結果。這樣就給人們造成一種印象，似乎這種政治—文化群眾運動的主要後果是造成了正常的現代化進程的斷裂，而它與啟蒙運動所開啟的現代性之間的內在聯繫則被忽略了。

眾所周知，那種與知識份子命運密切相關的政治—文化群眾運動，是整體性的社會改造的一部分，它與現代性的聯繫，也寄涵於這種整體性改造中。這種整一性的社會體制往往被看成極權式統治，與現代資本主義的民主制相對照。〈整風〉把反右看成是「從經濟建設」轉向左的階級鬥爭的轉折點，是將政治—文化運動模式戲劇化、外部化了。其實從1976年10月粉碎「四人幫」到1981年「撥亂反正」，也正是使用這套政治—文化運動模式成為了「自己的弒殺者」。文化—政治運動模式既在50年代造成了中國現代化進程的轉向，又於70、80年代之交發揮了使其回轉的作用，這說明了這一運動模式同現代化理想的內在聯繫。如果沒有這種聯繫，它就不可能聯接起所謂正反兩種歷史的轉變。

姚新勇　廣州

97.12

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。
頁20、30、57、61、73、86、87、89、109、121、142、151、154　資料室圖片。
頁24、25　劉小軍攝。
頁75　*Nature* **390**, 339 (27 November 1997).
頁76　*Nature* **390**, 375 (27 November 1997).
頁78　*Nature* **390**, 405 (27 November 1997).
頁81上　Antoine Jean Gros, *The Battle of Nararеth* (1801).
頁81下　Claude Monet, *Poppy Field in a Hollow near Giverny* (1885).
頁82上左　André Derain, *Self-Portrait* (1914).
頁82上右　Albert Gleizes, *Landscape with Figure* (detail, 1911).
頁82下　André Derain, *Le Pont de Charing Cross, Londres* (detail, 1906).
頁83上　Franz Marc, *Composition with Oxen* (1913-1914).
頁83下左上　Henri Matisse, *The Dance* (1909).
頁83下左下　Henri Matisse, *The Moroccans* (1916).
頁83下右　Henri Matisse, *Blue Nude IV* (1952).
頁84上　André Derain, *Paysage à Cassis* (1907).
頁84下　Paolo Uccello, *The Flood* (detail).
頁92　尹欣：《寺廟巡禮》。
頁96　Paul A. Cohen, *History in Three Keys* (New York: Columbia University Press, 1997), 50.
頁133　郭少棠：《西方的巨變 1800-1980》(香港：香港教育圖書公司，1993)，封面。
頁147　《亞洲週刊》，1997年2月17-23日，頁34。
封三　Paolo Uccello, *The Adoration of the Child* (detail).
封底　Paolo Uccello, *The Fall* (detail).

編後語

發生於1898年的戊戌百日維新，到今年剛好是一百周年。二十世紀末的中國知識份子對百年前這場激進政治改革運動及其慘敗並沒有淡忘，有的人更感同身受。相信今年中外學術文化界將會舉辦眾多研討會和紀念活動，本刊也不例外，今期重點就是反思戊戌維新及百年來中國的政治改革和思潮變遷。

「二十一世紀評論」有兩篇文章。余英時指出，「今天中國似乎又重新回到了體制改革的始點，面對的困難則遠比一百年前複雜而深刻」。文章重溫百年前引發戊戌維新、特別是導致其失敗的歷史過程。他認為，對中國傳統體制提出全面政治改革要求的戊戌變法，應視為清王朝體制內自強運動的最後歸宿；而戊戌維新失敗的根本原因則在於國家利益和「一族專政」的王朝利益之間的衝突：滿族政治集團不能接受變法會帶給中國好處，但自己卻要因之而喪失政權的代價。張灝將1895-1898年間的改革以至百日維新到宮廷政變，稱為廣義的戊戌維新。他認為，從政治上看，戊戌維新促使了開始於北宋、定型於明清的傳統政治秩序的瓦解，也拉開了中國思想文化由傳統向現代過渡的轉型時代序幕。文章最後指出，百年前戊戌維新「所開啟的政治秩序危機與文化取向危機，仍是中國當前所面臨的雙重危機」。至於汪榮祖、葛兆光、王汎森三篇研究戊戌維新的思想資源和理論基礎的論文，則已在「百年中國」的編者按語中介紹過了。

柯文在為本刊撰寫的文章中，闡述他如何應用人類學觀點來研究作為事件、經歷和神話的義和團運動，相信這本新著對中國學者將會有啟發。上期刊出周錫瑞與艾爾曼、胡志德圍繞何偉亞《懷柔遠人》一書針鋒相對的兩篇文章之後，立即引起反響。張隆溪從書名「懷柔遠人」在傳統中國的政治含意談起，並引證國內學者的研究以及考訂詞語，來批駁何偉亞後現代式史學造成的基本誤讀和曲解，以及艾、胡二氏為他的辯護。本期薛毅和郜元寶兩篇文章也是辯論性的，對汪暉去年發表在《天涯》雜誌〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉一文中的個別觀點和傾向，提出不同見解。可見，如何評價80年代到90年代中國知識界的思想狀況，是大家共同關心的問題。

此外，本期還刊出孫玫研究二十世紀中國戲曲面臨西方戲劇的挑戰與中西戲劇相互交流影響的論文，以及傅謹評介毛澤東在40年代提出「推陳出新」，如何形成對傳統戲曲的方針政策的文章。張小軍用自己田野考察實例來評介中國鄉村內捲化理論；張允熠則對胡適實用主義思想中的儒學情結作出分析；亦言重讀柏克《法國大革命的反思》並評介他的保守主義政治理論，以及徐藍介紹郭少棠《西方的巨變 1800-1980》等，也都是值得一讀的文章。最後，從本期開始將刊出金觀濤、司徒立研究西方現代具像表現畫派的系列文章，希望有興趣的讀者留意。

二十一世紀評論

論亞洲金融風暴

東亞金融危機

王于漸

近月的東亞金融危機，令不少東亞經濟體系在經濟上採取緊縮措施。這一連串發展無疑出乎人們的意料，但之所以會造成長期的、嚴重的後果，歸根結柢是東亞不少地區經濟脆弱，令公眾失去信心、政府失去公信力所造成的。

近月的東亞金融危機，早在1996年秋即在泰國發難。當時泰銖的投機對沖活動日增，泰國中央銀行致力反擊，耗盡了外匯儲備。翌年7月，泰銖被迫與美元脫鈎，自由浮動。馬來西亞、印尼、菲律賓和韓國等等泰國的鄰國和競爭對手，迅速受到泰銖大幅度貶值的衝擊。新加坡和台灣亦被波及，尚幸頂得住風浪，以小幅度貶值渡過難關。香港則由於貨幣和匯率制度 (foreign exchange system) 與東亞其他地區有別，港元得免貶值。人民幣則由於兑換程度低，亦得免於難。

事件中，上述不少經濟體系的貨幣貶值一半以上，銀行和金融體系搖搖欲墜。風暴的源頭是國際收支危機，迫使貨幣大幅度貶值，觸發經濟和政治信心危機，最終令不少東亞經濟體系在經濟上採取緊縮措施。這一連串的發展無疑出乎人們的意料，但之所以會造成長期的、嚴重的後果，歸根結柢是因東亞不少地區經濟脆弱，令公眾失去信心、政府失去公信力所造成的。

一　危機早有先兆

多恩布希 (R. Dornbusch) 與沃納 (A. Werner) 在闡釋墨西哥披索貶值的經濟根源時所用的「匯率高假設」(overvaluation hypothesis) ①，有助我們了解東亞近期的經濟表現。東亞不少貨幣匯率之所以偏高，以致被迫貶值，是當地經濟因素和政府政策造成的：首先是各地政府決定貨幣與美元掛鈎，但與美元自由兑換；二是內外因素發生變化，令經濟基本因素惡化，進而令經常帳逆差惡化；三是利用引入短期的外資以填補經常帳逆差，支撐匯率於一時，期望基本經濟

因素會好轉；四是流入的短期資金主要是貸款而非直接的外來投資，令經濟體系更容易隨市場情緒波動；五是外資貸款使用不當，未能改善基本的經濟因素。投機對沖者眼看當地基本因素日益惡化，遂伺機衝擊其貨幣；六是當地政府領導無方，對抗投機對沖無力。一旦外匯儲備耗盡，除了貶值外別無選擇。但到了這個地步，政府威信已蕩然無存。最後，信心危機由外匯市場蔓延至公眾，匯率危機提升為金融、經濟和政治危機。

劉遵義與帕克 (J. S. Park) 借助多恩布希、沃納的架構，嘗試找出東亞金融危機的早期徵兆②。他們在1996年就匯率危機的先兆總結出十項經濟指標 (參見下表*)，但並未按照各項指標的輕重次序排列，以預告危機來臨的時刻。下表是劉遵義與帕克為東亞國家和地區列出的經濟警號：

指標 / 國家地區	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
墨西哥	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
中國內地			✓							
香港特區—中國										
印尼	✓		✓			✓			✓	
韓國			✓		✓			✓	✓	
馬來西亞	✓			✓	✓				✓	
菲律賓	✓	✓	✓	✓	✓		✓	✓		✓
新加坡	✓				✓			✓		
台灣										
泰國	✓	✓		✓				✓	✓	✓

* 劉遵義與帕克提出的十項經濟警號指標分別為：(1)實質匯率下跌，(2)實質本地生產總值增長緩慢，(3)通脹率高於全球水平，(4)名義息差高於全球利率水平，(5)息差擴大，(6)實質利率偏高，(7)本地儲蓄率偏低，(8)貿易逆差龐大，(9)經常帳逆差龐大，(10)外幣資產組合相對外來直接投資偏高。

有趣的是，上述十種先兆墨西哥全都不缺。東亞方面，菲律賓以八種指標高踞榜首；泰國六種居次；接着印尼、韓國和馬來西亞各有四種；新加坡三種；香港、台灣和中國內地則一種也沒有。

二　日本與東亞金融危機

東亞金融危機的遠因可上溯至80年代後期日本地產市場崩潰，令日本的銀行和金融機構的貸款出現大量壞帳。銀行照理必須按市值撇帳，自收益中剔除

虧損額。但撇帳有損銀行的資本比率 (capital ratio)，令銀行無法發放新貸款為商業活動融資，繼續從事一貫的業務。

日本的銀行監管當局擔心，撇帳有損銀行的資本，凍結流動資金 (liquidity freeze-up) 會對經濟造成嚴重的損害。他們希望問題純屬過渡性，只要撐住壞帳的企業，讓其繼續周轉，那麼壞帳也就不是壞帳了。而且，只要經濟迅速復蘇，所有表面上的壞帳最終都能清還。

當時日本股市興旺，日本股票帳面上的資本增值令銀行獲得源源不絕的資金儲備 (store of capital)，很可能沖淡了日本的危機感。及至日經225平均指數 (Nikkei 225 Average) 掉頭持續下跌，這筆緩衝用的帳面資金也宣告枯竭。及至1996年日經指數跌到14,000點上下，緩衝資金已告枯竭。

為了令銀行的資金復原 (restore capital)，日本大藏省 (Ministry of Finance) 面對幾種抉擇。一是勒令銀行撇帳，另行向外集資。但這不僅對股東有損，也會迫使日本的銀行與外資分享控制權。大藏省選擇了另一條路，亦即決定壓低短期利率，此舉動搖了東亞地區的金融體系。此後一段時間，日本利率之低僅次於歷史上美國30年代的大蕭條。大藏省自然是希望，國內的銀行用低息借入的短期貸款購買高息的長期證券，所得收益可作為資金。不料，日本的銀行把借來的短期資金轉借給東亞其他地區。日本的銀行當時還希望在海外賺了錢後，會為日本本土的壞帳撇帳。其時日本正當經濟衰退，日圓升值的可能性不大，這個如意算盤應該可以打得響。事實上，在經濟衰退和低息的雙重作用下，日圓匯率持續下跌。

東亞金融危機的真正罪魁是日圓疲弱。更禍不單行的是，日圓滑落的同時，美元攀升。由於泰國和東亞其他國家地區的貨幣均與美元掛鈎，當日圓疲弱而美元強勁時，自然使到與美元掛鈎的貨幣匯率看上去偏高，成為投機狙擊的目標，國際投機活動的機會也就更多。

東亞金融危機的真正罪魁是日圓疲弱。更禍不單行的是，日圓滑落的同時，美元攀升。由於泰國和東亞其他國家地區的貨幣均與美元掛鈎，當日圓疲弱而美元強勁時，自然使到與美元掛鈎的貨幣匯率看上去偏高，成為投機狙擊的目標，國際投機活動的機會也就更多。

三　東亞的信用風險

中國內地的出口對泰國出口的影響尤其大。泰國當局眼看經常帳逆差惡化，為了維持泰銖與美元掛鈎，遂借入短期外債以填補國際收支逆差，然後把短期貸款轉借給基建和地產發展項目，用作長期投資。

相比之下，其他東亞經濟體系受中國內地出口的影響較小。但是，這些國家和地區也向外借入短期貸款，大量投資於基建和地產等沒有把握的長期計劃。以馬來西亞、印尼、韓國來說，其中部分壞帳並非一般的商業貸款，而是工業政策引發的政治性貸款。為這類壞帳撇帳，無疑會令政府感到尷尬。

上述不少國家和地區在加息和匯率下跌雙重打擊下，顯得特別脆弱。其中尤以泰國為然。東亞地區的銀行和企業不僅靠借入短期貸款用作長線貸放，甚至短線借入美元或日圓等外幣，然後長線貸出本地貨幣。一旦某地區貨幣對美

元的匯率大幅下調，則當借入的美元和日圓短期浮率貸款需要續期時，若以當地幣值計算，箇中成本將會極高。而一旦加息，借入外幣者同樣也受到雙重的打擊：所借出的長期貸款資產值下跌，而短期貸款續期的成本上升。

為東亞借方提供美元和日圓短期貸款的，主要是日資銀行，但並不限於日資。日資銀行本來就已被壞帳壓得搖搖欲墜，現在再來一次重整，因為貸款招致的虧損和呆壞帳必將大大增加。由於壞帳太多，日資銀行在國內以至整個亞洲的正常放款業務已基本上凍結。日本對外收縮信貸和日本政府的對策，是東亞金融危機的根源。在日本回復正常以前，東亞的危機難以消解。

四　匯率危機

泰國的經濟和金融問題較早受到關注，故最先成為外匯狙擊的目標。泰國央行利用加息和收緊市場流動資金 (market liquidity) 反擊投機者，這是因為加息可增加投機者借入泰銖進行拋空 (sell short) 活動的成本。可惜，加息不僅未能打擊投機者，反而令一些早就在遠期市場 (forward exchange market) 上拋空泰銖的投機者大獲其利。此外，加息也對國內造成嚴重的打擊。何況正如上述，不少泰國機構借入短期貸款作為長期放款用。

泰國央行竭力不讓外界得悉其外匯儲備的狀況。在央行有多少美元和其他外匯儲備可以用來應付投機、保衞泰銖的問題上，當局放出煙幕，堅稱儲備充裕，說服了國民，卻瞞不過投機者。後者清楚得很，真正的戰場是遠期市場而非現貨市場 (spot market)。泰國央行反擊的方法是在遠期市場上買入 (long position)，與投機者拋空 (short position) 對沖。這在短期內的確能在帳面上造成大量的外匯儲備，但其實，這批儲備已在遠期市場上售出 (committed)。

作為中央銀行，泰國央行無法無限期地押後收回抵押貸款，最終只好承認耗盡了外匯儲備。消息公布後，公眾紛紛把手中的泰銖換成美元。至此，泰國面對的問題由反擊外來投機蛻變為遏止國民資金外流。既然最可靠的央行也蓄意瞞騙國人，泰國其他金融、政治以至所有機構的公信力也就蕩然無存。本來泰銖在這場危機中只要貶值10-15%就可以應付過去，但現在卻釀成了大災難。

泰銖崩潰後，緊接着馬來西亞、印尼、菲律賓和韓國也遭遇到類似的命運。但正如上述，台灣和新加坡得免於難，港元更穩守在東亞金融危機爆發前的水平。香港之所以頂得住衝擊，原因是港人對政府仍然有信心，也相信當局的承諾，會致力捍衞港元與美元的聯繫匯率，保護港人畢生的積蓄。只要公眾保持信心，純粹的投機活動對市場的影響也就有限。何況，香港實行貨幣發行局制度 (currency board system)。理論上，金融當局以維持聯繫匯率為首要的任務，不會因旁騖而分心。事實上，只有當金融當局對本身的角色有所誤解、企圖扮演中央銀行 (像泰國那樣以加息來反擊外來投機) 時，才會使聯繫匯率受到威脅。

泰國央行竭力不讓外界得悉其外匯儲備的狀況。在保衞泰銖的問題上，當局放出煙幕，堅稱儲備充裕，說服了國民，卻瞞不過投機者。最終耗盡了外匯儲備消息公布後，公眾紛紛把手中的泰銖換成美元。既然最可靠的央行也蓄意瞞騙國人，泰國其他金融、政治以至所有機構的公信力也就蕩然無存。本來泰銖在這場危機中只要貶值10-15%就可以應付過去，但現在卻釀成了大災難。

五　結　論

要問金融風暴往何處去，不同地區的答案大不相同。對香港來說，答案簡單不過。香港的銀行與日本、韓國不同，它不論就財務和管理的健全性或是就監管的誠實度來說，在全球中都數一數二。此外，由於香港實施貨幣發行局制度，因而免卻了中央銀行的通病。所謂魚與熊掌不能兼得，事實證明，要同時維持貨幣的內在和外在價值是不可能的事。

港元堅定不移地與美元掛鈎、維持穩定的匯率，這無疑是正確的。誠然，出口商 (這在香港還包括旅遊業) 必然會為港元貶值搖旗吶喊，但港人必須了解，港元貶值只能換來暫時的好處，因為其他國家和地區必定會相應地下調價格。香港的進口價格很快就會進行調整，令本地出口商的競爭力回到從前的水平。反過來，香港將會因此失去歷來享有的金融穩定美譽，這是一項無價之寶。

從長遠而言，亞洲各國必須在資金上減少對銀行的依賴。因此，以加強發展資本市場、穩步擴大現有的市場渠道、增加新的渠道等方式代替銀行貸款，並讓融資渠道朝向分散和多樣化發展，而非一味寄望各大銀行和監管者的表現，這才是應對之策。

至於一些銀行體系脆弱的國家地區，也就是除了香港，或許還包括新加坡和台灣以外的東亞大多數地區，則必須採用較為合理的壞帳確認制度。這需要注入巨資，令銀行得以擔當金融中介人的角色。而且，有關的國家和地區必須認識到，只有一種途徑可以提供這許多資金：外資。而除非後者對資金的管理享有相當的控制權，顯著高於目前各地願意與外人分享的程度，否則不會出資。

使各地銀行得以恢復元氣的上述步驟雖然甚為迫切，但也只是短期的對策。從長遠而言，亞洲各國必須在資金上減少對銀行的依賴。因此，以加強發展資本市場、穩步擴大現有的市場渠道、增加新的渠道等方式代替銀行貸款，並讓融資渠道朝向分散 (decentralization) 和多樣化 (diversification) 發展，而非一味寄望各大銀行和監管者的表現，這才是應對之策。

註釋

① R. Dornbusch and A. Werner, "Mexico: Stabilization, Reform and No Growth", *Brookings Papers on Economic Activity*, no. 1 (1994): 253-97.

② L. J. Lau and J. S. Park, "Is There a Next Mexico in East Asia?", Department of Economic (Stanford University), 1-17. Paper prepared for presentation at the Conference on China: Toward a Modern Financial System in Beijing, China (August 23-24, 1996).

王于漸　香港大學商學院院長

亞洲金融風暴對中國和香港的影響和啟示

錢穎一

一　引　論

亞洲金融風暴自去年5月中在泰國爆發以來，現已歷時九個月之久，在執筆時(2月下旬)，雖初現紓緩的迹象，但仍未能説已基本平息。

從其發展的進程而論，此次危機可分為幾個階段。第一階段由1997年5月中至7月2日，主要集中在泰國。第二階段由7月2日至11月初，泰國危機迅速蔓延至其他東南亞國家和地區，主要是東盟的成員國。泰國和印尼先後向國際貨幣基金(IMF)求援，菲律賓則早在危機未爆發前已接受IMF的數量較小的援助。第三階段是11月初至年底，危機蔓延至東北亞的日本和韓國。12月初，韓國亦被迫向IMF求助。第四階段從今年年初開始至2月，東南亞的金融風暴再起，印尼的危機尤其引起國際關注。在IMF和美國的援助和敦促下，印尼承諾改革。第五和最近階段從2月2日開始，亞洲金融危機出現曙光，匯市和股市止跌回穩，但危機仍未根本解決，印尼仍是焦點。

從此次危機的症象而論，主要表現在：(一)本幣對外幣(特別是美元)大幅下跌；(二)資產市場(股票市場和地產市場)價格暴跌；(三)銀行和其他金融機構(如證券公司、保險公司)倒閉或不穩等等。從地理分布和時間來看，此次受金融危機波及的亞洲國家和地區，至少有10個，是繼1992-1993年歐洲匯率體系危機和1994-1995年墨西哥危機以來，範圍最廣、為時最長的國際金融危機。

由於篇幅和時間所限，本文主旨在研討亞洲金融危機對中國內地和香港的影響，以及中港所應採取的對策和汲取的教訓。

亞洲金融風暴自去年5月中在泰國爆發以來，仍未平息。此次危機的症象主要表現在：(一)本幣對外幣(特別是美元)大幅下跌；(二)資產市場(股票市場和地產市場)價格暴跌；(三)銀行和其他金融機構(如證券公司，保險公司)倒閉或不穩等等。

二　對中國的影響和啟示

先從中國說起。自從去年7月亞洲金融風暴全面爆發以來，人民幣匯率一直非常穩定，人民幣和港幣是亞洲僅存未對美元貶值的貨幣。表1顯示亞洲主要貨幣對美元的匯率。從表1可見，人民幣對美元基本持平，甚至有小幅升值。

表1　亞洲主要貨幣對美元匯率

貨　幣	1997年7月1日	1998年2月23日	升值 (+) 貶值 (-)
人民幣	8.29	8.2792	*
港元	7.7452	7.7472	*
印尼盾	2,432.63	8,900	-72.6%
日圓	114.96	128.6	-11.6%
韓圜	887.8	1,661.00	-46.0%
馬元	2.5247	3.825	-34.0%
菲披索	26.36	40.63	-35.1%
坡元	1.4305	1.658	-13.7%
新台幣	27.8	32.873	-15.4%
泰銖	24.7	44.95	-45.1%
印盧比	35.8	39.16	-8.6%

*變動小於 0.5%

本港和西方的一些傳媒不斷在揣測或渲染人民幣貶值的可能性。這些人的論據是由於亞洲各國或地區貨幣大幅貶值，影響了中國的出口競爭力，所以人民幣遲早非貶值不可。而且中國銀行體系壞帳問題嚴重，可能爆發危機。但從中國的對外收支情況來說，觸發金融危機的可能性極小。

但本港和西方的一些傳媒不斷在揣測或渲染人民幣貶值的可能性。這些人的論據是由於亞洲各國或地區貨幣大幅貶值，影響了中國的出口競爭力；再加上中國銀行體系壞帳問題嚴重，可能爆發危機，所以人民幣遲早非貶值不可。事實真相又如何呢？

從中國的對外收支情況來說，自1994年人民幣匯率改革以來，無論貿易、投資和外匯儲備都有良好進展。特別是貿易順差繼續增長，使外匯儲備增至1,399億美元 (1997年底)，為1994年的2.7倍，外儲對進口比率從5.4月增至11.6月。中國的外債餘額約為1,240億美元，但長期外債佔88.5%，短期外債僅佔11.5%，這與韓國短期外債高達85%有根本分別，因此，因外債觸發金融危機的可能性極小。

去年上半年，利用外資金額已有下降趨勢，全年400億美元，較1996年為低，但貿易順差則高達403億美元。總的來說，1998年中國仍可保持國際收支的順差。國家信息中心預測，今年外儲仍可增260-280億美元。今年1月數據顯示，中國出口達113億美元，增長8.8%，進口86.9億美元，順差為26億美元。

就國內經濟情況來看，自實行「適度從緊」的貨幣政策以來，從1994-1997年第二季度這段時期，M0 (現金流通量)、M1和M2的每年增長量分別從24.3%、26.8%和34.4%降至19.0%、20.6%、19.1%。全國零售物價上漲率從21.7%下降至0.9%。居民消費物價上漲率從24.8%降至5.6%。工業產量增長率從24.2%降至14.3%，固定投資從36.8%降至13.2%。國內生產總值 (GDP) 的實質成長率從1994年的12.6%降至1997年的8.8%，今年可能再降至8%。這是較為合理和可持續的增長速度。中國在1997年達到了「軟着陸」的政策目標，通脹問題得到基本控制。

再從外匯管理制度來看，人民幣只是在經常項目下可自由兌換，在資本項目下仍受嚴格管制。大規模資金流動和大規模的人民幣投機是不可能的。目前，外商在華投資主要限於直接投資。外資在資本市場活動僅限於境外上市的股票和國內發行的B股，中國仍不容許外資購買國內債券或發行債券股票。中國也嚴格限制居民購買境外證券。

由於中國的外貿、外儲、國際收支、通脹、經濟增長的情況大致良好，加上對外匯和資本市場仍保持嚴密控制，人民幣並無貶值的壓力，亞洲金融危機對人民幣的衝擊也有限。因此，近幾個月，中國國家主席江澤民、副總理朱鎔基和其他財經負責人，均曾公開宣稱人民幣不會貶值。

近幾個月，中國國家主席江澤民、副總理朱鎔基和其他財經負責人，均曾公開宣稱人民幣不會貶值。中國對人民幣不貶值的承諾，獲得國際好評，IMF、美國財長魯賓 (Robert Rubin) 等，均公開表示歡迎和讚賞。

總之，無論從甚麼觀點來看，由於中國的外貿、外儲、國際收支、通脹、經濟增長的情況大致良好，加上對外匯和資本市場仍保持嚴密控制，人民幣並無貶值的壓力，亞洲金融危機對人民幣的衝擊也有限。

這並非說中國內部並無隱患。首先，亞洲各國貨幣競相貶值，可能影響中國的出口競爭力。但我們對這問題應有客觀的、全面性的分析。必須指出，名義貶值並不就能立刻刺激出口。例如，印尼、泰國和韓國貨幣雖大幅貶值，但許多企業外債纍纍，接近破產邊緣，難道這些國家就能在國際市場上縱橫無敵嗎？而且，貨幣大幅貶值後，勢必增加進口成本，刺激通脹，從而削弱了真正的競爭力。所以經濟學家認為，決定出口競爭力的是實質匯率 (Real Exchange Rate)，即經過相對物價調整後的匯率，而非名義匯率 (Nominal Exchange Rate)。中國有效地控制了通脹，本身便是提高競爭力的因素。第二，中國工資目前仍低於其他貨幣業已貶值的亞洲國家。誠然，沿海各省和大城市的工資已上升不少，但北部、中部、西部各省的工資仍然偏低。事實上，中國也鼓勵外商 (包括港商) 向內地非沿海省份投資。總之，即使亞洲各國大幅貶值，中國仍享有相對比較成本優勢。第三，中國可通過其他非貶值手段提高競爭力，如：改善勞動生產率和企業效益，提高出口退稅率，將生產線轉移到工資較低地區，調低銀行利率，對外商進口機器和高科技設備免稅等等措施。第四，紡織和成衣出口反正受配額所限，受匯率影響不大，出口形勢並非如某些人所說的那麼悲觀。

另一隱患是銀行體系的壞帳或不良資產問題，這已是多年來的公開秘密。人民銀行行長戴相龍最近透露，中國銀行體系的呆帳約為5-6%。壞帳問題主要與國企虧損和一些大城市的地產泡沫有關，中國政府已採取措施解決這問題。人民銀行已通知商業銀行，要求在未來五至七年間，每年將呆壞帳率降低

2-3%。今後三年，將用1,600億元沖銷呆帳。去年11月中旬舉行的中央金融工作會議，已確定防範和化解金融風險為宏觀調控的緊迫任務。其他採取的措施包括重組央行組織架構，增強央行獨立地位，取消國有商業銀行的貸款配額，實行資產負債比例管理和風險管理，改革存款準備金制度，充實商業銀行的資本，加快國有商業銀行的商業化步伐，取締違法金融機構等。中國金融改革的總體目標是用三年左右時間建立和經濟發展相應的金融機構體系、金融市場體系和金融調控監管體系。還必須指出，由於國內銀行絕大多數是國有銀行，存款實際上由政府擔保，因此存戶擠兑風潮的可能性也極小。

中國受亞洲金融風暴的直接影響雖然較小，但中國從此次危機可以得到不少啟示，應積極汲取以下的教訓。

在亞洲金融風暴之前，中國政府對「韓國模式」頗為欣賞。但此次危機揭穿了「韓國模式」的神話。在此模式下，南韓的大財團依仗政治特權大事舉債、盲目擴張、不顧效益的做法，終於闖下大禍。如果中國政府對「韓國模式」仍然存有幻想的話，那麼現在該是覺醒的時候了！

首先，中國因仍保持外匯管制和資金移動的限制，幸而避免了匯市投機的浩劫。由此推論，人民幣全面自由兑換的日程表恐須推遲。這並非說金融自由化不可行，而是說在未具備先決條件前就盲目推行金融自由化，反而會引起災難。例如70年代初主張金融自由化最力的美國經濟學家麥京能 (Ronald McKinnon)，鑒於第三世界迭次發生金融危機，在其近著《經濟自由化的程序》(*The Order of Economic Liberalization*) 中也修正其觀點，認為金融自由化應循序漸進，不可急躁從事。多數經濟學家同意，在外匯管制未完全撤銷之前，應先建立健全和透明的金融監管制，控制財政赤字，改善宏觀調控機制，積累和維持強大的外匯儲備。中國目前的外儲達1,399億美元，以絕對量而論，在全球排名第二。但以中國之大，外儲在未達至少3,000億美元之前，很難實行人民幣的全面自由兑換。

全面金融自由化的推遲，絕不意味金融改革便可暫時擱置。相反，目前最突出的問題，即銀行壞帳問題，中國政府應以高度的迫切感，力爭在三至五年內基本解決這問題。銀行應真正商業化，不再成為「奉命貸款」的機構。銀行壞帳又與國企虧損分不開，所以銀行改革又非與企業改革結合不可。

中國的外債目前估計約為1,240億美元，雖然如本文指出，絕大多數為長期債務，而且各項外債指標均在安全線內，但鑒於韓國、泰國和印尼的經驗，今後在發行外債方面應採取更審慎的政策。在吸引外資 (包括港資) 方面，中國應限制外資盲目流入投機性較高的房地產業，也應監管銀行和其他金融機構對此行業的過度信貸，以防止地產業泡沫的惡化。中國亦應加強監察和防止資金外逃的現象。

任何能有效防禦金融風暴的經濟，必有一套健全的金融監管和風險管理體制，其金融法規、政策和措施非但規範化，且具極高的透明度，才能獲得國內民眾和國際投資者的信任。顯然，中國在這方面距離國際水準尚遠，亟須努力改善。

在亞洲金融風暴之前，中國政府對「韓國模式」頗為欣賞，甚至有模仿該模式扶植「五百強」大型企業的構想。但此次危機揭穿了「韓國模式」的神話。在此模式下，南韓的大財團依仗政治特權大事舉債、盲目擴張、不顧效益的做法，

終於闖下大禍。如果中國政府對「韓國模式」仍然存有幻想的話，那麼現在該是覺醒的時候了！

三　對香港的影響和啟示

作為一自由港，香港經濟是對外開放性最高的，對外貿易總值等於本地生產總值的245%。由於香港沒有任何外匯管制，資金可以完全自由出入，香港又是亞太區的主要國際金融中心之一；因此，香港受到亞洲金融風暴的衝擊較為直接和嚴重。

作為一可完全自由兌換貨幣的港幣，國際投機者數次企圖推翻聯繫匯率制均告慘敗，港幣始終固如磐石。香港自1983年10月17日實行聯匯制以來，幣制是「通貨發行局」(Currency Board)的一種形式。在此幣制下，本幣發行須先有一國際貨幣的十足準備。因此，這一制度具有自動調節貨幣量、維護既定匯率的機制，其運作與金本位大致相同(只是美元代替了黃金而已)。目前，香港的外儲等於流通紙幣的7.4倍和10個月的留用進口。除此以外，香港政府並無外債，亦無財政赤字，反而有龐大的財政儲備。發生金融風暴這半年多來，香港的外匯儲備由1997年7月的817億美元增加到1998年1月的981億，在世界排名僅次於日本與中國，居第三位。

另一個重要因素是，中國政府在回歸前後一貫堅決支持聯匯制，並多次表示，如有需要將採取實際行動支持港元。回歸當天，中央政府準時地將淨值1,971億港元的土地基金移交給香港特區政府。中央政府此舉大大增強香港的外匯和財政儲備，亦鞏固了人們對港元的信心。

自從80年代銀行危機後，港府銳意整頓銀行金融業，加強監管。目前，香港銀行業的平均資本充足比率為17.8%，較巴塞爾協定所規定的最低8%比率高出兩倍以上。最近的百富勤和正達兩所證券投資公司的清盤，只是孤立事件，對整個銀行業並無影響。

香港的聯匯制，強大的外匯和財政儲備，管理完善的銀行體系，高度透明及嚴謹的金融監管制度，和穩健的財經政策，保證了港元和整個金融體系的安全、穩定和香港作為國際金融中心的地位。

當然，也應該看到，香港為捍衛港元也得付出相當代價。在聯匯制的運作下，利率不能不上升，以擊退投機者和保障幣值。在去年10月23日投機風暴達最高峰時，同業拆息率(HIBOR)一度升至300釐。雖然這只是瞬間的事，但同業拆息率一直偏高。最優惠利率提高兩次，每次均為3/4釐，達目前的10.25釐。

在利率高攀的情勢下，資產市場大受衝擊。股票市價自去年8月7日恆生指數破16,673紀錄後即不斷下跌，最甚時跌至今年1月12日的8,121，即總共下跌了51.3%。樓價較最高峰時也下跌了三成左右。這樣巨大的調整勢必產生「負財富效應」，對消費和零售市場有不利影響。利息負擔當然更直接影響消費意欲。

香港為捍衛港元，也付出相當代價。在聯匯制的運作下，利率不能不上升，以擊退投機者和保障幣值。在利率高攀的情勢下，資產市場大受衝擊。股票市價自去年8月7日至今年1月12日，總共下跌了51.3%。樓價較最高峰時也下跌了三成左右。這樣巨大的調整勢必產生「負財富效應」，對消費和零售市場有不利影響。

對今年經濟的展望，除了公共部門基建投資不受影響外，私營部門的消費和投資難免向下調整。我個人的估計是，今年經濟實質成長率將從去年的5.2%降至3.5%，失業率從2.3%升至3%，但通脹率則可望從6.5%降至5%。香港經濟放緩，當然是相當令人失望的，但和其他瀕於破產的亞洲國家相較，香港已是十分幸運的了。

香港股市受到亞洲金融風暴衝擊，間接也對中國不利。恆生香港中資企業指數，較最高峰時曾下跌達72%；恆生中國企業指數，較最高峰時曾下跌達63%。這一頹勢必然會影響國企H股來港上市，也會影響國企改革的步伐。

現在令人較為關注的，是香港的樓市問題和競爭力問題。過去樓價狂升，固然對香港經濟有害，但樓市狂跌，也會危害銀行體系和實質經濟。事實上，香港樓價已自高峰普遍跌了三成，再下降5-10%也是可能的。樓價跌到此地步，置業者負擔能力比率大為改善。與日本、泰國等國大批住宅和商廈空置、無人問津的情況不同，香港住宅供應仍然不足，因此跌價以後，便會吸引買家。其他如人口、社會、經濟各方面因素均有利於樓宇需求（內地居民合法入境限額增加，中國經濟高速成長，本港下一代傾向組織小家庭，經濟維持正增長率，失業率仍低等等），因此像80年代初期樓市崩潰的現象是不可能重複的。

按揭公司的成立，可改善銀行的流動資金和「錯配」現象。在時機成熟時，該公司可將按揭貸款證券化，轉售予投資人士。港府在1991年開始的七成按揭上限政策，當時雖廣受業界批評，但從此次亞洲風暴的經驗可見，如果不是有這防範性措施，後果將更為嚴重。

另一有利樓市的因素是按揭公司（Mortgage Corporation）的成立。按揭公司已發行200億元的債券，用以購買銀行的按揭貸款，這樣可改善銀行的流動資金和「錯配」（mismatch）現象。在時機成熟時，該公司可將按揭貸款證券化，轉售予投資人士。港府在1991年開始的七成按揭上限政策，當時雖廣受業界批評，但從此次亞洲金融風暴的經驗可見，如果不是有這防範性措施，後果將更為嚴重。

關於香港在亞洲各國貨幣大幅貶值後所面臨的競爭力問題，上節關於中國的競爭力的分析，亦有部分適用於香港。我已說過，決定相對競爭力的是實質匯率而非名義匯率。實質匯率指數可分兩種：一種是以國際貿易商品（Tradables）價格指數估算，另一種是以消費物價指數估算。如實質匯率指數上升，表示競爭力降低；反之，則表示競爭力增加。如以1994年1月為基期，則1997年底，第一種指數為91.4，和7月的88.6相差無幾，但遠較基期的為低。第二種指數在1997年底為116.0，較7月的108.8為高，但增幅不大。不過，這些數據，尚未將其他亞洲國家大幅貶值後通脹加劇，和香港通脹下降的效應充分估計在內。

香港的經濟結構和出口商品結構，與其他多數亞洲國家不同。香港目前已是服務性行業主導的經濟，服務業佔本地生產總值（GDP）的84%左右。而且，紡織和成衣（1996年仍佔港產出口總值的39.2%）仍受世界貿易組織紡織與成衣協定（WTO Agreement on Textiles and Clothing）下配額的限制，因此受匯率的影響仍然有限。

無論如何，香港不能靠貨幣貶值來提高競爭力。由於香港依賴進口程度極高，一旦貨幣貶值後，勢必刺激物價工資全面上漲，反而削弱競爭力。而且與美元匯率脫鈎後，信心崩潰，香港將重演1982-1983年的港元危機，並步南韓、印尼等國的後塵。香港只能以加強培訓、運用新科技、減輕成本等手段來提高

勞動生產率。幸虧，香港的靈活性和適應性是全球聞名的，過去五十年來均能逢凶化吉、安渡難關。在最近一次的景氣調整中(1994-1995年)，實質工資下降3%。香港最令人詬病的是樓價和租金過高，但最近數月來的調整，短期內雖相當痛苦，但就長期而論卻對香港有利。

無論如何，香港不能靠貨幣貶值來提高競爭力。由於香港依賴進口程度極高，一旦貨幣貶值後，勢必刺激物價工資全面上漲，反而削弱競爭力。香港只能以加強培訓、運用新科技、減輕成本等手段來提高勞動生產率。

香港並非首次經歷金融風暴。80年代初期，本港在「信心危機」的陰影下，同時經歷空前的港元、銀行和財政的三大危機。為備忘起見，表2簡略地比較香港在1982-1984和1997-1998兩個時期所面對的危機。

表2　80-90年代香港經歷的兩大危機之比較

時期	1982-1984年	1997-1998年
性質	香港本身的政經危機	亞洲金融危機波及本港
前途問題	中英談判期間極不明朗	回歸過渡順利，九七問題已成陳迹
信心狀態	香港陷入深刻的信心危機中	無信心危機，但亞洲金融風暴使信心轉弱
國際環境	美歐經濟不景，墨西哥債務危機爆發，美國醞釀巨大的銀行及儲貸社危機	中美經濟強勁，日本疲弱，亞洲金融危機持續
中國對香港態度及政策	中英談判期間，中國政府認為香港危機應由港英政府負責解決	積極支持香港特區政府和聯匯制
港元匯率	聯匯制未建立前，港元不斷貶值，對美元匯率從5.7貶至9.6	港元極穩定，對美元匯率在7.71-7.76間窄幅波動
外匯儲備	1982年底為64億美元，1983年底為58.7億美元，1984年底為64.7億美元	1998年1月為981億美元
財政儲備	1982年為178億港元，1983年為142億港元，1984年為137億港元	1998年3月底估計為4,456億港元
外債	港府無外債	港府無外債
銀行體系	銀行體系不穩，有7間「問題銀行」被政府接管，或擔保後轉讓	無銀行危機，港基銀行在1997年11月一度受擠提，但旋即平息
其他金融機構	18間接受存款公司(財務公司)倒閉或清盤	百富勤及正達兩間證券公司清盤
財政狀況及税率	港府因兩年赤字而加税2%	1998-1999財政預算案中，將利得税減0.5%，並有其他各項寬減
銀行利率	銀行最優惠利率最高達17%	加息兩次後，最優惠利率升至10.25%
股票市場	恆指從1981年最高峰的1,810不斷下跌至1982年的最低點676，即共下跌62.7%	恆指從1997年8月7日的最高峰16,673跌至1998年1月12日的8,121，即共跌51.3%

地產市場	樓價地價從1981年高峰下跌五成至九成 (視地區而定)	從1997年高峰，樓價平均下跌約三成，租金平均下跌兩成
移民問題	自1982年起，外流移民不斷增加	外流移民減少，回流移民增加
資產轉移	外幣存款佔存款總額比率從1980年的13.8%銳增至1984年的45.6%	外幣存款比率穩定，維持在43%左右
長期基建	放棄新機場計劃	新機場1998年夏完成，其他大型基建將陸續動工

如表所示，無論從甚麼角度來看，香港在1982-1984年的處境都要比現在惡劣得多。例如：當時受「九七問題」困擾，人才資金大批外流，外匯儲備僅為64億美元，財政儲備從178億港元降至137億港元，多間銀行不穩而受接管，港府因財政赤字而加稅2%，又因前途不明而放棄新機場計劃等等。但現在，「九七問題」已成陳迹，人才回流，外儲高達981億美元，為當時的15倍，財政儲備高達4,456億元，為當時的32倍，新預算案有多項寬減，新機場即將竣工，其他大型基建亦將陸續動工。當時危機之深，我們也照樣熬過來了，現在香港不過是受亞洲金融風暴波及而已，港人應保持冷靜和自信，如果輕信謠言，自亂陣腳，反會引起經濟學上所說的「自我實現的預期」(self-realizing expectations)，加深經濟或金融危機①。

無論從甚麼角度來看，香港在1982-1984年的處境都要比現在惡劣得多。現在香港不過是受亞洲金融風暴波及而已，港人應保持冷靜和自信，如果輕信謠言，自亂陣腳，反會引起經濟學上所說的「自我實現的預期」，加深經濟或金融危機。

在回歸後，香港仍然保持各方面的傳統優勢。去年年底，美國傳統基金會 (Heritage Foundation) 在其「1998年經濟自由指數」報告中，指出香港在156個國家和地區中，仍是經濟自由度最高的。去年9月下旬，IMF和世界銀行在香港舉行聯合年會，全球政經要人來港參加者達19,000人，盛況空前，大大增強了香港的國際金融中心地位、形象和聲譽。港府工業署最近調查，1997年在香港設立亞太區總部的跨國公司，高達935家，較1996年增加了百餘間，是亞太區總部數目最多的都市②。過去十五年來，其他中心利用「九七問題」取代香港的企圖，可說是完全失敗了。

當然，香港不應躊躇滿志，相反，香港應虛心地汲取此次風暴的教訓，從困境中開闢新的坦途。

第一，香港金融管理局在此次風暴中，成功地捍衞港元匯率，多次擊敗了投機者的狙擊，厥功至偉。但去年10月23日「黑色星期四」，同業拆息一度扯高至300釐，震動了整個金融體系，為金融界和輿論所非議。金管局則辯稱並未「挾息」，只是未向同業市場注資而已。然而，金管局確曾向銀行提出嚴厲警告，不得向「流動資金調節機制」(Liquidity Adjustment Facility，等於其他國家的「貼現窗」) 經常求貸，參與投機活動，否則將對之採取高息處罰，這使銀行驚悸過度。後來，金管局澄清「經常求貸」的意義後，拆息才徐徐回落。事後港府亦知道聯匯制運作有可以改善之處，財政司司長曾蔭權乃於11月12日特邀大專院校的十名經濟學者座談③。當然，一次座談不可能就解決問題，但財經當局能多

與學術界溝通總是好事。目前經濟最大的問題是利率高踞。香港與美國之間的息差，最優惠利率是175基礎點，存款普遍為300基礎點以上，外匯基金債券與美國國庫券則為430基礎點。我個人認為，在維持和穩定聯匯制的大前提下，任何能增加信心、降低利率的建議或方案，當局均應認真研究和考慮。

第二，香港一向奉行審慎的財政金融政策，既無外債，又有強大的外匯和財政儲備，與此次亞洲危機的起源無關。但無可諱言，自1997年上半年開始，香港的資產市場已出現了泡沫現象。恆指漲至16,673時，平均市價盈利率已超過20倍，顯然偏高，而紅籌股更高至50倍以上。樓價更加離譜，動輒每尺萬元以上，已與經濟和市民購買力脱節，予國際投機家可乘之機。但股價跌了一半，樓價跌了1/3以上時，基本上已達合理水平，樓價如再暴跌，便會影響銀行系統和港元的穩定。特區政府成立後不久，便宣布每年建屋85,000單位的長期策略，穩定樓價，動機極佳，但可惜「生不逢時」，正好遇到亞洲金融風暴惡化，樓價開始暴跌。至今年1月，百富勤和正達事件相繼爆發後，人心惶惶，國際投機家大肆活動。這些炒家明知直接狙擊港元無法得逞，乃轉而採用「搞垮樓市，拖垮銀行」的迂迴戰術，然後再推翻聯匯制。港府有鑒於此，於是自特首董建華以下的高官，發表了「彈性處理」賣地和穩定樓價的言論。今年財政預算案，又容許購屋自住者利息扣稅。這些措施絕非意味政府對地產商特別厚愛，但時至今日，問題已發展到影響銀行與港元的地步。在樓價暴跌了三成至四成左右的基礎上將之穩定，是對整個香港經濟都有利的政策。港府所應汲取的教訓是，應及早預防「泡沫現象」，在擬訂政策時，應將一些突發事件的可能性預計在內。

自1997年上半年開始，香港的資產市場已出現了泡沫現象。恆指漲至16,673時，平均市價盈利率已超過20倍，顯然偏高，而紅籌股更高至50倍以上。樓價更加離譜，動輒每尺萬元以上，已與經濟和市民購買力脱節，予國際投機家可乘之機。

第三，港府在80年代銀行危機後銳意整頓銀行業，使銀行經營和監管制均大為改善。但百密一疏，今年1月卻出現百富勤和正達兩間證券投資公司倒閉事件，顯示證券業的監管不夠周密。1987年股災後，港府曾成立證券業檢討委員會，但其報告現已過時。港府現應考慮成立新的證券業檢討委員會，重新研究本港證券業的運作、監管和前途。港府亦應成立證券業保險制，代替目前聯交所效用不大的賠償基金，並加強證券公司附屬財務公司的監管。最後，董特首在其施政報告中提出的「投資者資源中心」，應早日落實，使廣大中小投資者能獲得充分的資訊和諮詢服務。總之，證券業是香港金融業重要的一環。證券業如經營不善，不但使客戶損失，也使本港金融中心美譽受損。

四　結　語

六十多年前，奧國經濟大師熊彼得(Joseph Schumpeter)，在其名著《貨幣真詮》(*Das Wesen des Geldes*)中，寫下一段意味深長的文字：「最能顯示一個民族的性格的事，莫過於其管理貨幣的方式。」("Nichts sagt so deutlich, aus welchem Holz ein Volk geschnitzt ist, wie das, was es währungspolitisch tut.")④

熊彼得這句名言大概是在1932-1933年間寫的。那時，因華爾街股市暴跌所觸發的世界性大蕭條已開始，1930-1933年間，美國有九千家銀行倒閉或清盤。1931年春，奧國最大銀行Kreditanstalt倒閉，引起歐洲的銀行危機。同年9月，英國宣布脫離金本位，其他各國紛紛跟隨，並競相貶值貨幣以轉嫁經濟危機，掀起了第二次世界大戰的序幕。熊彼得的話顯然是有感而發的。如果他今天在世，目睹中國和香港在亞洲金融風暴中堅持捍衞幣值，拒絕以貶值貨幣的方式來轉嫁危機，並積極參與IMF援助泰國和印尼的計劃，履行國際義務，一定會十分讚賞的。

耶魯大學管理學院院長伽騰表示，香港現已成為穩定亞洲金融的中流砥柱。如果聯匯制不保，人民幣也會隨即大幅貶值，勢將又掀起新一輪的亞洲貨幣貶值之風，可能拖垮美歐的經濟。他的看法和數月前美國不少學者質疑聯匯制的立場完全相反。可見美國有識之士也終於認識到香港金融穩定的重要性，這是可喜的現象。

今年1月27日，美國耶魯大學管理學院院長伽騰(Jeffrey Garten)接受CNN電視訪問時，表示香港現已成為穩定亞洲金融的中流砥柱。如果聯匯制不保，人民幣也會隨即大幅貶值，勢將又掀起新一輪的亞洲貨幣貶值之風，可能拖垮美歐的經濟。他的看法和數月前美國不少學者質疑聯匯制的立場完全相反。可見美國有識之士也終於認識到香港金融穩定的重要性，這是可喜的現象。上節談及財政司司長邀見的十位本港經濟學家，儘管他們對如何改進聯匯制的運作有不同意見，但在維持和加強聯匯制的根本問題上，觀點卻是一致的。

然而，在本港和國際間，還是有一股勢力，處心積慮地打擊和企圖推翻聯匯制。據說，自去年7月以來，在港營業以投機為能事的對沖基金(Hedge Funds)的經理和分析員間，流行以下的口頭禪：「香港有安定，我們無繁榮。」這些人的自私、貪婪和唯恐香港不亂的心態，於此可見一斑。

幸虧香港是經得起考驗的，本文所引述的大量數據和事實足資證明。回歸之前十五年間，不斷衝擊和困擾香港的種種危機和憂患，不是一一被克服了嗎？形形色色的「香港末日」式的預言，不是一一落空嗎？雖說世事難料，但筆者可以斷言：如中國和香港能汲取亞洲金融風暴的教訓，切實地施行必要的改革與防範措施，則風暴平息後，中國和香港的經濟都將最先復元。

註釋

① 「自我實現的預期」現象在經濟衰退或繁榮期都可發生。例如，當人們預期樓價上升而爭相購樓時，樓價便會暴升。1996-1997年香港便發生此一現象。

② 見Industry Department, *1997 Survey of Regional Representation by Overseas Companies in Hong Kong*.

③ 這十位經濟學者是：中大的廖柏偉，宋恩榮；科大的陳乃虎，陳玉樹，陳家強，鄭國漢，雷鼎鳴；城大的何炘基；浸大的曾澍基；和筆者本人。

④ Joseph Schumpeter, *Das Wesen des Geldes* (Göttigen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 2.

饒餘慶 香港大學經濟金融學院教授

貨幣衝擊、市場預期與信心

周建明

一　東亞金融風暴與香港聯繫匯率

香港受到東南亞金融風暴的衝擊，可從兩方面來看：一是港元受到衝擊，二是股價大幅下降。實際上，這兩個因素是互相影響、推波助瀾的。首先，股票市場在亞太貨幣大幅貶值與股價暴跌之下必然會產生一種對港元不利的預期心理，懷疑港元的聯繫匯率有高估了的可能(因其他亞太貨幣已大幅貶值)，港元炒家乘機出手，金管局為了捍衛7.75的警戒線，在市場利率已上升的同時也在需要時刻抽緊銀根，這當然會加大利率的上升幅度而不利股價或房地產。其實恆生指數自從去年8月創下了16,820的高點後就逐漸下滑，技術走勢甚差，利率上升當然增加了拋售股票的壓力。此外，政府將每年的建屋數目定在85,000個，市場擔心在這種房屋供應政策下，房價將會下跌；而香港股票中以地產股為主導，既然對房地產的預期傾向負面，自然也就應拋出股票套現為上。套回了現金後，如果認為港元不會與美元脫鈎的，就會存港元收高息；而擔心港元不穩的，就會轉存美元或將資金流出香港。銀行方面也可能擔心東南亞金融風暴會影響將來的拆息上升，為了安全起見，寧出較高的利息吸納三個月及六個月的存款，較長期的定期存款利息上升也會影響股價的下跌。

上述分析表明，在大金融風暴的時期，匯價與股價極可能向同一方向發展，即對匯價的貶值預期也會連帶產生對股價下調的預期。而對股匯兩價的悲觀預期，最終也影響房地產價格的下降，而房地產價格的下降又對股價不利，同時也增加了港元的壓力(轉美元存款與資金外流)。為了抵禦衝擊，香港的聯繫匯率已由原來稍有彈性的波幅制(例如在官方匯率7.8上下約1%的範圍波動)轉為一具有7.75警戒線的固定匯率制，也就是說只允許匯價作微小的升值波動(例如7.73)，而無微小的貶值可能(例如7.83)。在這一聯繫匯率性質的轉變下，現貨匯價只能在窄小的範圍(7.73-7.75)之間波動，而不再可能波動至7.8以上。原因可能是政府在香港回歸前盡量讓港元兌美元稍處在強勢的地位，避免市場對港元在稍弱的情

在大金融風暴的時期，匯價的貶值預期會聯帶產生對股價下調的預期，同時也增加了港元的壓力(轉美元存款與資金外流)。為了抵禦衝擊，香港聯繫匯率已由原來稍有彈性的波幅制轉為具有7.75警戒線的固定匯率制，也就是說只允許匯價作微小的升值波動，而無微小的貶值可能。

況下會作較悲觀的預期，以致削弱了對港元的信心。在狹窄的匯價波動範圍下，一旦匯價的上升逐漸接近7.75警戒線時，金管局就必須抽緊銀根，令拆息上升以穩住匯價不得超越預定的警戒線。這樣，拆息的上升自然就不能避免了。

香港媒體輿論對拆息高企付出的代價議論紛紛，批評金管局只懂得用抽緊銀根的方法來提高拆息。其實，這些批評並不公平。利率在市場經濟中始終是最具影響力的關鍵變數與調控手段，乃吻合市場經濟的本質，並非行政性的干預手段。無論何種形式的聯匯制或浮動制，在區域性大金融風暴之下，拆息都很難避免不被扯高，尤其是當炒家大肆狙擊港元時，難道要金管局袖手旁觀？港匯如果節節下滑就可能引致整個社會的震盪，在緊要關頭出手防禦是必要的，整體利益的考慮應重於局部利益。我認為，匯價的穩定不是一個純經濟問題，而且亦是一個社會與政治的問題，也就是說，還要從信心的角度全面考慮問題。

香港媒體輿論對拆息高企付出的代價議論紛紛，批評金管局只懂得用抽緊銀根的方法來提高拆息。其實，這些批評並不公平。無論何種形式的聯匯制或浮動制，在區域性大金融風暴之下，拆息都很難避免不被扯高，尤其是當炒家大肆狙擊港元時，難道要金管局袖手旁觀？

目前，如何在港元受到衝擊時能降低拆息的上升幅度與維護市場對港元的信心，就有一些不同的意見。本文將對這些意見建議作出評述，並談談個人意見。

二　有關的建議

有關如何避免推高港元利率與港元匯價的穩定，主要的意見可分為兩大類：一為如何建立一有效的銀行套利機制，即「匯率套利」與「利率套利」；二為由金管局發出港元認售期權。

一　建立有效的商業銀行套利機制

在這一類中也有不同的看法。浸會大學曾澍基教授建議可採阿根廷、愛沙尼亞及立陶宛的AEL模式①，讓商業銀行在金管局開設美元戶口，保證銀行可按一固定匯率來自由兑換，透過不用現鈔與電子化的方式就能迅速進行「匯率套利」的活動，從而使交易費用減到最低，在平常情況下幾乎可將現貨匯價鎖緊在一點上。當港元受到衝擊時，港息將被扯高，於是銀行可透過在港元與美元利率之間的差別進行套利活動來穩定現貨匯價，藉入美元兑換成港元賺取息差，在港元資金供應增加的情況下，港息的壓力得到紓緩，也就減少了美電的壓力，這乃「利率套利機制」。

第二種看法認為，可將現行的現貨匯價的波動區間恢復到以往稍寬的情況，例如7.8上下的0.5-1%，讓銀行在稍大的空間進行「匯率套利」的活動。金管局只在匯價超越上下兩個限點時（例如在0.5%下的7.761-7.839）才作出調節資金的行動，這樣可令拆息的變動較為溫和，較有「秩序」而不致頻密與上升過急。這一方法的優點是可讓「匯率套利機制」有一稍大的發揮空間，產生一較有效的匯價與利率的自動調節作用。要發揮銀行的套利活動來穩定匯價與利率，

就需要將目前狹窄的固定匯率制恢復到原來以7.8官價為基點的稍有彈性的聯匯制。

二　美元流動資金調節制與港元認售期權

香港科技大學商學院的陳乃虎與陳永豪兩位教授提出了一個避免港息大幅被扯高的方案，即一般所講的「二陳方案」②。他們建議金管局應在現行的港元流動資金調節機制之外，再加設一美元流動資金調節機制 (向國際美元市場借入美元)，兩個機制都可向香港銀行體系提供貼現窗的功能。本港銀行在港元供應不足時可向金管局借美元 (港元外匯基金票據作抵押品)，然後將之轉成港元，增加了港元資金的供應，拆息不會被扯高，遠期美電也自然傾向穩定。

香港科技大學商學院的陳乃虎與陳永豪兩位教授提出了「二陳方案」，建議金管局應在現行的港元流動資金調節機制之外，再加設一美元流動資金調節機制，兩個機制都可向香港銀行體系提供貼現窗的功能。這一方案的主要目的，旨在向市場傳達一重要信息：「政府將堅定不移的捍衛聯匯制！」

此外，金管局允許當銀行還款時可在美元或港元二者之間任擇其一。用港元還款則以一美元兌7.8港元的計算為基礎。金管局作了此一承諾後即等於發行了免費的港元認售期權，行使價為7.8。這樣將逼使金管局盡力維持聯繫匯率而不會脫鈎或重訂匯價，否則一旦脫了鈎或重訂匯價，港元將受到強大的沽售壓力，銀行將以一美元兌7.8港元的行使價向金管局出售港元，令金管局的外匯儲備減少。這樣，在金管局的承擔下，市場對聯匯制的信心可望增強。

這一方案的主要目的，旨在向市場傳達一重要信息：「政府將堅定不移的捍衛聯匯制！」如果市場相信政府的這一諾言，就會加強市場對聯匯制的信心，因為當港元受到衝擊時，金管局最重要的任務是如何去建立市場對港元的信心。

諾貝爾獎金得主米勒 (Merton Miller) 教授建議金管局可發行一種附有港元認沽期權的「聯匯保險票據」③，須付期權金給金管局，發行對象為市場的投資者。如果遠期美電上升至7.8時，票據投資者可向金管局行使港元認售權，以7.8的匯價將港元換成美元。如果在票據到期時，美電仍在7.8之下，票據持有人自然不會行使港元認售權，金管局就賺了期權金。從投資者的觀點來看，既然有了這種具有保險性質的票據，就會對港元產生信心，也就不會跟風拋港元與買美電，港元的利率也就不會被扯高了。

「米勒方案」的主要目的與「二陳方案」相同，旨在指出政府應採取實際行動來表示維護聯匯制的決心，這一訊息有助市場建立與加強對港元的信心，因而就可減少拋售港元迴避風險的行動。

三　有關建議方法的討論

上述第一類第一種方法的AEL模式乃透過銀行的迅速「匯率套利」方式將匯價緊縮在一點上，這顯然是一種「一點式的固定匯率」，優點是匯價在平常時期可能全無波動。不過，其優點也正是其缺點。因為匯價無波動就缺乏了彈性，也就減少了匯價波動時所能提供的市場訊息④，以致影響了市場活動者的參考基

礎。在平常情況或衝擊不大的情況下，穩定的固定匯率就自然推動了「利率套利」活動；但在嚴重的衝擊下，「利率套利機制」可能也不會發生作用，因為此時匯價的不確定性必然大增，銀行可能認為經息差所套取的利潤不能抵銷匯率可能貶值的損失，這樣就未必會採取「利率套利」的活動。

至於第一類的第二種方法，即如何利用銀行在稍大的匯價波幅區間進行「匯率套利」，也會帶動了「利率套利」活動。現貨匯價就不致遠離官方所訂的7.8匯率。在平常情況下，「匯率套利」與「利率套利」的活動能使現貨匯價在上下兩限點之間波動，拆息也就不會大幅急升，港元與美元的息差也就不致相差過大，這樣遠期美電的溢價點子也不致突然大幅上升了。這種方式的缺點是市場久已習慣了有7.75警戒線的固定匯率制，如果重調至7.8為基點，恐怕令市場有了匯價貶值的猜測，反而影響了市場信心。因此，只能逐步放寬波幅區間。如果要在較窄波幅區與稍寬波幅區作一選擇，金管局可能傾向前者，因為前者已行之多年，也能抵擋衝擊，既然也行之有效，就不願更改了。從控制滙率波動風險的觀點來看，自然以目前的運作方式較為妥當，不過，當局仍然可以考慮放寬警戒線，例如7.77或7.78，讓「利率套利機制」有較大的發揮空間。

AEL模式乃透過銀行的迅速「匯率套利」方式將匯價緊縮在一點上，這顯然是一種「一點式的固定匯率」，優點是匯價在平常時期可能全無波動。不過，其優點也正是其缺點。因為匯價無波動就缺乏了彈性，也就減少了匯價波動時所能提供的市場訊息，以致影響了市場活動者的參考基礎。

在非尋常情況下，例如這次由外部因素東南亞金融風暴所引起的對港匯的衝擊，如果僅靠銀行的套利活動(不論第一種或第二種方式)來增強市場信心，力度都可能不足，因為市場已預期港元將受到大的衝擊。市場的炒家、銀行、公司、個人都有可能大量購買遠期美電圖利或迴避港元的不確定性，拆息於是被大幅扯高。購買美電的行動未必全是對港元無信心，可能只是意圖獲利而已。此時如果單只靠銀行的套利活動來抑止拆息的上升，作用可能不大。從時間上來看，如果不能及時阻止市場不確定心理的擴大，港匯或將處於更加不利的處境。因此，金管局在適當時刻抽緊銀根令拆息上升，實在也無可厚非，因為這樣可給市場一個重要訊息：政府有決心捍衛聯匯制！對恢復市場信心也會起正面的作用。

如果用第二類由金管局發行免費或須付期權金的港元認售期權的方法，在平常情況或中小型港元被衝擊的情況下，並無此項需要。因為在衝擊不大的情況下，市場將認為在雄厚的外匯儲備支持下，聯匯制是不會被衝倒的，此時只需透過「利率套利機制」，再加上金管局從旁利用資金調節來協助，匯價始終會穩定下來的。如果信心是建立在雄厚的外匯儲備上面，那麼發行港元認售期權豈不多餘？如果市場認為拆息上升只屬短期性的波動而已，最終會恢復正常，那麼港元的保險票據並不會對信心有所幫助；在嚴重的衝擊情況下，金管局的港元認售期權反而會影響市場信心，因為當金管局發行港元認售期權後，就有了「可能負債」，對外匯基金的信心可能下降⑤。這自然要看所發行的認售期權數量多寡而定。如果發行數量不多，對信心就起不了甚麼作用；如果發行數量十分大的話，外匯基金的「可能負債」就變大了，那麼外匯基金的風險又如何得到對沖？如果市場對外匯基金能否有效運作產生疑問，反而不利市場信心的建

立。保持雄厚的外匯儲備是行使任何一種聯匯制的重要條件，也是市場信心的基礎(在浮動匯率制下自然就不需要這麼多了)。

聯匯保險票據的對象主要為銀行、公司、機構性投資者，而中小型公司與一般市民未必了解這種保險票據的性質，有失公平。就算他們有些了解，也未必願意支付期權費。在港元受衝擊時，他們可能乾脆出售港元資產，或是將之轉成美元存款，此舉對港息也一樣構成壓力。

為了迴避港元資產的風險，對大公司機構投資者、富人、高收入者而言，與其購買聯匯保險票據，不如直接購買遠期美電來得更便宜、更方便；此外，也可購買美元認購期權來達到對港元資產作保險的目的。從實用性來看，聯匯保險票據也不高，把本來簡單的迴避風險行動曲折化與複雜化了。

聯匯保險票據的對象主要為銀行、公司、機構性投資者，而中小型公司與一般市民未必了解這種保險票據的性質，有失公平。況且，對大公司機構投資者、富人、高收入者而言，與其購買聯匯保險票據，不如直接購買遠期美電來得更便宜、更方便。從實用性來看，聯匯保險票據也不高，把本來簡單的迴避風險行動曲折化與複雜化了。

至於所建議的美元流動資金調節制是否有此需要？我們以為沒有必要，因為金管局也可在市場放出美元換取港元然後貸給銀行，效果相同。不同之點為用美元流動資金制暫時不會減少港府的外匯儲備，但卻增加了金管局的美元負債，結果港府的淨美元儲備卻減少了⑥。由金管局提供港元流通資金的方法來紓解拆息的上升豈不更加直接？何必將本來簡單的方法曲折化了。

建議中認為要解決港元受到嚴重衝擊的另一辦法是同時使用港元與美元，將目前「非正式美元」的港元身分加以正式化，港元就等於美元，這樣就使港元免受衝擊，論者認為金管局有大量美元儲備可執行這一「美元化」的方案。其實，「美元化」的方法在多年前已被提過，但實際執行的可能性有多少？港元與美元的同時作為法定流通貨幣會不會牴觸了《基本法》？如果一旦採用美元，香港本身不可能無限量供應美元，美國聯邦儲備局是否願支持？其實以香港的經濟基礎來看，在嚴重衝擊之下相信也不致於要用「美元化」這一方法，難道日後金融穩定後又改回用港元？用美元後有無其他不利的影響？

四　高利率、金管局與市場信心

港元這次受到衝擊，拆息曾被大幅扯高，因此出現避免金管局收緊銀根而扯高了利息的不同意見；有的卻責怪金管局的抽緊銀根造成高利率，損害了其他經濟部門，例如股市與房地產。其實股市已早在1997年8月達到了16,820的頂點，之後就逐漸下滑；房地產經過了兩年多的大幅飆升也必然會有所調整；至於其他經濟部門，如零售與旅遊業的不景，是由於經營成本上升所致。東南亞金融風暴影響港元拆息上升，不能只委過於金管局的資金調節行動。利率上升其實也並非壞事，因為可以抑止高樓價、高通脹，從而冷卻投機，對提高國際競爭力也有一定的正面作用。因此，這次利率的上升實在有「一石二鳥」的作用。

有的意見認為高利率有利投機者，這只說了一部分的真理。高利率的確對那些早在息差小時購買了美電者有利，利率上升自然對他們提供了平盤獲利的機會，但對美電的新購者而言卻成為較高的投資或投機成本，應具有一定的抑

止作用，較低利率反而形成了買美電的誘力。東南亞貨幣匯價與股市在2月份已回升不少，香港的拆息也因區域性的金融緩和而下降，美電溢價點子也減少了，股市也回升了，樓價也開始趨穩。這說明了香港的美電受到鄰近金融地區的情況的影響實在也很大，這乃為不可控制的因素。在不可控制的因素下，當受到嚴重貨幣衝擊時，利率一定會因不確定因素而被扯高，如只靠「利率套利機制」作為防衛的力量恐嫌不足，金管局的主動性防禦還是有必要的。較高的利率也可作為政府給市場的一種強有力的訊息，表示了捍衛港元的決心，對建立市場信心有極大幫助。

如果將香港的利率與東南亞國家的利率作一比較的話，香港的利率顯然低得多。向來強勁的新加坡坡元的利率也曾上升幾達一倍，難道是市場對坡元失掉了信心？對港元作了短期的不確定預期，未必就能反映長期信心的不足。為了減少企業受拆息波動的影響，香港應發展長期利率市場，即發展債券市場。

有的意見認為東南亞國家也用高利率來防衛其貨幣匯價，但卻都失敗了，所以高利率政策未必有效。其實香港的情況與其他東南亞國家大不相同，香港擁有雄厚的外匯儲備，尚有有效的金融監管制度、銀行體系健全與無外債，這正是其他東南亞國家(新加坡除外)所欠缺的。在市場信心缺乏的情況下，用高利率政策自然就失效了，在大金融風暴下，這些國家的利率顯然是市場因信心崩潰而被大幅扯了上去，不完全是當地政府的政策所致。如果將香港的利率與這些國家的利率作一比較的話，香港的利率顯然低得多。向來強勁的新加坡坡元的利率也曾上升幾達一倍，難道是市場對坡元失掉了信心？這也說明了香港的利率上升並不完全是市場信心缺乏所致，尚有其他因素，例如買美電的動機有旨在圖利的貨幣投機者與投資者、旨在保障貿易收入的本地與跨國公司、轉美元存款的羊群心理、銀行不願拆出資金等。對港元作了短期的不確定預期，未必就能反映長期信心的不足。在2月份，一個月拆息就已經回降了，甚至尚低過了風暴前的水平，三個月與六個月拆息也下降了一些，就說明了市場預期轉變的這一事實。為了紓緩高息對經濟下調所產生的壓力，政府的來年財政預算已作了有關的減稅措施。

為了減少企業受拆息波動的影響，香港應發展長期利率市場，即發展債券市場，港元的長期資金可因此而得到供應，從而減少了公司依賴銀行提供長期資金，對長期利率的敏感性也會相應減低。此外，尚可發展多種的利率衍生工具。

寫於1998.2.23

註釋

① 見〈捍衛聯匯得失：如何評說〉，《明報》，1998年2月16日，A11。
② 陳乃虎、陳永豪：〈捍衛港元方案〉，載鄭國漢、雷鼎鳴合編：《為港元危機斷症》(香港：匯訊出版有限公司，1998)，頁61-80。
③ 見《香港經濟日報》，1998年1月20日，A2。
④⑤ 見〈金融風暴的教訓及對學界建議的回應〉，《明報》，1998年2月17日，A13。
⑥ 張仁良、黃國波、繆鈞偉：〈聯繫匯率：不變應萬變〉，《香港經濟日報》，1998年2月17日，A24。

閔建蜀 香港中文大學國際企業系講座教授

金融危機、道德自律與轉型期文化傳統

汪丁丁

布勞代爾 (Fernand Braudel) 將金融活動歸結為資本主義經濟活動的最高形態 (具有超越分工的傾向)，列寧則將之歸結為資本主義最後階段 (金融寡頭壟斷) 的核心部分。在深受馬克思制度分析影響的制度經濟學家眼裏，金融是信用關係從「前資本主義」簡單生產擴展到資本主義再生產過程的關鍵環節。總之，金融是與資本主義生產方式密切關聯着的。從這個意義上說，金融危機總是對資本主義生產關係的挑戰。當人們的物質利益在金融危機中受到損害時，人們便對資本主義制度的有效性發生疑問。不僅如此，人們還進一步對市場經濟制度的基本原理發生疑問。在所有這些疑問之上，人們最終會懷疑：來自西方社會的「資本主義」經濟制度，是否真的適用於非西方文化傳統諸社會的經濟？我在這篇短文裏提出來討論的，就是由金融危機所揭示的、在經濟活動與道德基礎之間的關係，以及在「非西方社會」(non-western societies) 諸經濟的現代化過程 (從傳統農業到現代工業的「轉型期」) 中，傳統與現代化的衝突問題 (關於這些問題的更深入的討論，參閱文末參考文獻)。

金融是與資本主義生產方式密切關聯着的。當人們的物質利益在金融危機中受到損害時，便會對資本主義制度的有效性發生疑問。在所有這些疑問之上，人們最終會懷疑：來自西方社會的「資本主義」經濟制度，是否真的適用於非西方文化傳統諸社會的經濟？

金融固然歸根結柢是一種信用關係，但是「金融」這種信用關係所要求於一個社會的道德基礎的條件卻比一般信用關係強得多。托賓 (James Tobin，諾貝爾經濟學獎獲得者) 在為《新珀爾格雷夫經濟學大詞典》撰寫的「金融」詞條裏說：一張借據，僅當它進入流通領域時，即被債權人拿來當做「信用」轉讓給第三方時，才具有「金融」的意義。在韋伯 (Max Weber) 的論述傳統中，金融，尤其是現代信息技術基礎上的股票市場這樣的金融活動，可以被理解為一種「大眾參與」的過程。在這裏，我把「大眾」定義為超越了「私人聯繫」所能維繫的群體的規模。與托賓的定義一致，當我們考察一張借據能夠成為一項「金融工具」的前提時，馬上會注意到金融與「信用一般」之間的本質差異：在傳統社會裏相當常見的借據，只要求借貸方對出據方的信任關係。這種關係可以而且經常僅僅依託於私人聯繫 (血緣、地緣、業緣)；在大眾參與的金融過程中，出具這張借據的

個人的信譽，對多次轉讓以後的債權人而言幾乎沒有甚麼意義。沒有誰會因為不認識一家企業的老闆而拒絕購買普遍被看好的該企業的股票(儘管許多人會因為認識那家企業的老闆而購買該企業的股票)。金融過程所依賴的，不再是幾乎每一個能夠生存下來的社會的道德傳統中都具備的人與人之間的「私人信任關係」(即建立在上述私人聯繫基礎上的信任關係)，而是必須依賴於「非個人」(super-individual)的、「超越私人聯繫」的，被哈耶克(F. A. Hayek)稱作「抽象規則」(abstract rules)的那種制度。這種制度在韋伯那裏被稱作資本主義的「支撐體系」(suppportive system)，包括獨立的審計和會計系統、獨立的司法與法庭抗辯系統，以及使「自由契約制度」(free contracting)得以有效的其他種種制度。事實上，當我們(跟着韋伯)如此重視資本主義制度的「可計算性」的時候，我們必須看到，如果不是因為這些「支撐體系」的超越私人聯繫的性質，如果不是因為這種「非人性」的制度裏的「鐵面官僚」的冷淡，無情地排除或極大地減弱了那些時刻包圍着我們的、無孔不入的「私人聯繫」的影響，那麼資本主義的「可計算性」就難以存在。

金融過程所依賴的，不再是幾乎每一個能夠生存下來的社會的道德傳統中都具備的人與人之間的「私人信任關係」，而是必須依賴於「非個人」的、「超越私人聯繫」的，被哈耶克稱作「抽象規則」的那種制度，這種制度在韋伯那裏被稱作資本主義的「支撐體系」。

讓我從股票交易中提出一個簡單的例子來說明上面的論點。在美國流行的網上股票交易商當中，明確地規定了所謂「跳一價位」(stick up)制度。就是說，當股票交易的委託方向代理方發出交易指令時，如果指令是「賣空」，那麼代理方只能在市場價格從下降過程中停穩的某個價位再跳上一個價位時執行委託方的指令。跳一價位的規定是為了防止股票市場在高度不穩定期間被短期炒家炒到崩盤的地步，因為從理論上說，賣空股票的數量可以無限大地超出股票發行的總量。當股票從一個過高的價位下滑時，往往引發「雪崩效應」，手中執有股票的人會爭先恐後賣出股票，而原本沒有股票的人，出於投機，會大量賣空股票。跳一價位的規定使得賣空行為相對於原本持有股票而現在賣出股票的行為而言，處於劣勢。例如當IBM股價一天之內從105美元下滑到100美元時，如果中間沒有停頓，那麼在跳一價位規則下，賣空方基本上無利可圖，甚至可能虧損(如果股價跌到100美元以下才停住並且反彈到100美元，那麼按照「隨行就市」market order 指令執行的賣空就會造成虧損)。

跳一價位規則也許或者肯定對社會整體而言利大於弊，但是它所要求於社會的道德基礎是甚麼呢？我還是想用具體的例子來說明這個要求。在跳一價位的規定下，委託方事實上只有兩個選擇：(1)向代理方發出「隨行就市」指令。在該指令下，委託代理契約關係規定，代理方必須「盡最大努力」(best effort)為委託方賣一個好價錢；(2)向代理方發出「限定價格」(limit order)指令(當然包括「止蝕限定價格」)。在該指令下，代理方要麼不賣，要麼只在委託方限定的價格以上將股票賣出。對華爾街的許多股票及其期權(options)而言，價格在一天之內的變動可以大大超出1%的幅度，例如計算機業三巨頭之一的Dell，其股票常常在一天之內變動10%左右。最近的例子是1998年1月11日，在一分鐘走勢圖上顯示，Dell從85美元幾乎不停地跌至79美元，然後再上升到87美元。與此同時，Dell的期權價格，以一月份到期的85美元出售權為例，則毫無停留地從2.5美元

在成熟的資本市場裏，各大交易公司不僅為競爭客戶而珍惜自身名譽，而且還要競相為客戶提供可靠和權威的信息諮詢。後者比前者更加難能可貴，也更難以靠第二方或第三方來監督。就我的理解而言，目前發生在亞洲許多地區的「金融危機」是與信譽危機有關的。

上升到6美元再下跌到2美元，一天內的變動幅度幾乎達到300%。熟悉香港股票操作制度的讀者會注意到，這正是股票交易代理人謀私利做「老鼠倉」的大好時機。仍以Dell為例。如果委託人發出的指令是「隨行就市」購買一月份85美元出售期權，那麼代理人完全有理由按照當日最高價格6美元為委託人「買進」期權，而實際上自己以例如當日行價3美元買進再轉讓給委託方，獲利100%。如果委託人發出的是賣空指令，那麼在跳一價位規則下，代理人仍可以在當日的較高和較低兩個價位上自己賣空，然後把那些在較低價位上賣空的股票「轉讓」給委託人（即在低價位上買回並在同一價位上借出該股票給委託人）。儘管有詳細的規則禁止代理人這樣做，但由於監督成本太高，委託人事實上很難知道自己的指令是在哪一個價位上執行的，除非委託人能夠看到交易當天「場內專家」(specialist，或market-makers) 的交易記錄。我在香港曾經聽一位交易所的朋友說，香港交易機構裏幾乎人人都有「老鼠倉」。這或許是誇大的，但離現實應當不會太遠。另一方面，以我個人多年的經驗，美國的網上交易員，至少那些著名的互聯網交易公司，不太可能做「老鼠倉」。所以我相當放心地發出「隨行就市」指令，並經常於事後得知成交價格比我期望的更加理想。這個例子說明，跳一價位規則或任何金融制度，其事實上的有效性常常主要依賴於規則執行者的道德自律，在監督成本高昂的場合尤其如此。這也是諾斯 (Douglas North，諾貝爾經濟學獎獲得者) 所說的「第一方監督」(the first-party enforcement)。

我曾在其他文章裏詳細介紹過，在成熟的資本市場裏，各大交易公司不僅為競爭客戶而珍惜自身名譽，而且還要競相為客戶提供可靠和權威的信息諮

詢。後者比前者更加難能可貴，也更難以靠第二方(即參與契約的其他當事人)或第三方(即與契約利益無涉的仲裁者)來監督。由於技術上的原因，依靠道德自律以外的其他方式來監督代理人行為的成本高昂，許多原本對合作雙方都有利可圖的項目，在缺乏道德共識的社會環境裏就無法實行。試想，假如我發現每一次我的「隨行就市」賣空的指令得到的結果都比我預期的價格低得多，我就不會繼續使用這一指令方式，於是在未來的交易中，當市場變化劇烈時(限定價格的指令往往無法執行)，在我和我的交易代理人之間就做不成任何交易。

上面討論的只是一個小例子。就我的理解而言，目前發生在亞洲許多地區的「金融危機」(貨幣動盪只是這一危機的表現之一)，與上面這個例子的性質是一樣的——信譽危機。在西方成熟的市場經濟裏，所謂「壞帳」固然難以避免，但是出現與韓國政府貸款的壞帳比例(根據一份材料的估計，接近40%)類似的壞帳卻是少見的。中國的銀行向國營企業發放的貸款，壞帳比例即使已經高到不能忍受的程度，但也只有20%。80年代以來，許多發展中經濟開始從古典發展階段(即珀特爾 Michael Porter 所謂「要素驅動的發展階段」)進入規模經濟發展階段(即珀特爾所謂「投資驅動的發展階段」)，從而需要建立大規模集資的機制。政府干預下的集資固然可大規模進行，如同韓國在1970-1990年期間所做的那樣，但其社會弊端往往抵銷了經濟效果(例如由此而來的政治腐敗和新的老的「財閥族」)，即使經濟上的效果，也未必有預期那麼好(參閱人們最近幾年對「亞洲奇迹」的批評)。但是，如果放棄政府干預這個手段，在互不相識的廣大人群之間如何實行大規模集資呢？「金融」做為一種特殊的信用關係，一種「大眾參與」的信用關係，便在亞洲諸「非西方社會」經濟發展的這一特定階段裏凸顯出來。這一「金融深化」(financial deepening)過程與本土文化尤其是本土知識(local knowledge)的衝突性也便凸顯出來了。

在傳統道德意識不斷弱化的同時，新的與從西方引進的「資本主義」相適應的道德共識卻難以在短期內形成。於是剛剛從「家」的牢籠裏走出來進入「市場」的這許許多多陌生的「個人」，開始體驗到普遍的信譽危機。這在中國大陸尤其突出；那裏正在流行的一說法叫做「殺熟」，就是親友之間為利益金錢而展開的廝殺。

從亞洲各國在「經濟起飛」(the take-off stage)階段所發生的社會變化來看，現代化過程在很強的意義上就是西方化的過程。例如在日本和韓國經濟起飛的階段，這兩個國家的離婚率、自殺率以及犯罪率都有統計意義上非常顯著的增加；人們對家庭的觀念和社會對「個人主義」的態度也都有了很大改變。在傳統道德意識不斷弱化的同時，新的、與西方「資本主義」相適應的道德共識卻難以在短期內形成。於是，這許許多多剛從「家」的牢籠裏走出來進入「市場」的陌生「個人」，開始體驗到普遍的信譽危機。這在中國大陸尤其突出；那裏正在流行的一說法叫做「殺熟」，就是親友之間為利益金錢而展開的廝殺。道德基礎在傳統與現代兩方面的缺失，這種「兩處茫茫皆不見」的道德無政府狀態，顯然是難以為繼的。而在這一社會轉型期裏的金融過程，顯然也是難以為繼的。當金融過程繼續不下去時，在這些社會裏，其實只有兩個解決危機的辦法：(1)政府出面干預，並且面臨着經濟集中化的危險；(2)回到非金融化的市場經濟裏去，放棄規模經濟的好處。除非，社會有能力重構自己的道德基礎，否則是不會有甚麼長期意義上的「信用關係」的。

上面這些沒有附加經驗數據的論說，大體上只可以當成「判斷」而不是學術性的結論。不過，當我們憑着對非西方社會行為方式的熟悉來想像，那些金融機構裏的貸款分析員和監督人員是如何處理日常帳目往來的，他們以及他們的上級如何在評價投資項目時受到各種私人聯繫的影響以及如何在項目已經出現問題時試圖隱瞞……；我們可以想像在一個被費孝通概括為「一個一個同心圓構成的」、以每一個個體為圓心的社會關係網裏，個體是如何對待那些寫在紙面上的、「超越了私人聯繫」的規章制度的；我們可以想像「子為父隱，父為子隱，直在其中」這句話對金融秩序意味着甚麼。我可以在一種非常或過份徹底的意義上認為：人們必須在商品「等價交換」公式的兩端異化到非人的狀態，異化到只服從抽象的金錢的驅使和抽象的、外在的法律約束的時候，才有資格像威尼斯商人那樣 (同時也不要忘記了莎翁筆下「夏洛克的那一磅肉」) 來玩「金融」。

我可以在一種非常或過份徹底的意義上認為：人們必須在商品「等價交換」公式的兩端異化到非人的狀態，異化到只服從抽象的金錢的驅使和抽象的、外在的法律約束的時候，才有資格像威尼斯商人那樣來玩「金融」。目前發生在亞洲的金融危機，正是文化危機的反映。

就我的理解而言，目前發生在亞洲的金融危機，正是文化危機的反映。我們正在經歷一種「雙重的現代性問題」：(1) 從傳統農業經濟轉型為現代工業經濟的過程中，那些具備反思能力的個人在不斷擴張着的過去與未來之間的時空裂口之內所體驗到的那種上下無着的，由黑格爾、德克海姆 (Emile Durkheim)、韋伯、哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 和吉登斯 (Anthony Giddens) 反覆論述過的現代性危機；以及 (2) 非西方的本土文化傳統中的個人，在面對西方技術、知識體系、權利方式以及隨着現代市場經濟湧進本土社會裏來的全部西方影響時，所體驗到的那種「認同危機」(the identity crisis)，那種喪失了真實的「自我」的心理體驗，那種對異化的「變形記」式的痛苦感受，那種找不到「場景」(frame) 從而失去家園時的茫然。

像我寫的其他文章一樣，這篇文章只提出問題，不提供結論，甚至連引文也沒有。所有研究性質的文章都已經收括在下引我自己的幾本文集裏了。

參考文獻

(1) 〈資本主義的實質是甚麼？〉、〈擴展秩序與經濟發展〉、〈近年來經濟發展理論的新進展及其反思〉，均已收入文集《經濟發展與制度創新》(上海：上海人民出版社，1994)；〈金融熱及其他〉，《讀書》，1994年第6期，已收入文集《永遠的徘徊》(成都：四川文藝出版社，1996)。

(2) 〈試説現代性〉，《讀書》，1997年第6期，收入文集《我的路》(濟南：山東教育出版社，1998)，以及《我思考的經濟學》(北京：三聯書店，1998)。

(3) 〈連續性假設的社會科學涵義〉、〈哈耶克擴展秩序思想研究〉(一)、(二)，均已收入文集《在經濟學與哲學之間》(北京：中國社會科學出版社，1997)。

汪丁丁 北京大學中國經濟研究中心副教授

編　者　按

承續上期主題，本期再有四篇有關百年前戊戌維新的研究論文。

孫隆基集中分析康梁維新派的「國家觀」。他以豐富的史料論證，儘管當時盛行的社會達爾文主義、康德的「永恆和平」乃至種族主義、「帝國主義論」等形形色色思潮，無不對康梁產生影響，但在戊戌前後，他們始終沒有形成現代民族主義觀，仍以儒家「天下主義」看世界；他們所設定的最高目標依舊是「平天下」，而不是「建國」。楊際開從兩個較特殊的角度，即章太炎對近代日本的體驗和理解，以及十九世紀末地方主義興起、江浙士紳「分鎮」思想的直接影響，來分析章太炎從變法維新走向排滿革命、並進而提出以聯邦制再建中國的思想轉變。蕭功秦則從傳統中國政體變革的內在兩難——體制內不可能產生改革人才、體制外改革人才不見容於官場文化——來分析戊戌失敗的原因。他強調康梁變法的激進性，認為它開啟了影響整個二十世紀中國的激進主義政治文化。

以往大量研究戊戌維新的論著，多側重於政治史或思想史，因此我們特別推薦張鳴的社會史論文，它是研究長期被忽略的1895-1898年間男人的「不纏足運動」。該文從歷史、風俗以及士人審美心理變化等方面，生動地刻劃出這場由士紳發起、參與並具有清朝合法性支持的社會改良運動興衰史。這場運動表面聲勢浩大，但基本上沒有得到婦女的響應，也與婦女平等、解放無涉。作者慨歎在中國推行任何社會改革之艱難。

從「天下」到「國家」
——戊戌維新一代的世界觀

● 孫隆基

在馬克思主義史學裏，中國民族形成是一個主要的研究項目。按照斯大林的教條，民族形成是資本主義上升階段的現象，范文瀾卻認為中國民族形成於秦朝大一統①。在這裏，爭辯所圍繞的是一個定義，姑且擱置勿論。至於中國「民族國家」觀念起源於何時，則是另一個命題，而且，這個概念作為一個有生命的符號學系統，其生長有脈絡可尋。

今日史學界一般的看法是：中國現代式民族主義首見於1890年代戊戌維新的一代②。但我們在下面將指出：1890年代的所謂「民族主義」仍大半為「天下主義」陰影所籠罩。另一方面，傳統的天下主義亦非純淨，它大半屬於理論和儀禮層次，落實於現實層次時，操作的彈性頗大。大清與俄羅斯在1689年簽訂《尼布楚條約》，即以平等互待。此外，天下主義與否，種族主義在中國也源遠流長，該意識在中土面臨異族入侵時尤其猖獗③。

今日史學界一般的看法是：中國現代式民族主義首見於1890年代戊戌維新的一代。但我們在下面將指出：1890年代的所謂「民族主義」仍大半為「天下主義」陰影所籠罩。

一　天下主義自閉症之終結

無論如何，在1860年英法聯軍之役後，官方不得不承認「天下萬國」共存之局。清廷設立半現代式的外交部——總理衙門——就是承認這點。

相形之下，1890年代所謂改革「先鋒」的一代，在對世界知識方面，卻遠遠落後於官吏、通商口岸的記者和買辦。根據康有為自編年譜，他直到1874年才「始見《瀛環志略》、地球圖、知萬國之故，地球之理」④。梁啟超則於1890年從京師「下第歸，道上海，從坊間購得《瀛環志略》讀之，始知有五大洲各國」⑤。兩人該時都恰巧是17歲。至於都是讀了《瀛環志略》，或非巧合。當時中國有關世界知識的書，可能就只有有數的幾種，而且還可能是剛從「內部參考」開放為外售的。這裏暴露了當時教育制度之落伍，以及康梁諸人處於權力和資訊之邊緣地位。

然而，卻正是戊戌維新的一代推動了世界觀之革命，在符號學層次上了結天朝中心的自閉症。中國殘剩的自滿自得心理，在中日甲午戰爭(1894-1895)敗績後已蕩然無存。日本為西方炮艇政策逼迫而開國，晚於中國二十多年，但於

1870年代已向世界全面開放，不像中國只作有限的國防現代化。這兩個現代化計劃的長短，經甲午一戰即見分曉。敗於東方「倭國」，不比敗在西方列強手下，它產生的危機感，令中國中心的世界觀從根本上動搖。它促使康有為和他的追隨者——亦即「公車上書」的一群——在一個擴大了的世界裏把中國重新放置。但是，他們仍然透過儒家的天下主義去理解現代國際局勢。他們設定的最高目標乃是「平天下」而不是建國。他們把儒教重新詮釋，以便包容達爾文主義，但前者仍佔主導地位。

十九世紀下半期流行的「達爾文主義」即社會進化論，這類單線進步圖式其實早於達爾文，其與後者結合出於偶然，乃維多利亞時代產品。單線進步觀大盛於十八世紀的啟蒙運動，其十九世紀之後繼者，以孔德 (Auguste Comte) 的智力進步三階段論為代表。單線進步圖式與達爾文進化論之間的橋梁是斯賓塞 (Herbert Spencer)。和他同代的維多利亞思想家，還包括巴克爾 (Henry T. Buckle) 與緬因 (Henry S. Maine) 等人，但他們從來沒有和達爾文主義發生關係⑥。康梁是於1890年代下半葉從嚴復處得知斯賓塞的社會進化論，但康在1885-1887年間已從公羊學說中衍生單線進步的「三世」說。他現在把斯賓塞的「進化論」接枝到他那個土產的圖式上頭，使公羊學說和維多利亞式社會進化論產生共鳴。

甲午一戰敗於東方「倭國」，令康有為和他的追隨者在一個擴大了的世界裏把中國重新放置。但是，他們仍然透過儒家的天下主義去理解現代國際局勢。他們設定的最高目標乃是「平天下」而不是建國。他們把儒教重新詮釋，以便包容達爾文主義，但前者仍佔主導地位。

源於儒家今文學派的公羊學說，自漢末至十八世紀中葉皆處於睡眠狀態。康有為之偏向此旁門，說明他自身位於官方儒學的邊緣。他如今把生命重新灌注入此旁門，讓它具有現代的動力和進步感。在康未把它更動以前，公羊學說原是一個空想的「平天下」議程，經由三個階段展現：據亂世、升平世、太平世，每一階段有它相應的制度。太平或大同成分升級的時序，也表現為此成分在空間裏作同心圓漣漪式的擴散，直至取消「內外有別」為止。第一階段是「內其國而外諸夏」，第二階段是「內諸夏而外夷狄」。最高階段是連夷狄也能包含在儒家的世界秩序裏，達到「遠近大小若一，天下為一家，中國為一人」⑦。

說起「內外有別」，伊斯蘭教也把世界分成「伊斯蘭之居」(Dar-al-Islam) 與「戰爭之居」(Dar-al-Harb)。公羊派的內外觀，遠不如伊斯蘭者好戰——它不是提倡對圈外發動「聖戰」，而是一個用和合方法一統天下的藍圖，而此天下則與「文明」同域。它亦不帶猶太基督教人類救贖史之目的論。在此中式「聖史」(sacred history) 圖式裏，由亂致治之時序可逆轉，正如在空間上來說大一統帝國也會走向分崩離析。公羊學家的意見並非一致，但總的來說以循環論為主。一治一亂不只反映乾坤之陰陽消長，也符合改朝換代的歷史規律。傳統公羊學家多視「太平世」為一個理想的更新，而不是實質上的復古，但他們總把該模範放在理想化的遠古「三代」，並非如康有為一般視其為展現於未來的一種潛能。

在重新發明的公羊學裏，太平或大同的理想是展望民治、平等、人類解放在全球範圍內實現——這些觀念都是現代的，也是西化的。展現這個理想世界的進程則是社會進化論式的，雖然它仍包裝在公羊三世說裏。公羊思考方式用「制度」來劃分時代，對政治程序和社會力不予分判，因此儒教聖王能用「改制」來創造新的社會形式。西方民主社會也被理解為如此一種「制度」。在1898年百日維新期間，康有為「幾乎着了迷，無時無處不談論它」的事項就是在宮中設立「制度局」。它先是一個體制改革研究所之構想，但康派亦想以它「略師泰西議院之制」⑧。在宮中設國會，固然不倫不類，但卻反映出中國一切改革必始自上的中央集權制度。

在新的公羊學裏，從前列於蠻夷的歐美等國，已被視為在「社會進化」的層階上超出中國：民主的美國在內政上已趨「太平世」，而君主專制的中國則仍處於「升平世」的初級階段。雖然，在全球範圍來說，人類仍處於戰國狀態的「據亂世」⑨。

這個儒學和社會進化論的混雜，今人看來或許是光怪陸離，但和該時代的西方社會思想頗為合拍。美國民族學局 (American Bureau of Ethnology) 的創立人鮑威爾 (John W. Powell)，於1899年在《美國人類學家》(*American Anthropologist*) 上發表的一篇論文，即把社會進化分作四階段：蒙昧、野蠻、君主、民主，而每一階段都有「各別的社會制度」⑩。康派的文明觀亦類似此，他們只不過把「白種人的負擔」轉移到孔子的肩上而已。地球既然仍處於「據亂世」，中國的使命就是與各國合作，共同致天下於太平。中國作為這個「大同」綱領的誕生地，仍不失其世界之「中」地位。梁啟超1897年的一段話，把此意圖表達得最清楚：「孔子之作《春秋》，治天下也，非治一國也，治萬世也，非治一時也，故首張三世之義。」⑪

去掉這類誇張的救世情懷，1890年代中國的「民族主義」不過乃一種新認識：世界是文明國家林立之局，大清必須卸掉大一統帝國的「制度」——蓋此「一統天下」已被區域化——並採取適用於現時的新制度。康在1895年甲午戰爭後的上清帝書，說的正是此意：當今之中國「當以列國並立之勢治天下，不當以一統垂裳之勢治天下」⑫。康在1898百日維新期間的奏摺，就索性不談「治天下」，徑直地用達爾文式詞彙警告：「今為列國競長之時，則必以列國競長之法治之，而不參以分毫大一統之舊。」⑬但是，面臨被列強瓜分的危機，維新派又提出與建立民族國家背道而馳的「合邦」，亦即是「聯合中國、日本、美國及英國為合邦」⑭。此天真構想，仍不脫新公羊學「合國合種合教一統地球」的餘味⑮。互不協調的新舊世界觀之間的緊張，最後終於把戊戌年代儒家和達爾文主義之綜合撕裂。

在新的公羊學裏，中國作為這個「大同」綱領的誕生地，仍不失其世界之「中」地位。梁啟超1897年的一段話，把此意圖表達得最清楚：「孔子之作《春秋》，治天下也，非治一國也，治萬世也，非治一時也，故首張三世之義。」

百日維新，終於在以慈禧太后為首的守舊派反撲下，趨於失敗。光緒帝被幽禁，康梁則亡命於海外。梁啟超抵日本後，與外界直接接觸的結果，連天下主義的餘燼也趨於熄滅。他在1899年寫道⑯：

> 我支那人，非無愛國之性質也。其不知愛國者，由不自知其為國也。中國自古一統，環列皆小蠻夷，無有文物，無有政體，不成其為國，吾民亦不以平等之國視之。故吾國數千年來，常處於獨立之勢，吾民之稱禹域也，謂之為天下，而不謂之為國。既無國矣，何愛之可云？

梁說其實並不新鮮。被今人定型為頑固派的張之洞，在1898年的《勸學篇》中已指出中國幾千年來無對手，因此趨於自閉⑰。

民族主義從天下主義分娩出來的陣痛，並非儒教文化獨有。歐洲十九世紀民族主義的胚胎，亦先在基督教世界之腹內妊娠，後又寄於啟蒙運動世俗化的普遍主義理念中。後者最具代表性者莫如康德的「永恆和平」。如果康有為的「太平」是靠情感關切的普及於普天下來實現，康德的策略則在樹立一個超越的權利或法律理念⑱。在拿破崙入侵德國期間，德國的知識份子仍處於這種理性的普遍主義影響下，甚至連歌德與黑格爾也視拿破崙為「太平君主」(prince of peace)，乃「在一個新的理性基礎上重建西方文明的統一者」⑲。康德的徒弟費希特至1806年已開始反拿破崙，但他的「祖國並無自主的存在，它只是世界性理念的

一個實現場所而已」⑳。這句評語，也適用於戊戌年代公羊思想裏「中國」此符號所具之性質。

二　超民族主義之插曲：人種論

即使在公羊學盛行的時代，嚴復已經提出達爾文主義的「保種」主張。梁啟超於1897年——即戊戌前一年——已寫道㉑：

> 彼夫印度之不昌，限於種也。凡黑色、紅色、棕色之種人，其血管中之微生物，與其腦之角度，皆視白人相去懸絕。唯黃之與白，殆不甚遠。故白人所能為之事，黃人無不能者。日本之規肖西法，其明效也。日本之種，本出於我國。

當時西方和日本都盛行種族理論，戊戌維新派勢不免受其影響。因1900年「自立軍事件」殉難的唐才常，也認為「黃白智，紅黑愚；黃白主，紅黑奴；黃白萃，紅黑散」；並以「由賤種進良種之為順天，由頑種淪非種，由非種至亡種之為逆天」㉒。簡言之，一則為進化，一則為退化。

當天下主義退潮，而民族國家的符號系統還未確立之際，梁啟超等人唯有訴諸人種論。梁在1899年發表〈論中國人種之將來〉裏說：「他日於二十世紀，我中國人必為世界上最有勢力之人種。」他滿懷樂觀地列舉中國人種的優點：「一曰富於自治之力也」、「二曰有冒險獨立之性質也」、「三曰長於學問，思想易發達也」、「四曰民人眾多，物產沃衍，善經商而工價廉，將握全世界商工之大權也」。中國人種潛力的釋放，只待「他日變更政體」、「合大群」和「開人智」㉓。這種極端樂觀的看法，和他在1900年以後把中國國民性罵個一文不值，簡直是天南地北。梁抽象地談人種，還可以主觀地列舉幾項積極因素。過了世紀之交，梁逐漸汲取「國民心理學」理論，用它的標準去衡量中國「國民」的心理凝聚程度，就顯出中國離「建國」還差一大截。尤其在1903年後，梁從期待「他日變更政體」轉為保皇，就更把中國「國民性」說得極不成熟，不配實行民主，自然更不該鬧革命。

當天下主義退潮，而民族國家的符號系統還未確立之際，梁啟超等人唯有訴諸人種論。梁在1899年曾滿懷樂觀地撰文列舉中國人種的優點。這和他在1903年後從期待「他日變更政體」轉為保皇，把中國「國民性」罵個一文不值，並指斥其不配實行民主、不該鬧革命的言行相較，簡直是天南地北。

梁1900年前的人種論，勢必有超國家超民族的衍義。他抵達日本後，即為「大亞洲主義」所眩。當時，這類超民族主義論風行於世界各地，如「大日耳曼主義」、「大斯拉夫主義」、「大美洲主義」、「大土然主義」(Pan-Turanism) ㉔。但梁的超民族主義或許還有前一期思想的餘味。他認為㉕：

> 自此以往，百年之中，實黃種與白種人玄黃血戰之時也。然則吾之所願望者，又豈唯平滿漢之界而已，直當凡我黃種人之界而悉平之。……以與白色種人相馳驅於九萬裏周徑之戰場，是則二十世紀之所當有事也。雖然，黃種之人，支那居其七八焉。故言合種必自支那始。

這裏的合種、合邦思想仍有公羊學的遺留，雖然其範圍已從「一統地球」狹窄化為平黃色種界，為最後的黃白決戰作準備。人種大對決，可能是維新派的世紀末共識。唐才常也認為「今則駸駸有歐種與亞種爭之勢」㉖。

三　民族建國論與大同思想的分途

黃宗智認為：梁啟超的大亞洲主義，乃其儒家天下主義和後來「全面的民族主義」之間的「一個中途站」㉗。梁在1900年迎接新世紀，也宣布「中國」之誕生。他說：中國非但不是日本人譏笑的「老大帝國」，而是方今「乃始將入成童以上少年之界焉」的新生國家㉘。

梁亦從大亞洲主義的迷夢中清醒，看出它不過是日本大陸政策的煙幕。如今「中國」雖然從其他同文同種之間分化出來，但梁卻不免悲觀。他的「全面的民族主義」也受了加騰弘之修正了的社會達爾文主義影響，這個修正就是對帝國主義現象的新認識。一直以來影響梁啟超的斯賓塞，是把部落性的「軍事社會」放在進化的低級階段，而視尊重個人權利和經濟自由放任的「工業社會」為高級階段。斯賓塞的進化論還帶有半宗教性質，認為進化的目的是使人類趨於完善。因此，它很對公羊學的胃口。加騰則是保守份子，他的社會達爾文主義着眼現實政治、崇尚強權、軍國主義和集體性。1890年代日趨緊張的東亞局勢，已使日本自由主義鬥士德富蘇峰墮落為沙文主義者，去提倡他的「大日本膨脹論」，也導致高山樗牛的「日本主義」之抬頭㉙。加騰弘之的社會達爾文主義，亦為同一背景之產物。

從1890年代波及東亞的國際緊張局勢，在世界其他地方亦點下火苗，為第一次世界大戰之背景。在1901年，英國的優生學家皮耳遜 (Karl Pearson) 已在準備輿論，認為唯有在「種與種戰、國與國爭」之「戰場上毫不猶豫面對同儔」，國民精神才會「全盤健康」㉚。在1900至1902年間，美國的帝國主義者亞當斯 (Brooks Adams) 致力在精神上武裝國民，預備和舊大陸「決一死戰」㉛。1902年，霍普遜 (John A. Hobson) 發表分析現代帝國主義的經典著作，為列寧的帝國主義論之基礎。在同期間，梁啟超亦發展了他的帝國主義論。

在1899年，梁已經具有「資本日加，工業日盛，而歐洲全境，遂有生產過度之患，其所產物不能不覓銷售之地」的認識。面臨此世局，他悲歎中國人「不知有國民，於是誤認國民之競爭為國家之競爭，故不得所以待之之道，而終為其所制也。待之之道若何？曰，以國家來侵者，則可以國家之力抵之，以國民來侵者，則必以國民之力抵之」。惜乎中國的國家仍為「一家之私產也」，國民思想不發達㉜。在1900年，梁則把「國民競爭」的概念發展成「民族帝國主義」㉝。

至1901年，梁把「民族帝國主義」包含在他的新歷史圖式中，並且像列寧「帝國主義是資本主義最高階段」說一般，視其為「萬國大同主義時代」來臨之前夜。此新圖式仍有公羊學之蛛絲馬迹，公羊三世如今變為「過去」、「現在」、「未來」，其下又再分為六小階段。「過去」包含三小階段：家族主義時代、酋長主義時代、帝國主義時代。「現在」則分為民族主義時代、民族帝國主義時代。「未來」即為萬國大同主義時代。梁的診斷認為中國與西方皆處於過渡時代：「今日之歐美，則民族主義與民族帝國主義相嬗之時代也。今日之亞洲，則帝國主義與民族主義相嬗之時代也。」如此一來，中國歷來的「天下主義」就被淪降為前現代的「帝國主義」，時代上屬於「過去」。而梁至為關切的是中國在「現在」的生存㉞。他對「未來」的關注反不如列寧，只把「未來」的大同世界當做一個遙遠的支慰而已。

梁把中國的「大一統」淪降為民族主義誕生以前的「帝國主義」，緊接下去的命題勢必為如何培養現代民族國家的國民品格，於是導致《新民說》之寫作。梁

至1901年，「民族帝國主義」在梁啟超的新歷史圖式中，就像列寧「帝國主義是資本主義最高階段」說一般，被視為「萬國大同主義時代」來臨之前夜。此新圖式仍有公羊學之蛛絲馬迹。如此一來，中國歷來的「天下主義」就被淪降為前現代的「帝國主義」，時代上屬於「過去」。

在1903以後，又採納新興的「國民心理學」理論，判定中國仍未達到現代國家的心理凝聚。「國民心理學」一詞，根據我的考據，可能源自法國社會心理學家呂邦 (Gustav Le Bon) 的psychologie des peuples，但有一部分內容來自並沒有掛心理學招牌的伯倫知理 (Johann C. Bluntschli)。後者為梁氏的偶像，但其說亦為孫中山革命派所引用，因此已超出戊戌時代的範圍，而且另有專著，此處不再贅述㉟。在這裏只需簡單地指出：國民心理學比人種說更能解釋民族國家的性質。英與德都是條頓民族，英與美同為英語國家，中與日誇稱同文同種，但卻各自建立不同的國家。因此，人種本身並不足以界定民族國家。國民心理學的看法是：民族國家必具共同的歷史背景和集體心理，它的組成分子是呂邦所謂的「心理的品種」而不是生物的品種。

當梁啟超緊跟時代，針對當前局勢尋求出路，康有為卻固置在戊戌年代大同主義和維新派世紀之交的人種說上頭。他的《大同書》正是該兩者之混合。此書據說成於1902年，因此責它沒有趕上後繼的時代，或許是過苛。但全書的發表，是在康去世以後的1935年，有充分時間讓他修改，如果仍與時代脫節的話，只能用康的思想已經定型去解釋。

康有為的《大同書》顯然是儒家「天下主義」之現代版，並參以傳統的佛道與仙道。作為一種追求人類平等和解放的烏托邦思想，某美國學者甚至把它和馬克思的《共產黨宣言》作比較。但《大同書》亦具有濃厚的種族主義思想。康理所當然地認為「種有黃、白、棕、黑貴賤之殊」，唯黃白兩者可分庭抗禮。

《大同書》顯然是儒家「天下主義」之現代版，並摻以傳統的佛道與仙道。在當日民族危機日深之際，康卻大談去九界，並且還從「去國界」開始做起，一步步地「去級界」、「去種界」、「去形界」、「去家界」、「去產界」、「去亂界」、「去類界」、「去苦界」。作為一種追求人類平等和解放的烏托邦思想，《大同書》有其積極意義——某美國學者甚至把它和馬克思的《共產黨宣言》作比較㊱。

但《大同書》亦具有濃厚的種族主義思想。康理所當然地認為「種有黃、白、棕、黑貴賤之殊」㊲，唯黃白兩者可分庭抗禮：「白種之強固居優勝，而黃種之多而且智。」但在外形上，黃種人務必與白種趨同，其法先採用西式飲食，「加以二三代合種之傳，稍移南人於北地，更易山人於江濱，不過百年，黃種之人，皆漸為白色，加以通種，自能合化，故不待大同之成，黃人已盡為白人矣。是二種者已合為一色，無自辨別，唯棕黑二種與白人遠絕，真難為合者也」㊳。康的論據，與今日東亞地區膚淺地用外形「難看」去歧視黑人的心理，全盤一樣：「其黑人之形狀也，鐵面銀牙，斜頷若豬，直視若牛，滿胸長毛，手足深黑，蠢若羊豕，望之生畏。此而欲窈窕白女與之相親，同等同食，蓋亦難矣。」但為了世界大同的來臨亦得勉強行之，蓋「變形無由，淘汰不盡，則世界終無由至於大同也」㊴。他樂觀地預測：「故知他日黃、白人之與棕、黑人雜婚而化其種者，不可勝數也。故欲致諸種人於大同，首在遷地而居之，次在雜婚而化之，末在飲食運動以養之，三者行而種人不化，種界不除，大同不致者，未之有也。當千數百年，黃人既與白人為一矣，棕黑人之淘汰變化，餘亦無多。」康的思想仍是儒家和達爾文主義的雜燴，既提倡大同，又訴諸淘汰一途：「其棕、黑人有性情太惡、狀貌太惡或有疾者，醫者飲以斷嗣之藥以絕其傳種。當千數百年後，大地患在人滿，區區黑人之惡種者，誠不必使亂我美種而致退化。」㊵

當時種族思想盛行，但康受其影響者卻是白人至上主義。雅利安種族神話之支柱正是「北溫帶論」，因此康才有「移南人於北地」之構想。認為外界環境可塑造遺傳質料者，是拉馬克學說，在當時已過時。康訴諸優生學，但卻昧於優生學重遺傳而輕環境的前提，而且還認為良種多為「北溫帶」產品。

如把康的說法和同代的種族主義者張伯倫 (Houston S. Chamberlain) 作一比較，頗有趣味。張伯倫敵視的是猶太人，並非黑人，但其認為北歐種最優秀則與康同。但當某良種——例如，條頓民族——一旦成形後，張伯倫的主張是必須盡量保持其純粹性，反對任何的雜種化。這與康的「去種界」剛好相反。兩者之別，或許正是猶太基督教「選民」觀念和儒家「大同」思想之差異。張伯倫對「天下主義」的評語如下：「羅馬帝國晚期的無人種、無民族的渾沌乃是一個有害的、致命的狀態，乃違反自然之罪惡。只有一線光明照耀在此墮落的世界之上——它來自北方。」㊶

康的思想底子既然是天下主義式的，因此他始終沒有走上民族主義道路，到了晚年更演變為「天遊之學」，要把「平天下」觀念擴展至全銀河系，其想像已近乎科幻小說。該傾向在其《大同書》中已見端倪㊷：

康有為的思想底子是天下主義式的，因此他始終沒有走上民族主義道路，到了晚年更演變為「天遊之學」，要把「平天下」觀念擴展至全銀河系，其想像已近乎科幻小說。

> 諸星既通之後，……國土之大小無盡，則合併國土亦無盡，窮極合並至於星團、星雲、星氣，更無盡也。合併國土無盡，則國土戰爭，生靈塗炭亦無盡也。今火星人類國土之相爭，其流血數千萬里，死人數千百萬而吾不知也。即吾大地大同，吾之仁能及大地矣，其能救諸星乎？

換而言之，即使地球已臻太平之世，整個銀河系仍將處於據亂之世，儒家的大同學說還有其用武之地。

註釋

① 范文瀾：〈自秦漢起中國成為統一國家的原因〉，《歷史研究》編輯部：《漢民族形成問題討論集》(北京：三聯書店，1957)。

② Hao Chang, "Intellectual change and the reform movement, 1890-8", in *Cambridge History of China*, vol. 11, pt. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 296.

③ Frank Dikötter, *The Discourse of Race in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 1992), chaps. 1 & 2.

④⑮ 康有為：《康南海自訂年譜》(台北：文海出版社，1975)，頁7；14。

⑤ 梁啟超：〈三十自述〉，《飲冰室合集》第2冊，《飲冰室文集》之11(上海：中華書局，1936)，頁16。

⑥ George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology* (New York: The Free Press, 1987), 128-29.

⑦ 孫春在：《清末的公羊思想》(台北：台灣商務印書館，1985)，頁13、163。

⑧⑬⑭ 孔祥吉：《康有為變法奏議研究》(瀋陽：遼寧教育出版社，1988)，頁309、311；364；414-15。

⑨ 梁啟超：〈論君政民政相嬗之理〉(1897)，《飲冰室合集》第1冊，《飲冰室文集》之2，頁7-11。

⑩ Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory* (New York: Thomas Y. Crowell Company, 1968), 255.

⑪ 梁啟超：〈《春秋中國夷狄辨》序〉，《飲冰室合集》第1冊，《飲冰室文集》之2，頁48。

⑫ 康有為：〈上清帝第二書〉，湯志鈞編：《康有為政論集》，上冊(北京：中華書局：1981〉，頁122。

⑯ 梁啟超：〈愛國論〉，《飲冰室合集》第1冊，《飲冰室文集》之3，頁66。

⑰ William Ayers, *Chang Chih-tung and Educational Reform in China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), 154.
⑱ Robert Caponigri, introduction to *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, by Immanuel Kant (New York: The Liberal Arts Press, 1948), xi. 康德的*Zum ewigen Frieden* 發表於1795。
⑲ Hans Kohn, *Prelude to Nation-States: The French and German Experience, 1789-1815* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand Company, Inc., 1967) , 149. 參閱同作者*The Mind of Germany: The Education of a Nation* (New York: Harper and Row, 1960), 36, 58, 72-73.
⑳ Kohn, *Prelude to Nation-States*, 233.
㉑ 梁啟超：〈論中國之將強〉，《飲冰室合集》第1冊，《飲冰室文集》之2，頁13。
㉒㉖ 唐才常：〈各國種類考自敍〉，《覺顛冥齋內言》(台北：成文出版社，1968)，頁466-67；468。
㉓ 梁啟超：〈論中國人種之將來〉，《飲冰室合集》第1冊，《飲冰室文集》之3，頁48-54。
㉔ 即大土耳其主義，或泛突厥聯盟。
㉕ 梁啟超：〈變法通義〉，《飲冰室合集》第1冊，《飲冰室文集》之1，頁83。〈變法通義〉這一節寫於1898年12月，但整篇是從1896至1899年系列地發表。黃宗智的梁啟超研究不鑒及此，認為梁的大亞洲主義可上溯至1896年。
㉗ Philip Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism* (Seattle: University of Washington Press, 1972), 49.
㉘ 梁啟超：〈少年中國說〉，《飲冰室合集》第1冊，《飲冰室文集》之5，頁7、9。
㉙ 湯重南等編：《日本帝國的興亡》(北京：世界知識出版社，1996)，頁368-75。
㉚ Karl Pearson, *National Life from the Standpoint of Science* (London: Adam and Charles Black, 1901), 34, 50-51.
㉛ Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought, 1860-1915* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1945), 161-62.
㉜ 梁啟超：〈論近世國民競爭之大勢及中國前途〉，《飲冰室合集》第1冊，《飲冰室文集》之4，頁58-60。
㉝ 「民族帝國主義」一詞初見於〈二十世紀太平洋歌〉，《飲冰室合集》第5冊，《飲冰室文集》之45(下)，頁19。此文作於十九世紀最後一天和二十世紀頭一天交接的午夜，而梁正前往夏威夷，其坐船正於此刻渡過國際子午線。但此歌發表於1902年。
㉞ 梁啟超：〈國家思想變遷異同論〉，《飲冰室合集》第1冊，《飲冰室文集》之6，頁12-22。
㉟ Lung-kee Sun, "Social Psychology in the Late Qing Period", *Modern China* 18, no. 3 (July 1992): 235-62.
㊱ Laurence Thompson, "*Ta-t'ung Shu* and the *Communist Manifesto*", in *K'ang Yu-wei: A Biography and a Symposium*, ed. Lo Jung-pang (Tucson, Ariz.: The University of Arizona Press, 1967).
㊲㊳㊴㊵㊷ 康有為：《大同書》(北京：古籍出版社，1956)，頁124；114-15；118-19；121-22；54。
㊶ Houston S. Chamberlain, *The Foundations of the Nineteenth Century*, vol. 1, trans. John Lees (London & New York: J. Lane Company, 1911), 320.

孫隆基 國立台灣大學歷史系畢業，先後獲明尼蘇達大學及史丹福大學之碩士及博士學位；曾任教於坎薩斯大學、聖路易市華盛頓大學和加拿大阿爾拔塔大學，現任教於田納西州孟菲斯大學。著有《中國文化的深層結構》、《未斷奶的民族》，備受學術界及社會注意。

戊戌激進主義及其影響

● 蕭功秦

在西方挑戰與民族危機深化的條件下，變法者要在清末中國這樣一個傳統官僚專制國家進行變革與政治創新，就必然會面對一系列特殊的矛盾與困難：政治結構的僵滯與封閉，傳統風俗與官學意識形態的保守，社會上極度缺乏具有現代知識與通曉世界知識的人才，年輕皇帝有改革的願望卻沒有實權，等等。在這種種客觀的制約條件下，應該怎樣進行變革才能取得成功？

實際上，當時就有不少主張變革的士紳知識份子意識到了這些客觀的制約條件。本文通過考察戊戌同時代的人士對戊戌變法的約束條件、變法的戰略與策略等問題所發表的議論與看法，來認識這場變法運動存在的問題與失敗的原因。在這一基礎上，再進一步從歷史與文化的角度分析作為中國二十世紀政治激進主義思潮的最早出現的一種類型——戊戌激進主義與中國傳統政治文化的關係，及其對中國以後變革歷史的影響。

歷史為甚麼選擇康有為、梁啟超這些激進的書生政治家而不是更成熟練達的官僚精英，來承擔中國變法的歷史使命？其間的原因不應僅僅從這些個人身上，而更應從中國傳統官僚體制變革過程固有的矛盾中尋找。

一　官僚政體下變革的兩難矛盾

是甚麼原因使康有為、梁啟超這些激進的書生政治家走到了歷史的前台，並由他們揭開中國近代政治變革史的第一幕？歷史為甚麼選擇康有為這樣的人物而不是更成熟練達的官僚精英，來承擔中國變法的歷史使命？其間的原因不應僅僅從康有為這些個人身上，而更應從中國傳統官僚體制變革過程固有的矛盾中尋找。

人們在深入分析戊戌變法失敗的原因時會發現，中國早期現代化過程存在着一個深刻的兩難矛盾。

首先，在中國傳統的官僚群體中，很難產生對西方文明挑戰作出敏感反應的人才。在政體與價值體系都相當封閉的條件下，在傳統的認知方式與官學意

二十一世紀雙月刊　1998年4月號　總第四十六期

康有為(圖)剛到北京不久，理應按慣例拜見本省本籍的先輩，以表示尊重之意。康有為則聲稱，如果自己無才，就根本沒有資格去參見先輩；如果自己有才，也就根本不必去參見。保守的政敵與反對派人士後來以此作為指斥其狂妄的證據，可見他的「官場社會化」程度是相當低的。

識形態的束縛下，中國權力精英與官僚士大夫精英的無能、封閉與文化上的僵化，是導致近代中國陷入日益深重的民族危機的內在原因。與此相對，最早對這種危機情境作出敏銳反應的，恰恰是那些身處體制外、較少與主流文化或正統學術有關聯的年輕士紳知識精英，康有為、梁啟超、譚嗣同這些維新派就是這類更具「文化邊緣性」的知識精英代表。由於他們與傳統政治實踐聯繫較少，所以才能比一般官僚士大夫更敏感、更清醒、更深切、更強烈地認識到民族危機的嚴峻性。這說明了這些具有激情、熱忱、樂觀脫俗信念、大膽而充沛想像力的新型人物之所以能在政壇上形成巨大衝擊波，並脫穎而出的原因。正是由於上述的兩難困境，康有為、梁啟超這些布衣之士才能在甲午戰爭之後一朝得志，獲得光緒皇帝的青睞。

試想一下，大清建國兩百餘年來，有誰能像康有為那樣敢在給皇上的奏摺中大聲疾呼：如果不再變革，皇上「求為長安布衣而不可得矣」？這種敢冒殺身之禍的膽量，甚至連慈禧太后也為之驚歎。當大清王朝正需要能應付危機的忠臣與政治家的時候，當這位血氣方剛而又憂心忡忡的光緒皇帝覺得「廷臣一無可倚」的當頭，康有為這些「特立獨行」的知識精英由於受年輕皇帝的特殊眷顧而得以從體制外直接進入官僚體制的決策中心。也就是說，他們是以一種前所未有的「非制度化」的方式進入政治中心的。在進入最高決策圈以前，他們從來沒有機會在官場環境中接受「政治社會化」的訓練與浸淫，因而在行為方式、態度、人際交往、角色的自我認定與期待等方面並沒有任何改變，遂未能符合一個「正常」官員應有的規矩。

按官場常規，康有為剛到北京不久，理應按慣例拜見本省本籍的先輩，以表示尊重之意。康有為則聲稱，如果自己無才，就根本沒有資格去參見先輩，如果自己有才，也就根本不必去參見。保守的政敵與反對派人士後來以此作為指斥其狂妄的證據，可見他的「官場社會化」程度是相當低的。換言之，作為個人，康有為可以保持自己的個性，但作為官僚，他又應取得他人對其角色期待上的肯定。

另外，康有為具有強烈的宗教熱忱和執拗倔強的個性，使他不計政治後果，也不聽同道的勸誡。當他的弟弟康廣仁勸他在嚴峻的局勢面前應考慮暫時退卻以保實力時，康卻以「孔子之聖，知其不可為而為之」表明自己的「義不能退」。在他看來，「知難而為」、「勇往直前」與「鍥而不捨」是無須計較實際後果的。為此，康廣仁曾告誡他：「捨身於事不能有益，徒一死耳，死固不足惜，然阿兄生平所志所學，……他日之事業正多。」康有為卻回答：「生死自有天命。」他還例舉了當年路經華德里時，只差半寸險被一塊飛磚擊中而大難不死的往事，以此證明「今日之事雖險，吾亦以飛磚視之。但行吾心所安而已，他事非所計也」①。

中國傳統官僚集權政治體制在適應變革方面存在着一個兩難矛盾：一方面，只有當改革者在這種體制下被充分「官場社會化」，並以廣大官僚群體認可的行為方式與態度取得對改革舊體制的政治經驗與政治技巧後，才能使改革的計劃更為周全與切合實際，而不致引起官僚階層的嚴重對立與反抗；另一方面，由於這種政治體制的極度封閉性，當官員在這種制度下生活得越久、閱歷與經驗越是豐富，也就是說「官場社會化」的程度越高，他也就越會習於所安、承襲舊章，他的銳氣、感覺越是遲鈍，越是缺乏改革的熱情與能力。用康有為的話來說，中國的官僚們「尋至暮年，名位稍達，雖欲振作，而精力已銷矣」。

戊戌變法初期，剛返國不久的駐日本神戶領事鄭孝胥，就相當清楚地認識到這個矛盾。他在給皇帝的奏摺中指出：「默察京師大局，其老成者既苦於素無學術，其新進者又苦於未經歷練。」②此言可謂一語中的。而戊戌變法的失敗，又恰恰與此有關。

戊戌變法初期，剛返國不久的駐日本神戶領事鄭孝胥，就相當清楚地認識到：「默察京師大局，其老成者既苦於素無學術，其新進者又苦於未經歷練。」他還指出，中國變法最大的困難是「有君無臣之憂」。此言可謂一語中的。而戊戌變法的失敗，又恰恰與此有關。

中國變法這種特有的矛盾，導致一種局面：社會一旦要進行變革，就會缺乏那種富於體制內政治經驗的適當人才來擔當改革大任。正因為如此，鄭孝胥指出：在中國提倡變法的「求新求變」、富於敏感的「好奇者」，「多無當於求實」；反之，那些富有政治經驗的「求實者」，又「無當於好奇」。鄭氏還指出，中國往往是「求變時，溺於所安，既變之日，又失於紛擾」③。中國最需要的，是那些既富有官僚政治經驗而又感覺敏銳、通曉世界大勢的改革人才，然而，這種人才卻很難找到。正因為如此，鄭孝胥指出，中國變法最大的困難是「有君無臣之憂」④。這就一針見血地指出中國變法所面臨的兩難困境。

近代中國還面臨着另一個巨大的文化矛盾：一方面，這個古老文化的惰性是如此牢不可破，以致只有具備強烈宗教人格精神的人，才有衝擊這種文化惰性的感召力；另一方面，這些人又往往不能以世俗的理性與求實的態度，來冷靜地面對如此複雜的現實問題。對於改革的成功與否，這種世俗理性是至關重

要的。正是在這個意義上，人們可以理解梁啟超為甚麼會說康有為「出世太早」，原因是他超越時人、不適宜於現時。由於他的理想高遠，以致「動輒得咎，舉國皆敵」，因此梁啟超說他「大刀闊斧，開闢事業」而又「自今未有一成者」⑤。正如後來在戊戌變法失敗後一位英國外交官一針見血地指出的那樣，康有為「富於幻想」，「很不適宜作一個動亂時代的領導者」⑥。正因為如此，「在目前中國的情況下，他的建議不是被忽視，便是惹起反抗」⑦。由這樣一個理想家、「宗教家」來充任中國改革決策與實行的大任，既是這個時代文化的自然結果，也是這場變法運動的不幸。

中國傳統政治造成了官僚不可兼得體制內的政治經驗、能力與變革所需要的政治活力與能動性(包括對危機的感知力、對外部世界的知識、熱誠與創新精神等)，兩者可以說是呈反比關係的。這恰恰是戊戌變法失敗的悲劇原因所在。

二　戊戌同時代人對變法失敗的反思

事實上，在變法失敗後不久的一段時期內，支持變革的士紳知識份子中就有人質疑康有為變法的戰略與策略。長期以來，這些見解與議論並沒有受到人們的重視。我們在百年以後重溫那些變法同時代人的思想見解，無疑具有重要的意義。

在戊戌變法失敗後，《慈禧傳信錄》的作者費行簡就開門見山地指出，康有為的失敗乃是由於「書生誤國」。他明確指出，戊戌變法派的改革戰略根本是錯誤的。他認為康有為「浮躁自矜，且襲講學家故智，附會經義，以聖自居。竟以粗疏僨事，致帝幽禁。蓋書生不足決大計」⑧。費行簡感歎地認為，如果光緒皇帝不是採取明火執仗的、大規模撤換舊官僚的措施，而是在變法初期以傳統的「綜核名實，整飭綱紀」的方式來加強皇帝的權威，其效果就會大不相同。費氏指出，通過「綜核名實，整飭綱紀」的方法，可以進而「退貪庸代以俊義。徐以心腹分任駿寄，行之三年，主權既尊，兵權在己。然後更國是，改制立法。后雖阻撓，亦不可得矣。不此之圖，徒用三五少年，而欲俄頃盡廢二千年相蒙舊制，其復敗亦宜矣」⑨。

在戊戌變法失敗後，《慈禧傳信錄》的作者費行簡就開門見山地指出，康有為的失敗乃是由於「書生誤國」。費行簡感歎地認為，如果光緒皇帝不是採取明火執仗的、大規模撤換舊官僚的措施，而是在變法初期以傳統的「綜核名實，整飭綱紀」的方式來加強皇帝的權威，其效果就會大不相同。

有鑒於慈禧太后的至尊權勢地位一時難以動搖，費氏提出了一個解決變法難題的基本思路，那就是以數年時間，運用「綜核名實，整飭綱紀」這一傳統政治手段和名義來加強皇帝對官員的實際控制。並在這一名義下，以皇帝的心腹人士逐步取代權力中樞的平庸保守官僚，直到軍權行政實權完全掌握在皇帝手中。到了那個時候，喪失實權的太后將不再對改革派皇帝構成政治障礙。那也就意味着，進行大規模體制變革的時機成熟了。

早在百日維新正在進行的戊戌年六月，著名經學家皮錫瑞就如何在當時的條件下進行變革提出了頗富啟示的看法。

變法是在少數先知先覺的精英與多數後知後覺的官僚士紳對峙的條件下進行的。皮錫瑞認為，改革者在面對清末中國這一客觀現實條件時，應採取相當謹慎的策略，否則，變法派就會「或以一時之激烈，盡棄前功，或以細故之參

差，貽誤大局」⑩。他亦指出，在傳統專制體制下進行變法，特別要注意變革的階段性。在變法的最初階段，相應的做法應該是「風氣未開，持之以理，畛域難化，感以積誠」⑪。這裏的「持之以理」，只能是多數人能夠認同的道理。其次，在人們一時難以用觀念進行溝通與理解之前，情感的誠摯與懇切卻能夠起溝通作用。皮錫瑞還認為，在改革者的政治實力尚沒有強大以前，應通過隱蔽含蓄的方式來發展自己的力量，而不是鋒芒畢露。用皮氏的話來說，那就是「養鋒銳以和平，戢囂張於堅定」⑫。

為甚麼必須這樣做？因為在傳統力量十分強大的情況下，長期處於封閉環境中的人，大多無法接受那種向傳統價值觀念與習俗公開挑戰的言辭與主張。正因為如此，改革者一方面應盡可能避免對抗，抑制那種亢奮情感的衝動；另一方面則應不動聲色地、堅定地積聚實力，這樣才能使改革者在未來的政治角鬥中穩操勝券。正是基於上述考慮，皮氏認為改革者應該「謀事期於久遠，不必取快於一時」，做到從長遠的眼光來考慮問題，尤其是「立言毋過高苛，恐其驚駭流俗」，「勿恃才傲物，而反渙其群」，「勿盛氣凌人，而欲速不達」。在皮氏看來，以這種「中庸」的方式來求進取，才能「收繫斷金之利」，實現變革者所期待的「禮運大同」的目標⑬。皮錫瑞的議論，深刻地批評了康有為在戰略上的失策。

嚴復是中國漸進變革思想的最早提倡者。他在戊戌變法前三年就指出，一個社會長期形成的風俗人心，是制訂變法計劃時應充分考慮的前提。他指出：「民智已下，民德已衰，民力已困」的情況下，「有一倡而無群和，雖有善政，莫之能行」。

變法失敗後兩年，《濟變篇》的作者尹彥禾分析了中國變革過程中特有的兩極震盪現象，並以「化」這一中國哲學概念的豐富內涵，頗富創意地演繹出改革所應重視的一些基本原則。他指出⑭：

> 甲午以還，居民上下頗知變矣。乃一則敗於頑固，一則敗於操切。……管子曰：變法易教，不知化不可。又曰漸也，順也，靡也，久也，服也，習也，謂之化。……改革當以漸。民自順教而風靡。久則服而習之矣。此言為變法最精之誼。惜戊戌之間，不知此義，故始而維新，旋即復舊。敗於操切者也。

以上所提到的「漸」、「順」、「靡」、「久」、「服」、「習」等六個方面的內容，實際上構成前後相續的幾個基本階段，它們構成所謂「化」的有機部分，並相互滲透與影響。當人們以這種方式進行變革時，舊體與新體之間便存在着相互交融的有機聯結，這樣就不會引起新舊之間由於界限分明與對立而出現的兩極衝突。於是，通過作者的創造性解釋與發揮，傳統的中庸哲學就成為防止變革轉型過程中「物極必反」的兩極震盪的思想方法。

嚴復可以說是中國漸進變革思想的最早提倡者。他在戊戌變法前三年就指出，一個社會長期形成的風俗人心，是制訂變法計劃時應充分考慮的前提。他指出：「王介甫（王安石）之變法，如青苗、如保馬，如僱役，皆非其法之不良，其意之不美也，其浸淫馴致大亂者。坐不知其時之風俗人心不足以行其政也。」因此，嚴復認為，在「民智已下，民德已衰，民力已困」的情況下，「有一倡而無群和，雖有善政，莫之能行」⑮。這一思想充分表現了嚴復對變法的客觀條件的重視，他正是基於這一認識來批評戊戌變法派的政治戰略。他指出，變法派為

了圖存於「物競最烈」的時代，「上其意誠善也」，然而根本的問題卻在於，中國數千年來所形成的「民質」卻難以在短時間內「速化」，「不速化，故寡和，寡和則勍者剋之」。其結果只能使變革者在反對勢力的壓迫下，「相率為犧牲而後已」⑯。

嚴復認為，變革者本人儘管可以為國事而作出某種犧牲，然而「天之生先覺也不易，而種之有志士也尤難。以一二人倡說舉事之不祥，謀事之未臧，而又使吾國受大損也。且其效又何如？」⑰嚴復還認為，康有為在變法戰略上的根本錯誤，可用十六個字來概括：「輕舉妄動，慮事不周，上負其君，下累其友。」他認為，中國局勢之所以陷入如此不可收拾的地步，康梁是負有重要責任的，而他之所以在變法失敗之後不願公開議論此事，只是不願被人利用來「打落水雞」而已⑱。

嚴復認為，康有為在變法戰略上的根本錯誤，可用十六個字來概括：「輕舉妄動，慮事不周，上負其君，下累其友。」中國局勢之所以陷入如此不可收拾的地步，康梁是負有重要責任的。嚴復之所以在變法失敗之後不願公開議論此事，只是不願被人利用來「打落水雞」而已。

在這裏，嚴復一方面對戊戌變法者的動機與誠意表示了明確的肯定和同情，但另一方面又認為這些同志對變法的失敗確實負有重要責任。而戊戌變法之所以失敗，乃是因為變法派單從良好的願望出發來決定變法的速度與幅度，而忽視了人心風俗這一條件對於變法的約束。其結果，必然因「曲高和寡」而導致變法失敗。

嚴復之所以反對以激進主義的方式來解決中國的現代化改革問題，也正是以這一思想觀點為基礎的。他認為激進主義者的根本錯誤，就在於他們把中國在長期歷史條件下形成的複雜問題看得過於簡單。後來，在戊戌變法失敗之後五年，即1903年，他還進一步指出⑲：

> 淺譾剽疾之士，不知其所從來如是之大且久也，輒攘臂疾走，謂以旦暮之更張，將可以起衰，而以與勝我者抗也，不能得，又搪撞呼號，欲率一世之人，與盲進以為破壞之事。顧破壞宜矣，而所建設者，又未必其果有合也。

特別值得指出的是，嚴復在這一段文字中所提到的那些「淺譾剽疾者」，當他們在現實面前碰壁之後，由於「不能得」而「搪撞呼號」。這一觀點點出了激進主義者所陷入的「自我循環」問題：激進主義者一旦在遭受失敗之後，由於他們簡單化的政治思維，以及他們在現實中受挫折而產生的焦灼與心態失衡，往往會進一步在這種激進主義思維定勢的支配下，變本加厲地謀求更為激進的解決，如此而形成惡性循環。正因為如此，嚴復還進一步指出，對於中國的變革來說，「其進彌驟，其途彌險，新者未得，舊者已亡。倀倀無歸。或以滅絕。是故明者慎之」⑳。

三　戊戌激進主義與傳統的「極致性文化」

為了進一步考察戊戌激進主義心態與中國傳統政治文化之間究竟存在着一種甚麼樣的深層關係，我們借用西方政治文化研究中的「極致性文化」(consummatory culture) 概念來作為分析的工具。極致性文化與工具性文化相對應。工具

性文化在追求終極性目標時，允許中間性目標的存在，在追求目標實現時，允許多樣化的手段與途徑。而以中國官學化的儒家為基礎的傳統意識形態與政治文化，強調「道之大原出於天，天不變，道也不變」，而這種「道」又是「不可須臾離者也」。這種非此即彼的價值觀與思維方式，是「極致性文化」的基本特質，深深影響着變革派人士。

極致性文化把目標與手段視為道德上的不可分離的整體，由此衍生兩個基本特點：首先，它否認從現實狀態向理想狀態的進步存在若干並不完美的中間階段；其次，在這種思維方式與價值觀支配下，人們習慣於對問題與選擇作非此即彼、非正即邪、非善即惡的兩極分類。在極致性文化中，漸進、寬容、妥協、多元性存在的價值與權利、異質體之間的互補性，都並不具有合法性。

這兩個特點，極易使處身在這種文化中的精英階級在政治行為層面產生價值上的獨斷論。更具體地說，只要當政治精英認定自己所從事的事業與理想是動機正義與願望良善的，那麼，凡是不同意自己政見的反對派，就必然是出於道德上的邪惡與墮落。對於邪惡者，就只有採取排斥、鬥爭與消滅的方式來對待。正因為如此，極致主義文化下的政治觀就蘊含着極端的、不妥協的鬥爭傾向。

極致性文化把目標與手段視為道德上的不可分離的整體，由此衍生兩個基本特點：首先，它否認從現實狀態向理想狀態的進步存在若干並不完美的中間階段；其次，人們習慣於對問題與選擇作非此即彼、非正即邪、非善即惡的兩極分類。這種思維方式，深深影響着變革派人士。

在明定國是詔發布之後很長一段時期內，康有為反覆強調「新舊水火不容」，改革與保守「勢不兩立」。他在回答榮祿問及應如何變法的問題時，竟稱「殺兩品以上阻撓新法大臣一二人，新法則可行矣」，凡此種種言論、獻策與措施，決不能簡單地僅僅看作是因康有為等人士的個性缺點或缺乏政治經驗所致。人們應當看到，傳統的極致性「完美主義」的政治文化對中國早期變革者們所造成的深刻影響。實際上，人們也可以從戊戌變法以前的清流黨身上看到上述「極致性文化」的某些表現。這種影響不僅表現在他們對待反對派的態度上，而且也表現在他們在失敗之後對這種失敗原因的解釋上。

在康有為看來，既然他們的動機與意圖是純正的，那麼，變法失敗的責任就不應由他們承擔，而只能由那些「邪惡的」反對者承擔。康有為在這一點上表現得特別突出，他事後從來沒有承認自己在變法過程中有任何過失，以致梁啟超在1902年與康有為因政見分歧而發生爭執時，曾在給康的信中尖銳地批評他從來沒有聽取過別人的任何勸告，總愛一意孤行。在變法派內部，康廣仁、王小航這些人士都勸說過他，但都無功而還。在康有為看來，只要意圖純正，行為自然也是正確的；如果失敗了，那只能是由於敵手過於強大，由於中國人太愚昧，由於天意或其他種種因素，而所有這些均與他無關。

可以說，極致性文化是一種最不利於推進改革的政治文化。

改革過程特別需要在現存體制不發生根本變動的條件下，盡可能團結大多數人群，盡可能利用現體制內的共識資源與傳統權威合法性，使改革過程的權力與利益再分配所引起的震動減到最低程度。當中國最需要它的政治精英運用智慧與能力來進行改革時，傳統文化中那些極致性文化因素卻激活了早期中國改革精英中最不利於改革而最有利於革命的因素。

人們也許會認為，上述對以康有為為代表的戊戌變法派的分析未免過於嚴苛。人們或會提出，難道生活在當今的中國人，不應該對在專制統治壓迫下最早出現的改革者們抱有更多的同情與敬意嗎？難道他們的行動不正體現了二十

世紀的歷史潮流與進步方向嗎？難道他們的缺點還值得近一個世紀之後的人作過多的抨擊與指斥嗎？

近一個世紀以來，我們對戊戌變法的失敗與研究恰恰是傾注了太多的道德同情與辯解。多年以來，人們對戊戌變法的認識，大多停留在對保守派責任的追究與道德聲討上，而較少對變法派本身的政治行為與決策上的失誤進行反省。沿着這條思路進行思考，得出的結論自然是：由於在一個過於僵化的保守制度下，變法從根本上難以實現，所以中國只有通過革命暴力來掃除舊勢力、重建新秩序。這種思路會導致人們形成一種思維誤區，即認定在中國傳統專制政體下，由於保守勢力特別頑固，由於改革派受到保守派的壓力過於強大，所以，在中國集權體制下進行任何變革都是不可能取得成功的。人們甚至還會進一步認為，在中國，「所有的改革者都是沒有好下場的」，而要解決中國社會與政治變革的問題，只有通過大刀闊斧地、畢其功於一役地「與舊體制的徹底決裂」，於是導致戊戌變法失敗的那種激進主義思維模式，反而進一步又成為人們在新的歷史條件下對待變革問題的前提與出發點。

多年以來，人們對戊戌變法的認識，大多停留在對保守派責任的追究與道德聲討上，而較少對變法派本身的政治行為與決策上的失誤反省。這種思路會導致人們認為，要解決中國社會與政治變革的問題，只有採取戊戌變法那種激進主義思維模式；而且它還進一步又成為人們在新的歷史條件下對待變革問題的前提與出發點。

對於一個生活於新的變革時代的中國人來說，不應該繼續簡單地把這些改革發起者們視為詩化的審美對象，而應該進一步去發掘他們失敗的悲劇對於當代人在從事新的變革事業時所具有的啟示意義。

註釋

① 梁啟超：〈康廣仁傳〉，載中國史學會主編：《戊戌變法》，第四冊（上海：神州國光社，1953），頁70。

②③④ 〈總理衙門章京鄭孝胥摺〉，載明清檔案館編：《戊戌變法檔案史料》（北京：中華書局，1958），頁11；11；11。

⑤ 梁啟超：〈康有為傳〉，同註①書，頁36。

⑥ 王崇武譯：〈戊戌政變旁記〉，載中國史學會主編：《戊戌變法》，第三冊（上海：神州國光社，1953），頁527。

⑦ 唐才常：〈歐陽中鵠書〉，《唐才常集》（北京：中華書店，1980），頁228。

⑧⑨ 費行簡：〈慈禧傳信錄〉，載中國史學會主編：《戊戌變法》，第一冊（上海：神州國光社，1953），頁467；467。

⑩⑪⑫⑬ 皮名振：〈皮錫瑞年譜〉，同註①書，頁196；196；196；196。

⑭ 尹彥銖：〈劑變篇〉，同註①書，頁304。

⑮ 嚴復：〈原強〉，《嚴復集》，第一冊（北京：中華書局，1986），頁13。

⑯⑰ 嚴復：〈主客評議〉，同註⑮書，頁120；120。

⑱ 嚴復：〈與張元濟書〉，《嚴復集》，第三冊（北京：中華書局，1986），頁533。

⑲ 嚴復：〈譯《群學肄言》自序〉，同註⑮書，頁123。

⑳ 嚴復：〈政治講義〉，《嚴復集》，第五冊（北京：中華書局，1986），頁1242。

蕭功秦 湖南衡陽人，1946年生，南京大學歷史學碩士。現為上海師範大學歷史系教授，上海市歷史學會常務理事。著有《蕭功秦集》、《儒家文化的困境》。目前主要從事中國早期現代化史與中國知識份子歷史與現狀研究。

章炳麟為甚麼要「反滿」?

● 楊際開

章炳麟(1869-1936)號太炎，1900年8月3日①斷髮易服，表明了與滿清王朝不共戴天的態度。太炎為甚麼放棄變法派的立場，選擇了反滿革命的道路②？對這個問題，湯志鈞與朱維錚提出了不同的假設。湯根據太炎的晚年自述，認為太炎反對唐才常「一面排滿，一面勤王」的態度，斷髮易服，表明反滿的立場③。這似乎成了定論。但朱維錚卻認為太炎並不是自立會的核心人物，沒有理由大動干戈，斷言太炎晚年的回憶有誤④。近一個世紀過去了，這個謎仍沒有解開。筆者以為，謎底存在於他的思想中感情與價值對話的內部邏輯之中。

章太炎為甚麼放棄變法派的立場，選擇了反滿革命的道路？中國學者多從不滿於「保皇黨」的角度來接近這個問題，日本的學者則多從中國傳統民族主義的角度來接近這個問題。近一個世紀過去了，這個謎仍沒有解開。

中國學者多從不滿於「保皇黨」的角度來接近這個問題，日本的學者則多從中國傳統民族主義的角度來接近這個問題。前者的代表有章的直系弟子魯迅與現代學人湯志鈞，後者的代表有小島祐馬⑤、島田虔次⑥。而魯迅關於太炎是「有學問的革命家」⑦的評價，則可以說是中日研究者的共識。所以學者欲知太炎為甚麼反滿，往往從「傳統學術」中去尋找革命的「基因」，這確實也是他自述的走向反滿的根據。太炎以為「驅逐異族，謂之光復」⑧之所以可以稱為「革命」，是因為傳統價值觀中也有應當變革的地方。「革命」，是去舊迎新的政治與文化的變動。蕭公權認為太炎反滿的武器是近代民族國家的觀念⑨，這是太炎想導入傳統中國的新觀念。反滿是與如何「迎新」相關的，但章炳麟又是如何得到近代民族國家的觀念的呢？

一　近代日本的出現

甲午戰爭，清朝中國敗於日本，朝野為之大驚，中國開始思索「所以自存」⑩。美國傳教士林樂知編著的《中東戰紀始末》是當時的暢銷書，對中國士紳階層近代日本觀的形成影響頗大。林在序中把日本的行動看作「表武功於天下」(「天下」

指的是當今世界），並對挑戰中華世界秩序的明治日本寄予了同情。該書的前頁又對照地登載了身着清服的清帝與皇后及身着洋裝軍服的明治天皇與妻子的肖像。梁啟超拒絕承認該書的價值⑪，正好提供了章炳麟從中受到啟發的反證；而對傳統的不同態度，又表露在他們不同的近代日本觀裏。

作為中華世界秩序一員，明治日本通過甲午一戰變身為近代國家，對清朝傳播了近代國家形象，宣告了中華世界秩序的終結。對變法派來說，這一形象是跟清室形成對照、同西洋列強並駕齊驅的樣本。對於甲午戰爭，譚嗣同說：「日本之勝，則以善倣效西國仁義之師，恪遵公法，與君為讎，非與民為敵，故無取多殺。」⑫在他的頭腦裏，無疑已經有兩個不同王權理念的對照。把明治天皇的形象投影到光緒帝，實行類似於明治維新的改革，正是變法派的思路。

鴉片戰爭以後，魏源就揭示了「中國山川兩幹，北盡朝鮮、日本，南盡台灣、琉球」⑬這一中華世界秩序的共存關係，修改了傳統的華夷觀念。馮桂芬為了復興太平天國攪亂的政治秩序，提倡要「鑒諸國」⑭，這包括了明治維新前夕的日本。以中華世界秩序周邊小國的發奮圖強為價值取向的觀點，是以太平天國以後地方漢人勢力抬頭為背景的。在馮桂芬設計的再建構中國圖像中，要求改革的中國士紳把日本認作能夠對西洋的衝擊作出敏捷反應的國家。然而，通過甲午一役，中國面臨着被日本挫敗的事實，清王朝的世界秩序已名存實亡。

作為中華世界秩序一員，明治日本通過甲午一戰變身為近代國家，對清朝中國完成了近代國家形象的傳播，宣告了中華世界秩序的終結。把明治天皇的形象投影到光緒帝，實行類似於明治維新的改革，正是變法派的思路。

明治日本在甲午一戰中呈現了近代主權國家的實力，它是以明治天皇、軍艦、日章旗這樣具體的形象呈現在中國人面前的。太炎以天皇形象為可視性的根據，通過老莊思想中「無為而治」的君主形象，發現了取代皇帝獨裁的普遍王權的存在。在中國皇帝與日本天皇的形象置換過程中，太炎開始從老莊思想中尋找更新倫理觀念的資源，形成了以「無為而治」的普遍王權觀念為禮制中心點的聯邦構想的雛型。

太炎對近代日本挑戰的最初反應，見諸〈論亞洲宜自為唇齒〉中闡述的中日連帶論。〈讀日本國志〉中有「天特使日本盛衰興替之際，前於今三四十祀，其亦哀夫黃種之不足以自立，而故留彈丸黑子以存其類也」⑮一句，「哀」是對戰敗的感情昇華。他看到敵對集團充滿了快樂、力量、健康，想通過「哀」，使之轉化為我方。這種內心悲劇意識意味着對近代觀念的自覺，但他是以「黃種」種族觀念為中心的。「黃種」中的「黃」，是對抗「白」的近代民族主義思潮的產物，起源於近代日本；「種」則置根於傳統的民族主義中。「黃種」觀念是近代民族主義價值觀與先天的民族主義感情的混合物。從這樣的觀點，太炎把如何對待近代日本的課題與中國史延續的課題關聯起來。通過傳統價值的再建來吸收近代價值，是太炎的思維特徵。

戊戌變法失敗，章炳麟亡命台灣，任《台灣日日新報》記者。該報在1899年元旦論說一欄裏登載了太炎的〈正疆論〉。文中回顧了鄭成功抗清，指出「台灣一隅，其當為日本與支那連邦之地，而視滿洲以枕戈之讎也」。關於台灣的歸屬，他認為「歸於日本誠不若歸於支那，而歸於滿洲則無寧歸於日本」。太炎在此前一年就向友人表示過「釃酒思共和，共和在海東」⑯，視日本為共和的樣本⑰。我們可以發現，圍繞着台灣的歸屬問題，太炎開始理解近代國家的觀念。從變法轉向反滿的根據，要從「日本」—「支那」—「滿洲」這一三角關係中去尋找。

戊戌變法失敗，章炳麟（圖）亡命台灣，任《台灣日日新報》記者。該報在1899年元旦論説一欄裏登載了太炎的〈正疆論〉。太炎在此前一年就向友人表示過「釃酒思共和，共和在海東」，視日本為共和的樣本。要理解太炎從變法轉向反滿的根據，得從「日本」—「支那」—「滿洲」這一三角關係中去尋找。

中華世界秩序中近代國家的出現，與華夷秩序是互不相容的。太炎通過在台灣與初次訪日的體驗，意識到了這一點。然而取代華夷秩序的聯邦模式，並不為中日雙方所接受。太炎進入台灣以後，經歷了選擇國籍的心理格鬥⑱，他身處兩個組織原理相對立的國家之間，而從倫理觀念的轉變上選擇了反滿的道路。1899年2月26日，太炎從台灣給汪康年的信中寫道：「晤無兵枋者之不能變政矣。」⑲此時，太炎意識到要使中國倣效日本走上近代民族主義的道路，必需掌握兵權，進行武裝革命。

在《經世報》時代，太炎視自己為「浙人」，到台灣後才通過日本人看中國人的眼光來凝視自身，理解了「支那人」——近代國家的選民意識。對他來説，台灣是從華夷秩序向聯邦模式轉換的中介地。聯邦模式既是對傳統的華夷秩序的修正，又是對殖民國家日本的否定。視自身為「支那人」的太炎的立場與日本國民是同一的，他通過對天皇制中普遍王權理念的近代發現，萌發了建設「共和」的近代中國的想法，滿洲王朝被他看作舊禮制的象徵。

一般認為，象徵太炎宣布反滿的「斷髮事件」，也是以明治日本斷髮從洋為依據的。中國傳統的華夷秩序與近代國家是平行的、不同的兩種秩序。太炎在初版的《訄書．東鑒第二十八》中，表明了中國與日本盛衰的原因在於國之大小。他指出：「日本非有異術也，地小而孑，其民在一丘，勢易訐也。」⑳「訐」本是政教合悅的意思，可以解釋為文化統合，這説明太炎已有了通過文化統合形成近代民族的認識。回歸到這樣的視點來接近近代國家，其間不存在感情的葛藤。雖然，小國成為儒家王道思想的制度根幹，而其自身並不能成為近代國家的實體。太炎發現了這兩種「主義」的交點——聯邦模式。

太炎在1897年寫的〈興浙會序〉，是對日本「興亞會」的回應。近代日本的崛起，給中國士紳帶來的最初鼓舞是振興自己生活的地方（家鄉），這與中央集權制國家的建設背道而馳。

太炎還在世界史的視野下考察了王權。太炎在初版的《訄書．冥契第十四》中寫道：「輓近五洲諸大國，或立民主，或崇憲政。則一人之尊，日以騫損，而境內日治。」㉑在此，太炎提出了君主專制與國家安定是成反比的觀點。在重

訂本的《訄書》中，太炎把「民主」改成「聯邦」，「憲政」改成「貴族共和」，可見他對政治體制的思索。而另一面，太炎則認為：「輓近尚武之國，其君皆自稱提督，或受鄰國武臣官號，佩其章紱，厭然勿以為怪，而戎事日修，則天子誠與庶官等夷矣。」㉒這兩個側面正是映在太炎眼中的天皇制國家的形象。太炎在日本發現了權力受到限制的天皇形象，這一形象與「無為而治」的天子概念相重合。但他從國際的觀點，又發現了「天子」與洋裝軍服的明治天皇形象並不吻合。

反觀中國，太炎說：「自東自西，自南自北，凡長人者，必雄桀足以欺其下，以此羑民。是故拱揖指麾，而百姓趨令若牛馬。」㉓太炎在日本發現了中國史的另一個側面，也發現了中國史上君主形象的異常。這是雙重的發現。然而，為了價值重建，具有近代性特點的「天子」的存在是必要的。在現實主義的國際關係中，對於懷有儒教價值觀的知識者來說，清朝中國與國際社會的可理解的接點則是明治天皇的形象。但從「國際」的觀點，太炎已經發現了「天子」並不存在於明治日本。對他來說，這意味着清朝中國與近代社會接點的缺如。太炎在自己的生活經歷中，開始從倫理上反省中國史。當他從「國際」的角度發現「天子」並不存在於近代日本，感到有必要尋求一個能銜接傳統中國與近代社會的人物時，孫文出現在他的視野中。必需改變中國政治體制的課題出現了。

當太炎從「國際」的角度發現「天子」並不存在於近代日本，感到有必要尋求一個能銜接傳統中國與近代社會的人物時，孫文出現在他的視野中。太炎在1897年春聽說孫文策謀反滿，「竊幸吾道不孤」。太炎是以日本的「君主立憲」為根據來反抗中國的「專制之王權」的。

太炎要從傳統的政治思維中脫離出來，這是通過對天皇制國體的認識來達成的。太炎在1907年寫的〈定復讎之是非〉中，提出了排滿清即排強種王權的觀點，並認為「規定君位當永屬一家，又謂人君無責任者，惟立憲國而已。中國舊云專制，然撫我則后，虐我則仇，萬方有罪，在予一人等語，正與永屬一家全無責任之意相反。如秦始皇之遠推萬世，至今笑其頑愚，是故專制之王權，減於君主立憲遠矣」㉔。太炎是以日本的「君主立憲」為根據來反抗中國的「專制之王權」的。此時他已完全擺脫了變法論者的思維框架。

二　為甚麼要反滿？

太炎在1897年就有反滿傾向，當時他人在上海，給杭州的《經世報》寄稿，曾在《經世報》上發表了〈興浙會序〉。「興浙會」是浙江士紳發起的學會，組織隱密，被認為是「光復會」的前身㉕，主要參與者有宋恕、陳虯、太炎。陳虯與太炎並沒有見過面㉖，卻被同時代人視為主張反清的同黨㉗。陳虯是《經世報》的主要撰稿人，言論激越，曾在《經世報》上發表過〈分鎮〉上、中、下三篇。太炎的「分鎮」言論起源於此。太炎在1897年春聽說孫文策謀反滿，「竊幸吾道不孤」㉘，這也是《經世報》的基本論調。太炎1897年4月3日在宋恕處遇見譚嗣同，此後讀了《仁學》稿本㉙。譚嗣同在《仁學》中提倡的民主思想，可以看作是太炎反滿思想的倫理根據。

1899年8月底太炎從日本回到上海。同年年底，由於協助唐才常編《東亞時報》，與唐的交往密切。唐認為義和團事變是起事的好時機，在上海打着勤王的

旗號主張獨立㉚。獨立意味着打倒西太后主持的清政府，而勤王則是擁戴光緒帝出來主持新政。太炎則否定了模倣日本尊王、倒幕運動的思路，他「斷髮易服」，選擇了新的價值取向。

義和團事變，清室的無能暴露無遺，促進了太炎反滿的決心。誠如謝櫻寧所說：「『客帝』與『分鎮』是太炎訣別維新派轉向革命之前的兩大建白」，而「從寄希望於『客帝』轉念於『藩鎮』，戊戌政變的發生正是這一轉折的關節點」㉛。可以說，義和團事變是促使太炎從政治上與倫理上兩方面反滿，提出「『客帝』匡謬」與「『分鎮』匡謬」的契機。太炎在1900年寫的〈客帝匡謬〉中，述說了反滿的理由㉜：

> 滿洲賤族，民輕之，根於骨髓，其外視亡異歐美。故聯軍之陷宛平，民稱「順民」……滿洲弗逐，欲士之愛國，民之敵慨，不可得也。

義和團事變時，日本派兵8,000名，是聯軍中派兵到中國最多的國家。秦力山說：「北省之亂也，為大日本順民者到處皆是，有志者聞之莫不深恨而恥之。」㉝這既反映了當時的情景，又表達了主張變法的志士為甚麼要轉向革命的原因。太炎不能與變法派一樣，僅僅視日本為列強之一。正相反，太炎從中看到反滿的根據——清室已經失去民心，而明治日本卻是歡快、力量、健康的源泉；與清室同等的是西洋列強，與之對峙的是明治日本。這種與清室對峙力量的自我認同，則是反滿的支柱。太炎認為通過君主形象的內在轉換，從中國內部進行國民統合的時機到了。

1901年6月，太炎在上海寫了〈正仇滿論〉，後寄往東京發行的《國民報》發表。太炎寫道㉞：

> 今夫中國非可以日本為比例者也。彼以二千五百年之舊主，神器相傳，無有移易，則臣民之於舊主，亦既有感情。故維新之始雖以志士號呼搏擊，得奠大功，而卒以尊王為成績。是豈處異置種者所得援以例者哉？

太炎認為，中國的改革不只要從形式上模倣日本，還更要從內容上以明治日本為改革的文化源泉，藉以創造出新的價值觀。也就是通過反滿來推動禮制上與倫理上的變革。在按語中，太炎又問道：「梁子又言，日本異國，我猶以同種同文引而親之，何有於滿洲？」他並沒有把「同種同文」作為絕對的價值，只是「引而親之」而已。但為甚麼要「引而親之」呢？

辛亥革命後，太炎回憶往年與宋恕討論變法立憲事，針對宋恕「今世安用遠慕西邪？若日本即可也」的意見說㉟：

> 東國以時序密邇於封建，民性慕進，以盜生惰游為恥，有良俗，故其憲政亦工。非以憲政能致善俗也。夫中夏者，塵為郡縣，而國胙數斷斬，民無恆職，猶能踰超資次，以取卿相。會遭變故，而蜚躍者眾矣。

太炎認為，中國的改革不只要從形式上模倣日本，還更要從內容上以明治日本為改革的文化源泉，藉以創造出新的價值觀。對太炎來說，要把這兩個曾經是在同一秩序原理下的不同文化的相遇轉變成新秩序的契機，就必需改變傳統的道德觀念、培養新的倫理情操，這說明了反滿思想是在近代日本與中國的敵對過程中形成的。

這裏，太炎首先指出中日兩國歷史背景的不同。其次，太炎認為兩國人民對國家的感受是不同的。正因為如此，在中國，人民能夠接受外國的統治而不以為恥。這可以理解為是對「『客帝』匡謬」的補注。對太炎來說，要把這兩個曾經是在同一秩序原理下的不同文化的相遇轉變成新秩序的契機，就必需改變傳統的道德觀念、培養新的倫理情操，這說明了反滿思想是在近代日本與中國的敵對過程中形成的。

太炎所面對的，不是「同種同文」的日本，而是用近代國家觀念武裝起來的日本。他認識到，只有通過把敵對集團的人倫秩序中心點作為傳統文化中固有的東西來再評價，並在以此為根據重建的價值觀中，對抗敵對集團的政治革命才能被正當化。太炎是從近代國家原理角度來理解明治天皇的形象的。對太炎來說，反滿與反抗近代國家原理是同義的。太炎稱日本與中國「同種同文」，從而獲得了反滿的感情資源。他又通過明治天皇的形象，發現了傳統中國「無為而治」的近代精神。在太炎看來，「同種同文」不僅是接受近代民族主義的感情基礎，而且也可以說是從傳統文化中發現了近代價值的信念。太炎以傳統中國周邊小國的日本為新價值的源泉，轉變了中國兩千年皇帝專權的政治觀念。

太炎1897年年初去上海接觸到康有為的變法思想，直至目睹唐才常的失敗、遭戮，才開始從理論上清算康有為的變法論。他在重訂本《訄書》篇首的〈原學〉中表現出寬容的學術取向；而在〈訂孔〉中，太炎把荀子與孟子相提並論，貫徹了價值多元化取向的態度，避免對孔子不當的近代利用。

太炎1897年年初去上海接觸到康有為的變法思想，1898年寫了〈客帝〉贊成變法，1899寫了〈分鎮〉提出新構想，1900年在「今者，滿洲政府狂悖恣行，益無人理，聯軍進攻，將及國門」㊱的現狀認識下「斷髮易服」。「辮髮」象徵着舊禮制與傳統王權的雙重統治。在短短三年半的時間裏，太炎完成了從變法向革命的態度轉換。一個專研傳統學問的書生，通過甲午一戰，接觸到一個充滿力量的新世界，開始了新的學思。他經歷了戊戌變法失敗的打擊，體驗了近代國家的生活，目睹了義和團事變與唐才常起義的失敗，並以出現在眼前的新王權形象為否定傳統王權形象、創立新概念體系的根據，揚棄了華夷秩序觀念，完成了內心的道德情操的轉變。這是一種取向於民主的、內心開放的精神狀態；與之相應的，是多元的、聯邦化的世界秩序觀。

目睹唐才常的失敗、遭戮，太炎開始從理論上清算康有為的變法論。他在重訂本《訄書》篇首的〈原學〉中說：「立學說無所因。各因地齊、政俗、材性發舒而名一家」㊲，表現出寬容的學術取向。而在第二篇的〈訂孔〉中，太炎把荀子與孟子相提並論，貫徹了價值多元化取向的態度，避免對孔子不當的近代利用。

論者往往把太炎的反清思想歸結為他的治學內容或保留在江南的征服記憶，其實不然。他的反滿主張是從變法派蛻化出來的，當他否定勤王的邏輯而寫了〈客帝匡謬〉時，其中已孕育着反清思想的胚芽。但在尚未弄清反滿的目的之前，他的反滿還只是停留在情緒的層面。義和團事變後，清政府有割讓滿洲給俄國之議，日本朝野激昂，革命黨人從中受到啟發，明確了反滿的目的——建設現代中國民族。這一目標要到1902年4月太炎與秦力山發起「支那亡國二百四十二年紀念會」才開始明瞭化。通過最大限度喚起國人的恥辱感的方法來動員他們投入現代中國的建設，這就是反滿的目的。太炎要到1903年5、6月間才開始使用「中國人」㊳、「中國國民」㊴這樣的現代話語，從理論上倡議反滿。對革命黨人來說，反滿與抵抗近代國家入侵中國是同義的，其中也已包含了抗日的課題。

太炎在初版《訄書》中已經表明了趨向反滿邏輯的構築。《訄書》初版於1900年初，是太炎從1894年9月到1900年初所寫論文的結集，其雛型是太炎到台灣後編成的。其中的〈東鑒〉一文，是太炎對日本進行實地考察的感受。在台灣半年的工作，以及在日本兩個月的訪問期間，太炎已完成了從情緒上反滿向武裝倒滿的思想轉變。但在這裏，還存在一個基本矛盾：「無為而治」是一種東方式弱政府的理想，這與新的政治權威是互不相容的。太炎追求的「民主共和」是相對於日本的「貴族共和」而言的，其中已接受了聯邦制模式，可稱為「聯邦共和」。但他是用從明治日本獲得的近代民族國家的尺度來觀看晚清後期中國發生的變化的。太炎把對日本天皇制國體的發現轉換為制約中國王朝交替史的依據，這一思想貫穿其一生，化作了他的言行。

太炎提出「驅逐異族，謂之光復」的言論可以看作是接受了近代民族國家的觀念，基於新的世界形象、秩序觀念，創造出新型中國人的世界史運動的一環。他利用了近代國家觀念這一新式武器，對傳統中國禮制的中心點——專制王權發動了總攻勢。與此同時，他發現了傳統文化的另一面——使用普遍王權的理念批判近代國家，構想出聯邦制的政治形態。

三　聯邦構想

太炎的反滿思想，是從1897年到1903年經過了七年多的演化過程才定型的。使他轉向反滿的原動力，是1897年在杭州以《經世報》為喉舌的浙江改革運動[40]。浙江士紳對改革的必要認識得比較早，從1897年春開始，浙江就着手在杭州設立近代學校。此外，湯震在1890年出版了《危言》，陳虬在1893年出版了《治平通議》，這兩部主張改革的著作在浙江士紳間引起迴響。兩人在當時是齊名的。他們在「興浙會」的名義下於1897年8月2日創辦《經世報》半月刊。關於在省會杭州創辦近代學校的意義，同時代的梁啟超在給當時的杭州府知事林啟的信中寫道：「實他日群學之權輿也。」[41]由此可見，浙江在中國走向近代是率風氣之先的。

浙江士紳對改革的必要認識得比較早，從1897年春開始，浙江就着手在杭州設立近代學校。此外，湯震在1890年出版了《危言》，陳虬在1893年出版了《治平通議》。這兩部主張改革的著作在浙江士紳間引起迴響。梁啟超在給當時的杭州府知事林啟的信中寫道：「實他日群學之權輿也。」可見浙江在中國走向近代率風氣之先。

然而，浙江的改革運動並非始於甲午戰爭的衝擊。太平天國以後，溫州瑞安的士紳孫衣言、鏘鳴兄弟提倡新學，主張自強，與之對壘的陳虬於1885年創立「利濟醫院」，院內設有「利濟學堂」，改革傳統醫學教育，實行股份制，提倡新的人倫關係。他們尊黃帝為始祖，改革語言文字，推行一套地方的改革措施。1895年，在溫州府開設利濟醫院與學堂分院，第二年又在利濟醫院分院內創刊《利濟學堂報》。《經世報》創刊後，陳虬應邀擔任撰述，在給《利濟學堂報》寄稿的同時，也給《經世報》寫稿。陳虬在《經世報》上發表了12篇論文，無論從質還是從量上看，他都是《經世報》最重要的論者。由此可知，太平天國以後，在各地地方勢力抬頭的風潮中，瑞安開始成為改革思潮的發源地之一。經過甲午戰爭的衝擊，組成這個中心的重要成員開始匯集浙江的士紳，形成了一股改革的力量。

自強運動的理論家馮桂芬在1860年代初期就提出了「治天下者，宜合治亦宜分治，不合治則不能齊億萬以統於一，而天下爭；不分治則不能推一以及乎億

萬，而天下亂」[42]。「推一以及乎億萬」表現了以「分治」為政治秩序基礎的觀點，這可以看作是從太平天國運動中總結出來的對秩序原理的認識。這種認識影響了陳虬，他在〈分鎮．上〉一開頭就說：「有公天下之量者，始可以保一姓之私；有分天下之權者，始可以求百年之合。」[43]很明顯，他已經向專制王權提出了挑戰，但並未從理論上否定普遍王權觀念本身。接着，陳虬以「日本歸藩而始興，普國合眾而後強」為根據，指出「中國君主之權，乾綱獨攬，政令皆自上出，下尺一之符，疆臣喘喘奉命不敢後」[44]，從而提出了「分鎮」的主張。日本與德國都是後起的近代國家，陳虬以此為依據，在提出「分鎮」的主張後面，實際上開始了喚起國民自覺的運動。

魏源經歷了國防危機，意識到有重建現代中國民族的必要。陳虬在1892年寫的〈籌邊〉中，提出了應該倣效魏源的《海國圖志》中〈籌海〉的遺意，設置管轄「藩屬」地區的「四部經略大臣」[45]。經略大臣由朝廷派遣，但授與全權。這樣的構想既加強了中央與藩屬的命運共同體的關係，又擴大了藩屬的自治權，開始對傳統中國的政治秩序提出了修正。

甲午一役，沙市、重慶、蘇州、杭州被迫開港，近代國家的勢力滲入中國心腹地帶，朝野的關心點也從國防轉移到內地。陳虬的「分鎮」說源自魏源的構想，其用意是為了對付新的國內危機。陳虬認為，中國之所以遭到近代國家的侵略，一方面是由於君主獨裁，另方面是那些直接受到侵襲的地方缺少保衛自己權利的緣故。因此，他提出了「遷都腹地，眾建親賢，分設重鎮」[46]的設想，主張「分各直省為十八郡」[47]，打破省界，以重鎮為據點，建立一個全國範圍的軍事共同體[48]：

陳虬的「分鎮」說源自魏源的構想，其用意是為了對付新的國內危機。他提出了「遷都腹地，眾建親賢，分設重鎮」的設想，主張打破省界，以重鎮為據點，建立一個全國範圍的軍事共同體。「分鎮」的課題否定了君主獨裁，把國防的責任還給了「國民」，準確地說，國民的概念萌發於「分鎮」的要求之中。

> 若於四中之地設立重鎮，聚南北農野樸秀之眾，聯為一氣，教練偶合，隱相削補，此真自強之基矣。

「分鎮」是為了對抗外來入侵，而「分鎮」又可「聯為一氣」、共同對敵。在這裏，我們可以發現近代中國的原型。「分鎮」的課題否定了君主獨裁，把國防的責任還給了「國民」，準確地說，國民的概念萌發於「分鎮」的要求之中。隨着責任關係的轉換，反滿也就成為動員國民意識的口實[49]：

> 其敢倡說以瓜吾者，以吾之不能自強。且制皆中出，故彼得施其挾制之術耳。吾若改制自強，郡得便宜行事，豪傑並起，鹿逐鯨吞，謂泰西可唾手而得吾尺地，未敢信也！夫國朝定鼎之初，天戈橫指，所向披靡，而剃髮之令一下，揮戈負嵎之徒所在蜂起，歷再世而後定。不可見中國忠義之激發迥非波蘭、突厥比乎！

這裏揭示了從希望自強到要求改制，從要求改制到喚起征服記憶的過程，而最終目標則在於鼓舞近代民族主義。陳虬把馮桂芬的「分合」論的思想課題與魏源建立近代中國的行政課題結合起來，推導出了中國反滿民族主義的方向。譚嗣同與陳虬在北京時有過交往，面對西方的衝擊，他們從不同的兩極考慮着

同一個問題。譚嗣同接受了以宗教為背景的民權思想，主張個人的道德完美，而陳虬的意圖在於獲得地方的自治權，兩人都以再建中國為歸趨。陳虬以黃帝為依託，創建「黃教」，播下了反滿民族主義的火種。在太炎的反滿論裏，同時包含了這兩個課題。他在1899年間寫了〈藩鎮論〉和〈分鎮〉兩文。在〈藩鎮論〉裏，他敍述了與陳虬一致的從「分鎮」要求發展到反滿的邏輯[60]：

> 向者支那藩鎮之盛，莫如曾、左。曾氏既夷粵寇，而勿能定九鼎於金陵。曩令知保種之大義，破僭妄之危言，則吳、楚賢士，雲合猋起而附其下，至今三十年，革政可成，何遽不如暹羅也。

在要求「分鎮」的主張裏，太炎把中華帝國周邊小國的泰國視為民族主義的模範。在〈分鎮〉中，他又提出「以封建、方鎮之一」的構想，主張將中華帝國的版圖分成王畿與五道，新疆、西藏附於其中，「薦於故帥而錫命於朝」[61]。這還是從陳虬的思路上推導出來的。太炎目睹義和團之變，曾向李鴻章建議江南的獨立[62]，後來知道不可行，馬上寫了〈分鎮匡謬〉，認為「縱滿洲政府能棄，若無收者何？」[63]太炎領悟到以「分鎮」的方式來反滿並不會帶來新的秩序。從此以後，他主要的關心轉向了以新的秩序原理的構想取代舊的秩序原理的方式來反滿。對太炎來說，反滿是一種新的政治—文化原理的主張。日本東京大學教授平野健一郎認為，太炎的反滿論，在承認滿族也有種性的同時，而又不給予「滿洲國家」的主張為不給予漢族「漢族國家」的主張所補償。這從邏輯上暗示了他欲以聯邦制來再建中國[64]。

聯邦制是在華夷秩序崩潰過程中出現的新的制度模式。在魏源、馮桂芬的再建中國的構想中，還沒有聯邦制模式的痕迹。陳虬在1883年寫的《治平三議》中，根據宗法模式，依照惠頓 (Henry Wheaton) 的《萬國公法》(*Elements of International Law*) 的理念，描繪了世界國家的藍圖。而在「似援公法許高麗為局外之國議」中，陳虬主張承認朝鮮為中立國，想利用《萬國公法》的理念來處理中日間的爭端。《萬國公法》是根據美國聯邦制的模式寫的國際法體系，陳虬通過《萬國公法》接觸到聯邦制模式。太炎在此基礎上把封建與「方鎮」合而為一的主張，已顯露了以聯邦制為模式的世界秩序觀。最初的契機並非中華帝國規模的統一，而是以強調地方規模的「分鎮」開始的。

聯邦制是在華夷秩序崩潰過程中出現的新的制度模式。在魏源、馮桂芬的再建中國的構想中，還沒有聯邦制模式的痕迹，陳虬通過惠頓的《萬國公法》接觸到聯邦制模式。太炎的聯邦制構想是以陳虬的世界國家模式為基礎的，兩者的共同點是普遍王權的觀念。

在流亡台灣時，太炎針對日本的「大東合邦」、「興亞論」，主張利用聯邦制模式來處理發生了變化的華夷秩序內部的關係。在〈正疆論〉中，太炎提出了「日支連邦」；在重訂本《訄書．冥契》中，太炎把初版時的「民主」改為「聯邦」，這是指相對於日本的「君主立憲」而說的美國的政治制度；在重訂本《訄書．分鎮》中，太炎把「分鎮」模式應用於藩屬國時，認為「聯邦之制，雖同等聯邦，外交固在中央政府也。不同等聯邦無論。然清室之於朝鮮，任自遣使，既嘗破其例也」[65]。太炎認識到中華帝國與周邊國家的關係不同於美國的聯邦制，但其中又有相似之處，他知道把美國的聯邦制模式套用到宗藩關係上也是行不通的。

太炎的聯邦制構想是以陳虬的世界國家模式為基礎的，兩者的共同點是普遍王權的觀念。陳虬在〈大一統〉中主張在東西半球各設一名監督，隆以王爵，

「王歲出巡，歸乃頒來年之歷於各國，而上各國之貢於天子」[56]。陳虬說的「天子」並不是中國的皇帝，而是人類共有秩序的化身，他把馮桂芬「合治」的命題擴大到全球規模的平和構想。在陳虬的秩序構想裏，「合治」的命題與「分治」的命題是同一的，「分治」只是「合治」的形式而已。太炎在主張「以封建、分鎮為一」的時候，暗中已導入聯邦制模式，但構成世界範圍聯邦制人倫秩序的中心點仍然是觀念上的天子形象。在太炎的構想裏，「合治」的命題已經成了以觀念上的天子為表徵的對世界主權的要求，而「分治」的課題則是以世界主權為前提的聯邦構想。

譚嗣同在《仁學》中認為：「人人可有教主之德，而教主廢；人人可有君主之權，而君主廢。」[57]他以個人的道德與權利為根據向教權與君權提出了挑戰，這是屬於「分治」的課題。「分治」的課題通過太炎的「分鎮」主張，向世界規模的「合治」尋找自我認同的最終歸屬。太炎在從地方勢力的抬頭到要求「分鎮」、從要求「分鎮」到對專制王權反抗的過程中形成的反滿思想，是以日本「君主立憲」的君主形象為依據的。這一視點已經越過一國的範圍，因為它要求人類對自己內面的世界主權的共同自覺。太炎在渴望二十世紀的中國在國際事務中獲得更公正的地位時，實際上已跳出了狹隘民族主義的藩籬。他把世界主權的課題還原到了個人的道德觀上，為下一代接受尼采的超人道德鋪平了道路。

註釋

① 參照胡珠生：〈章太炎的反清思想〉，《歷史教學》，1988年第1期，頁18。

② Michael Gasster, *Chinese Intellectuals and Revolution of 1911: The Birth of Modern Chinese Radicalism* (Seattle: University of Washington Press, 1969), 194.

③ 湯志鈞：《近代經學與政治》(北京：中華書局，1989)，頁279。

④ 參照朱維錚：《晚清學術史論》(上海：上海古籍出版社，1996)，頁279註15。

⑤ 參照小島祐馬：《中國の革命思想》(東京：筑摩書房，1967)，頁109-16。

⑥ 參照小島虔次：〈章炳麟について——中國伝統學術と革命〉，《中國革命の先驅者たち》(東京：筑摩書房，1965)，頁167-271。

⑦ 魯迅：〈關於太炎先生二三事〉，《魯迅全集》，第六冊(北京：人民文學出版社，1958)，頁443。

⑧⑮⑱⑲㉘㊳㊴㊿51㊷㊸ 湯志鈞編：《章太炎政論選集》，上冊(北京：中華書局，1977)，頁193；49；76；76；191；203；229 ；101-102；105-106；145-47；107。

⑨ 蕭公權：《中國政治思想史》，第二冊(上海：商務印書館，1946)，頁459。

⑩ 對甲午戰爭的回應，楊昌濟寫道：「國人乃一挫其妄自尊大之見，而皇皇然謀所以自存。」參王興國編：《楊昌濟文集》(長沙：湖南教育出版社，1983)，頁198。

⑪ 張灝著，崔志海、葛夫平譯：《梁啟超與中國思想的過渡》(南京：江蘇人民出版社，1993)，頁52。

⑫㊼ 蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》，下冊(北京：中華書局，1981)，頁346；370。

⑬ 魏源：《聖武記》，下冊（北京：中華書局，1984），頁341。
⑭㊷ 張岱年主編：《采西學議》（瀋陽：遼寧人民出版社，1994），頁84；14。
⑯ 章太炎著作編注組：《章太炎詩文選注》，上冊（上海：上海人民出版社，1976），頁7。
⑰ 同上，頁8註6認為「海東」指的是台灣，筆者以為是日本，理由有二：一，與太炎交往甚篤的宋恕認為「日本維新有二級，其先為攘夷尊皇之界，其後為共和立憲之界。」（孫寶瑄：《忘山廬日記》，上冊〔上海：上海古籍出版社〕，頁304）；二，章炳麟在重訂本《訄書．冥契》中視日本的「立憲」為「貴族共和」。
⑳㉑㉒㉓㉜㉟㊲㊺ 《章太炎全集》，第三冊（上海：上海人民出版社，1984），頁64；29；240；30；120；597；133；122。
㉔ 《民報》第16號，1907年9月25日。參照《章太炎全集》，第四冊，頁274。太炎晚年蟄居蘇州，開辦國學講習會，還認為「日本天皇自肯垂拱無為，祭則寡人而已。中國由數千來君主專制一變而為民主共和，選任大總統，自必為有聲望有才具者。即此一端，已非日本天皇可比」（參照〈讀歷之利益〉，《制言月刊》，第52期，1939年5月，頁3）。
㉕ 在《經世報》的準備階段，結成了稱為「興浙會」或「興浙學會」的精英團體。倡導人之一的宋恕在1901年任求是學校總教習時，向學生傳授了該會的精神。浙學會留日會員在1903年10月於東京首次集會討論組織革命團體。這被認為是「光復會」的前身。參照沈飏民：〈記光復會二三事〉，《辛亥革命回憶錄》，第四集（北京：文史資料出版社，1981），頁131-42。
㉖㉗㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊻ 胡珠生輯：《陳虬集》（杭州：浙江人民出版社，1992），頁479；404；282；282；57；283；283；289；290；9。
㉙ 胡珠生編：《宋恕集》，下冊（北京：中華書局），頁938。
㉚ 王雲五主編，章炳麟撰：《民國章太炎先生炳麟自訂年譜》（台北：台灣商務印書館，1980），頁7。
㉛ 謝櫻寧：《章太炎年譜摭遺》（北京：中國社會科學出版社，1987），頁6。
㉝ 彭國興、劉晴波編：《秦力山集》（北京：中華書局，1987），頁76。
㉞ 《國民報》，第四期，1901年6月26日。
㊱ 駱寶善：〈關於章炳麟政治立場轉變的幾篇佚文〉，《歷史研究》，1982年第5期，頁57。
㊵ 參照Mary B. Rankin, "The Revolutionary Movement in Chekiang: A Study in the Tenacity of Tradition", in *China in Revolution: The First Phase, 1900-1913*, ed. Mary C. Wright (New Haven: Yale University Press, 1968).
㊶ 梁啟超：〈致林迪臣太守〉，《飲冰室合集》（上海：中華書局，1936），「飲冰室文集之三」，頁2。
㊹ 平野健一郎等著：《アジアにおける國民統合——歷史．文化．國際關係》（東京：東京大學出版社，1988），頁50。

楊際開 1957年生於上海，日本東京大學綜合文化研究科國際關係論專業博士候選人，曾任職杭州大學日本文化研究所。著有《辛亥革命的指導理念與近代中國建設的構想——陳虬的一生與思想》。

男人的不纏足運動
1895–1898

● 張　鳴

不纏足運動可以説是戊戌時期最熱鬧的事情之一，如果就聲勢和參加人數而言，戊戌期間的任何一場風潮和運動都無法與之相比。凡維新運動波及的地區，幾乎都有「不纏足會」、「戒纏足會」和「立天足會」這樣的組織。康有為、梁啟超、譚嗣同、唐才常這樣的維新健將，都是不纏足運動的首領。

不纏足運動可以説是戊戌時期最熱鬧的事情之一，在某種程度上，它體現着戊戌思潮社會改良的成果。如果就其聲勢和參加人數而言，戊戌期間的任何一場風潮和運動都無法與之相比，連聲名赫赫的公車上書也瞠乎其後。可是，在戊戌的研究中，不纏足運動卻受到異乎尋常的冷落；而對之稍加關注的婦女史研究者，又往往不由分説地將之歸為婦女解放的話題，結果反而模糊了其真實面目。本文筆者擬就戊戌時期的不纏足運動發一點不成章法的議論，以求教於大方之家。

一　男性色彩的「不纏足」

眾所周知，維新變法運動是隨着甲午戰敗、中國陷於空前的民族危機而到來的，這場姍姍來遲的維新運動需要做的事很多。相對於政治、經濟與軍事改革，女人的纏足與否只能算是不急之務。然而，維新人士卻對解放中國女人的腳，表現了超乎今天人們所能想像的熱情。凡維新運動波及的地區，幾乎都成立了「不纏足會」、「戒纏足會」和「立天足會」組織，而康有為、梁啟超、譚嗣同、唐才常這樣的維新健將，都是不纏足運動的當然首領。費正清(John K. Fairbank)的《劍橋晚清中國史》統計，從1895-1898年間，一共報導過76個學會，其中有15個與不纏足運動有關。如果僅僅從數目比例上也許還看不出甚麼問題，可是不纏足會活動之深入、參加人數之多，是多數曇花一現的學會所無法相比的。從這個意義上説，不纏足會的份量顯然要重得多。

以湖南為例，列名《湘報》的不纏足會參加者，據筆者統計有1,060人，如果加上為不纏足會捐款的人，將達1,132人(有人統計是1,300多人①)。若把同時存在於湖南的其他十餘個學會都集合起來，其聲勢大概也抵不上不纏足會。長沙

街上有人免費印送《不纏足歌》，還有鞋鋪「訂做不纏足雲頭方式鞋」，甚至有的具考童生在考縣上也貼有「不纏足會」字樣。反觀其他學會，除了南學會還能搞些演講之外，只是發一則成立通告、擬個章程就沒有下文了。

在風氣開通的上海，不纏足運動的參與率也很高。吳廷嘉女士曾分析統計過《時務報》上刊登的不纏足會捐助者，她指出②：

> 光緒二十三年(1897)上半年，這些捐助者官銜大多為大令以上，出身也以舉人以上者居多；同年下半年，情況變了，八十六注捐銀中，署正、教正、司馬等低級官吏和茂才、國學生等普通儒生比例，明顯增大，而且出現了二十八位甚麼也不是的先生，和一位女子、一位和尚。到光緒二十四年四月二十一日(1898年6月9日)出版的《時務報》五十八冊，僅一期中所載捐助名單中，沒有頭銜而僅稱「先生」者就達四十名之多。

可見，不纏足運動在上海也同樣有着較廣泛的支持面。據當時人統計，戊戌變法期間涉足不纏足運動的人達30萬之多③。

這個主題看起來像是「婦女解放」的不纏足運動，實際卻是一場徹頭徹尾的男人運動。湖南1,060個列名不纏足會的人，沒有一個女性，而在72個捐助人中也只有9位女性同胞，此外，沒出幾期的《女學報》，本身就是由男人主持的上海不纏足會的附庸。

這樣聲勢浩大且主題看起來像是「婦女解放」的運動，可實際卻是一場徹頭徹尾的男人運動。湖南那1,060列名不纏足會的人，沒有一個女性，而在72個捐助人中也只有9位女性同胞，其中還有5人都是以某某之母或之妻的面目出現的，不排除是她們兒子或丈夫假借名義的可能。上海的不纏足運動雖然有參與辦《女學報》的一干女人，如康有為的長女康同薇、梁啟超的夫人李惠仙等能發出一點聲音，但也只能算是不纏足運動聲調細微、若有若無的女聲伴唱，沒出幾期的《女學報》，本身就是由男人主持的上海不纏足會的附庸。

有的時候，即使我們看到了冠以女人名字的支持不纏足的文章，也難以確證是否真的出自女性之手。比如在《湘報》曾刊出一首《衛足詩》並序，署名慕蓮女史。且不說其序云不纏足「從此上紓國難，美人戰亦援桴而來；試看雪恥和戎，娘子軍可置幕以待」④，一派男人口吻。就是那署名就可疑得很：小腳慣稱為「三寸金蓮」，世上有嗜蓮癖的人可稱為「慕蓮」，女士而自號慕蓮多少有點滑稽。所以，此詩很可能是一位曾有慕蓮癖而幡然悔悟者所作。

很顯然，在維新變法時代，中國的女性還遠遠沒有達到自覺的程度，以致於當男人動手來「解放」她們的時候，她們的反應竟是相當冷淡的。纏足雖然是一項相當殘忍的陋習，但畢竟已經浸潤了千餘年，不僅為整個社會所認可，也為女性所接受。在中國北方，不論貧富貴賤，女子鮮有不纏足者。南方纏足之風雖稍殺，但有條件不下田勞作的人家還是堅持纏足，纏足成了某種身分和地位的象徵，反而更難破除。千餘年來，女人順應男人的要求，自覺地炫耀自己三寸金蓮的故事比比皆是。一雙合乎男人規範的蓮足，也的確能給她們帶來某些「榮耀」和物質上的好處。纏足的時候當然幾乎沒有心甘情願者，但其時叫苦喊痛的都還是孩子，而有予奪之權的母輩，已成了「既得利益者」。所以，不纏足這種看起來很合乎天理自然的社會改良，其實不容易被婦女所接受。下層社會無論男女，對維新變法毫無所知，而中上流社會婦女的纏足觀念偏又相當強固，參加不纏足會的開明男人們，不過是用父權和夫權來讓自家女子不纏足或

放足(當年恰恰也是這種父權和夫權導致了纏足)。至於這些女子是怎麼想的，現已無從知曉，但恐怕不會和她們激進的男人們完全一致。

於是，女性小腳的解放只好由男人來代庖，結果成了一場「男聲合唱」。

二　憐香惜玉與刷洗恥辱

在維新變法時代，中國的女性還遠遠沒有達到自覺的程度。纏足雖然是一項相當殘忍的陋習，但畢竟已經浸潤了千餘年。所以，不纏足這種看起來很合乎天理自然的社會改良，其實不容易被婦女所接受。於是，女性小腳的解放只好由男人來代庖，結果成了一場「男聲合唱」。

中國婦女的纏足陋習起於何時，史載說法不一，比較流行的是以後唐李煜為罪魁。宋代張邦基《墨莊漫錄．道山新聞》云：「李後主宮嬪窅娘，纖麗善舞，以帛裹足，令纖小屈上如新月狀，由是人皆效之。以此知紮腳五代以來方有之。如熙寧、元豐前，人猶為者少，近年則人人相效，以不為者為恥也。」也就是說，直到北宋末年，纏足才開始大範圍流行。纏足在開始只是成人用布或帛將足裹小，而到了後來則發展為在人幼年時即強行將足纏住，使其不再發育。「方足之所纏也，必用新布緊束之，其着鞋或用敲火石之小鐵刀撬上，痛必徹骨，不三日必潰而成瘡，不瘡則腳不能成，瘡極敗爛，其肉盡化紅膿，流出而後血枯、筋斷、脛折、皮燥，足底乃折作兩灣形。」⑤實際上，就是強力將女子的腳變成殘廢的畸形，以適應中國男性的某種畸態的性欣賞心理。

應該說，中國的男性也並非全無心肝，從纏足之習形成之日，就不斷有人出聲非議。宋代車若水曾埋怨道：「婦人纏腳，不知起於何時。小兒未四五歲，無罪無辜，而使之受無限之苦。纏得小來，不知何用。」⑥清代學者俞正燮也對纏足不以為然，特加抨擊，認為還是古代婦女天足好⑦。而著名的袁才子枚也發出過「女子足小有何佳處」的責問⑧。至於才華橫溢的文學家李汝珍在小說《鏡花緣》裏，則設計了一個讓男人纏足穿耳的女人國，從而對男性的性畸態心理極盡挖苦與反諷。這些為女子打抱不平的人，往往是出自某種類似人道主義的憐香惜玉的同情心。這種同情心常常與中國一部分傳統文人的「女性至上的傾向」有聯繫，桑兵曾將之歸納為兩點：「一是以女性為理想化人格的代表」，「二是對女性寄予無限同情」⑨。維新派人士中也有些人提倡不纏足，其實是與他們的前輩懷有同樣的憐香惜玉之情。像鄭觀應那種「人生不幸作女子身，更不幸而為中國之女子，戕賊肢體，迫束筋骸，血肉淋漓，如膺大戮，如負重疾，如觸沈災，稚年罹剝膚之凶，畢世嬰刖足之罪，氣質虛弱者因以傷身，雖父母愛憐，而死者不可復生，斷者不可復續矣」⑩的議論，和唐才常「悲哉，天同覆，地同載，肢同四官，而人生之樂獨不得而同之！吾之生也，幸而男子，不過數十寒暑年耳，倘此數十寒暑中肢體少羸瘠，手足少痿痺，即恨恨曰：此數十寒暑奚為也。彼女子則自五六歲以來，已天霾日晦無復生人之氣，天下古今至不平者，孰有過於此！」⑪這樣的感慨，大抵如斯。鄭觀應的議論雖稍早，但在戊戌時期他也仍然是不纏足運動的積極參加者。這一時期先進知識界的女性至上傾向尚不明顯，但是當接力棒傳下去的時候，辛亥時期《女子世界》等刊物的男士們，就開始大張旗鼓地冒「性」頂替，且把女子捧到了天上。

不過，時代畢竟今古有異，近代中國人面臨的難局是他們的前輩所無法想像的，儘管從1840年以來，有滿心的不情願，還是一點點地被拖進了西方的軌

道。維新人士急三火四地折騰不纏足，倒也不全是對女人的腳情有獨鍾，其中還有西方觀念的影響，主要是西方「輿論」壓力的因素。隨着「國門」被打開，男人頭上的辮子和女人的小腳就成了中國人的象徵，飽受西方人嘲笑和譏諷，與非洲黑人穿鼻與穿唇等視齊觀，一概當作「野蠻人」的象徵。進入中國的西方教會，當與中國人發生文化風俗衝突的時候，也不無輕蔑地攻擊着中國人纏足和溺嬰的陋習。當中國人尚能固執自己的文化價值優越時，固然可以置之不理，可是，一旦中國人不得不大規模並公開地向西方學習、進而接受西方文化價值的時候，就不大可能對此無動於衷了。號稱有五千年文明史的中國士大夫，最不能容忍的事也許就是西方將中國人當野蠻人來看。但是在辮子和纏足問題上，先進的士大夫確實又有點抬不起頭。這種自慚形穢雖然是由西方文化價值所刺激出來的，但人之為人畢竟還有共通認可的觀念，纏足的殘忍與非人道，就是那些蓮癖們也不好公然否認的(大概除了辜鴻銘這樣的怪人)。一個耐人尋味的現象是，自十九世紀60年代以來，中下層的中國士人和老百姓們炮製了無數的打教與反教揭帖，從抑揚頓挫的八股韻文到俚鄙不堪的潑婦罵街，對教會本身和其行為進行了「地毯式轟炸」；可是就目前能看到的幾千份揭帖來看，筆者居然沒有發現有隻言片語是反駁教會攻擊纏足與溺嬰的，大家好像一起約好迴避這個話題似的。這種緘默至少說明，在西方人面前，相當部分態度保守的士人其實也不認為纏足是件值得炫耀的事。保守的人士尚且如此，那麼以進步自詡的人們就更無法容忍這種「野蠻人的恥辱印迹」。況且男人拖條辮子除了打仗時容易被揪之外，對身體也沒有甚麼傷害(不過戊戌過後，知識界還是出現了剪辮比革命還積極的動向)，所以鏟除小腳就成了維新人士刷洗恥辱的當務之急。實際上，維新人士(包括一部分洋務官僚)對纏足的抨擊很有拾教會牙慧之嫌，傳教士說纏足「召痼疾」、「戕生命」和造成「民用空乏，而國計困窮」的話⑫，後來不斷為戊戌時期的不纏足鬥士所重複。不過，教會的抨擊是外國人打中國人板子，而維新人士則將板子打到了自家屁股上。因為，按康有為的說法，纏足「以俗之美觀論，則野蠻貽誚於鄰國」⑬。所以，不得不如此。

隨着「國門」被打開，男人頭上的辮子和女人的小腳就成了中國人的象徵，飽受西方人嘲笑和譏諷，與非洲黑人穿鼻與穿唇等視齊觀，一概當作「野蠻人」的象徵。中國士大夫最不能容忍的事，也許就是西方將中國人當野蠻人來看。蓄辮是清朝的「國徵」，一時無法可想，所以鏟除小腳就成了維新人士刷洗恥辱的當務之急。

三　保種強國的大題目

儘管戊戌時期不纏足運動的初衷有很明顯的怕人笑話的因素，但是見諸筆端的，卻大都賦以表情嚴峻且意義重大的理由。倡導者不僅將不纏足當成是一種風俗興革或者解放婦女之事，更把它說成是與保種強國有關的大題目。康有為的言論相當典型，他認為纏足使婦女「足疾易作，上傳身體，或流傳子孫」，而「試觀歐美之人，體直氣壯，為其母不裹足，傳種易強也。迴觀吾國之民，尪弱纖僂，為其母裹足，傳種易弱也」。結果是明擺着的：「今當舉國徵兵之世，與萬國競，而留此弱種，尤可憂危矣。」⑭對女子作為母親的家教功能特別感興趣的梁啟超，則認為纏足使婦女「深居閨閣，足不出戶，終身未嘗見一通人，履一都會；獨子無友，孤陋寡聞」，因而胎教、家教不完，結果造成後代愚闇⑮。張之洞後來雖被維新派以及研究者們所嘲罵，可在當時卻也是個熱心支持不

纏足運動的人，而且他的言論還廣泛地被維新人士傳頌和徵引。他的觀點與康有為等如出一轍，也認為纏足會導致「其母既殘其筋骸，瘁其血脈……所生子女，自必脆弱多病，……母氣不足，弱之於未生之前，數十百年後，吾華之民，幾何不馴致人人為病夫，家家為侏儒，盡受殊方異俗之蹂踐魚肉，而不能與校也」⑯。

把女子定位在母親的位置上，由母體之狀況導出育兒、強種的邏輯，從這個邏輯出發，「繁種」、「保種」、「強種」進而強國富國就繫於女子的腳了。富國保種，若「不禁纏足，終無起點之術」⑰。據康有為女兒康同璧回憶，康有為也曾對李鴻章說過「國家積弱，纏足未嘗不是主因之一」這樣的話⑱。

提倡不纏足的人賦予運動的經濟意義也重大得驚人。在他們看來，中國當時有四萬萬人，一半為婦女，由於纏足之故，「二萬萬女子嗷然待哺，重困男子」，如果「舒其趾，鉅其足，則執業之人可增一倍，土產物宜亦增一倍，各處稅務亦增一倍，此利益之大何如也」⑲！湖南士紳曾繼輝著名的〈不纏足會駁議〉說得更嚇人⑳：

> 則向者吾方謂中國為人數之至多，今始覺人數之至少。夫四萬萬之眾尚謂之人少乎哉？然纏足之習不除，則女人二萬萬已去其半也，且不特去其半減其數而已，坐以待食其弊一也；深閨無事拈花刺繡耗費益繁其弊二也；井臼操作弗克任，水火盜賊不能防，丈夫有四方之志內顧多虞其弊三也。有此三弊乃生三窮：生少食多其窮一，窮奢鬥靡其窮二，因二萬萬無用之女並二萬萬有用之男亦消磨其志氣，阻撓其事機其窮三。夫至弊與窮交深，國其危矣。今者欲救國先救種，欲救種先去害種者而已，夫害種之事，孰有如纏足乎？

把女子定位在母親的位置上，由母體之狀況導出育兒、強種的邏輯，從這個邏輯出發，「繁種」、「保種」、「強種」進而強國富國就繫於女子的腳了。不纏足的經濟意義也重大得驚人。中國當時有四萬萬人，一半為婦女，不纏足能使中國增加二萬萬勞動力，產出增加一倍。

按這種說法，不纏足不僅能使中國增加二萬萬勞動力，產出增加一倍，而且使二萬萬男人從此擺脫「內顧」之累贅，產生1＋1＞2的效益。到底能生出多大利益呢？曾先生沒有明說，但依此邏輯我們可以把它想像得很大很大。

搞過洋務工業的封疆大吏張之洞，對不纏足的經濟意義講得比較具體，他說：「機器紡紗織布局司機者，一人常管數機，須終日植(直)立奔走，纏足者不能為也。機器繅絲局其司盆者，亦須久立，纏足者亦不便。」㉑換言之，不纏足的意義與價值就在於能為近代工業提供大量的女工。

纏足的確是對女性身心的一種殘忍的摧殘，但是，婦女纏足與生育之間的關係卻比較複雜，似乎不好絕然地說小腳女人就生不出健壯的孩子來，中國人體質之弱究竟要由小腳來負多少責任，目前還是個尚待考證的社會醫學問題。但至少有一點我們可以比較肯定地說：纏足所致的「足疾」，不大可能傳給後代。如果小腳女人生下來的後代都是小腳，那也就不勞一代代中國父母操心纏足了。

至於不纏足的經濟意義，即使我們不說，讀者也會領悟這些過份熱心的男人所說的，無非是吹漲的氣泡。首先，即使在纏足最盛行的年代，也絕非全體婦女都是三寸金蓮，南方下層社會婦女多為不裹足的「大腳仙」。其次，不論纏

足與否，中國婦女不事生產「深閨無事拈花刺繡耗費益繁」者，只限於極少數的大家閨秀與富室少婦，其他的婦女不論長幼，只要能幹得動，沒有不勞動的，家事縫紉、紡織、煮飯、漿洗、打柴以及育兒都要做，也要參與耕耘收穫，在南方，水田插秧幾乎是婦女的專務。正因為如此，南方下層社會婦女才多為天足，纏足之人下水田是不可想像的。在生計的壓力面前，任何強固的習俗都要讓路。

清末以來，中國傳統農業和手工業存在的問題不是缺乏勞動力，而是勞動過密化；對於現代工業化而言，尚沒有勞動力匱乏之虞。事實上，儘管不纏足運動在戊戌以後相當長的時間內並沒有鋪展開，但張之洞所提到的紡織和繅絲業，從來並沒有缺乏過女工。

所以，無論有意無意，不纏足的意義與價值是被誇張了的，而且誇張的幅度還相當驚人。運動中人一方面似乎是在有意掩飾自己急於遮醜的動機，故意誇大其詞；一方面似乎又天真地認為不纏足真的是讓病入膏肓的中國起死回生的「起點之術」，一時間似乎只要將婆娘的裹腳布丟到大海裏去，中國便可致富致強，雄起於東亞。運動中人(主要是維新人士)公開與私下始終如一的這種議論，絕不可能僅僅是宣傳上的「合理誇張」。其實，在這些誇大的言詞背後，透露出維新人士直線式的思維方式和看問題的簡單化趨向。也許，由於康梁輩認為組成西學根柢的相當重要的部分來自歐幾里德幾何學，所以他們總是喜歡以平面直線的方式看問題，並將社會現象與問題公理化，試圖以淺陋的自然科學知識架構來剖析複雜的社會政治現象。康有為的《實理公法全書》、梁啟超的《變法通議》與譚嗣同的《仁學》都有這種迹象。他們不僅這樣寫，而且更以這種思路投身變法維新實踐。在他們看來，百病叢生的中國，只消幾劑良藥就可痊癒，並且五年、十年就可走完日本三十年、西方三百年所走過的近代化道路。他們把中國積弱積貧的原因算到婦女的纏足上，似乎認為只要放開那又臭又長的裹腳布，問題就解決了大半，這簡直是最省事不過的簡化思路。中國富強與不纏足之間，就這樣用一條可愛的直線連接起來了。

不纏足運動的聲音理所當然的是一種男性中心主義的話語。雖然名曰為婦女做好事，但男權意識之強橫，依然令人吃驚。他們把中國積弱積貧的原因算到婦女的纏足上，似乎認為只要放開那又臭又長的裹腳布，問題就解決了大半。這種化繁為簡的改革大思路，説穿了，其實仍舊有昔日士大夫「女禍論」心理的影子。

這種化繁為簡的改革大思路，説穿了，其實仍舊有昔日士大夫「女禍論」心理的影子。所不同的是，「女禍論」是將污水潑到女人頭上，而如今則有解放婦女的面目，兩者都不恰當地誇大了婦女在現實社會中的「功能」，實際上是把責任從自家肩上卸下來，有意無意地拋到婦女頭上去。

出於可以理解的理由，不纏足運動的聲音理所當然的是一種男性中心主義的話語。雖然名曰為婦女做好事，但男權意識之強橫，依然令人吃驚。在這些提倡不纏足者的口吻裏，女性被牢固地定位在生育和生產領域，其實不過是他們眼中的生育工具和生產機器。去掉纏足的束縛，其目的無非是承當生育與生產工具的角色。與不纏足相關聯的興女學、開女智，也無非是讓婦女更好地相夫教子。這個時候，高喊興民權的維新志士顯然沒有真正意識到婦女的權利和地位問題，即使想到了也會心安理得地將之放在男人附庸的位置上。在《湘報》上，倡議不纏足的文章是與褒揚殉夫的烈婦之文排在一起的[22]。

但是，我們並不能因此而譴責當年的不纏足鬥士。因為那個時代，即使在西方國家，男女平權的觀念也只是更多地存在於民主主義者和共產主義者的意

識裏，而在中國就更是無從談起。雖然《女權報》曾經也爭過幾聲「女子的權利」，但同是這些人辦的女子學堂卻明確在自己的旗幟上寫下了「賢妻良母主義」。課程設置也把《女孝經》、《女四書》等明顯與男女平權背道而馳的東西作為主要內容㉓。而在不纏足問題上，不論主導的男人們還是跟從的少數開明女子，其主旨都驚人地一致，根本談不上婦女的權利。《女權報》上的議論，在貞節、擇偶等問題上還能為婦女爭一爭，可是到了不纏足這兒，卻變了清一色的大道理。恰恰是在所謂「婦女解放」的事情上，這些人的言論就喪失了婦女解放的意義。

四　運動勃興的客觀原因

不纏足要算是戊戌時期進行得最順利、得到最多和聲的社會改良運動。反對與不滿者肯定不少，但大抵在家腹誹、暗中抵制，而罕有公然唱反調的。整個運動期間見諸文學的反對之聲，似乎只有刊於《湘報》署名曾繼輝的〈不纏足會駁議〉一篇。但這篇文章是由不纏足運動中人寫的，形式上有些很像後來《新青年》上錢玄同與劉半農唱的雙簧，採用的是問答體，問難的一方雖然貌似反對者，但實實在在地湊上屁股讓人打的，不是「問難」而是「問易」。所以，事實上不大可能真的如作者所云是甚麼「與會外諸君辯難之語」㉔，而更像是維新人士為推動運動深入而特加的一段熱鬧。當然，不纏足運動的真正深入還是件難事，最大的阻力可能來自下層社會。後來當民國初年政府強力推行不纏足的時候，北方各地一下子冒出了許多反對的民謠(相當多的縣志都有記載)。不過戊戌改革畢竟只是一場士紳的運動，就紳言紳，不纏足運動不能說不順暢。

雖然《女權報》曾經也爭過幾聲「女子的權利」，但這些人辦的女子學堂卻在自己的旗幟上寫下了「賢妻良母主義」。課程設置也把《女孝經》、《女四書》等明顯與男女平權背道而馳的東西作為主要內容。恰恰是在所謂「婦女解放」的事情上，這些人的言論喪失了婦女解放的意義。

其實，驟然熱鬧起來的不纏足運動並非維新派帶給中國人的禮物。在戊戌之前，西方教會也曾極力推行過不纏足，中國人如「蜀人茂才周君」和廣東人區諤良與康有為都搞過不纏足會，但都了無聲息，無人理睬。只是到了甲午之後，這個運動才在士林有了真正的呼應，原因大體有兩個：其一，甲午戰後中國士林客觀上存在一種求變的氣氛，無論是主動還是被動，士林中相當多的人(包括統治階層)意識到中國實際上已經沒有甚麼退路了(戊戌後生出一條不是退路的退路，就是指望義和團的大刀長矛與刀槍不入)，若不求變，中國就只有死路一條。這期間官紳紛至沓來的上條陳，不論是說要變制還是興教育抑或辦實業，甚至大談奇門遁甲，基調都是求變。用嚴復的話來說就是：「近歲以來，薄海嗷嗷，扼腕叩胸，知與不知，莫不爭言變法。」㉕像榮祿與西太后這樣的人，其實未嘗不知求變之理(榮祿也曾上書要求改革武科考試)。就連大家公認的頑固派「劣紳」王先謙與葉德輝之輩，在變法之初對辦輪船、興(西)學也持積極態度，甚至湖南請梁啟超主持時務學堂，王、葉二人也舉雙手贊成。這些人變成變法的反對者是後來的事。既然大家清楚中國非要有點變革不可，那麼像不纏足這樣既不涉及政治敏感區，又明顯合乎人道與公理的社會改良，自然人樂從之。用唐才常的話來說，就是像不纏足這樣的事情「最能自主之權，又奏功易易

者，反瞠目視之，是不勇也」㉖。而在甲午之前，顯然缺乏這樣一種形勢與氣氛，所以少數開明人士的義舉成了和寡的高曲。

其二，不纏足運動能夠順利進行還由於不纏足曾經是清朝初年的「國家政策」。滿清入關之初（順治十七年，1660），大概是出於少數民族的樸質，曾下令禁止纏足，違者「以重罪治其父母夫男」。但由於受到漢族的強烈抵制，據說一時間以死相殉者相望於道；再加上統治心態的轉化以及滿族士大夫逐漸被同化成了「蓮癖」，所以這條禁令很快就失效，化為一張廢紙。到了中晚清之季，滿清統治者實際上是帶着很欣賞的態度來看漢人的小腳了，而且這個禁令也漸漸被人遺忘了（所以士紳打教揭帖上不涉不纏足，禁令關係不大）。可是儘管禁令視同具文，但只要它曾經存在，而且又沒有明令取消，一旦形勢需要，人們將之當作法寶重新祭起時，它就依然有法律上的威力，至少可以堵住那些有心公開非議不纏足者的嘴巴。當年不纏足運動的鼓動者們，恰恰是利用了這條禁令，在公開場合反覆申明，從而使運動獲得了合法的憑據。

甲午之後，不纏足運動才有了真正的呼應，原因是當時中國士林客觀上存在一種求變的氣氛。而像不纏足這樣不涉及政治敏感區的社會改良，一旦在形勢需要下，人們便會將之當作法寶重新祭起，從而使運動獲得合法的憑據。

五　「不纏足」與性風俗的西化流變

在任何一個男權社會裏，婦女的服飾、裝扮都有男性心理指向在起作用。在歷史上，某些特殊的民族改變身體形狀的習俗，如南部非洲某些黑人部落婦女的穿唇、緬甸克欽人部落的以銅環架頸，再加上中國婦女的纏足，更是由男性特殊的性心理所致。正如溫良恭儉和河東獅吼的婦女形象都是中國男性社會塑造出來的一樣，婦女的纏足也是男權社會的產物。雖然腳都是女性自己纏的，卻都是為了適應男性的性需要。

據說纏足能使婦女身體發生一系列變化，首先是足部被限制之後，臀部會變得格外發達，走起路來搖搖擺擺，所謂「娉娉婷婷，步步生蓮花」。其次是成人的身軀卻有一雙幼年的小腳，而這雙三寸金蓮（此名源於南朝陳後主的潘妃，據說她纖足在金蓮花上跳舞）則成為中國男人心目中的特殊性器官。在相當多的士大夫心裏，一雙纏得「適中」的小腳，居然比相貌身材還要重要。自明季以來，品賞婦女的小腳成為閒來倚紅偎綠，淺酌低唱的主調之一。像「纖纖春劄香」之類的「品蓮」詞曲不絕於耳。清人方洵寫有《香蓮品藻》，把三寸金蓮排列為五式九品十八種。據說明清之季山西大同與陝西秦州的妓女，雖相貌才情都平平，只因腳纏得好，照樣賓客盈門，大受士大夫的青睞。

腳要纏成甚麼樣子才算好呢？據清季文壇的「顧曲周郎」李漁講，女人的小腳要「瘦欲無形，越看越生憐惜，此用之在日者也；柔若無骨，愈親愈耐撫摩，此用之在夜者也」。這樣的小腳，令人不忍釋手，「覺倚翠偎紅之樂，未有過於此者」㉗。這種大言不慚、令人作嘔的「品題」，可以說是士大夫畸態性心理的充分表白。當代小說家馮驥才小說《三寸金蓮》中描寫的嗅小腳、拿弓鞋當酒杯的「品蓮會」，其實就是舊日士大夫生活的寫真。

可是，在戊戌時期的不纏足運動中，情況卻發生了微妙的變化。雖然不纏足運動並沒有婦女解放的意義，但它畢竟是在西方文化衝擊下發生的，當先進

腳要纏成甚麼樣子才算好呢？據清季文壇的「顧曲周郎」李漁講，女人的小腳要「瘦欲無形，越看越生憐惜，此用之在日者也；柔若無骨，愈親愈耐撫摩，此用之在夜者也」。這種大言不慚、令人作嘔的「品題」，可以說是士大夫畸態性心理的充分表白。

的士大夫視纏足為恥的時候，不知不覺之間，他們原先的性審美觀念也會產生變化。對西方男人來說，小腳的中國女人顯然比不上天足的西方女人美，他們斷然不可能像中國男人那樣，把女人畸形的小腳看得比容貌還重要。當人們開始抨擊纏足惡習的時候，自然不可能不指出隱藏在這惡習後面的男性性心理和性習慣。他們的自慚形穢，不僅僅只是纏足的外觀，也會自慚以前為甚麼會以「醜」為美？這樣，他們就不經意地靠向了西方的性審美觀點。事實上，只有性觀念與性習俗的變化，才會導向婦女運動的真正發生。

富有同情心的梁啟超認為纏足是「殘忍酷烈，輕薄猥賤之事」㉘。而同樣富有同情心的唐才常假設有人說不纏足固然應該、但不雅觀(美)怎麼辦時，他憤憤道：「忍哉！既非花鳥，又非娼妓，何故作此不情之飾，以求恣心目？假天下皆不纏足，忽有俜停(婷)妖媚者出其間，必且以狐狸駭之。」㉙有位署名長沙女史劉曾鑑的人寫文章討論不纏足不能深入的原因時，也看到了這其中人們審美觀(帶性意識的)的問題：「以鄙意度之，蓋世俗之見，雅重觀瞻，如不纏足，則六寸元膚似非六幅湘裙所能遮掩。偶一騁步，即有狂風捲葉之勢，方之嬝嬝婷婷者未免相形見絀。」㉚這種自察自省與自我批判，等於是開啟了戊戌開明士人性審美觀和性心理西化流變的閥門。當然，這僅僅是開始。不過，從此以後，知識界對西方的學習也就逐漸包含了西俗的內涵，從服飾、飲食和日用到民風民俗(實際上是土風土俗)，並以知識界為突破口，浸潤到都市社會。過去我們講中國近代向西方學習的過程，只側重從物化成分到制度成分再到思想觀念，往往忽略了在東西方文化衝突之中佔重要地位的風俗的西化，而這一過程實際上到今天仍在進行着。

針對異性的審美觀，很典型的屬於文化價值評判問題。何者為美、何者為醜，不同文化自有不同的評價，評價標準有差異甚至截然相反都是合乎情理的。當兩種文化接觸時，一旦到了以對方的標準為標準的時候，自然也就說明了對自家文化價值已發生動搖。可悲的是，恰恰中國文化在婦女纏足問題上最無法為自己申辯，所以風俗的動搖也就從這兒開始了。

六　結　語

戊戌時期的不纏足運動作為一件當時很熱鬧、後來卻很少引人注意的事件，能告訴我們許多以前為大多數人所忽視的東西。首先，不纏足明顯不過地證實了維新派人士所持的簡單化直線思維方式，而這種思維是使變法遭到失敗的主觀原因之一。其次，不纏足運動告訴我們，維新派曾經嘗試用社會改良運動來帶動整個社會政治改革。其三，不纏足運動雖然是為婦女解開身體束縛，但卻不具有婦女解放的意義，不過，隨着人們性審美觀念和心理的變化，它卻可以漸漸導向真正的婦女運動之門。

最後，我們要特別指出的是，不纏足運動從形式到內容其實都在清朝原有法律與政策的允許範圍之內，如果僅就內容與形式而言，並不像是戊戌變法這種向西方學習運動的組成部分。但是偏是在開明士人大規模向西方學習的時

候，它才能夠興盛起來，而又隨着學習運動的失敗而突然中斷。這告訴我們，風俗的變革實際上是一個非常艱難的過程，像這樣一種「合乎國策」的改良也需要民族危機的促動才能撬開一條縫，而真正革掉纏足之習，則需要幾代人的努力方可奏功。同時，我們從不纏足運動的實踐可以知道，在近代中國，任何一項小型的社會改良都難免被賦予宏大的意義，拖入政治旋渦之中。後輩想要獨立進行社會改良的嘗試，如晏陽初、梁漱溟的鄉村建設，陶行知的平民教育，不是流產就是夭折，後世的人們其實應該從中體悟到一些甚麼才是。

我們要特別指出的是，不纏足運動從形式到內容其實都在清朝原有法律與政策的允許範圍之內，但是偏是在開明士人大規模向西方學習的時候，它才能夠興盛起來，而又隨着學習運動的失敗而突然中斷。這告訴我們，風俗的變革實際上是一個非常艱難的過程，而真正革掉纏足之習，則需要幾代人的努力方可奏功。

註釋

① 參見呂美頤、鄭永福：《中國婦女運動》（鄭州：河南人民出版社，1990），頁79-80。

② 吳廷嘉：〈論戊戌變法前後社會思潮的特點〉，載《清史研究集》，第三輯（成都：四川人民出版社，1984），頁255。

③ 參見立德夫人：〈勸戒纏足叢説〉，《萬國公報》（上海），1900年第6期。

④ 《湘報》，第六十六號。

⑤㉖㉙ 唐才常：〈書洪文治戒纏足説後〉，《湘報》，第十七號。

⑥ 車若水：〈腳氣集〉，《寶顏堂秘笈．廣集》（上海：文明書局，1922）。

⑦ 俞正燮：《癸巳類稿》（上海：商務印書館，1957）。

⑧ 袁枚：〈牘外餘言〉，《隨園全集》，卷二十三（上海：文明書局，1918）。

⑨ 參見桑兵：〈近代中國女性史研究論〉，《近代史研究》，1996年第3期。

⑩ 鄭觀應：《盛世危言》（光緒十八年刻本），卷十三，「女教」，頁2。

⑪ 《湘報》，第十七號。

⑫ 《萬國公報》，第15卷（1882-1883）。

⑬⑭ 康有為：〈請禁婦裹足摺〉，載中國史學會編：《戊戌變法》，第二冊（上海：神州國光社，1953），頁244；243。

⑮ 梁啟超：〈變法通議．論女學〉，《乙丑叢編．飲冰室文集》，第一集，冊二，頁15。

⑯㉑ 〈張尚書不纏足會敍〉，《知新報》，第32冊（光緒二十三年九月的一日）。

⑰ 〈湖南士紳劉頌虞等公懇示禁納幼女纏足稟〉，《湘報類纂》（中華編譯印書館壬寅秋，庚序署），戊集中，公牘類，頁18-19。

⑱ 《中國婦女》，1957年第5期。

⑲ 〈士紳劉頌虞藝公懇示禁幼女纏足稟〉，《湘報》，第五十三號。

⑳㉒㉔ 《湘報》，第一百五十一號。

㉓ 〈女學會書塾開館章程〉，《女學報》，第9期。

㉕ 嚴復：〈上今上皇帝萬言書〉，同註⑬書，頁314。

㉗ 李漁：《閑情偶寄．客聲部》（北京：作家出版社，1995），頁124。

㉘ 梁啟超：〈戒纏足會敍〉，《時務報》，第16冊（光緒二十二年十二月初一）。

㉚ 《湘報》，第一百零一號。

張　鳴　中國人民大學黨史系思想史教研室副教授。著有《武夫治國夢——中國軍閥勢力的形成及過程》、《鄉土心路八十年——中國近代化過程中的農民意識變遷》、《拳民與教民——世紀之交的民眾心態解讀》（合作）等書。另發表論文二十餘篇。

北京政爭與地方
——釋讀《江渭清回憶錄》

● 高　華

最近，曾在50-60年代長期擔任中共江蘇省委第一書記的江渭清出版了《七十年征程——江渭清回憶錄》一書，其中有關反右運動、1959年反右傾運動和文革前夕他捲入毛澤東與劉少奇爭執的相關敍述，是最有價值的部分，為研究者提供了重要的資料。

江渭清：《七十年征程——江渭清回憶錄》(南京：江蘇人民出版社，1996)。

最近，曾在50-60年代長期擔任中共江蘇省委第一書記的江渭清出版了《七十年征程——江渭清回憶錄》一書，該書約一半篇幅敍述作者在1949年後的經歷。其中有關反右運動、1959年反右傾運動和文革前夕他捲入毛澤東與劉少奇爭執的相關敍述，是最有價值的部分，為研究者探討這些重大事件、研究50-60年代北京與地方的關係提供了重要資料。

一

50-60年代，華東地區的幾個省委第一書記在全國一直比較活躍，江渭清是知名度較高的一個。對於省一級「第一把手」的任用，在毛澤東的「領導學」中始終佔據中心地位。毛依據對幹部個人歷史和政治忠誠的觀察和了解，特別是他本人與幹部接觸的經歷，來決定他對幹部的取捨和任用。由於華東地區在全國處於最重要的地位，毛澤東對於華東地區大員的任用，相比於其他地區顯得更為重視。

毛澤東與華東地區的幾位省委第一書記早在紅軍時期均已相識，

與主政浙江的江華等相比，江渭清雖與毛澤東淵源較淺，但是江與毛的老部下譚震林關係密切。譚震林與毛澤東有極深的歷史淵源，數十年深受毛的信任。1952-1954年，譚震林實際主持中共中央華東局的日常工作，是華東地區最具影響力的領導人，江渭清作為譚震林的部屬，也相應得到毛澤東的信任和重用。1953年江蘇建省，次年江渭清就成了江蘇第一號人物，一直到1966年。

50年代初、中期，中共黨內除了發生「高饒事件」外，總的情況相對平靜，中央與地方關係的模式已基本形成，毛澤東等以各種文件、電報、批示具體指導地方工作，地方則以相應的文件、電報向北京請示、匯報。中央領導人還通過對各地方的視察，對地方工作加以監督和檢查。

毛澤東一向偏愛華東，50-60年代幾乎每年都來江浙。在毛澤東視察江蘇期間，江渭清與毛接觸頻繁，得到毛的賞識。江渭清主政江蘇，一向以穩健為原則，然而做事謹慎的他，在1957年的反右運動中卻差一點栽了下來。

1957年7月上旬，毛澤東不辭酷暑，來到以「火爐」聞名的南京，親自為抓右派找部分省、市委第一書記談話。在這次談話中，毛澤東雷霆震怒，對江渭清不在省委常委內部抓右派大發怒火，據江渭清回憶①：

毛主席問：「你們江蘇省委書記、常委裏頭，有沒有右派？為甚麼不反？」我回答說：「主席啊！哪個人沒有幾句錯話呢？您老人家說的嘛，十句話有九句講對，就打90分；八句話講對，就打80分……」

毛主席大概沒料到我會這樣回答，頓時生氣起來。他拍着沙發邊的茶几，說：「你到底反不反右派！」

江渭清以當事人身分的這段描述，將毛澤東當年的神態生動地呈現在今天的世人面前，這是迄今為止，極少的近距離反映毛澤東在反右期間行為的珍貴文字。

毛澤東為何以「一黨之尊」和「一國之尊」的身分，直接干預一個省委內部的反右派運動？毛判斷江蘇省委常委內部有右派的依據是甚麼？江渭清在他的回憶中均無交代，也沒有提供任何有關地方幹部給毛「打小報告」的線索。毛澤東的判斷究竟是源於某種理論推論，還是起於一時的興之所至，從江蘇的事例看，似乎兩者兼而有之。

1957年夏，就在毛澤東赴南方推動反右運動之際，北京已開始大抓黨內右派，但是在中央與國家機關的黨內正副、部級的實職高幹中，尚沒有大抓右派。這或許使毛澤東有所不滿，希望從地方領導幹部中抓一批右派，以證實自己「黨內外右派配合向黨進攻」的論斷。然而，江渭清的圓熟幫助他避開了毛澤東的進攻。據《江渭清回憶錄》記載，當時他是這樣應對毛澤東的：

「要反右可以，請您老人家下令把我調開，另外派人來。因為是我先『右』嘛！您先撤了我， 讓別人來反」。

聽我這麼表態，毛主席倒消了氣，

毛澤東對江渭清不在省委常委內部抓右派而大發怒火。據《江渭清回憶錄》記載，當時他是這樣應對毛澤東的：「要反右可以，請您老人家下令把我調開，另外派人來。因為是我先『右』嘛！您先撤了我，讓別人來反。」

1956年1月，毛澤東在視察江蘇時與江渭清(左)合照。在反右運動中，江蘇省委常委和各地市縣主要領導中沒有抓一個右派，這全依仗江渭清的保護。這也說明，省一級地方領導人在執行北京政策的過程中，仍有一定的彈性活動空間，往往取決於「第一把手」的個人意願和態度。

說：「那好嘛，你就不要反嘛！」他還帶着幽默的口吻說：「渭清啊！你是捨得一身剮，敢把皇帝拉下馬。」我回答說：「主席啊！我是捨得一身剮，要為您老人家護駕。」

上述的一問一答，頗真實地反映了50年代毛澤東的精神面貌。經常有意無意以「皇帝」自居的毛澤東，在特殊情況下，也有納諫的「雅量」，但是，關鍵要看是誰進諫、進諫的態度和涉及的問題。江渭清態度恭敬，雖有口角頂撞，然而其私心只是為了保護部屬，毛對江渭清向有好感，知他絕非蓄意抗上，也就順水推舟，不再當場抓住他不放了。然而，毛的「大度」並不表明他可容忍對自己權威的任何冒犯。在主持召開了全面部署反右派的青島會議後，毛澤東派出了反右欽差大臣彭真和康生②，分別坐鎮南京和蘇州，具體指導江蘇的反右運動(康生指導江蘇反右運動一事，在《江渭清回憶錄》中被略去)。

彭真與康生各自負有不同的任務，彭真的使命是督導在江蘇省委內部抓右派，康生則是負責在江蘇文藝界抓右派，對於這兩位直接由毛澤東派出的中央大員，江渭清的反應也相應不同。

彭真在中共八大以後地位上升，其實際權責近似黨的副總書記。彭真在來寧前，毛澤東曾當面交代說：江渭清「右」，但是毛又要彭真個別向江渭清打招呼，表明他並非有拿下江渭清之意。

江渭清極為聰明，他請求彭真在江蘇省委常委會上講話，傳達毛澤東對自己的批評。彭真當着在坐的常委不好明說，只是含混問道：「江蘇為甚麼不打右派？江蘇有沒有右派？」面對彭真的指問，江渭清回答：「有右派啊！不過我還沒有發現。」

江蘇省委內部的反右運動，最後以批評幾個廳級領導幹部的「右傾」而最終「過關」。在反右運動中，江蘇省委常委和各地市縣主要領導中沒有抓一個右派，這全依仗江渭

清的保護，這也說明，即使在黨內高壓氣氛濃厚的年月裏，省一級地方領導人在執行北京政策的過程中，仍有一定的彈性活動空間。對這個活動空間寬嚴尺度的掌握，往往取決於「第一把手」的個人意願和態度。與江蘇情況形成對照的是，由江華任第一書記的浙江省，把省長沙文漢和其妻陳修良(時任浙江省委宣傳部長)雙雙打成右派；由曾希聖任第一書記的安徽省，把省委書記處書記李世農也打成了右派。

需要特別指出的是，江渭清當年所要保護的僅是黨內各級領導幹部，知識份子和一般幹部則不屬這個範圍。康生坐鎮蘇州查辦右派所獲的「戰果」是「揪出」了一個名曰「探求者」的「右派集團」。「探求者」是由一些江蘇青年作家在1957年春自發組成的文學社團，僅存在18天。據長期擔任江蘇省省長的惠浴宇回憶，當時江蘇省委曾召開常委會專門研究對這批人的處理問題，儘管所有的常委「沒有一個不想保他們的」，省委宣傳部長俞名璜甚至「說着說着，眼淚汪汪」，但是最終「還是沒有保得住」③，這批青年作家全部被打成右派。《江渭清回憶錄》稱，江蘇省一共打了13,349名右派，佔全國右派總數的2.4%，屬於全國打右派比較低的，若從江蘇人口看，比例更低。事隔四十年後，江渭清對此承擔了自己的責任，他為此「一直內疚在心」。

毛澤東在反右運動中開啟了對地方工作直接干預的閘門，毛的干預的無序性和強制性，逐漸成為北京與地方關係中的顯著特徵，使得地方領導人對北京的依賴進一步加強，地方領導人與北京的關係更趨複雜。

二

毛澤東對江蘇的又一次直接干預發生在1959年廬山會議之後，這一次毛看準了江蘇省委書記處書記劉順元，認定他是一個「老右傾」。

劉順元何許人也？他是80年代中共中央紀律檢查委員會書記，大革命時期入黨的老黨員。然而，劉順元在黨內的命運卻坎坷多舛。1945年秋，八路軍出兵東北，劉順元擔任中共旅大黨委領導期間，因不滿蘇軍擾民曾提出異議，被蘇佔領軍指名要求調離。彼時中共倚重蘇聯，劉曾因此受黨紀處分。1953年，劉順元調入江蘇，任分管農業的書記，並曾擔任過江蘇省委常務書記。大躍進、人民公社化運動興起後，劉順元對浮誇風多有尖銳抨擊，他曾公開批評時下盡多「三六九幹部」和「風馬牛」幹部。「三六九」者，指嘴上高唱「三面紅旗」、「六億人民」、「九個指頭」(即成績為九個指頭，缺點為一個指頭，此為毛澤東所創的名言)；「風馬牛」者，指順風轉舵、溜鬚拍馬也。劉順元這番切中時弊的「名言」不脛而走，竟傳到毛澤東那裏。毛在打倒彭、黃、張、周後，一不做，二不休，正待將所有敢於表示異議的幹部一網收盡，於是，劉順元成了撞上槍口的靶子。

1959年10月後，江渭清與省長惠浴宇接到中共華東局第一書記柯慶施傳來毛澤東的指示，其意是江

毛澤東在反右運動中開啟了對地方工作直接干預的閘門，毛的干預的無序性和強制性，逐漸成為北京與地方關係中的顯著特徵，使得地方領導人對北京的依賴進一步加強，地方領導人與北京的關係更趨複雜。

蘇還有一個「老右傾」劉順元④。究竟如何處理欽定的「老右傾」劉順元，現在真正成為江渭清最棘手的難題。

中共黨內在1949年後，毛的指示對於全黨是絕對律令，凡被毛欽定為「壞人」的幹部，在經過一定的組織程序後，重則削籍入獄，輕則貶謫基層，除此之外，似乎再難有甚麼其他的結局。反右傾運動期間，安徽省委書記處書記張愷帆就因解散了一批農村公社食堂，引致毛震怒，而被當地領導人打成「反革命」投入監獄⑤。

考驗江渭清與惠浴宇道德良知的關鍵時刻已經到來。據惠浴宇回憶(在《江渭清回憶錄》中對下述細節略去)，為了商討如何應對來自毛澤東的直接壓力，江渭清與惠浴宇相約，在南京市郊的高級招待所中山陵五號的草坪上，「搬兩把藤椅，避開閑人，從早晨直談到暮色蒼茫」。在「全黨上下噤若寒蟬」(惠浴宇語)的大氣候下，江蘇省兩位主要領導的意見完全一致：向柯慶施求援，全力保護劉順元⑥。經過江渭清的力保，柯慶施默認了江渭清的要求。此時已是1960年後，大災荒已成為明擺的現實，毛澤東似乎已無興致再抓「右傾份子」，劉順元一事也就不了了之了。

江渭清在50年代後期兩次為了保護部屬頂住來自於毛澤東的巨大壓力，事後仍然做他的省委第一書記，除了毛澤東對他一直保有基本信任外，還在於江渭清在重大政治問題上始終嚴格遵循北京的路線。1959年廬山會議後，江蘇省有個別地區自發實行包產到戶，江渭清一發現，便立即予以禁止。1959年10月13日，中共中央曾向全黨批轉江蘇省委《關於立即糾正把全部農活包到戶和包產到戶的通知》(《江渭清回憶錄》對此略去不提)。故而，即使江渭清少抓一些右派、右傾份子，也不成其為問題。

江渭清作為一個深諳中共政治生態學的地方大員，在毛時代的政治驚濤駭浪中，逐漸練就一套生存之道。1961-1962年上半年，當「包產到戶」之風從江蘇鄰省安徽颳起後，江渭清按兵不動。1962年夏，安徽省在李葆華主持下，甄別了一批1957年的右派，江渭清還是觀望。當毛澤東於1962年8月在北戴河發起反擊時，很有資格充當「堅持社會主義道路」左派角色的江渭清，卻無意去搶那頂「左派」桂冠。江渭清這種穩健、謹慎的從政性格，使他在1964-1965年新一波的政治風浪中再次站穩了腳跟。

三

隨着「三年自然災害」將近尾聲，中共的政治生態環境也靜悄悄地發生變化，這就是在「毛主席」之外，「劉主席」愈來愈多地出現在黨和國家的政治場合，劉少奇作為毛澤東接班人的地位已完全明確。

劉少奇主持中央日常工作，在對地方的指導方式上，與毛澤東有某種差別，劉少奇對地方工作一般不採取直接干預的方式。但是，隨着劉少奇在黨內影響的擴大，情況也逐漸發生變化。1964年，劉少奇為指導「四清」運動，給江渭清寫了一

大躍進、人民公社化運動興起後，劉順元公開批評時下盡多「三六九幹部」和「風馬牛」幹部。「三六九」者，指嘴上高唱「三面紅旗」、「六億人民」、「九個指頭」；「風馬牛」者，指順風轉舵、溜鬚拍馬也。劉順元這番切中時弊的「名言」不脛而走，最後傳到毛澤東那裏。

封信，這封信具有某種直接干預的性質，導致了極其複雜的結果，使得江渭清被捲入1964-1965年毛澤東與劉少奇爭執的旋渦中。

在50-60年代初，江渭清與劉少奇僅維持着一般的上下級工作關係，依照中共歷史上的「山頭」譜系，江渭清不屬於劉少奇的系統。40年代初期，劉少奇被毛澤東派往華中任中共華中局書記和新四軍政委，江渭清雖是劉少奇的屬下，但是，江渭清在歷史上與劉少奇沒有淵源，江渭清的直接上級是他可以親切呼之為「譚老闆」的譚震林。

考之中共歷史，凡是位居中共核心層的領導人，其權威來源不外兩端：一是有賴於在黨的歷史上形成的地位，二是在工作中所取得的實績。劉少奇作為中共第二號人物，其在黨內的地位，早在中共七大就已得到正式確認；劉少奇領導白區黨的貢獻，也在《關於若干歷史問題的決議》中得到全面肯定。然而，中共七大由劉少奇參與建立的體制是領袖主宰制，在這種體制下，毛澤東與黨內同僚的關係具有雙重性質。毛與劉少奇、周恩來等人既是同事關係，毛也是其同僚們的領袖。中華人民共和國成立後，毛澤東與他的黨內高級同僚的關係，逐步從雙重性質過渡到單一性質。毛漸漸不再是領導集體中的成員之一，而是自然而然地成為劉少奇等人的領袖。歷史上因共同對付黨內留蘇派和所謂「經驗主義者」，毛、劉曾有過的親密合作關係，使得劉少奇比其他領導人多一份「特權」，即只有劉少奇可以個別向毛澤東表達和轉述對某些敏感問題的不同看法。但是，這僅是「習慣法」，而非「成文法」。它完全取決於劉少奇有無表達和轉述的意願，以及毛澤東有無傾聽的興致。因此，劉少奇雖位居中共領導人排行榜的第二位，但與排行第三的周恩來仍同處一個地位，劉少奇雖距毛澤東僅一步之遙，但兩人的地位、權力、權威則有天壤之別。

劉少奇得以身居中共第二號人物的地位，在很大程度上取決於他在清除黨內留蘇派的鬥爭中，以及在確立毛澤東在中共黨內領袖地位的過程中，曾給予毛巨大支持。作為對劉少奇支持和合作的「回報」，毛澤東一度授予劉少奇領導黨的組織系統的權力。1944年，劉少奇的老部下彭真接替陳雲任中央組織部部長，次年，原北方局幹部安子文被調入中組部主持日常工作。然而，中共幹部來自四面八方，黨內歷史上「山頭」林立，人際因素複雜交錯，毛澤東在放手劉少奇涉足中共組織工作的同時，也採取了一些制衡措施。1950年以前，由任弼時代表中央書記處指導中組部，1954年後，鄧小平又接替了任弼時原先的職責。在1956年安子文任中組部部長以前，饒漱石、鄧小平都先後執掌過中組部。張鼎丞、馬明方也曾以中組部副部長的身分相繼主持中組部的日常工作⑦，因此劉少奇對黨的組織系統的影響力又是相對的。對於地方大員，尤其對華東地區大員的任免，起決定作用的是毛澤東而非劉少奇。

在50年代的一段時期內，劉少奇曾因在「鞏固新民主主義秩序」等問題上與毛澤東意見相左，在政治

中共七大由劉少奇參與建立的領袖主宰制體制下，毛澤東與黨內同僚的關係具有雙重性質。毛與劉少奇、周恩來等人既是同事關係，毛也是其同僚們的領袖。中華人民共和國成立後，毛漸漸不再是領導集體中的成員之一，而是自然而然地成為劉少奇等人的領袖。

上一度陷於低谷。直至1959年，劉少奇接替毛澤東任國家主席，他在中共核心層中的地位才真正得以鞏固。劉少奇任國家主席，標誌着他在50年代初中期受挫後，開始了權力復蘇和擴張的過程。到了1962年初的「七千人大會」，劉少奇在中共黨內的威望已有逼近毛澤東之勢。也正是在「七千人大會」後，劉少奇派出了原北方局系統的李葆華主政安徽，取代了毛澤東的老部下曾希聖（曾希聖因積極推動大躍進受毛特別信用，後來因率先推行責任田而被毛拋棄）。但是李葆華入皖，並不表明劉少奇在華東地區已建立了完全的影響力，因為主政華東的中央政治局委員、華東局第一書記柯慶施，自恃有毛澤東作後台，並不買劉少奇的帳。對於這一點，劉少奇、毛澤東均心中有數。

柯慶施自1949年後長期在華東工作，與江渭清有同僚之誼。柯慶施雖對江渭清時有壓力（催促「反右傾」），但並不具體干涉江渭清職權範圍內的工作。華東地區既已有了譚震林、柯慶施這兩道屏障，劉少奇自然對之奈何不得。但是到了「七千人大會」後，情況卻發生了微妙的變化。一方面，劉少奇的影響繼續上升；另一方面，毛澤東再度對劉少奇表示不滿。在1962年8月的北戴河會議和繼之召開的八屆十中全會上，毛澤東重提階級鬥爭，向黨內健康力量發起反擊，威逼全黨就範。劉少奇對毛澤東的反擊毫無抵抗，他隨即作了「自我批評」，緊跟着毛澤東大唱「階級鬥爭」高調，進而表現出很大的積極性和創造性。

1959年，劉少奇任國家主席，到1962年初的「七千人大會」，在黨內的威望已有逼近毛澤東之勢。1963年劉少奇派出其妻王光美，前往撫寧縣桃園大隊蹲點，產生了轟動一時的「桃園經驗」。也就是圍繞着這個「桃園經驗」，劉少奇與江渭清發生了爭執，毛、劉之間的矛盾也隨之激化。

1963年2月，中共中央決定在全國農村開展以「四清」為內容的「社會主義教育運動」，在城市開展「五反」運動。劉少奇在會上說：「總是講階級，階級鬥爭，不辦事情不好。」[8]11月，劉少奇派出其妻王光美，化名董樸，以河北省公安廳秘書的名義，參加河北省委工作隊，前往撫寧縣王莊公社桃園大隊蹲點。王光美下鄉蹲點的成果，就是產生了轟動一時的「桃園經驗」，也就是圍繞着這個「桃園經驗」，劉少奇與江渭清發生了爭執，毛、劉之間的矛盾也隨之激化。

1964年6月底，劉少奇帶着王光美離開北京，前往十一個省市巡視指導運動，並由王光美在各地黨政幹部大會上做介紹「桃園經驗」的報告。7月14日，劉少奇等來到南京，不住設備完善的中山陵高級招待所，而是在省委辦公大樓一間辦公室住下。

劉少奇此行來勢猛烈。據江渭清記述，當劉少奇抵達濟南時，華東局即派書記魏文伯專程前往迎接，然後陪劉少奇一行至合肥。魏文伯與江渭清是老同事，特從合肥打電話給江渭清通氣，提醒他「要小心」、「注意」，因為劉少奇一路「脾氣大得很」，「他在山東已經發了脾氣，到合肥發了大脾氣」。

劉少奇在南京「開講」了兩個下午，他在報告中強調「也許不止三分之一政權不在我們手裏」，有嚴重問題的幹部佔基層幹部的多數，並提出近一年的城鄉社教都沒有搞好。劉少奇還反覆強調，領導幹部若不蹲點，就沒有資格當省委書記、地（市）委書記、縣委書記。

江渭清雖然事先有魏文伯的電話通氣，但是既有前幾年面折毛澤東的勇氣，對劉少奇也就不懼當面陳述自己的不同看法。劉少奇認為江蘇的運動打了敗仗，江渭清堅持說，不能這麼講，江蘇省開展社教的社隊，60%打了勝仗。江渭清又說，江蘇沒有發現爛掉的社、隊領導班子。劉少奇反駁道：「你這是沒有下去，不知道實際，講的還是三年前老情況。」江渭清寸步不讓，回答：「我經常下去，對本省情況是知道的。」

就在江渭清與劉少奇這番辯駁中，江渭清忽然抬出了毛澤東，他說：「毛主席也說幹部的大多數是好的、比較好的。」劉少奇當即打斷江渭清，轉問他對王光美的報告有甚麼看法，因為江渭清沒有出席並主持江蘇省的王光美的報告大會。劉少奇逼問江渭清：「究竟贊成不贊成王光美同志的報告？」江渭清給劉少奇一個模稜兩可的回答：「從江蘇的實際出發，學習精神實質。符合江蘇情況的，就學習運用；如果不符合江蘇情況，就不照搬。」劉少奇更進一步追問：「那你們江蘇就不執行了？」江渭清回答：「不盲目執行。」

江渭清的這番回答，引致劉少奇的強烈不滿。第二天在劉少奇離開前夕，「脾氣」終於爆發。劉少奇明確告訴江渭清，他的意見「是不對的」，江渭清則堅持原來的看法，兩人發生頂撞。返京後，劉少奇主持召開修改《後十條》小型座談會，在會上抓住江蘇省漣水縣高溝公社社隊幹部打擊報復社教積極份子的事件，強調要對「高溝事件」作「現行反革命處理」。而在會議之前的7月29日，平日較為謹慎、因「桃園經驗」一時躍入政治舞台中心的王光美，竟直接打電話給江渭清，傳達劉少奇對「高溝事件」的定性：這是一起「反黨、反人民、反社會主義性質的現行反革命事件」。揭發「高溝事件」本是江蘇省委在北京壓力下為順應「大抓階級鬥爭」的形勢而加工提高的產物，現在劉少奇抓住這個事件，就是為了證明他對基層政權已爛掉的看法的正確性，並且要以此「事件」為起點，繼續挖出上面的「根子」。

劉少奇射向江渭清的另一支箭，是抓住江蘇省委辦公廳7月28日發出的一個通知，這個通知提到「要學習江渭清同志的講話」，善始善終抓好社教運動。劉少奇當面質問江渭清：「為甚麼不學中央、毛主席的指示，要學江渭清的？」劉少奇這一招確實擊中了「要害」，既然江渭清可以抬出毛澤東為自己辯護，劉少奇就可以以其人之道還治其人之身。對於劉少奇的這番追問，江渭清極為緊張，他立即向劉少奇作了解釋。這一次，即連一向對劉少奇陽奉陰違的柯慶施也發了慌。一旦劉少奇又以「護法大師」的面目出現，柯慶施則不得不退避三舍，他一連打三個電話逼江渭清非作檢討不可。

此時的劉少奇已走出1962年下半年的低谷，正走向新的權力高峰。江渭清返寧後迅速布置傳達劉少奇的指示，並且親自下鄉蹲點。到9月8日，江渭清以個人名義給劉少奇寫了一封信，匯報全省運動進展情況，並且特別報告了根據劉的

劉少奇抓住江蘇省委辦公廳7月28日發出的通知中提到「要學習江渭清同志的講話」這句話，劉少奇當面質問江渭清：「為甚麼不學中央、毛主席的指示，要學江渭清的？」劉少奇這一招確實擊中「要害」，即連一向對劉少奇陽奉陰違的柯慶施也發了慌，一連打三個電話逼江渭清非作檢討不可。

指示，正在研究處理「高溝事件」，又一次就江蘇省委辦公廳7月28日發出的通知，作出檢討。

劉少奇接到江渭清信後，於9月23日覆信給江⑨。劉少奇在這封信中首先針對江渭清信中所寫的「在任何時候任何問題上，我們都必須學習中央、毛主席及中央其他領導同志的指示，否則，將犯更大的錯誤」的一段話，表示這些話「不完全正確」。劉少奇提出「應向一切有真理的人學習」，他並舉例應學習由中央批轉的解放軍政治工作經驗、大慶油田經驗和「桃園經驗」。劉少奇解釋他之所以反對學習江渭清那篇講話，是因為江渭清的講話「空話連篇，基本上是一篇教條主義的講話」⑩。

為了與影響正日益上升的林彪相抗衡，劉少奇作出最後一搏。他試圖以江渭清做鞭子，將對毛澤東的個人崇拜降溫。1964年10月20日，劉少奇在文革前最後一個強勢動作出台，中共中央發出《關於認真討論劉少奇同志答江渭清同志的一封信的指示》。

在江渭清的回憶中省略了當年劉少奇信中有關對他的「教條主義」的批評，其實，這正是劉少奇信的要旨所在，也是導致毛澤東疑忌劉少奇的重要因素之一。劉少奇在信中說，同不能把馬克思、列寧的學說當成教條一樣，也不能把毛澤東的著作和講話當成教條。因此，劉少奇認為江渭清的那篇講話「不值得學習」。

1964年劉少奇將全副精力放在社教運動上，他試圖在毛澤東的框架內放入某種含有他個人色彩的內容，「桃園經驗」的產生即是他這種「新思維」的果實。但是，地方領導人各有其複雜背景，即使在1962年後黨內日趨惡化的政治生態環境中，各地方領導人仍存有管道聯繫，以應對北京層出不窮的政策變化。在毛澤東的巨大光環中，任何與毛的話語稍有差異的言辭都能被地方領導人立即識辨出來，作為為自己辯解的理由。這就是為甚麼劉少奇在山東、安徽和江蘇都「發了脾氣」。為了與影響正日益上升的林彪相抗衡，劉少奇作出最後一搏。他試圖以江渭清做鞭子，將對毛澤東的個人崇拜降溫。1964年10月20日，劉少奇在文革前最後一個強勢動作出台，中共中央發出《關於認真討論劉少奇同志答江渭清同志的一封信的指示》⑪，劉少奇還派出他的老部下，時任國家物價委員會主任的薛暮橋等來江蘇檢查和指導四清運動。薛暮橋等曾寫信批評江渭清和江蘇省委的檢查沒有「把認真討論少奇同志答江渭清同志的信同反右傾結合起來」，沒有「抓住省委在指導運動中的一些突出的錯誤事件進行分析和解剖」(薛暮橋近年出版的回憶錄對此段史實隻字不提)。據惠浴宇回憶，這個由北京派出的「來頭很大的工作組」在淮陰搞「四清」，執意要把「一個縣委和該縣所屬幾十個公社領導」打成「反革命小集團」，惠浴宇在這裏指的就是漣水縣委。該縣委的直接上級淮陰地委書記孫振華向省委陳情，要求保護這批幹部，得到省委的支持，但孫振華卻因此「搞壞了」與北京「某些領導人的關係」⑫，不久便被調往安徽巢湖地委工作。此時若非形勢忽然發生轉折，針對江渭清的動作可能還會繼續下去。

四

1964年12月，北京形勢丕變，毛澤東出爾反爾，一改原先支持劉

少奇的態度，轉而和劉少奇發生對立。自1963年秋王光美蹲點桃園，劉少奇全力主持四清運動近一年時間裏，毛對劉少奇指導四清運動的一系列做法均表示支持。毛澤東之所以支持劉少奇，乃是劉少奇的左調均來源於毛本人，劉少奇的若干「新語言」，也是在毛的左調基礎上的發揮。一段時間內，毛澤東對劉少奇的工作顯得心滿意足。

事實正是如此，劉少奇的言論皆有源可稽：1964年初，王光美向毛匯報桃園大隊的一些幹部多吃多佔，毛澤東說，根子在上面⑬。「紮根串聯」一說，最早版本也屬於毛澤東。早在1961年1月，毛就提到要派大批幹部下鄉，深入「紮根串聯」⑭。1963年5月，毛澤東又再次強調「要採取紮根串聯，依靠貧下中農這一套辦法」⑮。1964年6月，毛澤東提出全國1/3政權不在共產黨手裏。1964年8月底，毛同意向全黨轉發王光美的「桃園經驗」。具有諷刺意味的是，毛澤東還稱讚過劉少奇給江渭清的信。1964年9月25日、10月18日，毛澤東兩次對劉少奇給江渭清的信寫下批語。毛在批語中給劉少奇寫道：「看了你這封信，覺得實在好」，「存在着的問題，正是要照你寫的那樣去解決」。毛澤東並對劉少奇的信作了親筆修改，添了一些如何正確認識客觀真理等具有毛氏特色的領袖型哲學訓示，並指出如不這麼做，「則官越大，真理越少。大官如此，小官也是如此」⑯。（《江渭清回憶錄》完全迴避毛曾參與劉少奇信一事。）

毛澤東為甚麼忽然轉變對劉少奇的態度？結合1964年下半年劉少奇的一系列舉措，即可發現毛澤東對劉少奇的不滿乃是事出有因、有迹可循的。劉少奇不經意中已在好幾個問題上招引毛的忌恨：⑴蹲點問題。劉少奇在1964年夏四處游說，其間還曾返回北京，於8月1日向中央機關副部長以上幹部講過一次。劉少奇宣稱，若不蹲點，則無資格做中央委員、省委書記、地委書記。在這段期間，劉還反覆強調，不參加四清，就沒有領導四清的發言權。劉少奇的這些話本無影射毛澤東之意，但是在極度敏感的毛那裏，劉少奇的這番話用意險惡，有逼宮之意。在中共上層人人皆知，1961年劉少奇曾在湖南寧鄉老家蹲點44天，而毛從未蹲過點。⑵「調查會過時論」。劉少奇宣揚，深入了解基層的不二法門是「紮根串聯」，開調查會已不能接觸農村真實情況，因為基層幹部大多有問題。開調查會為毛澤東發明所創，如今劉少奇予以否定，被認為有貶毛之意。⑶批江渭清的教條主義問題。劉少奇批評江渭清將毛澤東著作當作教條，矛頭直指對毛的個人崇拜潮流，明打江渭清，實攻毛和林彪。⑷「大捧王光美」。劉少奇親自出馬，讓王光美在全黨登台亮相，使毛澤東感到劉少奇夫婦的行動對他的權威已構成威脅。毛對「桃園經驗」的態度全憑他對劉少奇好惡的增減而轉移。1964年春夏，當幾個領導人在北京人民大會堂討論四清問題時，有領導人提到王光美搞四清的經驗很好，毛澤東說，那就請王光美同志來講講嘛。劉少奇的司機當即從人民大會堂回來把王光美接去。王光美在會議上講了以後，與

1964年12月，北京形勢丕變，毛澤東一改原先支持劉少奇的態度，轉而和劉發生對立。結合1964年下半年劉少奇的一系列舉措，即可發現事出有因，大致有以下五方面：(1)蹲點問題；(2)「調查會過時論」；(3)批江渭清的教條主義問題；(4)「大捧王光美」；(5)劉少奇呼風喚雨的能量之大，使毛澤東由驚生恨。

會者認為這個經驗可以推廣。毛澤東說，就請光美同志做四清的顧問吧⑰。然而一旦劉少奇果真這樣幹了，毛澤東態度很快就改變，迅速地將「桃園經驗」看成是劉少奇意欲分庭抗禮的罪證。⑸ 劉少奇呼風喚雨的能量之大，使毛澤東由驚生恨。1964年夏，在劉少奇的力促下，一聲號令，全國一百五六十萬幹部參加城鄉四清⑱，此舉最終導致毛對劉的深刻忌恨。正是上述因素在毛澤東胸中日益發酵，1964年12月，毛澤東開始向劉少奇發難，對劉少奇的態度來了一個180度的大轉變。

1964年12月15日，由劉少奇主持召開中央政治局工作會議，與會者包括各大區書記和各省委第一書記。正在蹲點的江渭清沒有接到參加會議通知，原計劃由陳毅來華東時向江渭清傳達會議精神，而其他地方領導人則中斷蹲點，前往北京赴會。顯然，不讓江渭清與會可能具有某種含意，毛澤東當即注意到這一點。毛澤東在會議開始時命江渭清趕到北京參加會議，當時誰也沒料到毛澤東幾天以後會向劉少奇發起突然襲擊。

1964年12月20日，舉行了一次小範圍的政治局擴大會議。劉少奇在講話中談到當前運動中四清與四不清的矛盾是主要的，運動的性質就是人民內部矛盾與敵我矛盾交織在一起。毛澤東聽到這裏，忽然打斷劉少奇，當即反問：甚麼性質？反社會主義就行了，還有甚麼性質⑲？毛澤東隨即嚴厲指責四清運動中的「大兵團作戰」、「紮根串聯」等方法。

過了幾天，12月26日，毛澤東又在他的71歲生日宴會上不指名地指責劉少奇：我是沒有下去蹲點的，所以沒有甚麼發言權，甚麼四清四不清，黨內外矛盾的交叉？這是非馬克思主義的；中央有的機關搞獨立王國，黨內有產生修正主義的危險云云⑳。

江渭清在回憶中提到，就在會議期間，毛澤東找江渭清面談，問到他對劉少奇的批評檢討了沒有？毛澤東話中有話地說：「沒有甚麼了不起，就是這麼一回事。你感到批評對的，就檢討；不對的，就申訴；申訴還解決不了，就等歷史作結論。」也許毛澤東已覺得再沒有必要搞障眼法，乾脆把與劉少奇的矛盾在江渭清面前挑明。會議期間，毛澤東當着江渭清和劉少奇的面，直截了當地說：「少奇同志給你的一封信，是錯誤的。你的意見是對的，少奇意見是錯誤的。」

接下來的，就是毛澤東向劉少奇的連番進攻。1964年12月28日，1965年1月3日、5日，毛澤東連續攻擊劉少奇，最後以《二十三條》文件的形式將毛指責劉少奇的觀點納入進去。劉少奇在毛的進攻下，節節敗退，其威信遭到沉重打擊。

從1965年1月起，在形式上，劉少奇雖還是中共第二號人物，但是在黨內地位已日益衰弱。據其他資料透露，1965年初，劉少奇在周恩來、賀龍找他談話希望他主動向毛澤東致歉後，曾找機會向毛澤東作了「自我批評」。毛似乎寬諒了劉。在這此後的一個小型會議上，毛澤東當着一些領導人的面說：「我批評了少奇同志了，但你們今後還是要聽他的話喲！」㉑

1964年12月20日，舉行了一次小範圍的政治局擴大會議。會議期間，毛澤東找江渭清面談，問到他對劉少奇的批評檢討了沒有？毛澤東話中有話地說：「沒有甚麼了不起，就是這麼一回事。你感到批評對的，就檢討；不對的，就申訴；申訴還解決不了，就等歷史作結論。」接下來的，就是毛澤東向劉少奇的連番進攻。

然而，這是毛澤東故意施放出的煙幕彈，毛澤東已決定要搞掉劉少奇。1965年夏，劉少奇接班人地位將由別人取代的消息，已在極小的範圍內傳出。據王稼祥夫人朱仲麗回憶，1965年秋，周恩來奉毛澤東命去看望已賦閒幾年的王稼祥，周恩來對王稼祥說，接班人可能是林元帥和鄧總書記㉒。

1965年11月，毛澤東離京，開始他「偽遊雲夢」，密謀倒劉的部署。不久，中南海的劉少奇辦公室收到一份無抬頭、無署名，打印在一張白紙上的毛澤東在外地與幾位負責人的談話記錄。這份文件是哪一個地方領導人通報給劉少奇的？近年披露此則消息的是劉少奇當年的機要秘書，但他未加以說明。據這份神秘的文件記載，毛澤東在談到四清運動時說：「王光美在河北省搞四清，河北省領導不了，華北局也領導不了，是他(指劉少奇)親自領導的。他有他的長處，我有我的弱點。他有一股硬勁，我愛妥協。我說不行，他說行。……他是第一副主席，瞞不住他……。」㉓

毛澤東的這番話撲朔迷離、暗藏玄機，對王光美的不滿是明白無誤的了。「我說不行，他說行」，是指劉少奇支持「桃園經驗」，毛反對「桃園經驗」，還是別有所指，毛故意閃爍其辭；「他是第一副主席，瞞不住他」，是否暗示不要把他的話傳給劉少奇？總之，毛為搞掉劉，實際上已向地方官員「打招呼」了。

據《江渭清回憶錄》記載，毛澤東1965年11月16日來到南京，江渭清向毛匯報時仍說要「按照」毛主席的指示和少奇同志信的精神進一步檢查省委的工作作風，毛澤東大為驚訝，問道：「你們還要做檢討？」江渭清按照官式語言回答：「主席的指示，少奇同志對我的批評，給我教育很大，每檢討一次就有一次的收穫。」

江渭清在毛、劉之間四平八穩的態度，無疑使毛澤東更堅定了把劉少奇搞下台的意願。自1964年12月，毛澤東當面向江渭清表明他對劉少奇的不滿，已經過去一年，地方大員仍將劉少奇奉為神明，依舊按照黨內的某種統一風格，在說着「老話」，這一切都令毛澤東對由他一手創造的龐大的黨機器產生出強烈的排斥。在毛想像中的世界裏，劉少奇已嚴密控制了全黨，而毛澤東的話已到了差不多沒人聽的地步。劉少奇下台後，毛澤東在歷數劉少奇「罪狀」時，曾經提到劉少奇責難江渭清一事。1966年10月24日，毛在中央工作會議期間召開的匯報會議上，指責「少奇說江渭清蠢，他自己就聰明了嗎？」㉔(有關文革期間毛澤東為劉少奇給江渭清信指責劉少奇一事，在江渭清的回憶中隻字不提)。看來，圍繞劉少奇給江渭清信所發生的一系列事情，對毛刺激頗深，這也是毛澤東在扳倒劉少奇後，仍將各級領導幹部「一鍋煮」的原因之一。江渭清在回憶錄中寫道，在文革中，毛同意「點名」批判江渭清，但又不要將老幹部完全打倒，這使他感到費解。其實，毛只是要「教育」他們一番，要他們為昔日「聽少奇的話」付出代價。

在1964年末至1965年初，圍繞四清問題的爭論中，毛澤東與劉少

1965年夏，劉少奇接班人地位將由別人取代的消息，已在極小的範圍內傳出。據王稼祥夫人朱仲麗回憶，1965年秋，周恩來奉毛澤東命去看望已賦閒幾年的王稼祥，周恩來對王稼祥說，接班人可能是林元帥和鄧總書記。1965年11月，毛澤東離京，開始他「偽遊雲夢」，密謀倒劉的部署。

奇孰是孰非？一般認為，劉少奇反對毛澤東提出的「走資本主義道路當權派」的概念，乃是為了保護幹部。然而事實上，劉少奇在1964年提出的一系列概念，其言辭之左，與1947年劉少奇主持老區土改的過左政策如出一轍。1964年在大陸各城市普遍上映的電影《奪印》，和被四清工作隊員視為「幹部必讀」的陳登科的小說《風雷》，均反映了劉少奇當時左的觀點。劉少奇雖沒有提出「走資派」的概念，但其左的精神與毛澤東並無二致。正是因為劉少奇的左調與毛的左調基本合拍，當時參加制訂《二十三條》的各地負責人，對該文件中提出的「運動的重點是整黨內走資本主義道路的當權派」，並無特別的感覺。

1966年10月，毛澤東在北京召開的中央工作會議上，抖落他對劉少奇的怨恨。毛澤東口口聲聲說，他退居二線有意大權旁落，是為了樹立劉少奇的威信，其意在表明，劉少奇不堪造就，辜負了他的栽培。然而，毛澤東何時真正退至二線？大政方針、用人大權，毛澤東何嘗一天鬆過手！

1964年，劉少奇意欲在毛的框架下搞出新花樣，並試圖抗衡林彪。然而，在毛劃的小圈圈內做文章又談何容易？劉少奇的迂迴天地狹窄，注定跳不出毛的如來佛掌心。劉少奇本欲求神，卻把災難請下來，這也是劉少奇始料不及的。

在中共核心層領導中，劉少奇素有個性謹嚴、善於自制的名聲，其實劉少奇的謙和多表現在他受毛澤東的指責以後。1953年高崗四處游說反劉，當毛拋棄高崗後，劉少奇仍堅持要在中共七屆四中全會上做自我批評。1965-1966年文革前夕，劉少奇更是表現得特別平和、低調，他知道毛澤東對其不滿，但沒有任何「抵抗」的舉動，而是一有機會就進行檢討。1966年5月，毛澤東依例讓劉少奇主持清洗「彭、羅、陸、楊反黨集團」的政治局擴大會議，劉少奇在5月26日舉行的最後一次全體會議上，將自己從1927-1965年所犯的「缺點錯誤」事無巨細通盤鞭撻一遍[25]。劉少奇幾乎是默默忍受毛澤東對他的封鎖和打壓，而在1964年他的權力趨於高峰時，他可以從濟南、合肥到南京，一路「發脾氣」。

1966年10月，毛澤東在北京召開的中央工作會議上，躊躇滿志地在抖落他對劉少奇的怨恨。毛澤東口口聲聲說，他退居二線有意大權旁落，是為了樹立劉少奇的威信[26]，其意在表明，劉不堪造就，辜負了他的栽培。然而，毛澤東何時真正退至二線？大政方針、用人大權，毛澤東何嘗一天鬆過手！當毛澤東看到劉少奇積累的威望和影響力在1964年有相當發展時，毛就決定要廢黜劉少奇，甚麼「形左實右」、「社會主義與資本主義矛盾」等等均是飾詞。

毛澤東惦記着江渭清。1967年2月，毛命周恩來用專機將江渭清等幾個華東地區省委第一書記接到北京的京西賓館，使江渭清擺脫了被造反派批鬥之苦。1975年，毛澤東又重新起用江渭清，任命江為江西省委第一書記。直至1982年，江渭清返回南京定居，轉任中央顧問委員會委員。

江渭清早年投身革命洪流，中年後長期身任封疆大吏，在風雲莫測的毛時代，練就了一套極為豐富、熟稔地應對北京的為官之道。在反右、反右傾的風暴中，巧妙地維護了地方的利益，又以不投機、不取巧而得以在60年代中期的毛、劉爭執中避禍與身，終於渡過了文革的劫難。江渭清現已87歲，如今

細細檢索當年舊事，雖在不少涉及敏感的地方多有避諱，但總體上仍不失客觀和真實，其回憶錄稱得上是一部頗為珍貴的中共地方政治生態學的實錄。它展現了地方與中央各種複雜的、起承轉合的關係，不僅是可供研究的樣本，亦是一部毛時代地方官員的「心靈史」。筆者讀之，眼前浮現出50年代後在江蘇大地上所發生的革命、改造、鬥爭的一幕幕景象，更生出無窮的慨歎！

註釋

① 參見江渭清：《七十年征程——江渭清回憶錄》(南京：江蘇人民出版社，1996)，頁415。為避免註釋過多的累贅，下文中凡引自該書處，皆略去引文註釋。

②③④⑤⑥⑫ 參見惠浴宇口述，俞黑子記錄：《朋友人》(南京：江蘇人民出版社，1995)，頁220；220-21；214；214；215；223。

⑦ 陳野蘋、韓勁草主編：《安子文傳略》(太原：山西人民出版社，1985)，頁108。

⑧ 劉少奇在中共中央工作會議上的發言，1963年2月12日。轉引自黃崢：《劉少奇的一生》(北京：中央文獻出版社，1995)，頁395。

⑨ 《江渭清回憶錄》中稱，劉少奇給他的覆信寫於1964年9月30日。另據《建國以來毛澤東文稿》，第十一冊(北京：中央文獻出版社，1996)〈對劉少奇給江渭清覆信的批語和修改〉篇註釋1所載，劉少奇給江渭清的覆信寫於1964年9月23日。本文取後一種日期。

⑩ 毛澤東：〈對劉少奇給江渭清覆信的批語和修改〉，《建國以來毛澤東文稿》，第十一冊，頁170註釋2。

⑪ 該指示以中發(64)672號文件發至縣團級黨委，同時附有經毛澤東修改過的劉少奇給江渭清的信，及江渭清1964年9月8日給劉少奇的信。

⑬㉑㉕ 同註⑧書，頁395；402；423。

⑭ 毛澤東在八屆九中全會上的講話，1961年1月。

⑮ 毛澤東：〈關於社會主義教育運動等問題的指示〉，1963年5月。

⑯ 毛澤東：〈對劉少奇給江渭清覆信的批語和修改〉，《建國以來毛澤東文稿》，第十一冊，頁169、168。另參見王首道：〈堅定地站在正確路線一邊〉，《緬懷劉少奇》(北京：中央文獻出版社，1988)，頁28-29。

⑰㉓ 劉振德：《我為少奇當秘書》(北京：中央文獻出版社，1994)，頁262；249。

⑱⑲⑳ 參見薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》，下卷(北京：中共中央黨校出版社，1993)，頁1120；1129；1131。

㉒ 朱仲麗：〈內亂之中——王稼祥在「文化革命」中的遭遇〉，載《革命史資料》，第5輯(北京：文史資料出版社，1981)，頁119。

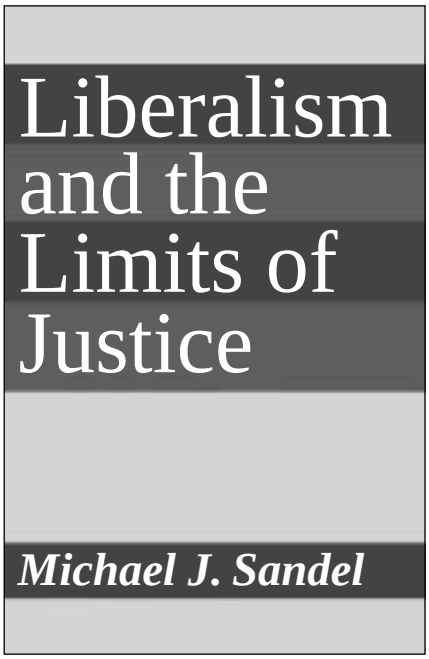
㉔㉖ 毛澤東在10月24日匯報會議上的講話，1966年10月24日。

高　華　現為南京大學歷史系副教授；1995-1996年美國霍普金斯大學高級國際關係研究院訪問學者；發表有〈毛澤東與1937年劉、洛之爭〉，〈在道與勢之間：毛澤東為發動延安整風運動所做的準備〉等多篇論文。

桑德爾對羅爾斯《正義論》的批評

● 韓水法

羅爾斯在《政治自由主義》一書中重新詮釋《正義論》的原始狀態理論，以圖澄清其批評者的誤解。在眾多的批評中，他認為最重要的觀點是由桑德爾的《自由主義與正義的限制》提出的。



Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

在《政治自由主義》(*Political Liberalism*) 第一講，羅爾斯 (John Rawls) 重新詮釋《正義論》(*A Theory of Justice*) 的原始狀態理論，以圖澄清其批評者的誤解。在眾多的批評中，他認為最重要的觀點是由桑德爾 (Michael J. Sandel) 的《自由主義與正義的限制》(*Liberalism and the Limits of Justice*，以下簡稱《正義的限制》) 提出的。羅氏說，原始狀態只是一個表述的手段，必須區分原始狀態中的三種觀點：原始狀態中的諸造、秩序井然社會中的公民和精心構造作為公平的正義並將它作為正義的政治概念來檢視的你我。前兩者僅僅是理論假設，而非現實的人。他們的性質取決於構思這個理論的人。對於諸造的深思熟慮以及賦予他們的動機，如果被誤解成現實的人或秩序井然社會裏的公民的道德心理的說明，就大錯特錯了①。《正義的限制》以此為箭靶大做文章，乃是混淆了方法、理論與現實。

羅爾斯的辯解至少在方法論的意義上不適用於《正義的限制》，因為桑德爾所說的自由主義和正義的限制，不是實踐上的，而是概念上的破綻。在第一章〈正義的環境：義務論的反駁〉一節中，桑德爾還擬設了羅氏可能的反駁，羅氏用來替自

己辯護的理由與作者擬設的何其相似。

桑德爾現執教於哈佛大學政府系，出身於牛津，《正義的限制》也是在牛津這個政治哲學名師眾多的精神殿堂裏面，在師生與朋友之間深入討論，相互批評的精神氛圍之中完成的。桑氏選擇了自由主義的核心概念，也是羅氏《正義論》的核心概念「自我」入手，以「自我」與其共同體的關係作為分析的中心線索，通過論證羅氏自我概念的抽象和困難，力圖掏空羅氏正義理論的基礎，由此向濫觴於康德而今日以羅氏為代表的主流自由主義理論挑戰。

以正義、公平和個人權利概念為核心的自由主義在當代道德、法律和政治哲學盡得風流，而這種自由主義學說的哲學基礎泰半是由康德建立起來的，桑德爾稱這種自由主義學說為義務論自由主義 (deontological liberalism) ②。它首先是一種關於權利的理論，就是在道德和政治理想之中正義優先的理論，其核心命題可以表述如下：社會是由眾多個人組成的，每一個人都有其自己的目標、利益和善的概念，只有當它受一些其自身並不以任何特殊的善的概念為前提的原則支配時，才會得到最好的安排。證明這些支配原則乃正當的東西，首先不是它們使社會福利最大化或促進了善，而是它們符合權利的概念——一個先於並且獨立於善而被給出的道德範疇③。

桑德爾要論證正義的限制，也就蘊涵着論證自由主義的限制。但是，桑氏在提出這個大膽的論斷之後，馬上謹慎地加以限定：他的觀點並不是說，正義無論在原則上多麼崇高，是永遠不可能在實踐中完全實現的，而是說，這類限制位於理想本身之中，因而自由主義在承諾一種正義社會的時候，他們的視野總是有欠缺的，對於個人權利在實踐上神聖不可侵犯這一點，桑氏無意也不敢加以非難。

在桑德爾看來，正義優先可以有兩種各不相同而相互關聯的方式。第一種徑直就是道德意義上的：正義之所以優先，乃因為正義的要求壓倒了其他道德的和政治的關切。根據這種觀點，正義是一切社會美德之中最高的美德；如果現世的幸福只能以正義的手段求得，那麼不是幸福而是正義應當佔上風；如果正義發現了某些個人權利，那麼甚至一般社會福利也不能壓制它們④。第二種方法是完全的義務論意義上的方式，正義優先不僅涉及道德，而且也涉及道德的基礎；不僅涉及道德法則的重要性，而且還涉及道德法則導出的手段。就此而論，正義優先還規定了其正當性證明的地位特殊的形式，其原則是獨立地導出的⑤。密爾 (John S. Mill) 和洛克 (John Locke) 是採用前一種方式來論證正義優先的代表。他們認為這種正義優先無需後一種方式就可以得到辯護，正義優先的正當性證明就是其社會功利；而建立後一種方式的康德則認為，兩者是緊密地聯繫在一起的：正義的道德優先是因其基礎的優先才成為可能和必然的⑥ 。康德所規定的主體，是建立這一觀點的關鍵。桑氏說，康德的主體概念是獨立於經驗

桑德爾選擇自由主義的核心概念，亦即「自我」的概念入手，通過論證羅爾斯的自我概念的抽象和困難，力圖掏空羅氏正義理論的基礎，由此向濫觴於康德而今日以羅氏為代表的主流自由主義理論挑戰。

的，並且是自我認識和自由的前提條件；這個主體是先於其目的而被給予的，為我們將自己理解為自由選擇的、自主的存在所必不可少。

羅氏、德沃金 (Ronald Dworkin)、弗里德 (Charles Fried) 、艾克曼 (Bruce A. Ackerman) 等繼承康德的現代義務論自由主義者所強調的就是基本權利的優先性，但迴避有關人性、人的基本欲望與人的稟性等規定。桑氏認為，其實自由主義包含着某種關於人的理論。它不關涉人類欲望的對象，而是關涉欲望的主體以及這個主體是如何構成的⑦。現代義務論自由主義之所以堅持正義的優先性，是因為他們認為人能夠獨立於環境，並與之保持一定的距離來理解自己。桑氏說，這是不可能的，由此就可以發現正義的限制⑧。《正義的限制》要解決如下重要問題：關於人的義務論理論在甚麼地方出錯？它的欠缺如何掏空正義的優先性基礎？正義優先性的限制若經發現，會出現何種與之相匹的美德⑨？

羅爾斯的正義論包含着一個嚴重的困難：它一方面稟承康德實踐哲學的理論形式，要為社會確立一種普遍的正義原則；另一方面卻拒絕康德哲學的理論基礎，認為一般主體的唯心主義先驗理論無法接受。

政治哲學的基本主題就是個人與社會的關係，一切自由主義的基本態度就是將個人視為這種關係的核心。羅爾斯的正義論包含着一個嚴重的困難：它一方面稟承康德實踐哲學的理論形式，要為社會確立一種普遍的正義原則；另一方面卻拒絕康德哲學的理論基礎，認為一般主體的唯心主義先驗理論無法接受。與現代其他經驗主義哲學家一樣，羅氏必須將自己的理論基礎建立在經驗之上，依照自然程序從人類現實的生活環境中獲得正義的基本原則⑩。桑德爾認為羅氏此舉是欲賦予義務論以休謨 (David Hume) 的面目，結果並不太妙：或者休謨面目的義務論不復為義務論，或者在原始狀態中重塑它原本力圖避免的虛無飄渺的主體。這就是羅氏的現代義務論自由主義出錯的根由。

《正義的限制》分別討論了正義與道德主體，佔有、應得和分配的正義，契約理論與正當性證明，正義與善這樣四組問題，但分析的中心是羅爾斯的主體概念 (或個人和自我概念) 。羅氏用來取代康德關於道德主體即純粹實踐理性的唯心主義先天理論的，是他的原始狀態假設。桑德爾認為這個假設可能遭到兩類反駁。第一，原始狀態無法與實際的需求相分離。正義的兩原則需以原始的善為前提，但是這些原始的善並不像羅氏所說的那樣為人所普遍共享，而是深深地紮根於西方自由資產階級的生活計劃之中；第二類反駁剛好相反，原始狀態太脫離人類環境，以致其中的諸造根本無法具備產生結果所必須的動機⑪。不過，桑氏的批評集中在自己所說的經驗主義反駁，這意味着羅氏的理論具有形而上學的性質。

羅爾斯在《正義論》裏認為正義有其環境條件：彼此公正無私的人，在中等匱乏的條件下對於社會提出相互衝突的要求。除非這些環境存在，不然就不會有任何正義美德的起因，正如沒有傷害生命和肢體的威脅，就不會有軀體的勇敢⑫。這樣一來，羅氏就對原始狀態做了經驗的理解。如果正義就其美德而言依賴於某種經驗的條件，就不清楚其先天性是如何無條件地被斷定的。羅氏關於正義環境的說

明是從休謨那裏借用來的，但休謨所說的環境並不能支持義務論意義上的權利優先性，因為它們畢竟都是經驗的條件。如要建立羅氏所聲稱的定言意義上的正義優先，他不僅應當表明正義的環境在一切社會都是頭等重要的，而且還要表明它的頭等重要性達到這個程度：正義之美德總比其他美德更為充分或廣泛地被保證⑬。但是經驗的解釋顯然無法提供這樣的保證，因為根據經驗的解釋，正義只有對那些為一片傾軋所困擾的社會才是優先的，以便為相互衝突的利益和目的提供一個壓倒性的道德和政治考量。在這種情況之下，正義之為社會制度的第一美德，並非像真理之於理論那樣是絕對的，而是像軀體的勇敢之於戰場，僅是有條件的⑭。這意謂着正義優先的基礎被原始狀態的經驗解釋掏空了，正義在這個意義上只是一種功在修補的美德。

另一方面，正義理論總是涉及個人的理論。「原始狀態必定不僅產生道德理論，而且也產生哲學人類學」⑮，羅爾斯的著作只以前一個問題為重，把道德主體看作是既定的(實際上是不清楚的)、通過原始狀態證明正義的原則。桑德爾反其道而行，將正義原則看作是給定的，進而論證道德主體。桑氏從哲學人類學的角度解釋道德主體：所謂哲學的角度是指通過反思，而不是通過經驗的一般化；所謂人類學的，是指它涉及到在其各種可能的認同形式之中的人類主體的性質。在這個基礎上，桑氏重建羅氏關於道德主體的論證，以揭明羅氏正義理論和原始狀態學說的內在缺陷。

義務論自由主義既然將正義看作第一美德，那麼對於何種主體來說，這才是可行的？任何能夠實施正義的造物的第一個特徵就是，他們是多數。「契約」一詞就意味着「多數」；而那裏要求正義，那裏就有相互衝突的要求；那裏有相互衝突的要求，那裏就必定有一個以上的要求者⑯。這是桑德爾重建羅爾斯主體理論的第一要點。第二，根據羅氏的理論，自我是先於目的而被給予的；首先揭示我們本性的不是目的，而是選擇目的的能力。在桑氏看來，這樣的自我就被設想成了自有的主體(a subject of possession)。桑氏這裏用自有的自我來詮釋羅氏的主體或自我，大有引起誤解的危險。因為這個由十七世紀英國哲學家奠定的自由主義術語，僅在其所包含的主體的意志對於自身以外的一切東西，包括社會或其他人或神的意志，具有獨立性這一層意思上，才可能用於羅氏所理解的主體。如果超出這個意義範圍，就會將羅氏所反對的觀點加於他頭上：因為個人的能力在羅氏看來並不完全是個人的東西。羅氏將主體或自我與外在的目的、利益及與他人的關係分離開來，是要強調主體乃是一個自願的自為者(agent)，這一點對義務論的倫理學來說至關重要。

桑德爾認為，在羅爾斯那裏，個人的價值和目的始終只是屬性，不是自我的構成成分；據此推理，共同體的意義只是屬性，永遠不是秩序井然的社會構成成分。因為自我先於其確定的目標，所以由正義規定的秩序井然社會先於其成員承認的目標。這就是正義乃是社會制

正義理論總是涉及個人的理論。桑德爾認為，在羅爾斯那裏，個人的價值和目的始終只是屬性，不是自我的構成成分；據此推理，共同體的意義只是屬性，永遠不是秩序井然的社會構成成分。這個結論構成了桑氏進一步分析的出發點：羅氏的人的概念既不能支持他的正義論，也不能令人信服地說明我們之自為和自我反思的能力。

度第一美德的倫理和認識論意義⑰。這個結論構成桑氏進一步分析的出發點：羅氏的人的概念既不能支持他的正義論，也不能令人信服地說明我們之自為 (agence) 和自我反思的能力；正義不可能按義務論所要求的方法而成為原初的，因為我們不能前後一致地將自己看作義務論倫理學所要求我們所是的那種存在⑱。

隨後，桑德爾以應得 (desert) 問題為主題，以自有的主體這個自由主義傳統的核心概念為背景，揭示羅爾斯的差別原則，亦即分配正義的不可信。羅氏的差別原則是其正義理論反對功利主義的關鍵內容，也是其理論中最易受攻擊的部分。羅氏為了證明其第二正義原則而實現分配的正義，不僅認為由歷史的和社會的運道而帶來的收益和財富屬於重新分配之列，而且由自然稟賦不同造成的收益和財富也在重新分配之列。對於個人來說，歷史和社會的運道或自然的稟賦都是偶然的幸運。羅氏並不否認這種幸運的事實，只是認為個人不是這種運道和才能的所有者，而僅是其看守者或儲存處。個人對於由運用他們的才能而得到的果實並無提出特殊要求的道德權利，於是羅氏就將才能和品質看作公共財產而非個人所有物⑲。這樣一來，個人不僅同他的社會和歷史的屬性剝離開來，而且也同其自然的屬性剝離開來了。一個非常古老而困難的哲學問題就登場了：剝離了一切屬性的主體還是一個獨立的存在嗎？如果不是，那麼自由主義的個人主義基礎就崩潰了。

桑德爾以應得問題為主題，以自有的主體這個自由主義傳統的核心概念為背景，揭示羅爾斯的差別原則，亦即分配正義的不可信。羅氏的差別原則是其正義理論反對功利主義的關鍵內容，也是其理論中最易受攻擊的部分。

桑德爾非常機智地引用諾齊克 (Robert Nozick) 來對付羅爾斯，將思路引到較易澄清的問題上去。諾齊克反駁羅氏說：將人的自然才能看作公共財產，恰恰與義務論自由主義在強調個人權利不可侵犯和人與人之間差別時所肯定的東西相矛盾⑳。諾齊克指責羅氏將人們的才能或能力作為他人的資源，乃是對於康德道德理論不恰當的重建，因為將個人屬性或才能用作別人福利的工具，這無異於將人作為工具。與諾齊克不同，桑氏並不着意捍衛某種理論，只是專心致志地揭示羅氏理論的矛盾。桑氏說，羅氏尚有另外一種選擇，這就是將自我理解為共同的、自有的主體，而後者訴諸自我的主體際概念。自有的自我便不復是「我」，而是「我們」。這樣，羅氏的理論明顯依賴於他正式拒絕的主體際的概念㉑，與羅氏正義論的個人主義方法相矛盾。

原始狀態是羅爾斯設計出來的理想程序，桑德爾通過解析主體在這種狀態中的行為，即同意與協議的可能條件，得出原始狀態中的主體並不是通過自願的選擇，而是通過被迫的選擇即認知的選擇達成協議的。原始狀態中的原初同意在羅氏那裏本來就是一種假設，通過程序達成的協議或契約也至少是理想的東西。現實的契約是不完善程序正義的典型例子，而即使有純粹的程序正義，也很少出現在世界上。原初同意具有雙重假設的性質：它設想了從未現實地發生過的事件，涉及到一種從未現實地存在過的人。如果這種契約是假設的，它怎麼能夠用來證明由它而產生的原則是有效的呢㉒？

如果桑德爾的反駁僅限於此，當然就沒有新鮮的東西；他的透徹之處在於揭明，即使這個理想的程序本身也有破綻。任何契約的道德性都是由兩個相關但有別的理想構成的：第一就是自主的理想，而自主將契約視作意志的行為，後者的道德性就在於交易的自願特點；第二便是互惠的理想，而互惠將契約視作互惠的工具，後者的道德性依賴交換的公平㉓。原始狀態之中的諸造不僅應當有一個選擇的過程，還應當有可供選擇的餘地。但這兩個方面在羅爾斯的契約論裏面都是成問題的。原始狀態之中的諸造如何達到道德原則，桑氏認為可以有兩種詮釋：第一，自願的詮釋：即選擇的行動或同意；第二，認識論的詮釋：即通過發現或集體的洞見。但是，自我和契約的優先性以及程序的優先性，需要自願的概念㉔。羅氏說：「原始狀態的觀念是要建立一種公平的程序，以便任何一致同意的原則都將是公正的」㉕，但是桑氏認為羅氏的這種觀點蘊涵着如下意思：儘管原始狀態之中的諸造可以選擇任何原則，但他們所在的狀態卻是以如下方式被設計出來的：他們一定會「願意」選擇那幾條原則。在原始狀態中達到的同意，其所以都是公正的，並不是因為程序證實任何結果是正當的，而是因為這個狀態保證某個特殊的結果。於是，為人們同意的原則是公正的，恰是因為只有公正的原則才能被同意，那麼自願的層面就沒有原先所顯示的空間那麼大了。純粹的程序與完善的程序之間的區別消失了，程序是否將其公平轉移到結果上，或者程序的公正是不是由它必然導致正確的結果這一點所給定，就變得不清楚了㉖。這樣，羅氏實際上就弱化了契約的自願特點。

這裏還有一層邏輯矛盾。契約原本包含利益等各不相同的人之間的討價還價，但是諸造在原始狀態中由於置於同一狀態而失去了在利益、喜好、權力與知識方面的差別，討價還價就不復可能了㉗。桑德爾指出，如果沒有討價還價，依然會出現是否發生任何辯論的問題。如果連辯論都沒有，那麼羅爾斯說的各方的「深思熟慮」就沒有任何意義，還有甚麼同意的基礎呢㉘？同意也有兩層意思：第一，就某一建議、計劃、生意或事業，某人與另一人達成一致，這就是契約的同意：第二，同意是單個人的行為，即承認某種東西的合法性或有效性。這裏涉及的是認識而非意志，因而是認知意義上的同意㉙。於是，具有諷刺意味的是，關於正義即公平的康德式詮釋突出了從自願的詮釋向認知的詮釋的轉換。當原始狀態的自願詮釋讓位於認知詮釋時，多數性的假定於是成了問題。因為無知之幕具有剝奪原始狀態中諸造各自不同的特徵的作用，於是就難以明白他們的多數性能夠存在於甚麼東西裏面。在無知之幕的背後原來並沒有若干個人，而只有一個單個的主體。只有這樣才能說明為甚麼既沒有討價還價，也沒有辯論發生。沒有多數性，也就無所謂契約，也就無所謂正義的問題㉚。

羅爾斯認為，一個完整的道德理論既要給出權利的說明，也必須給出善的說明，因此桑德爾也要

契約原本包含利益等各不相同的人之間的討價還價，但是諸造在原始狀態中由於置於同一狀態而失去了在利益、喜好、權力與知識方面的差別，討價還價就不復可能了。在無知之幕的背後原來並沒有若干個人，而只有一個單個的主體。沒有多數性，也就無所謂契約，也就無所謂正義的問題。

通過分析羅氏的善的正義來完成對羅氏的批判。桑氏關注的中心依然還是主體及其在自由主義和一般道德理論中的規定性，即自為。主體的自為是一切道德行為和道德評價的前提，對於自由主義來說，尤其如此。桑氏認為，羅氏的善的理論是自願論的，我們的基本目標、價值和善的概念是供我們選擇的，在這個選擇之中，我們實現了自己的自為㉛。像權利一樣，善也是從自願的角度來設想的，也是以選擇為基礎的。但是，兩者在羅氏那裏有區別，權利的原則是原始狀態之中集體選擇的產物，善的概念是真實世界之中個人選擇的產物㉜。羅氏的這個觀點在《政治自由主義》裏面有充分的發揮，這是筆者另文要講的後話。

桑德爾的結論相當清楚：正因為正義要依賴於某種經驗的先決條件，正義之善並不像真理之於理論那樣是絕對的，而是有條件的。於是，在抽象而普遍的自由主義話語與變動不居的自由和自為之間便橫亙着一條巨大的鴻溝。

但是，羅爾斯並沒有為這種選擇留出餘地。所謂我們最終必須自我選擇，就是說我們的選擇通常依賴於我們不僅對於自己的欲望，而且對於我們欲望的程度有直接的自我了解㉝。桑德爾指出，這種選擇所涉及的不是自願的行為，而是對人們的現實需要的實際計算，一旦我憑直接的自我了解查清了這種欲望程度的心理學信息，也就沒有甚麼東西可由我去選擇了㉞。計算代替了選擇，而計算又依賴於既存的經驗事實，桑氏這裏的分析並不完全令人信服。因為在既有的欲望或需要裏面進行選擇，依然是一種選擇，而不單單是對它們的估價。人的需要實際上是無限多樣的，人既然不可能實現所有這些需要和欲望，就得有所取捨。當然，道德選擇包含着實現某種尚不存在的東西，但這涉及到根本意義上的意志自由。這一點正是桑氏所要否定的：當自為者只能與其先前存在的需要和欲望相一致而選擇時，極端自由的選擇是不可能的。這樣，桑氏就把羅氏的「選擇」一說給否定了，這等於使在義務論自由主義話語中極為關鍵的「自為」詮釋陷於崩潰。

桑德爾的結論相當清楚：正因為正義要依賴於某種經驗的先決條件，正義之善並不像真理之於理論那樣是絕對的，而是有條件的㉟。這也就是他在《自由主義與正義的限制》一書導言裏已經挑明的基本結論：自由主義和正義無法掙脫經驗的限制。羅爾斯與桑氏的爭論自然主要體現在方法和語言上面，自由主義在理論上遇到的困難比現實的為大，因為現實比理論具有更大的張力。於是，在抽象而普遍的自由主義話語與變動不居的自由和自為之間便橫亙着一條巨大的鴻溝。

註釋

① John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 28.

②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑪⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉖㉘㉙㉚㉛㉜㉞㉟ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press), 1; 1; 2; 2; 6; 10; 10-11; 11; 27; 30; 30; 48; 50; 64; 65; 70; 78; 80; 150; 106; 121; 127; 129; 129-30; 131; 161; 154; 162; 168.

⑩⑫㉕㉗㉝ John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1972), 289; 128, 159-60; 136; 139; 416.

韓水法 北京大學哲學系副教授

作為學術研究的繪畫
——具像表現繪畫研究 II

● 金觀濤　司徒立

畫家無論是強者還是弱者，在對世界的建構中都處於一個高高在上的位置。他雖無一技之長，但用自己的眼和手去觀看去思考，並頑強地從那個載着歷史榮辱的世界中提取圖畫。

——梅洛龐蒂

重要的是要避免一切先入之見，並試圖只看那些存在的東西……

——賈克梅第

四　繪畫是創造符號或符號表達藝術嗎？

莫蘭迪 (Giorgio Morandi) 的一生已證明，繪畫的意義是為了發現新的視覺方式。因此，他是第一位名副其實的具像表現畫家。但是，有意識而明確地把視覺模式的發現定義為繪畫活動的本質，並用此回應現代主義和後現代主義的意義危機，還必須由一位親身經歷藝術現代化運動、並有可能對其進行批判性繼承的大師才能實現，這個人就是賈克梅第 (Alberto Giacometti)。

今天翻開任何一本藝術教科書和字典，都能找到賈克梅第這一詞條。這些著作對賈克梅第的推崇，差不多都集中在他推動現代藝術方面的貢獻。他最早開創了超現實主義雕塑，離開超現實主義運動後，他又創造了如電線桿般屹立着、互不相干的人群。這些作品被認為是反映了現代人的渺小、孤立和隔離。他用簡單得如同一塊平板般的人體，表現了人在現代文化中的空虛。正因為思想史家把賈克梅第所表現的寒傖存在作為現代人的寫照，人們極易對他產生類似於葛雷柯 (El Greco) 那樣的誤會，認為他是風格主義的畫家。其實，只要我們宏觀地檢討藝術發展的道路，就可以發現賈克梅第的重要並不是他的作品成為現代人精神困境的象徵，而是他在現代藝術危機中重新發現了繪畫的意義。早在青年時代，賈克梅第就表

現出把握形象方面的巨大能力。他能做到畫甚麼像甚麼，這反而使他對傳統繪畫的逼真寫實性失去興趣。為了表達更深層的精神，他投入超現實主義運動。確實，賈克梅第不僅是超現實主義藝術的開創者，也是力圖將現代藝術表現方式推向極致的人。正是在不斷地探索自己內心感受表現方式的過程中，他發現了現代藝術的表現方法的困境，從而意識到畫家必須重新回到視覺中去。

眾所周知，現代藝術中表現方式發展的一個重要趨勢，就是繪畫語言的探索，其背後的根據是表現的象徵性和符號化。康丁斯基 (Wassily Kandinsky) 在《藝術的精神性》一書中曾把紅色說成熱情，藍色代表深遠，主張畫家可以用色彩的組合表現人的感情①。基於這種思想方式，只要畫家掌握某種色彩圖像的象徵性和含義，並理清種種象徵含義之間的結構，就可以在掌握繪畫語言方面更上一層樓。因此，在現代藝術中，畫家尋找表現感情的方式，總是同作品的象徵性符號化同步。大家熟悉的趙無極，他早年的繪畫便是一個明顯的例子：《船與漁夫》、《船塢裏的船》、《昔也納廣場》等畫具有明顯的符號意義；後來到《風》、《向屈原致敬》、《淹沒的城市》等作品中，繪畫過程直接與符號選擇等同。賈克梅第一開始也投入了這個用象徵和符號來作為藝術表現的運動，但他很快就發現，用象徵和符號來表現是與繪畫藝術存在着內在衝突的。賈克梅第在雕塑時總是先做一個人的模型，有手、有腳、有頭，但是這種表現不夠純粹。接下去，賈克梅第把看上去虛假和多餘的東西砍掉。慢慢地，剩下來的東西越來越少，雕塑最後變成了一塊平板。賈克梅第驚奇地發現：「如果一個藝術家不考慮外界現實，只想把自我內在的東西表現出來的話，到頭來，他只能作出一件與外界現實相似的東西而已。」②

賈克梅第通過自己的實踐觸及到一個驚心動魄的事實，即甚麼是內心感情的表現？感情表現作為一種感覺的外化或移情，通常的手段是依靠符號。當人用符號來代表感情時，表現感情本質上只是人選擇符號的過程，而宇宙中並不存在一條客觀規律以規定符號和它代表對象之間的一一對應關係。換言之，人選擇甚麼符號來代表某一種感情完全是一種約定，也就是說符號和表現內容之間的關係往往是任意的、個人化的，也是沒有普遍意義的。對於詩歌、小說這些用符號組合表達意義的藝術來說，符號約定的任意性並不構成對語言的傷害。因為只要這種約定得到全社會的公認，它就不會妨礙符號組合可以表達準確的意義和內容。但是，繪畫是一種用符號組合表達的藝術嗎？固然，某些著名的畫作會因為社會公認其象徵性含義而成為普遍的符號，畫家甚至可以用這些符號性的繪畫組合產生新的畫，但這畢竟不是繪畫藝術的本質。畫家的原創能力表現在畫一張人們從未見過的新畫，而不是把舊畫組合起來加以拼湊。

雖然不少藝術家早就發現繪畫同小說、詩歌不同，它不是一種用符號來表達的藝術。畫家畫一幅畫不是倉頡造字，其目的並不是創造新符號。但賈克梅第最早清楚地意識到，繪畫藝術如果要表達人的感情和各種感受，唯有將其寄託在非符號的視覺形象上。也就是說，如果繪畫藝術在今天仍有其自身意義的話，那麼就只能是因為它表達了畫家真正看到了甚麼，而主觀感受和感情只不過是寄生

在這種視覺經驗之上的東西。一個畫家仍可以把表現自己的感情和感受看作繪畫的目的，但為了達到這個目的，他首先要探索那個非符號的視覺世界，把真實的視覺經驗畫出來，讓真實的視覺形象成為感情與感受的載體。因此從1935年開始，賈克梅第就告別了抽象藝術，他堅信如果繪畫要具有公共性，就必須回到視覺中去，而回到視覺就必須去寫生。

五　甚麼是新視覺模式的發現？

但是一旦把繪畫定義為視覺藝術，繪畫表現的首要對象便不是感情而是視覺真實，賈克梅第立即陷入那個在現代藝術興起之前就已經存在的巨大陷阱中：真實的視覺經驗似乎早已被前輩畫家窮盡了。在照相、攝影技術高度發達的今天，準確地記錄視覺形象根本不需要畫家。賈克梅第在與施奈德 (Pierre Schneider) 的談話中詳細地描述過他的苦惱。他幾乎為此而想放棄繪畫，因為就算這樣繼續畫下去，也只是重複畫那些已經知道的東西。既然視覺的探險已經完結，就應該宣布畫家這種行業的過時。賈克梅第為這個難題苦惱了很久。有一天，他終於找到了解決問題的辦法，他發現畫和人所看到的世界是完全不同的。一張畫無論如何逼真，它實際上與人所看到的東西完全不同。其實，這是人所共知的事實，只是一般人不再將這個含混不清的感覺追問下去。而對於賈克梅第來說，既然畫 (或照片) 並不等同於真實的視覺，那麼就必須去搞清楚所謂一張畫表達某種真實的視覺經驗的內在含義究竟是甚麼。注意，這裏有兩個前提：第一，畫不是符號，它表達的某物不是靠約定；第二，注視一張畫也不等同於看現實的東西，那麼人憑甚麼可以認定這張畫逼真地表達了對象？

經過反覆思考，賈克梅第發現，視覺模式才是問題的關鍵。事實上，人之所以認為某張畫像某物，正是因為這張畫記錄了某種看的方式 (視覺模式)。在觀看畫時，這種人們熟悉的視覺模式被激活，某物才被認出。舉一個例子，為甚麼用焦點透視畫出的風景會被認為是立體的？事實上，人感受 (或把握) 空間的一種常用方式是把眼前的一個平面不斷後移，這個平面最後在無窮遠處變成一個點。而所謂繪畫中的焦點透視原理，就是把這一平面後移的軌迹畫在同一平面上。當人們用焦點透視來畫畫時，意味着這些畫能觸發人們早已熟悉的把握空間的視覺模式，於是平面上的圖像被認為表達了立體空間。顯然，所謂視覺模式就是人觀看世界的方式，它取決於人的生活經驗特別是知覺過程。例如焦點透視這種視覺模式的存在，是因為人生活在三維空間中，平面後移模式是每個人都有的感受空間的經驗。所謂文藝復興時代的大師發明焦點透視畫法，實際上只是發現這種視覺模式。由於知覺過程同學習有關，一些特殊的視覺模式是可以靠學習建立起來的。例如，今天很多畫家把他看到的一切還原為立方體、圓柱體和球體，用幾何形體的組合來觀看對象。實際上，這種視覺模式很大程度上依賴於自塞尚 (Paul Cézanne) 開始的繪畫教學，最早是塞尚發明了這種看的方式。他常在大街上攔住朋友說：「你瞧前面那人，咳，那是個圓柱體，他的手臂不算數。」後來美術學院的教

育不斷強化這種模式，用它來教學生如何抓住對象。賈克梅第意識到，人們之所以認定真實的視覺經驗已經被先輩大師窮盡，或以為完全可以用照相機和攝影機來表達，這是因為他們不自覺地被束縛在某種習慣的視覺模式中。

當視覺真實被下意識地等同於某一種視覺模式所看到的東西時，人們只能看到那些熟視無睹的景象。賈克梅第曾這樣寫道，在1945年以前他看到的是一個平庸的世界。他相信大多數人和他一樣，「我們從來沒有自己看見過東西，而是通過銀幕觀看，一個人在走進電影院和走出電影院有甚麼不同」。賈克梅第之所以把時間定在1945年，是因為自此以後他每時每刻都在同早已熟悉的視覺模式鬥爭，力圖從中跳出來。賈克梅第的非凡之處在於：他第一次揭示了那些只有畫家特殊的經驗才可能具有的視覺模式，從而把發現新視覺模式看作為繪畫的本質。有一次他為一位年輕姑娘畫像，他突然發現姑娘的頭變成了頭蓋骨，唯一有生命的是姑娘眼中的那一道目光。賈克梅第看到這駭人的奇景，並不是他大腦突然產生錯覺，而是他具有常人沒有的視覺模式。從年青時代開始，他就長時間地研究和寫生人的頭蓋骨，以致於以後每當他畫活人時，只要願意，他總能透過活人看見一個頭蓋骨。而一般人是不會把一個姑娘看成一副頭蓋骨支持的一道奇異的目光的，因為他們不可能如同畫家那樣經歷足以形成這種特殊視覺模式的經驗和訓練。

我們知道，專業畫家常常有類似賈克梅第的這種體驗，但他們通常只將其看作一種造型方法或所謂意象，而沒有意識到它並不是可以任意誇張的客體之變形，而是在某種視覺模式下看到的真實。事實上，人的頭蓋骨是一種隱蔽的存在，只有通過特殊的訓練才能看到它。一旦意識到它是某種視覺模式下的真實，那麼，畫家從對人體的研究把人臉看成頭蓋骨，這本身意味着視覺模式的發現，即畫家通過研究打破了常人的視覺模式，而建立了繪畫這一專業特有的視覺模式。顯然，這一過程可以無限地進行下去，可以不斷發現新的視覺真實。

賈克梅第發現，畫家只要從一種習慣的視覺模式中跳出來，他將發現一個全新的視覺世界。他曾這樣描述視覺的解放：「我記得很清楚，在蒙巴勒斯大道上，我突然有一種處身於從未見過事物面前的感覺。是的，從未見過，完全不認識，太美妙了！蒙巴勒斯大道變得如一千零一夜般奇妙……一種令人不可相信的靜。」賈克梅第甚至被這種新的視覺模式嚇了一大跳：「早上當我醒過來，房子裏有一張椅子上搭着一條毛巾，但我卻嚇出一身冷汗，因為椅子和毛巾完全失去了重量，毛巾並不是壓在椅子上，椅子也沒有壓在地板上。」③這裏，蒙巴勒斯大道、椅子、毛巾一點都沒有變，變化了的是賈克梅第觀看它們的方式。那麼對於同一個觀察對象，可以有多少種我們不知道的、新鮮的看的方式呢？顯然，這是一個必須由畫家的實踐來回答的問題。或者說，它規定了畫家所特有的、不同於科學家的求知活動。畫家的使命是打破人們熟悉的或由前輩先師建立起來的視覺模式，不斷發現新的視覺模式。賈克梅第從此就沉浸在這種發現新視覺經驗的焦慮和狂喜中。他曾這樣說過：「奇遇，大的奇遇，在於每一天，從同一張面孔上，看到某種不曾認識的東西出現。這比所有的環球旅行都要偉大。」

六 「現象學式的觀看」和絕對真實

當繪畫把尋找並表達某種新的視覺模式作為終極目的時，那已被莫蘭迪實現但理論上一直不清楚的問題，即甚麼是繪畫中的求知，也就迎刃而解了。當某種視覺模式並未被畫家表現出來之前，它雖然早已被人們習慣或隱含在少數人特有的經驗之中，但這時它只是屬於尚未被發現或認識的真實，而只有畫家將其畫出來，才標誌着人類在視覺模式認知中的發現。在這一意義上，繪畫成為嚴格的學術，視覺模式的發現，界定了作為一個專業繪畫的特殊探索領域。在人類歷史上，某種新研究領域的發現大多都具有相關性。與賈克梅第認識到人看到甚麼取決於觀看的方式的同時，現象學研究有了重大突破。1945年，梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 發表了《知覺現象學》(*Phenomenology of Perception*)。梅洛龐蒂的現象學理論通過法國知識份子的現象學圈子與賈克梅第的探索交互作用，誕生了用現象學語言表達的具像繪畫的方法論。

雖然胡塞爾 (Edmund Husserl) 在本世紀初就指出人對世界的認識取決於人的意向性，但是人的觀念和意識如何影響人的知覺尚一直不清楚。現象學打破了西方近代哲學心物 (或主客觀) 二分的傳統，主張從人的意識取向來考察存在，認為一切真實都離不開觀察者的意識，從而與人的意向性無關的真實是沒有意義的。也就是說，一切真實都應該是客體與主體交互作用而產生的主觀真實。這在哲學上已經暗含着畫家追求的主觀真實具有不可窮盡性。但德國現象學家的研究重點在於意向性本身。胡塞爾晚年更把現象學研究引向超驗層面④。這一切使得用現象學來討論視覺經驗在相當長時間中被忽略，直至梅洛龐蒂的著作發表以及法國出現了不同於德國的現象學流派，情況才出現改變。事實上，正是梅洛龐蒂第一次系統地證明：人的意識是如何參與對世界感知的建構。我們看到的世界之所以是這個樣子，以及我們的空間感和對身體的知覺，這一切均同人的意向性或意識流有關⑤。正如一位研究者所指出的，梅洛龐蒂的《知覺現象學》所代表的現象學研究方向與胡塞爾和海德格爾 (Martin Heidegger) 的最大不同，就在於他強調肉身主體⑥，即人的身體運動在建構經驗中的巨大作用。也就是說，如果我們把意識對存在的建構分成三種方式：第一是用身體來感受；第二是用眼睛的觀看；第三是用符號表達的觀念來把握世界，那麼梅洛龐蒂所看重的是身體和眼睛。他力圖把握排除一切符號與觀念後用身體和眼睛所直接感知的世界。顯然，這種現象學方法同賈克梅第的繪畫不謀而合。以賈克梅第為代表的具像表現繪畫，可以把知覺的現象學作為自己的方法論。通過現象學的分析，一種藝術史上聞所未聞且唯有畫家才能承擔的認識論使命終於被提出來了。

既然人對世界的知覺取決於人的意向性，即人看到了甚麼同他看世界的方式有關，而這種觀看的方式又被人過去的特殊經驗和由這些經驗形成的觀念決定，那麼只要我們不斷地去排除對世界先入為主的觀念，我們就可能得到全新的視覺經驗。賈克梅第的打破原有視覺模式，相當於現象學中將人先入為主的觀念懸置起來，這就是一種所謂「現象學式的觀看」。畫家畫畫必須首先學會「現象學式的觀

看」。而且當某一天我們能將所有先入為主的觀念排除出去，僅用我們的身體和眼去感知，這意味着我們將獲得一種先於觀念也是最為客觀的知覺。這時，事物不是通過我們觀念的建構加以呈現，而是用自己的存在方式呈現出來。如果我們將這種排除了一切先入為主的觀念之後所看到的事物稱為絕對真實，那麼畫家繪畫的終極使命便是去發現並表達絕對真實。一種體現現象學哲理的繪畫產生了：表達絕對真實就如同尋求終極真理一樣，成為畫家最終目的，它構成了繪畫活動的最高理想和超越層面。然而，要做到排除一切先入為主的觀念去感知事物是極為困難的事，而且對於那種把一切觀念都懸置起來的意識狀態是甚麼，也很難講得清楚，它是不是佛教中的般若？正因為一下子難以達到絕對真實，於是現象學的繪畫把一步步地破除人的下意識對事物先入為主的觀念(或習慣)作為它的目標。一張成功的繪畫首先要向人們發問：你所看到的東西真是那樣的嗎？而且排除先入為主的觀念是一個近於無窮的過程：去掉了一種之後，仍有另一種先入為主的陳見存在。這樣，繪畫向絕對真實逼近應是一種抹去—再畫—再抹去—再畫的反覆循環。為了使繪畫能夠逼近絕對真實，而不是以另一種偏見結束，一幅畫必須保持未完成性……。總之，從現象學的原理中產生了我們在第一節所敍述的具像表現繪畫的三個基本原則。

1945年後，賈克梅第一直處於這種尋找絕對真實的探索中，沙特(Jean-Paul Sartre)稱之為「絕對的追尋」。賈克梅第曾這樣描述自己每天的生活：「我對藝術感興趣，但對真實更關心，我想每天都接近(真實)一點，為此我奔走不停，我從沒有像現在那樣不休止地工作。我肯定這是一些從未做過但很快將過時的工作，就像昨晚或今早做的這些雕塑，為了這些作品我工作到今早八時，現在我繼續做的就是超過它。就算現在它們已甚麼都不是，但對我來講它已比原先前進了。而且是一次性地永遠不會倒退回去，我不會再去做昨晚做過的事，這是一次『長征』(C'est la lonque marche)！」⑦

在某種意義上，賈克梅第與其說是一個藝術家，還不如說更像科學家和學者。他宣稱：「無論有成果與否，成功或失敗，我無所謂。對於我來說，無論如何它們總是失敗的……我沒有甚麼要求，有的只是狂熱地繼續下去。」⑧這裏尋找絕對真實已是一種終極關懷，繪畫終於被賦予了一種如同學者追求真理一樣的生命意義。

註釋

① 康丁斯基(Wassily Kandinsky)著，吳瑪悧譯：《藝術的精神性》(台北：藝術家出版社，1995)。

② 蒙田譯：〈賈克梅第與喬治・夏爾波尼對話錄〉(原文 "Entretien avec Georges Charbonnier" 出自法國科學與藝術出版社出版的賈克梅第的《隨筆》，中譯為未刊稿)。

③ ⑦ ⑧ "Ma Longue Marche: Entretien avec Pierre Schneider", *L' Express*, 8 juin 1961.

④ 赫伯特・施皮格柏格(Herbert Spiegelberg)著，王炳文等釋：《現象學運動》(北京：商務印書館，1995)，頁202-11。

⑤ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1962).

⑥ 劉國英：〈梅洛龐蒂的現象學方法〉，《中大人文學報》，第一卷(香港：香港中文大學文學院，1997)。

厄爾尼諾：太平洋之子

● 劉雅章

一　反常的1997

1997年香港全年雨量達3,343毫米，打破了百餘年來的紀錄。這同時也是香港三十年來颱風活動最平靜的一年，全年只發出過兩次警報。但太平洋中部的天氣則恰恰相反：熱帶氣旋大大增加，其中至少有六個被列為「超級颱風」(圖1)。1997年底橫過關島的颱風帕加(Paka)，烈風達每小時378公里，打破了地面風力測量的世界紀錄。至於本來多雨的蘇門答臘和婆羅洲熱帶雨林由於乾

Courtesy of U.S. NOAA

圖1　1997年9月10日同步衛星拍攝的紅外線影像。圓心相當於0°140°E(正是新幾內亞以北)。上下半圓分別是北半球和南半球，赤道當中橫過。中國位於圖的左上方，澳洲在圖中央西南以南。高空雲層呈淺白色，中等高度雲層呈灰色，深色區域表示沒有雲層覆蓋。超級颱風奧利瓦(Oliwa)在圖中央東北方清晰可見，其風眼位置約為19°N148°E，注意沿着赤道太平洋至奧利瓦的東南出現大量雲層。一條無雲地帶從澳洲北部伸延至南太平洋，而南北半球的中緯度地區則有波紋狀雲層。

旱而發生無法控制的山林大火，從而產生籠罩印尼大部分地區和馬來西亞的不散煙霧(前頁彩圖A)，那就更是人所共知的嚴重災難了。

與此同時，太平洋東部及北美洲的氣候也同樣反常。北美西岸水域出現空前升溫：加州捕得大量源自赤道水域的魚類，金門橋附近的水溫也打破歷來紀錄。除此以外，洛磯山脈中部在10月出現暴雪；平常乾燥的洛杉磯盆地，在12月至2月間發生連場暴雨，部分地區出現嚴重水災和山泥傾瀉；佛羅列達州在1998年2月受到龍捲風侵襲，有數十人傷亡。南美洲也一樣：智利部分地區單日降雨量竟相當於全年平均總雨量。

這些地區性天氣轉變和太平洋另一個反常現象有密切關連：在一條以赤道為中心、由國際換日線向東伸延至秘魯及厄瓜多爾沿岸的狹長帶狀區域中，海表溫度從1997年3月起持續上升。在1998年年初，這長度相當於地球圓周1/4的帶狀區域溫度高出正常4-5°C(前頁彩圖B)。這就是所謂「厄爾尼諾」(El Niño)現象。

很多人不但把上述地區性惡劣天氣歸咎於厄爾尼諾，而且認為它對捕漁業、珊瑚礁以及其他生態系統，乃至某些疾病的傳播和各種經濟活動都有影響。厄爾尼諾到底是甚麼？有人推斷這個現象和溫室氣體導致大氣升溫有關，更有人認為是由火山爆發，或深海海底火山口放熱形成，真可謂眾議紛紜，人人言殊。

二　海洋與大氣的耦合：恩索現象

「厄爾尼諾」一詞起源於秘魯和厄瓜多爾海岸發生的一個特殊現象。當地居民早已覺察到每年年初在太平洋東端出現一股溫暖的南向洋流，為該區帶來大量雨水。在其影響下，熱帶水果(如香蕉、椰子)豐收，野生生物大量繁衍，正所謂「荒漠變為花園」。由於暖流通常在聖誕節過後出現，所以被視為耶穌的禮物，得到“El Niño”，即「聖嬰」的稱號。

厄爾尼諾引致的海水升溫有相當大的2-7年周期性擺動，例如，在1982/83及1997/98的升溫就特別厲害(圖2A)。其實，如彩圖B所示，海表升溫並不限於秘魯和厄瓜多爾沿岸，而一直往西伸延到數千公里外的赤道太平洋中部。每年的固定升溫帶來怡人氣候，但每隔若干年的持續大幅升溫卻反為南太平洋東部帶來災難。這是世界上漁產最豐富的地區之一，當極溫暖的厄爾尼諾出現時，蘊藏在冰冷深海、含豐富養分的海水即不能上升至海面(見下文)，海洋上層魚類的糧食供應因而大大減少。這樣一來，不但捕魚業受嚴重打擊，捕食魚類的大群海鳥也連帶受影響。因此，只要研究南美洲岸邊所累積鳥糞層的遺留時間和厚度，就可以相當準確地估計海洋生物的數量，從而推斷過去幾個世紀各次厄爾尼諾的出現①。當地的農業社會一直以鳥糞作為肥料，每當強烈的厄爾尼諾出現，海鳥數目通常大減，鳥糞業亦隨之崩潰。因此，南美人民密切留意太平洋水溫，是很自然的。

另一方面，在本世紀30年代沃克爵士(Sir Gilbert T. Walker)發現②，太平洋和印度洋的海面氣壓呈現東西互為起伏的狀態：即當達爾文(Darwin，這代表

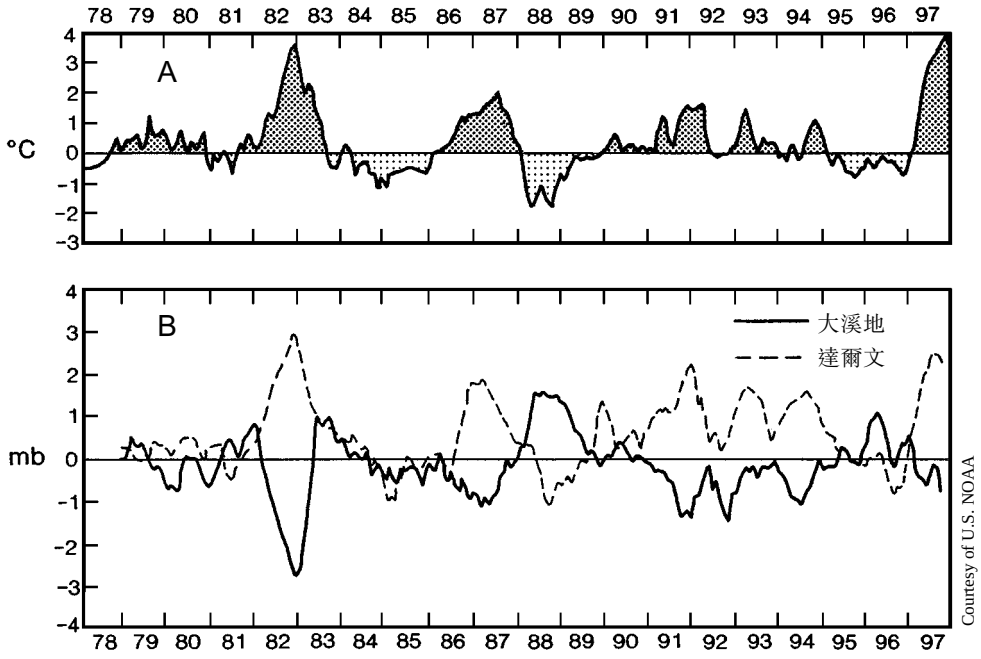


圖2　A：赤道太平洋中部和東部異常海表溫度在過去二十年的變化。B：大溪地（實線）和達爾文（虛線）異常海表氣壓在同一時期的變化。

印尼、澳洲和印度洋一帶）氣象站錄得的氣壓高於正常，則大溪地（Tahiti，代表南太平洋中部和東部）的氣壓會低於正常，反之亦然（圖2B）。他把這種現象稱為「南方濤動」(Southern Oscillation)，以強調它在南方海洋最為顯著。

其後數十年間，厄爾尼諾一直被視為海洋現象，而南方濤動則被視為單純的大氣現象。直至60年代，比耶克尼斯（Jacob Bjerknes）③才指出，這兩種變化是緊密關連的。細看圖2即可發現，太平洋水溫上升和達爾文氣壓上升、大溪地氣壓下降一致；反之亦然。這種海洋和大氣變化的連繫，很自然地被稱為「厄爾尼諾—南方濤動」(El Niño－Southern Oscillation)，或簡稱「恩索現象」（ENSO）。後來的分析顯示，恩索現象對氣候的影響超越赤道太平洋和印度洋地區，而遠及於北美、非洲、大西洋乃至全球。

三　熱帶太平洋的「正常」氣象

要認識恩索現象，必須先了解熱帶太平洋的大氣和海洋環流系統。

甲　哈得來環流和信風

地球大氣環流的模式主要是受地面日照決定。平均來說，地表日照最強，因而溫度也最高的地區是赤道。赤道大氣團受太陽加熱膨脹，密度降低，隨而

上升，因此引致高緯度地區空氣湧入大氣層下方，補充空氣上升後的空間。赤道地區空氣上升至一定高度後，就會形成分別流向兩極的兩股氣流，它們於南北緯30度左右沉降，補充下層湧向赤道的空氣，由是在緯度—高度剖面形成閉合的循環圈，這就是「哈得來環流」(Hadley Circulation) ④。在熱帶太平洋盆地，哈得來環流的表徵主要呈現在兩個地區，一是在狹長的近赤道低壓區，該處氣流大量上升，因而引致強烈對流雨和高降水量；一是位於南北緯30度兩處的高壓中心，在該區的氣流大幅沉降，通常帶來晴朗天氣。亞熱帶的高氣壓區把空氣推向印尼／西太平洋地區的赤道低壓帶，這兩股來自兩個半球、向赤道移動的氣流，構成此區哈得來環流的下層支流。它們在近赤道的熱帶輻合區 (Intertropical Convergence Zone, ITCZ) 匯合，此區的上升氣流活躍、熱帶氣旋活動頻繁 (圖1和圖3) 。

從亞熱帶高壓中心往熱帶低壓區移動的過程中，大氣團因地球自轉而受科里奧利力 (Coriolis force) 影響，因此北半球的哈得來氣流軌道恆偏右，南半球則恆偏左。亦即在北半球形成東北風，在南半球形成東南風 (圖3) 。這就是多個世紀以來航海商人所賴以航行的穩定「信風」(trade winds) 。

乙　受海風驅使的洋流

洋流的方向主要決定於近海面的風向。因此，南太平洋東部受東南信風吹動的海表洋流 (即秘魯寒流) 和當地大氣環流呈類似流向，即自東南流向西北 (圖3) 。秘魯寒流因而幾乎和南美海岸平行，而作用於洋流的科里奧利力則使海表水流偏左，即差不多垂直於海岸線。由近岸往外海漂移的海水被從深海上升的低溫海水增補，以維持水流的連續性，這種運動形成所謂近岸湧升流 (coastal upwelling) ，它令赤道東太平洋水溫低至只有20°C；深海浮游生物隨着湧升流被

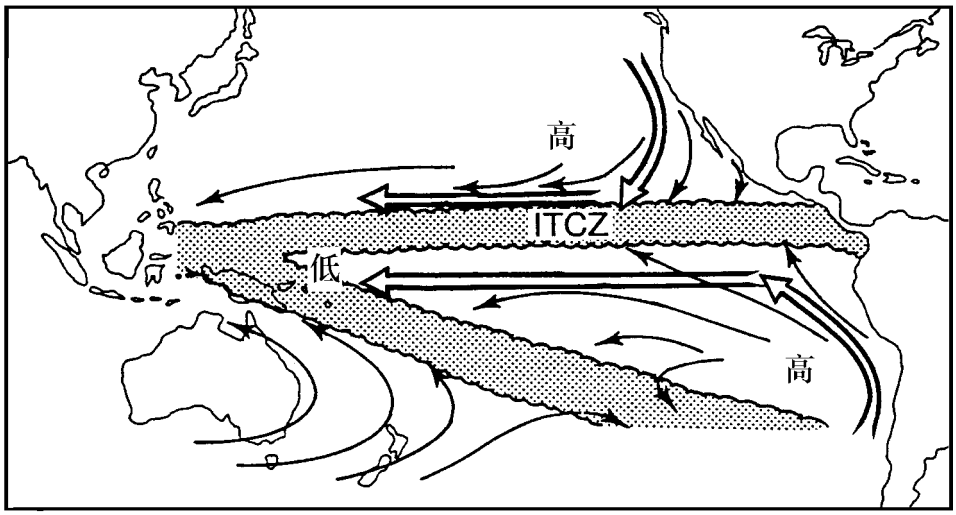


圖3　熱帶太平洋盆地的主要海表氣壓中心(圖中「高」代表高壓中心，「低」代表低壓中心)、信風系統(實線箭號)、表面洋流(空心箭號)和輻合區(陰影區)。

帶至水面，那就是這水域盛產海洋生物的原因。在每年年初，南緯30度高壓區的作用最弱，因此東南信風、秘魯寒流和近岸湧升流也最弱。這正是每年聖誕節過後，秘魯和厄瓜多爾恆常出現和暖天氣的因由。

冰冷的湧升海水離開南美海岸後，由信風吹送一路往西形成橫渡赤道太平洋的洋流(圖3的空心箭號)，令因受日照而升溫的表層海水(其溫度超過30°C)聚積在太平洋盆地的西端。結果，赤道太平洋東西兩端海表溫度相差約達10°C，相當於熱帶和中緯度水域的溫差。

丙　沃克環流

一如哈得來環流受制於赤道與中緯度地區的緯向溫差，太平洋盆地東西方的顯著溫差也影響着大氣環流，差別只在它出現於經度—高度剖面(圖4A)。位於印度尼西亞群島以東的「暖池」正適合產生上升氣流，而從東邊吹來的信風則於下層補充這地區氣流上升後的空間。大氣上層的氣流則由西往東反向流動，至赤道太平洋東部較冷水域上空沉降，從而形成東西向的環流圈，這就是所謂「沃克環流」(Walker Circulation)。沃克環流的上升支和熱帶太平洋西部暴雨頻

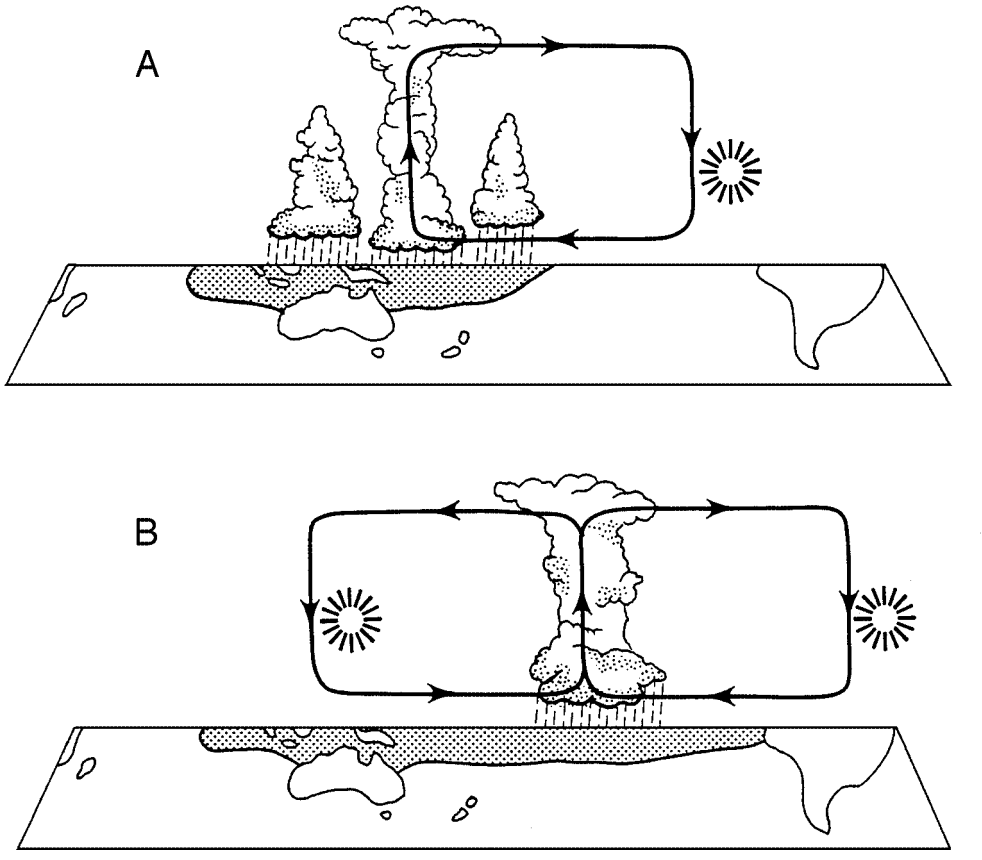


圖4　熱帶太平洋盆地上方沃克環流的平均情況(A)，以及在厄爾尼諾時期的情況(B)，陰影區是水溫高於27°C的水域。

繁、颱風活躍和雲層厚密有關；至於東邊遠處的沉降支則為該區帶來乾燥晴朗的天氣。所以赤道太平洋東部常被稱為「海上荒漠」。

以上的簡單描述，表明大氣和海洋兩者如何互相緊密影響：太平洋盆地東西兩端的溫差產生沃克環流，這溫差是西向信風造成，這股信風卻又正是沃克環流的一部分。換而言之，太平洋的主要環流系統是由海洋和大氣兩者相互增強的互動，亦即「正反饋」作用所構成的。

四　從正常到異常氣象

正反饋系統的特點是：倘若它其中一個環節的效應偏離常態，那麼整體效應就會更加強這一異常的偏離。我們現稱為「厄爾尼諾」的非周期性異常現象，可以說是每年聖誕節後那種季節性厄爾尼諾的放大。這個現象基本上是由南太平洋東西兩端氣壓和海表溫度的差異比正常減弱所產生的；倘若這些差異比正常為大，那麼就會產生稱為「拉尼娜」(La Niña，女嬰之意) 的一系列相反氣象狀況。厄爾尼諾和拉尼娜之所以能持續相當時間，都是由於大氣—海洋的正反饋耦合會加強系統偏離於正常狀態的趨勢。

具體地說，倘若大溪地氣壓異常低，達爾文則異常高，亦即南太平洋東西氣壓差下降 (這是「南方濤動」的一個極端)，那麼西向信風和西向洋流自然減弱，從而造成兩個後果：秘魯寒流減弱，近岸湧升冷海水減少，太平洋東部海表溫度升高；其次，西太平洋「暖池」的沃克環流上升支流中心的位置從印尼以東 (圖4A) 移至太平洋中部乃至東部 (圖4B)，從而造成太平洋東部多雨及熱帶氣旋增加 (圖5A)，至於西部及印尼一帶則乾旱。這些正就是1982/83、1986/87及1997/98年出現的典型厄爾尼諾現象，也是本文開頭提及的「反常」現象。同時，氣流上升會減低海表氣壓，因此上升支流中心的東移又進一步減低太平洋東西氣壓差，這就是「正反饋」加強偏離狀態的表現。

反過來說，倘若大溪地氣壓異常高，而達爾文則異常低，那麼由於同樣的正反饋作用 (雖然每一樣效應的極性都與厄爾尼諾效應相反)，東太平洋就會出現海水特別寒冷，而西太平洋則會有熱帶氣旋特別活躍的狀況。1988/89年就有過這樣的「拉尼娜」現象 (圖5B)。

五　有如延緩振子的恩索系統

最新的研究結果顯示，海洋—大氣耦合系統的運行頗像從一個極端 (厄爾尼諾) 擺盪至另一個極端 (拉尼娜) 的不規則振子 (oscillator)。太平洋水域的冷暖交替、沃克環流的起伏和位移，可以視為每隔數年更替一次的「恩索周期」

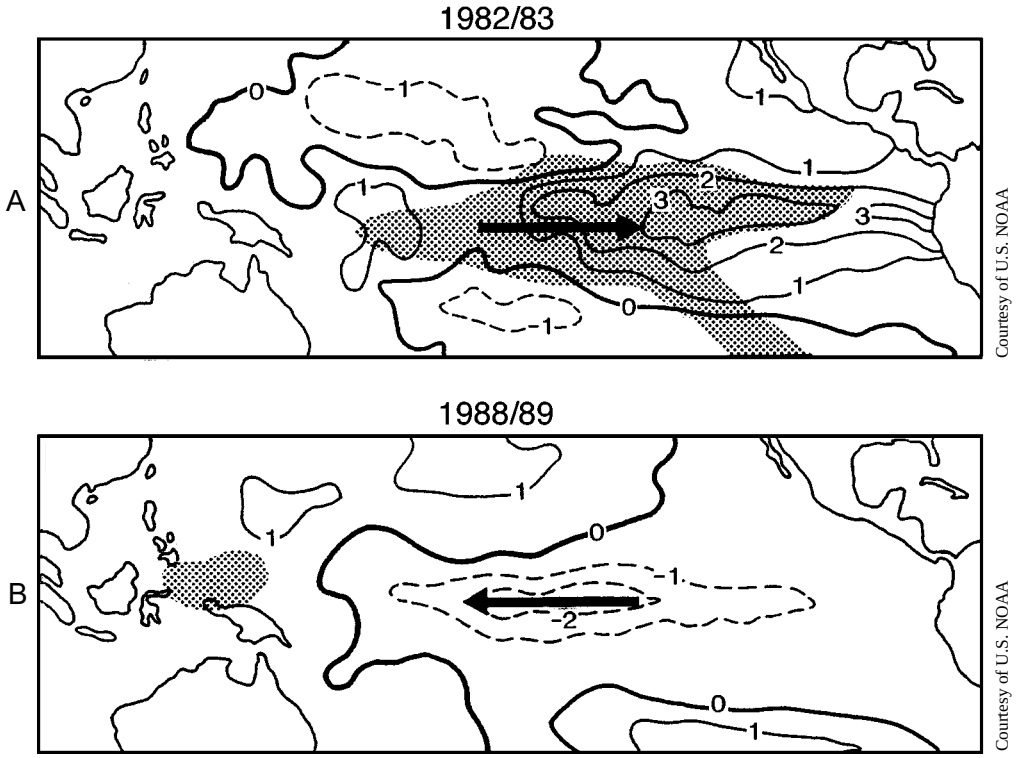


圖5　海表溫度(見等值線，單位為攝氏度)偏離正常的情況，1982/83年厄爾尼諾現象時(A)；1988/89年拉尼娜現象時(B)。粗箭號表示近海面風速有明顯改變的區域。圖中箭號方向表示風力改變的方向，即西向信風在圖A減弱，在圖B中加強。陰影部分表示對流加強和密雲籠罩地區。

(ENSO cycles) 的特徵。1982/83和1986/87年溫暖現象過後，分別出現1984/85和1988/89年的寒冷現象 (見圖2) ，就是這周期的例子。

產生這種擺盪的機制，可能是沿着太平洋盆地赤道「波導管」(wave guide) 進行的海洋運動的本徵模式。它類似於許多簡單物理系統 (如鐘擺、彈簧末端的諧振子等) 的「簡正模式」(normal modes) 。這些模式包括向東移、振幅於赤道為最高的開爾文波 (Kelvin waves) ⑤，以及向西移、振幅於赤道兩側為最大的羅斯貝波 (Rossby waves) ⑥。典型恩索周期的溫暖期 (厄爾尼諾) 的特徵是：溫暖的開爾文波沿赤道向東傳播。在這種波動模式的兩側 (約南北緯10度) 隨而出現羅斯貝波。後者一路西移直至到達太平洋盆地西陲 (即印度尼西亞群島) ，至此它們被反彈回去，成為寒冷的開爾文波；這一寒冷信號沿着赤道往東回移，成為周期中寒冷期 (拉尼娜) 的開始。換言之，當溫暖現象於赤道出現時，即已在赤道兩側的海域為未來寒冷現象播下「種子」，這「種子」首先被羅斯貝波帶往西面，再由開爾文波帶回東面。因此，觸發這一連串過程的溫暖現象，經過一段時間後終會被寒冷現象取代。

同樣，赤道的冷波促使暖波在赤道南北兩邊形成，這暖波先向西移，然後經過反彈往東回移，最後，流向原本被冷波佔據的地方。因此，恩索周期的長短，主要取決於赤道兩側的信號從開始西移至返回發源地所需的時間。不過，

歷史上太平洋天氣系統也曾出現多段長時間不符合上述冷暖期交替的範式：1990年代就是一顯著例子。這十年間溫暖的厄爾尼諾現象一再出現，而寒冷期則幾乎不見蹤影。因此，很可能還有其他機制產生類似恩索現象，但周期超過十年的擺盪。這些機制可能涉及深海的緩慢運動過程，或長期的自然或人為影響引致的大氣變異。

六　恩索現象對全球的影響

太平洋面積遼闊，相等於大西洋和印度洋的總和。在太平洋海面發生的異常現象，對全球的天氣系統都有重大影響。

甲　熱帶和亞熱帶

在熱帶，厄爾尼諾使沃克環流上升支流東移至赤道太平洋中部，導致南美洲東北部和鄰近大西洋水域，以及印尼、印度洋東部和澳洲大部分地區(見圖4B)出現異常的沉降運動。這些地區在沉降氣流影響下，天氣乾燥，對流和熱帶風暴難以形成。

在亞洲，在溫暖的厄爾尼諾現象發生的同時，印度大部分地區夏季季風減弱，導致印度乾旱，東南亞大部分地區普遍炎熱，以及日本冬季溫度升高(因此曾使人擔心1998年長野冬季奧運會降雪量不足)。中國氣象學家也發現，在過去四十年間，江淮盆地最嚴重的一些水災，都發生於厄爾尼諾出現之時。

乙　溫帶

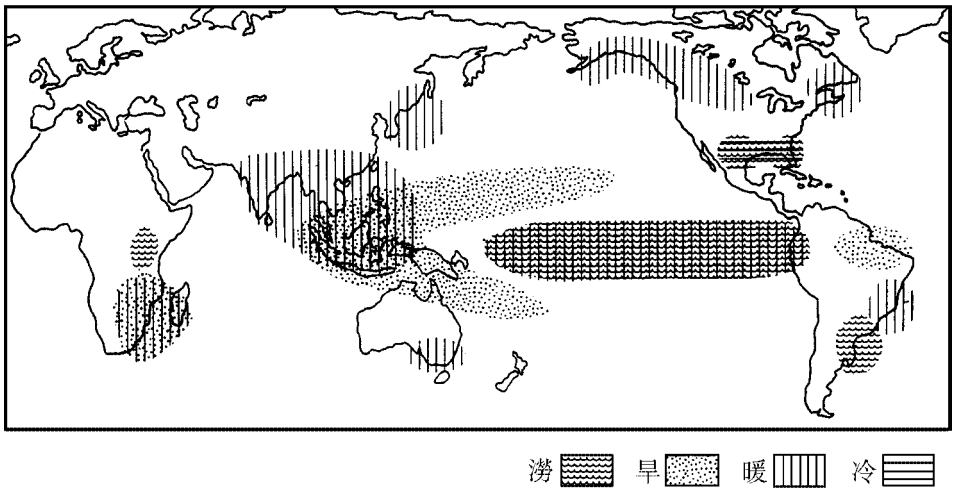
中緯度地區的氣象與環繞整個地球的東向、呈波狀的上層氣流有密切關係(圖1)。大尺度的大氣擾動主要是基於大山脈(如北半球的青藏高原和洛磯山脈，南半球的安第斯山脈)對氣流產生的阻擋和提升作用，以及大氣層對地球上熱源和熱匯分布的反應。熱帶熱源對中緯度環流模式的影響，可以用古典幾何光學的一些概念來比喻說明。大氣熱源有如光源：光源以電磁波方式傳遞能量，熱源則以羅斯貝波(一般波長超過幾千公里)方式，從熱帶地區向高緯度地區傳播大氣能量。光線會因媒介的折射特性而彎曲；同樣，大氣中羅斯貝波的傳播受大氣媒介的影響，而大氣的「折射特性」則取決於局部環流的精密結構。

在恩索周期交替中，沃克環流出現空間轉移，因此，熱帶大氣的主要熱源隨之改變。熱源地點的改變引致羅斯貝波向兩極傳播的路線改變，因而影響中緯度地區環地極(circumpolar)氣流的形態。為了強調它們對大範圍環流的作用，以及它們跟遠方觸發源頭的關係，這些波動現象稱為「遙相關」(teleconnection)

模式。由熱源、地形和其他觸發機制引致的羅斯貝波傳播，在某些溫帶地區形成高速的急流（jetstreams），後者又導致大氣攪動，即每天氣象圖所見的中緯度氣旋、冷暖鋒等。這些天氣系統的路徑主要決定於大氣上層大範圍環流的形態。在主要恩索現象期，大範圍環流改變了，與天氣有密切關係的氣旋路徑亦隨之而改變。

我們所知最詳確的、由恩索現象引致的中緯度信號，出現於北太平洋—北美地區。在厄爾尼諾時期，赤道太平洋中部上空增強了的凝結加熱作用，引發下列遙相關現象：阿拉斯加灣北向氣流與美國東部南向氣流都高於正常，因此溫暖海洋性氣團頻密到達加拿大西部和阿拉斯加半島，使當地冬季和暖；而美國東南部受北極氣團侵襲，天氣嚴寒。這個異常的大範圍環流對當地的天氣系統產生導向作用，使正常時處於北緯45度由西往東的氣旋路徑轉南，引致美國東南部和墨西哥灣沿岸降水大增。

圖6扼要顯示本世紀各厄爾尼諾時期出現的各種主要天氣異常。熱帶太平洋盆地和四周地區（如印尼、澳洲和熱帶南美洲）的溫度和雨量改變相當肯定會發



Courtesy of U.S. NOAA

圖6　在12-2月這季中，和厄爾尼諾現象相關的各地區天氣異常情況。

生，這與沃克環流的強度和位移有密切關係。熱帶熱源轉變和大範圍環流對溫帶氣旋軌迹的導向作用，則令中緯度大氣產生遙相關，因而改變了南北美洲的天氣。但引致東亞、南亞和非洲部分地區上空天氣異常的機制，目前所知還不多，恩索信號對這些地區的影響有待進一步研究釐清。

七　結　語

大氣是極複雜的流體系統，它會隨着短至一秒、長至數千年的時間尺度變化。幾天以內的短期大氣變化通常是流體動力不穩定性的表現，而且對起始狀

況非常敏感。這些短期變化，例如只有數日生命期的風暴，可視為整體氣候系統的「天氣干擾」(weather noise)，其細節充其量只能在發生前一兩個星期預測。然而，當把大量這類天氣個例作適當統計後，得出一月或一季的平均情況，其剩餘的「信號」則可與氣候系統裏緩慢改變的組成部分連繫起來。

由於海洋有極大的熱容量，與大氣層相比，它的變化更緩慢，所需時間更長。基於這種長期的「記憶」性能，海洋的變化極有助於進行一月或一季的大氣預測。和恩索現象相關的大氣和海洋波動有極大耦合性，而且由此引致的天氣異常影響遍及全球，這說明了為甚麼這現象是今天用以預測世界天氣逐年變化最有效的工具。另一方面，儘管長期性的大氣和海洋變化有密切關係，短期大氣變動則仍然受制於較難預測的天氣干擾。因此嘗試把特定天氣事件(如個別颱風、暴雪或豪雨)和厄爾尼諾連繫起來並非易事。可以說，厄爾尼諾跟某一季吹襲西太平洋的颱風總數目有很大關係，但某一颱風於某一日吹襲某一沿海城市的機會有多大，就跟厄爾尼諾不大相干了。

一位著名的氣象學家說，即使南美叢林中一隻蝴蝶拍動翅膀，亦會影響北美洲的天氣，這生動地說明了大氣系統對最微小的擾動是如何敏感[7]。因此，要了解大氣，就要不斷地從高度干擾中篩選出有用的信號。目前一個相當有效的方法，是以稍稍不同的初始條件對同一恩索現象進行多次模式預測，然後計算全部預測結果的平均值和標準偏差。這種統計評估方法的廣泛採用，表示未來對恩索現象或其他大氣現象的預報將逐漸以機率方式表示，例如，氣溫預測將以某一溫度範圍的出現機率來表示。

由於恩索現象對經濟、生態、社會等各方面有着全球性的重大影響，它的研究和預報近年已經在基本理論、高速數值模擬、大規模實地監測、衞星觀測等許多方面展開，並且取得令人鼓舞的成績。圖7顯示美國氣象局對1997-98年的厄爾尼諾在六個月前作出的預測有頗高的準確性。然而，也必須注意，恩索現象只不過是令天氣系統變化的一個機制。其他因素，諸如熱帶太平洋以外的

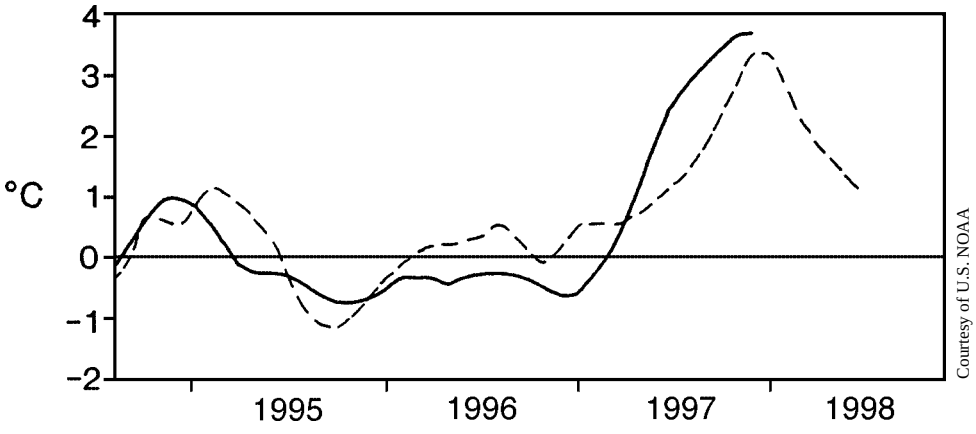


圖7　赤道太平洋中部和東部海表溫度異常在近數年的實際情況(實線)和六個月前作出的預測(虛線)。這一系列預報是美國國家環境預測中心以海洋—大氣耦合數值模型得出的。

海洋狀況、地面土壤的含水量、大陸積雪等，也會以不同方式支配這系統的長期記憶以及影響大氣。因此，恩索現象的重要性不能過於誇大，我們也不能把所有異常的大氣事件都歸咎於厄爾尼諾。

* 在撰寫本文的過程中，作者得到陳方正博士及《二十一世紀》編輯室同寅的多方鼓勵和協助，謹此致謝。

註釋

① 這種方法有點像古氣候學家以分析原始森林樹輪寬度來重建古代氣候紀錄。

② 沃克爵士(1868-1958)在1904年被委任為印度天文台總監。他和他的前任致力改進預測印度季風隨年轉變的技巧，這是因為1877和1899年印度遭受旱災和飢荒蹂躪，災情慘重，而這兩年正好是強烈的厄爾尼諾在太平洋出現的時間，這點沃克當時並不知道。

③ 比耶克尼斯(1897-1975)生於一個對現代氣象學貢獻良多的挪威家庭，他的父親老比耶克尼斯(Vilhelm Bjerknes, 1862-1951)是氣象學卑爾根學派(Bergen School)的主要創立人，此學派於第一次世界大戰時形成，對認識中緯度冷暖鋒結構貢獻良多。

④ 此環流以哈得來(George Hadley, 1685-1768)命名，他是研究這現象的英國氣象學家。這個學說在他去世後才受到注意。

⑤ 開爾文波是因流體流動遇到阻礙而產生的，它以開爾文勳爵(Lord William T. Kelvin, 1824-1907)來命名。開爾文勳爵是卓越的蘇格蘭數學家和物理學家，對熱動力學、電學和流體動力學建樹匪淺。

⑥ 這些波是由於科里奧利力隨緯度改變所產生的，名為羅斯貝波以記念著名瑞典裔美籍氣象學家羅斯貝(Carl-Gustav Rossby, 1898-1957)，他在麻省理工學院創立美國第一個氣象學系，他的許多學說已成為現代動力氣象學的基礎。

⑦ 這句話出自洛倫茨(Edward N. Lorenz)。他生於1917年，是位出色的美國理論氣象學家。他於1963年出版了關於決定性非周期流動的文章，那是認識許多科學領域中的渾沌現象的先驅之作。

劉雅章 香港中文大學理學士(1974)，主修物理，隨赴華盛頓大學深造。於1978年獲大氣科學博士學位。其後受聘於普林斯頓大學地球物理流體動力實驗室，現為該室高級研究員及觀察研究組組長，並兼任普大大氣與海洋學教授。劉教授對大氣科學有廣泛研究，尤其在大氣環流分析問題上有重要貢獻。曾於各重要學術刊物發表論文六十多篇，且先後獲多個美國學術團體獎項。劉教授曾於1993年以「楊振寧訪問學人」身分訪問中文大學。他現時兼任美國《大氣科學學報》編輯。

動物起源之謎露出曙光

地球存在已經有46億年，而生物也已經有超過30億年的歷史了。但這漫長得不可思議的生命演化年代，有三分之二以上是屬於極其簡單的綠藻：我們所熟知的千變萬化、洋洋大觀的生物世界，特別是多細胞生物和動物之出現，只不過是最近10億年以內的事。而且，從化石證據看來，絕大多數動物門類，都是在5億年之前數千萬年的一段時間內出現的。這長久停滯之後的急劇變化，被稱為「寒武紀大爆發」(Cambrian explosion)，它是生物進化史上最關鍵的一個轉捩點。

對於並不知道任何「前寒武紀」生物的達爾文來說，這突如其來的「大爆發」是個不解之謎——它顯示的，似乎是上帝的創造之手而非自然、漸進的演化。現在，在《物種原始》出版之後百年，這個謎的底蘊似乎已經露出一些端倪，但真正的解決也許還遠。一方面，在化石證據上，已發現了所謂「伯吉斯動物群」和「雲南澄江動物群」，令我們可以把「大爆發」的「起點」定在5.44億年以前。但另一方面，以基因分岔統計為工具的現存生物比較研究則顯示，動物門別(phyla)分支的起源要早得多，最少是6.7億年前，但也可能是在12億年前。所以，接近動物起源點的那些細小軟體生物，似乎並沒有留下化石證據(圖1)①。

從這一角度看，月前在《科學》和《自然》兩本期刊中同時發表有關貴州瓮安「前寒武紀」動物群化石的文章②，其重要性便不難明白了：它們報導了大量5.7-5.8億年前，亦即「大爆發」之前三千萬年，保存得非常完整細緻的多種微生動物化石的發現。我們因此知道，即使最原始的動物也可能留下相當清晰的化石證據，而且它們和分子生物學研究結果有希望互相印證——至少，它們都顯明「大爆發」的界線並非那麼明確、絕對。

這一轟動國際的重大發現，是中國科學院的陳均遠和台灣清華大學的李家維兩位學者合作研究的結果。去年夏天，他們在貴州瓮安縣西邊北陡山上厚38.7m的「陡山陀組」磷礦岩層的中層採集了三個岩石標本。由於「陡山陀組」屬寒武紀以前的文德期(Vendian)早期，年代在5.65-5.9億年前，所以標本大致可以斷定為5.8億萬年前左右。

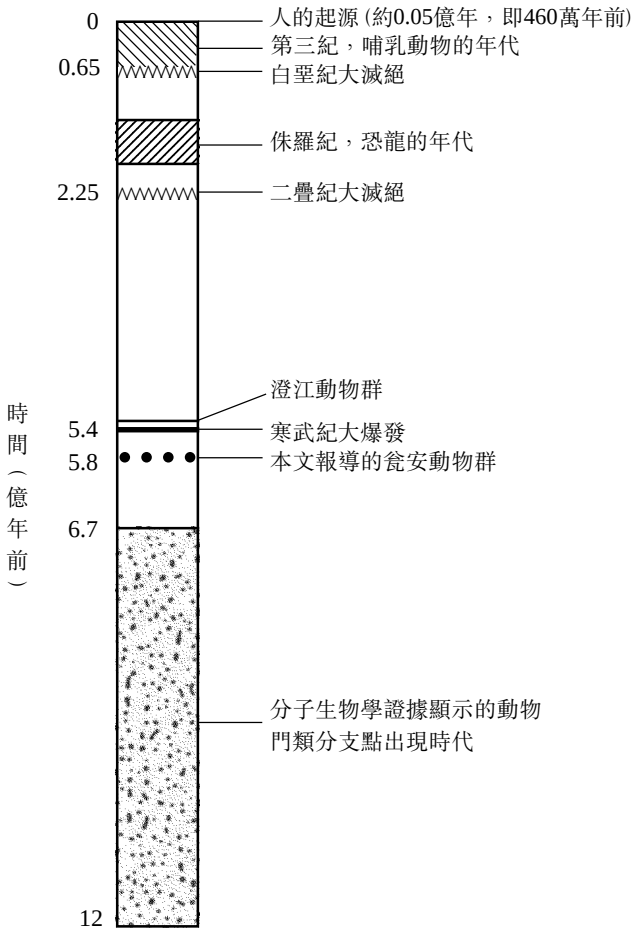
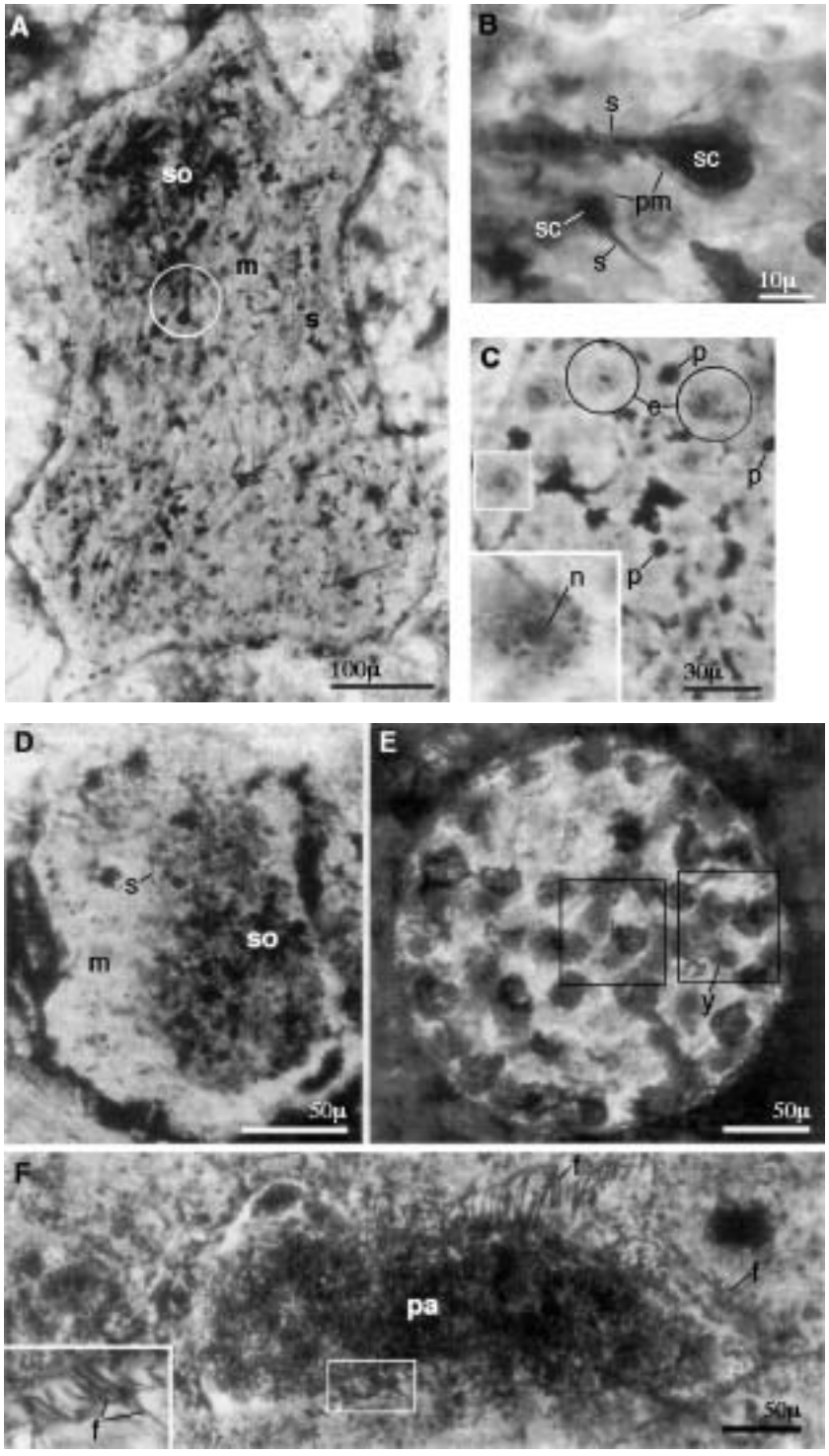


圖1　近12億年生物演化示意圖

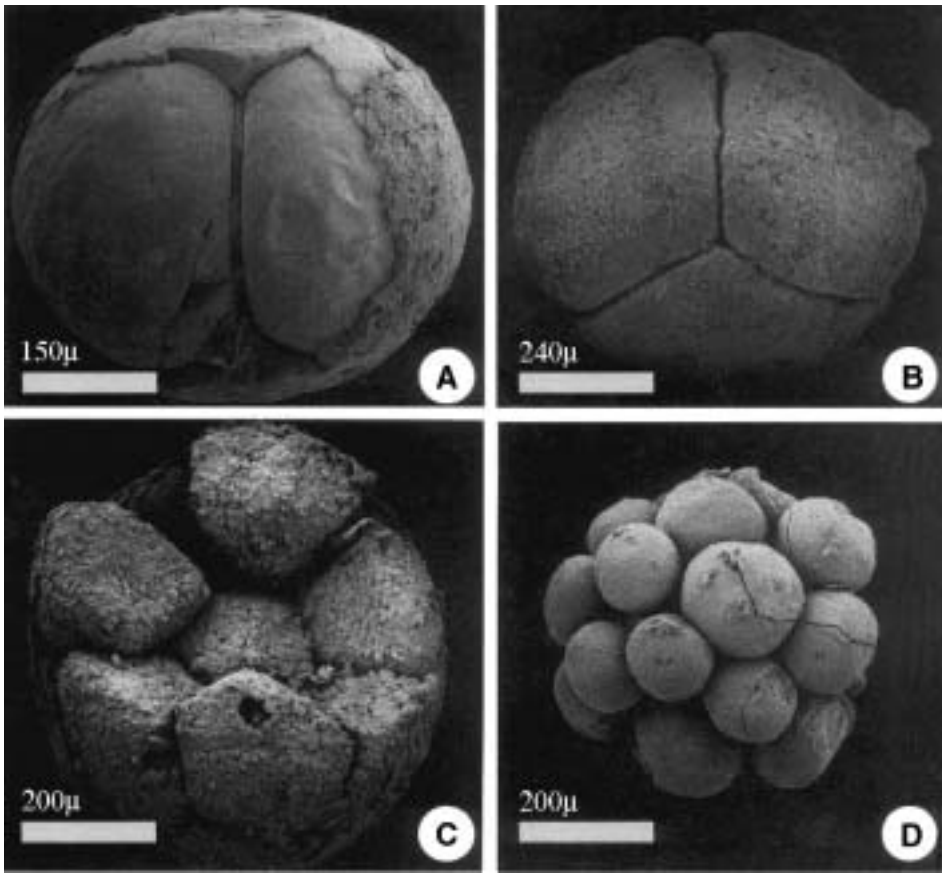


Reprinted with permission from *Science* **279**, 879, 880. Copyright 1998 American Association for the Advancement of Science. Courtesy of Chia-Wei Li, Jun-Yuan Chen and Tzu-En Hua.

圖2　A：磷化筒狀海綿的縱向切面，顯示在中腔(m)內隨機分布的許多單軸骨針(s)。B：A圖圓圈部分放大，顯示骨針(s)、相連的造骨針細胞(sc)以及胞膜(pm)。C：胞質已經逸出的表皮細胞(e)及胞核(n)、胞孔(p)；方框部分放大於左下角，顯示胞核(n)。D：帶未消化食物的海綿腔(so)及其骨針(s)、中腔(m)。E：早期桑椹胚，顯示出球狀分裂球(其中兩個加框)及其卵黃粒(y)。F：很可能是海綿幼蟲(pa)的縱切面，其周邊鞭毛(加框部分)在左下角放大圖中(f)清晰可見。

用光學顯微鏡觀察這些標本約30μm的薄切片，他們發現了35個微細的(0.15-0.75mm)球狀和筒狀海綿，其典型的針骨(spicule)清晰可見；此外，在160cm²的化石切片中，還可以觀察到大量保存完好的動物卵、胚胎、細胞結構乃至細胞核、造骨針細胞、細胞分裂球以及卵黃粒等等；最令人驚訝的是，還有一個保存完整的海綿幼蟲標本，連其周邊鞭毛也都完整無缺(圖2)。整體說來，他們所發現的，是一個完整、包含豐富細節的「瓮安動物群」。這動物群當時很可能是生活在淺海之中，因為標本中還發現了原植性的海藻。然而，綠藻並沒有在海綿中腔出現，所以這時動物與光合微生物的共生關係(即其後演化為粒線體的機制)還未出現。

與李、陳文章同時發表的，還有北京大學和哈佛大學學者的合作研究結果。他們在同一岩層中觀測到大量原植性海藻的細胞分裂球、紅藻的孢子囊和精子囊，以及動物在早期分裂階段的胚胎，包括單個受精卵和2、4、8以及多細胞的



Reprinted with permission from *Nature* **391**, 556. Copyright 1998 Macmillan Magazines Limited. Courtesy of Shuhai Xiao, Yun Zhang and Andrew H. Knoll.

圖3　在不同階段的動物胚胎裂球：A：兩細胞階段；B：四細胞階段；C及D：往後的多細胞階段。注意不論細胞數目多少，胚胎整體體積大致不變，這是它和綠藻群基本不同之處。

囊胚(圖3)。從以上兩個發現看來，毫無疑問，由於「磷化」作用，在磷礦中可以找到寒武紀之前動物演化的詳細紀錄，因而整個古生物演化史需要重寫。

其實，在二十多年前，已經有古生物學家提出，「寒武紀大爆發」可能並非一個難以解釋的突變，而只是一種嶄新生命形態(即多細胞生物)出現之後，在缺乏認真競爭對手的生態環境中充分地自由繁殖和演化所顯示的高度輻射現象；在生態空間被充滿之後，「爆發」就因各門類之間的競爭而緩慢下來，乃至停頓。這就是所謂S形曲線(sigmoidal curve)理論。倘若這理論能夠成立，那麼在相當於「寒武紀大爆發」的曲線的急速上升段(log phase)之前，還應該有新生命形態緩慢出現，數量逐漸增長的所謂起始段(lag phase)③。瓮安動物群所代表的，是否就是S形曲線起始段的一部分呢？分子生物學證據所顯示的，又是否漫長起始段的更早部分呢？相信在今後十年間，這些迷人的問題會在古生物學家和分子生物學家的不斷衝擊下，逐步透露出更多消息來。

① *Science* **279**, 803 (6 February 1998); *Nature* **391**, 529 (5 February 1998).

② C. Li, J. Chen & T. Hua, *Science* **279**, 879 (6 February 1998); S. Xiao, Y. Zhang & A.H. Knoll, *Nature* **391**, 553 (5 February 1998).

③ 有關「寒武紀大爆發」理論的討論，見下列極明暢的科普著作：Stephen J. Gould, *Ever Since Darwin* (New York: Norton, 1977), section 4, 113-38.

與法國大革命生死相聯
—— 悼福亥

● 張　倫

去年7月，福亥因故受傷昏迷數天之後不治而逝。他終於放棄了法國大革命的歷史探尋而自己走進歷史。也許他最急於見到的，還是他心儀已久的托克維爾，去同他探討切磋法國大革命歷久而不歇的原因、革命激情和現代性的關係、民主的過去與將來。福亥與法國大革命真可謂生死相聯。

7月14日，法國國慶，一個傳奇、輝煌、神秘而又令人長久思考的日子。在一如既往每年的香舍麗謝大道閱兵和總統例行的國慶談話外，去年，一個出人意料的重要新聞佔據了媒體：福亥(François Furet)，這位以研究法國大革命而聞名於世的歷史學家，在因事故受傷昏迷數天之後終於不治而逝①。

消息震動了法國的學界和政界，法國新任社會黨總理約瑟潘說：「一個偉大的歷史學家離我們而去。」學界則痛惜繼中世紀史研究泰斗杜畢(Georges Duby)過世之後僅僅數月，史學界又一巨星的隕落。此前四個月，福亥因為當選法蘭西科學院(Académie Française)院士而一時成為法國這個以學術文化為無上榮光的國度裏的新聞；現在，在萬簇紀念法國大革命的燄火和禮炮的聲響中，他也終於放棄了畢生從事的這段歷史的探尋而自己走進歷史，在那徐徐降落於夜幕中的點點星火相伴下，去跟那些只在陳舊的歷史文獻中、在暗夜艱難思考和歷史想像中會見過的人們相會：丹東、馬奈、羅別斯丕爾、拿破崙……自然，也許他最急於見到的，還是他心儀已久、晚年着力最多的托克維爾(Alexis de Tocqueville)，去同他探討切磋法國大革命歷久而不歇的原因、革命的激情和現代性的關係、民主的過去與將來……福亥與法國大革命真可謂生死相聯。

1927年，福亥生於巴黎一個左傾資產階級的家庭，良好的教育背景卻沒能使他像其他法國文化歷史名人一樣進入法國高等師範學院學習。然而，這不小的失敗卻沒有熄滅一個熱愛生活、學術的年輕人的熱情，在喪母的痛苦中，他仍然刻苦鑽研並通過法國教師資格考試。二戰末期，年少的他曾參與抵抗運動。40年代末和50年代初，像許多同代的知識份子一樣，他成為共產黨員。然而，幾年後，在蘇聯紅軍的坦克鎮壓了匈亞利的起義後，他也同那時代的許多法國知識份子一樣退出了法共。幾年前，他在一個訪談中談到這段二十世紀法國知識界的重要歷史時說，在二戰後初期的法國②：

> 一個年輕人是沒有其他選擇的，要麼是成為共產主義者，要麼是戴高樂

派。法國只有這麼兩道菜，兩個設計。對我來講，戴高樂主義太右了……共產主義比戴高樂主義更吸引我，但我不是立刻加入其中，因為戰後最初幾年，法國的共產主義者是一些民族主義者或至少是假裝是。他們用盡了所有「民族」的甚至是「民族主義」的題目，——抗德、反德——讓我討厭。也許正因此，我後來常常自問為何恰恰是幾年以後，在1949，我才加入法國共產黨（而不是二戰一結束）。因為那時我們已不再是在一種民族主義的氛圍中，而是身處冷戰的時代了。

對於那些想了解法國知識界，特別是有關戰後左傾時期的法國知識份子的人來講，這是一個很好的註釋：雖然法國共產黨最強盛的時期是同民族的歷史處境相關的（這可以二戰時期為例），但對法國知識份子來講，共產主義的吸引力從根本上不同於中國知識份子之所在，恰恰是它的世界主義的意識形態、它對現代文明及現代資本主義生活方式所作的批判和它以理性方式對歷史的未來所作的宗教式承諾。而與其相反，中國知識份子的到共產主義之路，幾乎都是以民族主義為必經之途的。這是有着深層文化與歷史因由的。

在60年代法國因阿爾及利亞獨立戰爭引發的社會和政治風雲中，福亥儘管曾同許多左派知識份子一起為捍衛殖民地人民的獨立而吶喊，但他與共產主義的決裂是堅決和全面的，這不僅表現在行動上，也表現在思想和學術上。當然，這段歷史也成為他學術生活的重要養料，激盪着他對兩百年前那場巨大革命的思考，也深刻影響着他對二十世紀俄國革命的思考：他將這場大革命視為法國大革命的繼續。1995年，他出版了一本長達五百多頁的大作《幻想的歷程——對二十世紀共產主義理念的評論》（*Le passé d'une illusion: Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*）③，從歷史的角度對貫穿二十世紀人類歷史的一左一右兩種全權主義思潮和運動——共產主義和法西斯主義——的興起、衰落和崩潰進行了考察清理。此書一出，便洛陽紙貴，在短短數月內售出八萬多冊，至今不衰。西方各國專研二十世紀歷史的專家學者紛紛撰文評議，大為讚賞④。福亥在書中指出，由於因襲上兩個世紀的革命崇拜，加上受革命激情的鼓盪、對資產階級民主的厭惡和仇恨等因素，終於在一次世界大戰毀滅性的災難的媒介下生產出共產主義以及法西斯主義這兩種意識形態和運動，尤其是共產主義以它對歷史規律性的偏執，曾驅引、幻惑了幾代人的心靈。福亥以法國歷史學家特有的優雅、洗練文筆，以及史述評論相夾相輔的方法，向我們揭明這以歷史必然性為標誌的運動實賴於許多偶然的因素才能如此一逞狂瀾。如反法西斯大潮對其發展所起的推波助瀾之功效。但隨着斯大林死亡以及那烏托邦之光的褪色黯淡，共產主義從60年代以後便開始走向其歷史的退潮期。使此書足據深度的是，福亥將此二十世紀的革命狂瀾置於他對兩三個世紀以來以法國大革命為開端的整個現代政治歷史中來考察。他援用的方法，亦是在分析法國大革命歷史中形成的，這明顯受年鑒學派以長歷史觀來看待歷史的方法影響。這裏需要說明的是，雖然他受業亦受惠於年鑒學派——是布勞代爾（Fernand Braudel）將他招進法國國家科研中心，並在1961年將他聘為由其作校長

對法國知識份子來講，共產主義的吸引力是它的世界主義的意識形態、它對現代文明及現代資本主義生活方式所作的批判和它以理性方式對歷史的未來所作的宗教式承諾。而與其相反，中國知識份子的到共產主義之路，幾乎都是以民族主義為必經之途的。這是有着深層文化與歷史因由的。

的法國高等社會科學院的教師。十六年後，他從另一位年鑒學派傳人、中世紀史專家勒高夫 (Jacques Le Golf) 手中接過該校校長的職位，直到八年以後卸職——但他並不認同年鑒學派的思想取向。正如人們所知，年鑒學派的思想是浸溢着決定論的歷史唯物主義的，但福亥的興趣所在，用他自己的話講：「主要感興趣是自由的歷史，感興趣那將我帶向非預期的、在過去沒有被書寫過的事物，感興趣那突然湧現、不具一個事先預定下其必然產生的原因的事物。」⑤然而，一如論者指出，他其實還是受其一定影響的⑥。但隨着年齡的增長和研究的深入，特別是隨着對法國大革命歷史進程的成熟認識，福亥也同歷史決定論越行越遠，終至徹底拋棄。

福亥一生以學術、以研究法國大革命為其職志，但這漫長的研究歷程的起點，卻帶有些偶然性。一次，有人就一本畫本法國大革命史詢問福亥的意見，福亥答之「寫得太差」，他因而受託重寫。於是，他同好友黑給合作，於1965年出版了後來引起轟動的《大革命》一書。這成了他重建法國大革命歷史研究大廈的腳手架。

在法國人才輩出的歷史學界中，福亥實屬大器晚成，年近四十方才得名，幾本重要著作皆作於45-65歲之間。除中途有過短暫的從政經歷外，福亥一生以學術、以研究法國大革命為其職志。但這漫長的大革命研究歷程的起點，卻是帶有些偶然性的。儘管大學時代他就寫過有關法國大革命的畢業論文，後來卻因故中斷，直到偶然的機由又將其重新帶回這個寬闊而又激動人心的研究領域。一次，有人就一本畫本法國大革命史詢問福亥的意見，福亥答之「寫得太差」，他因而受託重寫。於是，他同好友黑給 (Denis Richet) 合作，於1965年出版了後來引起轟動的《大革命》(*La Révolution*) 一書。這成了他重建法國大革命歷史研究大廈的腳手架。十三年後，他出版了《思考法國大革命》(*Penser la Révolution française*) ⑦，標誌着他對傳統法國大革命研究的顛覆性工作的成型 (有論者甚至認為可以將此書視為思想上後現代時代的開端標誌之一⑧)。其後他又獨自或與人合作寫就一系列有關法國大革命的論著：《馬克思與法國大革命》(*Marx et la Révolution française*) ⑨、《法國大革命——從都勾到朱來士．費伊，1770-1880》(*La Révolution française: de Turgot à Jules Ferry, 1770-1880*) ⑩、《法國大革命詞典》(*La dictionnaire critique de la Révolution française*) ⑪等，成為當代法國乃至西方世界最重要的法國大革命專家。

要理解福亥研究工作的重要性，必須將其置於二十世紀後半葉法國學術和政治的整體環境中方可明瞭，這裏無法詳述，只擇其大要介紹。首先，傳統的法國大革命史研究，多以1789年前後十數年的歷史事件為主，除了一些大家如基佐 (François Guizot)、米什萊 (Jules Michelet)、托克維爾外，甚少以一長歷史段的眼光來觀照這些事件。而福亥則擴展了法國大革命的概念，視其為一綿延百年、兩大往復周期的歷史過程。第一個周期為狹義上人們通常理解的法國大革命，亦即舊制度因1789年事件的爆發而崩解到拿破崙稱帝，其中經歷波旁王朝、君主立憲、雅各賓專制暴政、議會共和、波那巴主義登台；第二個周期起自1814年拿破崙帝國被歐洲眾君主的聯盟擊潰到上個世紀80年代，其中歷經波旁王朝復辟、七月王朝、第二共和、路易．波拿巴的第二帝國、第三共和的建立與成型。在這個跨度極大的歷史進程中，不僅貫穿着革命與舊制度的衝突，亦伴隨着在大革命初期便成型的一些不同思想路線之間的衝突，如人權思想與雅各賓主義、自由的理念與平等的理想、代議政府制與波拿巴主義等等的衝突。

福亥雖然以長時段的歷史進程來看待法國大革命，但他卻一直堅持其中之種種偶然因素所起的作用。他強調這種革命形式並不是由一種「社會矛盾」所必然決定的，也不是不可避免的。總而言之，法國大革命是由「多種系列的歷史事件交織形成的」。

對福亥來講，法國大革命之所以不同於美國獨立戰爭，是因其只有開始之確切時日而無完結之精確年期；他以十九世紀70、80年代作為法國大革命的結尾，是因為法國大革命最初的理想、人權宣言上的精神直到那時才真正得到制度上的落實。法國經歷了一世紀的流血犧牲、挫折發展，幾番探尋才形成了國家的共識。其次，福亥雖然以長時段的歷史進程來看待法國大革命，但他卻一直堅持其中種種偶然因素所起的作用：如1788年農業歉收對動員民眾的關鍵作用；路易十六未在法英貿易協定上簽字所帶來的危機等等。他強調這種革命形式並不是由一種「社會矛盾」所必然決定的，也不是不可避免的。總而言之，法國大革命是由「多種系列的歷史事件交織形成的」⑫。

最後，福亥在其法國大革命歷史的研究中最富爭議、最具挑戰性、也恰是其貢獻最巨的，是他顛覆了法國史學界長久以來受馬克思主義史學影響而形成的、對法國大革命所謂「資產階級革命」的定論。60、70年代，法國左派在思想學術界居統治地位，使得法國大革命的研究與解釋幾乎被馬克思主義的觀點壟斷。從1965年起，福亥就開始向這種馬克思主義的法國大革命解釋挑戰。在隨後的年代裏，他以其對法國大革命歷史的堅實研究向人們揭示用「封建主義」來談論十八世紀的法國的錯誤，指出那些被用來支持馬克思主義版本的法國大革命解說的許多史料，諸如「一個資本主義性質的資產階級」、「巨富的貴族階層」等，在那個世紀是根本不存在的。法國大革命並不是資本主義的到來。從與舊時代決裂的意義上說，的確只存在一個法國大革命；但從當時歷史參與者及其不同的要求、行為方式來講，卻存在幾個不同甚至相互矛盾衝突的法國大革命，我們不能將之視為具有相同性質的統一體。農民、市民階級和知識精英，他們對大革命的想法和計劃是大不相同的。似乎只有在對舊王朝的棄絕和對自由的渴求上，大部分的革命參與者才能找到共同點。在托克維爾對法國大革命的思想認識基礎上，福亥進一步闡明，法國大革命是一場政治的、歷史的大革命，它不是由經濟決定的。它是一次政治事件 (événement) ，不能只用原因—結

果的直線邏輯來解釋其全部的歷史進程，因為事件發生後產生了許多由諸多因素構成的進程。法國大革命肇因於也強化了一種政治激進主義的意識形態：人類的所有苦難皆可由政治的方法加以解決；且因對事物的可知性和可變化性的信念，遂產生對人類行為的可知性和道義性的信仰；革命者將他們的私人生活和公共生活、對理念的捍衛混同起來，使得政治領域成了道德是非、真理對錯、敵我分明、兩軍對壘的戰場。福亥指出，庸俗馬克思主義版本的法國大革命的解釋，是布爾什維克主義和雅各賓主義的歷史單線條進步論的歷史性結合的產物；在馬克思的著作中，根本不存在對法國大革命的系統和決定論的解釋⑬。

對在一個世紀裏經歷了兩次「大革命」、也深受法國大革命影響的中國知識份子來說，福亥的研究應該是有許多啟示的。如對辛亥革命的研究，筆者認為，在二十世紀中國史學上，再沒有甚麼比將辛亥革命稱為「中國的資產階級革命」更荒唐的了。對此，容將來另文專述。再有，近年來，中文世界有一十分重要的、有關二十世紀激進主義的討論。但筆者認為，如果我們只以中國的歷史經驗為參照而不將其同政治現代性的本質問題、同人類（包括中國人）在現代整體生存和思想狀態相聯繫起來思考，那麼我們是無法對此現象有更深刻的認識和了解的，也容易將此現象視為單單是中國人、中國知識份子獨有的問題。當然，這並不是說中國知識份子無需對二十世紀的中國歷史負責任，不該作更深層的反思和研究。相反，我們應該以一種全球的眼光來檢省和總結自己的過去。或許，我們只有這樣才會真正從二十世紀的中國歷史中學到了應該學到的東西，也才有資格和能力面對下一個世紀。

福亥提了這樣一個問題：「在冷戰後的今天、在下一個世紀，究竟生活中還有沒有政治的位子？」在某種意義上講，二十世紀可以說是一個「政治的世紀」。然而，一旦我們脫離對政治的崇拜，難道從此就讓市場統治、決定人類的生活了嗎？在這個意義上講，我們是否需要重新挽救被政治敗壞和糟蹋了的政治？

談到下一個世紀，我想以福亥先生的一個問題作為本文的結束。前年初夏，巴西總統噶多索（Fernando H. Cardoso）來法訪問，筆者有幸參加了一個由法國學界、政界著名人士主持舉辦的同這位拉美著名知識份子、社會學家的學者總統的小型座談會。作為福亥先生的老朋友，噶多索滿懷敬意而又幽默地向人們講述他是怎樣拿着那本新出的《幻想的歷程》在巴西讓記者們拍照的。輪到福亥先生提問時，他略有所思地提了這樣一個言簡意賅的問題：「在冷戰後的今天、在下一個世紀，究竟生活中還有沒有政治的位子？」對具有中國文化背景的讀者來講，這並不是一個很容易理解的問題。因為，西文中的「政治」（法文的la politique或英文的politics，來自拉丁文的politicus、希臘文的πολιτιχός）與作為中文翻譯的「政治」一詞，兩者無論在文化淵源和含義上，皆有着深刻的不同（需要指出的是，即使在不同的西文中，此一概念的含義也是有相對差異的）。從古希臘的城邦政治生活，到現代民主政治實踐，「政治」是作為需要公民參與的城邦或國家的公共事物，是個體道德實踐和價值實現的重要途徑之一。這與我們傳統的「政化治理」、以「政」治民的意義是很不同的（當然，現代中國人的「政治」觀亦已發生重要的變化，「政治」一辭之意也有了許多全新之意，在此不加詳論）。西方近現代的許多思想家，莫不將對政治的思考作為他們思想的重要內容，從中尋找作為社會和個人掙脫危機、走向未來的良方。二戰後，最著名者當為已故德國流亡女哲學家阿倫特（Hannah Arendt）。古希臘城邦的政治

生活，永遠是他們汲取傳統營養、靈感，並賴以批判現實或設想未來理想國的範例和源泉。當然，這其中也有走其偏頗者。法國大革命的歷史實踐、馬克思的歷史和政治哲學，都可為人們提供新的思考。在某種意義上講，二十世紀可以說是一個「政治的世紀」，然而，一旦我們脱離對政治的崇拜，難道從此就讓市場統治、決定人類的生活了嗎？在這個意義上講，我們是否需要重新挽救被政治敗壞和糟蹋了的政治，並在指出法國大革命的種種問題後，仍為大革命的許多理想而辯護呢？在福亥的研究中，他是時時不忘揭示、提醒法國大革命的歷史意義的，這也是他與強調法國大革命同在舊王朝期間便已發生的歷史趨向的種種連續性的托克維爾不同的地方。他在承認那連續性的重要的同時，還強調法國大革命的確為人類政治畫出了一個新時代。從此，真正的現代政治生活才開始了它的進程。在今天，在這樣的場合，福亥提出這樣一個問題，或許反映了他的深刻危機感。他也許有了自己的答案，也許仍在思考。總統先生到底如何回答福亥的問題，我已無印象。但這問題卻總在我心頭盤桓，因此一直想找機會去同福亥先生攀談請教，也想同他探討一下沒有被他納入《幻想的歷程》中的中國乃至其他亞非、拉美國家的革命問題。但因學業、工作、雜務纏身，未得實現。去夏學年長假之前，一次在學校門前相遇，寒暄中談到此一願望，他十分高興也欣然接收，表示待秋季新學年後找暇長談。不想從此天人永隔，我將永遠無法從他口中得知此一問題的回答了……聊作此文，一為敬悼福亥先生，二為繼續對此問題的思考，也相邀更多朋友共同探索——探索中國和世界、今日和明天的政治的意義和形式。

註釋

① 關於François Furet的中文譯名，有譯為「傅瑞」者。其謝世的確切日期為7月12日，星期六，其家人掩而未宣，直至7月14，或含意義，以為悼念。

② "Histoire de la Réolution et La Révolution dans l'Histoire: Entretien avec François Furet ", *Savoir et Mémoire*, no. 5 (1994): 3.

③ *Le passé d'une illusion: Essai sur l'idée communiste au XXe siècle* (Paris: Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995).

④ 可參見*Le Debat* 1996年3-4月有關此書的專號。

⑤ 同註②，頁14。

⑥ Ran Halver, "François Furet, l'historien des passions révolutionnaires", *Le Monde*, 16 Juillet 1997.

⑦ François Furet, *Penser la Révolution française* (Paris: Gallimard, 1978).

⑧ David Schalk, "Intellectuals in the postmodern age", in *Intellectuals in Politics: From the Dreyfus Affair to Salman Rushdie*, ed. Jeremy Jennings and Anthony Kemp－Welch (London and New York: Routledge, 1997), 273.

⑨ François Furet, *Marx et la Révolution française* (Paris: Flammarion, 1986)

⑩ François Furet, *La Révolution française: de Turgot à Jules Ferry, 1770-1880* (Paris: Hachette, 1988).

⑪ François Furet, *La dictionnaire critique de la Révolution française* (Paris: Flammarion, 1988).

⑫⑬ François Furet, *Penser la Révolution française*, 48; 49, 30.

張　倫　法國高等社會科學院博士候選人，現從事有關知識份子、政治哲學、現代性等問題的研究。

熊十力哲學的缺失與儒佛會通

● 李向平

佛學界對熊十力的《新唯識論》予以嚴峻的詰難與指責。呂澂曾以「浮光掠影，全按不得實在」來批評《新唯識論》，歐陽竟無批評熊十力「滅棄聖言，量者惟子真為尤」。太虛大師曾經指出：熊十力「於佛學系統應名真心論，不應題唯識論。」

作為現代新儒家的開山祖，熊十力以其《新唯識論》為代表的哲學思想，被思想文化界學人視為現代新儒學的開山傑作，並賦以極高的評價。但是，佛學界對《新唯識論》卻予以嚴峻的詰難與指責。呂澂曾以「浮光掠影，全按不得實在」來批評熊十力及其《新唯識論》。思想界與佛學界對熊之評價竟有如此天壤之別！與此同時，一個公認的文化事實是：中國現代思想的進步，無論在方法論及其識見上皆曾大有得益於佛家唯識學的現代發展。其中的文化弔詭究竟何在？

1932年10月，《新唯識論》(文言本)由浙江省立圖書館出版發行，由此湧起軒然波瀾，構成宋明之後又一次儒佛之爭。

佛學界對於熊十力的批判，主要來自南京支那內學院的歐陽竟無及其門人。歐陽批評熊十力「滅棄聖言，量者惟子真為尤」，並親自為其弟子劉衡如所著《破新唯識論》作序。劉衡如在《破新唯識論》中指出：「熊君書中又雜引《易》、《老》、《莊》、宋明諸儒之語，……蓋雜取中土儒道兩家之義，又旁採印度外道之談，懸揣佛法，臆當亦爾」，「於唯識學幾於全無知曉」①。其後，熊十力著有《破〈破新唯識論〉》，反覆申明其學術本心，指出印度護法一系唯識學的缺陷，亦正是出於對佛家原則的維護；《新唯識論》「義既遠離唯物，旨亦上符般若」，其實質「不違佛說」。

比較1944年由重慶商務印書館出版的《新唯識論》語體文本，熊十力此時的思想正處在開始走出佛家思想的精神轉折時期，立足點則在於以儒道之思想來改造佛家唯識宗。只是在語體文本的《新唯識論》面世之後，其思想則已「宗主在易」，自對於佛學的改造而發展為以佛釋儒，吸收佛教哲學來詮釋儒家之學。幾乎是在同時，便有學人明確指出熊十力屬於「新儒學派」②。

熊十力雖然自新佛家轉而成為新儒家，其間歷經十餘年，但其由佛而儒的內在理路卻是一以貫之的。這就是他通過批評佛教輪迴不滅思想以及

法相唯識宗的「二重本體」種子論，重新在現代中國建構起以人生覺悟為中心的價值體系。

佛教界對熊十力的批評，大都指其違背佛典、歪曲佛論、不解佛理等。然而，支那內學院歐陽竟無及其弟子呂澂對熊的批判及其雙方之間的思想爭議，卻是大有時代思想的深層義蘊的。

一　性寂與性覺的分歧

印度佛教東傳之後，漸與中國文化傳統相互滲透融會，遂有中國佛學的文化構成，以區別於印度佛學。舉其要者言之，面對迷妄顛倒的現象世界，生命要如何覺悟才能臻至超脫虛假俗世的境界？在佛學思想的核心層面上，印度佛學與中國佛學存在着微妙而又嚴重的差異。

依據自性涅槃的理論，印度佛學主張「性寂」的佛性論，即為着佛教修履過程的確定，明確提出「心性明淨」的價值原則，認為心性不與煩惱類似：心性為寂滅寂靜，煩惱則是囂動不安、是偶發的現象。與此相異，中國化的佛學派別，諸如天台、華嚴、禪宗，都主張「性覺」的佛性論，其基本思想是：作為世間萬有本源的人心，本是可以遍照一切的智慧光明；其真實識知的自性雖為妄念、煩惱所遮蔽，但因為覺性自存，只要妄念一息，便可恢復人心自性的本來面目，獲得最後的覺悟。有如明珠蒙塵，一俟拂去塵埃，重放奪人之光彩。

中國佛學的人性本覺論，本是印度佛學輸入中土後的產物，它承受着中國文化傳統人性本善論的制約，同時也反過來影響着中國思想的心性論。儒家哲學的「內聖說」，乃至王陽明的「滿街都是聖人」，皆可與中國佛學的「性覺」理論引為同調，殊途而同歸。

熊十力受着中國佛學及儒學的深重影響，由心性本覺而儒家「內聖說」，是他以佛證儒的最簡易的方便法門。因此，他的《新唯識論》雖然聲稱是對印度舊唯識學的批判，但在文化統系上，實與中國佛學與思想傳統更為接近。他有關心體性覺的論述，與其說是出自於唯識學，毋寧說是對於天台、華嚴、禪宗的哲學闡釋，將其所言之性體或心體重新予以哲學加工。儘管熊十力多次申言他的「體用不二」論為觸悟《周易》所得，但我們從中卻可明顯看出中國佛教哲學的烙印。所以，太虛大師曾經指出：「大乘佛學分唯識、性空、真心三宗。中國之禪、賢、台屬真心宗，熊論近之，於

熊十力（圖）自新佛家轉而成為新儒家，其間歷經十餘年。他通過批評佛教輪迴不滅思想以及法相唯識宗的「二重本體」種子論，重新在現代中國建構起以人生覺悟為中心的價值體系。

佛學系統應名真心論，不應題唯識論。」③

因此之故，歐陽竟無與熊十力的思想爭議，大體上就表現為性寂與性覺的分歧、尊如與尊智之爭、轉依與返本之異。

歐陽竟無主張宇宙萬有、群眾思慮莫不依於一心，心必有體而後可心，狀體之相貌強而名之曰寂。為此，心性寂滅寂靜，捨寂一字無以足當之。一切法無生無滅，本來寂淨自性涅槃。熊十力則認為，偏言寂，則有耽空之患。法界如果不生不滅，就是一個死物、贅物。此法界在人即是自心、即是自性。自性清淨，離諸障染；自性生生，含備萬物，具足萬理。所以，心本生生，性本明覺。

歐陽竟無與熊十力的思想爭議，大體上表現為性寂與性覺的分歧、尊如與尊智之爭、轉依與返本之異。歐陽竟無因主張性寂之說，所以在真如與正智的關係上反覆強調智如非一。熊十力則視真如與正智不分，提倡返本之學，認為人生本來就是「佛」。

前者以自性涅槃為本體，超越世間萬有的覺悟，並以此作為人生踐履的終極目的；後者主張性覺明妙，本覺明妙，不依他者而可自覺自明。清淨的心性本體與世間染污的現象，兩者原不分離為兩截，並因其即體即用的關係，在人心自覺之時即可澄清染污。這與自性涅槃論主張不變之心體本來清淨，後起之客塵煩惱，不為心之本體的性寂理論，乃是迥然異趣的。

表面看來，這種理論分歧是源於對佛教義理的不同理解，是對佛家經典詮釋的相異所致，實則不然。依據性寂說立論，乃重視所緣境界依，為臻至澄淨透明、無一絲雜質的覺悟境界，強調對於心所認識對象的革新，對於所緣境界的改變。這就首先必須克服認識上的層層障礙——妄識亂現。人的心性覺悟的問題為此可以歸結到對環境、現實、社會及人心的認識問題，從而導致唯識學的認識論問題。

熊十力的《新唯識論》則是依據性覺說立論。它與性寂論的基本差異便是將本體論置入認識論之前，把本體與現象合一，主張心性本體自具智慧真如，卻又不與人生的森羅萬象截然分成兩截，從而將人生的覺悟放在當即現行之中，以為人生覺悟的關鍵是在於人心的內返自求，不為迷污現象所遮蔽。這就是自性覺之論而必然導致的返本說。就生命過程與生活的實踐目的而言，它與性寂說主張認識論和革新不同，更倡言人心精神的復性返本。因此，人生的覺悟，不是可能與當然，而是暗地裏轉換成為現實與已然。

與性寂論、性覺論的爭議緊密相聯繫的，是尊如與尊智、轉依與返本之爭。

歐陽竟無因主張性寂之說，所以在真如與正智的關係上反覆強調智如非一。真如為體，如如不動；正智是用，帝網重重。真如為所，正智為能；真如為體，正智為用。真如無明不能互熏。因此，內而身心，外而事象，從而最後獲得正確的認識與心性的寂靜。歐陽說：「智如淆一，如不獨尊。如不獨尊，趣歸無路，行果大亂，學何可為？」④ 正智即正確的認識，只能是趨向真如、超越俗世的資糧與手段。

熊十力的哲學思想，主要根據《大乘起信論》等中國佛學流派的觀點，視真如與正智不分，推斷法界無有，故謂真如自體不空，具足性德，有大智慧光明，遍照法界。熊十力在尊如與尊智之間，更為尊智。他視「智」為本體，攝所歸能，以使智體迥然獨立。這個智體，即是他在《新唯識論》中一再強調的宇宙人生只是一大生命、本心本來智慧光明照遍法界以及本心的獨立無匹。這個本心不僅本無惑亂，而且是眾理畢具，性德具足，

故爾智如能所一體，自明自覺，虛靈無礙，圓滿無缺，能為一切知底根源。

基於智如一體的思想，熊十力提倡返本之學，認為人生之覺悟(成佛)在於頓悟，人生本來就是「佛」(本為獲得覺悟的根器)，只是這一可以作聖成賢的善根墮於生死流轉、為妄塵所障以致不知罷了。以性覺論為依據的人生實踐，首要的價值要求就是以作佛為始，斷妄返本，以方便為究竟的返本論。所以熊十力說：「去客塵而復自性是轉捩間事。」而且，這只是「個人份上事，自明自見而已」。這與歐陽竟無主張的性寂與轉依之說就大異其趣了。當印度佛學發展到無着時代之時，佛教思想的核心已由「解脫」發展到「轉依」，它不僅在主觀認識上要求實現轉易，同時也要求對客觀現實進行革新。妄行導源於妄識，因此，認識的革新必定會導致行為方式上的轉變——斥除妄識，糾正妄行，最後轉迷為悟、轉染為淨。其認識的改變，是「正智」；其客觀現實的革新，是「真如」的行現。這就是著名的「二轉依」的唯識思想。

熊十力的哲學，幾乎是忽略了以性寂論為出發點的革新之說，唯以性覺之自信，拒斥性寂、轉依論中佛性僅只為成佛的當然因素，絕非已然的價值預設；並忽略了人們由迷而悟、由凡而佛，乃是一個由初地至十地的漫長艱巨過程。實際上，這就促使熊十力的哲學思想在排斥性寂說的同時，也忽略了唯識轉依哲學的革命精神；而忽視這種革命精神對境界的改變與革新，亦即忽視對「出世而轉世」的強調，以為佛學的宗旨在於出離世間、空寂虛無。

誠然，從個體生命的真實覺悟而言，自明自覺，僅為也當為個人份上之事。熊十力哲學中的「明體」(返本復性)思想，也是促使生命個體自明自覺的途徑和手段而已。人們應該對此自明自覺的本性有所明瞭，並應在生生不息的世界現實中不斷地體認和發展這一本性自覺的價值能動性。這可以說是熊十力《新唯識論》之所以廣受學術界好評的一個主要緣由，也是熊十力由佛之儒或以佛證儒的會通之處。他對性覺的高度自信，自然極易與儒家的成德成聖的「內聖」之說溝通，但關鍵的問題是，由性覺而內聖，由內聖而外王，自明自覺的個人份上事，轉變成為了社會事功的價值祈求，則又回到了宋明理學的老路上去。

二　未了的思想公案

歐陽竟無對熊十力的批判，熊固然沒予採納。熊十力在作《破〈破新唯識論〉》之後，繼續出版了語體本的《新唯識論》。晚年的歐陽竟無也不認熊十力為弟子。在他臨終之前，熊十力前往四川江津看望，竟被歐陽竟無命其弟子將之驅趕出門。

1943年2月，歐陽病逝於江津的「支那內學院」。呂澂將訃聞函告熊十力，希望熊十力撰一悼念之文。熊以「侍師之日淺，又思想不純為佛家」為由，婉然拒絕。與此同時，熊十力又作有〈與梁漱溟論宜黃大師〉一文，批判歐陽之學，以為其法相唯識自「聞熏入手」，內裏有「我執」、「近名」等許多「夾染」，為文「總有故作姿勢痕迹，不是自然浪漫之致也」。熊氏最後自稱其《新唯識論》融會佛儒、自成體系，乃「東方哲學思想之結晶」。

呂澂對此十分不滿，由此與熊十力在書信中展開了長達數月的學術爭

在歐陽竟無臨終之前，熊十力前往四川江津看望，竟被歐陽命其弟子將之驅趕出門。1943年2月，歐陽病逝於江津的「支那內學院」，呂澂將訃聞函告熊十力，希望熊十力撰一悼念之文。熊以「侍師之日淺，又思想不純為佛家」為由，婉然拒絕。

論。這次爭論的焦點，依然是性覺與性寂之爭。與上一次爭論不同的是，呂澂一方面繼續堅持着「支那內學院」的唯識學立場，一方面則依據他長期以來對佛教經典文獻的嚴密考證，指出《新唯識論》之從「性覺與性寂相反立說，與中土一切偽經、偽論同一鼻孔出氣，安得據以衡量佛法？」⑤

有關這場爭議的來往書信，原載《中國哲學》第十一輯，題為《辨佛學根本問題》。在台灣出版的相關資料，即由此轉載過去。如台灣廣文書局出版的熊十力著《新唯識論》語體文版，其卷下之二的〈附錄〉中已有摘述；台灣明文書局出版的「十力叢書」之一的《現代儒佛之爭》，也輯錄了這些寶貴的資料。

總的來說，由於呂氏在佛教文獻學上的過人功夫，使這場思想上的爭論更具學術色彩。熊十力雖然還是堅持着性覺說的觀點，並明確指出「滯寂而不仁，斷性種矣」，倡言「覺者，仁也。仁，生化也」的思想論點，然而熊氏也不得不夫子自道：「治經論是一事，實究此理，卻須反在自身找下落。」文獻學的「考據問題，力且不欲深論」。

呂氏則針對熊十力的性覺論單刀直入，他認為：中土偽書，從《起信》而《占察》、而《金剛三昧》、而《圓覺》、而《楞嚴》，一脈相傳，都是由「訛傳」的「性覺」思想所致。這種「返本」的錯誤思想，混合能所，不辨轉依，使佛教趣「淨」或「寂」之途徑，為之晦塞。為了澄清熊氏佛教文獻典據上的錯誤源頭，呂澂上溯唐代對於佛典翻譯問題的探討。呂澂從對玄奘譯文的批評，指出窺基、圓測二人的佛學缺失，展示了《新唯識論》知識來源的可疑，進而說明熊十力思想論點屬於無稽。呂澂最後結論道：「性覺」說由譯家錯解文義，天壤間真理絕無依於錯解而能巧合者。

熊十力自然也不會接受呂澂的各種批評。關於《攝論》、《成唯識論》談「境」，不詳《瑜伽》，他也不能承認。儘管呂澂批評他「蠻橫無理，一至此及」，即連其以《心經》解《般若》，也是強不知以為知。但熊十力在歷經四個月的論爭之後，在最後一封信的末尾處說道：「我對於佛，根本不是完全相信的，因此，對於偽不偽的問題，都無所謂。我還是反在自身來找真理。」中國近現代思想史、學術史上的這一大公案，因此不了了之。

佛教界縱使對熊十力提出嚴苛的批評，但絲毫沒有影響他在二十世紀新儒學思想界中的崇高地位。一個新儒學思想家的巨大身影，遮蓋了涵蘊深厚的、有關性寂與性覺爭辯的思想意義，源自宋明理學以來中國儒家的門戶之見，遂以儒佛之爭輕易地將一個應為思想界、學術界予以重新檢討的大問題擱置一旁。倘若我們把這一富有時代特徵和深遠思想影響的爭辯置入中國近現代思想發展史中重新檢討，那麼便不難發掘百年來中國近現代儒佛思想發展史的某些本質性的癥結與內在奧妙。

作為中國文化傳統三大主幹之一的中國佛教，在中國歷史步履維艱地邁入近代之時，同儒家文化傳統一樣，它也遭際着如何轉換傳統以適應社會、時代的挑戰的命運。中國近現代的佛學傳統，無疑是延續、繼承着近二千年的中國佛教古傳統，但又以曾經幾乎中絕千年的法相唯識學作為主潮，生動而頑強地體現着佛教文化傳統的生命精神。用章太炎的話來說，那就是：「法相之學，於明代則

中國近代佛教思想的發展，走着一條「依法不依人」、獨探思想真理的路徑。這一基於嚴謹的知識考古學的強烈批判精神，實在是藉着復印度之「古」而革中國之「新」。如同法相唯識學一樣，給予近代中國哲學在知識方法論和思想識度上以深遠的影響。

不宜，於近代則甚適，由學術所趨然也。」⑥

因此，中國近代佛教思想發展的一個內在理路，即是契應着漸趨分條析理、實事求是之途的近代學術，走着一條「依法不依人」、獨探思想真理的路徑，如歐陽漸、呂澂、朱芾煌、韓清淨、周叔迦、章太炎等。尤其是歐陽門人及支那內學院，本着「存真求是」之精神，鵠懸法界，窮際追求，從印度佛典的漢譯問題、中國佛學的中國化特色及偽經、偽論的批判，直溯印度佛學思想的源頭。這一類似於「復古」的思想傾向，基於嚴謹的知識考古學的強烈批判精神，實在是藉着復印度之「古」而革中國之「新」。如同法相唯識學一樣，給予近代中國哲學在知識方法論和思想識度上以深遠的影響，構成了近代中國思想得以進步的三大精神動力之一(西學東漸、革新運動、唯識哲學)。那些以己意進退佛說，或以佛典作為本己思想體系構築資糧的思想家，也大都屬於這一系列。

這一系列的佛學思想，在探求真極、重建近現代文化精神關懷，構築超脫俗世、人生覺悟之理想境界方面，誠然有着不可低估的思想影響。近代學人不少與佛教結下殊勝因緣者，即是這方面的實例。唯因中國近代社會的主題並不完全在於知識救贖性的人生啟蒙，而在於救亡圖存、民族富強，從而制約了近現代佛學思想的啟蒙作用的普遍性、深入性的發揮。與此相應，近代佛學亦曾衍生出「應用佛學」以助益於社會群治，這就是康有為、梁啟超、譚嗣同等人為何在變法維新運動中鼓吹和借重佛教思想的原因。顯然，依自不依他的知識超越、理想救贖以及社會變革對於「應用佛學」的運用，皆無成功的歷史事實可以稽考，唯有在一部分知識學人的理性沉思活動中留下了或深或淺的痕迹。

熊十力本在支那內學院歐陽門下研習法相唯識，以其思想經歷而言，他屬於以己意進退佛說、以佛證己、融通佛儒一系者。熊十力早年意識到清季革命思潮缺乏自己的根芽，於是「誓絕世緣，而為求己之學」；而對於佛教，則著文指斥其佛家空無、使人流蕩失守。其後，熊氏雖經梁漱溟引介得入支那內學院研習佛家唯識學，然熊氏的學問旨趣，始終不出「求己之學」。這一「求己之學」，為熊氏「生來一大事，實有在政治革命之外者」⑦。

中國佛教中自貴其心、不依他力的文化精神，正是熊十力獨尊自心、張揚個性、超越外在世界的價值資源。主張「諸法無我，諸行無常」的佛教世界觀，由此成為熊氏在政治離散、知識懷疑及精神反叛中，另尋人生、命運、社會、時代等價值統一性的方法。熊十力從哲學層面總結了佛學哲學在肯定自心自性、超越變易的精神價值，可於剎那生滅、大化流行中識得自家性命；然其不滿意傳統佛教中滯寂溺靜的出世意念，僅只擷取了中國佛教傳統中的性覺思想，並以「本心」自設本體，予以改造。

由此理路，熊氏漸出佛家一系，自覺不自覺地趨向以佛證儒，並於自成體系之後以儒判佛。他與歐陽竟無、呂澂的論辯，看似是對佛儒根本問題的思想爭議，焦點落在對佛家經典文理的理解正確與否的學術問題上，但究其精神本質，實即近現代中國學人如何面對社會、並於外在世界中重新覺悟內在超越的終極性精神問題。

近代佛學曾衍生出「應用佛學」以助益於社會群治，這就是康有為、梁啟超、譚嗣同等人為何在變法維新運動中鼓吹和借重佛教思想的原因。顯然，依自不依他的知識超越、理想救贖以及社會變革對於「應用佛學」的運用，皆無成功的歷史事實可以稽考，唯有在一部分知識學人的理性沉思活動中留下了或深或淺的痕迹。

三　重建人間覺悟之道

較之佛教文化，儒家文化傳統在近現代中國所遭遇到的衝擊要嚴重得多。其固有的修齊治平的價值結構已全面發生危機，「內聖」難以養成，「外王」更無着落。這種兼顧國家問題和人生問題的道德憂慮，在熊十力、梁漱溟等人那裏有着強烈的體現。熊十力在佛家哲學中不取性寂一說，是有其價值憂慮的。所以，他採用中國佛教思想中的性覺說，未及悉心體證印度佛教中性寂說的哲學深意，便匆匆以滯寂溺靜、有礙生化為由而加以批判，將其哲學追求終止在性覺說。正如呂澂所批評的那樣：「六代以來，訛譯惑人，離自法性自內覺證者(不據名言，謂之曰內)，一錯為自己覺證，再錯而為本來覺證。於是心性本淨之解，乃成性覺。佛家真意，遂以蕩然。」⑧

以熊十力為主要代表的新儒家，其建立在性覺論基礎上的「體用論」哲學體系，依然是顧慮着心性本淨的性寂說會阻礙個體道德「內聖」與社會政治「外王」說的直接溝通。這一哲學特色，在熊氏新儒學的傳人那裏，便已明顯地表現為新內聖、新外王的理性努力。

以本世紀40年代中期《新唯識論》語體文本的出版為標識，熊十力已初步實現了他對佛教唯識學的改造，並建構了他的新儒家哲學的理論體系，成為現代新儒學的一代開山。至1945年，他為了向四川北碚勉仁書院學生講解儒家六經而作的《讀經示要》，已系統論述了儒家之政治哲學。1949年後，熊十力又陸續作有《體用論》、《明心篇》，將《新唯識論》語體文本改寫成刪簡本，熊氏的哲學思想至此已完成由佛向儒的轉變。其《體用論》明確指出：其哲學與佛家唯識論根本異趣，故其哲學體系不宜再稱為「新唯識論」，而應改稱為「體用論」。

毋庸置疑，以熊十力為主要代表的新儒家，在承繼儒家慧命時所表現的哲學原創力及其道德勇氣，實可敬可佩。然其建立在性覺論基礎上的「體用論」哲學體系，實際上也是繼續着宋明理學對於佛教思想的批判，其思想本質依然是顧慮着心性本淨的性寂說會阻礙個體道德「內聖」與社會政治「外王」說的直接溝通。這一哲學特色，在熊氏新儒學的傳人那裏，便已明顯地表現為新內聖、新外王的理性努力。如牟宗三著《佛性與般若》，繼續批評呂澂「淺心狹志之過也」，「力復印度原有之舊」，並大肆弘傳《大乘起信論》的思想，為性覺說張目。這就使牟宗三在整理儒家內聖外王的傳統學說時，自覺或不自覺地將性覺說納入了其自「老內聖開出新外王」的思想結構中。

人性本善、成德內聖之說，本為儒教思想內核。它沿着外王的社會事功路徑，直接以人性本善、成德內聖作為外王之可以順利實現的價值依據，並予以先驗的價值肯定，從而變「外王」問題為「內聖」問題，變「認知」問題為內心體驗過程。

源自宋明理學的思想傳統，導致了熊十力的哲學在吸收性寂思想、重新建設儒家內聖結構時的有意缺失。現代新儒家的價值話語因此只能在內聖外王這一語境中轉來轉去，始終難以從仁學系統中脫穎而出。所以，熊十力以「體用論」為明確標識的哲學體系，盡可譽之為規模廣闊、神解卓特，但是自性寂與性覺的爭辯以及熊氏對於性寂說的忽略，使熊氏哲學面對着一個由潛而顯的理論缺失：一錯為自己覺證，再錯為本來覺證，又錯而以內聖為已然。誤妄念為真淨，極量擴充，乃益沉淪於染妄；自以為內聖可成，遂以為外王可建，不自覺中忽略了一個離染去妄、由迷而悟的真實獨立的精神高地。「體」不真純，「用」何以行現，何以清淨？

自當代文化重建的問題而言之，這場發生在半世紀之前的爭論，其結果及影響頗值得重新檢討。其問題至少涉及如下幾個方面：

其一：中國佛學傳統如何再次與儒家哲學內部打通，吸收其內在覺悟、超越之道的資糧，以期在改造中國佛學傳統性覺說的同時，又能為當代人重建安身立命的文化信仰，並在真俗二諦辯證處理的層面上，積極弘揚支那內學院佛學傳統所揭示的「即世而出世」、「轉世而出世」的佛學精華，參與社會倫理、個體價值獨立等方面的文化建設。歐陽竟無、呂澂針對熊十力執守性覺說而提出的性寂說，可以說是經過重新的哲學詮釋，其中應當包涵有變內聖問題為認識論問題，將外王問題付諸政治操作領域；將個人內心的覺悟置放在世俗政治以外的更高一個價值層面，始終保持中國思想內部一個自我批判、從容開放的東方式的精神底蘊。

其二：主動突破儒家思想的聖王結構，在道德建設與政治文化改造的層面上明確各自的價值臨界點。儒學固然應改變自宋明以來的儒門偏見，真實地吸收、改造佛家哲學傳統；而另一方面，佛學亦要立足於社會倫理、注重個人精神關懷體系的獨立建構以及真實肯定個體的生命結構。把佛陀的還給佛陀，把天子的還給天子，實現各自的倫理關懷、政治文化的大還原。

其三：文化重建中必須注重思想原創與學術基礎的兼顧。有學術基礎的思想原創與以思想原創為目的學術研究，不應人為地打成兩截。哲人的孤獨與治學的艱難，大抵就是半個世紀前這場思想論爭留下來的精神後遺症。正是如此，遂有台灣學人藍吉富對此所發的深情感慨：「整個現代中國的大環境，似乎並不需要呂澂這樣傑出的學者……最令人感到悵然的，不只是整個社會對他的冷漠，也不只是其學術思想的後繼無人，而是他所竭力去廓清掃除他所認為在佛學上的『重重障蔽』與『錯誤思想』，迄今仍然百花齊放，盛於一時。」⑨

註釋

① 劉衡如：〈破新唯識論．徵宗〉，載熊十力等著，林安悟編：《現代儒佛之爭》（台北：明文書局，1990），頁85。

② 子韜：〈讀《讀智論抄》〉，《世間解》（天津），1947年第4期。

③ 太虛：〈略評新唯識論〉，《太虛大師全書》，第十六篇第五十冊（香港，1956）。

④ 歐陽竟無：〈答熊子真書〉，《內學雜著》，上冊（支那內學院蜀院，1942年刻本）。

⑤ 呂澂：〈覆熊十力書一〉，1943年4月2日，同註①書，頁463。

⑥ 章太炎：〈答鐵錚〉，《章太炎全集》，第四冊（上海：上海人民出版社，1985）。

⑦ 熊十力：《新唯識論》，勉仁書院語體文本序（重慶北碚，1942）。

⑧ 呂澂：〈覆熊十力書五〉，1943年5月25日，同註①書，頁470-71。

⑨ 藍吉富：〈呂澂的生平與學術成就〉，《福報》（台北），1989年8月28日。

李向平 1958年生，歷史學博士、教授。現為上海大學歷史系暨東亞佛教文化研究中心主任。主要著作有：《祖宗的神靈》、《王權與神權》、《死亡與超越》、《救世與救心——中國近代佛教復興思潮研究》。

也談「中國問題」及其現代性

● 許章潤

在〈「中國問題」與社會理論的牽纏〉一文中①，劉小楓寫道，自「中國問題」發生以後的百年中，概而言之，以西方的知識工具擔華夏之「道」，是現代中國知識份子的共通點。而不論所借用的分析工具如何變換，「擔道」的心態則一直未變，由此產生的民族性比較中積聚的種種情結，「一直推延」了「中國問題」向現代性問題的轉化。梁漱溟、毛澤東、牟宗三的「主義」和實踐尤其鼓勵了「以其人之道還治其人之身，以西方之道超越西方」這樣一種「擔道」方略。

劉氏的上述論說，以「現代性」為價值歸依，以徹底否定百年來中國知識份子前仆後繼的「擔道」的必然性與合理性為前提，而以舍勒 (Max Scheler) —哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 這一西方之「器」為分析工具，同樣是在韋伯 (Max Weber)、特洛爾奇 (Ernst Troeltsch)、舍勒、哈貝馬斯和盧曼 (Niklas Luhmann) 等等相對照這一「民族性比較」中，吹搓、推拿其另一「擔道」之思旅。可是我們不得不說的是，凡對近世中國歷史有所沉思者，便不難理解中國知識份子在列強環伺的「帝國主義」瓜分世界的格局中，奮然擔道的使命意義與悲壯軀赴的合理性。正像1806年拿破崙耶拿一役大敗普魯士，費希特 (Immanuel H. Fichte) 等人由「世界公民」的夢想者一變而為德意志民族主義者，同樣是歷史語境的產物。而同樣是在「東西文化」背景下產生的「德國問題」及其解決，又何嘗不是始終伴隨着一個千千萬萬德意志知識份子奮然擔道這一必然的悲壯軀赴呢！「德國人不是二等的法國人」這一當時輾轉人口、激動人心的口號，難道不一樣是弱者受壓後在「比較」語境中的「較勁」嗎？而我們能用諸如「非理性」之類的陳述指稱此一陳述的語境合理性嗎？「民族性比較」既是必然，而所謂的「現代性」——如果有一個甚麼放諸四海而皆準的「現代性」——恰恰就是在這一比較中砥礪、形塑出來的。離開了這種為自己安身立命作打算的比較過程，勞問一聲：所謂的「現代性」自何處而來？往哪裏安放？要這現代性做甚麼？如果所謂的「民族性比較」一言以蔽之是指跨文化、跨人文類型的研究，則其實質乃是在異質文化的觀照下，對於本民族傳統精神資源的重新審視，從而也就是對於固有精神資源的重新發掘與發現，而特定人文類型的發展與豐富，恰是在對傳統資源作出現時代條件下的重新闡釋中，獲得更高一層的綜合與創獲的，從而不僅接濟傳統以活力，同時亦為未來預做鋪墊，而賦予當下以意義，並給其他人文類型以借鑒。此不正是人文「進步」的必由之路嗎？這裏，姑不論所謂哈貝馬斯們的社會理論撥轉「德國問題」成功蛻臻「現代性」問題之說成立與否，即如劉氏所言，他們的

劉小楓認為，以西方的知識工具擔華夏之「道」，是現代中國知識份子的共通點。而不論所借用的分析工具如何變換，「擔道」的心態則一直未變，由此產生的民族性比較中積聚的種種情結，「一直推延」了「中國問題」向現代性問題的轉化。

「社會理論的建構融構了不同的知識類型的旨趣和利益」，也恰是「比較」的高級形態，並是比較後的自然產物。沒有一番「比較」的工夫，談何「融構」云云。韋伯的現代化理論正是比較宗教文化研究的結晶，而且，其所暗喻的西方文化中心論，其對其他人文類型在現代世界的生存權利的否定，怎麼也叫人感覺不出這只是一個將「德國問題」轉化為「現代性」問題的事②。既然「德國人不是二等的法國人」，難道法國人就是二等的德國人？難道整個東方不過是西方這座都城的「郊區」不成?! 正是「擔」道，而非「淡」道或僅僅「談」道，一步一步，推動了而非「一再推延」了中國問題的現代性解決。以「中國問題」牽纏之複雜，五千年文化歷史積習之深厚，而於百年間自新圖強撲騰到今天這一步，正說明歷史的流轉跌宕不待人謀，曲折在此，是人力所「推延」不了的。人處事間，所謀所為，近看似大，遠觀實小，恰如甌北詩詠歎的：「此事原知非力取，三分人事七分天。」劉小楓以「一再推延」下評而為「五四」以後的所有知識英雄們作結，既是厚污先賢，更是對「大歷史」缺乏體貼！

中國知識份子的「擔道」，激於外來勢力的打壓，而目的不外一是解決「中國問題」，其中首先是不受欺凌，進而獲得國族的獨立與富強；二是解決「人生問題」，即中國人固有的生活樣法、人生哲學、對於世界的態度等等涉關存在的終極意義的諸端，在這個前所未有的新時代，是否仍有其價值？足否安頓中國人的人生和人心？如果答案是否定的，那麼，如何建構足以為這個國族的億萬子民遮風擋雨的新的精神家園？循此以往，他們對於本土意識的申述，對於各種人文類型的省察，所發現的不僅是在西方精神彰顯下的本土文化中的光明面，同時還有其諸多負面，而且，宣喻了對於壓迫本身，而不僅僅只是某種壓迫形式的抵抗。這樣，他們在恪盡自己的知識義務的同時，便也盡了自己的人道義務。作為現代知識公民，其承認和容納一切人文類型的開放心胸，其對歷史與傳統的理性態度和付諸日復一日的持敬踐履的恭言篤行，倒不若劉氏心中之「我」與「他」之壁壘森嚴。這一切，事實俱在，怎麼在劉小楓的筆下就成了「借他者之道還治他者之身的士大夫精神」呢？退一萬步，即便如此，也只是道出了面臨欺凌時弱勢一方正當防衛的訴求。而且，冷酷的事實是，一個民族，若連自衛的能力都沒有，還談甚麼「現代性」不「現代性」的。至於「以西方之道超越西方」，實際上道出了一個不得不然的事實，而非一個價值問題。以「爭」的態度向前看，這是典型的近世西方的人生觀，於是乃有所謂地理大發現，乃有以殖民地的廣泛建立為背景的所謂全球市場，乃有將一切另有自家生活樣法的人類「捲入外面世界旋渦，強迫性地構生一全新的『中國問題』」或某某國問題的問題③ 。近幾十年，世界格局有所變化，但西人卻又以「爭」的態度不肯向前看，亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 的著作便是一個最好注腳。在此冷酷的格局中，中國果真有「超越西方」的那一天，全人類怕都應彈冠相慶呢！五分之一人類的身、心問題獲得了階段性解決，於作為種系的人類，得不為一大幸事？至於將「建構中國的社會理論」等同於將「中國問題」轉化為「現代性」問題，更無形中換喻為對於「中國問題」的現代性解決，於學理於事實，均為牛頭不對馬嘴，一如梁漱溟針對天真的立憲主義者所譏嘲的，先以法律規定「我今欲如此云云」，再據此去創造「如此云云」的事實，不啻痴人說夢④。另一方面，必

中國知識份子的「擔道」，激於外來勢力的打壓，而目的不外一是解決「中國問題」，其中首先是不受欺凌，進而獲得國族的獨立與富強；二是解決「人生問題」。這一切，怎麼在劉小楓的筆下就成了「借他者之道還治他者之身的士大夫精神」呢？

須強調指出的是，將毛澤東與梁漱溟、牟宗三相提並論，而以模模糊糊卻又叫人想入非非的「梁漱溟、毛澤東、牟宗三的『主義』和實踐」大而化之，豈止不倫不類，更是別有用心。其直接後果便是將梁、牟這樣以悲情看世界，以願心論人心，而於悲憫惻怛中省思人類此在困境的智者、思想家，等同於朝夕密謀如何「以其人之道還治其人之身」的「縱橫」之徒、「法」「術」中人，從而間接貶抑和否定了中國思想中的內在道德緊張及其精神資源的超越性。而這一切，又是在與西方文化，特別是德國精神的「民族性比較」中修砌、雕鏤出來的，更讓人感到這不僅是一種政治話語操作，同時也是一種附勢於強勢文化的市儈心理導演的文化暴力。

跨文化的闡釋多數時候都是隔霧看花，小心翼翼求得大概已屬不易，而如此作業，純知識的好奇固是一方面，很多情況下，實為另覓文化資源而安頓自家身心作打算，是典型的為我所用的積薪借火。處強勢文化，即算「研究」，如十九世紀以來的各種初民社會調查和「東方學」、「亞洲研究」等等，其甚焉者，則直接服務於國家的政經戰略需要；反之，則為「學習」，如長逾一個世紀的中國的「由東俎西」。而無論強弱，目的皆不過為我所用，所以施耐皋 (Fridrick Schlegal) 才直言不諱坦陳印度不過是「英格蘭的乳牛」。心態或從容、優越，或急迫、凄惶，正透露了背後自家的底氣。就弱勢一方來說，多數時候均戰戰競競，崇羨唯恐不及，由此出現人家千般好，自己樣樣不如人的卑怯與羞愧，也是人情之常，全盤西化及其逆向反動的「頑固守舊」的應運而生，亦為順水之舟。但問題在於，無論是全盤西化還是一味守舊，西化則或認同北美則或認同東歐，如余英時先生所說，都能勇往直前、義無反顧，只有精神解放的喜悅而無困擾之苦⑤。可例外之中還有例外，難就難在總有一兩個高出儕輩的同時代人，對東西古今的短長均有所了解與體貼，均有所同情，均有所解救的思慮。陳寅恪如此，學衡派諸公如此，梁漱溟、牟宗三也如此。而站在近百年後的今天遠觀，即便胡適之先生們，也有其隱衷需我們後人去撫慰，不可付之於粗枝大葉的類型化處理。其間輾轉反側處，彰顯了民族精神的煎熬，也是人類精神的永恆困惑與焦慮的表現，恰屬「從深處探索中國問題，向遠處謀劃中國出路」⑥，而這樣的努力，持之以恆，或可為中國人的心靈尋一踏實安放處，同時也就是在為人類作打算。這種從自家身心的煎熬中打磨東西精神、直面人類困境而尋求人類出路的悟道與擔道，怎麼在劉氏看來均屬「一直推延」(耽誤？)「中國問題」解決的敗筆呢？

劉文有所謂「靠支配中國思想界一百年的民族性比較的辯護心態」云云，換言之，一百年來中國思想界佔絕對壓倒優勢的是藏短護拙的「保守」思潮，這是公然的罔顧歷史事實。百年來，中國社會一方面萎溺於絕對的「矮人心態」，甚至認為連人種也要改良，另一方面卻又一路激進，「革命」成了絕對權勢話語。「支配」中國思想界的不是甚麼「辯護心態」，而是「打倒」、「推翻」、「徹底否定」、「總批判」之類的話語。早先志士仁人撕心裂肺的悲情吶喊，輾轉變形為裹挾整個國族的強勢意識形態，如此一路狂歌猛進，最為激進而帶烏托邦色彩的共產主義意識形態乃成「國教」，終釀成「文化大革命」這一民族慘劇、人類慘劇。余英時先生說：「中國近代一部思想史就是一個激進化的過程」⑦，得為無據乎？只要看一看每年10月1日北京天安門廣場一字排開的五人巨幅畫像

將「建構中國的社會理論」等同於將「中國問題」轉化為「現代性」問題，更無形中換喻為對於「中國問題」的現代性解決，於學理於事實，均為牛頭不對馬嘴。一如梁漱溟針對天真的立憲主義者所譏嘲的，先以法律規定「我今欲如此云云」，再據此去創造「如此云云」的事實，不啻痴人說夢。

中只有孫中山先生孤孤零零一個人是「炎黃子孫」，便知道到底是誰在「支配中國思想界」。舉世滔滔，陳寅恪、梁漱溟們倒成了「遺老遺少」，成了「開歷史倒車者」，成了「封建殘餘」，這「支配」所向，不也太邪乎了吧！

在80年代中、後期出道的大陸青年學人中，以甘陽、劉小楓為代表，秉持一路激進的套路，其東方知識份子式的西方文化優越、西方文化中心的心態，較某些西方知識份子更為赤裸裸，更加有過之而無不及，而對弱勢民族求生存求發展的奮鬥與苦難卻缺乏同情的了解。如甘陽在〈反民主的自由主義還是民主的自由主義？〉一文中即寫道：「只要注意到《陳寅恪的最後二十年》那種文化沒落主義的自戀心態在中國知識界能引起如此普遍的心理共鳴，我們就不能不懷疑中國知識界是否已經窮途末路，惟借憑弔遺老而發遺少之牢騷！」⑧視寅恪先生為「遺老」，而斥沉痛反顧民族慘痛心史的中國知識界為「遺少」，凡此種種，在在說明他們距中國人生和中國文化精神的體貼有多遙遠與隔膜，實為本世紀中屢屢出現的那類俯仰於另一文化而成精神奴隸卻不自知反得意洋洋的又一例。如本世紀中屢屢出現的以甚麼「主義」解決「中國問題」的思路一樣，「以基督教精神救中國」並在「民族改宗」的意義上安置中國人的「人生問題」之類的，恰恰也是「民族性比較」後的選擇，只不過選擇的方向在彼而不在此罷了。可是「中國問題」並未因此稍得簡化，「人生問題」更非「蛤蜊鷺鴨」一番就得妥當安置，十二萬萬人的生計與心靈，還得萬眾一心齊齊擔「道」，始望一點一滴改善，一步一步提升。

在80年代中、後期出道的大陸青年學人中，以甘陽、劉小楓為代表，秉持一路激進的套路，其東方知識份子式的西方文化優越、西方文化中心的心態，較某些西方知識份子更為赤裸裸、更加有過之而無不及，而對弱勢民族求生存求發展的奮鬥與苦難卻缺乏同情的了解。

最後，順提一句，劉小楓將近代中國的人文、社會學術思潮「分疏」為幾種不同的「知識學路向」，而將錢穆與顧頡剛、陳寅恪二公並列，劃為「參照西方史學和經驗科學原則重設的史學傳統路向」。陳、顧二位還好說，而將錢穆這位被黃仁宇先生稱譽為「可能是將中國寫歷史的傳統承前接後帶到現代的首屈一指的大師」⑨，當作「參照西方史學和經驗科學原則重設的史學傳統路向」中的一員，孤陋如筆者，真不知「典出何處」。

註釋

① 劉小楓：〈「中國問題」與社會理論的牽纏〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1995年10月號，頁36-37。

② 參詳費孝通：〈跨文化的「席明納」〉，《讀書》，1997第10期，頁3-9。

③ 梁漱溟先生曾對「中國問題」的產生原因及其與「人生問題」的糾葛，作過極具經典性的表述。在〈談中國憲政問題〉、〈中國政治問題研究〉等文中，梁先生從外來因素引發「中國問題」的背景出發，將此一過程分疏為三端：(1)受外面壓迫打擊，激起自己內部整頓之要求；(2)受世界潮流影響，領會得新理想，發動其對自己傳統文化革命之要求；(3)外面勢力及外來文化實際的改變了中國社會，將它捲入外面世界旋渦，強迫性地構生一全新的「中國問題」。以上各篇分別見《梁漱溟全集》，卷六（濟南：山東人民出版社，1993），頁496、758-60。

④ 梁漱溟：〈我們政治上的第一個不通的路——歐洲近代民主政治的路〉，同上，卷五，頁160。

⑤⑦ 余英時：《錢穆與中國文化》（上海：遠東出版社，1994），頁3；201。

⑥ 同註③書，頁120。

⑧ 甘陽：〈反民主的自由主義還是民主的自由主義？〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1997年2月號，頁6。

⑨ 黃仁宇：《中國大歷史》（台北：聯經出版事業有限公司，1993），頁98。

許章潤 澳洲墨爾本大學法學院博士候選人

就事論事與不就事論事
——我看《懷柔遠人》之爭

● 葛劍雄

《二十一世紀》先後發表了周錫瑞(Joseph Esherick)、艾爾曼(Benjamin Elman)和胡志德(Theodore Huters)、張隆溪的觀點各異以致針鋒相對的文章，張隆溪的文章還引述了我的觀點。這些文章以及它們所討論的何偉亞(James Hevia)的《懷柔遠人》，都是涉及中國歷史或與研究中國歷史有關的問題，但參與者卻大多是沒有生活在中國的，所以我覺得無論如何應該說幾句話，儘管中國的「後現代」或「前現代」學者或許都會反對我的意見，當然更談不上作他們的代表了。

但讀了艾、胡二位對周錫瑞的反批評文章後，特別是看到他們對周錫瑞「向『後現代』宣泄惡意」的指責和「周錫瑞對何偉亞的批評如果機遇好，大概還會得到來自各個政治陣營的許多名人及領袖們的首肯，比如亞當斯密、黑格爾、馬克思、嚴復、陳獨秀、毛澤東、鄧小平、福山、克林頓乃至江澤民」這樣的政治判斷以後，我也有些猶豫。首先，我根本不認識何偉亞、艾胡二位和周錫瑞，此前亦沒有讀過他們的論著；張隆溪雖在哈佛燕京時見過幾次，也已十多年沒有聯繫，誰知道他們是哪一派？「後」還是「前」？要是機遇不好，撞上那一派的槍口，豈不自討晦氣？其次，我手頭沒有《懷柔遠人》的原版書，自然無法像他們那樣作逐字逐句的討論，更難作中、英兩種文字間的對勘。

不過我還是主張，討論問題不妨就事論事，不必扯得太遠。看一個觀點、一句話是否正確，可以不問持有此觀點或說此話的人是誰、有甚麼身分、代表哪一派。批評一本書、一個觀點，同樣不要動輒與「後現代」、「前現代」聯繫在一起。當然，我絕不反對就某種學術流派、某種思想體系進行評價或討論，但這至少應該在具體問題討論出一個結果來以後，而不是先入為主，因人、因派立言。既然是討論《懷柔遠人》，應該先就書論書，對批評或讚揚的人都不必問是甚麼派。或許我說的完全是外行話，但我相信《二十一世紀》的多數讀者還是像我這樣的外行。

讀了《二十一世紀》上討論何偉亞的《懷柔遠人》的幾篇文章後，覺得無論如何應該說幾句話。我主張，看一個觀點、一句話是否正確，可以不問持有此觀點或說此話的人是誰、有甚麼身分、代表哪一派。批評一本書、一個觀點，同樣不要動輒與「後現代」、「前現代」聯繫在一起。

記得文化革命初期馬路上的「大辯論」，參加者先要自報家門、甚麼出身、甚麼身分，然後才能發言。又記得當年如要批評某一句話或某一個人，先得弄清他的身分或背景，否則，說不定會被套上一頂「對無產階級革命派的態度問題」或「矛頭指向毛主席為首的無產階級革命路線」的大帽子。同樣一句話，此人說了就是真理，彼人講了即成反動。這次看到諸位的筆仗，不知為甚麼，使我想起了這些舊事。

至於「來自各個政治陣營的許多名人及領袖們」的機遇，我看還是不要考慮為好。真有這樣機遇的話，或許何偉亞的書比佩雷菲特(Alain Peyrefitte)的書更會得到毛澤東的青睞。要是這本書早出二三十年，說不定我們不得不多學一條「最高指示」。這自然只是一種假設，請不要當真。但我寧可相信這一段話有翻譯上的錯誤，否則艾胡這兩位張隆溪所「敬重的學者」何至於將亞當斯密、黑格爾、馬克思、嚴復、陳獨秀、毛澤東、鄧小平、福山、克林頓與江澤民這些價值觀念截然不同的人物列在一起？試問二位能舉出哪種這些人物都一致讚賞或反對的觀點來嗎？

看到諸位用頗多篇幅討論中國傳統的考據之學，老實說，我看不出有甚麼特別或高明的地方。能識字看書並能正確理解史料含義的人，未必就會產生高明的見解；但連字面意思都不能正確理解的人，他的高見又從何而來？我想對「懷柔遠人」及有關的詞彙應該這樣來理解。

即使諸位不同意我的意見，我也請求對我的文章網開一面，就事論事。因為我只想對《懷柔遠人》的一個基本估價說一點看法，而不準備對它可能代表的「後現代」說三道四。不過，對於研究中國的歷史，就事論事就不夠了，我想研究其他歷史也應該如此。

各位用頗多篇幅討論中國傳統的考據之學，老實說，我看不出有甚麼特別或高明的地方。對中國學者、特別是史學家來說，這本來就是常識。能識字看書並能正確理解史料含義的人，未必就會產生高明的見解；但連字面意思都不能正確理解的人，他的高見又從何而來？一個不懂英語的人要研究英國歷史，雖然不是絕對不行，卻完全取決於有沒有合格的翻譯，要不豈非胡鬧？就是讀懂了文字，還只有就事論事的本領，何況確實還沒有完全讀懂？

譬如「文化大革命」，從字面上說，無論如何革命、如何大，總不會超出「文化」的範圍吧！要翻譯也罷，考據也罷，只能在「文化」上做文章。只有了解這段歷史真相並對中國歷史有所了解的人，才能真正理解這個「文化」的含義。類似的例子，在中國歷史研究中可謂不勝枚舉，我想對

馬嘎爾尼像

「懷柔遠人」及有關的詞彙應該這樣來理解。

要評價乾隆對待馬嘎爾尼來訪的態度是否合理，措置是否恰當，當然要仔細研究具體的史料。但更重要的，是從整體上理解乾隆及清朝政府如何對待外國的觀念，以及產生這種觀念的歷史和文化背景。我曾經在《二十一世紀》上發表過〈天朝心態中的開放觀〉一文①，對自秦漢以來至近代中國傳統的天下觀作過分析，而在《統一與分裂：中國歷史的啟示》中亦作過進一步的論述②。對馬嘎爾尼使團訪華一事，我也曾在《讀書》上發表過〈要是世界上只有中文〉和〈世界上不止有中文〉，在後一篇中還專門將故宮檔案《英使馬嘎爾尼來聘案》與根據英文原本翻譯的《英使謁見乾隆紀實》作過對勘，並對此事作了歷史性的分析③。為了讓更多讀者、特別是青年能夠了解這段歷史，我沒有將這兩篇文章寫得過於學術化，因而大概沒有被當作中國學者的研究而受到外界注意，所以得感謝張隆溪這次正確的引述。但在國內，某位「學者」在《原道》第二輯一篇文章的註中已經表示反對我的觀點，只是沒有說明具體理由。

簡言之，從春秋戰國開始形成的、以中原為中心的天下觀和與此相應的「華夷之辨」，經過秦漢以來歷代中原王朝的強化，已經變得根深柢固，不受到激烈的衝擊是不可能輕易改變的。即使由於軍事上處於劣勢而不得不接受城下之盟，或者實際上不得不承認對等的或臣服的地位，在自己內部卻只當成是對「夷狄」的懷柔和羈縻，心態上更是如此。如北宋對遼、金，南宋對金、蒙古和元。但由於入主中原的非漢族又以「天下之中」或正統的華夏繼承人自居，這種天下觀卻絲毫沒有改變，只是換了主人而已。

唐太宗出身在一個非漢民族大量移居中原並與漢族廣泛通婚的時代，連他本人的家族也具有「胡人」血統。在歷代帝王中，他對「夷狄」的觀念是最積極、最開放的。如他認為：「夷狄亦人耳，其情與中夏不殊」、「蓋德澤洽，則四夷可使如一家」，但其前提還是「中國，根幹也；四夷，枝葉也」；還是他視「四夷」為赤子，而「四夷」對他如父母④。與那些實際上視「四夷」為禽獸的人相比，唐太宗無疑是值得稱道的，他將「四夷」與自己的百姓一視同仁，至少在理論上已經承認。但他絕不會承認自己與「四夷」的首領、唐朝與「四夷」政權存在兄弟關係，享有平等的地位，所以這之間只能是父子關係，他就是以慈父自詡，而希望「四夷」能當孝子。

我們當然不應苛求古人，因為產生這樣的天下觀是很正常的，符合人的認識規律。直到工業革命在西方出現之前，中國所擁有的物質和精神文明使她很自然地成為東亞以至整個東方的中心，她從來沒有受到外界真正的挑戰——有哪一個在經濟和文化上都處於更大優勢的民族或政權能夠改變這種觀念，或者進而征服中國？入主中原的非漢族，最終毫無例外地成為文化上的被征服者。就是乾隆本人，當他統治着清朝一千多萬平方公里領土和四億人口時，他首先也是以堯、舜、禹的後代和秦、漢、唐、宋的繼承人自居，而不僅是作為滿洲愛新覺羅家族的後裔。

十五世紀後，西方傳教士來中國傳播了一些西方文明，但他們能接觸到的中國人是極其有限的，其中能夠稍為理解的人就更少。乾隆的祖父康

無論馬嘎爾尼使團和英國政府出於甚麼目的，對乾隆來說，只不過是一次接受「遠夷」的進貢。他對馬嘎爾尼使團的接待方式、他所堅持的禮儀（包括必須行叩頭禮），都不是他別出心裁，而是當時以至千百年來的通禮定制，既不是對英國人的優待，也不是甚麼歧視。

熙或許是清朝統治者中最開明的一位，但他對西方文明的接受也僅限於具體的自然科學和技術，更何況在傳教士基本被逐的乾隆時代和遠不如康熙開明的皇帝？

無論馬嘎爾尼使團和英國政府出於甚麼目的，無論這次使命的歷史作用如何，對中國而言、尤其是對乾隆來說，這只是一次接受「遠夷」的進貢。之所以要特別隆重，是因為來者聲稱補行「恭賀萬壽」之禮，而該國在萬里之外又主動請求來朝，這足以證明天朝的威望的確已經「無遠弗屆」。今天我們批評乾隆如何頑固保守也罷，讚揚乾隆如何明智正確也罷，其實都是太抬舉了他，因為他對馬嘎爾尼使團的接待方式、他所堅持的禮儀(包括必須行叩頭禮)，都不是他別出心裁，而是當時以至千百年來的通禮定制，既不是對英國人的優待，也不是甚麼歧視。中國歷史上發生過幾次如何接待「外藩」或「夷狄」首領的爭論，如西漢後期對如何處理匈奴單于「入朝」⑤，唐太宗時如何對待突厥等族的降人⑥，但對接待馬嘎爾尼「來朝」一事，乾隆朝野毫無異議，以致到本世紀30年代，大學歷史教授還在課堂上引述史料，證明乾隆的「天威」使馬嘎爾尼最終不得不雙膝下跪⑦。

這種觀念和心態，不僅長期存在於中國統治者心中，在中國民間也具有廣泛的基礎。文化革命初期，來訪的外賓是否佩戴毛主席像章、有否手持「小紅書」(《毛主席語錄》)、開口是否先敬祝毛主席「萬壽無疆」，一度成為判斷他是否友好的標準。當美國總統尼克遜決定訪華，並預定在中南海毛澤東的書房中與他會見後，我聽到的上海市黨政幹部的傳達報告就稱這是「帝國主義的頭目終於打着白旗到中南海投降了」。毛澤東本人和少數中國領導人或許清楚尼克遜來訪的真實意義，但絕大多數中國人對這項毛主席革命外交路線的偉大勝利卻着實陶醉了一番。與此同時，上海又作了空前規模的隆重準備，連美國人根本不可能到的地方都盡最大的努力作了清掃和粉刷，儘管接待的方針也是「不卑不亢」(這是乾隆當年上諭中就用過的話)。這些事例應該能幫助人們想像，當年乾隆「懷柔遠人」究意是怎麼一回事。

當美國總統尼克遜決定訪華，並預定在中南海毛澤東的書房中與他會見後，我聽到的上海市黨政幹部的傳達報告就稱這是「帝國主義的頭目終於打着白旗到中南海投降了」。這事例應該能幫助人們想像，當年乾隆「懷柔遠人」究意是怎麼一回事。

或許有人可以舉出他們的甚麼新發現，來證明乾隆有過與傳統做法不同的「駕馭外藩」之道。但根據我對原始資料的理解，實在看不到這種迹象。而且，任何正確的判斷和舉措都是以全面正確了解情況為前提的。但實際上，乾隆及其身邊的大臣根本不了解馬嘎爾尼的真實意圖，對英國也幾乎一無所知。他們都不懂英文、拉丁文或任何一種西方語言，而全部英方文件的翻譯又被有關官員下令按中國的慣例作了歪曲性的改寫⑧。不用說甚麼「工業革命」、「東印度公司」、「自由貿易」、「資本主義擴張」，就是連英國究竟在哪裏、有多大，他們也不知道，又怎麼可能採取「針鋒相對」的態度呢？在乾隆及其臣工們的眼裏，馬嘎爾尼一行無非想以祝壽進貢為名，撈取天朝的好處，並提出了非分之想，表現得桀驁不馴，因此必須既以「天威」加以震懾，又要用厚賜來懷柔。正因為如此，在關係到天朝體制的方面，那怕是一些細微末節，也難以通融，而對經濟利益則毫不計較，給予的各種「賞賜」和允許免稅出口的商品數量都大大超過了英國人的願望。至於在叩頭問題上的變通，只

是乾隆不想把這件已人盡皆知的「遠航祝壽」太平盛事弄成不愉快的結果，掃了自己的興，對英國這樣從未沾染過王化的「遠夷」也不值得過於認真。還應該指出：馬嘎爾尼最終沒有行叩頭禮的事，除了乾隆與英國人之外，在中國極少有人知道，並未造成甚麼影響。我很懷疑知道的人被要求保密，或者命令他們作相反的傳達，所以才會有人寫出歌頌「天威」使英夷身不由己地下跪的詩句來。這就像文化革命期間我們經常能聽到國際形勢如何大好，洋人如何被中國折服的「內部報告」一樣。

實際上，直到鴉片戰爭爆發時，乾隆的孫子道光皇帝和滿朝大臣對英國的了解依然相當可憐，以致連起碼的判斷和準備都不可能。關於這些，茅海建的《天朝的崩潰》一書已經作了非常客觀而規範的學術性論述⑨，我就不必多說了。

最後，鑒於諸位都談到了史料的發現和解釋問題，我還想說幾句話。新的發現不一定來自新的史料，這一點我完全贊成。但任何新的發現都必須建立在該史料所涉及的客觀事實的基礎上。中國以往的官方史料、書面記錄往往與實際相差甚遠，甚至會截然相反，例如「款服」很可能是用金帛美女換來的，「去思碑」的對象往往是一位貪官，安居樂業的實際完全可能是家破人亡。但是史料與實際的差異又各不相同，如果一味作毫無依據的推斷就難免失之公允，自我陶醉的「新發現」很可能成為一個笑話。

中國人和懂中文的人研究中國歷史，未必都比洋人或不懂中文的人高明，但不了解中國的歷史事實、連對史料的字面意義都不能正確理解的人——不管他是那一國的——又怎麼能得出科學的結論呢？

註釋

① 葛劍雄：〈天朝心態中的開放觀〉，《二十一世紀》，1993年2月號，頁11-15。後經修改後收入劉青峰編：《民族主義與中國現代化》（香港：香港中文大學出版社，1994），頁221-30。

② 葛劍雄：《統一與分裂：中國歷史的啟示》（北京：三聯書店，1994）。

③ 葛劍雄：〈要是世界上只有中文〉、〈世界上不止有中文〉，《讀書》，1994年第7期、第11期。

④ 《資治通鑒》，卷一九五，〈唐紀〉十一，太宗貞觀十三年；卷一九七，〈唐紀〉十三，太宗貞觀十八年。

⑤ 見《漢書》，卷八，〈宣帝紀〉及卷九十四，〈匈奴傳〉。

⑥ 見新、舊《唐書》中唐太宗本紀及有關傳記。

⑦ 此事記得見於周一良的回憶錄〈畢竟是書生〉，連載於北京的《史學理論研究》雜誌，洪業（煨蓮）教授上課時引《蘊山堂集》詩句加以證明。但客居無書，無法註得更具體。如誤記，亦請諒解。

⑧ 詳見前揭發表在《讀書》的拙文。

⑨ 茅海建：《天朝的崩潰：鴉片戰爭再研究》（北京：三聯書店，1995）。

葛劍雄 浙江紹興人，1945年生於湖州。復旦大學歷史學博士，現任該校中國歷史地理研究所教授。著有《西漢人口地理》、《統一分裂與中國政治》、《統一與分裂：中國歷史的啟示》、《中國人口發展史》、《中國移民史》（合著）等及中國史、人口史、歷史地理論文多篇。

馬嘎爾尼最終沒有行叩頭禮的事，除了乾隆與英國人之外，在中國極少有人知道，並未造成甚麼影響。我很懷疑知道的人被要求保密，或者命令他們作相反的傳達，所以才會有人寫出歌頌「天威」使英夷身不由己地下跪的詩句來。這就像文化革命期間我們經常能聽到國際形勢如何大好，洋人如何被中國折服的「內部報告」一樣。

隨筆·觀察

居家文化芻議

● 李　劼

在幾年前寫的一部專門論述中國歷史文化的論著中，我曾把中國文化空間簡化為廟堂和江湖的組合，其中的廟堂文化又可稱為庭院文化，而這種庭院文化從另一個角度說，則是我現在想談論的居家文化。

當海德格爾 (Martin Heidegger) 引用荷爾德林 (Friedrich Hölderlin) 的詩句聲稱人類詩意地居住在這地球上時，他沒有把這樣的居住與家或者說與庭院聯繫起來。因為西方文化是一種人本主義的文化，通常以個人為基點和視點；所以海德格爾在論述「此在」的時候，絲毫沒有考慮過「此在」背後的「家在」問題。這跟為海氏晚年所十分崇拜的老子是不一樣的，儘管老子講說的「道」要比海氏的「此在」恢宏得多，但老子的「小國寡民」說卻沒忘了他所置身的文化空間的居家特性。順便說一句，這又是老子與莊子的不同之處，因為比起老子，莊子似乎更多的嚮往自然、嚮往江湖、嚮往鯤鵬展翅式的流浪，而不留戀甚麼居家，哪怕是小國寡民式的家居形態，也不在莊子的關注之下。

比起鯤鵬展翅式的流浪，居家顯然不是陽剛的，而是陰柔的；不是男性的，而是女性的。正如對天地間的嚮往通常具有一種雄性的陽剛氣度，於居家的流連忘返則是一種十分女性化的溫柔。當孔子把詩教定位在「溫柔敦厚」的審美精神上時，孔子同時也道出了他所熱衷的詩學乃是居家的詩學，而不是莊子那種與天地合一與萬物相齊的浪子詩學。儘管後來的中國文人騷客並不完全以孔子的詩學為然，但他們之於居家的津津樂道和對家園、對庭院的流連忘返，卻從來沒有淡化過。連屈原那樣的大詩人，也在流浪之際深深地懷戀着他那以皇宮為標記的家園，更毋需說其他詩人。比如杜甫，比如李白。杜甫痛感於家室的飄零，才寫下了那首「離騷」般的「五百字詠懷」。而李白則是因為被逐出了宮廷才變得牢騷滿腹，要是宮廷成了他的「家園」，他是絕對不會那麼憤憤不平的。

或許是因為中國人傳統的居家與庭院之間那種密不可分的關聯，致使人們有了對理想中居家的依戀和嚮

往，而一般人又把這理想的庭院跟皇宮混而為一，彷彿皇宮仍是最高形態的居家，不僅具有「九五」之尊的高貴，而且直接意味着對天下的佔有。於是，對居家的渴望變成了對天下的野心。這種野心支配了一代又一代的英雄和帝王，或者說，沒有成為帝王的英雄和作為英雄的帝王。莊子當年那種鯤鵬展翅的陽剛氣度，到了後來變成了「問蒼茫大地，誰主沉浮？」相比之下，那種「風蕭蕭兮易水寒，壯士一去兮不復返」的豪傑氣概，幾乎變成了一種「傻B」行為，人們只是一再地談論，而沒人願意身體力行；大家都希望別人一去不復返，誰也不願意把自己的性命當兒戲。美其名曰：天將降大任於斯人也；或者說：同學們，大家起來，擔負起天下的興亡。既然有天下興亡的重任在身，那麼就應該把犧牲讓給別人，把「重任」留給自己。在一個弱肉強食的世界裏，又當然是誰強誰擔重任，誰弱誰作犧牲。於是，在男人和女人之間，女人多犧牲一點；在書生與強盜之間，最後總是書生把重任讓給了強盜而不是相反，如此等等。究其原因，不是中國人不要家，而是對天下的佔有心理實在太害人。居家一旦變成了皇宮，變成了天下，男人就變成了為天下而拼命的瘋子。

當然，也有一些沒有發瘋的男人，比如《閑情偶記》的作者李漁，就是一個人情味十足的居家型男人。在一些為天下奔忙的男人眼中，李漁這樣的男人也許是不屑一顧的，至多只是花花公子。人們也許會讚賞歸有光那樣的居家者，因為他不僅喪妻，而且活得淒淒慘慘，不像李漁那樣大富大貴。然而，在我想來，人的正常與否，不在於是貧寒還是富貴，而在於心態是否健康。比如大唐詩人王維和孟浩然之間，就不能以貧富論心態，而應該以心態論貧富。居家的安逸與否，最根本的原因在於心態而不在於貧富。心安則家安，心亂則家散。

由此想到了巴金的小說《家》，想到了小說有關家如何分崩離析的描述；也想到了曹禺的《雷雨》，想到了《雷雨》中的家長是如何的可怕可憎。居家的溫馨在此完全消失，只看見家中的黑暗和陰冷，家長的殘暴和陰鷙。毋庸置疑，這些都是事實，而且我也曾參觀過與這種居家相應的「庭院」建築，比如皖南一帶建於明清之際的民居，的確讓人感覺陰森可怕。然而，我認為這不是居家出了問題，而是跟居家相關的文化有毛病。當巴金在「五四」精神的感召下寫出覺新那樣的年輕人時，他同時也道出當時的人們對天下興亡的熱情和趨從。由於山河的破碎，導致了家園的凋零，而又由於家園的凋零，造成了青年一代從家中的出走。在整個歷史變遷的過程中，最大的犧牲者不是家長也不是出走的青年，而就是在這一變遷中更加無依無靠的女人。比如那個叫做鳴鳳的女孩子。在老式家長的迫逼下，鳴鳳曾經對年輕的、未來的家長覺新抱過希望，但覺新卻因為忙着寫革命文章而把她推開了。相比於擔負天下的興亡，鳴鳳似乎算不了甚麼。也因為是擔負了天下的興亡，無數的覺新理直氣壯地推開了無數個鳴鳳。一直推了將近半個世紀，推得鳴鳳們最後不得不把目光投向洋人，才使覺新們突然發現，女人的資源正在迅速地流失。在一個女孩子以嫁給洋人為自豪的年頭，覺新們變得可笑起來，因為他們發現如今不是覺新推開鳴鳳而是鳴鳳推開覺新的時代。

於是，中國居家文化在這樣的時代裏開始了自身的重新構建。過去的修身齊家治國平天下，如今已經有了新內容，先把天下看清楚，再把國家弄明白，然後把家給安頓好，最後舒舒坦坦地坐在裝修一新的房子裏長長地吐出一口濁氣：流浪了半個世紀，現在總算回來了。正如80年代出國是一種時尚一樣，如今回家成了一種潮流。不僅當年出國的忙着回家，就是沒有出國的也在忙着找家、建家、裝修家，最後回家。有的是先找了鳴鳳再找家，有的先造了家再四處找鳴鳳。中國的男人到了世紀末幾乎全都變得那麼想家、那麼要回家，正如本世紀初他們一個個忙着離家出走去為天下而拼命一樣。歷史就以這樣的方式作了一個輪迴，以世紀初的離家開始，以世紀末的回家告終。早年對家的批判在如今已不再成為美談，而成了一件遙遠的往事；相反，李漁的《閑情偶記》卻在一代新的家長手裏被再三再四的翻閱，那樣的閑情逸志彷彿成了他們重新嚮往的理想。從某種義意上說，整個國家的是否安定、能否繁榮，就取決於能不能讓大家把各自的家給安頓好。家安心安，心安國安；居家一面連着國家，一面連着人心，居家重新成了整個民族文化的重心所在。能不能讓天下蒼生個個有家可歸，成了整個國家的當務之急。

這麼談論居家文化並沒有憂國憂民的意思，而只是想指出，居家在今天已經變得如此重要，以致成了一股不可阻擋的歷史潮流。就居家本身而言，其性質是溫存的、輕柔的，而不是暴烈的、氣勢洶洶的。回家的人們不僅要請客吃飯，還要繪畫繡花，講究雅致，提倡從容不迫、文質彬彬。因為這是居家文化的基本特徵。早年被遺棄的鳴鳳們，正站在一幢幢新居的門口朝着覺新們微笑：革命結束了，回家吧，回家。

李　劼　文學評論家，現任教於上海華東師範大學中文系。

辮子的來歷

● 朱　正

支那總髮之俗，四千年亡變更。滿洲入，始鬄其四周，交髮於項下，及髖髀。一二故老，以為大辱……其後習夷俗久，彫鬢垂鬣，以為當然，亡所怪罕。日本人至，始大笑悼之。歐羅巴諸國來互市者，復蚩鄙百端，擬以豭豚，舊恥復振。

——章太炎：《解辮髮》

對我最初提醒了滿漢的界限的不是書，是辮子。這辮子，是砍了我們古人的許多頭，這才種定了的……

——魯迅：《病後雜談之餘》

清朝入主中夏不久，即以「殺無赦」的命令強使男人蓄辮。它為甚麼要以強力統一全國的髮型呢？我原來沒有細想，總以為不過是新王朝為了立威吧。偶閱《清稗類鈔》，才知道了這薙髮令的由來。書中「服飾類」有〈孫之獬改裝〉一則①：

世祖初入關，前朝降臣皆束髮，頂進賢冠，為長袖大服。殿陛之間，分滿漢兩班，久已相安無事矣。淄川孫之獬，明時官列九卿。睿親王領兵入關時，之獬首先上表歸誠，且言其家婦女俱已效滿妝，並於朝見時薙髮改裝，歸入滿班。滿以其漢人也，不許；歸漢班，漢又以為滿飾也，亦不容。之獬羞憤，乃疏言：「陛下平定中國，萬事鼎新，而衣冠束髮之制，獨存漢舊，此乃陛下從中國，非中國從陛下也。」奏上，世祖歎賞，乃下削髮之令。及順治丁亥，山東布衣謝遷奮起兵入淄川，之獬闔家慘死。

《清史列傳》將孫之獬入「貳臣傳」，並記載他在明朝時候的表現②：

孫之獬，山東淄川人。明天啟二年(1622)進士，改庶吉士，授翰林院檢討。丁父憂歸，服闋，補原官，遷侍講。七年(1627)，充順天鄉試正考官。時尚書崔呈秀以諂事魏忠賢，其子鐸不能文而為之獬取中。

他就是這樣一個趨炎附勢的小人。當魏忠賢氣焰萬丈權傾天下之時，他巴結唯恐不及。崔呈秀是魏的

死黨，他的兒子本不能文，孫之獬就利用正考官的職權取中他做舉人。魏忠賢既敗，他「遂入逆案，削籍歸」③。

清兵進入山東，他立刻歸順這奉天承運的新王朝。傳記說④：

本朝順治元年(1644)五月，侍朗王鑾永招撫山東，之獬率土歸順。值土賊王楨等糾眾劫明永鎮等處，之獬散家財，練鄉勇，有守城功。賊平，山東巡撫方大猷奏其事，召入京。十一月，擢禮部右侍郎，賜鞍馬。

歸降才半年，就當上了新朝的副部長級高級幹部了。升遷之速，反映了他效力之勤。他拿出了當年巴結魏忠賢的那股勁頭來，不，他拿出十倍於當年的勁頭來巴結新的權勢者。他為了表示自己對新朝的忠心，居然挖空心思，想出了可以在服飾和髮式方面作一點表現。於是，他本人、他的家人就都胡服薙髮蓄辮了。當初，他未必希望有人學他的樣。他大概在想，假如只有他才如此獨一無二的表忠心，並藉此引起異族君王的注意，那該多麼得意啊。可惜，卻出現了寓言中所說的蝙蝠被拒於鳥獸之群的情況：他受到了羞辱，老羞成怒。於是他把羞辱、憤怒，加上他的才智，化作蠱惑的力量，嗾使新朝的君王下了一道薙髮令，限定十天之內「盡使薙髮，遵依者為我國之民，遲疑者同逆命之寇」，如「已定地方之人民，仍存明制，不隨本朝之制度者，殺無赦！」

《清稗類鈔》說孫之獬「奏上，世祖歎賞」，看來是真確的。《清史稿．世祖本紀一》：順治二年(1645)六月丙辰「諭南中文武軍民薙髮，不從者治以軍法」，丙寅又「申薙髮之令」，不過一個月，閏六月癸卯，就命「孫之獬招撫江西」⑤，《清史列傳》說他是「奉命以兵部尚書銜招撫江西」的⑥。一道奏摺使他從副部級升任正部級，可見他已經頗受新朝的賞識和倚重了。

孫之獬向清廷所上奏摺的內容，《清史列傳》的這篇傳記中提到了一些。如建議規定賦稅的數額，建議兵燹之後搜輯書籍等等，不必細說。只是有一條：「明季諸臣往來宴會，結黨營私，諸惡習宜懲。」⑦為了防止前朝降臣結成「小集團」，酒食徵逐都是應予懲處的惡習，也可顯出這個貳臣對新主的忠誠了。此外，他在江西「久任無功，市恩沽譽，應革職為民」的結局，謝遷起事，攻破淄川，他的一家男女七人被殺的這些情形，《清稗類鈔》或者沒有說，或者語焉不詳。只是《類鈔》中提到的有關薙髮令一事，《列傳》中沒有正面寫到，只提到他曾建議：「本朝制作維新，宜辨等威、別上下，使臣民共守。」傳記作者沒有寫明這一條的具體內容，大約建議頒布薙髮令就是包括在這一條之內的吧。假如真是這樣，那是不該省略不寫的。傳記作者大約沒有想到，這事在中國歷史上關係甚大。孫之獬大約也沒有想到，他這一時泄私憤的行為，竟闖下了多大的禍。

中國歷史上改朝換代可謂多矣。每一次改朝換代，受到影響最大的當然是皇室，多數人都遭到了殺身之禍，倖存者也不再是天潢貴胄，而淪落成為賤民。其次是官員，有的殉君殉職，有的失業失勢，當然也有降臣降將，出仕新朝。至於百姓，通常並不受多大影響，因此多是持一種冷漠的旁觀態度。對此，魯迅有過很深刻的觀察。他說：「中國的百姓是中立的，戰時連自己也不知道屬於那一面，但又屬於無論那一面。」百姓所希望的，只是「有一個一定的主子，拿他

們去做百姓，——不敢，是拿他們去做牛馬，情願自己尋草吃，只求他決定他們怎樣跑」⑧。情況難道不正是這樣嗎？我們看《三國演義》，看到曹丕代漢稱帝，司馬炎代魏稱帝，這些事情同老百姓有多大關係呢？老百姓又有甚麼反應呢？沒有。後來，楊堅代北周稱帝，趙匡胤代後周稱帝，情況不也是這樣嗎？清朝入主中夏，所遇到的，其實也是這樣中立的百姓。《清史稿》是這樣描寫清軍進入北京的：順治元年五月己丑：「大軍抵燕京，故明文武諸臣士庶郊迎五里外。睿親王多爾袞入居武英殿。令諸將士乘城，廝養人等毋入民家，百姓安堵如故。」⑨百姓苦晚明苛政久矣。李自成、張獻忠能夠弄出那樣大的局面來，就表明人們久已厭棄朱明王朝，換一個王朝也好吧。中立的百姓，也就是以這樣一種冷漠的態度接受了明清之際的易代，北京的百姓這才「安堵如故」的。

清朝皇帝是滿族，但是這本來應該並不是一個了不起的障礙。在這以前，非漢族的皇帝在這塊土地上已經出現過不少：東晉之後的十六國直到北朝，五代十國中的一些政權，遼、金、元……，百姓也像接受漢族皇帝一樣接受了他們，並沒有因為皇帝不是漢人而引發激烈的民族衝突。清朝本來也應該能夠像這樣在滿漢之間相安無事的。可是，一道薙髮令立刻使這一切改變了。這使全國每一個男人、每一個家庭都感到受了侮辱，因為此舉使他們感到，這已經不再是那種同他們關係不大的改朝換代，而是被征服，是當了亡國奴，想做一個中立的百姓也不可得了。不少人無法忍受這種侮辱，拒絕薙髮，因而被殺。這成了一場以每一個漢人為對象的戰爭，這是一頁血迹斑斑的歷史。從此，少數統治的滿族和多數被統治的漢族之間，有了永遠無法消釋的隔閡。薙髮令，再加上持續康、雍、乾三朝的文字獄，確實使漢人在一段時間內懾服，不敢言而敢怒，而仇恨之心，可說是與清王朝相始終。波及十餘省、持續十餘年的太平天國戰爭，即以蓄髮為標誌。章太炎以中華國民軍政府名義起草《討滿洲檄》，歷數清廷罪惡，其中第十四條就提到：「往時以蓄髮死者，偏於天下，至今受其維繫，使我衣冠禮樂，夷為牛馬。」⑩這篇檄文提出的政綱：「掃除韃虜，恢復中華，建立民國，平均地權」，頭一條即以反滿為號召，反映了滿漢矛盾之深。尖銳的滿漢矛盾，也是光緒維新必然失敗的重要原因之一，這也就錯過了一次通過溫和的手段實行改革的機會，終於使辛亥革命不可避免。如此看來，孫之獘奏請薙髮，不但當時害死了許多漢人，並且從長遠說也給清廷造成了無可挽回的、致命的損害。

一些小丑的意氣用事、胡鬧，有可能給予歷史進程以甚大的影響，這件事大約也可以算一例吧。

註釋

① 徐珂編撰：《清稗類鈔》，第十三冊（北京：中華書局，1996），頁6172-74。

②③④⑥⑦ 《清史列傳》，第二十冊（北京：中華書局，1987），頁6562。

⑤⑨ 《清史稿》，第二冊（北京：中華書局，1991），頁97；86。

⑧ 《魯迅全集》，第一卷（北京：人民文學出版社，1981），頁212。

⑩ 《章太炎全集》，第四冊（上海：上海人民出版社），頁192-93。

朱　正　從事出版工作，著有《魯迅傳略》、《魯迅回憶錄正誤》、《人和書》、《留一點謎語給你猜》、《思想的風景》等。

關於「跪」與「不跪」的故事

● 雷　頤

中國素以「禮義之邦」自居，對「禮」自然格外注重。在所有禮儀中，最為莊嚴、神聖、隆重、嚴格與不可「冒犯」的，當屬覲見皇上之禮。大概中國的皇帝們早就「不教自明」如今才流行的後現代「文化理論」：禮儀的實質是一種「文化資本」，是「權威」的象徵或來源，維護、加強「禮儀」就是維護、加強「權力」，所以要不顧一切地維護「成禮」，有時甚至重「名」遠甚於重「實」。由於「中國」是位於「天下」之「中」的「天朝上國」，所以華夏之外統統是「不文」的野蠻世界。其他民族、國家都是「化外之邦」的「夷」、「狄」、「蠻」、「番」。而且，又以中國作為遠近的標準，把「化外」的「狄夷」或「蠻夷」劃分為「生番」和「熟番」，對其名稱的漢譯往往還要加上「犭」(以示尚未成「人」) 或「口」(以示可「吃」，類同動物) 作為部首。無論「生番」還是「熟番」，都要靠中國的聲名文物、典章制度、禮樂規範來「教化」。

但就在乾嘉盛世，來自化外嘵咭唎的「番臣」馬嘎爾尼 (George Macartney) 和阿美士德 (William Pitt Amherst) 卻偏不肯行覲見皇帝的跪拜之禮，不僅明拒「教化」、自甘墮落，且生出一段又一段難了的「是非」。

乾隆五十八年 (1793) 馬嘎爾尼率團來華，因覲見皇上之禮與清廷爭論不休，馬氏要求按「平等對待」原則，如果要他向中國皇帝行雙膝跪拜之禮，中國官員也應向英國女皇像行此禮，否則他只以向英皇所行之僅屈一膝的吻手禮向乾隆行禮。此為中國官員嚴拒，但最終還是中方妥協，同意英使不行雙膝觸地的跪拜之禮而只屈一膝的要求。當據劉半農譯《乾隆英使覲見記》載馬嘎爾尼自述當時爭議情況分外有趣，特引如下：

余曰：「英使禮乃係屈一膝，引手伸嘴握皇帝陛下之手而親之。」彼等大詫曰：「怎麼！這事在咱們皇上面前使得麼！」余曰：「自然使得！敝使以見本國皇帝之禮見貴國皇帝，已屬萬分恭敬，何言使不得？」言次，屈一膝作行禮之狀示之。三人頷首而去，容色似已滿意，不復如前此之極力喧辯矣……未幾，鞮鞻欽差又來言：「目下

決議，請貴使行英國禮，但照中國風俗說來，拉了皇帝的手親嘴，總不是個道理。擬請貴使免去拉手親嘴，改用雙足下跪以代之。」余曰：「敝使早已說過不用中國禮，這雙足下跪，還不是中國禮麼？此禮，諸位行得，敝使行不得。」金大人曰：「既如是，雙足單足，且不去管它，那拉手親嘴，總得免掉才是。」余曰：「此則悉聽諸君之便。但諸君記着，此係諸君之意見；非敝使之意見。敝使本欲向貴國皇帝行個全禮，今屈從諸君之意，改做個半禮了。」至是，辯論已終。

當時就有人不願正視此點，刻意編出英國使臣稍後覲見乾隆帝時「一到殿廷齊膝地，天威能使萬心降」的神話。不過此時正值盛世，大多數人對此並不十分在意。無人料到此事其實是幾十年後中國文化要遇到一個更強的文化的巨大挑戰、產生嚴重危機的先聲和預兆。

嘉慶二十一年 (1816) 又有阿美士德率團來華，又因是否跪拜而爭論不休。滿清官員讓他星夜從通州趕到北京覲見嘉慶皇帝，想趁他舟車勞頓未消之時勸誘他屆時向嘉慶帝行三跪九叩之禮，不料卻被他堅拒，與其副手一同稱病不出。嘉慶皇帝自然大怒：「中國為天下共主，豈有如此侮慢倨傲甘心忍受之理？」當日便傳旨遣其回國。事後又有廷臣謊稱係因來使行走一夜，朝服未到不敢瞻覲。嘉慶帝下諭怒斥有關官員，並對其作了革、降職的處分。沒想到，「跪」與「不跪」竟釀成如此一場政壇風波。不過，嘉慶皇帝卻是相信當年馬嘎爾尼拜見乾隆皇帝是「齊膝地」的，在此番《賜暎咭唎國王敕諭》中云：

爾國遠在重洋，輸誠慕化……特命大臣於爾使臣將次抵京之時，告以乾隆五十八年爾使臣行禮悉跪叩如儀，此次豈容改異？……爾國王恭順之心朕實鑒之，特將貢物內地理圖、畫像、山水人物收納，嘉爾誠心，即同全收，並賜爾國王白玉如意一柄、翡翠玉朝珠一盤、大荷包二對、小荷包八個，以示懷柔。至爾距中華過遠，遣使遠涉良非易事……嗣後無庸遣使遠來，徒煩跋涉，但能傾心效順，不必歲時來朝，始稱向化也。俾爾永遵，故茲敕諭。

「天朝上國」那種自高自大、「德威遠被」的「寬宏大量」，於此表現無遺。

但幾十年後幾乎是接連兩次鴉片戰爭，使中國傳統精神世界受到的最大震撼便是「華夏中心」世界觀的徹底崩塌。這種崩塌不僅是國家主權、領土等受到侵犯，而且與以往「狄夷」的入侵不同的是，中國文化受到了空前的挑戰，傳統的綱常倫理、禮儀規範等等開始動搖。在第二次鴉片戰爭的締約談判中，清政府對英、法侵略者割地賠款諸條照單全收，但對英法代表提出向皇帝親遞國書的要求卻嚴加拒絕，並激烈抗議道：「此事業關係國體，萬難允許」，表現出少有的堅決。視「禮儀」重於「地」與「款」，頗得「後現代」神髓。不過幾經談判之後，清廷還是不得不同意外國公使駐京，這使「天朝體制」被打開一個不小的缺口，覲見皇帝之禮便遲早要發生變化。這一過程無疑是痛苦的，一些士大夫更不願面對這一無情的現實，只得無奈地尋求一種精神的自慰。

對他們來說，最不能忍受的是最高的禮儀——晉見皇帝的禮儀——居然受到了「褻瀆」。那些屬於化外

「生番」的「洋鬼子」，作為「貢使」到位居「世界之中」的「朝廷」拜見皇帝即「真龍天子」時，竟然拒不跪拜，而只行鞠躬之禮，「是可忍，孰不可忍？」但在洋人的船堅炮利面前，「朝廷」亦無可奈何，最後只得聽其鞠躬而不跪拜。對此，那些士大夫們更是毫無辦法，卻又不能「視若無睹」，好像比朝廷還咽不下這口氣，只好再次流播這些洋人「一仰天威」便自動「伏地恐後」的神話聊以自慰。據當時名士李慈銘日記所云，在同治十二年(1873)六月初五，英、法、美、日、俄、荷蘭等國公使覲見並呈遞國書：

是日巳刻，上御紫光閣見西洋各國使臣，文武班列，儀衛甚盛。聞夷酋皆震慄失次，不能致辭；跪叩而出。謂自次不敢復覲天顏。蓋此輩犬羊，君臣脫略，雖跳梁日久，目未睹漢官威儀。故其初挾制萬端，必欲瞻覲；既許之矣，又要求禮節，不肯拜跪。文相國等再三開喻，始肯行三鞠躬；繼加為五鞠躬。文公固爭，不復可得。今一仰天威，便伏地恐後，蓋神靈震疊有以致之也。

同時，時人陳康祺在聽說同治帝親政，外國使臣晉見時只鞠躬不跪拜後，忿忿然想起馬嘎爾尼的那段故事，在《郎潛紀聞初筆》中寫道：

乾隆癸丑，西洋嘆咭唎使當引對，自陳不習慣拜跪。強之，止屈一膝。及至殿上，不覺雙跪俯伏。故管侍御《韞山堂詩》有「一到殿廷齊膝地，天威能使萬心降」之句。康祺憶穆宗親政後，泰西各國使臣咸請覲見。先自言用西禮折腰者三，不習中國拜跪。通商衙門諸大臣曲意從之。惜無舉前事以相詰責者。

無疑，陳氏篤信此事，所以要怒責「通洋務」的總理衙門諸大臣不以此「故事」來與洋人相抗爭。不過陳氏卻未意識到，他的如此義正辭嚴的立論實際是自相矛盾的。既然「天威能使萬心降」，能使拒不跪拜、而且朝廷也已「恩准」其不跪拜的洋人到時會不由自主地「齊膝地」，那麼這根本就不成問題，「諸大臣」也就根本不必與之「相詰責」了。當然，結果是「神話」終歸破滅，此番諸使確實未「齊膝地」行「中國跪拜」，而只行「折腰者三」的「西禮」。

80年間這前後幾段關於「跪」與「不跪」的「故事」，反映出一種複雜的心態。神話終究要被現實打破，所以還是曾任吏部主事的吳可讀的自慰「理論」更「實際」一些。他見根本不可能強令「夷酋」跪拜，便乾脆上《請勿責諸使跪拜疏》說：「彼本不知仁義禮智信為何物；而我必欲其率五常之性。彼本不知君臣父子夫婦昆弟朋友為何事；而我必欲其強行五倫之禮。是猶聚犬馬豕羊於一堂，而令其舞蹈揚塵也。」這樣，「即得其一跪一拜，豈足為朝廷榮；即任其不跪不拜，亦豈為朝廷辱」。畢竟是官場中人，通權達變，不似那些完全不顧現實的腐儒只知一味自我欺騙，才提得出這阿Q式既屈從現實，又能獲得自我心理滿足、自我圓場的好「說法」。

雷　頤　1956年生，現為中國社會科學院近代史研究所《近代史研究》副主編、副編審。

經濟與社會

在政府與廠商之間：鄉鎮政府的經濟活動分析

● 邱澤奇

對於以鄉鎮企業為主體的中國鄉村工業的發展，雖然社會學家和經濟學家的研究仁者見仁、智者見智①，但他們之間都有一個共識，那就是鄉村工業的發展與鄉鎮政府的干預和參與有直接的關係，政府使用體制改革的方式促動了經濟的變遷②。

沃爾德 (Andrew G. Walder) ③從制度變遷的角度把變遷經濟 (transitional economy) 中的地方政府比喻為工業廠商④，提出中國經濟的快速發展是在公有制企業制度的基礎上進行的。這種看法與可奈 (Janos Kornai) 的理論相矛盾。在可奈看來，政府所有制不可能導致經濟快速發展。不過，在中國的條件下，政府管轄權實際包括着財政激勵，特別是地方政府，雖然其管轄範圍較小，但財政激勵機制卻十分明確，而且管轄範圍越小，監督能力越強。沃爾德還認為，在中國的公有體制中，政府所有制越明確，則政府對企業的監督就越表現為強制性，在這樣的條件下，政府官員就越有可能將公有制企業當作多極化市場型企業來管理。懷婷 (Susan H. Whiting) ⑤則運用經濟學中的委託代理理論，討論了鄉鎮政府發展鄉鎮企業的制度效應。劉世定⑥則用財產佔有形式來解釋這種機制。

上述三種觀點雖各有理據，但都不能完全解釋鄉鎮政府和企業的關係。例如，公有制的政府所有制並不是政府對企業行使管轄權的必然條件，因為政府所有並不意味着明確的管轄關係。政府所有制並不必然導致改革失敗，但也不意味着改革必然成功。除了公有制作為可見因素以外，中國鄉鎮工業的快速增長還必須訴諸其他方面。財政激勵或者預算約束雖然能夠說明政府與企業之間有直接的利益連帶，但卻不能解釋政府參與企業經營活動的利益機制。如果政府的利益需求可以通過其他途徑獲得滿足，而且不存在獲得滿足的制度障礙的話，那麼政府為甚麼要超出自己的職責範圍去參與企業經營活動並在市場制度建設和競爭中承擔風險呢？雖說關注自籌資金來源是政府關注鄉鎮

對於以鄉鎮企業為主體的中國鄉村工業的發展，雖然社會學家和經濟學家的研究仁者見仁、智者見智，但他們之間都有一個共識，那就是鄉村工業的發展與鄉鎮政府的干預和參與有直接的關係，政府使用體制改革的方式促動了經濟的變遷。

企業發展和利潤增長的一個重要因素，但在這個機制下，政府不僅要關注產出的最大化，同時還必須關注利潤的最大化。問題是，政府為甚麼如此關注自籌資金？自籌資金在政府運作中到底扮演着甚麼角色？

顯然，要進一步探討上述問題，必須聯繫導致鄉鎮政府經濟行為的宏觀制度背景、具體社會環境和參與經濟活動的機制。依據對河北、廣東、湖北、內蒙和浙江共五個鄉鎮的調查資料，本文將集中討論兩個問題：⑴鄉鎮政府經濟行為的宏觀制度基礎或制度性機制；⑵鄉鎮政府經濟行為的具體環境、關係機制⑦。

1983年左右開始的農村行政體制變革，除了令黨政分開以外，首先是將公社變回公社體制之前的鄉。80年代中後期，大多數省市逐步以鎮制取代鄉制，區制被取消；90年代初開始，鄉鎮並稱。在新的體制下，區變成了縣市政府的派出機構，而不再是一級具有完備行政功能的組織。

體制變革下的鄉鎮政府

現在的鄉鎮政府，是在原人民公社體制的基礎上改造建立的。1958年開始的人民公社體制，把縣以下的農村行政體系分為四個層次。縣以下為區⑧，區是一個行政功能與組織結構完備的層次，區之下是以「隊為基礎，三級所有」的農村生產與政治行政體系。值得注意的是，在農村財產的所有制結構中，區是不在其內的。由於財產所有結構的關係，「公社、生產大隊和生產小隊」之間的關係，實際上接近一個整體。區的指令只是下達到公社，公社則需要直接指導大隊和小隊的實踐或實施。所以公社及其以下的兩級組織，實際上可以被認為是一個緊密整體的三個層次。

這種結構體系使得農村組織管理表現出這樣的情形：第一，政社合一體系讓農村各種事務政治化，無論是生產安排還是行政指令，都直接與政治掛鈎。第二，在意識形態約束的支配下，與政治掛鈎的直接結果是形成了一個完全的命令結構體系⑨，在這個結構體系中，公社一級可以在一定的範圍內有自己的工作創意。所以，由行政區劃所界定的公社之內的活動，有很強的地域特點。但是，在公社之下，這種靈活性被命令的強制性所取代了。大隊幹部必須執行公社安排的任何活動和下達的指令，小隊幹部必須執行大隊下達的指示，包括具體的農業生產活動和農事安排。在這個意義上，生產大隊和生產小隊就是公社的執行機構，具體事務中的任何行差踏錯都可以追究到大隊或者小隊，而不是公社。第三，除了政治和意識形態的因素以外，三級組織的另一個機制就是幹部任命制度。儘管小隊幹部和大隊幹部的產生在形式上表現為選舉制，但對於誰可以最後擔任甚麼職務卻是公社任命制。幹部任命制度使得幹部把自己的政治和行政生命繫於上級，為獲得上級的好評，大隊和小隊幹部不得不盡力完成各種指令。第四，這種結構體系下的政府與社會關係表現為單向性：只有政府通向社會的指令渠道，而沒有社會對政府的反饋途徑。

1983年左右開始的農村行政體制變革，除了令黨政分開以外，組織規模和結構基本上經歷了以下過程：首先是將公社變回公社體制之前的鄉，由於幾十年中人口數量的增長和人口地理分布結構的變化，新鄉的人口規模和地理區域略有變化，這個時候，大多數地區仍然保留了區制；80年代中後期，大多數省市逐步以鎮制取代鄉制，與此同時，區制被取消；90年代初開始，鄉鎮並稱。儘管一些地區仍然保留了區制，但在新的體制下，區變成了縣市政府的派出機

構，而不再是一級具有完備行政功能的組織。

這裏可以比較清楚地看出，在整個國家行政體系中，鄉鎮政府由原來「三級所有」體制時期農村行政結構中的最上級，變成為政府權力延伸到鄉村社會的最後一段。與公社體制比較，新鄉鎮政府在組織結構和機制上至少產生了這樣一些變化：首先，原三級結構中的大隊為村民委員會所取代。在組織理念上，村民委員會是村民的自治組織，而不再是政府行政組織中的一個環節。儘管村民委員會的選舉和組織過程並沒有完全擺脫公社體制的影響，鄉鎮組織對它的干預仍然存在，至少在法理上，鎮村結構解體了。第二，這種結構變化的一個直接結果是，鄉鎮政府不再有直接的下級政府，儘管它仍然可以在一定程度上用各種方式約束村民委員會的活動⑩，但它的工作對象不再是下級組織，而是直接接觸到地方社區。第三，儘管鄉鎮政府成為了國家農村體系的最後一個環節，但由於組織規模過於龐大，鄉鎮政府的活動不可能直接面對每一個農戶，而村委會也不可能完全成為其權威伸向農戶的中間環節，這樣，人民公社時期過度組織化的結構形式和影響雖然仍然存在⑪，但是，單向式的命令結構體系至少在組織形式上被打破了。第四，儘管對於地方社區而言，像人民公社體制時期一樣，鄉鎮政府仍然是「政府」，但是，它對社區的約束由於下面將要談到的一些因素而有所淡化，農民和非政府機構在一定程度上獲得了行為的自由空間。

在這個意義上，鄉鎮政府與其說是一級政府行政組織，還不如說是國家政策的直接執行者。不過，在鄉鎮政府的運作過程中，它雖然要首先考慮上級政策的執行，但又不得不考慮如何把政府政策和地方社會的集體意志結合起來。對地方社區，鄉鎮政府可以運用執行上級政府指示或政策的藉口推行自己的主張，並視後果的成敗去解釋自己的行為；對上級，鄉鎮政府則可以把社會當作籌碼來抵制上級政府的某些政策或指令，同時為自主行為的後果進行辯護。如果把這個自由空間與簡政放權的國家行政體制改革和以經濟建設為中心的宏觀制度結合起來，再加上80年代後期開始推行的農村基層選舉，鄉鎮政府無疑是整個政府體系中自由度最大的一級組織⑫。

鄉鎮政府行為自由空間擴大後的影響，至少有兩方面：首先，鄉鎮政府除了把發展經濟作為中心任務以外，亦必須分擔作為政府的其他職責，譬如徵稅、徵糧、計劃生育以及許多由上級政府指派的臨時性任務，同時還得顧及社區內的社會安定、社會公平和社會發展；其次，鄉鎮政府可以自主、獨立地處理社區事物，並且在很大程度上按自己的設計和意志行動。

鄉鎮政府職責的擴展及其所能直接支配的人力資源的縮減⑬，使得鄉鎮政府運作直接面臨人員短缺的問題。個案調查資料表明，現在幾乎所有鄉鎮組織的人員都普遍超編。根據中央編制委員會的規定，全國鄉鎮按人口和行政區劃面積分為三類：一類鄉鎮的政府人員編制為45人，二類30人，三類20人。不過，各地執行這個規定又有一些變化，例如河北省唐山市編制委員會就規定一類鄉鎮的政府人員編制為39人，二類24人，三類14人。行政組織結構的變化使鄉鎮政

在整個國家行政體系中，鄉鎮政府由原來「三級所有」體制時期農村行政結構中的最上級，變成為政府權力延伸到鄉村社會的最後一段。與公社體制比較，新鄉鎮政府在組織結構和機制上獲得了行為的自由空間。鄉鎮政府可以自主、獨立地處理社區事物，並且在很大程度上按自己的設計和意志行動。

府必須直接面對鄉鎮社區範圍內的各種事物，人手不足成為政府有效運作的一個突出問題。

儘管編制緊缺是各級政府組織中普遍存在的現象，與其上各級政府相比，即使是縣市政府，其所能夠調節的人力資源也要遠遠多於鄉鎮政府。譬如縣市政府可以通過季節性調節各個部門之間的人力，或者通過向下級政府借用人力來緩解人員緊缺的矛盾，甚至通過各種途徑僱用非政府出資的臨時人員。但是，對鄉鎮政府而言，不僅可直接支配的人力資源被縮減，就連可供其調節的人力資源也極有限，甚至不可能像其上級那樣使用由他方出資的臨時人員。由於編制的限制，使政府不可能通過正式的制度化程式補充必要的人員，解決問題的唯一辦法就是由政府直接聘用臨時人員，從負責傳遞消息、發送郵件的通訊員、負責管理具體政府事務的工作人員到地方傳媒的編輯記者都可以是臨時工。調查發現，雖然各個鄉鎮聘用臨時人員的數量不同，從幾個人到政府人員總數的三分之一，但是對待臨時工的方式卻是一樣的，即臨時工的人事權在鄉鎮政府，費用由鄉鎮政府負責籌集。

受農業生產責任制和工業生產承包制的啟發，在人員緊缺的約束下，從90年代開始，政府工作也實行責任制。從上下級政府之間到政府各個部門之間，每年的工作指標均以合同的方式制訂並由雙方簽署。在調查的五個鄉鎮中，各個鄉鎮的上級政府均與鄉鎮政府簽訂目標責任制。合同中除了經濟發展指標以外，還包括計劃生育、黨政建設和精神文明建設。以彩亭橋鎮為例，政府工作的責任制採用了兩種基本形式：兼管制和包乾制。兼管制限於黨政主要領導，某個領導負責某個方面的工作。與兼管制相配套的是領導和部門包乾制。在縣市與鄉鎮的關係中，縣市主要領導分別承包一些鄉鎮，督促執行和完成某些中心任務；同時，縣政府的部門也採用「局包鄉鎮」的方式，即由縣市政府的職能部門在鄉鎮一級負責督促執行縣市的政策和指令。在鎮村關係中，鎮黨委和政府的領導聯合形成包村隊伍，對全鎮19個行政村實行全面承包，承包的內容包括「中心工作」和「部門工作」兩大類⑭。

隨着經濟體制的改革、行政體制的變革、行政區劃的變更，鄉鎮政府一方面獲得自主行動的自由，可以設計安排鄉鎮範圍內的事物和活動；同時，生產大隊和生產小隊的解體又加重了它對地方社會的責任。

國家中心工作的轉變、經濟體制的改革、行政體制的變革、行政區劃的變更，使鄉鎮政府一方面獲得自主行動的自由，可以在不違背大原則(以經濟建設為中心)的條件下按照自己的主張和設計安排鄉鎮範圍內的事物和活動；同時，由於生產大隊和生產小隊的解體而加重了它對地方社會的責任，它要直接而不是通過中間組織來處理社區事務，任何社會與政府的矛盾都直接體現在鄉鎮政府與地方社區之間；此外，鄉鎮政府也不得不面對體制變革所帶來的一些難題，人員短缺使政府不得不僱用臨時人員、支出擴展迫使政府尋找可以自主支配的支出來源；還有，政府活動範圍的擴展也要求政府獲得可以獨立、自由支配的支出來源。

政府擴展性支出膨脹的影響

80年代中期開始的財政體制改革，不僅改變了政府財政的收支方式，也改變了各級政府之間的關係⑮。對於鄉鎮政府而言，政府財政來源主要包括兩部分：一是預算內的財政撥

款，另一是預算外的政府收入。財政撥款包括人員工資，列入計劃的項目經費。顯然，政府可直接利用的支出只能來自於鄉鎮範圍之內。

倪 (Victor Nee) 認為，鄉鎮政府對鄉鎮企業的重視與參與是再分配經濟向市場經濟轉變的結果⑯。不過更多人認為，政府經濟活動的一個明顯因素是財政激勵，政府預算約束迫使鄉鎮政府不得不在體制外尋找可支配的財政來源⑰。在各種討論中，預算約束被區分為兩種：軟約束和硬約束。沃爾德認為，地方政府的等級越低，約束就表現得越剛性⑱。問題是，對鄉鎮政府來說，財政包乾並不必然意味着硬約束或者軟約束。因為，對組織的約束不是一個單向問題，上級政府對鄉鎮政府的財政包乾只是限制鄉鎮政府獲得財政資源的一個渠道，而不是所有渠道。不然，可奈的理論在這裏就成立了。也就是說，如果鄉鎮政府的財政完全來源於上級政府的撥款而且是硬約束的話，正如美國政府沒有財政預算就可以停止辦公一樣，鄉鎮政府也可以視上級政府財政撥款的多少安排政府活動，那麼政府對鄉鎮企業的管理和經營亦只能視政府的財政能力而定，必要時政府甚至可以放棄任何與企業有關的活動。如果是軟約束的話，那麼鄉鎮政府縱使可以通過向上級政府申請更多的財政來滿足政府活動的需求，也不足以激勵鄉鎮政府從事高風險的市場活動。

這就是說，上級政府對鄉鎮政府的財政包乾，只能是鄉鎮政府經濟活動制度環境的一部分。如果在計劃經濟體制下，而且財政來源不足以支持政府行為的話，包乾政策帶來的結果是限制鄉鎮政府的活動。換句話說，如果不結合其他制度因素，財政約束 (無論是硬約束還是軟約束) 根本無法解釋鄉鎮政府的經濟行為。

同樣，財政激勵也不足以解釋鄉鎮政府的經濟行為。儘管鄉鎮政府財政的實際收入有很大一部分來自於地方經濟，而在地方經濟中，鄉鎮工業的發展水平又是至關重要的因素。但是，如果政府財政足以支持政府活動，並且政府作為一個政治組織是為了維持社會的安定與公正的話，那麼鄉鎮政府為甚麼追逐來自地方經濟的那部分收入呢？政府對實際經濟利益的追逐很容易使政府行為失去公正，並導致社會的抵制與反對。在這個背景下，需要解釋的是政府參與甚至經營地方經濟活動的動因及其獲得社會支持或平息社會抵制的機制。彩亭橋鎮經濟聯合社與政府之間的關係變化以及清溪鎮黨委辦公室對管理費的收繳方式，似乎為此提供了重要的理解依據。

在彩亭橋鎮，無論是現在的經聯社還是其前身，都不是政府部門。它接受政府管理，但不一定執行政府的指令或政策，也沒有義務負擔政府開支。在日常操作中，政府沒有合理或者合法的組織機制控制經聯社的組織行為；同時，經聯社的活動也不可能直接獲得作為地方權威的鄉鎮政府的權力支持。在這情形下，經聯社面臨兩種選擇：第一，繼續獨立的經營活動，並用自己的經濟實力影響鄉鎮政府。問題是，經聯社的經營活動能力尚沒有走出社區，也未能擺脫政府的控制。由於經聯社的任何經濟行為都直接影響地方經濟，所以鄉鎮政府不可能對經聯社的活動不聞不問。同時，如果沒有鄉鎮政府的支持，經聯

80年代中期開始的財政體制改革，不僅改變了政府財政的收支方式，也改變了各級政府之間的關係。對於鄉鎮政府而言，財政來源主要包括兩部分：一是預算內的財政撥款，另一是預算外的政府收入。顯然，政府可直接利用的支出只能來自於鄉鎮範圍之內。

社的發展就會受到各種限制，原因是鄉鎮政府掌握着一些重要的發展資源，如資金融通、政策激勵、稅收控制等。因此，經聯社不得不接受第二種選擇，即與政府合作。這種方式是讓政府直接參與經聯社的決策過程，並拿出一部分利益與政府共享，以換得政府權力的支持。經聯社的這個選擇，正是鄉鎮政府所期待的。鄉鎮政府樂於參與經聯社的經營活動，原因是政府通過組織的方式對鄉鎮企業的利益要求獲得了制度基礎：鄉鎮政府促進了企業的發展，政府應該從發展中獲得收益。

同樣的組織邏輯也反映在清溪鎮政府與企業的關係中。清溪鎮一方面將土地使用的分配權集中在鄉鎮政府，從而使政府獲得對企業經營活動的制約機制；另方面亦通過運用政府權力，讓企業在清溪鎮落戶而獲得管理企業的合理性。政府雖然不直接經營企業，但與企業的發展卻密切相關。因為讓企業發展，政府就有更多收益。同時，清溪鎮把企業管理費的收繳工作直接交給鎮黨政辦公室的一個秘書而不是一個具體的職能部門，這無疑表明了鎮黨政主要領導需要直接掌握政府可直接支出資金的動態。

擴展費用是一個沒有剛性制度約束的消費層面，在廣東珠江三角洲地區，鄉鎮政府的固定資產擴展可以包括豪華辦公大樓、招待所、高級轎車和提供不受政策約束的各種在職消費。在鄉鎮經濟不是十分發達的地區，當地政府甚至把沿海地區鄉鎮政府的消費當作其努力追逐的目標。

無論是從既有的企業中獲利，還是通過協助建立企業並促進其發展獲利，政府對共享利益的渴望和對可直接支配資金動態的重視，顯然與上述的政府職責擴展及其造成的政府可支配財政資源的不足有關。問題是，到底在哪些方面反映了政府的龐大支出？從鄉鎮政府的實際運作來看，政府的主要支出有兩類：第一是固定支出，包括人員工資、固定的政府事業費用，這些都是組織運作的基本費用，也是財政預算內的支出；第二是組織運作的擴展費用，或者說是無法列入財政預算內的各項支出，如招待費、超編人員費用、無法列入財政預算的基本建設費用、無法列入財政預算的政府固定資產擴展費用等。這兩類費用的比例雖然因各地鄉鎮經濟發展水平的差異而有極大差別，但是鄉鎮政府對擴展費用來源的追逐卻是一致的。在廣東珠江三角洲地區，鄉鎮政府的固定資產擴展可以包括豪華辦公大樓、招待所、高級轎車和提供不受政策約束的各種在職消費，如提供高消費的公務旅行、來賓招待等。在這些地區的政府總支出中，主要是擴展費用而不是固定支出。在鄉鎮經濟不是十分發達的地區，譬如毛嘴鎮和橋頭鎮，擴展費用雖然佔整個政府支出的比重不大，但政府同樣在追逐可能的可支配費用來源，甚至把沿海地區鄉鎮政府的消費當作其努力的目標。

在這個意義上，預算約束或者財政激勵並不意味着政府缺乏必要開支的費用。必要的政府費用都是在財政預算內的開支，即使缺乏，也可以通過合法的組織途徑獲得追加或者補償。政府缺乏的，是組織運作的擴展費用。擴展費用是一個沒有剛性制度約束的消費層面，對於鄉鎮政府而言，對非約束性消費的衝動正是其熱衷發展鄉鎮企業的重要因素。鄉鎮政府對擴展費用的需求和無限制地使用擴展費用，使得它一方面追求消費的等級與層次，另一方面又努力使政府擴展費用的使用合法化和合理化，並在很大程度上使之脫離或超出對政府將職能的追求而轉向尋找自我利益。也許正是在這個意義上，政府變成了廠商的一種特殊組織形式。

政府成為廠商的組織合理性，來源於總體性制度安排：以經濟建設為中心的制度建設和中央政府一系列有關發展農村經濟的政策⑲。從80年代初期開始，中央政府對經濟發展的要求成為各級政府制訂地方政策、安排政府活動、甚至重組組織結構的重要依據。由於沒有具體制度化限制的政策，遂使地方政府獲得了發揮自己創造能力的機會，因為在不違背國家法律的原則下，地方政府可以將任何組織行為和政策解釋為「發展地方經濟」⑳。在許多情形下，即使是違背中央政府政策、法令甚至國家法律的行為，只要不是個人行為(而是組織行為)，都可以被當成合理的行為㉑。而在這種背景下，鄉鎮經濟的任何發展都可以被當作政府績效，一方面從上級政府那裏獲得自己行為的制度合理性，另一方面亦可以從地方社區那裏獲得政府甚或是個人的形象與權威。

儘管鄉鎮政府可以以不同方式參與經濟活動，但都必須有一個前提條件，那就是要有相對發展的工業經濟，無論它是在當地產業傳統的基礎上自發發展出來的，還是通過政府努力引進的。工業經濟越發展，政府捲入鄉鎮經濟活動的可能性就越大。在陳嶼鎮，儘管當地的工業經濟以個體和聯營的方式為主，而且當地的資金市場也不是由政府控制㉒，但政府仍然通過組織途徑將成功的企業納入自己的管理範圍，而且整個鄉鎮政府的組織結構與運作方式更多地偏向於企業運作。

由此可見，擴展性支出短缺創造了鄉鎮政府參與地方經濟和企業活動的衝動，如果沒有相對發達的地方經濟(無論是怎樣產生的)，政府便沒有條件捲入當地的經營活動。政府一旦捲入當地的實際經濟活動，那麼就越有可能在「擴展性支出短缺—參與經濟活動—擴展性支出短缺」之間形成一個加速循環結構。這時，政府與廠商之間的界限就會越來越模糊：一方面，政府不斷地直接參與企業的經濟活動；另一方面，政府又越來越趨向於運用經濟的方式解決當地的政治、社會問題，並由此表現政府的政治性。

鄉鎮政府可以以不同方式參與經濟活動，但都必須有一個前提條件，那就是要有相對發展的工業經濟。工業經濟越發展，政府捲入鄉鎮經濟活動的可能性就越大。政府一旦捲入當地的實際經濟活動，那麼就越有可能在「擴展性支出短缺—參與經濟活動—擴展性支出短缺」之間形成一個加速循環結構。

結　論

處在整個國家行政體系結構最末端的鄉鎮政府，由於可支配資源的局限性使其不可能像上級政府那樣有機會借用其他資源來彌補政府的資源短缺(如人事和擴展性支出短缺)，因而必須通過開發本地資源來擴大並增強政府的運作能力。其中一種重要的方式，就是參與鄉鎮企業的經濟活動。由於鄉鎮企業創立時的資金和物質來源，使得它在參與企業經營活動時不僅僅表現為監督機制、管轄權的問題，也不完全是所有關係問題，而主要是企業與政府之間關係的明確性問題。值得注意的是，這種明確的關係不完全取決於總體制度的安排，而主要取決於政府與企業之間的關係契約，這是由於鄉鎮政府對鄉鎮企業的所有權(鄉鎮辦企業)或監督權(非鄉鎮辦企業)，並不等同於一般意義公有制下的管理機制。在清溪鎮、彩亭橋鎮、陳嶼鎮、毛嘴鎮和高橋鎮，無論鄉鎮所有權表現為怎樣的形式，政府對企業的管理關係是明確的。儘管管理形式可以各不相同，但政府的利益一定是通過企業的發展來實現的。

在急劇的經濟和社會變遷中，經濟體制改革和行政體制變革讓基於人民公社命令結構的新鄉鎮政府面臨着諸多困境。譬如，由行政體制變革所產生的組織結構困境，使得鄉鎮政府一方面不得不面對千家萬戶，卻又不能用過去的強制性行政命令方式去處理；另一方面，由於上級政府的編制約束又面臨人事短缺；政府活動的擴展和人事負擔的增加，令鄉鎮政府的擴展性支出迅速膨脹，並造成嚴重的財政短缺。與此同時，財政體制改革又將籌集預算外支出的全部任務交給鄉鎮政府，亦即是說，鄉鎮政府預算外支出的多少，完全取決於其獲得預算外的財政能力。在這樣的背景下，鄉鎮政府之所以參與鄉鎮企業的經濟活動，顯然不是出於抽象的財政激勵或者預算約束，而是直接導源於填補預算外支出的短缺。

緊密的利益連帶、滿足利益需求的有限途徑和滿足利益需求的緊迫性，都讓鄉鎮政府不得不把更多的利益取向投向社區。個案調查和一般性社會觀察都顯示，鄉鎮工業經濟發展越蓬勃的地區，政府捲入地方經濟活動(包括企業經營活動)的程度就越深；同時，政府與企業之間的利益連帶也越緊密。內向性利益追求使鄉鎮政府越來越趨向於用自己的努力去滿足自己的需求，並通過社區經濟發展加強鄉鎮政府的利益主體性。

鄉鎮政府行為的自主性一方面來源於人民公社的制度遺產，另一方面則來源於體制改革所形成的上下級政府之間制度性關係的鬆弛。鄉鎮政府自主性的增強不僅影響地方經濟的發展，也影響由地方經濟結構變化所引導的社會結構和權力結構的變化。對地方社會而言，政府與企業的聯盟使得地域社區內的權力與資源落在少數新的社會精英手中，並形成了一個地域社區的強政府。地方經濟越發展，特別是地方集體經濟越發展，鄉鎮政府就越強大。強大的鄉鎮政府一方面可以通過壟斷社區的利益分配而左右社區事務，並通過經濟的手段完成各種政府職能；另一方面，它又因為自身的財政獨立性而對上級政府的權威構成挑戰。長遠而言，鄉鎮社會的這種格局，將會對整個中國行政體制、社會結構和權力分配體系產生重大的影響。

強大的鄉鎮政府一方面通過壟斷社區的利益分配而左右社區事務，並通過經濟的手段完成各種政府職能；另一方面，它又因為自身的財政獨立性而對上級政府的權威構成挑戰。長遠而言，鄉鎮社會的這種格局，將會對整個中國行政體制、社會結構和權力分配體系產生重大的影響。

* 本文是中國博士後基金項目「中國鄉鎮政府組織研究」成果的一部分，部分工作屬於北京大學社會學人類學研究所與新加坡東亞政治經濟研究所合作項目「中國鄉鎮政府及其對當地社會經濟發展的影響」。田野調查得到了中國博士後基金、新加坡東亞政治經濟研究所的資助，本文的寫作得到了哈佛大學哈佛燕京學社的資助，在此一併致謝。

註釋

① 參見馬戎、王漢生、劉世定主編：《中國鄉鎮企業的發展歷史與運行機制》(北京：北京大學出版社，1994)；John Wong, Rong Ma and Yang Mu, eds., *China's Rural Entrepreneurs* (Singapore: Time Academic Press, 1995); William A. Byrd and Qingsong Lin, eds., *China's Rural Industry: Structure, Development, and Reform* (New York: Oxford University Press, 1990); Yialing Liu, "Reform from Below: The Private Economy and Local Politics in the Rural Industrialization of Wenzhou", *The China Quarterly*, no. 130 (1992): 293-316; Victor Nee, "Peasant Entrepreneurship and the Politics of Regulation in China", in *Remaking the Economic Institutions of Socialism: China and Eastern Europe*, ed. Victor Nee and David Stark (California: Stanford University Press, 1989), 169-207; Victor Nee, "Organizational Dynamics of Market Transition: Hybrid Forms, Property Rights and Mixed Economy in China", *Administrative Sciences Quarterly*, no. 37 (March 1992): 1-27; Jean C. Oi, "The Chinese Village Incorporated", in *Chinese Economic Policy*, ed. Bruce L. Reynolds (New York: Paragon House, 1988), 67-87; Jean C. Oi, *Rural China Takes Off: Incentives for Industrialization* (Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1996); Dwight Perkins, ed., *Rural Small-Scale Industry in the People's Republic of China* (Berkeley and Los Angles: University of California Press, 1977); Ezra Vogel, *One Step Ahead in China: Guangdong under Reform* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

② 經濟變遷(economic transition)在許多地方都被翻譯為「經濟轉型」。我個人不同意這種譯法，原因有二：第一，從字面意義看，英文的transition並不意味着向一個特定方向或者目的轉變，但它意味着「變」。至於變到哪裏去，則不定。但是漢語的「轉型」則意味着已經存在一個「型」，「變」是一個有目的的過程。所以，翻譯本身有些扭曲原意。第二，即使存在一個既定的模型，變遷過程並不意味着不改變既有的模型設計。對於中國正在進行的經濟改革，雖然總體而言是從計劃經濟體制向市場經濟體制轉變，但世界範圍內並不存在一個統一模式的市場經濟，中國的市場經濟到底是甚麼樣子，誰也沒有辦法預測。正如鄧小平所説的，中國的改革是在摸着石頭過河，而不是一個設計完整、不可變更的過程。所以，我認為使用「經濟變遷」比「經濟轉型」更貼切。同樣的原因，我寧願使用「變遷經濟」，而不是「轉型經濟」。

③⑱ Andrew G. Walder, "Local Government as Industrial Firms: An Organizational Analysis of China's Transitional Economy", *American Journal of Sociology*, no. 101 (1995): 263-301.

④ 這裏的「地方政府」顯然包括了鄉鎮政府。在談到管轄權作為財政激勵時，沃爾德甚至還比較了鄉鎮政府、村委會對企業的管轄及其與縣市或更上級政府組織對企業管轄的區別。

⑤ Susan H. Whiting, "Market Discipline and Rural Enterprise in China" (manuscript), in *Reforming Asian Socialism: The Growth of Market Institute*, ed. John McMillan and Barry Naughton (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995).

⑥⑰ 劉世定：〈佔有制度的三個維

度及佔有認定機制〉，載馬戎、潘乃谷主編，邱澤奇、王銘銘執行主編：《社區研究與社會發展》(下)(天津：天津人民出版社，1996)。

⑦ 儘管一些學者將鄉鎮政府與企業之間的關係歸結為產權問題，問題是如果產權在政府，那麼它同國有體制又有甚麼區別？如果在企業，政府對企業進行干預的機制又在哪裏？產權、政府參與企業的關係正如公有制與監督關係一樣，產權的政府並不意味着政府必須參與企業活動。正如可奈所論述那樣，政府所有制下的非市場機制和運作，也許正是企業效率低下的根本原因之一。參見註③ Walder；胡必亮、鄭紅亮：《中國的鄉鎮企業與鄉村發展》(太原：山西經濟出版社，1996)；註⑥ 劉世定。

⑧ 作為行政建制的「區」產生於革命年代，1949年以後，各地都保留了「區」制，區下為鄉。人民公社開始以後，雖然鄉被人民公社所取代，但「區」制仍然保留了下來。

⑨ 邱澤奇：〈鄉村選舉與村鎮組織關係〉，載陳明通、鄭永年主編：《兩岸基層選舉與政治社會變遷》(台北：月旦出版社，1998)；韓格理(Gary G. Hamilton)著，張維安、陳介玄、翟本瑞譯：《中國社會與經濟》(台北：聯經出版事業公司，1990)。

⑩ 在村鎮關係中，鄉鎮政府對村民委員會的約束方式基本上有：第一，通過選舉過程選擇願意與其合作的村委會幹部；第二，通過責任制的方式掌握村委會幹部的津貼，藉以約束其行為；第三，通過晉升激勵，鼓勵其接受並執行指令。但不可能再通過指令或者強迫的方式迫使其就範。

⑪ 同註⑨ 邱澤奇。

⑫ 如果宏觀地考察中國農村經濟的發展，鄉鎮企業發展的制度性條件就是鄉鎮政府的自主性和自由性。在這個基礎上，如果再來討論鄉鎮政府作為地方政府的特點的話，其與上級直至省政府作為地方政府的區別是顯而易見的。在研究方法上，這個問題的出現顯示了邏輯概化的局限性。把鄉鎮政府等同於一般的地方政府顯然是一個誤導。同樣，把集體企業、鄉鎮企業等同於國有企業也是一個誤導。參見註⑨ 邱澤奇。

⑬ 大隊作為一級政府行政組織被撤消以後，鄉鎮政府所能夠直接支配的人力資源僅僅剩下鄉鎮政府組織的人員。

⑭ 「中心工作」主要是政府工作，包括統籌款項的徵收、夏秋季整糧入庫、春季造林、計劃生育、優質高產農業建設、畜牧業工作；「部門工作」主要是縣委組織部門布置的黨員培訓計劃。

⑮ 沃爾德指出，將「統收統支」財政改為「包乾」和「多收分成」的財政，實際上是給了地方政府一種財政來源，使其在自己管轄的企業中盡量獲得更多的財政收入，這也是沃爾德關於管轄權作為財政激勵的基本邏輯。但是，這個邏輯並不適用於鄉鎮政府，原因是鄉鎮範圍內的企業並不在國家的直接管轄範圍之內，所以不存在管轄權的劃分問題。在這個意義上，與其說鄉鎮政府從上級政府那裏獲得企業管轄權，還不如說是鄉鎮政府自己在創造自己的企業。參見註③ Walder。

⑯ 同註① Nee, 1989。

⑲ 1979年中國共產黨第十一屆四中全會通過的《關於加快農業發展若干問題的決定》中提出了「社隊企業要有一個大發展的方針；1984年3月中共中央、國務院批轉了農牧漁業部《關於開創社隊企業新局面的報告》，同意將社隊企業稱為鄉鎮企業。還有中央政府對農村合作股份制的肯定、規範等。

⑳ 這也是中國鄉鎮企業的發展會出現各種各樣模式的基礎。

㉑ 同註⑦ 胡必亮、鄭紅亮。

㉒ 當地的資金市場主要以個人借貸形式出現，銀行業在當地很不景氣。

邱澤奇 北京大學社會學人類學研究所副教授，現為美國哈佛大學哈佛燕京學社訪問學人。

三邊互動
三邊互動
三邊互動

為紀念戊戌維新百周年，本刊從去年下半年就開始策劃專輯，並如期在今年2月號率先推出。2月號一出版，就得到各地讀者的熱烈回應。特別是余英時先生〈戊戌政變今讀〉一文，既引發讀者對百年來中國政治現代化歷程障礙重重的感慨，也有讀者擬〈康有為伸冤〉的活潑短文。今期「百年中國」續有4篇研究戊戌維新的文章，相信讀者會更有興趣。

另外，值得一提的是，本刊去年10月號組織的「十月革命八十年與社會主義反思」專題討論，在大多數報刊對於這一二十世紀人類生活產生重大影響的歷史事件和社會實踐都甚少提及的情況下，顯得份外引人注目。像日本《朝日新聞》1997年11月7日社論，就專門提及本刊的這一專題和日本學者參與撰文。李澤厚也為此專題寫了一則感言。

——編者

中國政治現代化變遷的陰影

讀了2月號余英時先生談戊戌變法的文章，真有一種痛快淋漓的感覺。余先生指出戊戌變法失敗的癥結在於滿清統治集團的「一族專政」，誠哉斯言！任何一場變革總是一種權力與資源的再分配，是既得利益集團與未得利益集團之間的權力角逐。關於這兩個集團，我們不能簡單地將它們描述為改革和保守兩大陣營。意識形態上的分歧，比不上權力上的分野來得更深刻。以慈禧太后為首的母黨不是沒有看到變革的大趨勢，他們在相當程度上也贊成變革，但他們明白，不變法，將亡國，變法呢，卻要亡清。一旦變法將削弱滿清特權階層的「一族專政」，就寧願犧牲中國而保大清。戊戌變法之所以失敗，不在於變革條件的不成熟，而是權力再分配中間出了問題。假如當時所處的不是清朝，不是少數民族的「一族專政」，中國式的明治維新是可以期待的。

歷史的偶然性與中華民族開了一個大玩笑。等到帝黨被鎮壓下去，母黨控制了變法的領導權，劊子手就迫不及待地開始執行革命的遺囑了。戊戌變法失敗不過500天， 慈禧就宣布「預約變法」。接着，辦學校、廢科舉、派游學、練新軍、改刑律、變官制等一系列新政出台，其變法的廣度與深度，比較起戊戌變法是有過之而無不及。不過，縱然千變萬化，有一條根本大法是容不得動搖的，即滿清特權階層的「一族專政」。這就引起了新一輪爭奪現代化資源的衝突，一方是控制了新政的滿清皇朝，另一方是日益不滿的底層士紳與漢族地方官僚。新政反而加劇了資源的不平等和權力的衝突，等到武昌起義的一聲槍響，滿清「一族專政」終於摧枯拉朽似地一命嗚呼。從戊戌變法開始，中國的現代化變遷始終籠罩着一層少數特權階層既得利益的陰影，一直揮之不去。歷史給人留下來太多的遺憾，也留下來足夠的教訓。不知道等到下一個戊戌變法百年祭，陰影是否能夠散去？

嚴武　上海
98.3.16

還應討論戊戌政變失敗後的結果

讀到98年的第一期，頗為興奮。今年是戊戌維新一百年，據我所知，一些出版社和學刊都有出版文集或專號之類的想法。貴刊在這年頭上，就推出兩組紀念論文，可見學術感覺的敏銳和編輯準備功夫。

5篇論文都出自歷史研究學林高手，戊戌維新的歷史研究要搞點新發現，已經不容易，但這幾篇屬於思想史的論文都不乏識見。不過，最有意思的是余英時的文章。他分析戊戌維新失敗的原因是動搖了「族天下」的「一族專政」的政制結構。晚清時期，中華帝國的民族國家的形成衝動與當時的「族天下」的政制結構抵觸（保

中國與保大清的矛盾），的確是相當基本的、甚難解決的困難。我覺得這比「黨天下」與自由民主憲政的抵觸更甚。

清室遲遲不立憲，致使改良派與革命派趨於合流，「族天下」的政制結構終於難以為繼，另一方面，清室為保大清也不得不推行一些改制。這些改制動作給清室關門後的中國政制演變帶來了甚麼樣的結構性後果？比如說新軍吧，這是清室搞的，清室關門後，新軍勢力就坐大，22省的都督，15個是軍人，7個是紳士，出現了陳志讓所謂的「軍紳政制」。討論戊戌維新，不僅要談它何以興，也值得看其失敗後的結果。不知貴刊下一期是否有這方面的文章？

譚興　武漢

98.3.10

康有為伸冤

某日，一個長袍馬褂老頭走進香港中文大學《二十一世紀》雜誌編輯部。老頭進門便大叫：主編大人何在？康有為前來伸冤！

幾位編輯抬眼一看，大吃一驚：康有為已於1927年3月31日在青島「天游園」溘然長逝，若活着，已有140歲，怎會有一個七十來歲的老頭自稱康有為？且還要來伸冤？十足是來了一個瘋子？

長袍馬褂老頭笑道：

爾等不必驚疑，我正是以理論領導「百日維新」之首領南海康有為是也。不錯，本來老夫已死去70年，可是貴刊1998年2月號赫然推出「紀念戊戌維新一百周年」專欄，且有余英時〈戊戌政變今讀〉、張灝〈再認戊戌維新的歷史意義〉等文涉及老夫，遂把老夫從青島西麓墓中驚醒。也好，老夫死後70年，種種政治滄桑，都已證明吾當年君主立憲之說不錯，正有一肚子冤枉無處申訴。既然貴刊要紀念「百日維新」一百年，那麼，為我康有為伸冤平反，豈非最好的紀念？

不待幾位編輯發言，康有為一邊遞上一份〈康有為伸冤書〉，一邊琅琅而誦……

好漢不提當年勇，今日老夫只提一件事：百日維新到底緣何失敗？

依余英時先生說，道是戊戌維新斷無成功之理。其理由是老夫發起的百日維新，只考慮了國家利益、民族利益，卻沒有顧及大清皇室之利害。君主立憲，是君虛民實，國家可以富強，民眾可以自主，然大清滿人一統天下、盡享特權的好日子便一去不復返。此言當然不無道理，從商鞅變法，到范仲淹、王安石、張居正，歷代變法，最後的失敗皆可以說是因「國家利益和王朝利益之間的衝突」無法調和——歷代君主，不論如何有實權、有鐵的手腕，不論怎樣主動鼓勵大臣變法改革，一旦最後發覺改革要危及皇室王朝的根本利益，都會斷然終止改革，並不惜犧牲自己曾大力獎賞的改革重臣。這一要害，余英時先生以為是他的發現，以為我康有為從未明白，其實大謬特謬也！

老夫在上光緒皇帝第五書時，呈上三條變法對策：一、採法、俄、日以定國是；二、大集群才而謀變政；三、聽任疆臣各自變法。何謂採法、俄、日以定國是？就是要行日本之明治維新，讓皇室虛有其名，落空其權。讓他們得虛名、無實權、就可以在他們一旦發現變法危及王朝利益時，也無力阻止。何謂「聽任疆臣各自變法」？也是給有實力變法的地方大員一個最終擺脫皇室阻撓的機會。吾自萬木草堂假孔子改制，就已明白，非把皇室的實權抽掉不可。如何抽掉？借助光緒被西太后壓制，想利用變法奪取實權的私心。在中國歷史上，任何一個靠自己打江山登極的皇上，你都不可能拿掉他的實權。但是像光緒這樣一個想靠維新掌實權的皇上，卻完全可能最後被迫依照維新派的意志，實行君主立憲。試想，假若袁世凱站在變法一邊，結局如何呢？當然是慈禧下台，光緒開始走向實權。但在此時，吾等變法派便可乘勝前進，逼光緒世世代代為「天皇」，而全國軍政大權都一律歸民選內閣。如此一來，變法派宏圖實施，豈不是改革之功大成，可免一百年來的軍閥內戰、黨爭內戰，而國泰民安？

中國幾千年歷史，凡改朝換代，皆可說是革命，可是不論是平民革命、農民革命還是貴族革命，一旦建新朝，其封建專制大抵和前代無所二樣，即使是二十世紀的一些事實，也證明了這一真理。可以說，中國民眾要想真正得到民主科

學與富強，靠以往所謂革命的改朝換代，已是絕無可能。唯一的希望，依然在於維新、變法、改革。儘管迄今為止，中國還沒有一次真正徹底成功的變法改革，但「百日維新」依然還是可以繼續實驗的。儘管「國家利益與王朝利益」永遠會有衝突，還是有可能在某個時候隱蔽這種衝突，促使「皇上」無可奈何地成為名譽之皇。

其實，當初西太后真要為其王朝大清滿人着想，最上策還是同意老夫的維新主張，如是，現在就可能還有一個滿人皇室以永久皇室存在於中國，雖然沒有實權，總還有一點榮名，有一個皇族世代存在。從這個意義上說，余英時所謂改革一定是王朝利益與國家利益之衝突，倒是一個暫時的道理，長久的謬誤。這一節，不知余英時先生可曾想過？

把百日維新當作不可能成功的妄舉，把我康有為當成真心實意的保皇黨，把我萬木草堂第子皆稱為保皇秀才，這真是奇天大冤！百年奇冤，今日不伸，更待何時？

特此鳴冤叫屈，謹盼四海智者，明鏡高懸！

康有為誦畢，忽然化作一道陽光，倏然而飛。

幾位編輯一時愕然無語。

誰人能接康有為之訴狀呢？

朱建國　深圳

98.3.18

教師中已多為利祿之人，令人擔心

《二十一世紀》是目前高校最受歡迎的中文刊物。現在，尤其是這兩年的學生和前兩年有很大的不同，文化興趣和學習熱情不斷增溫。理想主義也正悄悄抬頭。有點如孔子所言，十室之邑，必有忠信。所以，這一代人對真理的追求，較為注重，而不是像以前的學生那樣，過於實際。現在問題是教師中已大多為利祿之人，這才令人擔心。希望能有好的刊物和著述，為這一代人中的理想主義者提供相應的精神資源。貴刊的每一期，都在同好中輾轉傳閱，意義頗重。

古承　南京

98.3.9

知識份子不應一頭沉入整理國故或追逐西學中

讀貴刊 97年10月號有關十月革命諸文，覺得十分精彩，值得祝賀。大陸學者蘇文、卞悟的文章，極具啟發意義，水準很高。因之，這也似乎使我更堅定自己的「告別革命」論及「四順序（經濟發展—個人自由—社會正義—政治民主）說」，既反對盲目歌頌市場經濟，更非常警惕民粹思潮（不管以何種衣裝出現），但又把「社會正義」置放在「政治民主」之前。這雖被海內外左右兩方面猛烈抨擊（似可以張海鵬、劉賓雁為代表），也不擬改變。當此上千萬人下崗失業，成億人湧向城市，改革進入更新階段之際，偌大中國如何走法，前景如何，如何總結歷史經驗教訓，值得大家仔細思量和商討。知識群畢竟不能一頭沉入整理國故或追逐西學時髦中去也。

李澤厚　美國

98.3.11

圖片來源

封面、封二、頁30、31　王苗作品。

頁27　《亞洲週刊》，1997年9月8-14日，頁30。

頁42　馬洪林：《康有為大傳》（瀋陽：遼寧人民出版社，1988）。

頁51、119、123、136、142　資料室圖片。

頁70、72　江渭清：《七十年征程——江渭清回憶錄》（南京：江蘇人民出版社，1996）。

頁84　Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), cover.

頁97、封三、封底　布列松（Henri Cartier-Bresson）攝。Magnum International提供。

頁98上左　Alberto Giacometti, *Portrait de Aimé Maeght* (1960) © ADAGP, Paris 1998.

頁98上右　Alberto Giacometti, *Annette* (dessin double face) (1951) © ADAGP, Paris 1998.

頁98下　Alberto Giacometti, *Nature morte aux fruits* (1960) © ADAGP, Paris 1998.

頁99　Alberto Giacometti, *La mère de l'artiste* (1963) © ADAGP, Paris 1998.

頁100、101、103、107、109、110　Courtesy of U.S. NOAA.

頁104、105　劉雅章提供。

頁113上　*Science* **279**, 879 (6 February 1998).

頁113下　*Science* **279**, 880 (6 February 1998).

頁114　*Nature* **391**, 556 (5 February 1998).

頁115　Yin Xin, *le coiffeur*.

頁155　中國革命歷史博物館主編：《前進的足迹——圖說中華人民共和國簡史》（香港：三聯書店，1995），頁205。

編後語

從去年7月持續至今未已的亞洲金融風暴，已全面和沉重地打擊了香港和東亞的經濟。評析這一影響深遠的事件，是本期「二十一世紀評論」的主題。王于漸對金融危機的先兆、禍根，以及受影響地區和國家的評估，作了十分清晰簡潔的概述。饒餘慶比較了香港目前與1982-1984年兩次金融風暴的差別，並由於中國經濟結構的特殊性及其對香港的積極支持，得出了香港可以保持聯繫匯率並較快復蘇的樂觀看法。不過他也提醒，如果港人自亂陣腳、喪失信心，則很可能陷入「自我實現的預期」的可怕結局。香港當如何克服為保衛聯繫匯率而採取高息所付出的經濟衰退代價？閔建蜀評論了目前的幾種意見。他強調，當前面臨的不單純是經濟問題，而且還有信心和穩定的政治問題，因此金管局的高利率措施具有「一石二鳥」功能；並且還應發展債券市場和多種衍生工具。汪丁丁則從文化價值和經濟行為的道德基礎的角度來考察亞洲金融風暴。他指出，亞洲金融危機暴露了東亞現代化過程中經濟發展與法治及政治文化並不配套，導致了道德和信用危機。

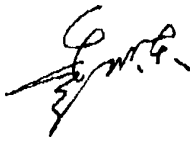
本期「百年中國」有四篇論文，分別從思想、政治以及社會史繼續上期的戊戌維新專題討論，相信這些研究將會推動我們對百年來中國政治變革以及未來路向的進一步反思。此外，我們要特別推薦高華的文章。該文以長期擔任江蘇省第一書記的江渭清所著的回憶錄為素材，大量引述相關的黨史文獻和其他回憶錄，具體刻劃毛澤東任用各省第一把手的原則與技巧；又用翔實、豐富的材料描述了毛、劉關係如何在「四清」運動中逐步惡化，以及中央政爭與地方的關係，對研究當代中共黨史具有重要參考價值。去年法國著名歷史學家、法國大革命史專家福亥 (François Furet) 病逝後不久，本刊曾發表陳彥評論他最後一部著作的文章；本期繼有張倫介紹福亥的生平、思想轉變以及學術觀點的悼念文章，作者最後提出一系列深受法國大革命影響的中國知識份子應該思考的問題。葛劍雄與雷頤兩文，或直接或間接參加本刊已連續兩期的如何評價《懷柔遠人》一書之爭，他們都強調要在歷史事實的基礎上談史。邱澤奇不同意以往研究中國鄉鎮經濟發展中對鄉鎮政府扮演的角色 (如政府的財政激勵、委託代理等) 的定位。他提出，在促進經濟發展中，鄉鎮政府的角色實際上處於政府與企業之間。此外，李向平評熊十力研究佛學的失誤；許章潤對劉小楓談中國問題的現代性的質疑；韓水法介紹桑德爾對羅爾斯《正義論》的批評，都值得一讀。

最後，在「科技文化」欄，劉雅章對影響全球氣候的厄爾尼諾現象的基本成因，作出深入淺出的理論分析，圖文並茂；專題報導則介紹了大陸和台灣學者合作研究遠古動物起源所取得的重大突破，也都是值得讀者特別留意的。

二十一世紀評論

憲政的理念與現實

憲政的復權



一　重新認識憲政

冷戰結束之後，西歐社會批判理論的旗手哈貝馬斯以及左翼知識份子開始把關於大眾直接參與政治的激進民主訴求與自由主義憲政的法律制度結合起來。這意味着歐洲非共產黨系社會主義運動的目標，被明確定義為通過合法鬥爭的方式促進資本主義的徹底自我批判和修正，而不是另起爐灶。

冷戰結束之後，前蘇聯、東歐各國在進行經濟市場化的同時，其政治體制也發生了從極權主義「黨國」體制轉向自由主義「憲政」體制的深刻變化。雖然今後政治上的起伏仍在所難免，甚至不能完全排除出現某種「憲法危機」的可能，但是新的憲法秩序在那裏已經形成了一整套制度，例如：通過改憲的方式在不破壞程序連續性的狀況下實現了「憲法革命」，建立了憲法法院以及違憲審查體系等等。而且，波蘭和匈牙利等國的議會選舉和總統選舉還有了一些漸入佳境的氣象。

大約與此同時，西歐社會批判理論的旗手哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 以及左翼知識份子也開始調整立場，把關於大眾直接參與政治的激進民主訴求與自由主義憲政的法律制度結合起來。這種轉變從1990年正式開始，而在哈貝馬斯的法學著作《在事實與規範之間——為法和民主的對話性論證的理論而作》(*Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*) ①表現得更明確、更充分。可以說，這實際上意味着歐洲的非共產黨系社會主義運動的目標，被明確定義為通過合法鬥爭的方式促進資本主義的徹底自我批判和修正，而不是另起爐灶。這亦意味着對西方社會批判的重點從破壞性解構轉移到建設性重構，當然也在一定程度上意味着批判法學的撤退。應該留意的是，哈貝馬斯以公共領域和溝通行為等概念為基礎的、通過討論達成妥協和利益調整的「審議的政治」(deliberative politics) 的規範性學說，本來就與議會制以及立憲思想息息相通，所以倒也未必如有些學者所理解的那樣能扯上甚麼變節和敗北的問題。儘管如此，哈貝馬斯近年在法律觀方面的明顯旋迴，仍然令不少人感到詫異。一個如此重要的當代思想家的態度變化似乎在提示人們：對於在制度上現實可行的民主政治而言，近代法治主義固然不是充分條件，但卻是一種必要條件，至少是各種制度創新的基本參照物乃至立足點。

總之，無論在前蘇聯、東歐的政治實踐中抑或是在當前西歐的批判理論中，我們都可以看到自由主義憲政的制度安排的復權，而社會主義體制的歷史經驗則作為一種制約的力量，通過關於社會公正和民主的法治國家的話語來保持其精神上的影響。當然，上述現象的出現並不意謂自由主義法律觀的最終勝利，更不能設想從此以後意識形態鬥爭將偃旗息鼓，甚至出現福山 (Francis Fukuyama) 所謂的「歷史的終結」。應該承認，在主權、人權、發展權、民族自決權、自由與平等的協調、經濟秩序的全球化以及地域性規範等一系列問題上，現代自由主義本身也並沒有擺脫其內在矛盾的種種困境。但是，這裏只不過要指出一個簡單的事實，即：自由主義以及作為其制度性基礎的法治主義仍然在擴展、在改進，而足以取而代之的社會範型還遠遠沒有確立起來。

憲政的復權也開始波及中國。從革命理想主義者轉變到自由主義者的顧準，他對議會民主制的論述在歷盡曲折之後終於在1994年得以正式出版，並在思想界引起不少反響。關於市場、社會中間層、公共領域以及憲政的討論日趨活躍，至1997年9月達到高潮。在這種背景下，中國共產黨第十五屆全國代表大會作出了一項政治承諾——到2010年為止，按照「發展社會主義民主」和「建設社會主義法治國家」的方針建立起一整套有中國特色的法律體系；1998年3月以後，中國政府已經開始對龐大臃腫、管事太多的行政機構進行大刀闊斧的改革。固然，從監督法的制訂過程中所遇到的重重阻力可以讓我們清楚地認識到，有憲法而無憲政的現實問題是很難在近期內得到根本性解決的，但是，「依法治國」的原理一旦獲得政治上的效力，那麼新憲政主義運動也就不難從依法訴求的空間中找到其切實的支點了。

無論在前蘇聯、東歐的政治實踐中抑或是在當前西歐的批判理論中，我們都可以看到自由主義憲政的制度安排的復權。雖然這些趨勢並不意謂「歷史的終結」，但是事實表明，自由主義以及作為其制度性基礎的法治主義仍然在擴展、在改進，而足以取而代之的社會範型還遠遠沒有確立起來。

二　假想現實與信仰機制

今天討論憲政問題，其氛圍其語境與一百年前的康有為、梁啟超們的時代大不一樣。

僅就立憲思想的發源地歐洲而言，1970年代以來到處都瀰漫着一種世紀末的虛無主義情緒。例如，德勒茲 (Gilles Deleuze) 和嘎塔里 (Felix Guattari) 在1972年提出了旨在批判安定的國家秩序的所謂「反奧狄浦斯」的後現代命題；幾乎與此同時，貝爾 (Daniel Bell) 在1973年宣告了「後產業化社會的來臨」以及與此相伴隨的文化無政府主義的流行；哈貝馬斯則在1973年揭示了資本主義政治的「合法性危機」(Legitimation Crisis) ……最近，華倫斯坦 (Immanuel Wallerstein) 在對資本主義體制進行全面的歷史清算的基礎上，提出了「自由主義之後」如何抉擇的問題。總之，有識之士都敏銳地感到了價值判斷在相對化，普遍的、絕對的規範體系已經漸趨瓦解。

一般認為，哈耶克 (Friedrich A. von Hayak) 在思想譜系上與亞當．斯密 (Adam Smith) 的古典經濟學和蘇格蘭啟蒙學派一脈相傳，是自由主義遺產的繼

承人和立憲思想的衛道士。他在1973-1979年間出版的三卷本巨著：《法、立法以及自由》(*Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*)，更被奉為新自由主義思潮和新保守主義法學的圭臬。但是，根據京都大學佐伯啟思教授的分析②，即使哈耶克本人也帶有後現代的烙印，所謂「自生秩序」(spontaneous order) 的概念，其實與自我塑成理論、耗散結構理論中的「自組織」的概念極其近似。在拒斥國家干預這一意義上，「自組織化」的秩序的確具有自由主義的性質；然而，按照一定的規範和制度條件進行的國家干預與自由主義並不矛盾，倒是破壞了國家干預的規範和制度條件的自組織化機制很容易引起自由主義的變質。在哈耶克的「自生秩序」設想中，自由不是由普遍性的規範或者客觀性的科學知識、而是由因時因地制宜的特殊的「局部性知識」(local knowledge) 來擔保的，因此，現代市場社會中的非市場性結構實際上被不動聲色地否定了。

東京大學名譽教授村上淳一指出，現代法的確是一種「假想的現實」。可以說，迄今為止的社會主義「制度創新」之所以在前蘇聯、東歐以及其他國家遭遇失敗和挫折，根本的原因就在於企圖把現代法的假想現實中最極端的那部分按照馬克思在一百年前的錯覺在政治社會中進行真實的再現。

對歐洲的歷史和思想造詣頗深的東京大學名譽教授村上淳一也指出，現代法的確是一種「假想的現實」——從前現代超越之力的束縛中解放出來的個別的各人，通過社會契約的方式創造出作為自己的客體的國家主體；而反過來，國家主體又再創造出作為個人主體 (subject) 而存在的各人。正是這種主客體的循環，構成了法治秩序的假想空間。按照他的分析③，英國通過光榮革命把王權吸收到議會主權 (parliamentary sovereignty) 之中，傳統的共同體機制也通過自由結社的方式轉變為新秩序的權力基礎，從而使社會中的政治現實十分接近法律上的假想現實。但是在大陸各國，真正的現實與「假想的現實」的落差很大——在法國，兩者之間尖銳對立；而在德國，則通過區分倫理與法律的方式使得「假想的現實」的一個側面成為真正的現實。

關於法國，還有必要多說幾句話。眾所周知，由於絕對專制主義王權與啟蒙主義的社會之間的矛盾根本無法調和，法國的資本主義革命採取了最為激烈的方式。在繼續革命的對抗中，無法產生作為市民社會的執行機關的政府，革命政府不得不採取禁止同一身分和職業的市民們組織自治團體這樣的措施來維持秩序，其結果是出現了徹底的個人主義傾向與行政優勢國家之間的兩極分化。為了在這兩極之間保持適當的平衡，只有把假想現實中的個人與國家的相互循環作為至高無尚的理想——半似權威民主 (authoritative democracy)、半似共識民主 (consensus democracy) 的雙面神式的理想——加以強調。馬克思從法國大革命中發現並熱烈讚揚了那個被強調到令人目眩的程度的循環圈，但卻沒有注意到它只是一個假象、一個比英國式「議會清談館」中的假想現實那一部分更虛幻得多的假象。可以說，迄今為止的社會主義「制度創新」之所以在前蘇聯、東歐以及其他國家遭遇失敗和挫折，根本的原因就在於企圖把現代法的假想現實中最極端的那部分按照馬克思在一百年前的錯覺在政治社會中進行真實的再現。

在某種意義上，不妨用今日中國的一個流行語來概括法律後現代主義以及批判法學的本質：「打假」——暴露現代國家與法的假想現實。在批判性合理主義的徹底化這一意義上，後現代也可以理解為以現代本身為對象的現代化，即

現代的自我革命。對於這種努力當然應該給予適當的評價。但是，當批判性合理主義過激化而急躁地否定掉一切價值根據、「只剩下白茫茫一片大地真乾淨」時，失去了假想與現實之間的適當的張力的國家制度就會分崩離析，社會也將陷入虛無主義的絕望、庸俗化的尼采權力意志論以及古希臘城邦中的辯者 (sophist) 式的語言遊戲之中而難以自拔。哈貝馬斯最近在一定程度上向現代法治主義作出讓步，或許正是有鑒於此吧。

問題是，現代法治秩序需要制度信仰，而具有批判合理主義精神並且了解到假想現實的人們卻難以再次把這種信仰樹立起來。今天我們在討論法治國家的建設時，不應也不能諱言在經過法律虛無主義洗禮後的人們當中有那麼一個信仰危機。為了克服信仰危機，為了避免社會漂移於渾沌狀態，不能不在虛無主義與存在主義之間為建設法治國家重新尋找出一些堅固的基石、一些經得起批判性合理主義審議的信念來。

其實，包括奧特伽 (Ortega y Gasset)、盧曼 (Niklas Luhmann) 在內的許多思想家都已經直接或者間接地指出過，法律信仰是與反覆出現的行為方式所形成的習慣以及對於確實的結果的期待相聯繫的。信仰形成機制的實質在於，人們與其說是相信法律本身，毋寧說是相信法律被廣泛信奉的事實狀態，或者說是相信那些信奉法律的人。換言之，如果法律是廣泛施行而且行之有效的，如果立法者、司法者至少自己都信奉法律，如果職業法律家具有充分的社會信譽，那麼法律信仰就可以自然而然地樹立起來。在這裏，先做出信仰的姿態來、甚至「假戲真唱」，是發動信仰機制不可缺少的第一步驟。我認為，這也正是當今中國憲政運動的出發點。

我認為，確立法律信仰並始終保持着信仰的姿態，是當今中國憲政運動的出發點。而在中國樹立法律信仰，既是對「有治人無治法」的歷史傳統的挑戰，也是對「權大於法」的政治現實的挑戰。它既要解決尚未完成的現代化問題，也要解決後現代主義所提出的現代性問題，因而面臨解構與建構並行的兩難。

為了避免誤解，我要聲明自己決無絲毫教人弄虛作假的意思。把「假戲」唱轉成為「真經」，是以作為法律家的責任感、職業倫理以及對於社會正義的絕對真誠為前提的，是以假想現實中的一些別無選擇的硬核為根據的。雖然法治並非萬能，但是如果除了法治以外還沒有發現更好的方法來實現政治民主、維持經濟秩序以及保障個人的權利，那麼我們只有相信法治。換言之，雖然我們確實知道了法律信仰除了信仰之外並無絕對的根據，但是仍然得確立這種信仰並始終保持着信仰的姿態——就像蘇格拉底在辯者式的語言遊戲中超越辯者以自然本能為正義的虛無主義和無政府主義，並為法律秩序確立正義的價值根據時所做的那樣，就像孔子為了「復禮」、「成仁」而周遊列國奔走呼號那樣。

要在中國樹立法律信仰，毫無疑問是極其艱巨的作業。它既是對「有治人無治法」的歷史傳統的挑戰，也是對「權大於法」的政治現實的挑戰。它既要解決尚未完成的現代化的問題，也要解決後現代主義所提出的現代性問題，因而面臨解構與建構並行的兩難。它必須在民族國家的範圍內建立起統一的法律共同體，又不能不回應全球化的要求和地方的自治主張，不能不面對世紀之交呈現的多層多樣、錯綜複雜的局面。也許它是一場沒有勝算的格鬥。但是，中國的知識份子、職業法律家以及推動社會變革的一切人們都不應該迴避這場競技的格鬥。或許可以說，無論勝負的結果如何都要毅然、決然地與法律虛無主義

格鬥，這種抉擇本身就是法律信仰的一種實現方式。如果在法律界沒有這種為了信仰而進行真誠得近乎犯傻的格鬥，在日常生活中沒有耶林(Rudolf von Jhering)所主張的那種「為權利而鬥爭」的真實的個人利益行為，那麼所謂「憲政」、所謂「依法治國」就勢必墮落成徹頭徹尾的假象。

三　承認的程序及其複雜性

正如前面所敍述的，一方面後現代主義的流行使自由主義法治體系出現了類似「禮崩樂壞」的徵兆，但是另一方面也可以透過那些邊飛揚邊破滅的各種時髦的話語泡沫，看到憲政的實體巍巍然在非常廣泛的範圍內復權。在這樣充滿矛盾和失衡的渾沌狀態之下，要形成統一的共識本來就不容易，即使已經有了法制建設的既定方針，也還難免會不斷碰到來自不同角度的質疑和批判。因此，今日中國的憲政主義運動除了為信仰而格鬥之外，還需要用實踐理性以及切實可行的、有說服力的改革方案來回應批判性合理主義的考驗。它不必把一種具有形式絕對性的、普遍的規範體系作為目標模型，但必須致力於形成某一種具有實質意義的法治秩序。

今日中國的憲政主義運動除了為信仰而格鬥之外，還需要用實踐理性以及切實可行的、有說服力的改革方案來回應批判性合理主義的考驗。它不必把一種具有形式絕對性的、普遍的規範體系作為目標模型，但必須致力於形成某一種具有實質意義的法治秩序。

麥迪遜(James Madison)在《聯邦黨人文集》(*The Federalist Papers*)第51篇中早就指出，在設計和建設一個妥當的國家架構時，「最大的困難在於：這個政府首先必須有能力控制被統治者，其次還必須能夠控制自身」。在世界經歷了無數次「上窮碧落下黃泉」的試行錯誤之後，迄今為止，現代自由主義憲政體制仍被認為是能夠同時滿足這兩項要求的比較妥當的架構。無論是英國式的「法律支配」(the Rule of Law)模式還是德國式的「法治國家」(Rechtsstaat)模式，其基本原理都是共同的，即國家通過法律規定和保障個人的自由和權利，個人則必須嚴格遵守法律；同時，法律也限制國家的活動以及統治者的權力。在這裏，立法權應當具有相對於行政權的優越性。為了使建立在上述個人與國家的循環這一假想現實的基礎之上的法律權威真正落實到政治現實之中，法院的功能也理所當然地得到強調。人人都有接受審判的權利和義務，非經審判不得剝奪自由和權利，對政府行為和法規是否合乎憲法進行司法審查和設置行政訴訟的制度——正是這一系列制度性措施使法治主義的國家架構具備了充分的可操作性，使一紙憲法擁有了看得見、摸得着的制度擔保。

在法治的組織和制度條件中存續的現代自由主義，與「帝力於我何有哉」式的放任狀態截然不同。它要探求這樣的權利義務關係：一切人都有同等的自由去追求自己的主體性和自以為是的生活方式，而如此多采多姿的個性和個別生活，又必須在互相承認其他自律人格的對等性的前提下和平共處。直接設定這樣的權利義務關係的制度裝置是議會。議會的基本原理有二：體現各種各樣利益訴求的「代表原理」，以及通過討論、妥協來調整不同利益的「審議原理」或者「參加原理」。在當代社會中，法院也不再僅僅扮演類似計算機檢索的「法律專家

系統」那樣的機械性角色，而是日益積極地介入調整不同利益的政策性活動。無論在代表原理中還是在審議原理中，利用法言法語的溝通以及作為這種溝通結果的「承認」都具有決定性的意義。甚至可以說，承認就是現代法律強制力能夠被賦予正當性的最基本根據。

但是，有了承認的要件並不一定等於真正確立了人民主權 (popular sovereignty) 或者民主政治。霍布斯 (Thomas Hobbes) 的《利維坦》(*Leviathan*) 就主張關於絕對服從君主制國家的承認，施米特 (Carl Schmitt) 所描述的對於統治者的「歡呼與喝采」也是一種承認，葛拉茨阿 (Victoria de Grazia) 更把意大利法西斯主義理解為一種承認的文化。因此，承認也完全有可能成為專制主義政治的正當化手段。區別這兩種不同的承認的試金石是對異議、特別是政治上的反對意見的容忍程度。只有當承認和異議同時制度化時，承認才能成為排除了超越之力的法治秩序的真正可信的價值根據。

承認就是現代法律強制力能夠被賦予正當性的最基本根據。但是，有了承認的要件並不一定等於真正確立了人民主權或者民主政治。只有當承認和異議同時制度化時，承認才能成為排除了超越之力的法治秩序的真正可信的價值根據。從承認的角度來考慮憲政，基本上還是一個社會契約的問題。

從承認的角度來考慮憲政，基本上還是一個社會契約的問題。但是，當布坎南 (James M. Buchanan) 提出公共選擇理論之後，社會契約就從假想現實變成了非常接近市場討價還價和政治交涉的現實的假想——把作為自然分配的結果的權利初期配置也作為社會契約的對象，不預設倫理的前提條件。在布坎南的理論中，規範不是從終極的價值根據中演繹出來的，而是過去合理選擇的行為之累積和歸納的結果。正是長期形成的私人選擇和決定的相互關係不斷產生出行為規範並制約着今後的私人選擇。因為集體選擇的時間一般都比私人選擇的時間要短暫，所以在集體選擇的場合，個人往往傾向於短期行為。為了保證集體選擇具有長期合理性，必須事先制訂限制今後行為的規範，布坎南稱之為「立憲性規範」。立憲性規範的概念意味着：僅靠私人之間的討價還價的相互作用並不足以創立出一個有關公共選擇的法治秩序④。顯然，這裏存在着把人民主權轉變為議會主權，把自由主義意識形態轉變為共和主義意識形態的契機和壓力。

獲得承認的立憲性規範其實也未必符合立憲民主主義的理想，它可能是托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 在《美國的民主》(*Democracy in America*) 一書中所憂慮的來自全民投票制的多數派專制 (tyranny of the majority) 的結果，也可能是違憲審查過程中容易出現的司法專制 (judicial tyranny) 的原因。無論是多數人通過議會支配少數人，或者是少數人通過政府或者法院支配多數人，立憲性規範都必然從根本上帶有國家強制的色彩，而不僅僅以承認為基礎。因此，可以認為，憲政在現實制度的層面主要由國家權力和依法辦事這兩個方面構成，並致力於兩者之間合理關係的形成和調整，只是在要求國家必須經過承認的程序以後再行使其強制力這一點上，才體現了民主主義的精神。

從國家權力這一方面來看，憲政強調的是分權的原理。與法律運用相關聯的國家權力一般通過立法機構、司法機構和行政機構來實施，這三者必須互相區別和制衡。但是，不同的國家可以在權力的分割和配置方面採取不同的具體形態，因此根據權力結構的重心所在而有「立法國家」(如英國)、「司法國家」(如美國) 以及「行政國家」(如法國、德國、日本) 等不同類型。在立憲思想的發展史

中，基於限制統治權力這一信念，如何使「行政國家」轉化為「立法國家」乃至「司法國家」一直被作為基本的目標。但實際上，二十世紀的基本政治趨勢卻是「行政國家」的或多或少的普及。結果，如何有效防止行政權力的擴張和濫用就成為當前思想界和現實政治中的焦點問題。

再從依法辦事這一方面來看，憲政強調的是人權的原理。雖然天賦人權的概念一直被作為起源於人類本性的超越歷史的價值而加以強調，但當代憲法理論的多數派認為，人權是個人所享有的不可侵犯、不可轉讓的實證法上的權利，既有普遍性的一面，也是與社會和法制的發展歷史密切相關的。法律上規定的人權經歷了三個不同的發展階段：以獨立於國家權力的個人自由為中心的古典市民權，和以個人介入國家權力的行使過程中去的自由為中心的參政權(第一代人權)；以生存權和國家對經濟自由的限制為中心的社會權(第二代人權)；以局部文化和集體的差異性的存續自由為中心的第三代人權(third generation rights)。這三者之間存在着不同程度的矛盾和衝突。其結果是，規定人權和權利的法律體系本身也呈現出多元化、複雜化的態勢。

1960年代後期歐美的學生運動和市民不服從運動，可以理解為對於現狀專制的大規模申訴和示威。當運動參加者成為教授之後，他們就來揭露自由主義國家體制的內在矛盾，推動真正的「文化大革命」，設計和實驗新的社會範型。批判法學運動的先驅昂格的超級自由主義，其實是在主張「大民主」和「強權力」的動態的直接結合。

分權的原理和人權的原理都是旨在通過公正的法律程序來限制國家的強制力，通過承認的要件來保障統治的正當性。在承認的程序之中，自由主義憲政或者法治國家的本質表現為致力於維持個人的自由權與民主的多數原理的適當平衡，避免出現犧牲弱者的自由以及脫軌的民主(anomic democracy)。這裏的根本規範是反映個人意願、實現多數者要求。也就是說，通過各種不同利益在一定的公共領域中的競爭和調整來使政治最大限度地反映民意。然而，實踐中卻出現了這樣的悖論：一方面，政治被組織化了的既得利益集團束縛住手腳，而分散的大眾卻游離在政治之外；另一方面，當政治試圖更廣泛地包容各種不同的利益時，少數派利益集團也就獲得了纏訟式的否決權以及決定性投票權⑤。其結果是，觸動既得利益結構的任何改革都變得極其困難，一種「現狀的專制」(tyranny of the status quo)則不斷地對立憲思想發出嘲笑。

1960年代後期歐美的學生運動和市民不服從運動，在某種意義上也可以理解為對於現狀專制的一次大規模的不服申訴和示威。當運動參加者中的年輕人們成為教授之後，他們就利用大學講壇和公眾傳播媒介來揭露自由主義國家體制的內在矛盾，推動真正的「文化大革命」，設計和實驗新的社會範型。這種努力在政治領域中表現為批判性民主主義(critical democracy)，在法律界則表現為批判法學(critical legal studies)。他們當中的一些人主張民眾不應僅僅作為政治的權力主體委任代表，還應該作為政治的責任主體而直接對國家進行事後的批判性控制，並通過辯論、鬥爭和運動來促進政策體系的競爭性替代；而國家必須從各種利益的協調轉向社會公共價值的共同探求。從批判法學運動的先驅昂格(Roberto M. Unger)教授關於超級自由主義(super liberalism)、不安定權(destabilization right)的論述可以認識到，他們其實是在主張「大民主」和「強權力」的動態的直接結合，也就是要回到法國大革命時代的個人極端自由與行政絕對優勢的循環圈裏去。

也許哈貝馬斯意識到那是個「一放就亂、一收就死」的怪圈，所以他的《在事實與規範之間》不提批判性民主主義而主張「審議性民主主義」(deliberative democracy)，不提批判法學而主張為立憲國家開發民主法治和社會法治的「權利體系」，不提政治與法律的一體化而主張讓正式的法制植根於非正式的議論空間的憲政「雙軌模型」(two-track model)——頗有那麼一點點「禮法雙行」以及「以禮入法」的味道。由此可見，憲政的理解正在發生變化，不企圖通過法律來縮減社會事實層面的複雜性，而要在制度和程序中有限度地呈現出社會的複雜性。儘管這個雙軌模式在是否整合、是否可行等方面仍有不少尚待澄清的問題，但它顯然還是屬於自由主義範疇的。在承認以私人意志及其組合為前提的代表原理和審議原理這一點上，哈貝馬斯決不是倡導「公意」(general will)論的盧梭(Jean J. Rousseau)的傳人。

四　護憲、改憲還是制憲？

中國立憲已經有一百年歷史了。實際上，僅就形式而言，亞洲第一個現代民主共和政體是在中國誕生的。僅就數量而言，中國人制訂的一部又一部憲法也確是洋洋大觀。但是，無論是從古典自由主義憲政的觀點來看，還是從社會民主主義法治國家的觀點來看，都很難說中國憲法學的理論和實踐已經達到了它應該達到的水準。這裏姑且不論造成這種事態的歷史和政治原因，要指出的只是：為了真正落實「依法治國」的綱領，有必要在對1898年戊戌變法以來的社會變遷過程進行清算和反思的基礎上，推行新一輪的憲政運動。

由於統治現實上的需求，圍繞着國家指導思想、所有制、人民代表大會的地位和作用、國家主席的權限、黨政關係、海峽兩岸的統一、國際人權公約(特別是關於自由權、參政權的B種國際人權公約)的參加等問題，最近已經先後有了不同的修改憲法的動議。當然，也出現了在進行根本性政治改革的前提條件下制訂一部面向二十一世紀的新憲法的主張。無論各種改憲之議之間以及它們與重新立憲之議之間存在着多麼根本的不同，但是似乎在一點上已經達成了共識，這就是現行憲法是不完善的、已經不能適應社會發展的形勢了。

從現行憲法裏，我們至少可以看到兩個根本性問題。一個是憲法規定的明顯矛盾。例如憲法第2條規定國家的一切權力屬於人民，這些權力通過人民代表大會來行使；但是從序言的原則內容來看，人民的權力顯然不包括對社會體制和執政黨進行選擇的權力。而人民代表大會通過的國防法的第19條規定，則是公然與憲法第29條、第94條規定互相抵觸。我們可以理解這種法律上的不整合是由執政黨概念的綜合商場化以及「全民黨」(catch-all people's party)的事實所造成的，但很難指望這樣自我否定的憲法會有真正的社會威信。另一個問題是政治現實與法律規定的明顯背離。例如憲法第5條第3款、第4款規定不容許任何組織或者個人持有超越憲法和法律的特權，但是這樣的特權卻幾乎無所不在

從現行的中國憲法裏，我們至少可以看到兩個根本性問題：一個是憲法規定的明顯矛盾；另一個是政治現實與法律規定的明顯背離。我們可以理解這種法律上的不整合是由執政黨概念的綜合商場化以及「全民黨」的事實所造成的，但很難指望這樣自我否定的憲法會有真正的社會威信。

而且還冠冕堂皇。顯然，中國需要的是徹底的「憲法革命」而不是權宜性的修修補補。

儘管如此，我仍然同意許多人已經闡述過的看法：現行憲法雖有種種不足，但要把它推倒重來的激進主義主張由於制度成本太高，會造成欲速不達的結局。基於維護政治秩序的連續性、節約制度變革的成本等方面的考慮，我主張推動國家在近期內按照既存的法律程序進行比較大幅度的改憲。修改的範圍應當包括或者涉及以下措置：(1) 在改革行政機構和實施公務員制度的基礎上實現真正的「黨政分離」；(2) 在鄉鎮層面上立即實施行政首腦直接選舉，在縣市層面上逐步推行之；(3) 在省、民族自治區、直轄市以及特區中導入人民代表直接選舉制，使人民代表大會能夠在進行「否決的政治」的意義上議會化；(4) 以制度化的方式設置地方與中央的交涉場合；(5) 在制訂監督法的同時，亦應建立違憲審查的組織和制度；(6) 充分承認新聞自由和出版自由；(7) 加強現有各政黨尤其是執政黨內部的民主機制，容許不同的政策主張的公開存在；(8) 進一步完備高層權力運作和交替的程序和規則。這些改革措施未必能夠一蹴而就，但是有必要從現在起就納入改憲的視野之中。

在中國的問題狀況中，護憲是與改憲相輔相成的；社會中護憲的力量越強，國家成功進行改憲以及政治變革的可能性就越大。我認為現階段的新憲政主義的話語戰略不妨概括為「因為要護憲，所以要改憲」。護憲運動的目的是為了促進體制內的良性互動，為改憲或者將來的制憲形成共識的基礎。

最後我還想強調：雖然現行憲法在內容上的確有許多不如人意的地方，但畢竟在政治現實中絕大部分弊端都是以違反憲法的形式存在的，因而在中國推行憲政的第一步應該是護憲運動。可以說，在中國的問題狀況中，護憲是與改憲相輔相成的；社會中護憲的力量越強，國家成功進行改憲以及政治變革的可能性就越大。我認為現階段的新憲政主義的話語戰略不妨概括為「因為要護憲，所以要改憲」。護憲運動的目的是為了促進體制內的良性互動，為改憲或者將來的制憲形成共識的基礎。其實，從馬基維利 (Niccolò Machiavelli) 到達爾 (Robert A. Dahl) 的許多思想家早就提醒過人們，僅憑立憲設計和正式的法律規定並不足以保障民主的實現，更重要的是各種社會因素相互作用的合力以及作為其結果的基本共識。

註釋

① Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. William Rehg (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996).

② 佐伯啟思：《現代社會論——市場社會的意識形態》(東京：講談社，1995)。

③ 村上淳一：《〈法〉的歷史》(東京：東京大學出版會，1997)。

④ Cf. James M. Buchanan, *Good Economics－Bad Law*, 60 Virginia Law Review 483, 483-92 (1974), and James M. Buchanan and Geoffrey Brennan, *The Reason of Rules: Constitutional Political Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

⑤ Cf. Theodore J. Lowi, *The End of Liberalism: The Second Republic of the United States*, 2d ed. (New York: W. W. Norton & Company, 1979).

季衛東 日本神戶大學法學院副教授

戰後德國憲政與民主政治文化：哈貝馬斯的憲政觀

徐貴

一　憲法愛國主義

憲法愛國主義和民主政治文化是哈貝馬斯(Jürgen Habermas)憲政觀的兩個核心思想。這二者也是他在思考東、西兩德國家統一所產生的民族認同和公民身分問題時的基本着眼點。哈貝馬斯堅持以民主共同政治文化，而不是以民族性為國家統一的基礎。在德國特定的條件下，其理由為：第一、1989年後中、東歐形勢和民族國家間的衝突，讓人們看到民族國家並非解決之道；第二、民族主義的興起大大阻礙了經濟和民主改革，造成歐洲經濟聯體的困難，使得民族認同與全球融合對立起來；第三、兩德統一後，對來自非、亞、拉移民的排斥，落後於時代的清一色「歐洲」文化堡壘思想再度回潮。

哈貝馬斯認為，存在多元文化差異的人類共同體是不能以民族認同來維繫的。作為統一和融合的基礎，民族主義缺乏價值規範的基礎。提出現代國家統一的價值規範問題，是哈貝馬斯「憲法愛國主義」的精髓。哈貝馬斯提出的問題是：非強制性的政治、社會和文化結合會是甚麼樣的？哈貝馬斯認為這種結合應從政治文化的形式普遍性得出它的原則標準。他認為，戰後德國憲法，即「基本法」(Grundgesetz)，體現了理性的民主政治文化的精神，因此必須將其確立為兩德統一的基礎。哈貝馬斯反對把兩德的統一僅僅當作「在法律行政上重新組織成一部自行運轉的經濟機器」①。統一後的德國必須回答：「德國將是一個怎樣的國家？」哈貝馬斯指出，一個民主國家的理性憲法體現了一種預先確立的、抽象化的原則性社會契約，它是一切具體共識和妥協的基礎②：

> 在多元化的社會中，憲法代表一種形式的共識。公民們在處理集體生活時需要有這樣的原則，這些原則因為符合了所有人的利益，因而可以得到所

哈貝馬斯認為，存在多元文化差異的人類共同體是不能以民族認同來維繫的。作為統一和融合的基礎，民族主義缺乏價值規範的基礎。提出現代國家統一的價值規範問題，是哈貝馬斯「憲法愛國主義」的精髓。他認為，戰後德國憲法體現了理性的民主政治文化的精神，因此必須將其確立為兩德統一的基礎。

> 有人的理性贊同。這樣一種社群關係是建立在相互承認的基礎上的，每個人都可以期待別人待他如自由和平等之人。

「形式普遍性」是相對於實體文化或實體生存世界而言的，它承認由差異構成的多元文化整體。形式普遍性的關鍵在於，一個人在憲法共和國中的公民身分(共和精神)和他對一個文化群體的親近感(民族感情)之間所存在的關係，並不具有嚴格的概念紐結。這一關係只是歷史的偶然，人們並不是非要有相同的民族背景才能一起共同提倡和維護普遍的公民權利：「今天的『公民』指的不僅是某個國家的成員，而且是由民權所定義的身分。」③對於現代人來說，要緊的不是學會在民族文化中生活，而是在政治文化中生活；要緊的不是去尋根或尋回與他人同根的感情，而是學會如何批判地審視自己的利益以便進入理性的協商程序。這便是具有形式普遍性的民主政治文化。

哈貝馬斯指出④：

> 公民們要組織和平共存，其原則之所以獲得所有人的正當認可，是因為它們符合所有人的相同利益。這樣的集體是由人們相互承認的關係所建構的。由於這樣的關係，每個人都可以要求任何他人尊重他的自由和平等。所有的人都應享有同等的保護和尊重，他們作為個體，作為種族和文化成員及作為政體成員(公民)都具有不容侵犯的尊嚴。

對現代人來說，要緊的不是學會在民族文化中生活，而是在政治文化中生活；要緊的不是去尋根或尋回與他人同根的感情，而是學會如何批判地審視自己的利益以便進入理性的協商程序。這便是具有形式普遍性的民主政治文化。哈貝馬斯所強調的法治程序性和形式性，是以普遍的人權和民權為基礎的。

哈貝馬斯所強調的法治程序性和形式性，決不等於空洞或無內容。恰恰相反，這種程序性和形式性是以普遍的人權和民權為基礎的。

哈貝馬斯在現代國家統一問題上的基本觀點是：民族和傳統文化所形成的共同體是前政治性的共同體，它的成員的身分不是公民，而是民族或文化群體成員。現代意義上的政治共同體與民族或者傳統文化共同體不同，它的維持框架不是自然的血緣或文化親情，而是刻意構建，因此也是「非自然」的社會公約。這個社會公約就是憲法。社會成員由憲法獲得政治共同體成員的公民身分，承擔起公民身分也就意味着把與此不同類的民族或文化身分擱置起來。社會成員對國家的忠誠和熱愛應當是一種政治性的歸屬感，是他在以憲法為象徵的政治共同體內的成員身分的表現，哈貝馬斯稱其為「憲法愛國主義」。哈貝馬斯的憲法愛國主義觀對我們思考當前中國面臨的統一問題(包括「回歸」、「不回不歸」和「回而不歸」)具有直接的意義。

二　從民族群體到公民共同體

哈貝馬斯從「民族」(nation)一詞的變化來描述現代民族國家的演化過程。在羅馬時期，natio是誕生和起源女神。natio、gens(人)或populus(人民)都和civitas

(市民) 不同，natio、gens或populus都是指尚未形成政治組合的初民或部落。羅馬人甚至用natio指稱「野蠻人」、「未開化者」。哈貝馬斯寫道：

> Nation的確切意義因此是指同祖先的群體，他們由地理因素而成為居留地或毗鄰形式的整體，由共同的語言、風俗和傳統文化因素所凝合，但卻尚未以國 (state) 的組織形式在政治上成為整體。「民族」的這種意義經歷了中世紀一直維持到現代的初期。所以康德認為，「那些自認為因同祖先而組合成社會的群體應當稱作為民族」。

哈貝馬斯指出，從十八世紀中葉起，Nation (民族群體) 和Staatsvolk (國民) 的區別 (即「人民」和「政治組織的人民」的區別) 逐漸消失。美國的聯邦成員為state，而總體則為nation (現今聯合國成員都是nation)，雖然美國並不是嚴格意義上的民族國家 (nation-state)。法國革命以後，nation成為國家主權的依據。當今世界上每個nation都理應享受政治自主權。nation一詞的意義也已經從「前政治整體」轉變為「一個具有構建作用的整體，它規定了一個民主政體內部公民的政治身分」⑤。

哈貝馬斯對前政治體 (民族) 和政治體 (民主共和政體) 的區別，對目前在大陸佔主導地位的「中華民族多元一體論」頗具砥礪作用。哈貝馬斯對我們的一個重要啟示是，真正穩定的國家統一應當體現為公民們因分享共同的政治文化而表現出來的憲法愛國主義。

隨着nation這一概念的深刻變化，nation集體身分的含義也發生重要變化。這種集體身分先前所強調的是民族起源的自然屬性特徵 (祖先、血緣、語言等等)，現在所強調的則是努力獲得的，包括通過批判和拒絕傳統所獲得的特定素質 (如政治文化素質、社會價值和規範、基本政治共同理念，等等)。這種集體身分特徵的區別，標誌着民族主義和共和思想的區別。它也包含了兩種不能混為一談的自由觀，即民族國家獲得自由 (獨立) 並不等於國家公民獲得自由 (人權和民權)。因此哈貝馬斯說：「從概念上說，公民身分從來不是和民族身分栓在一起的。」因為民族身分多多少少是自然獲得的，「而公民身分則首先是由民主權利構建而成」⑥。

哈貝馬斯對前政治體 (民族) 和政治體 (民主共和政體) 的區別，對目前在大陸佔主導地位的「中華民族多元一體論」頗具砥礪作用。中華民族多元一體論者往往試圖從人類學、文化人類學或者甚至考古學來證明當代中國統一和版圖完整的合理性。這一理論用「文化融合」和「民族聯繫」來強調「漢族同少數民族的共性」，並以此來說明「五十六個兄弟民族的整體認同和相互不可分割的實體」⑦。用這種共同祖先、兄弟血緣親情的民族理論很難說明為甚麼同一少數民族 (如蒙古) 雖是同一民族共同體，卻並不是屬於同一政治共同體。這種民族論的提出，本是要為中國國家統一提供理論依據，但它不能自圓其說的是，既然血濃於水的民族親情以前沒能防止國家分裂，如今它又為何必然能促成國家統一？它更不能說明，統一後新時期的國家，除了親情，是否還需要更強有力的現代政治共同體紐帶？如果需要，那紐帶又是甚麼？國家統一要如何才能不僅面對不願回歸的問題，而且面對如何避免回而不歸的假性回歸問題？

在哈貝馬斯那裏我們發現，對這樣的問題不是沒有答案的，當然這些答案並不現成，也不簡單。哈貝馬斯對我們的一個重要啟示是，真正穩定的國家統一應當體現為公民們因分享共同的政治文化而表現出來的憲法愛國主義：「共同的政治文化必須成為既形成多元意識又培育多元社會共存感的憲法愛國主義共同標準。」⑧因此，對於穩定的、非強迫性的國家統一來說，憲政是必不可少的。世界上一些最穩定的統一國家(如美國和瑞士)正是那些民族情況複雜多樣但卻具有堅實共同政治文化的國家。這種共同的政治文化不只是指一些基本的價值觀念(自由、平等、民主)，而且更是指一種強調法治形式程序的現代「人民主權」的觀念。

為了修正和限制盧梭所倡導的「普遍意志」，哈貝馬斯特別指出：人民主權不是指基於血緣或生活方式一致的、實質化的同一集體意志(如「某某主義」)，人民主權是在辯論過程中達成的共識。哈貝馬斯強調，在多元民主國家中，憲法是提供共識的最重要表現形式。

哈貝馬斯指出，在盧梭(Jean J. Rousseau)和康德(Immanuel Kant)之前，人們把「人民主權」只是理解為某種對君權或其他專制權力的限制，理解為人民和政府之間的契約關係，是一種自上而下的、對契約雙方權力分配的規定。盧梭和康德改變了這種權威式的「人民主權」的解釋，並將人民主權重新界定為人民通過自行立法而形成的權力。在新的人民主權觀念中，社會契約不是一貫如此的歷史條約，而是規定政治權威如何構建和法定的模式，其目的在於從國家權力的權威中清除其殘餘的暴力，也就是康德所說的：「立法只能從每個人協力一致的意願中產生，俾使每個人以同一原則對待不同事物，所有的人以同一原則對待同一事物。」⑨為了修正和限制盧梭所倡導的「普遍意志」，並將其形式化、非實質化，哈貝馬斯特別指出：人民主權不是指基於血緣或生活方式一致的、實質化的同一集體意志(如「某某主義」)，人民主權是在辯論過程中達成的共識。這種辯論是在自由、平等的公民群體中進行的，這種共識從根本上說來源於大眾一致認可的同一程序。哈貝馬斯強調，在多元民主國家中，憲法是提供共識的最重要表現形式。

在現代人民主權觀念中，憲法應當既賦予權力，又限制權力。憲法是規定政府職權的最高法則，也是保護公民權利的基本大法。有鑒於過去和現在形形色色的新老專制統治的荼毒，憲政更應注重嚴格規定和限制政府權力。限制政府權力正是人民賦予自己權力的表現和結果。由此可知憲政和民主不可分割的關係。但就其根本的意義和作用，二者仍有區別。民主的要旨在於以民決政，憲政之要旨在於以法治國。沒有法治不能保證民主，而僅有法治卻不一定有民主。法制的目的是民主，而民主則必須由法制獲得公正和秩序。哈貝馬斯的憲法愛國主義所特別強調的，正是由人民自主的政治共同體和由「實實在在的法律形式」所規定的個體成員的不可侵犯性⑩。

三　憲政中的政黨

任何民主制度的存在和維持都離不開政黨政治。在德國，政黨同民主的關係比在英美更顯得重要。可以說，德國魏瑪共和國(1919-1933)失敗的主要原因

是政黨政治的失敗。里契特 (Michaela Richter) 寫道：「波恩沒有變成魏瑪」，「主要是因為具有穩定政黨結構所支持的民主國家。這一成就的決定性因素是聯邦基本法和聯邦法庭對基本法的解釋和說明。」⑪德國政黨和國家的關係，因其特殊政治傳統，和英美的情況很不相同。受黑格爾 (G. W. F. Hegel) 國家至上觀念的影響，德國政治傳統習慣於把國家同社會相區別，並確定社會應服從於國家，因為唯有國家才具備能確保社會有序運行的普遍而統一的意向。德國政治傳統把政府看成是國家的政府，而不是人民的權力機構。它重國家、輕議會，當然也就蔑視議會的主要參與者——政黨。值得說明的是，這裏的政黨是指與議會政治共生共榮的競爭各黨，而不是凌駕於國會而實際成為國家權力的專制一黨。

國家至上論蔑視議會政治的理由，主要是政黨為私利爭鬥不息、行政效率低下。一黨專制論也總是以這個理由拒絕議會政治。一黨專制論與國家至上論的區別在於，一黨專制論並不認為可能建立一個中立的國家權威，也不想建立這樣一個權威，而是認為國家權威理應由一黨來獨享。議會政治的衰落必然使參與的政黨越加蠅營狗苟，反過來越顯得政黨的民主競爭偽善無效。而民主政黨的不彰，則必然為專制獨裁的政黨創造機會。希特勒的國家社會黨正是在這樣一種情形下崛起的。它的有效組織、集中意志、明確而有蠱惑力的口號，都使得它成為對議會政黨政治失望的廣大民眾嚮往的對象。於是，德國政治文化中便出現了這樣一種似乎自相矛盾的現象：大眾一方面對政黨沒有好感，而另一方面則對組織嚴密、宣傳精良的政黨情有獨鍾。這種現象不只出現於德國，也同樣出現於中國。中國人向來有「君子不黨」之說，但中國卻是世界上意識形態政黨鬥爭最酷烈的國家之一。民國初年走馬燈般的政黨騎牆投機、營私牟利，從一開始就敗壞了中國的政黨政治文化，使得有識之士對政黨政治越加退避三舍，而這種「反黨」情緒的後果則更使腐敗的政黨政治雪上加霜。有正義感和獨立思想者不願入黨，入黨便更成為鑽營前程、謀權謀利者的敲門磚，由此形成了黨政和政治腐敗的惡性循環。

國家至上論和一黨專制論蔑視議會政治的理由，主要是認為政黨為私利爭鬥不息、行政效率低下。而民主政黨的不彰，則必然為專制獨裁的政黨創造機會。希特勒的國家社會黨正是在這種情形下崛起。德國出現了這樣一種自相矛盾的現象：大眾一方面對政黨沒有好感，而另一方面則對組織嚴密、宣傳精良的政黨情有獨鍾。這種現象，也同樣出現於中國。

有鑒於納粹極權專制的慘痛經驗和魏瑪時期國家至上政治的失敗，德國基本法對政黨和國家的關係作了特別的規定。其原則是，現代民主必須包括政黨政治，問題不是要不要政黨，而是要怎樣的政黨，怎樣保證政黨成為民主政治的支柱而不淪為現代化專制的禍源；其特點是，把政黨從憲外之物 (在憲法中不提政黨，或把政黨放到憲法序言中作特殊處理) 化為憲內之物。德國憲法把政黨和國家政治有機地結合起來，而不是僅僅許諾一些黨政分離的口惠。問題不是黨政應否結合，而是如何結合。英美政黨的目的不過是反映民意和代表民意，但是德國憲法規定德國政黨負有「參與形成人民政治意志」的責任 (第21條)，在這方面德國與中國的政黨觀比較一致。與中國情況不同的是，德國憲法並不訴求於一黨「訓政」或貫徹某某路線來自上而下達成統一意志。正如里契特所解釋的那樣，德國憲法所說的「人民政治意志」在兩個方面有別於這種自上而下的強制性統一意志⑫：

> 第一，對有序和有效政府必不可少的意志統一不再是來自國家，而是來自公民社會。政府的基礎不再是……所謂的「國家統治的內在一致」，而是通過公民的共同協議所達成的共識。第二，這個政治意志不是由理性或歷史法則所發現的預設結論(如「三民主義」、「共產主義」——引者按)，它只能在(不同)政黨(共同的)政治活動中產生。換言之，政黨的功能是把個人分散的意志融合為連貫的共識，使之成為國家行動的基礎。多元的運用使得任何一黨都無法自稱是人民意志的唯一體現者。

德國憲法把形成「人民政治意志」的問題提出來，並規定政黨在其中的作用，使它具有與英美憲法很不相同的當代性。德國聯邦共和國常常被稱作是一種民主的「政黨國家」(Parteienstaat)。在德國特定的環境中，這一說法包括這樣幾重意思：一、憲法正式承認政黨的存在(不只是它們的合法性，而且還是它們的合理性)；二、具有確保政黨政府穩定、負責、有效操作的憲法條文；三、以特別的憲法理論將政黨規定為人民主權的重要部分，並確定它們是國家資助的憲政組織；四、通過國家資助政黨、多元政黨滲透國家行政、公務員制度同時與政黨和議會制度接口，以及政黨在公共和社會機構中發揮作用來保證政黨、國家和社會的融合。這些方面，以及聯邦法院對有關政黨條款的解釋和對具體爭端的裁決案例，非常複雜而豐富，過份簡略的介紹會造成許多不正確的先入之見，反而不利於我們的借鑒工作，所以尚有待於專文作完整準確的介紹和分析。

好的憲政有賴於全體國民(首先是執政者)的憲政實踐。憲政不是普治一切政治疾病的靈丹妙藥，它是一種政治制度，也是一種政治習慣，前者成於法律的制訂，後者成於公民性的培養。憲政要從建立制度和遵守制度入手，有了民主的制度和遵守民主制度的保證，才能逐漸培養起全社會的民主政治文化。

四　民主體制和民主政治文化

哈貝馬斯所推崇的德國憲法並無一個光榮崇高的起始，但它卻實施了四十多年。哈貝馬斯所注重的正是由有效憲政實踐在德國所培育的新的民主政治文化和憲政傳統。好的憲法並不一定要有特別光榮崇高的起源，這就像好的憲政並不完全依賴於完美的條文一樣。好的憲政有賴於全體國民(首先是執政者)的憲政實踐。憲政不是普治一切政治疾病的靈丹妙藥，它是一種政治制度，也是一種政治習慣，前者成於法律的制訂，後者成於公民性的培養。作為憲政基礎的憲法是歷史的產物，必然都有缺陷，造成憲政不彰的原因往往並不是憲法條文的不周，而是甚至連按照不完美的條文去實踐也辦不到。

憲政要從建立制度和遵守制度入手，有了民主的制度和遵守民主制度的保證，才能逐漸培養起全社會的民主政治文化。正如巴里(Brian Barry)在批判文化主義的政治文化概念時所指出的那樣，文化不是體制結構的原因，而是體制結構的結果。巴里不同意把民主政治文化看成是一種前理性的信仰和一種形成民主體制的原因。相反，他把民主政治文化看成是人們生活在民主政治體制下以後通過學習而發展形成的價值和實踐規範⑬。經過了納粹極權統治的荼毒和二

次大戰的慘敗，德國人在西方盟軍的佔領下以憲政為導向重新開始和平生活，摸索國家統一的途徑，在天時和地利上都面臨着巨大的困難。法國為了防範德國因統一而再度強大，乾脆反對西方盟軍佔領下的八個州統一為聯邦。英國為了減輕其為英佔領區支付的巨款補貼，只要求成立經濟聯合體。美國也想減輕沉重的佔領開支，但美國要求的不僅是經濟聯合體，而且是統一的自治政府。建立聯邦政府是美、英、法三國的協商決定，條件遠不如辛亥革命或1949年革命中國人自主建國。西方對制訂德國聯邦憲法在內容上沒有干涉，只是要求它能保障民權、法律平等、具有獨立的司法制度、新聞廣播自由、教育和就業平等。聯邦憲法的制訂也沒有條件像中國多次憲法那麼大張旗鼓地徵求各方意見。然而卻正是這樣一部憲法的實施，使它經歷了德國從二次大戰後至今的一系列考驗：1968年的學運、1979年的左翼恐怖主義和「德國之秋」、1982年的政治右轉及1989年後的兩德統一，它起到了任何一部中國憲法所沒能起到的作用。更重要的是，由於這部憲法的持續實行、經驗積累和不斷改善，在德國逐漸形成和加強的民主政治文化培養了新一代的公民，進而更加保證共和憲政在德國的繼續發展。

戰後的德國基本法，以徹底更新德國的政治文化為目的，超前於當時的德國政治文化水平。哈貝馬斯指出，奧斯維茨以前和現在都是聯邦共和國政治文化發展精神價值取向的指北針。德國人對德國的認同（愛國主義），是以認同這部基本法的規範價值為基礎的。可是，這恰恰是中國在文革以後沒能做到的。

哈貝馬斯強調，憲法的基本精神是確定人的自由和平等，但是德國的憲法又是德國特定國情的產物。作為戰勝法西斯的重要成果之一，基本法的產生是德國人靈魂搜索的結果，是法西斯暴行震撼了普通人的人類良知的結果，是記取歷史教訓的痛心疾首的反省結果，是永誌不忘極權統治災難的宣誓。哈貝馬斯高度肯定德國憲法的民主教育價值，他寫道：在「基本法」關於人權的十九個條款中「響徹了人們所遭受過的不公正的回聲」，「幾乎逐字逐句地在譴責(極權政治的)不公正。這些憲法條款不僅完成了黑格爾意義的否定，它們同時還描畫了未來社會秩序的藍圖」⑭。

戰後的德國基本法，在經過了法西斯的劫難後痛定思痛，以徹底更新德國的政治文化為目的，超前於當時的德國政治文化水平。這恰恰是中國在文革以後沒能做到的。「基本法」的道德力量來自它對法西斯暴行(以奧斯維茨屠殺為象徵)的無條件譴責和擯棄。哈貝馬斯指出，奧斯維茨以前和現在都是聯邦共和國政治文化發展精神價值取向的指北針。德國人對德國的認同(愛國主義)是以認同這部基本法的規範價值為基礎的⑮：

> 我們的愛國主義不能否定這個事實，那就是直到奧斯維茨之後，也可以說只是在這一道德災難的震撼之後，民主才在德國公民，至少是那些年輕一代的德國公民的思想和心靈中紮下根來。

二次大戰後，西半部德國以聯邦的形式共和統一，它所面臨的問題不僅是建立一個甚麼樣的國家，更是如何從充滿道德和政治災難的歷史中發展出真正民主的、具有普遍意義的政治文化。戰後的德國吸收美國的政治文化來確立民主政治文化原則，這是當時特定的歷史環境所必須的，哈貝馬斯對此寫道⑯：

> 要不是在戰後十年期間吸收了美國政治文化的思想，今天的聯邦共和國的政治文化也許要糟糕得多。聯邦共和國第一次無條件地面對西方。那時候，我們接受了啟蒙的政治文化；我們開始認識那形成……多元立場的力量；我們開始認識從皮爾思到米德和杜威的美國實用主義的徹底民主精神。

以德國憲法及其實施為象徵的德國新民主政治文化的成長不是一蹴而就的，而是逐漸發展的。戰後初期的民意調查顯示，當時德國人普遍對民主政治相當冷淡，對往昔的權威政治體制尚有眷戀。選民對民主程序缺乏了解也缺乏熱情，他們對政治仍抱着被動的臣民而非積極的公民態度。當時德國人對政黨和政治機構的態度是「接受式的，冷淡漠然，過份實用主義，玩世不恭」⑰。儘管有了聯邦憲法，早期的聯邦德國仍面臨着再次成為「沒有共和公民的共和國」的危機。

到了70年代後期，德國新的民主政治制度已經明顯為普通公民所接受。當時的民意調查顯示，民主政治文化已經在聯邦德國形成。1959年只有7%的德國公民對自己國家的政治體制引以為傲，到1978年，這個數字上升到31%⑱。更為重要的是，認為聯邦議會中各政黨能代表公眾利益的公民人數從50年代的35%上升到1980年的70%。到1972年的時候，不論公民們是否滿意議會的具體決定，他們對議會的重要性都持有廣泛共識。在對議會具體決定不滿意的公民中，仍有86%認為議會不失為重要的政治體制⑲。民眾對政黨競爭和選舉制度亦表示高度支持。1978年的民意調查顯示，79%的人認為政黨競爭對民主是必不可少的，90%的人認為政黨競爭確實在聯邦德國發揮作用。50年代選民「被動的臣民傾向」終於被積極的、參與的和有經驗的公民素質所代替，完成了戴森 (Kenneth Dyson) 所說的德國人的「政治覺醒」⑳。

民主政治不是民粹政治，它需要融合大眾共識和精英共識。從民意調查看，這兩種共識在德國漸趨一致，大概花了三十年時間。相比之下，儘管中國在1949年或1976年後民眾的熱情高於戰後的德國，但中國的憲政發展、民主政治文化建設和公民憲法愛國主義的成就卻要遜色得多，其中的經驗教訓是很值得總結的。

德國民眾對民主政黨和新的民主政黨國家的好感，反過來也幫助形成支持基本法的共識。因此，民眾民主政治文化和國家民主體制之間便有了良性互動。在基本法最初實施期間，由於它的先天不足 (精英制訂、盟軍監督和未經民眾表決)，民眾的支持度相當有限。1955年只有30%的人贊同基本法。但這一支持度持續上升，到1978年，支持率已上升到71%。另一個重要的情形是，「連續的聯邦議會選舉和選民高參與率可以說是完成了基本法的追補立法程序」㉑。民主政治不是民粹政治，它需要融合大眾共識和精英共識，從民意調查看，這兩種共識在德國漸趨一致，大概花了三十年時間。這段時期是政治文化在德國發生重大轉折的時期，民主政治文化的發展是德國政局穩定的重要條件。反過來，德國政局在憲法體制中的穩定又為民主政治文化的發展和形成、為凝聚公民的憲法愛國主義提供了條件。相比之下，儘管中國在1949年或1976年後民眾的熱情高於戰後的德國，但中國的憲政發展、民主政治文化建設和公民憲法愛國主義的成就卻要遜色得多，其中的經驗教訓是很值得總結的。

註釋

① Quoted by Max Pensky, "Universalism and the Situated Critic", in *The Cambridge Companion to Habermas*, ed. Stephen K. White (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 83.

② Jürgen Habermas, *Fakitizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992), 638.

③④⑤⑥⑧⑨⑩ Jürgen Habermas, "Citizenship and National Identity: Some Reflections of the Future of Europe", in *Theorizing Citizenship*, ed. Ronald Beiner (Albany, N.Y.: State University of New York, 1995), 261; 260; 258; 259; 262; 259-60; 260.

⑦ 費孝通主編：《中華民族研究新探索》(北京：中國社會科學出版社，1991)。

⑪⑫ Michaela Richter, "The Basic Law and the Democratic Party State: Constitutional Theory and Political Practice", in *Cornerstone of Democracy: The West German Grundgesetz, 1949-1989*, ed. Detlef Junker, et al. (Washington, D.C.: German Historical Institute, 1995), 37; 45-6.

⑬ Brian Barry, *Sociologists, Economists, and Democracy* (London: Collier Macmillian, 1970), 48.

⑭ Jürgen Habermas, "Über den doppelten Boden des demokratischen Rechtsstaates", *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften* VII (Frankfurt: Suhrkamp, 1990), 18-19.

⑮ Jürgen Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), 41.

⑯ Jürgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, trans. and ed. Shierry Weber Nicholsen (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1989), 42.

⑰ Gabriel Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture* (Boston: Little, Brown, 1963), see also Russell J. Dalton, *Politics in West Germany* (Glenview, Ill.: Scott Foresman, 1989), 103-104.

⑱ 同上 Russell J. Dalton, 107. Quoted by Michaela Richter，同註⑪書，67。

⑲ David Gonradt, "The Changing German Political Culture", in *The Civic Culture Revisited*, ed. Gabriel Almond and Sydney Verba (Boston: Little, Brown, 1980), 224-25.

⑳ Kenneth Dyson, "Left-Wing Political Extremism and the Problem of Tolerance in Western Germany", *Government and Opposition* 10 (Summer 1975): 319-20.

㉑ Gunnar F. Schuppert, "The Constituent Power", quoted in Donald P. Kommers, *Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic of Germany* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1989), 36.

徐　賁　美國加州聖馬利亞學院英文系副教授

美國的司法獨立及其給我們提供的借鑒

許傳璽

引　言

隨着我國經濟改革的進行，要求逐步推進司法改革、在我國實現依法治國，已成為社會各界和國家領導人的共識①。要完成這項改革，需要對我國國情做深入的分析，同時也要參照其他國家的司法制度與實踐。

基於這種認識，本文將着重考察美國司法部門在美國政府間的地位和職能，以期歸納出對我們有借鑒意義的建議與結論。在西方社會，美國司法制度被公認為司法獨立的典型②。對司法獨立可以有幾種不同的理解。本文所採納的含義，是指一個國家的司法部門通過憲法等方式獲得、擁有與行政和立法部門相當的權力和地位，並在行使其職權時不受行政和立法部門的干預③。作為西方司法獨立的代表，美國司法的利與弊，都能給我們提供有益的借鑒。

對司法獨立可以有幾種不同的理解。本文所採納的含義，是指一個國家的司法部門通過憲法等方式獲得、擁有與行政和立法部門相當的權力和地位，並在行使其職權時不受行政和立法部門的干預。

本文分為三個主要部分。第一部分重點考察美國憲法對司法的有關規定；第二部分討論美國司法部門在實踐中同行政和立法部門之間的相互制約和它所發揮的職能；第三部分 (即結論部分) 試圖針對我國的司法現狀，從美國的司法制度與實踐中提取出對我們有建設性意義的結論，同時指出我們需要避免的美國司法體制中的弊端和不足。限於篇幅，同時也因為它們的重要性不同，本文將重點評述美國聯邦的司法體制，對各州的情況只是偶爾提及。但一般來說，這裏所講的聯邦一級的情況，基本上也適用於美國各州。

美國憲法對司法的有關規定

受歐洲思想家孟德斯鳩 (Charles-Louis de Montesquieu) 和洛克 (John Locke) 的影響，美國憲法的締造者把司法獨立作為美國建國的一條重要原則④。在漢密

爾頓(Alexander Hamilton)等人看來，司法部門只有不聽命於立法和行政部門，才能主持正義，保護公民的生命、財產與自由⑤。美國的締造者之所以如此看重司法獨立，也是由於喬治三世迫使殖民地的法官服從於他的旨意，使他的壓迫政策暢行無阻⑥。推翻英帝國統治後，美國的締造者便將司法獨立寫入憲法，希望用司法對行政和立法部門加以約束，防止它們濫用權力。

美國憲法對司法的規定相當簡明扼要。在第一章將立法權授予國會、第二章將行政權授予總統之後，憲法第三章將司法權授予聯邦最高法院及其下屬法院，並規定了法官的任期、工資待遇、司法權的範圍等等。除第三章專門講述司法之外，第一章和第二章也有少量涉及司法與立法、司法與行政之間關係的規定。這些規定主要包括：

在美國憲法中，法官的任期和工資待遇構成了司法獨立的一個根本問題。通過規定法官的終身制並給予他們穩定的、較優厚的工資，憲法試圖杜絕法官為了保全職位和薪水而在處理案件時屈從於外界壓力，有失獨立與公正。

一、聯邦司法權屬於聯邦最高法院，以及國會設立的若干下級法院。法官只要行為端正，得終身任職並領取薪酬。該薪酬在其任職期間不得削減(美國憲法第三章第一節)。將司法權交給最高法院，至少在文字上界定了司法與立法和行政部門的區別，使國會和總統不得插手司法領域。這樣，美國的建國者用憲法的前三章分別規定了立法權、行政權和司法權的歸屬，明確了三權分立的政府結構。在將司法權授予法院之後，憲法馬上談到法官的任期和工資等相當瑣碎的問題，這種安排初看起來令人費解，實際上卻是出於維護司法獨立的根本考慮。在殖民地時代，喬治三世可任意決定法官的任期和薪酬，在很大程度上決定了法官對行政部門的依從⑦。所以，在憲法締造者眼中，法官的任期和工資待遇構成了司法獨立的一個根本問題⑧。通過規定法官的終身制並給予他們穩定的、較優厚的工資，憲法試圖杜絕法官為了保全職位和薪水而在處理案件時屈從於外界壓力，有失獨立與公正。

二、最高法院法官由總統提名，經過參議院審議和認可後，由總統正式任命(美國憲法第二章第二節第二條)。這一規定體現了憲法的締造者要求行政、立法和司法三個部門在相對獨立的同時，又要彼此制約的意圖。由行政和立法部門掌握聯邦法官的來源，使行政和立法部門可以在某種程度上控制司法部門的意識形態，彼此協調工作，同時也防止由不稱職的人員掌握司法權力。這條規定也說明聯邦法官不由民選產生。這種安排同法官可以終身任職的規定一樣，都是為了司法活動的獨立與公正。倘若法官由民選產生，他在判案時就不免要考慮其選民的利益與態度。倘若他沒有終身職位，就更要自覺不自覺地照顧其選民的利益，以求再次當選。規定法官由總統任命和參議院認可，並享有終身職位和固定工資，可以消除法官的後顧之憂，維護司法獨立。因為總統和參議員都是經民選產生，由他們任命和認可聯邦法官，基本上也屬於民主程序。

三、法院的司法管轄權涵蓋所有涉及憲法、聯邦法律和美國政府已制訂或將制訂的條約的案件，所有涉及大使與其他外交官的案件……所有以美國政府作為原告或被告的爭端，所有州際爭端，等等(美國憲法第三章第二節第一條)。在所有涉及大使與其他外交官和所有以某一州作為原告或被告的案件中，

最高法院享有初審權。在其他幾種案件中，最高法院作為上訴庭，有權審查下級法院(包括聯邦法院和州法院)的判決(美國憲法第三章第二節第二條)。這些規定大體上確立了司法部門對立法和行政部門的監督權。例如，立法部門所制訂的法律不可避免地會涉及是否符合憲法的問題，因而在具體案件中將受到法院的審查——依照美國憲法規定，法院有權受理所有涉及憲法、聯邦法律和聯邦條約的案件(見上文所引美國憲法第三章第二節第一條)。這種監督和審查不必一定由聯邦最高法院直接承擔；聯邦下級法院依照憲法均有權裁定一項法律是否違憲，而在必要時才由作為最高上訴庭的聯邦最高法院最後把關。同樣，行政部門的活動(包括但不限於外交官員的活動)也必須遵守憲法、聯邦法律和有關條約；涉及行政部門的案件，如以聯邦政府或某一州政府為爭訟一方的案件，都要由聯邦法院審理裁決。

法院的司法管轄權涵蓋面非常廣。但是，所有彈劾政府官員的案件須由國會負責。這些規定初看起來似乎有損司法部門的管轄權，但事實卻並非如此。彈劾案件與一般司法案件不同，有很強的政治性。由民主性最強的國會來處理，也許更能代表民意。

四、但是，所有彈劾政府官員(包括總統、副總統或聯邦法官)的案件須由國會(而不是司法部門)負責。彈劾案件必須由眾議院發起(美國憲法第一章第二節第五條)，由參議院審理(美國憲法第一章第三節第六條)。彈劾的依據必須是叛國罪、賄賂罪或其他各種重罪與輕罪(美國憲法第二章第四節)。在總統被彈劾時，有關審訊要由聯邦最高法院首席法官主持，由參議院具體執行。所有彈劾案件都必須經三分之二的出席議員同意才能判罪(美國憲法第一章第三節第六條)。這些規定初看起來似乎有損司法部門的管轄權(參見上一段的討論)，但事實卻並非如此。彈劾案件與一般司法案件不同，有很強的政治性。由民主性最強的國會——而不是行政或司法部門——來處理彈劾案件，也許更能代表民意。此外，因彈劾的對象多是行政官員或法官，由中立的第三方——國會——來負責審理或許更能做到公正合理⑨。因為總統是最高行政首腦，彈劾總統由參議院和最高法院首席法官共同負責可以保證額外的審慎和公正。將彈劾案交由立法部門處理並不妨礙司法管轄權，更重要的原因是對被彈劾人的處罰不外乎開除公職和剝奪政治權利，而受彈劾被判定有罪的人仍能由司法部門依法審判和處罰(美國憲法第一章第三節第七條)。司法部門仍然享有完整的司法管轄權。

通過以上規定，美國憲法確定了司法獨立和職能的基本框架。但是，這些規定在實踐中的應用卻未必完全符合憲法締造者的初衷。此外，司法制度的許多細節，如最高法院法官的人數，在美國憲法中並沒有明確規定。這些細節，包括司法同立法和行政部門之間具體的相互制約，要在美國的治國實踐中逐步地得到補充和落實。

實踐中的美國司法獨立與職能

從建國至今，美國司法部門逐漸確立了自己在政府中的穩固地位。這包括法官的任免體例、法院和法官的具體職權、判決的形式，等等。美國是一個習

慣法國家，將憲法中關於司法的規定落到實處要遵循最高法院對憲法的解釋和具體的判決先例。如上所述，憲法中留下的空白，也要通過具體的案例判決來填補。所以，美國的司法實踐對它本身的發展起到了極其重要的作用：在憲法規定的範圍內，司法部門如何處理它在實踐中遇到的問題，就基本構成了應該普遍遵循的先例，成為司法制度的一個組成部分。在美國司法制度的發展成形的過程中，司法與立法和行政部門的相互制約起到了關鍵作用。這種作用在以下談到的美國司法的各個主要方面都可以看到。

(一) 法官的任免

在任何國家的司法制度中，如何任免法官都是一個關鍵問題。在美國政治實踐中，對法官的任命更多地體現了行政和立法部門對司法部門的制約；而對法官的罷免，則更多地體現了司法部門相對於行政和立法部門的獨立。

如前所述，美國聯邦法院的法官必須由總統提名，經過參議院的審議、認可，再由總統正式任命(美國憲法第二章第二節第二條)。在美國歷史上，總統對法官的任命權一直被行政部門當作控制司法部門的一個重要手段。美國歷屆總統在任命法官(尤其是最高法院法官)時，幾乎無一例外地偏向本黨黨員或至少在意識形態上接近自己的人⑩。例如，現任最高法院法官中的共和黨人都是共和黨總統任命的，而民主黨人則都是民主黨總統任命的⑪。雖然過份地偏向本黨成員會招來反對黨的批評，但這一作法已為美國各方所接受，而國會也極少反對總統對法官的提名與任命⑫。

美國歷屆總統在任命法官(尤其是最高法院法官)時，幾乎無一例外地偏向本黨黨員或至少在意識形態上接近自己的人。雖然過份地偏向本黨成員會招來反對黨的批評，但這一作法已為美國各方所接受，而國會也極少反對總統對法官的提名與任命。

在美國歷史上，利用自己對法官的任命來積極干涉司法部門的總統並不少見。因為美國憲法並未規定最高法院法官的人數，總統在理論上可以任命無數新法官進入最高法院，從而使最高法院成為本黨的一個堡壘。這方面的一個極端例子來自羅斯福(Franklin D. Roosevelt)。當他的「新政」在連續幾個案子中遭到最高法院的抨擊後⑬，羅斯福試圖任命六名新法官進入最高法院，希望藉此使最高法院的法官由九人增到十五人，從而使親「新政」的人成為多數。羅斯福與最高法院這一次較量的結果是最高法院改變態度，轉而支持「新政」；羅斯福也因而放棄任命新法官的打算⑭。從十九世紀中期至今，美國最高法院的法官一直限定在九人；只有現任法官因年老或死亡等原因退位，才有等額的新法官加入。但從上述例子來看，這一既成事實也並非鐵板一塊。

如果說對法官的任命權主要掌握在行政部門手中，那麼對法官的罷免權則由立法部門所執掌。如前所述，對聯邦法官的彈劾權屬於國會(美國憲法第一章第二節第五條)。眾議院彈劾一名法官，必須是由於他犯有或涉嫌犯有叛國、賄賂或其他重罪與輕罪(美國憲法第二章第四節)，如聯邦法官克萊勃恩(Henry Claiborne)在1983年因受賄、偷稅漏稅等被國會彈劾⑮。彈劾的目的是因為該法官不願自動辭職，所以需要彈劾程序剝奪他的職位⑯。因為對彈劾有這種嚴格的要求，更因為憲法明確規定聯邦法官只要行為端正便可終身任職(美國憲法第三

章第一節），國會並無可能通過彈劾對法官具體的司法活動造成制約。眾議院發起一件彈劾案必須由多數票通過⑰，參議院要判決被彈劾者有罪，也必須由出席議員的三分之二通過（美國憲法第一章第三節第六條）。這些嚴格的程序都保證了國會雖然有權罷免觸犯法律的法官，但卻無法干擾法官正常的司法。

所以，總的來說，雖然總統在任命法官時試圖影響法院的政治傾向，法官在就任後基本上不會失去職位或薪酬。美國司法界的一個著名說法是艾森豪威爾（Dwight D. Eisenhower）在回顧他的總統生涯時，認為自己所犯的最大兩個錯誤是任命了兩個上任後就與他的意見一貫相左的最高法院法官⑱。但即使如此，總統（或國會）也對該法官無可奈何。因為法官可以相對獨立於立法和行政部門，他們在審理案件時應更能做出公正的判決。

（二）法院的司法管轄權

雖然總統在任命法官時試圖影響法院的政治傾向，可是法官在就任後基本上不會失去職位或薪酬。因此，艾森豪威爾在回顧他的總統生涯時，認為自己所犯的最大兩個錯誤是任命了兩個上任後就與他的意見一貫相左的最高法院法官。但即使如此，總統（或國會）也對該法官無可奈何。

雖然美國憲法對司法管轄權做了若干規定（見上文所引美國憲法第三章第二節第一條），但因為這些規定並不詳細具體，司法部門在實踐中必須對這些規定作出解釋，以充實它們的內容，限定它們的應用範圍。由於司法權涉及到行政與立法部門，這些部門也在實踐中對司法權加以制約。概括來講，法院在實踐中的司法權受到以下三種主要限定：

（甲）行政豁免權

雖然憲法規定法院有權受理所有以美國政府為原告或被告的案件（見上引美國憲法第三章第二節第一條），但對政府起訴則必須徵得政府的同意⑲；美國政府因而享有一定的行政豁免權（sovereign immunity）。只有政府同意自己作為被告，一項爭議才能在法院立案，接受審理。如果政府提出正當、充足的理由（如需要對某項行政活動保密）而拒絕成為被告，司法部門則無權受理此案。但如果聯邦法律規定政府可因執行該法律引起的爭議而被起訴，法院通常根據這種規定，接受對政府的訴訟。所以政府被起訴的案件在美國比比皆是，而政府敗訴的例子也絕不少見。

假如政府官員因執行公務被起訴，而原告要求的賠償需由國庫支付，審判的結果將限制政府的管理活動或迫使它採取某項行政措施，該案將被視作對政府的起訴，因此也要徵得政府的同意⑳。但假如該官員的行為超越了他的權限，或他的權力本身（或他使用權力的方式）有違憲法，那麼對他的起訴則不同於對政府的起訴，因而不需徵求政府的同意㉑。政府官員因為個人行為被起訴，就更不在行政豁免權的保護之列。克林頓與瓊斯（Paula Jones）的性騷擾案，就屬於這後一範疇。因為它涉及的是總統的私生活，所以雖然此案會對總統的工作造成干擾，最高法院還是一致同意立案審理。

給予行政部門有限的豁免權，體現了行政與司法和立法部門之間在某種程度上的對立與衝突。一方面，行政部門享有憲法賦予的行政權（見美國憲法第二章），不願在行政事務中受到干涉；但另一方面，司法部門依據憲法有權監督

行政部門，督促它遵守憲法和其他法律。同樣，立法部門也要求它所制訂的法律得到行政部門忠實的執行。總的來看，對行政部門的司法監督已形成制度。行政部門很少刻意阻撓自己的被起訴，反而通常會尊重司法部門的判決。但行政與司法之間的對立與衝突時刻存在，並不容易找到平衡點。在司法部門對行政機構 (administrative agencies) 的監督中表現得尤為明顯。下面關於積極司法的一節中將對此再做介紹。

(乙)「案件」與「爭端」

對司法管轄權的另一個主要限定，來源於美國憲法關於「案件」與「爭端」(cases and controversies) 的規定 (見美國憲法第三章第二節第一條)。從字面上看，憲法規定法院有權審理所有涉及憲法、聯邦法律、條約、外交官員的「案件」，以及所有涉及美國政府的「爭端」和州際「爭端」。但憲法對「案件」或「爭端」本身並未給出明確的定義或解釋。

給予行政部門有限的豁免權，體現了行政與司法和立法部門之間在某種程度上的對立與衝突。一方面，行政部門享有憲法賦予的行政權，不願在行政事務中受到干涉；但另一方面，司法部門依據憲法有權監督行政部門，督促它遵守憲法和其他法律。

在實踐中，對這些關鍵概念的解釋，形成了對司法權更明確的界定。「案件」和「爭端」通常被認作同義詞，專指具體、實在、關於雙方相互間法律關係和法律權益的爭議㉒。這種爭議必須真實 (意即：不能是假官司)，有實質性 (意即：不能微不足道)，並且一定要通過一個明確的結論 (意即：在刑事案件中，被告是否有罪；在民事案件中，被告是否應承擔責任) 和具體的辦法 (如對被告進行監禁，由被告對原告做出經濟賠償，等等) 才能解決㉓。

由於「案件」和「爭端」的限制，法院不能向國會或總統就他們正在醞釀的立法或行政活動提供法律意見 (譬如指出這些活動是違憲等等)。法院要干涉立法或行政活動，必須有原告具體表明國會或總統的行為已經損害或隨時會損害他的合法權益。國會或總統正在醞釀的法案或行政令，甚至已經通過但因為各種原因不會被實施的法案或行政令，都被認為不會給任何人帶來損害，而不構成「案件」或「爭端」。

出於同樣原因，儘管某些州憲法允許州最高法院向州議會或州長提供法律意見，聯邦最高法院仍無權對該意見進行審查。與此相對照，各州最高法院對具體「案件」與「爭端」的判決，聯邦最高法院依照憲法 (見美國憲法第三章第二節) 有權接受上訴，進行審查；這種審查在最高法院的工作中也並不少見。

「案件」與「爭端」的要求，同樣適用於私人之間的爭訟。原告必須表明他與被告的爭執涉及雙方的法律權益，屬於司法案件，法院才會立案處理。

用「案件」與「爭端」來限定司法權的一個直接後果，是司法部門不願而且不能對行政和立法部門進行事前的干預。出於對三權分立的尊重，最高法院即使在行政和立法部門主動向它徵求有關行政和立法的法律意見時，也謝絕回答㉔。但另一方面，由於美國是一個習慣法國家，法官的事後判決作為先例，對後來的行政和立法活動仍有指導作用。

(丙) 政治問題

實踐中發展起來的對司法權的另一限定，來自所謂的「政治問題」(political questions)。和「案件」與「爭端」相似，這一概念主要用來界定司法、立法和行政

部門各自的權限。假如一個案件所爭論的問題被定為「政治問題」，那麼它便只能由兩個政治部門 (即國會和行政部門) 或其中之一負責解決㉕。

判斷一個問題是否屬於「政治問題」，主要有兩個標準：第一，憲法是否從字面上已將該問題交由立法或行政部門處理。如前所述，美國憲法的第一章第三節第六條明確規定彈劾案由參議院審理，司法部門因此對彈劾案無權審查㉖；又如，國會議員選舉中出現的一些爭議 (例如，哪位候選人獲得了更多的選票) 已由憲法劃歸國會處理 (美國憲法第一章第五節)，因此也超出司法管轄的範圍㉗。第二，是否缺少具體可行的標準來做出合理的司法解決；倘若如此，該問題只能由立法或行政部門處理。例如，關於外交關係的一些基本問題 (如誰是一個國家的唯一合法政府) 通常屬於這一範疇㉘。除這兩條基本標準外，法院也常使用一些輔助標準㉙，並根據具體情況作具體分析。

「政治問題」在實踐中對司法權的限定作用，相當於「案件」與「爭端」。所不同的是，「案件」與「爭端」適用於所有案件 (包括私人之間的爭訟)，而「政治問題」主要適用於涉及行政與立法部門 (包括其中官員) 的爭訟。而且，「案件」與「爭端」的基本含義是法院只能受理那些真正的爭訟與爭端；「政治問題」所關心的則是，有些案件即使是真正的爭訟，也不應由司法部門處理。

判斷一個問題是否屬於「政治問題」，主要有兩個標準：第一，憲法是否從字面上已將該問題交由立法或行政部門處理；第二，是否缺少具體可行的標準來做出合理的司法解決。假如一個案件所爭論的問題被定為「政治問題」，那麼它便只能由兩政府部門 (即國會和行政部門) 或其中一負責解決。

(三) 穩健的積極司法

雖然受到以上限制，美國司法部門在實踐中所推行的基本是一種穩健的積極司法 (moderate judicial activism) ㉚。這主要表現在司法部門積極審理涉及行政和立法部門違憲問題的案件，並在近年來加強對行政機構的審查。

積極司法的首倡者是聯邦最高法院第四任首席法官馬歇爾 (John Marshall) ㉛。在1803年著名的馬伯理 (William Marbury) 訴麥迪遜一案中，以馬歇爾為首的最高法院根據它對憲法的理解，判定聯邦法院有權判決立法和行政部門的活動違反憲法㉜。這一決定成為美國司法實踐中的一個重要先例，一直為後來歷屆法院和法官所奉行。在馬伯理案之後的幾年內，最高法院又相繼判定聯邦法院有權判決州法律違憲㉝，並有權重審州法院判決的某些案件㉞。

聯邦法院在多年的實踐中審理了無數起涉及憲法的案件。時至今日，幾乎沒有人懷疑聯邦最高法院是解釋美國憲法的最高權威㉟。同私人間的爭訟相比，有關憲法的案件涉及到公眾的權利 (public rights)，而不僅是原告與被告兩人間的法律關係㊱。通過受理涉及憲法的案件，司法部門在保護公眾合法權益、維護憲法權威、調解聯邦各部門間的關係㊲等方面，發揮了關鍵的作用㊳。

積極司法在近期的重要表現，是法院對行政機構的監督。從本世紀初開始，美國政府為處理一些專門性問題設立了行政機構，如環境保護局 (Environmental Protection Agency)、食品醫藥委員會 (Food and Drug Administration) 等。這些機構通常擁有國會授予的權力，可以制訂相應的行政法規，審理與這些法規有關的爭議，並享有較大的自主權 (discretion) ㊴。

如果這些機構因為它們所做的行政決定(如關閉一家污染嚴重的工廠)而被起訴，法院通常有權立案審查。這種審查主要集中在以下幾方面：一、該決定是否違憲；二、是否超越國會授予該機構的權限；三、是否有足夠的證據支持，或是純屬該機構「任意專斷」、濫用其自主權；四、程序上是否有漏洞(如是否在做決定前給該工廠以申辯的機會)，等等[40]。

對行政機構的司法監督可以促使它們遵守憲法和法律，保證在做決定時以事實和法律為依據，審慎周到。由於這些機構獨當一面，其決定可影響到無數個人或團體的利益，因此對它們進行司法監督是必要的[41]。但另一方面，這些機構處理的都是專業性的具體問題，機構的成員都是研究這些問題的專家；與他們相比，法院和法官對這些具體問題並不了解，也缺少行政經驗。所以在積極司法的同時，司法部門也注意保持謹慎的自我約束，避免過多地干涉行政[42]。雖然如此，認為司法審查過於積極的批評意見仍然時有所聞[43]。

1803年著名的馬伯理訴麥迪遜一案中，以馬歇爾為首的最高法院根據它對憲法的理解，判定聯邦法院有權判決立法和行政部門的活動違反憲法。這一決定成為美國司法實踐中的一個重要先例，一直為後來歷屆法院和法官所奉行。

(四) 對司法活動的質量監督

由於法官非由民選產生，所以不需對選民負責，同時也很難說對國會負責。因此，如何對他們的司法活動進行質量監督，就成了美國司法實踐中的一個重要問題。

如前所述，總統對法官的任命和國會對法官的彈劾，在一定程度上構成了對司法部門的監督。從背景、閱歷、專業知識與能力上講，被總統任命的法官通常都能勝任工作。他們的道德品格在任命過程中也已通過審查；如果在任命後出現違法行為，國會可使用彈劾手段，解除他們的職位。

但是，總統和國會對法官的監督又是有限的：總統在任命法官後便基本失去了對該法官的控制；法官對具體案件的處理也不由總統等非司法官員過問。由於同樣原因，只要沒有違法行為，任何法官都不必擔心國會將對他進行彈劾。國會對法官的罷免權因而對他日常的司法活動並沒有太大的影響。

在美國司法實踐中，對法官更有效的一種質量監督來自美國的判決體例與大眾傳播媒介對司法的大量報導。作為習慣法國家，美國的判決體例基本上沿襲了英國的傳統：法官判決任何一個案子都採用判決書的形式。判決書的體例通常是：一、首先對案件所涉及的重要事實做客觀的描述與總結；二、評介原告與被告(或其律師)的主要論點和論據；三、根據有關法律、適用先例、立法部門的立法意圖、對公眾利益的考慮等等，對具體案情和法律條文進行推理、分析和論證，做出判決。在理想情況下，判決書就是一篇完整、嚴謹的論文，它把法官對一個案子的思考和推理完整地記錄下來，從而使任何人都能據此對他的判決進行分析與評價，並感到信服。一件案子判決後，判決書通常馬上公布。任何人都可以在圖書館查詢、借閱。近期的案子和判決書更可以通過電子媒介，在互聯網上檢索和閱讀。這種判決體例給司法活動帶來了極大的透明度，成為對法官判案質量的一種有效監督和促進。

大眾傳播媒介對司法活動的質量也有着重要的監督作用。司法案件在美國一直是傳媒報導的重點。尤其是比較著名的案件，無論是刑事還是民事，全國各大報章、廣播電台和電視台都會有詳盡的報導。近年來，更有攝像機進入法庭，對案件的審理過程作現場實況轉播。轟動一時的辛普森 (O. J. Simpson) 案是近期最明顯的例子。據稱全美有近億觀眾從電視上觀看了該案的現場審理和判決。目前，全美各大電視台都設有專門的司法節目，邀請司法界人士評論時下的重要案件。近幾年又出現了一個專門的「法庭電視」頻道，全天播放美國各地的司法新聞，報導和分析重要的案件，等等。一些地方性的案件，也常有當地媒體做詳細報導。

大眾傳播媒介對司法活動的大量報導，對教育美國公眾、使他們懂得憲法和法律、熟悉司法程序、了解法官的判案等起到了實際的作用。同司法判決書一道，大眾傳媒把法院和法官的司法活動充分地展露在公眾面前，使公眾成為司法活動的監督。由於司法的透明度，法官也因此勤謹辦案，以維護自己在社會上的形象和名譽，維護公眾對司法部門的信心。

大眾傳播媒介對司法活動的大量報導，對教育美國公眾、使他們懂得憲法和法律、熟悉司法程序、了解法官的判案等起到了實際的作用。由於司法的透明度，法官也因此勤謹辦案，以維護自己在社會上的形象和名譽，維護公眾對司法部門的信心。

美國的司法體制給我們提供的借鑒

通過上述對美國司法獨立與職能的簡要述評，我們可以歸納出以下有啟發性的結論：

一、司法獨立的實現不僅要靠憲法的有關規定，更重要的是要在實踐中具體落實。我國的現行憲法至少在字面上允許司法獨立的存在：如憲法第一章第五條規定：「一切國家機關……都必須遵守憲法和法律。一切違反憲法和法律的行為，必須予以追究」；第三章第七節第一百二十六條又規定：「人民法院依照法律規定獨立行使審判權，不受行政機關、社會團體和個人的干涉。」但在憲法上有司法獨立之名，並不等於在實踐中有司法獨立之實。我們講法治講了這麼多年，在實踐中要真正實現依法治國還有許多事情要做。這不僅包括要真正地將依法治國這一思想植根於政府各部門、植根於民眾，而且還需要對現行體制和治國實踐做一些必要的調整。

二、我們需要的一個較大調整，是將憲法的解釋權授予司法部門，使其成為司法權的一部分。根據我國憲法，全國人大常委會行使解釋憲法和監督憲法實施的職權 (憲法第三章第一節第六十七條)。作為國家的根本法，憲法應該成為所有活動 (包括立法活動) 的依據。由立法部門解釋憲法，可能使立法活動得不到應有的監督。況且人大常委會事務繁重，並沒有時間和精力行使這些職權。所以在我國雖然有許多涉及憲法 (如性別歧視、言論自由等等) 的案件，但基本上沒有解釋憲法的實例發生。我們可以參照美國的經驗，將憲法解釋權劃歸司法部門，使其真正擔負起維護憲法和法律的職能。

鑒於我國的憲法修改偏於頻繁，可以考慮由全國人大授權最高人民法院，

使之代行憲法解釋權；這樣可以避免一再修改憲法，影響它的穩定性和權威。同時，考慮到違憲案件的嚴重性和我國法官隊伍的現有素質，可以規定僅由最高法院來處理此類案件。為實現有效的司法，可以摒棄美國法院只做事後審查的做法，允許最高法院應全國人大或國務院的主動請求，提供有關憲法和法律的解釋。

三、關於法官的任免，我國憲法規定最高法院院長由全國人大選舉(憲法第三章第一節第六十二條第七款)和罷免(憲法第三章第一節第六十三條第四款)；最高法院副院長、審判員等由最高法院院長提請，由人大常委會任免(憲法第三章第一節第六十七條第十一款)。由立法部門完全掌握法官的任免，尤其是又有法官對人大負責的明確規定(憲法第三章第七節第一百二十八條)，較易造成司法部門對立法部門的過份依從。我們是否可以參照美國的司法體制，使行政部門參與法官的任免，以達到一定的平衡？在美國，由總統負責法官的提名和任命似乎沒有帶來很好的效果。在我國，法官的任免似應該以更直接地代表民意、更具民主性的人大為主，但允許行政部門參加審議，甚至享有否決權。鑒於人大是國家的最高權力機關(憲法第三章第一節第五十七條)，可仍規定法院對人大負責，同時允許人大以一定的多數票(如五分之四)否定行政部門的否決。

出於相應的考慮，在全國人大因觸犯法律等原因罷免國家主席、副主席和國務院總理(憲法第三章第一節第六十三條)時，也可以參照美國的彈劾制度，由最高法院參加意見，以求審慎無誤，達到一定的平衡和司法監督。

關於最高法院院長任期的規定(每屆任期五年〔憲法第三章第七節第一百二十四條；第三章第一節第六十條〕；連續任期不超過兩屆〔憲法第三章第七節第一百二十四條〕)，似乎也容易導致司法對於立法部門的依從。但這顯然不是一個決定性因素；況且，終身制有它自身嚴重的缺點，在我國早已被廢除。法官的工資待遇同樣不會是司法部門能否獨立的決定性因素。但是，我國法官的工資偏低卻是人所共知的事實；要吸引高素質的人員擔任或留任法官，應盡快適當改善法官的工資待遇。

四、一定程度上的積極司法，是依法治國所必需。根據憲法授予的權力，法院應積極加強對各個組織(包括立法和行政部門)和個人的司法審查。假如沒有足夠的司法監督和審查，憲法所要求的「法制的統一和尊嚴」(憲法第一章第五條)就顯然得不到保證。但是，正如美國的實踐所顯示的，對司法監督也必須有所限制。司法監督應主要採取審理具體案件的形式，即**追究**違反憲法和法律的行為(見上引憲法第一章第五條)。同時，在受理案件時要尊重立法和行政部門的職權與專長，將適於它們解決的政治問題交由它們處理。此外，也要考慮過多的無謂訴訟會影響政府的正常工作，以避免美國法院有時對行政機構干涉過多的弊病。

五、為了加強對公眾的法制教育和對法院判案的質量監督，可以鼓勵大眾傳媒加強對司法新聞典型案件的報導、分析，並要求法院逐步使用較詳細的判

作為國家的根本法，憲法應該成為所有活動(包括立法活動)的依據。由立法部門解釋憲法，可能使立法活動得不到應有的監督。我們可以參照美國的經驗，將憲法解釋權劃歸司法部門，使其真正擔負起維護憲法和法律的職能。

決書。這兩條措施都將符合我國憲法的要求，亦即「法院審理案件……一律公開進行」的精神（憲法第三章第七節第一百二十五條）。大眾傳媒可以增強公眾的法律知識和法治觀念，構成對司法的有效監督。要求法院使用較詳細的判決書（而不是簡單地援引法律條文，然後改為宣判結果）會促使法官認真地審理案件，使公眾對法庭的推理、判決有更多的把握和理解，從而增強司法判決對實際行為的指導。由於我國不實行習慣法，法官的判決書將不成為先例。但由於判決書的存在，司法活動將獲得更大的透明度，有助於真正法治的建立。

一定程度上的積極司法，是依法治國所必需的。但是，對司法監督也必須有限制，亦即在受理案件時要尊重立法和行政部門的職權與專長。此外，也要考慮過多的無謂訴訟會影響政府的正常工作，以避免美國法院有時對行政機構干涉過多的弊病。

註釋

① 參見江澤民、李鵬等在九屆全國人大第一次會議閉幕式上的講話，載《人民日報》，1998年3月20日，第1版、第3版。作為新一屆政府的行政首腦和立法首腦，江澤民和李鵬在講話中都分別多次強調遵守憲法和依法治國的重要性。

② Deanell R. Tacha, *Independence of the Judiciary for the Third Century,* Federal Judicial Independence Symposium, 46 Mercer Law Review 645, 645-59 (Winter 1995); Christopher M. Larkins, *Judicial Independence and Democratization: A Theoretical and Conceptual Analysis*, 44 American Journal of Comparative Law 605, 605-26 (Fall 1996).

③ 參見J. Mark Ramseyer, *The Puzzling (In)dependence of Courts: A Comparative Approach*, 23 Journal of Legal Studies 721, 721-47 (June 1994); 另參註②Christopher M. Larkins, 608。

④ Sam Ervin, *Separation of Powers: Judicial Independence*, 35 Law and Contemporary Problems 108, 108 (1970); M. J. C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers* (Oxford: Clarendon Press, 1967).

⑤⑧⑨ Alexander Hamilton, James Madison & John Jay, *The Federalist Papers* (The Heritage Press, 1945), 521-22, 323-24, 346-51; 524-25, 528-30; 437-41.

⑥ 見《美國獨立宣言》；參見Erwin C. Surrency,*The Courts in the American Colonies*, 11 American Journal of Legal History 347, 369-73 (1967), William R. Lederman, *The Independence of the Judiciary (Part I)*, 34 Canada Bar Review 769, 779 (1956).

⑦ 見《美國獨立宣言》；William R. Lederman, *The Independence of the Judiciary (Part II)*, 34 Canada Bar Review 1139, 1144 (1956); 以及註⑥Erwin C. Surrency。

⑩⑫ 見Paul A. Freund, *Appointment of Justices: Some Historical Perspectives*,101 Harvard Law Review 46, 1146-63 (1998).

⑪ William B. Lockhart et al.,*Constitutional Law: Cases, Comments, Questions*, 8th ed. (St. Paul, Minn.: West Publishing Co., 1996), 1554-58.

⑬ *Panama Refining Co. v Ryan*, 293 US 388 (1935); *Carter v Carter Coal Co.*, 298 US 238 (1936); etc.

⑭ William E. Leuchtenburg, *The Origins of Franklin D. Roosevelt's "Court-Packing" Plan*, Supreme Court Review, 347 et seq. (1996); *West Coast Hotel Co. v Parrish*, 300 US 379 (1937); *United States v Carolene Products Co.*, 304 US 144 (1938).

⑮ *United States v Claiborne*, 870 F2d 1463, 1464 (9th Cir 1989); Charles Black, *Impeachment: A Handbook* (New Haven: Yale University Press, 1974).

⑯ Daniel Luchsinger, *Committee Impeachment Trials: The Best Solution?*, 80 Georgetown Law Journal 163, 165 (October 1991).
⑰ 見註⑮Charles Black, 8-9。
⑱ Dwight D. Eisenhower, quoted in Henry J. Abraham, *Justices and Presidents: A Political History of Appointment to the Supreme Court*, 3rd ed. (New York: Oxford University Press, 1992), 226.
⑲ *United States v McLemore*, 45 US 286 (1846).
⑳ *Larson v Domestic & Foreign Commerce Corp.*, 337 US 682 (1949).
㉑ *Malone v Bowdoin*, 369 US 643 (1962).
㉒ 參見*Aetna Life Insurance Co. v Haworth*, 300 US 227 (1937); Jesse H. Choper, *Constitutional Law*, 27th ed. (New York: Harcourt Brace Legal and Professional Publications Inc., 1994), 6。 對這種觀點也有不少人持反對意見，參見Robert J. Pushaw, Jr., *Article III's Case / Controversy Distinction and the Dual Functions of Federal Courts*, 69 Notre Dame Law Review 447, 447-532 (1994)。
㉓ 參見註㉒*Aetna Life Insurance Co. v Haworth*, 以及Jesse H. Choper。
㉔ 見傑佛遜在1793年任國務卿期間給最高法院首席法官傑伊及其同僚的信，及後者的答覆。參見註⑪William B. Lockhart et al., 1507-508。
㉕ *Marbury v Madison*, 5 US 137 (1803); *Nixon v United States*, 113 US 732 (1993); 註⑪William B. Lockhart et al., 2033-43。
㉖ 同上，*Nixon v United States*。
㉗ *Roudebush v Hartke*, 405 US 15 (1972).
㉘ *Martin v Mott*, 25 US 19 (1827).
㉙ *Baker v Carr*, 369 US 186 (1962).
㉚ Henry P. Monaghan, *Constitutional Adjudication: The Who and When*, 82 Yale Law Journal 1363, 1365 (1973); Sterling Harwood, *Judicial Activism: A Restrained Defense* (San Francisco: Austin & Winfield, 1993).
㉛㉟ 同上，Henry P. Monaghan。
㉜㊲ 參註㉕*Marbury v Madison*。
㉝ *Fletcher v Peck*, 10 US 87 (1810).
㉞ *Martin v Hunter's Lessee*, 14 US 304 (1816).
㊱ 見Abram Chayes, *The Role of the Judge in Public Law Litigation*, 89 Harvard Law Review 1281, 1281-316 (1976); 另參註㉚Henry P. Monaghan。
㊳ 見註㊱Abram Chayes。
㊴ Peter L. Strauss et al., *Gellhorn and Byse's Administrative Law: Cases and Comments*, 9th ed. (Westbury, N.Y.: The Foundation Press, 1995).
㊵ *The Administrative Procedure Act, US Code*, Title 5, § 706 (1946); Ernest Gellhorn and Ronald M. Levin, *Administrative Law and Process*, 3rd ed. (St. Paul, Minn.: West Publishing Co., 1990).
㊶ 同上，Ernest Gellhorn and Ronald M. Levin。
㊷ *Chevron U.S.A., Inc. v NRDC*, 467 US 837 (1942); Cass R. Sunstein, *Law and Administration After Chevron*, 90 Columbia Law Review 2071, 2087-88 (1990).
㊸ 見註㊵Ernest Gellhorn and Ronald M. Levin, 121。

許傳璽 美國哈佛大學法學院法博士候選人

法治與德治——立憲主義的基礎

大木雅夫

一　法治和德治之兩極互補

在比較西方和東方有關法的觀念時，比較法學家經常指出，前者立足於法治主義，後者則以德治主義為其特點。應該承認，這種劃分在全盤把握西方法和東方法的獨特處時可謂極具洞察力；然而，法治和德治並非一定對立，兩者也有互補的可能。

⑴ 在比較西方和東方（特指東亞，下同——譯者）有關法的觀念時，比較法學家經常指出，前者立足於法治主義，後者則以德治主義為其特點。戴衛德（R. David）、茨威格特（K. Zweigert）和克茨（H. Kötz）等具代表性的法、德比較法學家，就是以這種西方法治主義和東方德治主義相對立的圖式來構築他們的比較法理論體系的。應該承認，這在全盤把握西方法和東方法的獨特處時可謂極具洞察力；然而，將法體系或法秩序這種極其複雜的結構作簡單的、黑白對照式的描繪，卻又有可能令人產生非常刻板的印象。如果用這種眼光來考察西方法和東方法的特點，那麼就有必要重新審視上述那種將西方法治主義和東方德治主義對立的圖式。法治和德治本來並非一定對立，兩者也有互補的可能。

西方可以說確屬法治主義，但西方人兩千年來深受基督教的教化，英國也有「一便士的愛值一鎊的法」（"A penny-weight of love is worth pound of law"）的諺語，這難道不是愛較之力、德較之法更為優先嗎？此外，西方自古以來在嚴格法之外又有衡平法；古羅馬在市民法（ius civile）之外有萬民法（ius gentium），文藝復興時期的人文主義法學則將衡平（Epicikeia）原理導入已經僵化的羅馬法，而英國則是在嚴格的普通法（common law）之外形成了衡平法（equity）的體系。這兩者雖非完全混合，但也不是各行其遠，而是互有影響且向着同一個法制秩序方向前進的①。衡平法之本質具有道德的、宗教的基調，其實與德治主義精神相當接近。

⑵ 與此相對，德治主義既沒有徹底支配中國的政治思想，也沒有建立在實定法的排他性基礎上。正如春秋戰國時代的諸子百家所反映的那樣，偉大的思想家是可以兼容許多看似矛盾的因素的，例如《論語．為政》起首處說：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之」，另外還有「導之以政，齊之以刑，民免而

無恥；導之以德，齊之以禮，有恥且格」的說法，這是孔子宣告的德治主義的根本原則。但人們往往忽略的是，孔子在《論語》結尾處還說過：「不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴……」②，這與罪刑法定主義的論調相似，其實離法治主義不遠。曾主持編撰(日本)幕府時代最早法典《公事方御定書》的八代將軍德川吉宗，可能也讀過孔子的這些話。他力求法令的周到和徹底，經常稱：「不教而罪民，是屬可歎！」並曾下令：「刑事案件，有的罪處死刑，有的罪課以流放孤島、驅逐、罰款、禁閉等懲罰，這類法律應大體完善並予以書面化，然而具體審理時，則應按其罪行輕重酌情處理。」為此，他在享保九年(1724)下令編撰名為《享保度法律類寄》的刑事案例集③。就德川吉宗而論，德治主義和法治主義之間不過是一步之遙罷了。

⑶ 中國歷史上，儒家和法家曾進行激烈的鬥爭，但兩者究竟是衝突還是競爭呢？勿庸置疑，儒家主張明君賢相之說，其基調是人格主義。但因為明君賢相不可能接連出現，為使平庸的執政者、執法官也能公正地施政和司法，儒家因此也強調完善法制以及以法作為實行信賞必罰的公正政治的基礎。法家學說的重點，在於維持法的安定性④，與儒家思想大相逕庭。但我認為，它和儒家思想並非完全對立，而是更合理、更現實地補充了後者。法家學說對君主並無明君賢相之類的直接人格要求，但它無疑與儒家政治學說一樣，同為治者之學，只不過馬基維利(Niccolò Machiavelli)式的君主論色彩更濃厚一些而已。

中國歷史上，儒家和法家曾進行激烈的鬥爭。儒家主張明君賢相之說，其基調是人格主義。法家學說的重點，在於維持法的安定性，與儒家思想大相逕庭。從法家的法律觀來看，儒家理論將導致興之所致、隨心所欲的司法，他們譴責儒家幻想聖人天子出現的偽善。對法家來說，富國強兵、變革(變法)才是當務之急。

儘管如此，從法在國家、社會中的作用這一觀點來看，儒家同法家的距離還是非常大的。雖然儒家並不否定法的存在，但卻不能忍視觸目皆為刑法一類的東西，於是他們提出了「禮」這類比法的層次更高的道德要求。只是《禮記》等典籍中也涉及到犯罪、刑罰等問題，對「禮」也有種種詳細規定，其實也可以被看作是實證法或者超過實證法的東西了。儒家認為沒有必要制訂這麼多法律⑤，因為不管這些法津是否存在，具體個案都可以按照禮的規範從正義平等的立場上作出裁決的⑥。

相反，從法家的法律觀來看，儒家這種理論將導致興之所致、隨心所欲的司法，他們必須譴責儒家這種幻想聖人天子出現的偽善⑦。因為對生活在戰國這樣的亂世的法家來說，富國強兵、變革(變法)才是當務之急。作為現實政治家，法家以「性惡說」作為信賞必罰的基礎。由於民眾服於威勢，所以是威勢而非德行才能制止「暴」的。由此，必須加強法制，直至提出《慎子．威德》的「法雖不善，猶愈於無法」這樣的論點。

儘管有過焚書坑儒的殘酷鎮壓，儒教終因漢武帝而成為國教，此後一直影響着中國的法制。歷史上，儒家典籍常被用作審理案件時的法理根據，例如武帝時董仲舒曾援用《春秋》，據說東漢陳寵在審案時也經常引經據典。東晉的能遠，曾指出這種即興的、只求具體個案妥善而迴避法律普遍性適用的作法的弊端，但他同時也認為儒教經典有補充律令的作用，並強調過這樣的立法宗旨：「諸立議者皆當引律令經傳，不得直以情言無所依據以虧舊籍。」在這裏，經籍和律令同時都被當成了「法源」⑧。此後，中國長期存在着法的儒教化傾向，一直

到了清代，成文法和先例才成為刑事司法的法源而得到較充分的整理和完善，經書的直接援用才算終止。即便如此，儒家價值體系仍然是刑事司法的根基，然而「這個一般性準則已經作為具體的、技術性的規定被充分溶入成文法內，只能通過法律起作用，而不再能超越法律直接運用了」⑨。

總之，法治主義與德治主義並不是對立的兩極，而是具有一種同為治者之學的兩極互補、相輔相成的關係。治者即天子，春秋時代的天子是受了天命的有德王者；但到了戰國末期，時逢亂世，天子變成不過是基於控制民間爭亂這種社會需要而被選出來的君王而已⑩。當然，就這個意義上的天子而言，法是必須的。韓非子曾說過：「法不阿貴，繩不撓曲。法之所加，智者弗能辭、勇者弗敢爭。刑過不避大臣，賞罰不遺匹夫。」這種強調法的公平適用性的理論是很有價值的⑪。但是韓非子也說過：「法者編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。術者藏之於胸，以偶眾端，而潛御群臣者也。」法在這裏是和官吏駕馭術並行的，都是君王的德性(的一部分)⑫。這明顯不同於西歐那種以王之上是否還有法、亦即君王是否也受法的約束這個角度來探討問題的法治主義理論。

二　法治主義和立憲主義

從十六世紀末到十八世紀，法國一直受高盧主義的支配，國王是「神在人間的代理人」，其權力被認為直接來自神而非受於民或教皇。國王掌握立法權，因此相對於法律而言他是自由的；然而，他之所以能自由行事，是因為原則上他處於法外。

(1) 西方法治主義的誕生雖然比中國晚了兩千年，然而現代民主主義體制卻在英國確立。當時的一個根本問題是：「到底王在法之上還是法在王之上？」這不只是學者或思想家之間爭論的題目，而且亦是在聖公會和清教徒的抗爭、國王和議會的對立、民眾起義直至國王被送上斷頭台這樣的動亂之中被提出來的問題。其發端是伊麗莎白一世之後繼者蘇格蘭王詹姆士六世(在英格蘭為詹姆士一世，James I)的上台。由於他支持的聖公會藉高等宗教法庭迫害清教徒，使得清教徒向屬普通法(common law)法庭的民事法庭求救。普通法的法官們審查了大權法庭的活動，制止了國王所給予的裁判權，而且雙方法庭之間還就大憲章(Magna Carta)以來的案例進行大規模的探索競爭，法庭間的抗爭(Battle of Courts)激化起來。

這個時候，聰明卻並不賢明的詹姆士一世將王權神授說帶進英格蘭，普通法的法學家庫克對此進行抵制。庫氏說，從國外來的新王不知道普通法，該法不僅裁決臣民間的種種問題，而且亦是「保衛國王安全和平的黃金尺度」。自認為王權神授的國王被激怒了，「這是欲致朕於法下，若予承認豈非逆反！」庫克則引用布萊克頓(H. Bracton)的名言：「王對人不承擔義務，但對神和法承擔義務」來予以反駁⑬。

至此，問題還只是停留在理論性的爭辯。後來發生的清教徒革命(1640-1660)，將英國全土、國民各階層全部捲入的流血革命，一直發展到國王查理一世被處斬，這一連串事件使得王權神授說已不再有任何意義了。這以後有王政

復辟，也有其反動，一直到光榮革命，這場從1640年開始、綿延了半個世紀的動亂，英國才終於確立了法的統治⑭。

⑵ 清教徒革命後約一個半世紀，法國革命爆發，其時王和法之關係也曾經是一個焦點。從十六世紀末到十八世紀，法國一直受高盧主義 (Gallicanisme，譯者註：亦即教會獨立權〔獨立於教皇〕強化主義) 的支配，國王是「神在人間的代理人」(représentant de Dieu sur la terre)，其權力被認為直接來自神而非受於民或教皇。連路易十六都是「受神恩寵之法國之王」(roi de France par la grâce de Dieu)，即便不是神也是聖職者 (sacerdoce)，甚至被看成可製造奇迹治癒頑疾的法術師 (thaumaturge) ⑮。總之，國王是不受任何束縛的全能的存在⑯。然而專制 (tyrannie) 並不等同於絕對主義 (absolutisme)，專制君主不服從法律或任何規範，而絕對君主則被認為是應該服從法律的⑰。法國的絕對主義，是以民眾希望將權力集中於秩序和統一、力量和光榮的體現者身上的願望為基礎的。國王掌握立法權，因此相對於法律而言他是自由的；然而，他之所以能自由行事，是因為原則上他處於法外⑱。

我們若以此作為考察前提，那麼也有必要重新審視在革命後導入的君主立憲制。根據西耶士 (Emmanue J. Sieyès, 1748-1836) 的說法，立憲議會之所以沒有採取直接民主制而採取間接民主制，是由於當時大部分民眾「對統治法國的法律並不具備直接關注所需要的教育和餘暇」⑲。國王被降格為人民的第一代表，自存於議會之外。憲法第3條規定：「法國不存在超越法律權威的權威。國王僅根據法律實行統治，且僅可以法律的名義要求服從。」國王在施行統治以前，應先對法律宣誓，如拒絕宣誓即意味放棄王位。於是，在革命以後的君主立憲制下，路易十六只不過是位於法律之下的凡人國王——「法國人之王」(roi des Francais) 而已⑳。其背景中有視法為「一般意思」，就如盧梭 (Jean J. Rousseau) 的思想：國王只要是國家之一員，他就應該在法之下。這種看法與其說是革命性的，還不如說仍停留在舊體制 (ancien Ro'gime) 的王和法之關係的延長線上而已。當然，不管怎樣說，路易十六在1793年 (即憲法制訂後兩年) 被送上斷頭台一事，說明法國終於出現了「偉大的法的世紀」(un grand siècle juridique)，只是後來愈走愈遠，直至迎來了「法律專制」的恐怖時代。

⑶ 德國走上法治主義的道路較英國晚了兩個世紀，而較法國則晚了將近一個世紀。德國很落後，革命屢受挫折，進步知識份子與各種保守勢力妥協，法治主義在被踐踏中逐漸萌芽、成長。然而有必要強調的是，即便在這裏，法國意義上的絕對主義或啟蒙絕對主義也孕育了法治主義。

中世紀中晚期的德國，也一樣視國王為「神在地上的代理人」(Stellvertreter Gottes auf Erden) ㉑。直到王政復辟時期，中德意志、南德意志的諸部憲法仍強調國王的不可侵犯性。比如1818年拜恩 (Bayern) 憲法就規定：「國王為國家元首，集國家全部權力於一身，並且根據自身所定、確定於該憲法文書的諸條文行使這些權利。其人身為神聖不可侵犯。」只是啟蒙主義則強調在君主不可侵犯性之外的大臣責任制原則，即大臣作為君王的最高進言者，其進言要受法律的

在德國嚴厲的絕對主義體制下，法治國家的思想只局限在「精神王國」的領域中展開。康德曾指出，比亞里士多德以追求國民幸福為目標這一點更為重要的是，國家應該努力實現在法的原則上的最大一致。這些走在時代前面的法治主義思想，是以啟蒙絕對主義為土壤的。

嚴格限制。這就意味着有可能預防和制裁君王自身的違法。這種啟蒙主義絕對體制，可以說是通向法治國家的橋梁㉒。

即使如此，在德國嚴厲的絕對主義體制下，法治國家的思想只局限在「精神王國」的領域中展開。康德曾指出，比亞里士多德以追求國民幸福為目標這一點更為重要的是，國家應該努力實現在法的原則上的最大一致㉓；與此相應，國王也就「在法律之下，依法肩負他人亦即主權者所賦予的義務」㉔。黑格爾也認為，「法是一種神聖的東西，這僅僅因為它是絕對理念的體現，是自覺性自由的體現」㉕。這些走在時代前面的法治主義思想的萌芽，恰恰都是以啟蒙絕對主義為土壤的。國家及其制度的改造，都應該以世俗的世界觀作為基礎；而最重要的，莫過於首先要求君王行為的理性化。君王意志從屬於理性規範，國家權力則服從法的規範。這兩者之間，或者說是啟蒙絕對主義和法治國家思想之間，可以說已經沒有多少距離㉖。

俾斯麥是高唱「上有神、下有主」的君主主義者。他堅信普魯士王國的沒落即是德意志帝國的沒落，因此致力強化王權。儘管如此，畢竟不能無視市民階層的強烈要求，神的恩寵和人民主權的對立不是一個容易調和解決的課題。

經由康德、黑格爾以後一代人的提倡，法治國家一詞總算得以一般化，比如莫爾 (Robert von Mohl) 的著作就以此為書名 (*Die Polizeiwissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates*)。稍晚，鼓吹法治國家思想的西塔爾 (F. J. Stahl, 1802-1861) 則提出：「國家應是法治國家，這既是口號，實際上也是新時代發展的動力。國家對自身活動的方向、界限以及國民的自由範圍，應以法的方式作出嚴密的規定並確保其牢固。各種倫理觀念應從國家的立場出發，從而直接地由國家在法制的範圍內予以實現。這即是所謂『法治國家』的概念。」㉗雖然德國的法治主義在理論上已經走了這麼遠，但其後卻走向一個特殊方向。1848年革命失敗，自由主義、議會主義也相繼遭受挫折，下級貴族 (容克，Junker) 等舊勢力保存着實力，議會民主主義尚未成熟即半途夭折，德國終於走上了通往法西斯的「德國的特殊道路」㉘。俾斯麥 (Otto von Bismarck) 時代，普魯士憲法中的君主主義與議會主義的矛盾開始顯露，法治主義從此蒙受重大影響。

俾斯麥是高唱「上有神、下有王」(Gott im Himmel, auf Erden der König) 的君主主義者。他自命為國王的家臣，堅信普魯士王國的沒落即是德意志帝國的沒落，因此致力強化王權。儘管如此，畢竟不能無視市民階層的強烈要求，神的恩寵和人民主權的對立不是一個容易調和解決的課題。當時皇帝的地位雖然已經不在德國諸侯會議主席之上了，但仍保持着任命帝國宰相的權力。因此在憲法上，宰相獨立於議會和德意志各地諸侯而只對皇帝負責。由於皇帝掌握着帝國官僚的任免權，因而官僚認為對議會沒有責任而只對皇帝負責。不僅如此，皇帝亦可隨心所欲地調動官僚，且在政治上及軍事上保持着優越地位。議會被輕蔑地稱為「饒舌小屋」(Quasselbude)，優秀人才並不嚮往議會，而是集中在行政機構或大學和經濟界。這便是第二帝國的憲法現實㉙。

在這種情況下，本來應該是政治性憲法原理的法治主義被非政治化和極端形式化，法學意義上的法治主義只是在行政法、民事法等領域的權利保護方面有所作用，而在憲法方面已不具任何意義。行政方面的法律適用性被強調，對個人的法益以及自由和財產的干涉被限定在法律許可的範圍之內。由於法律是

在得到市民同意的情況下被制訂的，這樣的法律得以在行政上取代國家元首的意志，而且亦優先於國家意志的其他表達㉚。在這種情況下，馬耶 (Otto Mayer) 甚至有過這樣的論調：「所謂法治國是指具有良好完整的行政法的國家」；「所謂法治國是指行政上的司法性形態」㉛。在這種喪失了政治性憲法原理性質的法治主義下來討論「到底法在王之上還是王在法之上」這類問題，怎麼還會有意義！而且，若僅僅強調行政上的、形式性的法律適用性，而優秀的人才又並不嚮往議會，其結果是議會變成了胡亂的惡法製造所，不用說這也正是導致法治主義自身形骸化的其中一個原因。

三　明治憲法中的立憲主義

日本起步建設現代國家時，是以歐美，尤其是以德國為榜樣的。德意志第二帝國的憲法理論和憲法的現實，在日本得到明顯的反映。儘管如此，日本也並非只是全部照搬。與西歐各國相比，明治憲法第3條規定：「天皇神聖不可侵犯」，進一步推進了天皇近神的意義。之所以如此，是因為明治維新把復古思想作為出發點，並容忍了那些幻想神權政治的保守主義者；此外，亦由於憲法起草人伊藤博文是較之俾斯麥毫不遜色的君權論者。1888年，伊藤博文在樞密院就憲法起草的基本方針發表演說，稱西方各國不僅有立憲制的傳統，而且基督教又確保了國民精神的統一。但是㉜：

> 在我國，宗教之力甚微，無一物堪作立國之基礎。佛教雖然曾經隆盛並連繫了國人上下，但時至今日亦已衰微，應予更替。神道雖亦為基於祖宗遺訓，確是祖法，但作為宗教仍缺乏向心力。在我國，唯有皇室可作為基軸。以此，該憲法草案屬意強調此點，以期尊重君權並使之無受束縛。或曰君權之甚大或導致濫用堪虞，此慮雖成其理，然果有此情時則宰相應承其責任，且更有其他防止濫權之途。僅以唯恐濫權而縮小君權範圍之說殊難成理。因而此法案以君權為基軸，且期以無偏無損，而故意未取歐洲之主權分割精神，決與歐洲各國君權民權平等之制度各取其途也。此為該起案之大綱。

德意志第二帝國的憲法理論和憲法的現實，在日本得到明顯的反映。明治憲法第3條規定：「天皇神聖不可侵犯」，進一步推進了天皇近神的意義。之所以如此，是因為明治維新把復古思想作為出發點，並容忍了那些幻想神權政治的保守主義者；此外，亦由於憲法起草人伊藤博文是較之俾斯麥毫不遜色的君權論者。

這裏，他將歐美基督教所發揮的統一國民精神的作用寄託在天皇身上了㉝。對基督教的神祇渾然不知的日本人極力希望把天皇等同於神，這本是復古派的願望，而對那些靠推翻獨攬大權的幕藩體制而發迹的藩閥政府的人而言，當然樂於接受比將軍更富權威的天皇的了。然而，天皇的真正神格化卻還是頗為遙遠的事。

伊藤博文本質上不是天皇神權主義者，他聽過格內斯特 (H. R. Gneist) 授課，甚至對專制主義思想表示驚訝；法律顧問摩塞 (A. Mosse) 和洛斯拉 (K. F. H. Roesler) 則告訴他開設國會於天皇如何不利；德皇威廉姆一世 (Wilhelm I) 也曾勸告他。這些意見都令他深感困惑㉞。雖然擁有無限權威的天皇形象已經被勾勒出

來，但一旦開始逐條審議憲法草案時，他又突然回到立憲制的本質上來了。原案第4條為「天皇乃國家之元首，總攬統治權，並依本憲法條規行使該權力」，若從天皇應具絕對性的角度看，該條應被刪除。但此時伊藤卻聲稱，如果不限制君主的權力，憲法政治就無從談起。他反駁道：「即令統治權本來無限，但既以該憲法限制，則意謂應在其範圍內施行，亦即表示統治權不得濫用。故若無『依本憲法條規』之類文字時則為非憲法政治，而成無限專制之政體。」一度被視為可以取代神的天皇，終被置於憲法之下。結果是，天皇在頒布憲法的上諭中稱：「朕與朕之子孫，將遵循此憲法之條章以行使(治國大權)不怠」，表示保證遵守憲法㉟。

在現實政治中，唯有法治才是治國之真諦。然而，對承擔立法、司法和行政事務的「治者」必須有「德」的要求。在法被要求倫理化、而運用法的法學家們亦被要求高度倫理性的今天，有必要在新的意義上把握法治主義和德治主義，並使兩者相輔相成。我以為這是迎接二十一世紀的人類社會所必須要做的準備。

從伊藤上述的發言來看，日本可以說是建立了較普魯士為民主的憲法體制。但是，天皇掌有獨立的統帥權，而且立法權也基本是按天皇主權的方針制訂的。儘管伊藤強調「未經議會承認而施行國政，不合立憲政體」㊱，但修改的結果是，立法權不需經帝國議會的「承認」，而是以「協贊」的方式實行。議會的這一「協贊」，離輔弼議會就只剩數步之遙了。不僅如此，一旦當憲法以下的各種法典編纂完成、現代化的法律體制大體修訂齊全、改正條約的目標也達成以後，似乎已經絲毫不必顧慮世界各國的反應，天皇親政論就捲土重來了。這種理論甚至上溯到《古事記》、《日本書紀》的神話，稱天照大神為皇祖，其後裔的天皇則作為現人神君臨天下㊲。雖然同基督教那位全知全能的神不同，但人一旦成為神，也就走上了自我毀滅之路。天皇也罷、其他超絕的霸權者也罷，使人得以像神一般耀武揚威的體制，本身就已在自取滅亡之途上了。把治理國家的事情寄託於聖天子或天才政治家乃是一種夢想，所謂德治主義可以說是人類難以達成的理想而已。在現實政治中，將法治和德治兩者對立起來是沒有意義的，唯有法治才是治國之真諦。必須組織起能夠立良法的議會，更應該組織起良好的政府和法院。然而，承擔這些立法、司法和行政事務的，當然不會是人以外的神。在這裏，德治主義又可以被賦予新的意義，即並不是希望產生一位聖明天子，而是對分擔三權的「治者」必須有「德」的要求。在法被要求倫理化、而運用法的法學家們亦被要求高度倫理性的今天，有必要在新的意義上把握法治主義和德治主義，並使兩者相輔相成。我以為這是迎接二十一世紀的人類社會所必須要做的準備。

丁南乾　譯

註釋

① ダラソヴイル・ウイリアムズ，庭山英雄等譯：《イギリス法入門》(東京：日本評論社，1985)，頁42以下。
② 貝塚茂樹：《論語》，「世界の名著 3 孔子孟子」(中央公論社，1978)，頁382。
③ 辻達也：《大岡越前守》，「中公新書」(東京：中央公論社，1979)，頁145以下。
④⑥ 仁井田陞：《中國法制史》(東京：岩波書店，1952)，頁45以下；頁46。
⑤ 根本誠：《中國伝統社會とその法思想》(東京：財團法人東洋哲學研究所，1978)，頁72。

⑦ 在代表法家的韓非看來，儒家不耕不兵、遊學亂法，且受着君子賢人之禮遇，於天下國家而言沒有比這更有害的了，簡直就是深入樹幹腐蝕巨木並使之枯萎的最大的害蟲。據竹內照夫：《韓非子（下）五蠹篇》，「新訳漢文大系」（東京：明治書院，1985），頁841、857。

⑧⑨ 滋賀秀三：《清代中國の法と裁判》（東京：創文社，1984），頁306；306。譯者註：原文為日譯，此處據《晉書・刑法志》。

⑩ 小野沢精一：《法家思想》，載宇野精一、中村元、玉城康四郎編：「講座東洋思想 4 中國思想 III」（東京：東京大學出版會，1974），頁166。

⑪⑫ 竹內照夫：《韓非子・上》，「新譯漢文大系」（東京：明治書院，1985），頁66以下；690。

⑬ 大木英夫：《ピューリタニズムの倫理思想》（東京：新教出版社，1966），頁311；大木雅夫：《日本人の法觀念—西洋的法觀念との比較》（東京：東京大學出版會，1983），頁66以下。

⑭ 同註⑬大木雅夫，頁70。

⑮⑯⑰⑱ Jacques Ellul, *Histoire des institutions*, t. 4 (Paris: Presses Universitaires de France, 1956), 145; 143 et s.; 144; 145.

⑲⑳ Jacques Godechot, *Les institutions de la France sous la Révolution et l' Empire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), 74 et s.; 82.

㉑㉚ Gerhard Köbler, *Deutsche Rechtsgeschichte－Ein systematischer Grundriß*, 4 Aufl. (Munich: Verlag Vahlen 1990), 128; 221ff.

㉒㉖ Dietmar Willoweit, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, 3 Aufl. (Munich: Verlag C. H. Beck, 1997), 222; 198.

㉓㉔ カント著，加藤新平、三島淑臣譯：《人倫の形而上學》，「世界の名著 39 カント」（東京：中央公論社，1979），頁457; 455。

㉕ ヘーゲル著，藤野涉、赤沢正敏譯：《法の哲學》，「世界の名著 44 ヘーゲル」（東京：中央公論社，1978），頁220。

㉗ F. J. Stahl, *Die Staatslehre und die Principien der Staatslechre* (Heidelberg: J. C. B. Mohr, 1856), 1. Abschn., 1. Cap. Das Wesen des Staates, zitiert nach Stolleis, Rechtsstaat, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 4 (Erich Schmidt Verlag, 1986), 370.

㉘ 川越修：〈一八四八年革命〉，載成賴治、山田欣吾、木村靖二編：《世界史大系ドイツ史 2》（東京：山川出版社，1996），第7章，頁328以下。

㉙ Hans Hattenhauer, *Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des deutschen Rechts* (Heidelberg: C. F. Müller, 1983), 225ff.

㉛ Otto Mayer, *Deutsches Verwaltungsrecht* (n.p., 1895), zitiert nach Stolleis, aao, 372.

㉜ 〈憲法草案樞密院會議筆記〉，（日本）國立公文書館所藏，明治21年6月18日午前條，《樞密院會議議事錄》，第1卷，頁156-57。

㉝ 鳥海靖：《日本近代史講義—明治立憲制の形成とその理念》（東京：東京大學出版會，1995），頁226以下。

㉞ 伊藤博文對格內斯特之說曾有評論：「（其）視日本現狀頗主專制論，謂縱令開立國會，若兵權、會計權亦允置喙，則不過立成禍亂之媒因，稱最始作一甚微弱者是為上策云云。」參見〈伊藤博文書簡致松方正義〉（明治15年5月24日），載《伊藤博文傳》，中卷，頁271。轉引自註㉝書，頁188、192。

㉟ 〈樞密院會議筆記〉，明治21年6月18日午後條，同註㉜，頁172以下；同註㉝，頁228。

㊱ 〈樞密院會議筆記〉，明治21年6月18日午後條，同註㉜，頁176；同註㉝，頁230。

㊲ 副田義也：《教育敕語の社會史— ナショナリズムの創出と挫折—》（有信堂，1997），頁272。

大木雅夫 日本上智大學法學部教授

中國立法體制建構的幾個問題

李步雲

中國立法體制的建構，有點類似中國近年來流行的房屋改造與裝修模式，即在原來比較窄小舊式的基礎上逐步擴大改裝，以適應住戶的需要，並向其理想中的模式靠近。中國現在的立法體制，基本上是在1949年以後根據多次修改的憲法以及中國的政治經濟形勢的發展，從最初的全國人大為唯一立法機關的「一元一級」①，到立法權擴展至全國人大常委會、國務院以及省、直轄市和自治區政府的「一元兩級多體」②，再到近年來因經濟特區、行政特區以及地方政府「先行立法」等的出現而產生的「一元多級多體」立法體制。可見，這幾十年來，中國立法體制總的結構雖然仍維持單一或「一元」體制，但它的內在安排與構造卻已發生很大變化。

中國現在的立法體制，基本上是在1949年以後從最初的全國人大為唯一立法機關的「一元一級」，到立法權擴展至全國人大常委會、國務院以及省、直轄市和自治區政府的「一元兩級多體」，再到近年來因經濟特區、行政特區以及地方政府「先行立法」等的出現而產生的「一元多級多體」立法體制。

這種「舊瓶裝新酒」的作法經濟簡便，還可避免因「推倒重建」產生的震撼、斷裂和不確定感。但新舊之間、理論與實踐之間因矛盾而產生的許多問題亦非常嚴重，不容忽視，比如，新產生的立法權的法律效力問題；中央與地方的立法權限劃分問題；香港與大陸在兩個不同社會性質、不同法律體系下的立法活動如何協調的問題；以及這些問題靠制訂《立法法》是否能夠解決的問題，等等。本文試圖就以上幾個問題作一點淺度分析。

一　立法權的法律效力問題

談到法律效力，許多學者都會引用著名德國法學家凱爾森 (Hans Kelsen) 的法律「根本規範」(Basic norm, or Grundnorm) 理論來說明。按凱氏的理論，所有法律規範都是根據另一個更高的法律規範制訂的，也就是說，每一個法律規範的效力都是由另一個更高的法律規範授予的。這樣由低到高，一直追溯到最終的一個法律規範，即「根本規範」，也就是憲法，而憲法的權威是預設或假定

的。這樣，每一個法律規範都有了可以最終追溯到憲法的法律效力，所有這些具有法律效力的規範加在一起就形成了一個有機的、統一的法律體系③。

根據這一原理，中國現有的各種立法權都應該而且是必須由更高的法律規範所授予的，否則，本身並未獲得正式授權的立法機關，怎麼會有權立法？它們所立的法又怎麼會有法律效力呢？現在讓我們來看一看，中國現有的立法權是否都獲得了正式的法律效力。

我們知道，在1954年憲法的基礎上，1982年《中華人民共和國憲法》(以下簡稱憲法)將立法權從全國人大擴展到全國人大常委會、國務院、省和直轄市的人大及其常委會，以及民族自治地方的人大④。也就是說，這些立法機關均獲得了中國法律體系中的「根本規範」——憲法——的授權，因而其所立法律和法規是合法與有效的。

在1979年制訂，並經過三次修正的《地方各級人民代表大會和地方各級人民政府組織法》(以下簡稱組織法)，賦予地方更大的立法權。根據該組織法，省、自治區政府所在地的市和經國務院批准的較大的市的人大及其常委會，也獲得了制訂地方法規的權力⑤；而且，這些市以及其他省、自治區、直轄市的人民政府，也有權制訂規章⑥。這些立法機關的立法權由作為國家基本法律的地方組織法賦予，其法律效力應該是不容置疑的。

爭議最多的，倒是最近幾年出現的「授權立法」、「先行立法」以及香港回歸後特別行政區的立法權問題。所謂「授權立法」，即是全國人大或其常委會將憲法和法律沒有賦予的立法權授予國務院或地方政府；而所謂「先行立法」，則是指地方立法機關先於中央制訂應該由中央立法機關制訂的法律。

自80年代以來，全國人大或其常委會曾向國務院和五個經濟特區(廣東、福建、海南、深圳、廈門)有過幾次授權⑦。而「先行立法」也在近幾年迅速發展起來，其中一例是深圳先於全國人大制訂《公司法》⑧。「授權立法」與「先行立法」產生的背景及其對中國經濟改革和立法實踐帶來的正負面效果並不是本文關心的重點⑨，我們這裏要探討的是，這兩種形式的立法權是否具有法律效力。有學者認為，將立法權賦予深圳及廈門這樣的城市，明顯違反了憲法將立法權限於省、自治區及直轄市一級的規定⑩。事實上，在現有法律中，均找不到對「授權立法」的規定。那麼，全國人大或其常委會是以甚麼方式「授權」的呢？從過去的情況看，主要是採用「決定」的形式⑪。因此，現在的問題是，人大及其常委會通過的「決定」是否具有法律效力？從法律上，我們還找不到這方面的說明或定義；而在實踐中，這種「決定」一直在廣義上被視為法律，具有法律效力。

「先行立法」的情況更複雜一些，它是指地方迫不及待地先於中央制訂某些法律。這樣做的好處很多⑫。但問題是，它符不符合法律規定？是否具有法律依據？根據憲法和組織法，地方立法機關「在不同憲法、法律、行政法規相抵觸的前提下，可以制訂地方性法規」⑬。這一條可以有兩種解釋：(1)地方立法必須在中央立法之後。地方所立的法規，應該是中央已經立過的，且要與國家法律

最近幾年，對「授權立法」、「先行立法」以及香港回歸後特別行政區的立法權問題的爭議甚多。事實上，在現有法律中，均找不到對「授權立法」的規定。那麼，全國人大或其常委會是以甚麼方式「授權」的呢？「先行立法」是指地方迫不及待地先於中央制訂某些法律，這樣做的好處很多。但問題是，它符不符合法律規定？是否具有法律依據？

和法規相符合；⑵ 不管中央是否已經制訂過，地方可以制訂任何地方法規，只要其立法的根本精神和原則不與憲法、法律和行政法規相抵觸。根據前一條解釋，「先行立法」明顯是缺乏法律依據的；而按照第二種解釋，「先行立法」則是合法的。但這樣一來，又會使中央和地方的立法權限更加模糊不清。這是因為憲法雖然規定了全國人大的立法範圍為：憲法、刑事、民事、國家機構的和其他的基本法律⑭，但哪些是「其他的基本法律」並不明確。為甚麼地方可以先制訂這個法，而不能先制訂那個法，這裏並沒有一個確定的標準。

那麼，憲法第3條規定「中央和地方的國家機構職權的劃分，遵循在中央的統一領導下，充分發揮地方的主動性、積極性的原則」⑮，這一條是否可以作為地方「先行立法」和「授權立法」的最終法律依據呢？如果從法律淵源講，這可以說是一條依據，但因為它基本上是一種政治語言，應該要由其他法律條文將其具體化才具備法律效力。而如上所述，這樣的法律條文似乎還不存在。

如果從邏輯上來推，香港特別行政區的立法權可以說直接來源於香港《基本法》⑯，而《基本法》的法律淵源則來自《中華人民共和國憲法》⑰，所以可以說，香港立法權的最終法律效力來源於憲法。但憲法僅在第31條規定：「國家在必要時得設立特別行政區。在特別行政區內實行的制度按照具體情況由全國人民代表大會以法律規定。」這在當時看來很有遠見的條文，現在看來顯然太過原則性了。憲法和地方組織法均規定了內地其他地方政府的立法權⑱，也同樣應該明確規定特別行政區的立法權。當然，這涉及到修改憲法和組織法的問題，並不那麼簡單。這個問題，也許可以在《立法法》中解決。

憲法和法律對立法權力的界定不清楚，一些立法權的產生和存在找不到確定的法律依據，主要是因為中央和地方立法權限劃分不明確。幾十年來，中央和地方關係一直在「集權—分權—再集權—再分權」的惡性循環中發展，而中央與地方的立法關係也經歷了同樣的過程。

綜上所述，中國現存的立法權，特別是1982年憲法制訂後新產生的地方立法權當中，大部分都有明確的法律依據；但其中一部分的法律依據比較模糊，如「授權立法」，因為人大或其常委會以「決定」的形式授予地方立法權，這種「決定」是否成為正式的法律或具有法律效力，應該在憲法或其他基本法律中明確規定。還有一部分立法權的法律效力是值得商榷的，比如「先行立法」。這一立法形式對於地方經濟的發展起了推動作用，但缺乏法律效力，究竟要如何解決這個難題，我們將在最後一個問題中探討。香港立法權的法律效力來源於《基本法》，也可以說最終來源於憲法，但香港特別行政區的立法權，應該在憲法或其他法律中有所體現。

二　中央與地方立法權限的劃分問題

這一問題實際上是上一個問題在理論上的延伸。憲法和法律對立法權力的界定不清楚，一些立法權的產生和存在找不到確定的法律依據，主要是因為中央和地方立法權限劃分不明確。幾十年來，中央和地方關係一直在「集權—分權—再集權—再分權」的惡性循環中發展⑲，而中央與地方的立法關係也經歷了同樣的過程。

建國初期，中國曾經實行過中央、地區和省三級行政體制，分權程度很高。從上到下，每級政府都享有立法權力，都可以制訂法規，而不僅僅是地方條例。這樣的體制比較適合當時新老解放區差別大的情況[20]。從1953年起，中國開始實行第一個五年計劃，需要加強中央集權控制，因而撤銷了地區政府，立法權也開始由地方向中央集中。按照1954年的憲法，只有全國人大享有立法權[21]。然後，從50年代末到70年代末這二十來年間，中國的立法活動隨着激烈的政治動盪而處於幾乎完全停頓的狀態，一直到1978年後才開始恢復。1982年的憲法將立法權由全國人大擴展到全國人大常委會、國務院和省、自治區等地方政府[22]。加上「授權立法」和「先行立法」，最近20年的中央與地方的立法關係越來越趨於多元，地方立法權較過去擴大了很多。自1978年以來，地方政府的立法已超過了六千多件。許多沿海城市、經濟特區(如深圳)的立法速度和質量在某些方面甚至超過了中央立法機關。

對於地方立法權擴大這一事實，政府官員以及理論界都有着一種複雜的態度。有的樂觀其成，認為中國地方大、發展不平衡，高度集中的立法體制不能滿足不同地方發展的需要；而另一些人則認為，社會主義市場經濟要求建立一個統一的大市場，需要統一的法制加強宏觀調控，因而需要立法權的統一和相對集中；也有人認為，發達的地方立法為中央的立法提供了經驗，另一些人則擔心地方立法權的擴大會導致地方保護主義，等等[23]。

中央和地方之間的立法權到底要怎樣劃分才算恰當？這首先關係到國家體制問題，亦即中國實行的到底是單一制還是聯邦制。如果是單一制，那麼香港與未來澳門特別行政區的地位明顯超出了聯邦制國家中的州的地位；如果是聯邦制，那麼除了香港和澳門以外，中國內地其他省又不具有聯邦制國家中的州的地位。然而，不管是從法律還是從現實政治結構來分析，即使有港澳這樣一種獨特的地方政權，中國現在仍然是一個單一制國家。正如在美國，雖然有人認為聯邦主義(federalism)是美國的精神病(neurosis)，應該被去除；美國比中國、印度等國家更加統一，中央政府只需通過放權(decentralization)即可達到比聯邦制度更有效的目的[24]。但這種認識並不影響美國作為一個聯邦制國家的主體特點。聯邦制與單一制的最大區別在於：在聯邦制內，聯邦政府的權力來自人民(過去是州)，聯邦與州之間的權力劃分由憲法確立和保障，不得互相侵犯；否則，必須在絕大多數州的同意下修憲。而在單一制內，地方政府的權力來自中央，特區、自治地區的權力也由中央授予；原則上，中央政府可以收回授予的權力而不一定受到憲法的束縛。

中國實行的國家體制到底是單一制還是聯邦制？這是一個問題。如果是單一制，那麼香港與未來澳門特別行政區的地位明顯超出了聯邦制國家中的州的地位。然而，不管是從法律還是從現實政治結構來分析，中國現在仍然是一個單一制國家。而在單一制內，地方政府的權力來自中央，特區、自治地區的權力也由中央授予；原則上，中央政府可以收回授予的權力而不一定受到憲法的束縛。

可見，中國目前中央和地方之間權力劃分的方式，是與美國等聯邦制國家不同的。中國現在主要還是在一個單一的體制內，按照中央的意願，進行上下之間權力的分配，而不是在兩個不同體制之間(如聯邦與州)進行權力劃分。地方可以得到多少權力，端視中央願意放出多少權力。然而實踐上卻出現了某些類似聯邦制國家中央地方權力劃分的現象，如地方「先行立法」，由中央追認已經獲得的權力；或者中央有條件地認可某地區早已存在並且已有一定規模的權力，

如香港的各項自治權力。總的來講，在單一制下，地方權力不如在聯邦制下有保障，卻比較有伸縮的餘地。在某些情況下，單一制內自治地區的自治權，甚至還可能超過聯邦制下州的權力㉕。

這種在單一制下的權力劃分的隨意性，為中央與地方立法權的劃分帶來了較大的困難。因為中央可以視國家的政治、經濟和其他方面的發展需要，在任何時候改變或調整現有的權力格局；而地方政府也可以在某些權力的「灰色地帶」(即沒有明確規定的地帶) 尋找擴權的機會，從而使中央與地方的權力關係總是處於不斷變動和互為消長的過程當中。不過，在任何體制下，中央與地方的權力劃分，始終是一個頗能引起爭議的難題。美國憲法雖然有一大半篇幅是關於立法權的界定，但在實踐中，聯邦與州的關係在兩百多年間仍然經歷許多重大變化，聯邦政府的權力由弱小到強大，以致許多人開始懷疑美國還是不是一個聯邦制國家了。

香港回歸後可能對中國的立法體制產生兩種截然不同的效應：或者成為內地地方立法機關的楷模，並帶動地方立法權的擴大，直至促成中國聯邦制度的最終出現；或者引發內地立法機關的惡性競爭，形成各自為政的局面，並導致中央的又一次收權。比如深圳，在過去四年中已制訂了約300項法規和條例，其中有三分之二是根據香港法律或與香港合作制訂的。

然而，要找到集權與分權之間的一個最佳平衡點幾乎是不可能的。我很贊同哈佛法學院夏皮羅 (David L. Shapiro) 教授關於「對話」(dialogue) 的主張。他認為，主張擴大地方權力的人，往往並不一定要求大幅削減中央權力；而主張中央集權的人，也並不完全否定地方應有調整地方事務的權力㉖。這兩種人實際上沒有甚麼根本分歧，他們之間經常的對話，將有助於使中央與地方的關係趨於最佳狀況。

三　香港與中央的立法體制之間如何協調的問題

從法理上看，香港回歸後的立法體制即從原有以英國國會立法和英皇特權立法為依歸的根本規範，轉移到一個以《中華人民共和國憲法》為最終依據的根本規範㉗。香港的立法體制變成了中國立法體制的一部分，它的加入和其特殊的存在方式，可能對中國的立法體制產生兩種截然不同的效應：或者成為內地其他地方立法機關的楷模，幫助內地立法體制的現代化、規範化，並帶動地方立法權的進一步擴大，直至促成中國聯邦制度的最終出現；或者引發內地立法機關的惡性競爭，形成各自為政的局面，並導致中央的又一次收權。比如香港的近鄰深圳，這個內地最開發的城市在過去四年中已制訂了約300項法規和條例，其中有三分之二是根據香港法律或與香港合作制訂的。深圳市人大還表示過，它們希望能夠擁有與香港同等的法律地位㉘。不管怎樣，香港因素給本來已經比較混亂的中央、地方立法關係又增加了很大的變數。

由於實行「一國兩制」，香港享有許多令內地其他地方政府羨慕的權力，如保有不同社會制度、法律制度的權力，一定程度的外交權，對金融、財政、貨幣、關稅、出入境管理等的自治權，等等。有人認為，《基本法》在將香港收回的同時，又將它與中國其他地方分隔開了㉙。按照《基本法》，香港立法機關除了不能在國防、外交、國家人格方面立法外，它可以在其他任何方面立法㉚。有人

認為，這樣的立法權甚至超過了美國和德國的州的立法權[31]。不過，我們在作這樣的比較時，不要忘了美國和德國並沒有「一國兩制」的特殊情況；而且，它們的中央與地方的立法權一旦劃開，即有相當的保障。還有人認為，九七前香港的立法權由港督控制，立法局是協助港督制訂法律的諮詢機關；而回歸後的立法會則是一真正的立法機關，可以提案、通過法律，且行政長官對之沒有絕對否決權[32]。然而，香港立法會的地位和權力究竟如何，還有待實踐的檢驗。

換句話說，這些高度的立法權是否能夠得到真正的保障呢？以下幾點可能是引起人們擔心的因素。第一，在新的「根本規範」之下，香港的立法權與國內地方立法權一樣，都是由全國人大授予的[33]。這種授權關係確定後，無論受權者的權力有多大，都是授權者授予的，因此從道理上講又是可能被收回的，儘管《基本法》，甚至即將制訂的《立法法》都沒有對授出的權是否會收回，或在甚麼情況下收回作出規定[34]。第二，《基本法》規定，立法會通過的法律不得與《基本法》相衝突，否則經全國人大常委會發回後立即失效[35]。甚麼情況算是衝突？中央會不會根據國際、國內政治經濟發展的需要來確定香港哪些法律與《基本法》衝突而失效？不過，全國人大常委會在作這種決定之前，需要徵詢由大陸和香港兩方代表組成的香港特別行政區基本法委員會的意見，希望這一條能起到一定的制約作用。而且從實踐來看，中國的立法監督機制還很不健全，自1978年以來，全國人大常委會還從未宣布過任何地方法規失效。為保證香港的穩定（主要是人心），中央大概不會輕易宣布香港法律失效。第三，行政長官由中央政府任命[36]，他有權拒絕立法會通過的法案；在發回重審又被立法會以三分之二多數通過後，若他仍不同意，則可解散立法會[37]。這是否會造成行政權大於立法權？行政長官是否會在壓力之下封殺某些法案，甚至解散立法會？許多人對此深表擔心[38]。不過，《基本法》對行政長官還設置了最後一道制約，即被解散後重選出來的立法會，如果繼續堅持或拒絕原來的法案，行政長官必須辭職[39]。希望此條能真正發生效力。第四，立法會的組成也頗具爭議。今年6月，回歸後的第一屆立法會便要取代「臨時立法會」，這令許多相信「臨立會」是由中央欽定的人士感到寬慰，但有些人認為現在使用的選舉辦法，並不能完全代表民意[40]。不過，直接選舉是否就能保證真正的民主？這在理論上還很有爭議。其實，最重要的並不是使用甚麼選舉辦法，而是看政府是否有誠意保證特區的民主與法律制度。第五，《基本法》並未具體列舉特區應該制訂哪些法律，但卻專門在第23條單獨要求香港立法機關立法禁止有關叛國或其他政治性活動[41]。美國憲法也懲罰叛國罪，但卻只限於這一個罪名，且對其加以明確定義，同一條中，還規定了程序上的限制[42]。而《基本法》第23條的規定卻很廣泛，除了叛國、分裂、顛覆等外，還包括竊取國家機密、與外國政治性組織建立聯繫等。這些罪名都沒有具體的定義，有很大的解釋餘地，而對如何定罪也沒有相應的程序性規定。這顯示出中央政府雖然有信心讓香港在經濟上繼續其資本主義制度，但卻非常擔心和防範與之相適應的政治上的自由發展。然而，香港的活力就在於其政治、經濟、

今年6月，香港回歸後的第一屆立法會便要取代「臨時立法會」，這令許多相信「臨立會」是由中央欽定的人士感到寬慰，但有些人認為現在使用的選舉辦法，並不能完全代表民意。其實最重要的並不是使用甚麼選舉辦法，而是看政府是否有誠意保證特區的民主與法律制度。中央政府雖然有信心讓香港在經濟上繼續其資本主義制度，但卻非常擔心和防範與之相適應的政治上的自由發展。

資訊、文化和社會全方位的自由。這些自由是互相關聯，缺一不可的。限制了政治上的自由，經濟發展一定受影響，特別是在香港這個資訊和人員流動如此快捷的地方。當然，這一條如果沒有單獨立法，是不能自行生效的。香港法律界對是否要制訂這樣一個法律仍有很大的爭議，一方面是因為它很敏感，另一方面是因為香港在回歸前已有相關的法律存在[43]。

四 《立法法》在規範中國立法體制上的作用問題

過去幾年，國內立法系統和法學界對《立法法》的起草和制訂給予了極大的關注。迄今已草擬了多部建議稿，僅「專家建議稿」就有約五百多人參與討論或起草[44]，可見其受重視的程度。

國內立法系統和法學界對《立法法》的起草和制訂給予了極大的關注。迄今已草擬了多部建議稿，僅「專家建議稿」就有約五百多人參與討論或起草，可見其受重視的程度。《立法法》的制訂，是中國加強立法機關制度化的努力，這也是世界的潮流。

《立法法》的制訂，是中國加強立法機關制度化 (institutionalization) 的努力，這也是世界的潮流。英美等國家的議會已經非常穩定健全，但他們仍然沒有停止制度化的努力。後共時期的中歐和東歐國家，為提高其新興政權的合法性，也在加強他們的議會制度化。一般來講，促使制度化產生的因素有內部的和外部的。當一個組織膨脹並日益複雜化以後，它就必須建立起一套組織、程序和辦法來應付其內在的要求。而這一組織所存在的外在環境，如意識形態、政治和經濟體制等變化，也會促使它開始制度化[45]。

如本文開頭所述，近20年來，中國立法體制的內部結構和它所處的外部環境已經發生了重大變化。憲法和地方組織法對立法體制的規定已經不能適應現有的體制，因而在立法權的法律效力、立法權限的劃分、法律之間的協調等方面都出現了許多問題。按照現有的幾部《立法法》草案，制訂《立法法》是「為了規範立法活動，維護社會主義法制的統一和尊嚴」[46]，或是「為了促進立法的民主化、科學化和規範化，提高立法質量和效率」[47]。那麼，《立法法》究竟能否實現它的目的，並解決中國立法體制中存在的問題呢？

我們在前面關於法律效力的問題中提到，有一些新的立法形式，如「授權立法」、「先行立法」以及香港特別行政區的立法權，都不能在憲法或地方組織法裏找到直接和明確的法律依據。修改憲法或將這些立法權增加進來，是一種選擇；制訂《立法法》則是另一種補充辦法。現有的《立法法》建議稿對「授權立法」作了比較詳細的規定[48]，但對香港特別行政區的立法權卻沒有任何規定，不知這是疏忽還是有意如此。至於「先行立法」，幾個草案中都有提及。有的草案籠統規定「國家專屬立法權以外的事項，國家還沒有立法的，地方根據本行政區域的具體情況和實際需要可以先立法，但國家一經立法，地方的立法不得同國家的立法相抵觸」[49]。可見，中央立法機關和學術界對「先行立法」是持肯定態度的。「先行立法」確實推動了地方立法權的擴大，在地方立法權十分有限而現有法律又無法賦予地方立法權的情況下，是實踐中的一種補充辦法。但是否將這種作法寫入法律，則是值得考慮的。因為「先」與「後」的概念用在法律上不太嚴格，

法律上一般是「有」和「無」。如果根據法律規定，地方在某些領域享有立法權，就不存在地方是否「先」於中央立法，其立的法也是應有實效的，而不會因與中央後立的法不協調而作廢。

那麼，究竟怎樣在《立法法》中體現國家鼓勵地方立法的政策呢？如果《立法法》的目的是為了明確各種立法機關的立法權限，特別是中央與地方立法權限的劃分；如果國家的政策是鼓勵地方大量立法，特別是在經濟體制改革的領域有所創新和突破，那麼《立法法》就應該在排除了國家專有立法權的領域後，將那些中央允許地方「先行立法」的領域，明確地、永久地劃分給地方立法機關。或者，以一種「保留條款」(residuary clause) 的形式，規定地方可以在沒有明確劃定給中央的立法權範圍內任意立法。這既避免了法律邏輯上的矛盾，又省卻了以後宣布地方立法無效的麻煩。有人即建議在憲法 (或在《基本法》或《立法法》，筆者加) 中明確列舉香港特別行政區所有可以立法的領域，然後制訂一條類似美國憲法中的「必要條款」(necessary and proper clause)，規定中央在必要時可就某方面對特區加以立法；同時，制訂一條「保留條款」，規定凡中央未授予也未禁止特區行使的權力 (即剩餘權力)，由特區保留[50]。

一般來講，享有剩餘權力的政府 (不管是中央還是地方)，權力比較強大。在美國，憲法將剩餘權力保留給各州或人民，目的是加強州的權力；加拿大則相反，聯邦政府既享有特定權力，也享有剩餘權力；各省的權力卻是特定和有限的，目的是加強聯邦政府的權力。然而，有趣的是，這兩個國家的實踐結果卻與他們最初的意圖相反。美國各州的權力不僅沒有被加強，反而一天天被聯邦政府侵吞；加拿大聯邦政府的權力不僅沒有擴大，反而越來越受各省勢力的威脅，以致到了有些省 (如魁北克) 希望脫離聯邦的地步[51]。從這兩個國家的經驗看中國的情況，我們可以得到兩點啟示：第一，中國現在中央與地方立法權之所以劃分不清楚，既與中國迅速和多元的變化有關，更是因為中國到底應該建立一個強中央，還是給地方更多自主權這一問題不清楚。雖然政府的主觀願望是建立一個強大的中央，但近年來經濟改革又要求地方自主權的擴大，反映在立法權的劃分上，就是左右搖擺、上下兼顧。既要維護中央的強權，因而在《立法法》草案中劃出大量的中央的「專屬立法權」；又要發揮「地方的積極性」，因而允許「先行立法」。其實「先行立法權」就是「剩餘立法權」，只是為了強調中央的權威而用「先行」二字，以表示這些權力不專屬於你，只是讓你先用而已。比較起來，中國現在的立法權劃分，更像加拿大的模式。第二，即使政府的意圖一開始就非常明確，但實踐的結果也可能走樣。因此，《立法法》雖對規範立法體制有一定作用，但人們不應該期望它能解決一切問題，特別是那些涉及到國家權力劃分的根本問題。中央和地方在立法權上的明爭暗奪、討價還價還會繼續。

目前，中國中央與地方立法權之所以劃分不清楚，既與中國迅速和多元的變化有關，更是因為中國到底應該建立一個強中央，還是給地方更多自主權這一問題不清楚。反映在立法權的劃分上，就是左右搖擺、上下兼顧；既要維護中央的強權，又要發揮「地方的積極性」。我們不應該期望《立法法》能解決一切問題，因為中央和地方在立法權上的明爭暗奪、討價還價還會繼續。

《立法法》制訂後，最重要的是看它能否得到執行。在現有的幾部《立法法》草案中，有幾部都專列了「立法監督」，但最近的一稿卻取消了這一章。因為中國一直沒有憲法監督制度和獨立的司法審查制度，憲法和其他法律的貫徹執行很不得力，這已成為中國法制建設中最大的問題。在《立法法》中規定「立法監督」

並建立相應的「立法監督委員會」(或稱憲法委員會)應該是非常必要的。至於該委員會是否能起實質作用，則要看它由誰組成以及是否能獨立。

註釋

①㉑ 見1954年《中華人民共和國憲法》，第22條。

②④㉒ 1982年《中華人民共和國憲法》，第58條規定全國人大和全國人大常委會行使國家立法權；第89條賦予國務院按照憲法和法律制訂行政條例的權力；第100條賦予省、直轄市人大及其常委會，在不與憲法、法律、行政法規相抵觸的前提下，制訂地方性法規的權力；第116條賦予民族自治地方(包括自治區自治州和自治縣)的人大依照本民族特點制訂自治條例和單行條例。

③ 見陳弘毅：〈香港回歸的法學反思〉，《二十一世紀》(香港中文大學・中國文化研究所)，1997年6月號，頁138-39；Raymond Wacks, "One Country, Two Grundnormen? The Basic Law and the Basic Norm", in *Hong Kong, China and 1997, Essays in Legal Theory*, ed. Raymond Wacks (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1993); Hans Kelsen, *The Pure Theory of Law*, trans. Max Knight (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967).

⑤⑥ 見《中華人民共和國地方各級人民代表大會和地方各級人民政府組織法》，第7條、第43條；第60條。

⑦ 人大或人大常委會向國務院的授權有三次：第一次是1983年授權國務院對職工退休退職辦法進行部分修改和補充；第二次是1984年9月授權國務院改革工商稅制和發布試行有關稅收條例；第三次是1985年4月授權國務院在經濟體制改革和對外開放方面制訂暫行規定或者條例。向特區的授權分別為：廣東、福建(1981年11月)；海南(1988年4月)；深圳(1992年7月)；廈門(1994年3月)。

⑧ 深圳於1993年4月通過《股份公司條例》和《有限公司條例》；全國人大於1993年12月通過全國性的《公司法》，於1994年7月實施。

⑨⑫㉓ 有關討論見李亞虹：〈對轉型時期中央與地方立法關係的思考〉，《中國法學》，1996年第1期，頁24-25。

⑩ Perry Keller, *Legislation in the People's Republic of China*, 23 UBC Law Review 660, 681 (1989).

⑪ 例如，第七屆全國人大常委會第二十六次會議於1992年7月1日通過了授權深圳市人大及其常委會和深圳市人民政府分別制訂法規和規章在深圳經濟特區實施的決定。

⑬⑱ 《憲法》，第100條；《組織法》，第7條、第43條。

⑭⑮⑰ 《憲法》，第62條；第3條第4款；第31條。

⑯ 《中華人民共和國香港特別行政區基本法》，第2條、第11條、第17條。

⑲ 1958年，一外國記者問毛澤東是如何管理像中國這樣一個大國的。毛的回答大意是：我只有一個經驗，那就是當分權太過份了，我就開始集權；當集權太過份了，我就開始分權。Cited in Li Yichang, "An Insider's Perspective: The Development of Chinese Administrative Science", in *Public Administrative in China*, ed. Miriam K. Mills and Stuart S. Nagel (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1993), 139.

⑳ 郭道暉：《中國立法制度》(北京：人民出版社，1988)，頁13。

㉔ E. Rubin & M. Feeley, *Federalism: Some Notes on a National Neurosis*, 41 UCLA Law Review 903, 909 (1994). 他們認為，分權是一個管理概念，即在一個

由上至下嚴密組織的體制內，中央對地方有廣泛的權力，可以選擇、決定或同意某種政策，從而達到他們認為最佳的目標，甚至包括在某些地區進行政策的實驗。按照他們的分析，聯邦制則不是一個管理的概念，而是一個制度的架構原則，中央（或聯邦政府）不得侵犯地方（或州）在某些領域的權力。地方的權力也不是由中央授予的，而是從其他地方獲得的。在聯邦制內，各地方的目標是不一致的。

㉕ 陳弘毅：《香港法制與基本法》（香港：廣角鏡出版社有限公司，1986），頁211。

㉖ David L. Shapiro, *Federalism: A Dialogue* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1995).

㉗ 見註③陳弘毅，頁53。

㉘ Daniel Fung, *Foundation for the Survival of the Rule of Law in Hong Kong－The Resumption of Chinese Sovereignty*, 1 UCLA Journal of International Law and Foreign Affairs 283, 316 (Fall/Winter 1996-97).

㉙ Benjamin L. Liebman, *Separation without Autonomy: Environmental Law and the Basic Law of Hong Kong*, 39 Harvard International Law Journal 233, 236 (1998).

㉚㉝㉟㊱㊲㊴㊶ 《基本法》，第17條；第2條；第11條、第17條；第45條；第49條、第50條；第52條；第23條。

㉛ 范忠信：《一國兩制與跨世紀的中國》（香港：香港文教出版企業有限公司，1998），頁90。

㉜ 王叔文主編：《香港特別行政區基本法導論》（北京：中共中央黨校出版社，1997），頁261。

㉞㊻㊽ 《中華人民共和國立法法》（徵求意見稿），1997年6月5日稿第17條第2款規定：「授權期滿，根據授權制訂的法規，規章繼續有效。」；第1條；第14-18條。

㊳㊿ Kathleen Cheek-Milby, "Legislative Prepresentation and Power: The U.S. Constitutional Mandate and Its Application to Hong Kong's Legislative Council", in *The United States Constitution: Its Birth, Growth, and Influence in Asia*, ed. Joseph B. Starr (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1988), 292; 307.

㊵ "Direct Elections Our Only Hope, Says Lee", *South China Morning Post*, 28 November 1985, p. 16.

㊷ 美國《憲法》1787年，第3條第3款定義判國罪為「同合眾國作戰，或依附、幫助和鼓勵合眾國的敵人」。程序上的限制為：必須有兩個證人作證，或本人在公開法庭上供述。

㊸ *Crimes Amendment Bill*, no. 2, 21 November 1996.

㊹ 李步雲：〈關於《中華人民共和國立法法（專家建議稿）》的説明〉，《中國法學》，1997年第1期，頁11-19。

㊺ Gary W. Copeland and Samuel C. Patterson, eds., *Parliaments in the Modern World: Changing Institutions* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994).

㊼ 《中華人民共和國立法法》（專家建議稿），1996年10月20日，第1條。

㊾ 《中華人民共和國立法法》（建議稿），1994年12月17日，第14條。

㊶ Martha A. Field, *The Differing Federalisms of Canada and the United States*, 55 Law and Contemporary Problems 107, 108 (Winter 1992).

李亞虹 香港大學法律系研究員

編 者 按

本欄有三篇配合今期憲政專輯的文章。

眾所周知，出版及大眾媒體是現代法制社會的重要組成部分。蕭燕雄考察並比較了從1906年至1937年間頒布的七個重要新聞出版法規，然後指出，清末民初的四個法規都是取法於日本，相當完備及開明，因而造成了我國本世紀初到20年代報業、出版業的黃金時代。但30年代國民政府制訂的三個出版法規則有意強化黨派意識形態，加強新聞檢查，控制言論自由，迫害獨立報人，這種種倒行逆施結束了出版業的黃金時代。

本世紀上半葉，中國有兩次推行憲政的時機和高潮：第一次是帝制崩潰後的民初，第二次是抗日戰爭之前和之後，但兩次均以失敗告終。許章潤一文主要描述學者對中國是否適宜推行憲政的爭論。著名憲法學家錢端升與梁漱溟等學者始終認為，從中國的執政者和國民素質來看，憲政乃不急之務；而張佛泉、胡適之與蕭公權等自由主義知識份子則主張在實行憲政中求憲政的進步。張國鈞的文章考察了孫科在第二次憲政運動中的言行。1943年共產國際宣布解散後，孫科就積極反對一黨專制，並推動成立聯合政府，贊同修改由他主持起草的《五五憲草》。為此，他受到國內外民主派的讚揚，有「自由主義立法院院長」之稱。但他終究不能擺脫黨國利益至上，在國共關係破裂後立即轉向反共反蘇、鼓吹戰爭的老路。中國二十世紀上半葉的兩次憲政運動的失敗，是很值得研究的。

孫科與1943–1946年的憲政運動

● 張國鈞

在中國憲政史上，孫科是一個具有特殊影響的人物。這不僅是因為他擔任國民政府立法院長達16年之久，領導了國民政府訓政立法、戰時立法、行憲立法的全部過程。更重要的是，孫科是一個具有歐美民主思想，並對蔣介石的獨裁專制統治進行過若干次抗爭的人物。特別是在1943-1946年間，孫科以國民黨中央常務委員、國民政府立法院長的身分站在憲政運動的最前列，「要求黨內黨外都實行民主」①，「儼然成為國民黨革命派領袖，博得各民主黨派及一切開明人士的好感」②。美國報紙則直呼孫為「自由主義的立法院長」③。本文擬對孫科1943-1946年間的言行作一番考察，從而探究這期間憲政運動的發展。

孫科擔任國民政府立法院長達16年之久，領導了國民政府訓政立法、戰時立法、行憲立法的全部過程。他是一個具有歐美民主思想，並對蔣介石的獨裁專制統治進行過若干次抗爭的人物。特別是在1943-1946年間，孫科以國民黨中央常務委員、國民政府立法院長的身分「要求黨內黨外都實行民主」。美國報紙直呼孫為「自由主義的立法院長」。

一　反對國民黨一黨專政、推動成立聯合政府

從1937年7月抗日戰爭爆發到1943年5月共產國際宣布解散止，孫科出於某種政治考慮，一直堅持為國民黨一黨專政辯護的立場。針對當時輿論要求國民黨「結束黨治」的呼聲，孫科多次撰文予以批駁。

1943年5月15日，共產國際因應國際形勢的變化而宣布解散。中國共產黨隨即宣布接受共產國際解散的決議，並解除中國共產黨對於共產國際的一切義務。這一事件，在國民黨上層內產生了極大的影響。5月24日在國民政府召開的國防最高委員會會議上，與會者對於共產國際的解散，「群以為慰」④。孫科且認為，隨着第三國際的解散，中國共產黨進行共產革命的國際背景已不復存在，「中國亦當從此與盟國謀接近，注重政治的民主化，即實行民權主義與言論自由」⑤。從此，孫科一改抗戰以來為國民黨一黨專政辯護的論調，「不斷地到處演講，大寫文章，高喊不應當再維持一黨專政」⑥。1944年5月5日，孫科在重慶主

辦《民主世界》月刊(年底改為半月刊),自任理事長,由親信鍾天心任主編。在創刊號發表的〈編者的話〉中聲明:「民主世界雜誌並不屬於任何人,凡是愛自由平等,擁護民主的人,都有批評、改進、扶助、培植它的責任和義務。」⑦在其後發表的〈告讀者〉中更坦承,《民主世界》「是中國民主運動的先鋒,是自由的號角」⑧。

1943-1946年間,孫科發表一系列反對國民黨一黨專權、鼓吹民主的言論。歸納起來,主要有以下幾個方面的內容:

第一,抨擊國民黨的法西斯化傾向。孫科坦承:1928年國民黨執政後,推行一黨訓政的制度,「有意無意中模仿了法西斯作風」,其具體表現在:⑴「中國是由一黨統治,它的政治、軍事領導權是握在一個強有力者,即蔣委員長之手」;⑵「現在的政府非直接由人民選舉出來執行國政的,自1928年執政以來,全國還沒有舉行過普選」;⑶「其他有組織的政治團體,特別是所謂的共產黨未能獲得法律上的存在,視為政府的反對黨」⑨;⑷「言論不自由」。「不但報紙上的言論很不自由,就是集會演講也沒有自由。」⑩美國對我們不諒解,甚至懷疑我們,這「對中國的前途是危險不利的」,將使中國在戰後「陷於孤立」⑪。因此,孫科強調:「中國絕不能走向法西斯的覆轍。」⑫第二次世界大戰時期的英美盟國均表示中國「離民主國家陣線日遠」⑬,更擔心「如果重慶目前的反自由主義傾向繼續下去,中國打敗日本後,很可能出現像法西斯獨裁的東西,……而法西斯的中國,就會變成像日本一樣地危險的國家」⑭。從1942年起,英、美、蘇三大盟國對國民黨政府的批評越來越強烈,有人甚至「公然主張自外方加入壓力」⑮,迫使國民黨改弦易轍。對此局面,孫科深感憂慮。

對於國民黨政權的法西斯化傾向,第二次世界大戰時期的英美盟國均表示「不能諒解」,認為中國「離民主國家陣線日遠」。對此局面,孫科深感憂慮。他指出:「當今世界政治的思潮是民主自由」,中國必須「與民主世界,同一步趨」。

第二,指出民主自由是世界政治的主流,中國必須與民主世界同一步趨。1943年3月10日,蔣介石發表《中國之命運》一書,其中心思想仍然是鼓吹「一個黨、一個主義、一個領袖」的「新專制主義」⑯。蔣介石不僅通令全國學習,而且「限中央黨政軍各高級官長於本月底以前陳述其研讀《中國之命運》一書之感想」⑰。國民黨內的自由派人士對此深表不滿。孫科指出:「當今世界政治的思潮是民主自由」,而「違反這大潮流的則是法西斯的獨裁專制」。「中國政治離不開世界政治的主流」,中國必須「與民主世界,同一步趨」⑱。

孫科尖銳地指出:「大凡一個黨,或者政治上的一個勢力,一旦大權在手,如果不能保持民主的態度,自成了統治階級,便會變成革命的對象。」他提醒國民黨:「不要以為我們的黨有幾十年光榮的革命歷史。過去推翻了滿清,肅清了北洋軍閥,最近七年來領導抗戰,便應該永遠佔據着執政黨的地位,永遠成為中國的統治階級。」並進一步指出:「這種獨尊專制的態度,是當今普天下的人民,不惜流血犧牲,以求其毀滅的。」⑲因此,孫科大聲呼籲:「現在本黨最要緊的是要實行民權主義,使全國民主化。」⑳「國際懷疑要實行憲政來祛除。」㉑

第三,主張以和平、民主方式實現國家統一,反對內戰。如何處理與中國共產黨的關係,是國民黨政府必須面對的重大政治課題,孫科在此問題上的態度幾經反覆。

抗戰初期,孫科對中共表現得很友好。但隨着國共摩擦升級,孫科也說過一些攻擊中共的話。1943年,共產國際宣布解散後,孫科的態度又為之一變。

如前所述，在孫科看來，隨着共產國際的解散，「中國共產黨也就沒有甚麼所謂國際背景，他們進行共產革命，英美資本主義國家一定不贊同，就是蘇聯也不許可。……所以，我們對於中國共產黨不要害怕，共產黨不能消滅國民黨」㉒。基於以上樂觀的分析，孫科向國民黨提出了「掃除反共心理」的問題㉓。孫科指出：「十年二十年前，世界許多國家，也是同我們一樣，討厭共產黨，害怕共產黨，要消滅共產黨。」這股反共潮流後來「逐漸演變成反民主的潮流」，終於「釀成這次世界大戰」，及至今日，反共已成為過時的東西。孫科指出：「英美現在已沒有反共的宣傳」，「反共老祖宗的意大利，現在亦已放棄反共，且有共產黨加入政府」。「反共不但違背世界的潮流，而且沒有認清自己的環境。」孫科質問道：「我們還有沒有保持『反共』、『防共』的那種作風的必要嗎？」「一面容共，一面反共，這不是矛盾嗎？」㉔

抗戰初期，孫科對中共表現得很友好。但隨着國共摩擦升級，孫科也說過一些攻擊中共的話。1943年，共產國際宣布解散後，孫科的態度又為之一變。在孫科看來，隨着共產國際的解散，「中國共產黨就沒有所謂國際背景的」。基於這種樂觀的看法，孫科向國民黨提出了「掃除反共心理」的問題。在他看來，反共已成為過時的東西。

針對國民黨內好戰份子「對共產黨非用兵不可，遲早要打」的論調㉕，他還指出：「打內戰的時機已經過去了，再走回頭路做這個工作是不可能的。如果我們打敗日本以後跟着再來一次長期的內戰，不但人民經不起這種犧牲，試問，國家的前途還成個甚麼樣子？」㉖他還指出：「即使打起來，國民黨也未必有絕對勝利的把握。」孫科說：「我們在抗戰之後，再沒有力量來進行另外一個國際戰爭。」㉗中蘇兩國「彼此只應為友，不應為敵」，「老實說，我們也還不是人家的敵手」㉘。因此，他主張統一團結問題，「必須採取和平政治的方法，決不能用武力、暴力和高壓的手段來求解決」，而「所謂民主的方法，就是用會議的方式，大家開會來商量。所謂民主政治，也就是會議政治。由參加的各方代表，協商討論來達到眾謀僉同的地步」㉙。

1944年9月，美國總統羅斯福派遣赫爾利 (Patrick J. Hurley) 作為總統特使來到中國調處國共關係。為此，中共向國民政府提出了建立聯合政府的主張，並展開了談判。孫科對此十分關切。12月8日，孫科向蔣介石詢問時局，蔣介石告訴孫科：「聯合政府不能答應，但口頭允許共產黨參加政府，憲政可以提早。」㉚對此回答，孫科很感失望。為打開僵局，孫科於12月16日在憲政實施協進會會議上發表對時局的主張：「國民黨宣言至某月某日國民黨訓政結束，以後由各黨共同訓政，將國防最高委員會開放，讓各黨參加。」㉛

1945年1月24日，周恩來第二次飛抵重慶，準備代表中共中央向國民政府、國民黨和民主同盟提議召開黨派會議，作為國是會議的預備會議。1月26日，周恩來往訪孫科，兩人就國共談判中的重大問題進行了長時間商談。1月28日晚，孫科在其重慶嘉陵新村20號原廬設宴招待周恩來、王若飛等中共談判代表，並邀各黨派著名人物吳鐵城、邵力子、王世傑、黃炎培、李璜、左舜生、沈鈞儒、章伯鈞等作陪。周恩來在宴會上向大家闡述了中共的主張，孫科則在會上「盛述政府政策錯誤」㉜，並表示同意以中共的方案作為討論的基礎㉝。

為了促成這次談判達成協議，孫科主辦的《民主世界》雜誌還發表專文，向國共兩黨發出呼籲：「我們相信國共兩黨必能斷然立下決心，為國、為民、為人、為己，共同作最大的努力，以『政治民主、軍事統一』同時做起，進而完成民主統一的新中國建設。」㉞但由於蔣介石沒有誠意，談判仍然沒有取得進展。2月13日，當周恩來在赫爾利陪同下見蔣時，蔣竟以傲慢態度宣稱：「不接受組織

聯合政府的主張，黨派會議等於分贓會議，組織聯合政府無異於推翻政府。」[35]對此，周恩來怒不可遏，當即決定結束談判，返回延安。

由於蔣介石堅拒「聯合政府」的要求，以致國共談判陷入僵局。對此，孫科感到十分焦慮。2月15日，孫科接受重慶《新華日報》記者採訪，公開表明了贊同「聯合政府」的態度。孫科說：「聯合政府是遵循民主的方式，在各黨派是參加政府共同負責，加強政府的效能。」「法國以民主的方法迅速解決了內部問題，從而迅速提高了法國的國際地位。中國也必須用民主的辦法解決內部問題，使中國在戰後得到應有的國際地位」，「法國是我們一個很好的榜樣」[36]。

蔣介石堅拒「聯合政府」的要求，以致國共談判陷入僵局。對此，孫科感到十分焦慮。這期間，孫科與中共及民盟緊密配合，為關於「聯合政府」的談判作出了很大努力。為此，國民黨內的強硬派份子指責孫科因「親共」以致「失去立場」，而蔣經國竟攻擊孫科「為虎作倀」。

這期間，孫科與中共及民盟緊密配合，為關於「聯合政府」的談判作出了很大努力。為此，國民黨內的強硬派份子指責孫科因「親共」以致「失去立場」[37]。而蔣經國竟攻擊孫科等人「為虎作倀」，他說：「此時本黨許多同志不能爭氣，眼看外人詆毀本黨與領袖，而竟袖手旁觀；甚至有少數動搖份子，隨聲附和，推波助瀾，為虎作倀。」[38]

二　政治協商會議及《五五憲草》爭論

1945年8月28日，毛澤東應蔣介石的邀請自延安飛抵重慶談判。孫科雖然沒有直接參加這次談判，但他對國共領袖之間直接進行的談判寄予很大希望。在重慶談判期間，《民主世界》雜誌發表〈為團結問題進一言〉的文章，向國共兩黨領袖發出呼籲。文章最後指出：「如果大家都能以萬民之心為心，在朝者以求統一決心而實行民主，在野者以求民主之決心促成統一。試問，有甚麼問題不能求得公平合理的解決？」[39]

經過43天的談判鬥爭，國共雙方於1945年10月10日簽訂了《政府與中共代表會談紀要》。雙方確認「堅決避免內戰」，「以和平、民主、團結、統一為基礎，建設獨立、自由和富強的新中國」。雙方商定召開政治協商會議，邀請各黨各派代表以及社會賢達協商國事，孫科對此結果深表滿意。11月12日在紀念孫中山誕辰大會上，孫科發表〈和平統一和平建國〉的演講，呼籲各黨派「相忍相諒，相恕相讓」，「在民主方式之下相安相成，而達到和平統一和平建國的目的」。他告誡各方：「不要因爭小我一時的得失，而危及國家民族久遠的前途。」[40]

1946年1月10日，政治協商會議在重慶召開。孫科作為國民黨代表團首席代表參加了這次會議。1月19日，政協會議憲法草案組討論憲法草案，首由孫科對國民政府提交會議審查的《中華民國憲法草案》，即《五五憲草》作說明。

《五五憲草》是抗戰前由國民黨一手包辦，由孫科主持起草的。從1933年1月開始起草，至1936年5月5日公布，歷時3年又3個月。《五五憲草》表面上是根據孫中山五權憲法的遺教制訂的，規定由國民大會行使選舉、罷免、創制、複決這四項直接民權。但國家既沒有了行使主權的議會，政府實際亦不向議會負責，這樣的制度是最適宜於個人獨裁的。對那些崇拜英美民主的人來說，《五五憲草》「是一部不三不四的東西」[41]。因此，《五五憲草》一經提出，立即遭到各方面的強烈批評。重慶《大公報》社評指出[42]：

> 時代走向民主，中國必須民主，我們必須制定一部徹頭徹尾的民主憲法。這是根本的國是，絕對不容馬虎。《五五憲草》缺點太多，只可作為參考，不可用為藍本。需要多多聽取人民的意見，需要專家們從頭研究，這問題決不是政治協商會議所能匆匆決定的。

天津《大公報》社評也認為：《五五憲草》的「最大病症是不夠民主」，「《五五憲草》若成為正式的憲法，將是世界上一部最不民主的憲法」[43]。

在這種情況下，崇拜英美民主的民盟代表張君勱、羅隆基等人決定利用這個機會，運用英美民主的精神來改造國民黨的《五五憲草》，使之成為具有真正民主精神的憲法。對此，中共代表也贊同。吳玉章代表中共在憲法審議會上發言時即表示：「英美等先進民主國家所行的國會制度，其經驗很可採取。」[44]

根據以上思路，政協憲法審議小組綜合各黨各派的意見，最後形成憲草修改原則十二條，其主要內容是：將國民大會由有形化為無形，由公民投票來行使四權(選舉、罷免、創制、複決)；立法院為國家最高立法機關，由選民直接選舉，其職權相當於各民主國家之議會；監察院為國家最高監察機關，由各省議會及各民族自治區議會選舉之，其職權為行使同意、彈劾及監察權；行政院為國家最高行政機關，行政院長由總統提名，經立法院同意任命之，行政院對立法院負責；確定省為地方自治之最高單位，省長民選，省得制訂省憲[45]。

這樣一來，監察院被改造成了英國式的上議院，立法院被改造成了英國式的下議院，行政院則被改造成了「純粹的責任內閣」。行政院長相當於英國的首相，而總統則相當於英國的女王。英國式的議會制和內閣制被整套搬了過來[46]。

對於憲草修正原則十二條，不僅在野各黨派「莫不欣然色喜，一致贊成」，中共代表周恩來也「佩服之至」[47]。孫科作為國民黨的代表，也完全同意此種修改，他稱這是「參考英美推行五權憲法」[48]。為此，民盟代表梁漱溟特地稱讚孫科：「這種憲草原則在野各方面既完全同意，而尤其難得的是《五五憲草》主持人孫科竟放棄他父親一生奔走號召的五權憲法實質而點頭承認了張君勱的計劃。」[49]

據梁漱溟分析，孫科之所以同意放棄五權憲法，是因為孫科一直不滿意蔣介石的獨裁。在孫科看來，聯合政府成立後，總統一職非蔣莫屬。於是，孫科便在憲法上做文章，縮小總統在憲法上的職權，實行責任內閣制。這樣，即使將來蔣做了總統，也是位高而無權。據梁漱溟說，孫科還有意出任聯合政府成立後的第一任行政院長。因此，又有「孫科自己想組閣，便出賣了蔣介石」的說法[50]。

據雷震回憶，本來在「政協開會期間，國民黨出席各小組的代表在會後都要向蔣主席匯報，唯有孫科懶得面蔣報告(國民黨方面出席政協的代表以孫科居首，孫懷鬼胎，不敢面蔣)，只把憲草小組會議紀錄送蔣過目，而蔣卻未看。我們屢次請他看，他卻始終未看。到了政協閉幕前夕，蔣才看會議紀錄，已經晚了，來不及挽回了」[51]。後來，蔣介石也為自己推脫責任說：他於憲草修正原則「事前未能詳閱條文，在協議決定以前，不及向本黨(國民黨)貢獻意見，以相商榷」[52]。

崇拜英美民主的民盟代表張君勱、羅隆基等人決定運用英美民主的精神來改造國民黨的《五五憲草》，最後形成憲草修改原則十二條。對此，在野各黨派「莫不欣然色喜，一致贊成」，中共代表周恩來也「佩服之至」。據梁漱溟分析，孫科之所以同意放棄五權憲法，是因為孫科一直不滿意蔣介石的獨裁。

1946年1月31日，政治協商會議在通過了「政府改組案」、「國民大會案」、「和平建國綱領案」、「軍事問題案」、「憲法草案」後，宣布閉幕。

三　擁孫倒蔣失敗，政協憲草遭推翻

在國民黨六屆二中全會前夕，「三民主義同志聯合會」提出了「黨務改革方案」，爭取選舉孫科(圖)為國民黨領袖，罷免蔣介石，以達到改造國民黨的目的，並且已和孫科達成了協議。但不知何故，孫科後來反悔，使擁孫倒蔣從內部改造國民黨的計劃未能實現。

對於政治協商會議的成果，孫科表示滿意。他主辦的《民主世界》雜誌稱：「協商會議的結果，在原則上可以說與我們的主張不謀而合。」[63]2月8日，在張治中主持的慶祝政協會議成功的聯歡晚會上，孫科發表講話，稱「政協的成功使大家歡樂」，他同時批評了國民黨內某些人散布的政協會議「是中共的成功」，卻「是國民黨的失敗」的論調。然而，政協決議卻遭到了國民黨內強硬派的激烈反對。

在國民黨六屆二中全會前夕，在「三民主義同志聯合會」許寶駒、王昆侖等人的策劃下，由孫科、李濟深、馮玉祥等國民黨民主派出面，邀請國民黨上層人士在重慶民權路聚興誠銀行秘密聚會，到會者有孫科、李濟深、馮玉祥、于右任、覃振、熊克武、龍雲、劉文輝、但懋辛、李任仁、張知本、譚平山、陳銘樞、楊傑、朱蘊山、鄧初民、郭春濤、李世璋、余心清。會上，大家批評蔣介石的法西斯獨裁統治，對蔣介石破壞國內團結、重新發動內戰的陰謀活動表示了極大憤慨，認為國民黨民主派應該為維護國內團結、制止內戰爆發而貢獻自己的力量。在會上，「三民主義同志聯合會」(孫科為該會的「指導員」)提出了「黨務改革方案」，設想以孫科為首，爭取同意該方案的國民黨中央委員和高級幹部的多數，共同簽名向國民黨六屆二中全會提出，選舉孫科為國民黨領袖，罷免蔣介石，以達到改造國民黨的目的，並且已和孫科達成了協議。但不知何故，孫科後來反悔，使擁孫倒蔣從內部改造國民黨的計劃未能實現[64]。

1946年3月1日，國民黨六屆二中全會開幕。3月7日，孫科在大會上作關於政治協商會議的報告。孫科在報告中指出：「政治協商會議的召開，完全是秉着本黨多年來以政治方式解決國事的一貫政策」，會議完全達成了預定的任務。孫科最後指出三點：第一、「在此協議之中，總理的三民主

義、蔣主席的領導建國，已獲得全體一致遵奉與擁護。」第二、「所有的協議，都在不違背革命主義與不動搖國家法統之下，來容納各方面的可行的意見。」第三、「我們要變更建國程序，在召開國民大會以前，容納本黨以外人士參加政府，是為了求得和平建國的機會。」[55]

但在全會討論時，與會代表對政協決議「多持異議」[56]，而政協憲草尤為攻擊的焦點。他們認為中國將「因憲法而宣布解體」[57]。他們反對「三權分立和多黨內閣制」，認為這足以造成政局的不安定；他們反對「省得制訂省憲」的規定，認為這將「支解中國為無數獨立國家」，「足以造成『封建割據』的局面」[58]。國民黨強硬派攻擊參加政治協商會議的國民黨代表孫科等人，有人甚至說國民黨「被孫科出賣了」[59]！國民黨強硬派還聲稱要撤銷孫科等人的代表資格並加以處分，以致國民黨民主派「栗栗有作『廖仲愷第二』之懼」[60]。

國民黨六屆二中全會否決了政協憲草修正方案，並通過「所有對於《五五憲草》之任何修正意見，皆應依照《建國大綱》與五權憲法之基本原則而擬訂」的方針。這就從根本上推翻了國會制、內閣制和省自治的民主原則。國民黨單方面撕毀政協的決議，標誌着孫科自1943年來爭取民主努力的失敗和憲政運動的終結！

面對強硬派的鼓譟，孫科多次發表談話和文章，試圖維護政協決議。3月10日，孫科在接受《新華日報》記者採訪時，再次肯定政協會議「成就很大」，他批評國民黨內「一部分人的頭腦不行，以為這次政治協商會議的成功，就是國民黨的失敗。這是沒有遠見的看法」。孫科說：「我始終認為政治協商會議的成功，是國民黨的成功，也是國家的成功。」

3月15日，孫科又為《民主世界》雜誌自重慶遷往上海出版發表〈新時代的開始〉，再次充分肯定政協會議的偉大意義。孫科指出：「無論從內政上、從外交上，日本的投降和政治協商會議的成功，在中國革命建國的過程中，是劃一個新時代。」他又認為「自從政治協商會議成立以後，不但國民黨與各黨的關係獲得了解決，中央軍與共產黨軍隊的問題，都已獲得了解決」。當記者問孫科國民黨六屆二中全會能否追認通過政協決議時，孫科很自信地回答：「據我看，一定可以的。」[61]

然而，時局並沒有按照孫科的設想發展下去。在六屆二中全會上，蔣介石公開號召對政協決議「就其犖犖大端，妥籌補救」[62]。3月16日，全會通過《對於政治協商會議之決議案》，強調「所有對於《五五憲草》之任何修正意見，皆應依照《建國大綱》與五權憲法之基本原則而擬訂」[63]。五權憲法的基本原則，「絕不容有所違背」[64]。根據這一原則，全會對政協憲草修正原則作出五項修訂，從根本推翻了國會制、內閣制和省自治的民主原則。國民黨單方面撕毀政協的決議，理所當然地遭到其他各黨派的強烈反對。中共指出[65]：

> 政協會議所決定的修改憲草原則，乃是今後中國將繼續是一個獨裁國家或改革為一個民主國家的根本關鍵，因此是中國民主派與法西斯派政治鬥爭的焦點。如果這些原則被推翻，則政協會議的其他決議，政府的改組、國大的召集乃至停戰、整軍等等協定，都將成為具文，都將為法西斯派在獨裁政府中撕得粉碎。

國民黨推翻政協決議，不單標誌着孫科自1943年來爭取民主努力的失敗，也標誌着此期間的整個憲政運動的終結！

四　從鼓吹民主到鼓吹內戰

孫科鼓吹民主，並積極參與民主運動，為他本人贏得了很高的聲譽。海外華僑及美國新聞界非常重視孫科的言論，他的鼓吹民主的著作被美國許多報刊爭相評論介紹，「備受推崇」。美國報刊甚至稱孫科為「中國與中國國民黨復興的曙光」[66]。孫科的支持者則稱頌他是「民主的先進，進步的象徵，國際問題權威，制憲的領導者」[67]。

1947年春，國民政府醞釀改組。胡適致函傅斯年，極力推崇孫科為閣揆的最佳人選[68]。在胡適、傅斯年等自由主義知識份子看來，國民黨內著名的自由派領袖孫科、王世傑為組閣的最佳人選，這可說是惺惺相惜。不過，蔣介石卻煩透了孫科，根本不可能將握有實權的行政院長職務交給他。蔣介石最終選擇了他的把兄弟張群擔任行政院長。但為安撫孫科，蔣介石也提名他擔任名義崇高但無實權的國民政府副主席。

1947年6月，國共關係破裂，國共內戰全面爆發。孫科基於與國民黨的深厚歷史淵源，最終還是選擇了與國民黨政權共沉浮的道路。

從1947年6月20日起，孫科在「事前未與政府任何人商談」的情況下[69]，以國民政府副主席的身分向國內外記者發表一系列談話，無端指責蘇聯和中共，露骨地乞求美國援助國民黨打內戰。孫科還揚言：「在軍事方面，只要打到底，終歸可以解決。」[70]7月14日，國民政府下達所謂「戡亂總動員令」後，孫科積極予以支持，並稱：「我們戡亂必須下最大決心，而戡亂必須徹底，否則國家不能保，民族也會死亡！」[71]

從1947年6月20日起，孫科向國內外記者發表一系列談話，無端指責蘇聯和中共，露骨地乞求美國援助國民黨打內戰。這樣，孫科由原初鼓吹民主轉而鼓吹戰爭，並將自己綁到蔣介石的「戡亂」戰車上。自從孫科與蔣介石合流，「國人對渠觀感，突然一變。由儲安平主編的《觀察》首先發動，對孫氏猛施抨擊，從此聲望與往昔不可相比」。

孫科由原初鼓吹民主轉而鼓吹戰爭，並將自己綁到蔣介石的「戡亂」戰車上。這樣，孫科「由政治解決起家，而今成為內戰舐血者」[72]。

自從孫科與蔣介石合流，並接連發表反共反蘇，乞求美國援助的談話後，「國人對渠（指孫科）觀感，突然一變。由儲安平主編的《觀察》首先發動，對孫氏猛施抨擊，從此聲望與往昔不可相比」[73]。

1948年12月25日，毛澤東以中共權威人士名義宣布43名中國內戰罪犯名單，孫科榜上有名，名列第13位。毛澤東解釋說[74]：

> 孫科之所以成為戰犯，是因為他一向贊助蔣介石發動戰爭，並堅持戰爭。直到1947年6月22日他還說：「在軍事方面，只要打到底，終歸可以解決。」「目前已無和談可言，政府必須打垮共黨，否則即是共黨推翻國民政府。」他就是國民黨內迷信武力的「若干人士」之一。

1949年，國民黨政權面臨全面崩潰的局面。孫科在大陸已無立足之地，決定前往台灣落腳。然而，當他踏上台灣後，他很快就發現，在蔣氏父子清一色勢力控制的台灣，像他這樣的自由派份子已成了不受歡迎的人物。孫科不得不離開台灣，前往澳門，1951年前往法國，1952年移居美國，成為政治難民。直到60年代，蔣氏父子在台灣的統治已相當穩固，蔣介石才允許孫科回到台灣歸隊。1965年10月29日，孫科以參加國父（孫中山）百年誕辰紀念為名，自美國回

到台北定居。次年6月16日，蔣提名孫科出任台灣當局的「考試院」院長。孫科原本沒有出山的意願，但他最終還是接受了蔣的提名。孫科後來解釋說[75]：

> 回國以前，自忖年事已高，本想不再從政，但因總統之命，不敢不遵；而今日反攻復國大業，凡為國民，皆有責任。接長考院，亦所以盡棉薄，贖前愆，故未便謙辭，毅然受命。

在孫科看來，他於抗戰勝利前後鼓吹民主、參與民主運動倒成了無可饒恕的「前愆」，這真是歷史開了他的一個玩笑！不單如此，我們從他一生的經歷，也可以看見中國憲政發展的崎途。

註釋

① 中國人民大學中共黨史系資料室編：《中共黨史教學參考資料——抗日戰爭時期（下）》，頁411。
② 周一志：〈「非常會議」前後〉，載《文史資料選輯》，合訂本第3冊（北京：中國文史出版社，1986），頁98。
③ 〈中國近況〉，載《盟邦人士的諍言》（延安：新華書店，1944）。
④⑤⑥⑨ 《王世傑日記》（手稿本），1943年5月24日；1943年5月24日；1947年6月21日。
⑥ 董必武：〈大後方的一般概況〉，載《抗日戰爭時期國民黨統治區情況資料》（中國現代史資料編輯委員會翻印）。
⑦ 〈編者的話〉，《民主世界》（重慶），創刊號，1944年5月5日。
⑧ 〈告讀者〉，《民主世界》，第2卷第8、9期合刊，1945年5月1日。
⑨ 孫科：〈中國政治和經濟的前途〉，載《三民主義新中國》（上海：商務印書館，1946）。
⑩⑫㉙ 孫科：〈怎樣促進民主〉，同註⑨書。
⑪⑲ 孫科：《政治民主化、經濟計劃化》。
⑬ 竺可楨：《竺可楨日記》II（北京：人民出版社，1990），1944年4月3日；1943年1月27日。
⑭ 格爾德：〈關於中國的近況〉，載註③書。
⑮㉚ 唐縱：《在蔣介石身邊八年——待從室高級幕僚唐縱日記》（北京：群眾出版社，1991），頁523；476。
⑯ 陳伯達：〈評《中國之命運》〉，《解放日報》（延安），1943年7月21日。
⑰ 轉引自張憲文主編：《中華民國史綱》（鄭州：河南人民出版社，1985），頁595。
⑱⑳ 孫科：〈說左右〉，同註⑨書。
㉑㉒㉕㉖㉗ 孫科：〈怎樣應付當前的困難問題〉，同註⑨書。
㉓㉔ 孫科：〈世界潮流和我們的作風〉，同註⑨書。
㉘ 孫科：〈世界大勢與中國前途〉，《民主世界》，第2卷第13、14期合刊，1945年9月。
㉛㉜ 《黃炎培日記摘錄》（北京：中華書局，1979），1944年12月26日；1945年1月28日。
㉝㉟ 中共中央文獻研究室編：《周恩來年譜1898-1949》（北京：人民出版社、中央文獻出版社，1990），頁599；602。
㉞ 轉引自鍾天心：〈為團結問題進一言〉，《民主世界》，第2卷第13、14期合刊，1945年9月。

㊱ 〈孫院長昨發表談話〉，《新華日報》(重慶)，1945年2月16日。
㊲ 《徐永昌日記》(台北：中央研究院近代史研究所，1990)，1944年9月27日。
㊳ 蔣經國：《我的父親》(台北：黎明文化事業公司，1975)，頁75。
㊴ 鍾天心：〈為團結問題進一言〉，《民主世界》，第2卷第13、14期合刊，1945年9月。
㊵ 孫科：〈和平統一和平建國〉，載《孫哲生先生文集》，第3冊(台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1990)。
㊶㊹㊺㊻㊼㊾㊿(51) 重慶市政協文史資料研究委員會、中共重慶市委黨校編：《政協商會議紀實》，上卷(重慶：重慶出版社，1989)，頁722；421-22；482-84；722-23；732；732-33；733；733。
(42) 〈綱領．政府．國大．憲草〉，《大公報》(重慶)，1946年1月21日。
(43) 〈論憲草審議五五憲草不宜作為藍本〉，《大公報》(天津)，1946年2月26日。
(48) 孫科：〈政治協商會議各分組委員會商談情形〉，載《孫哲生先生文集》，第4冊(台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1990)。
(52) 〈對於憲法草案之提示〉，載中國國民黨中央委員會黨史委員會編：《中華民國重要史料初編——對日抗戰時期》，第七編「戰後中國」(二)(台北：中國民黨中央委員會黨史委員會，1981)，頁487。
(53) 鍾天心：〈理智的抉擇〉，《民主世界》，第3卷第2期，1946年5月16日。
(54) 王德夫等編寫：《中國國民黨革命委員會歷史研究》(北京：中國人民大學出版社，1994)，頁45。
(55) 孫科：〈有關政治協商會議之報告〉，同註(48)書。
(56) 《新華日報》，1946年3月12日，「社論」。
(57) 《新華日報》，1946年3月2日，「社論」。
(58)(60) 《新華日報》，1946年3月10日，「社論」。
(59) 梁漱溟：：《憶往談舊錄》(北京：中國文史出版社，1987)，頁221。
(61) 《新華日報》，1946年3月11日。
(62) 《新華日報》，1946年3月21日。
(63)(64) 榮孟源主編：《中國國民黨歷次代表大會及中央全會資料》，下冊(北京：光明日報出版社，1985)，頁1048；1048。
(65) 〈評國民黨二中全會〉，《解放日報》(延安)，1946年3月19日，「社論」。
(66) 潘楚基：〈從羅斯福當選看美國和中國〉，《民主世界》，第2卷第4、5期合刊，1945年3月1日。
(67)(73) 李家駿：《第一任副總統李宗仁先生傳》(上海：吼聲書局，1948)，頁33；33。
(68) 中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室編：《胡適來往書信選》，下冊(香港：中華書局，1983)，頁175-76。
(70) 孫科：〈論世界之危機〉，同註(48)書。
(71) 孫科：〈為競選副總統招待冀魯平津青島國大代表講演詞〉，同註(40)書。
(72) 〈總動員與總崩潰〉，《人民日報》(晉冀魯豫)，1947年7月16日。
(74) 毛澤東：〈評國民黨對戰爭責任問題的幾種答案〉，載《毛澤東選集》，第4卷(北京：人民出版社，1966)，頁1312。
(75) 孫科：〈八十述略下〉，《傳記文學》(台北)，第23卷第6期，1973年12月，頁65。

張國鈞 中國大陸學者

抗戰前後的兩種憲法觀

● 許章潤

中國應否立憲？如果立憲，以何種憲法形式出現？西式憲政及其連動而發的治式與治道，與既定的中國人心與人生有無扞格？如何調和？憲政究屬器耶道耶、抑或亦道亦器等等，甲午以後，一直是中國學術思想界的揪心話題。抗戰前後，憲政運動潮湧潮起，與數場政治演出聯袂出台的是數場關於憲政的筆墨官司。錢端升、梁漱溟等先生認為，以當時的中國論，憲政乃不急之務，所謂「中國尚不到有憲政成功的時候」；張佛泉、胡適之與蕭公權等先生則主張憲政隨時可以起步，而不妨於實行憲政中求憲政之進步。本文就此兩種不同的憲政觀，述其大端，論其偏全，反省中國接引異域憲政文化的心路歷程。

憲法為不急之務

作為憲法學家，錢端升對於甲午以後的中國憲政運動，不論臧否，均縈懷在心。亦嘗著〈比較憲法〉，專篇載述清末以還的歷次立憲，平章人物，檢討得失，探究因果。與同時捲涉憲政討論的梁漱溟或張君勱等兼具社會活動家型人士不同，錢先生的思慮與論述濡有濃郁的學院專家味。如同對於一切社會性設置的考察必問其目的何在，錢先生是從辨析立憲或憲政的目的來鋪陳的。在他看來，立憲不外旨在實行民主政治、奉行民權主義及樹立法治局面三端。但問題在於，民主政治的本質良不良很有問題，徑直說，民主政治本身不見得適宜於現代的國家，如為實現民主政治而立憲，則大可不必，而且當時的中國人民也沒有運用民治制度的能力或習慣。舉世滔滔，稱「德先生」乃是解決「中國問題」的救世主，錢先生卻說民主政治的本質究竟良否還有待再認識再檢驗，難怪時論直指其為「法西斯主義學者」。但在錢先生並不是故弄玄虛作驚人語，而是有其思慮與悲情所在。也就是說，錢先生不僅知道「高調的」民主，即以民主為實現道德理想的制度，而且更看到了美洲大陸和晚近歐西發展出的民主的另一義，即民主乃是針對人的有限性而設置的一種「較不壞」的繩範與程序，本身並

在錢端升看來，立憲不外旨在實行民主政治、奉行民權主義及樹立法治局面三端。但問題在於，民主政治的本質良不良很有問題，徑直說，民主政治本身不見得適宜於現代的國家，如為實現民主政治而立憲，則大可不必。難怪時論直指錢為「法西斯主義學者」。

無甚麼崇高的目的。在他眼裏，通常所謂的民治，即民主，其要害處在於下列五端：第一，人民在法律上一律平等，不問事實如何；第二，國家權力有限制，個人保留着一部分自由權；第三，有一代議機關，由人民依平等的原則選出；第四，議會中有兩個以上的政黨存在，互相監督，輪流執政；第五，政府採分權制。而這一切，均要求人民具有實際的參政權利與參政能力，如要奉行民權，先得訓練人民如何行使政權，就孫中山先生所倡導的民權論來看，選舉、罷免、創制和複決為四種主要政權，人民要行使這四權，必須經過假以時日的充分訓練，絕不能有所僥幸，也「決不是一紙憲法所可奏功」；而從立憲國家的成功經驗來看，「成功的民主憲法皆先有民治而後有憲法，先於民治的憲法皆為失敗的憲法」①。換言之，民治的事實為先，肯認與記載這一事實的法律在後，憲政不過是此一事實與法律兩相結合的成果。職是之故，中國如為奉行民權主義而立憲，則猶如置車於馬前而欲車行。由此，他質問：《中華民國憲法草案》規定的「國民大會的權力俱不能謂小」，但是「誰能保障國民大會能行使憲法所賦予它的權力？誰能保障政府各部分的官吏能遵守憲法及法律？又誰能保障違法者會受適當的制裁？」②憲法字面的堂皇掩不了實際的困境，而字面與現實間之所以上氣不接下氣，實道出了現實的困境非字紙所能即刻解除，卻又不得不借助字紙以向社會的「上層結構」有所交代，並就社會重組本身有所鋪陳這一尷尬。西方一位政治學家說，某些特定國家的憲法只表明該國存在具有良好憲法學識的人士——可能接受過並滿腹西方的憲法學知識，這就是為甚麼「落後」國家卻可能有一部堂皇的憲法③。話雖說得刻薄，但個中過來人於此卻未嘗沒有心領神會的苦笑。

錢端升不僅知道民主為實現道德理想的制度，而且更看到了民主乃是針對人的有限性而設置的一種「較不壞」的繩範與程序，本身並無甚麼崇高的目的。在他看來，「成功的民主憲法皆先有民治而後有憲法，先於民治的憲法皆為失敗的憲法」，猶如置車於馬前而欲車行。

如立憲旨在建立法治，而要建立法治，人民先得有制裁違法的當局者的實力，也就是梁漱溟所說的構成憲政所以成立的「勢」④。要是人民不能行使政權，也沒有制裁的力量，則縱有憲法的名目，民權及民治仍無存身之地，法治亦無落實之徑。法治作為一種現代政治狀態，即對於國家的非人身性、非人格化的民主的法律治理，牽纏即繁，費日亦久，其間技術要素甚眾，非一紙憲法所能畢其功，即非一大而化之的制度性設置就能解決問題。所以，從理論上來講，錢先生認為當時中國如有一部憲法，將政府各組織、職權及彼此間的關係做一扼要的規定，則「公法方面的法治」必較有把握——錢先生將「法治」劃為「公法方面」與「私法方面」兩部分，後者較難實現。但即使如此，也不要寄望過高。法治乃是奔向「新中國」這一奮鬥過程的結果與事實，而此事實非法律規定所能立刻呼喚而來。「令法律遷就事實易，而令事實遵隨法律難。」因此，「如為樹立法治而立憲，……第一須切合現時的國情，第二須簡要，庶幾遵守實行俱無問題」⑤。「法律貴在實行，不實行的法律愈少，則法律的尊嚴愈少損失。」⑥「如果有法而不能實行，不被人遵守，則離法治更遠，不如無法。」⑦與其空言法治，而使人民對法治失信用，毋寧在可能的範圍內，一點一滴逐步推行法治。基於此，錢先生贈言：「腳踏實地，步步前進，為實行法治的第一要着。」⑧

與當時知識界的「憲法迷」相反，與玩弄憲法於股掌而別有打算的權力中人更是大相逕庭，錢端升作為修業美國的憲法學家卻直認在當時的中國，無論在國民或在執政者，「憲法均是不急之務」。那麼，當務之急是甚麼？在錢端升看來，此可從治與被治兩方面來說。從執政的國民黨而言，其最大最急的任務在

維持國內治安，增進行政效率，發展國民經濟，從而完成國民革命——「三民主義的革命」。「三民主義的革命」成功了，則民治民權諸項盡在其中，憲政自然是順水之舟，不求自來。因此，當政者不要急於「字面憲法」的完成，而應努力於政治經濟的改進。政治經濟的改進，當然包括政治的民主化在內，這一切即為創造事實，立憲云云，不過為此事實的法律形式。在國民一邊，則此時也沒有要求憲法的必要。如果執政者確有「法律的修養」，而人民確有行使民權的能力，則據當時現行約法和其他法律，民權與法治已經有滿意的起點；否則，縱有一紙叫做「憲法」的空文，人民仍是缺乏有效的保護，仍然不能參加政權。如此，則有憲法等於沒憲法，立憲既非輕易實現，則要求憲法也無意義可言。基於此，他得出的結論是，能暫不頒憲最好，如果定要立憲，則也要明白，它只是借用憲法的名義，「簡要，能切合國情，不涉理想，也不誇大」⑨，而成為國家的組織大綱，如同法國1875年的三個憲法性法律文件。錢先生說：「我總望今之當國者，不急於憲法的完成，而努力於政治及經濟的改進。」⑩讀者由此可以看出，在錢端升心中，字面憲法——不管它多麼美妙——的頒行並不就是「政治的改進」，當然更不等於「經濟的改進」，欲以憲法的頒行而示國人以政治的進步，僅取憲法對於政權尊嚴的宣示功能這「一瓢飲」，從而賦予制憲者以合法性，在錢端升這裏就通不過，也講不通。

與當時知識界的「憲法迷」相反，與玩弄憲法於股掌而別有打算的權力中人更是大相逕庭，錢端升作為修業美國的憲法學家卻直認在當時的中國，無論在國民或在執政者，「憲法均是不急之務」。在錢端升看來，當政者不要急於「字面憲法」的完成，而應努力於政治經濟的改進。只要民治民權得以落實，憲政自然是順水之舟，不求自來。

於實行憲政中求憲政之進步

與錢端升具有大致相同的教育背景，並且亦以政治學和憲政理論為治學領域的蕭公權先生，在中國應否立即實行憲政問題上，卻有着截然不同的態度。話得從1937年說起。是年，張佛泉與胡適之相繼在《獨立評論》發表文章，主張即行憲政。張氏在文中舉列了自梁任公至梁漱溟的若干關乎憲政的「錯誤觀點」，並逐一匡謬。梁任公的錯誤在於他先立下一個全民「躬親政治」的理想，認為必先實行開明專制，「牖進國民程度」，才可以談憲政的實行。孫中山先生是第二例，因為他立下了一個人民運用「四權」的理想，所以主張在施行憲政之前，必須先有一個訓政階段，藉此逐步過渡到憲政階段，而使一完整的憲政過程人為地裂為兩截。梁漱溟是第三例，因為梁主張憲政須有政治、經濟和人民的心理習慣等確實的事實為基礎，而凡此事實均為中國所無，因此，「中國此刻尚不到有憲法成功的時候」。張氏認為，這幾種見解的錯誤就在於把憲政看得太死板，把憲政的理想看得太高遠，非用多年的工夫去準備，沒有實行的可能。而實際上，憲政「應是個生活的過程，決不是個死的概念」，「憲政隨時隨地都可以起始」，既用不着訓政，也不是甚麼「此刻尚不到有憲法成功的時候」的問題。適之先生與此相呼應，認為人民的政治能力固有高低，但這並不意味着低程度的人民就不能行憲政，從而也就無須經過甚麼訓政的形式，「我們不妨從幼稚園做起，逐漸升學上去」，達致完善、真正的憲政。張佛泉更具體提出了從具有一定教育程度、從而也就具備一定「政治能力」的少數都市成員起始，經由「選舉」等等技術性措置，「逐漸推廣政權」的「行憲」辦法⑪。

蕭公權先生自道「對於張胡兩先生隨時可以開始憲政的意見是同情的」，進而認為梁漱溟的錯誤只在於「不知道於實行憲政中求憲政之進步」，而對中國來說，「除實行憲政外，別無其他訓練憲政能力的方法」⑫。好比孩子學走路，當然只能走起來才學得會，儘管不免磕磕碰碰。在蕭先生看來，憲政是一種以憲法為核心的政治的生活方式，並不是甚麼「高遠玄虛」的理想；另一方面，憲政又確乎是一種理想，在現代憲政國家的憲法中，不乏包含政治理想的諸多實例。因為，「憲，法也；政，治也」；所以，「憲政者法治也」⑬，即是「民主的法治」⑭，而法治的完成便也就是憲政的完成⑮。既然憲政是一種多數同意的政治 (Government by consent)，也是多方議論的政治 (Government by discussion) ⑯，那麼，在憲政實施之初，與其勵行全民政治，何如照顧國情，實事求是，先側重於法治思想及習慣的養成⑰。總之，憲政「是一種政治制度，也是一種政治習慣。前者成於法律的創造，後者成於心理的修養。沒有民主的修養，憲政的制度便成為無效的空文」。如願憲政早日成功，「我們應當努力於民主習慣的培養而不可僅僅注意於憲法的公布」⑱。理想也罷，政治的生活方式也罷，就當時的中國來說，蕭氏主張：第一，憲政可以隨時開始，但比較完美的憲政需要經過相當時日的推廣與進步；第二，由低度憲政到高度憲政的實行過程，在實質上包含一個學習的或教育的過程，而且學習的過程應與實行的過程融為一體，不容分割為先後的段落，不能將「預備憲政」與「實行憲政」打成兩橛，從而也就不應有甚麼「訓政」與「憲政」的階段劃分；第三，憲政既是過程，又是目標，而目標即是過程的一部分。借用胡適之先生的譬喻，他主張由「幼稚園」的憲政「逐漸升學上去」是過程，「大學」的或更高階段的憲政是目標；「從少數有政治能力的人做起」是過程，養成多數人的「民主氣質」以達到「全民」「普選」是目標，而要實現較圓滿的憲政，只有從較幼稚的憲政做起，一步一步走到目標。公權先生並常常引用《大學》中「未有學養子而後嫁者也」為譬喻，反覆申說自己的主張⑲。

在蕭公權看來，憲政是一種以憲法為核心的政治的生活方式，並不是甚麼「高遠玄虛」的理想，他同意張佛泉與胡適主張隨時可以開始憲政的意見，並指出梁漱溟的錯誤只在於「不知道於實行憲政中求憲政之進步」。而他自己則認為，對中國來說，「除實行憲政外，別無其他訓練憲政能力的方法」。

幾點評論

在超逾一個世紀舉國強力整合向「現代化」的長程歷史中，革命也罷，改良也罷，即時行憲政也好，認為憲政乃不急之務也好，實際均是針對中國的憲政之一時不能「真正」實行這一尷尬而發。不管是認為中國彼時的「憲政」是「憲政初步」、「不急之務」，對於憲政名義的「借用」，抑或真正理想的憲政的實現「尚不到成功的時候」，但他們都認同中國最後將以實現真正的憲政為歸宿。蕭公權謂憲政的實現必伴有一個「學習」或「教育」的過程，實是基於對當時中國社會狀況與包括知識階層在內的民眾政治能力的擔憂，因而「學習」或「教育」的內容便主要為民主與法治精神及其行為方式與習慣的養成，此於梁、錢、胡諸位，並無不同。但是，問題在於，此一進路與所有制度性設計一樣，最終還得落實到「事」上，而「事」的選擇與操作，才真正是要害處。就如蕭公權之問胡適之只要「絕大多數的阿斗」，「逢時逢節，來畫個諾，投張票，做個臨時諸葛亮，就行了」，但如果這些阿斗根本不肯到場，或到場後不畫諾、不投票而打人罵人，則

憲政云乎哉？！蕭公權所要中國人「學習」或「教育」的民主與法治精神及其行為方式與習慣的養成，究竟要從何「事」下手？一如錢端升之如何使「當國者」「努力於政治及經濟的改進」，亦終是語焉不詳，而使他們所標舉的憲政不免成為梁漱溟所譏嘲的「請願式的憲政」。而當時的中國「社會構造」中既無「選區」(constituency)這一黃仁宇先生一再申說的所謂「下層結構」的存在，便也就無其利益代言人出現的可能，投票與芸芸眾生有何關係，而被選之人究竟替誰說話，他自身也是做不了主的。在此情形下，欲經由選舉等等而行憲政，實為將中國組織成一個國家的措置，社會與國家兩分的嘗試，代議制度的一環節一方面，在當時的中國雖不得不做，實際上卻確乎無從下手⑳。而且，就如梁漱溟所言，即使民主實現「還政於民」，末了出頭來過問政治的，仍不外幾個政黨，在此情形下，則政黨只能為黨自身說話，縱然阿斗們肯點卯畫諾，他們究竟是在為誰點畫呢？這與他們的生計究竟又有何重大關聯而令其「行使」這一「神聖權利」呢？公權先生說：「清潔的選舉不能一蹴而及。『譬如為山，初覆一簣』，能夠實行選舉就是憲政的具體開端。」㉑但倘若一開始這「選舉」就是場太過骯髒的政治把戲，而投票人因厭惡不堪而拒絕投票，則究竟是憲政的——借用一句名人名言——「開始的結束」呢？還是「結束的開始」呢？公權先生基於憲政既是一種理想，卻又不是甚麼「高遠玄虛」的、理想的、以憲法為核心的政治生活方式這一看出事物兩面的道理的理念，轉而求「於實行憲政中求憲政之進步」，實在是精辟的話。但是，另一方面，蕭先生等人的線性文化進化模式，無視東西方人生態度的重大差別，欲強擰中國人的人生態度以適應新的治式，將既是「類型」又是「程度」的問題，倉卒間徑直簡化為一元的從「幼稚園」一路升學上到「大學」的程度高低問題，因而，其「於實行憲政中求憲政之進步」，實際乃是「於實行新的治式中求改變中國人的治道」，首先是改變作為基礎的人生態度、行為習慣，這便不免本末倒置了。

蕭公權所要中國人「學習」或「教育」的民主與法治精神及其行為方式與習慣的養成，究竟要從何「事」下手？一如錢端升之如何使「當國者」「努力於政治及經濟的改進」，亦終是語焉不詳，而使他們所標舉的憲政不免成為梁漱溟所譏嘲的「請願式的憲政」。

清末以後，中國知識界均希望以立憲為起點，通過憲法所構建的制度性設計，自上而下層層落實、強力全面推行，而達成憲政與民主的結果，進而實現救亡圖存、富國強兵、建設「新中國」的「最終目的」，「半部《論語》治天下」遂無形被換喻為「一部憲法治天下」。在抱持此一美好願望並進而付諸實際操作時，他們卻全然忽略了憲政是一個長程奮鬥的終點與結果，而非起點與前提。民國後的十餘年，國人苦惱於「在約法憲政題目下所演紛爭變亂」，「急思調換一條路走」，此既為革命成為時代最強音而取代憲政訴求的民眾心理原因㉒，也是經由制度性設計而解決「事實」問題之必敗的表徵。與錢端升一樣，梁漱溟悟然於中國的人生與人心這一「事實」較憲法憲政這一「制度」更為強大有力，憲法之於前者，乃一不折不扣的「外來物」，強加在中國社會這一機體上以為起點來改造這一機體，結果不僅可能失卻憲法的真義，還必然會導致社會本身的巨大的內在衝突與高度緊張。梁漱溟之所以一再申說中國需要憲政與法治，但這一切都需從自家生活中演來，與中國固有文化接上頭，而最切要處乃須顧及眼前現實，從中國社會本身在現有條件及其建設與改善的過程中點滴落實、慢慢生成，蓋有悟於此，而不得不說。而正是在這一點上，當時的大多數中國知識份子不明白，近世西方的民主、法治等等，實是其「理性」、「歷史」與「人」等等關鍵性理念的知識化產物，而這些理念又是他們的生活方式，其中主要是中產階級的生

在社會本身尚未成熟到具備民意集團時，希望藉一紙立法而自上而下一時間改變包括億萬人的生活方式和社會，此種法律要麼是「必犯之法」，徒然造成社會的巨大緊張，而最終被社會生活所否定；要麼是「必死之法」，變成與所寄身的社會無關痛癢的「外來物」，而從頒行之日起就已經自己將自己放逐。

活方式的自然結果。微觀言之，在立法機制本身並不足具收集和表達並技術性地處理(如妥協的達成、故意的模棱兩可的措辭)民意而使其表現為較為成熟的法意時，在社會本身尚未成熟到具備足將一個個具體民意整合成為集團民意而形成利益——民意集團時，希望藉一紙立法而自上而下一時間改變包括億萬人的生活方式在內、作為既定事實存在的社會本身，此種法律要麼是「必犯之法」，徒然造成社會的巨大緊張，而最終被社會生活所否定；要麼是「必死之法」，變成與所寄身的社會無關痛癢的「外來物」，起不到連接社會上層結構與底層結構而成「法制」的效用，而從頒行之日起就已經自己將自己放逐。從純粹法律社會學的立場來看，一個近乎嚴酷的公律是：立法者希望經由立法來創制事實，而不只是表述事實，也不承認自己本身亦為事實，而事實證明，事實——一定社會歷史條件下的民眾的生活方式，這個族群的人生與人心——總是較立法更深厚、更具生命力，最終使立法無效。蕭公權先生晚年慨言：「民主不能隨叫隨到，即使最有決心的改革派與革命派也難立致。如歷史可提供線索，建立民主的捷徑，除了良好的環境與領袖外，要有許多像1775年在美國殖民地爭取自治的、普利斯頓隊長(Captain Preston)一樣的農民，雖然他們從未聽到哈林頓、薛地尼、洛克等人所倡導的『自由的真諦』。」㉓只要將這話中的「民主」換為「憲政」，同樣適用於此刻的論題。

註釋

①⑤⑥⑦⑨ 錢端升：〈評立憲運動及憲草修正案〉，原載《東方雜誌》，第31卷第19號，重印於《錢端升學術論著自選集》(北京：北京師範大學出版社，1991)，頁460-61；462；468；462；463。

②⑩ 錢端升：〈評中華民國憲法草案〉，原載《東方雜誌》，第31卷第21號，重印於註①書，頁478；486。

③ William S. Stokes, *Latin American Politics* (New York: Crowell Co., 1959), 457.

④ 詳梁漱溟：〈憲政建築在甚麼上面〉，載《梁漱溟全集》，卷6(濟南：山東人民出版社，1993)，頁463-68；〈由當前憲法問題談到今後黨派合作〉，同上；並參詳拙文：〈憲法與帳單〉，《讀書》(北京)，1998年第3期，頁102-107。

⑧ 錢端升：〈政治活動應制度化〉，寫於1935年，收註①書，頁500。

⑪⑫⑯⑰⑲ 以上有關張佛泉和胡適的論述，轉引自蕭公權：〈憲政的條件〉，原載《獨立評論》，第238號(1937年6月13日)，現收氏著：《憲政與民主》(台北：聯經出版事業公司，1982)，頁22-26；24、26；26；26；23-26。

⑬ 蕭公權：〈憲政卑論〉，作於1943年，同註⑪書，頁31。

⑭ 蕭公權：〈怎樣研究憲草〉，原載1944年2月6日《燕京新聞》，同註⑪書，頁42。

⑮ 蕭公權：〈憲政實施後之中央政制〉，原載1944年1月1日《三民主義半月刊》，同註⑪書，頁35。

⑱ 蕭公權：〈憲政二疑及其答覆〉，原載1944年11月12日成都《星期周報》，同註⑪書，頁50-51。

⑳ 詳參黃仁宇：《中國大歷史》(台北：聯經出版事業公司，1993)，頁131。

㉑ 蕭公權：〈低調談選舉〉，原作於1946年，同註⑪書，頁108。

㉒ 梁漱溟：〈中國政治問題研究〉，同註④書，頁771。

㉓ 蕭公權著，汪榮祖譯：《近代中國與新世界——康有為變法與大同思想研究》(南京：江蘇人民出版社，1997)，頁227。

許章潤 澳洲墨爾本大學法學院博士候選人

我國近現代新聞法規的變遷 1906–1937

● 蕭燕雄

一　出版管理制度的分類與西方新聞法背景

近代以來世界各國的新聞法規對報刊的出版管理一般採取兩種不同的制度，即預防制和追懲制。顧名思義，預防制是事先限制，追懲制是對報紙、雜誌的過失採取事後懲罰。追懲制既不要求出版物呈報登記，也毋需求得批准，更不要接受印發前的檢查，是較前者更自由、更寬鬆的管理制度。在此制度下，報刊可以自由、自主地出版、發行，只有當報刊有既成事實的違法「行為」時，才依據有關法規受到懲罰。

預防制具體分為四種：註冊登記制——一經「掛號」就可以出版發行；保證金制——交納一定數額的保證金後才能出版發行；批准制——出版前須經申請和批准，然後印行；事前檢查制——出版發行前必須得到政府審查通過才能刊發。前三者才是報刊創辦管理制度。但在多數時候，它們並不是同一層次的制度。一般而言，根據不同的預防制新聞法規，創辦一家報刊須通過註冊登記或批准兩道關卡之某一道，然後才有出報、出刊的可能性。同時，有些法規還規定報刊須交足一定數目的保證金才能擁有出版權，所以保證金制大多是作為輔助性的限制條件而存在的。當然，也有新聞法規純粹採用保證金制的，但這只是極少數，在中國的報律和出版法中未曾出現過。

近代以來世界各國的新聞法規一般採取兩種不同的制度，即預防制和追懲制。追懲制是較前者更自由、更寬鬆的管理制度。通俗一點地說，註冊登記制、保證金制、批准制是管理「爹娘」的戶籍警，事前檢查制是新生兒的准生證。我不同意某些學者把事前檢查制與註冊登記制、批准制等三種制度籠統地列為同級的出版管理制度。

事前檢查制度要求某期報刊出版、發行之前，必須呈送該期報刊的文稿、報樣以備查核，通不過者便要撤稿、改稿，甚至毀版或禁止報紙上市。不言而喻，事前檢查制度發放的是「通行證」，註冊登記制、保證金制、批准制則管理創辦權。事前檢查制度有時也要限制未獲創辦權的報刊面世，實施的是報刊創辦權法令條款的司法行為。但更多地，它是針對通過法律渠道業已創辦的報刊的文稿及其編排、組織進行審定、裁決。站在這個角度，通俗一點地說，註冊登記制、保證金制、批准制是管理「爹娘」的戶籍警，事前檢查制是新生兒的准生證。總之，不管從上述哪一方面說，我都不同意某些學者把事前檢查制與註冊登記制、批准制等三種制度籠統地列為同級的出版管理制度。無疑，事前檢查制度屬於預防制之一種，但它是註冊登記制等三種制度的後續管理程序。後

三類制度關涉報刊的創辦權管理，事前檢查制屬於出版管理制之另一類：呈查制。呈查有事先、事後之分。事後呈查分呈本(以資民事訴訟、查閱資料、事業統計等備案之用)和存查(事後檢查)兩種；事先呈查就是事前檢查制。事前檢查制是嚴厲的新聞預防手段，更是最嚴厲的呈查制度。事前檢查制將法治「異化」為人治，最終經由對報人的認識、定位來挑剔審查報紙。正如馬克思在評論《普魯士書報檢查令》時所說：「書報檢查法不是法律，而是警察手段，並且還是拙劣的警察手段。」①

從苛刻程度和嚴厲程度來說，批准制的限制重於保證金制，而保證金制又重於註冊登記制。有些新聞法規還專列有一個嚴苛程度輕於上述三者的基礎性條款，即對辦報人進行資格的認證條款。追懲制新聞法規一般沒有對辦報人資格作要求，預防制新聞法則多對此作了規定。如我國的新聞出版法規，日本的《新聞紙法》(1909)、埃及的《新聞法》(1980)、前捷克斯洛伐克的《定期刊物和其他宣傳工具法》(1966)。也有少數預防制法規沒有對辦報人作出限制。如採用批准制的羅馬尼亞的《新聞法》(1977)，同樣也是實施批准制的前南斯拉夫的《公共宣傳法》(1975)等，就是如此。

我國近現代的新聞法規，對報刊出版管理都是採取預防制。與此同時，追懲制早已被世界上一些先進的資本主義國家所採用。「起預防作用的法律是不存在的。法律只是作為命令才起預防作用。」②所以我把這些新聞出版管理條款稱作「制度」，把包括了這些制度的「報律」、「出版法」叫作新聞「法規」而不叫「法」。在世界近代新聞出版史上，即使同是實行預防制的，也是走着從批准制到註冊登記制兼保證金制或保證金制，直到註冊登記制的道路，同時多數免除了附加於報刊的存查和事前檢查制度。

英國斯圖亞特王朝時期制訂了明細、苛刻的《出版檢查法》，對書籍、報刊實行嚴格的事前檢查。彌爾頓於1644年發表《論出版自由》，針對《出版檢查法》予以抨擊，並提出了言論、出版自由的光輝思想。英國終於在1695年廢止了新聞檢查制度，並把新聞法的預防制改為追懲制。

英國的集權主義新聞立法與制度盛行於斯圖亞特王朝(1603-1714)時期。分析其新聞法制有如下特點：建立特許制度，建立出版檢查制度，建立保證金制度。1642年，英國專門制訂了明細、苛刻的《出版檢查法》，對書籍、報刊實行嚴格的事前檢查。彌爾頓(John Milton，1608-1674)於1644年發表《論出版自由》，針對《出版檢查法》予以抨擊，並提出了言論、出版自由的光輝思想。此後，洛克(John Locke，1632-1704)建立「人民主權」學說。英國終於在1695年廢止了新聞檢查制度，並把新聞法的預防制改為追懲制。英國是世界上最早在新聞立法方面做出此項突破性貢獻的國家。

1789年前，法國封建王朝的法律規定，辦報人如違反報刊批准制度，就要遭監禁和流放，印刷者要處以船役。1789年《人權宣言》發布，其中第11條是規定法國新聞法的基本原則，廢止了新聞檢查制度(後又被拿破崙一世恢復)。1881年7月29日，法國通過了新聞法律，糾正新聞立法的倒退，規定不能對新聞作任何檢查，1947年2月28日又在有關的法律中再次作了強調。從此以後，報紙的內容就不再受政府檢查了。至於報刊創辦管理制度，法國在1944年8月26日的出版條例中指明：報紙、刊物出版前的手續僅僅需要一份簡單的聲明。這一聲明由報刊領導人簽署，郵寄共和國檢察院即可。

美國的新聞自由是以憲法第一修正案為依據的。1800年，傑弗遜(Thomas Jefferson)就任總統以後，他的如下觀點為以後美國資產階級的新聞自由和新聞

立法的制度奠定了理論基礎。他認為：自由報刊應該成為對行政、立法、司法三權起到制衡作用的第四種權力；廉潔公正的、為公民了解的政府是不會被報紙的謊言打倒的；出版自由和政府勢不兩立的看法是錯誤的；報紙說謊是沒有力量的表現，報紙講真話是有力量的表現。但是在二戰中，羅斯福(Franklin D. Roosevelt)總統加緊控制國內的輿論。1941年12月19日，羅斯福依據第一次世界大戰列強公約規定，設立了美國新聞檢查局，對國際新聞通訊等進行審慎檢查，採取刪削和無限制期耽擱或不予通過的檢查辦法。二戰後，《麥卡倫法案》第一次正式以法律的形式宣布共產黨報刊為非法，被迫停刊。50年代初，美國出現了一場由新聞界倡導和推動的「知情權」運動，內容包括獲取信息的權利、免於事前檢查的出版權利、免於因出版而遭受未經合法程序的報復的權利，等等。1966年，最高司法部判決《麥卡倫法案》違反憲法，國會於1968年通過了《麥卡倫法案》補充法。

日本在明治維新後幾十年間，政府對新聞法規的頒布與修訂非常頻繁。30年間頒制的新聞約法就有十來項，並且時有修正本。1869年制訂了對新聞紙實行無須每號檢查而出版的政策；1887年《新聞紙條例》第三次修正廢除了報刊創辦的特許制；1909年的《新聞紙法》對報紙的出版採用註冊登記制管理。

傑弗遜認為：自由報刊應該成為對行政、立法、司法三權起到制衡作用的第四種權力；廉潔公正的、為公民了解的政府是不會被報紙的謊言打倒的；出版自由和政府勢不兩立的看法是錯誤的；報紙說謊是沒有力量的表現。這些觀點為以後美國資產階級的新聞自由和新聞立法的制度奠定了理論基礎。

表1　各國在報刊創辦管理制度上變更的年份與內容和取消新聞檢查制度年份表

比較項別 / 國別	創辦管理		取消新聞檢查
	年份	內容變更	
英國	1695	採用追懲制	1695
法國	1944	取消預防制	1789 (第一次) 1881 (第二次)
美國	1966	取消登記制	1789 (第一次) 1950年代 (最近)
日本	1887	取消批准制	1869

二　七個新聞法規的有關內容及其比較

本文的研究對象，主要是中國在1949年以前頒布實行的比較成形、比較系統，且在某一階段具有代表性的、發揮過較大影響的新聞法規。包括：1906年的《大清印刷物專律》、1908年的《大清報律》、1911年的《欽定報律》(刊布時，有些報刊又稱之為《修正報律》、《修訂報律》等)、1914年的《報紙條例》、1930年的《出版法》、1931年的《出版法實行細則》、1937年的《修正出版法》。至於清政府的《報章應守規則》(1906)和《報館暫行條規》(1907)，因其基本內容已為《大清報律》所包含，故不再涉及。1914年的《出版法》亦不加討論，因為它與《報紙條例》同時並行刊布，內容無關於報刊管理，不像此後的《出版法》和《修正出版法》包括「報紙及雜誌」和「書籍及其他出版品」兩大類別。1947年的《出版法》因遭輿論普遍反對而未曾實行，故也不在此討論。

為了醒目和便於比較，我把七大新聞法規之出版管理制度內容列表如下：

表2 我國近現代新聞出版管理制度比較表

比較項別 / 法規	創辦管理	辦報人資格	呈本	存查或事前檢查	禁發	加罰
《大清印刷物專律》1906年	批准制。違者罰鍰150元或監禁5個月，或二者並科。		呈送巡警衙門和印刷註冊總局。違者罰鍰50元以下，監禁1個月以內，或並科。呈民政部備案。	書籍、圖畫等出版品隨時檢查。違者罰鍰、監禁或並罰。報刊等無此限制。		對印刷人有加罰，對新聞記者無加罰。
《大清報律》1908年	註冊登記制。違者罰金10-100元。繳保證金250-500元不等。開通民智者不繳。	年滿20歲以上本國人，享有公權者。違者罰金3-30元。		報紙應於發行前送官署隨時查核。違者罰金。	詆毀宮廷、淆亂政體、擾害公安者，永遠禁發。違者監禁和罰金。	違者不用自首減輕，再犯加重、數罪俱發從重之刑。
《欽定報律》1911年	註冊登記制。違者罰金3-30元。繳保證金150-300元不等。免繳類中增加白話報。	享有公權者。		報紙發行當日呈送官署存查，未送者罰。	詆毀宮廷、淆亂政體者，可禁止發行。違者監禁並罰金。	同上
《報紙條例》1914年	批准制。違者罰金20-200元。繳保證金100-350元不等。	年滿20歲以上，享有公權者。非軍人、非學生、非行政司法官吏。違者罰金10-100元。	呈報本管長官，匯呈內務部。	每號報紙應於發行日送查。違者罰金。	淆亂政體者，禁止發行。違者可判有期徒刑。	同上
《出版法》1930年	註冊登記制。有關黨義或黨務事項者轉黨部登記。違者罰金200元以下。	享有公權者。違者罰金200元以下。	寄送內政部、省、市政府等。有關黨義、黨務者，呈各級黨部。	有關黨義、黨務事項者送黨部和黨部宣傳部。	意圖破壞國民黨、違反三民主義者，意圖顛覆國民政府或損害中華民國利益等，永久禁發。並有罰則。	不用刑法累犯及並合論罪之規定。
《出版法施行細則》1931年	對報刊實行批准制。有關黨義或黨務者，分呈中央黨部與內政部登記。			有關黨義、黨務事項應糾正者，由宣傳部負責辦理。		
《修正出版法》1937年	對報刊實行批准制。違者罰鍰100元以下。違背停發命令者，罰金200元以下。	非因意圖破壞國民黨、顛覆政府、違反三民主義等受刑事處分者。違者罰鍰100元以下。	呈交：(1)內政部；(2)中宣部；(3)地方官署；(4)圖書館。違者罰鍰30元以下。	官署可派員檢查報社組織及發行。	意圖破壞國民黨、違反三民主義者，意圖顛覆國民政府或損害民國利益等，禁發。同時有罰則。	

表中七個新聞法規在創辦管理制度方面以批准制為主，只有清末的《大清報律》、《欽定報律》和1930年的《出版法》採用註冊登記制。而《出版法》的註冊登記制是短命的，第二年(1931)10月7日旋即被《出版法施行細則》詳盡地規範為批准制。所以嚴格說來，只有在清末兩報律存在較為寬鬆的註冊登記制，嗣後則被嚴厲的批准制所取代。《大清報律》之所以採用註冊登記制，是因為受了日本1883年的《新聞紙條例》的影響。我能見到全文的日本於1909年公布的《新聞紙法》(稍後於《大清報律》、稍前於《欽定報律》)，其中第4條就這麼規定：「第一次發行10日以前，須將有關事項呈報地方官廳。」

即使同是批准制，也可通過比較看出新聞法規由1914年的較開明之管理制度逐步走向30年代較專制之管理制度的變化趨向。清末民初我國立法者取法日本，把新聞紙法與出版法分別制訂、互相獨立存在。於是1914年既有《出版法》，又有《報紙條例》。該年的《出版法》對文書、圖書的出版實行註冊登記制，1930年的《出版法》規定在書籍發行時以兩份呈送內政部增刪，到了1937年的《修正出版法》則對書籍及其他版品在出版發行時無任何限制。可見對書籍的出版管理呈日趨鬆弛之勢。可是，對報刊的出版管理卻不加放鬆，三個《出版法》對報刊一律實行批准制。(我把1930年《出版法》的註冊登記制視作事實上的批准制，因為有《施行細則》的司法條文限制。)同時，申請登記手續日益繁難，關卡越來越多，主管登記批准之機構也日趨上層化，審批者權利越來越被強調，分級、分層管理意在嚴格限制報刊出版。1938年，一般向內政部申請登記的報紙，最快也需三個月到半年之久才能拿到登記證。40年代中期，一度宣布取消原由內政部登記批准的辦法，改由地方當局直接辦理，但登記手續同樣繁瑣。以上海為例，所有報章雜誌批准審查事宜，均由國民黨市黨部、市政府社會局、新聞處、市警察局、警備司令部會同辦理。因此，報刊極難得到批准機會。

一般觀點認為，晚清兩個報律雖是註冊登記制，但同時有保證金制的限制，已是很苛刻了。這裏，我對保證金制稍加分析。早在本世紀30年代就有學者指出，保證金的作用有二：一是限制創辦數量，二是防止不具備物質條件的報紙出現後擾亂報業③。《大清報律》制訂的時候，保證金制在各國基本廢除，僅日本保留。晚清兩報律的該項制度即源自日本《新聞紙條例》和《新聞紙法》。我國的保證金制之所以能維持到1916年(《報紙條例》於1916年被黎元洪下令廢止)，主要是由於它寄寓了統治者限制創辦數量的目的，而不是由於它有防止不具備物質條件的報紙出現擾亂報業的作用。即使最高額的保證金500元在當時僅相當於五十多份日報的年訂價，絲毫不能代表創辦報業的資金。《大清報律》規定，對開通民智的報紙不收保證金，不是說不具備物質條件者也鼓勵人家辦報，而是說不限制該類報紙的數量。《欽定報律》在「免繳」類中增加白話報也是同樣的道理。《欽定報律》通過減免保證金鼓勵都會城市商業中心之外地方創辦報紙，《報紙條例》的規定異曲同工，兩者都鼓勵中小城市辦報而限制中心城市的新報數量。如果說保證金是限制新報擾亂報業，那麼這一條款就不好理解，因為無論甚麼地方的報刊都會有「擾亂」之虞。再者，《大清報律》專設一條：保證金可抵其他條款的違反者的罰金，罰沒後再由辦報人補足保證金。如此舉措也證明立法者沒有把保證金視為報紙的物質條件的象徵，也不是有意要腰斬報

《大清報律》制訂的時候，保證金制在各國基本廢除，僅日本保留。晚清兩報律的該項制度即源自日本《新聞紙條例》和《新聞紙法》。我國的保證金制之所以能維持到1916年，主要是由於它寄寓了統治者限制創辦數量的目的，而不是由於它有防止不具備物質條件的報紙出現擾亂報業的作用。

刊，而是把它視為一種規約行為。保證金如果真的是不強調對報業物質條件的限制，那麼它對於報業繁榮並不是很嚴苛的。因為只有當創辦者的身分(無論貧賤)越多樣化，新聞的「公眾空間」也才越廣闊，出版自由也才越接近新聞思想史上經典作家的追求。(他們一再反對資本家倚仗錢袋壟斷新聞。)正因為保證金制不限制創辦報業的物質條件，所以它對報刊新增數量的限制作用是很有限的。

最後總括我的意見如下：我國的保證金制是用於限制報刊創辦數量的管理制度，有一定的嚴厲性。但是，由於它不強調創辦報業的物質條件，更由於它劃出「免繳」的特殊領地，「法無禁止即自由」，即使它與註冊登記制聯用，限制報刊創辦實行「雙保險」，其苛刻程度仍遠不及批准制。

關於新聞法規中的呈查制度，據考辨，《大清報律》雖有最嚴苛的事前檢查制的條文，但事實上當時並不存在這種制度的司法行為。因為：(1)早期的新聞史研究者，並無清末採用事前檢查制的說法；(2)在報律頒布時和討論報律時，各報和議員們都沒有對該條加以評論和質詢；(3)清政府對這一條文未做文稿預審的解釋；(4)在具體操作上，各報呈送的是印畢的成品，加上政府又未設置專門的檢查機構，無力逐一事前翻查，故而不可能預審④。我對這些看法表示認同。在整三年後的《欽定報律》中，不呈查者罰金不變，而條文表述已改事前檢查為當日呈查。1914年的《報紙條例》基本沿用。(此前1906年的《大清印刷物專律》對報刊更是優待。)到了30年代後，報紙、雜誌、圖書檢查制度逐漸風行起來。1934年國民黨中宣部的《圖書雜誌審查辦法》第2條規定，社團或著作人所出版之圖書雜誌，應於付印前將稿本送審。第9條規定：凡已經取得審查證或免審證之圖書雜誌稿件，在出版時應將審查證或免審證號數刊印於封底，以作識別。《修正出版法》允許在必要時政府派員檢查報社組織與發行，凡是被視作「異己」而又不願接受「改組」的就被封閉。1942年的《國家總動員法》的限制又有所加碼。該法第22條規定：「政府於必要時，得對報館及通訊社之設立，報紙通訊稿及其印刷物之記載，加以限制、停止，或命令其為一定之記載。」這不能不說是《修正出版法》檢查制的惡性發展。1944年的《出版品審查法規與禁載標準》繼而明確：「審查方式採用事前審查與事後審查兩種，前者為原稿審查，後者為印成品審查。」(第2條)而新聞報紙「實行事前審查」(第4條)。至此，這一補充法把新聞法規的檢查制度發揮到極致。

在辦報人資格和禁止發行條款中，七個法規的限制項越來越帶有政治色彩。從對被剝奪公權者和在押的刑事犯的限制到《修正出版法》的對破壞國民黨者、違反三民主義者、顛覆國民政府者等等的限制；從普遍含義的所謂淆亂政體到具體的所謂破壞國民黨、違反三民主義等，其法規的黨派色彩、政治色彩明顯突出，新聞法規後面的激烈意識形態鬥爭昭然若揭。而且，法規條文中的「意圖」二字更給主觀隨意濫用法律者用「政治」給報刊戴緊箍咒之做法開了口子。

在辦報人資格和禁止發行條款中，七個法規的黨派色彩、政治色彩明顯突出，新聞法規後面的激烈意識形態鬥爭昭然若揭。而且，法規條文中的「意圖」二字更給主觀隨意濫用法律者用「政治」給報刊戴緊箍咒之做法開了口子。

「中國古代視法為刑的觀念」，「頑強地佔據歷史舞台」，「所有關於禁止令行的規定都是以刑罰來保證實行的」，違法與犯罪總是混為一談⑤。所以，對民事案件不是採取賠償損失的民法處罰手段，而是採取限制人身自由的刑法手段處置。不過，這種現象在我們所面對的幾個新聞法規中見出可喜的轉變。據《辭

海》解釋，罰金是我國刑法的一種附加刑，罰鍰即納金贖罪，罰款是一種行政處分或民事處理。罰鍰在現當代逐漸被罰款一說所代替。我國的第一個新聞出版法規《大清印刷物專律》對違反創辦管理制度和呈本制者，既有罰鍰之民事處理，又有監禁刑事處罰，而在以後的六個法規中，對此兩項違犯者均只有罰金、罰鍰而無監禁。在兩個報律中，沒有「罰鍰」一說，只籠統地稱「罰」或「罰金」，罰鍰的民事司法行為似乎包括在「罰(金)」之中。但是其中《欽定報律》於「禁發」項中注明「經司法審判後」，可以以「監禁」和「罰金」(特別標示，其他處只稱「罰」)的刑事手段處之，比三年前的《大清報律》的認識有了進步。這說明當時立法者心中還是朦朧地存在着罰鍰與罰金的法律區分的。與《大清報律》相同，《報紙條例》和1930年的《出版法》也只有「罰金」這麼一種提法，但《出版法》中把行政處分與刑罰罰則分別規定時，「行政處分」部分沒有罰鍰、罰款的條文，而是把罰鍰統歸於「刑罰罰則」內的罰金之中。民法與刑法較前卻更加混淆了。事隔七年後，這種情況終於得到改變，《修正出版法》不光消除了清末新聞法規對民法、刑法認識的模糊性，而且對《出版法》的錯誤作出了明確的糾正。它對表2中所列項別的違反者多在「行政處分」部分予以罰鍰處理，強調適用於民法，只是對違背停發命令而執意發行者和意圖改變政權性質者在「罰則」部分以罰金或監禁的刑事處罰。它既使法律界限涇渭分明，亦使得對淆亂政體施行刑事處罰的司法行為一以貫之，符合國際慣例。新聞法規的現代民法觀念還體現在對違反法規各條款者，除《大清印刷物專律》和《修正出版法》外，都明文注明不搞屢犯加罰、數罪並罰的刑事處罰。

三　新聞法規與報業發展的關係

比較了七個新聞法規之後，我們有了以下認識：《大清報律》和《欽定報律》是七個新聞出版法中比較完備、比較合理、比較開明者。從一定程度上說，它們與其他先進的法律一起促成了我國報刊的短暫繁榮。本世紀最初十一二年後五六個年頭是我國近現代新聞法規的第一個階段，在這個階段，立法與報業共同步入了黃金時代。(《報紙條例》是新聞立法的過渡階段，30年代兩個《出版法》所代表的是第三個階段。)

從表3可知，1898-1911年的13年中，政府共查封30家報刊，時間上多發生在1903年前。這一年以後，報人遭迫害的慘烈情狀得到了緩和。報界正是因為目睹了政府濫使淫威的現象，才主動提出「勒以章程，咸納軌物」的籲請。1903年10月28日《申報》著文說：「必欲整頓各報，非修訂報律不可。」報刊發展的升降起落，與當時頒布的法規有直接關係。清朝末年，特別是1906年以後，新聞從無法可依到有法可依，法禁從嚴酷到較為寬鬆，報業從無序到逐漸步入軌道。從1898-1911年的13年中，報刊與報人受迫害的程度遠低於袁世凱時期和北洋軍閥時期。辛亥革命後一年多的時間裏，由於清廷禁令被廢除，各地有了新法律保護言論自由，再加上革命宣傳的需要，報紙發展最為輝煌。但是，袁世凱竊政以後，特別是頒布了《報紙條例》以後，反動政府以批准制加強對報紙出

報界因為目睹了政府濫使淫威的現象，才主動提出「勒以章程，咸納軌物」的籲請。1903年10月28日《申報》著文說：「必欲整頓各報，非修訂報律不可。」報刊發展的升降起落，與當時頒布的法規有直接關係。

表3 新聞法規與報刊發展的關係

比較 項別 / 年份	報刊數量	被查封報刊數	遭迫害人數
1898年－1911年	150種左右	30種 (13年)	至少20人 (13年)
1911年底－1912年初	近500種		
1912年中－1913年底	139種	71種 (約4年)	84人 (約4年)
1915年初－1916年中	155種左右		
1916年底	289種	至少29種 (4年)	至少17人 (4年)
1918年底	221種		
1919年初			
1929年－1934年		887種 (含書籍)	
1942年初－1942年底		500多種 (限國統區)	
1947年初		至少100種	30多人 (限重慶市)

版的箝制，同時詳細規範了辦報人資格，禁止軍人、行政司法官吏、學生辦報，禁止刊發「淆亂政體」、「妨害治安」等文字，直接造成了「癸丑報災」。1916年底，報刊數量又有回升。但兩年後，即1918年10月，北洋軍閥頒行了一個共有33項條款、內容十分苛細的《報紙法》，大肆封殺報刊與報人，報刊經過短暫的轉機後，再度陷入低潮。國民黨統治時期更是到了無以復加的地步。被查封報刊和遭迫害人數難以數計，表中幾個簡單數據想必能窺其一斑。

袁世凱竊政以後頒布了《報紙條例》，同時詳細規範了辦報人資格，禁止軍人、行政司法官吏、學生辦報，禁止刊發「淆亂政體」、「妨害治安」等文字，直接造成了「癸丑報災」。總括地說，我國報刊的繁榮與新聞法的嚴苛程度成反比，而與它的開明程度成正比。

總括地說，我國報刊的繁榮與新聞法的嚴苛程度成反比，而與它的開明程度成正比。首先，報刊的創辦管理制度無疑是報刊興旺發達與否的最關鍵因素。繁瑣、嚴格的批准制，使許多志士仁人的辦報計劃胎死腹中。其次，兩個報律對白話報、對開通民智的報刊的重視，大大鼓舞了一批具有開明思想和西學知識的人士創辦報刊的士氣。新知與獲取新知的便捷文字激活了報刊傳受之間的雙向「造山」運動，從而促成報業繁榮。再次，新聞法規過於強烈的黨派私化色彩、意識形態旨趣，勢必讓主觀願望遏制和遮蔽了公眾的「在場」，於是報刊的「公眾空間」萎縮了。過於主觀的「國法」一定會衍生出過於繁雜的「家規」。「家規」一多，報刊生存的環境就惡劣有加，報刊就難以圖存。(第二三階段的新聞法規在執行過程中即是如此，下文詳論。) 反之亦然。清末各級政府對報律的遵從，基本呈一種向心、有序狀態。各種報律、命令、制度紛呈，衝突的現象得到一定的控制，對報界的司法實踐大多數是依據報律條款進行處罰的。這種處罰本於法律者大約佔案例的三分之二強。清末報律頒發後雖也存在執法過嚴、個別官吏以意為法、以人治代法治的現象，但報紙對時政的評議畢竟較以前自由多了，對違律者的處罰亦較以前輕緩多了。如報人可以根據報律斥責官吏視報律若無睹的違法行為；如「豎三民」前仆後繼，一旦遭禁即更換報名再行出版；如詹大悲、鄺其照、葉楚傖等著名報人舊報被封，旋即又有新報問世；《大中公報》甚至提出依據報律對自己從輕改判的要求⑥。

民國成立以後，情況發生了變化。表2中後四個新聞法規在實施過程中的最大缺陷，是它的非權威性。施行者普遍存在不嚴肅對待、以意為法的作法；此外，附加法規、私立法規太多，更是藐視四法之嚴肅性、權威性的表現。大法套小法，但小法一多，勢必沖淡、消解前者，從而帶來報紙出版管理上的混亂和矛盾現象。

1914年4月2日，袁世凱政府制頒布了比前清報律「稍嚴」的《報紙條例》。但它最主要的倒退在於司法實踐中法行不一，在執法過程中，各地官府層層加碼、擅自增益。如發行前呈送警廳備案的規定，在很多地方被發展成出版前的預審制度。每家報紙須繳保證金100-350元的規定，在福州被擅自增加到700元，無力交納者則被勒令停刊，停刊後也不依法退還押金。辦報人須年滿20歲以上的規定，在成都被擅改為35歲以上，剝奪了許多有思想、有識見的年輕人辦報的權利。

蔣介石民國政府頒布的新聞基礎法規雖然只有《出版法》、《修正出版法》，外加1945年的《新聞記者法》，但相關的命令、制度卻多如牛毛。據國民黨政治學校在1940年12月編印的《新聞事業法令彙編》統計，抗日戰爭前後約有四十多個新聞法令，另有一些關涉限制自由法令（如《戒嚴法》）或臨時性新聞法令未收在內。其中，專為新聞檢查而設的法規多達二十多個，佔半數之多，而標有「審查／檢查」字樣的則有16個。1940年後又頒布了一系列檢查制度，比較重要的有《雜誌送審須知》、《修正圖書雜誌劇本送審須知》、《出版品審查法規與禁載標準》。1945年10月「廢檢」後，繼續保持以前的「出版特許」制度。1947年10月，民國政府國防部下令恢復戒嚴地區的郵電檢查。

蔣介石民國政府頒布的新聞基礎法規雖然只有《出版法》、《修正出版法》，但據國民黨政治學校在1940年12月編印的《新聞事業法令彙編》統計，抗日戰爭前後約有四十多個新聞法令，而報刊附加法更多如牛毛，這一則說明對言論自由控制的加強，二則說明當局法律觀念薄弱。

民國政府新聞法規的苛細在於檢查制度的繁星密布，也在於登記制度的日新月異。民國政府於1938年開始實行報刊登記辦法，明令對於報紙出版申請「暫緩辦理」；登記的報紙十之八九是官營和半官營的，絕少有民營新聞事業。根據戰後「登記辦法」，1945年10月23日，政府特准或暫准在上海發行工作的只有15家報紙及3家通訊社。1946年，蔣介石政府借登記問題查禁報刊：重慶市被查禁20家，北平查封77家，昆明查封46家。同年1月，內政部發出通令：新申請登記的報刊資本數額須照原規定數提高5萬倍計算，雜誌則為2.5萬倍，目的是藉此手段增加報刊申請登記的困難⑦。

民國政府的報刊附加法多如牛毛，一則說明對言論自由控制的加強，二則說明當局法律觀念薄弱。新聞基本法（如《出版法》、《修正出版法》）被任意更正、補訂，以至於到了蹂躪法律的地步。新聞出版法完全被異化為一些瑣碎的行政命令和規章制度。如此，立法者心中越是希冀有序，法規和報業就越是混亂有加，於是距離清末新聞法規的黃金歲月也就越來越遠了。

四　小結

總的來說，世界各國的新聞立法在走向開明、走向自由，日益被注入現代觀念。它們不像我國的新聞法規，起點高，但曲折大。我國新聞法規在30、

40年代的大曲折，與美國極其相似。與英、法、日比較，美國是在本世紀有立法倒退現象的國家。從總體上講，中國新聞法規的波折可以說正是受美國影響所致。日本的《新聞紙法》亦「深刻」地被清政府所仿效。我國新聞立法之所以起點高，就是因為當時可以直接借鑒日本1887年的《新聞紙條例》、1909年的《新聞紙法》，在報紙的創辦管理制度和辦報人資格的規定等方面，我國清末的報律無不留下日本新聞法的痕迹。於是，我國新聞立法伊始就有了西方產業革命後資本主義階段的新聞法特色。即使是最初的《大清印刷物專律》，就沒有英國斯圖亞特王朝規定的事前檢查制度，也沒有法國封建王朝對辦報人印刷人的侮辱性刑事處罰（如流放、船役），沒有印花稅、知識稅、特許制的限制。民國新聞法規在出版管理制度方面雖有倒退，但作為民法的特色則被繼承並發展着。

當然，僅是如此遠遠不夠，清末、民國我國新聞法規對個人利益的強調還遠嫌欠缺。如創辦制度的預防制、苛刻新聞檢查制、辦報人資格的政治態度、身分、地位認定，都是對新聞業者人權的過份限制，而且從清末報律到1937年的《修正出版法》有越演越烈之勢。在法律條文是這樣，在司法實踐中更置個人權益於不顧。李約瑟（Joseph Needham）有一段談中國制度的話說得好：「通過一種獨立的司法制度來實施這類法律（指以西方法律為楷模的法律——引註），涉及到承認財產權利的絕對性，這與中國社會的價值觀念及其社會組織原則相抵觸。這些價值觀和原則所支撐的傳統中國的政治結構建立在一個前提基礎上，即公共利益往往必須先於私人利益。如果拋棄這一前提，這個廣袤的帝國的官僚政府就會徹底崩潰。」⑧由此可見，在新聞法規的法律進程征途中，還有着紮根深厚的絆腳石。

註釋

①② 中國社會科學院新聞研究所編：《馬克思恩格斯論新聞》（北京：新華出版社，1985），頁62；60。

③ 袁殊編譯：《新聞法制論》（上海：群力書店，1937），頁296。

④ 李斯頤：〈清末報律再探〉，《新聞與傳播研究》，1995年第1期。

⑤ 梁治平：《法律的文化解釋》（北京：三聯書店，1994），頁304、300。

⑥ 以上資料來源：方漢奇主編：《中國新聞事業通史》，第一卷（北京：中國人民大學出版社，1992）；《近代出版史料》（北京：中華書局，1953）；〈近代中國新聞事業史編年〉，《新聞研究資料》，總第9期。

⑦ 以上資料來源：《新聞研究資料》，總第6期；張靜廬輯論：《中國現代出版史料》乙、丙編（北京：中華書局，1955、1956）。

⑧ 潘吉星主編：《李約瑟文集》（瀋陽：遼寧科學技術出版社，1986），頁297。

蕭燕雄 北京大學文學碩士，現任湖南師範大學文學院講師，著有《新聞評論學基礎》。

再談賈克梅第和他之後的具像表現畫家

● 司徒立

存在就是真理。　　——巴門尼德斯

賈克梅第的意義

我們若進一步研究賈克梅第(Alberto Giacometti)的藝術，便會發現他所涉及的已經不是方法、形式的問題，而是藝術存在的必然性和意義。今天，在經受過抽象繪畫刺激之後，畫家們大都明白表現的真正涵義。這裏要說的是，形式和意義——即主題，只須全部內在於身體而成為統一體，那麼，上述的意義就不會把我們重新帶回對主題的古典式再現。這裏我們可以用一種現代的視野去追詢賈克梅第繪畫表現的主題意義是甚麼呢？

一切始於賈克梅第固執於準確地畫出眼前的東西——「從一定距離看到的人和事物」。誰不是隔着一定距離看東西？這個願望簡單得似乎有點愚蠢。1945年賈克梅第明白了根本就沒有所謂「自然幅度」(Grandeur Nature)①。物體「幅度」的大小，完全取決於觀看主體在他所介入的空間裏的距離。賈克梅第這個簡單得近乎愚蠢的願望，在此接上了一個最古老的玄學問題——存在與虛無。這一點，賈克梅第的研究和梅洛龐蒂(Maurice Merleau-Ponty)有着共同之處，而他們兩人是在二次大戰之後才見面相識的。下面，讓我們比較一下他們各自的一段話②：

賈：「當一個人走近我時，他變成了另外一個人。當他太接近我時，比如說在兩米以內，我就不再能真實地看他了。」

梅：「一個活人體，在無背景時，離得太近地看，他就不再是活人，而是一堆物質材料，奇怪得如同月景(Paysage Lunaire)；離得太遠，則失去了活人的價值變成一個布娃娃或機器人。」

這裏所說的距離，顯然不是簡單地看作使某物的形狀清晰或模糊的因素；而是能夠決定某物的本質的那些東西，能夠使看見的人不真實、失去價值。在這裏，距離就並非偶然之事。沙特 (Jean-Paul Sartre) 在〈絕對追尋〉和〈賈克梅第的繪畫〉裏也有過生動的描述③：

> 在他眼裏成了一切物體的組成部分……無所不在的虛空……，是世間萬物之間普遍距離。……它使人與人、物與物分開來……存在與虛無之間沒有可想像的通道……現實是絕對實在的，它存在着，又可以在倏忽之間化為烏有，……虛空中一種膨脹了的實體，而實體又是一種定了位的虛空……它們究竟是在顯現呢？還是在消失？大概兩者都是……既相互隔離，又混融交織……他強調的不再是把實體從虛空中分離出來，而是描繪豐饒的本身。

梅洛龐蒂

賈克梅第繪畫的全部願望，就是為了抓住這種出現—消失、存在—虛無的不斷逃離的東西。賈克梅第年輕時，曾目睹一個人的死亡過程，這個記憶一直糾纏着他：「幾個小時，Van. M 就變成了一個物，他的頭變成了物，變成了一個可測量的小盒子，變成了虛無。」④從此之後，賈克梅第努力要表現的，就是一個頭顱的活生生而又永遠被死亡威脅着的幻覺般的生與死、存在與非存在的關係。賈克梅第拒絕承認還有甚麼比人的視覺更精確的認識。他認為，只有越接近視覺，才能越接近真象，我們不必指望某種心理分析或某種智性的投影。然而，對於這個無所不在的虛無 (即存在)，賈克梅第之前的藝術家竟然沒能認識到這個基本的事實。在雕塑方面，三千年來，雕塑家們被大理石、青銅等物質材料 (即實體的三維空間) 掩飾了存在的空間。上面所說的距離，只不過是雕塑和觀眾之間可測量的距離，而不是賈克梅第授予他的雕塑的「絕對距離」，即他在雕塑中強加給觀眾的不可逾越的距離感。沙特形容比如在汽車後視鏡中看見的東西，你靠前退後都不能改變其中所看見的東西的距離。而在繪畫方面，情況一點也不會更好，為甚麼沒有人嘗試過畫出這種空呢？文藝復興後五百年以來，畫家們已經把他們的畫布填充到爆滿的地步，甚至想把整個宇宙都包攬無遺。

賈克梅第是雕塑家，他以一種充盈的實體創造出一種空；他也是畫家，在如一堵無法穿透的堅實白牆般的畫布上畫出一種空，一種使人與物在其中隱蔽和顯現自己的空。他既不

依賴透視法，也無需印象派、野獸派的色彩暗示；甚至不用形體與光影，只有一些縱橫交錯、重重疊疊的、由緊湊的線條緊縮而成為充滿張力的一團生命，如大海中的孤舟，飄浮在不可名言的空之中。沙特說：「他的畫，像寧靜澄明的，讓我們就像藍波看到湖水中的房子那樣看到他畫中的人物。」⑤

賈克梅第在「存在與虛無之間」的絕對追尋中，揭示了一個最根源的秘密——在世中活生生的人。因此之故，在現代藝術廣泛消失人的主題之時，他始終以人物肖像畫作為主要的活動，從他大量的人物肖像畫綜合起來看，顯示了如下幾個特點：

(1) 面對真人寫生。他的寫生從不視作草圖或練習。就算他的素描也具有絕對的獨立性，不會用來作油畫的草圖。寫生在這裏體現為只看當下顯現的東西，這種豐饒的源初經驗，是一切觀念的基礎。此即為現象學式的看。

(2) 強調圍繞人物周圍的境域空間的構成。這種處身的境域並非傳統繪畫那樣視作舞台布景那樣的背景，這有如現象學中圍繞意象周圍的意向性的「知覺視域」。

(3) 人物形象的重疊。反覆抹去重畫的寫生過程所積累的時間厚度，有如現象學中的「時間視域」。以上第2、第3點合稱為「寓意綜合」⑥。

(4) 生命感的表現。賈克梅第常說：「我畫畫是為了驅走死亡。」⑦要使一個人表現得「活生生」，即使他「存在起來」，無非是抓住他自身存在的東西。例如，與其說他畫眼睛，不如說是「目光」；那灰暗的色彩、那畫頭顱的方式，都是死亡的暫現，而目光則反駁着死亡。

如何能抓住一道目光，讓它成為一種確定性的形象呢？這根本不可能。因為這裏要表現的不是一種實體。而且，只要是活人，就不會有一種確定不變的目光。但可以有一種「確鑿得如同切膚之痛那樣令人難忘」⑧的目光、一種「毋庸置疑」的目光。

賈克梅第的繪畫，成功地表現了生命感。的確，沒有甚麼比一道目光更能體現生命感了。這目光像會唱歌的風吹過，給草原帶來了生命。人的目光，絕對是超越性的，它是「生命中承受不住的輕」，從最隱蔽的所在顯現出來。

這是真實的。沒有比看見人在世活着更真實了。

賈克梅第之後的具像表現畫家

賈克梅第在擱置了傳統繪畫的觀物法則之後，實現了他繪畫中的存在之表現。在抽象繪畫終於成為新的「學院派」之後，賈克梅第的繪畫為西方畫壇帶來了一次真正意義和「轉向」。這與現今流行的美術史所描述的波普藝術毫無相比之處。應該指出，後者只是將繪畫藝術拉低為商業廣告的庸俗藝術，它根本沒有接觸到和克服了抽象性藝術的危機。

沙特在〈絕對追尋〉一文中稱頌賈克梅第在視覺藝術領域引入了一場哥白尼式的革命，這場革命徹底造成了與傳統繪畫「符合論」真理觀的斷裂，

開啟了可以稱為「顯現論」的真理觀。這種「顯現論」，一如海德格爾 (Martin Heidegger) 在引用希臘詞Aletheia描述「真理之本性」那樣的真理之顯現。存在者在存在中顯現，繪畫就是把存在引進，存在是一個境域世界，招集天地人神，可居可遊、有容乃大，藝術的公共性自然在其中。

賈克梅第之後，他的澄明、詩性的藝術精神和「絕對追尋」的大智大勇，持久不斷地感召和聚集了一群嚴肅的藝術家。在「流行」的時代，這可算是一次奇迹。賈克梅第身後並沒有留下甚麼仍未解決的難題讓後來者去解決。甚至他開啟的新的視覺方式，例如現象學式的看，究其實是一種「無法之法」，是一種不離人生體驗的方法。要像賈克梅第那樣達到至境，仍需各人自己盡性盡命。三十多年下來，這批藝術家從未在西方藝術新潮中成為明星，卻一如學者那樣在西方嚴肅藝術中堅守自己的研究方位。可惜，這裏不能一一介紹，選其代表者簡介如下。

亞希加 (Avigdor Arikha)

亞希加是最有學者風範的畫家，他深厚的文化修養，開展了他從璀燦走向平淡的藝術之「道」。

亞希加曾經是一位傑出的抽象畫家。如果我們了解二次大戰時他在猶太人集中營和逃亡的經歷，我們就會明白，為何只有他那種激越而璀燦的抽象表現繪畫才能洗滌他心靈中的苦傷。

那麼，是甚麼原因促使他後來放棄抽象繪畫而轉向具像繪畫呢？這緣起於1965年，亞希加從羅浮宮舉辦的卡拉瓦喬 (Michelangelo Merisi da Caravaggio, 1573-1610) 作品展覽中，覺悟到60年代抽象繪畫的狀況與十六世紀意大利的矯飾主義繪畫沒有兩樣，並且從卡拉瓦喬那裏得到了重回現實的啟發，終至走上了賈克梅第更新過的具像表現繪畫之路。

亞希加是眾多具像表現畫家之中最真誠和嚴格實踐「回到事物本身」的現象學方法的畫家。印象派面對自然的直接性畫法，成為了他上手的工具。但是，正如羅斯 (Barbara Rose) 從他的繪畫中所發現的：「通常是疑問式的而不是肯定式的現實表現」，顯示了亞希加作為現代思想者的性格。

由於亞希加受過抽象繪畫的洗禮，使他對於繪畫性的自律和平面因素特別自負和敏感。印象派畫面上平鋪的鮮明色彩和富有律動的筆觸運用，到了亞希加那裏都變成了具有他自己鮮明個性的風格。亞希加使用的色彩鮮明、直接而不失綜合過的純淨。他著名的「一氣呵成」的筆勢，貫徹畫面完成為統一性的表現。亞希加從小熱愛中國文化，他極其出色的畫面構圖，那種從不衡中達到平衡和視覺中心解體的「邊角布局」，深得老子「反者，道之動」的「反」之智慧，使得他的「日常化」取材，在平凡之中見出不平凡的機智。90年代之後，亞希加的繪畫越發顯得平淡天真和情意盎然。他能夠在一幅空蕩蕩的畫面上畫一隻小銀勺的流光，讓我們感受到一種對時光流逝的無限深情。據說，這幅畫是他在女兒的教父逝世那天畫的，而小銀勺則是女兒出生時教父送給她的禮物。

亞希加的繪畫表現了一個和平寧靜的世界，但其中有時會飄盪着一種恍兮惚兮的危機感與憂慮。也許，這是他作為一個猶太人對歷史記憶和時代的敏感？還是一種形而上「畏」的思想？

雷蒙．馬松（Raymond Mason）

如果要列舉當代創造人的形象、人的狀況即以人為主題的最優秀藝術家，雷蒙．馬松一定會和賈克梅第、培根 (Bacon)、巴爾圖斯 (Balthus) 一樣排到前列。巴黎協和廣場旁側的公園裏，矗立着一座鐵鑄的大型雕塑，這是雷蒙．馬松創作的《人群》系列中的代表作。

「人群，即人的倍數。」⑨如果說賈克梅第塑造了單個人的存在，那麼，賈克梅第生前的好友雷蒙．馬松則表現了倍數的人的境況。「毫無疑義，這是一個世界。當人群走向你時，變得越來越大，離開你時又很快縮小；那些不同性別、年齡、身材、衣着、表情……。我想你能夠在自然世界中找到相同的景象，就好像一片浮雲飄過，或者是海浪在遊戲，火焰在舞蹈……。試想一下，這是很具爆炸性的題材！如果這裏沒有藝術，哪兒還有藝術？」⑩對於雷蒙．馬松來說，藝術的任務就是表現人的世界。這是充滿活力、無限豐富的世界。因此，雷蒙．馬松針對同時代主張「越少越好」的極少藝術，提出了「越多越好」的極多藝術。我們姑且存而不論極少藝術的「水清無魚」，但它提出的越少越好，是符合美學的純粹和簡化的原則，是順着現代藝術運動之勢推至極限。假如雷蒙．馬松的主張要能成功，就必須創造一個「寓多於一」的現代形式和視覺模式。對此，雷蒙．馬松從他的同胞英國畫家荷加斯 (William Hogarth, 1697-1764) 繪畫中稱為「總體表現」(la complexité) 的方法中獲得啟發，創造了他稱為「意義的形式結構」。

我們可以從雷蒙．馬松的《遷離的巴黎蔬果中心市場》的大型雕塑中看到，代表市場世界豐富性的人與事物：白菜葉、大南瓜、椰菜、朝鮮薊、菠蘿、一筐蘋果、一袋馬鈴薯、各式人物臉孔……。這些不同事物的各種形式，我們都可以在市場背後那座晚期歌德式教堂的建築形式中找到相同之處。他創造了一個潛存的大網絡，將所有事物聯絡在一起，最後集結在象徵超越精神的教堂石頂上。

雷蒙．馬松的雕塑的另一個重要特點，是如中國廟宇裏的雕塑和古希臘神廟的雕塑那樣着了顏色，有時甚至畫上陰影、勾上線條。他把繪畫的因素融進雕塑，認為大理石、青銅的雕塑太貴族化了，而他這樣的處理更接近生活、更具人性。

森．山方（Sam Szafran）

難以想像一個最普通的日常化題材——樓梯，森．山方竟畫了三十年。而且，對於森．山方來說，這似乎還僅僅是開頭。假若能將森．山方這三十年來畫的《樓梯》聚集展出，就像米開朗基羅 (Buonarroti Michelangelo) 的《最後審判》一畫被人們稱頌為「人體大典」那樣，我們將驚歎森．山方已經創造了一部空間表現法的大辭典；或

者說，一部關於樓梯的視覺模式百科全書。

森．山方的樓梯的視覺模式，最能說明現象學中最可貴的「構成」的思想——一種自身中「知覺視域」和「時間視域」的雙層表象結構的交融，並通過一種組織和統一原則，自動補足「缺口」，達至完整的結構（即格式塔完形）。這種構成的綜合能力再與森．山方本人對材料的研究運用和筆法動作結合，外化而為他的風格模式（森．山方作為藝術家卻對材料研究有着驚人的熱情，這正是藝術與自然科學結合的古老熱情），他的《樓梯》所表現的空間，圖像化了現象學的先驗空間。

創造一個模式已是不容易的事情，再且成為模式必須是一個可重複性的類型，正是上述這種難度和製作性，一個模式的出現往往變成又一個老框框。這種迫使畫家絞盡心腸創造出來的模式，最後變成了所有有志的畫家自我揚棄的殘酷事實。因此，畫家必須以堅忍淡泊的斯多噶式的精神，一種忘我的沉醉的精神，才能使每一次的藝術體驗推至極限，得到更新。這是怎樣的一種精神力量？確切地說——想像力。

想像力，這是具像表現畫家最不常用的詞彙。因為，具像表現繪畫遵循現象學描述的方法論——它幾近一種「述而不作」。再且，想像力這個詞在今天已被人們視為虛妄幻想的同義詞。然而，在森．山方那裏，想像力首先成為一種自我封閉模式的穿透力，將已經完形的格式塔再突破缺口，留下空隙。這種「反」，使森．山方的畫如同中國畫那樣留下大量的空白，沿着梯級的吸引和帶領，慢慢地與內心不同層面的體驗連接起來。想像力在他身上「挖掘所有對象能發出的響聲並找到回聲的深度」⑪。於是，一個仍然是樓梯的空間擴大為一個想像的世界。螺旋形的樓梯的持續上升運動，連接層層空間之後越出了窗口，讓封閉的空間與蔚藍色天空的無限超越世界通成一氣。

樓梯的存在本性不正是讓人們不斷超越自己所在高度的用具性嗎！森．山方的藝術活動的過程和作品，表現了樓梯的存在本質。

註釋

① ② ④ ⑦ Thierry Dufrene, *Giacometti Portrait de Jean Genet* (Paris: Biro, 1991), 18; 19; 22; 23.

③ 摘錄自沙特：〈絕對追尋〉和〈賈克梅第的繪畫〉。

⑤⑧ 沙特：〈賈克梅第的繪畫〉。

⑥ 司徒立：〈賈克梅第——畫家中的畫家之三〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1991年12月號，頁91-96。

⑨⑩ 雷蒙．馬松：〈人的主題〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1996年4月號，頁76-86。

⑪ 見杜夫海納（Mikel Dufrenne）著，孫非譯：《美學與哲學》（北京：中國社會科學出版社，1995），第五節，頁68。

司徒立 1949年生於廣州，著名畫家，曾在巴黎 Sevigne Gallery、Galarie Claude Bernard，以及台北和香港多個城市舉行個人展覽，參展作品眾多，多次獲頒殊榮。現居巴黎。

後現代主義的困境
——「蘇卡爾事件」的思考

● 劉　擎

後現代思潮在中國的「本土化」傾向，帶來了不少爭議。鼓動者正致力於用後現代語詞全面清算中國80年代中以「科學、理性和真理」為主導的「新啟蒙話語」。批駁者憂慮於這一思潮的「非理性、反智主義」的傾向有可能使我們誤入遍布「解構碎片」的思想廢墟。

對於90年代的中國知識界，“post-modernism”早已不再是一個陌生的名詞。至少在十年以前，由唐小兵翻譯整理的傑姆遜(Fredric Jameson)教授在北京大學的演講錄出版後，被統稱為「後現代主義」的這一龐雜的西方人文哲學思潮就開始受到中國學者的關注。在被大量翻譯引介的同時，「後現代主義」逐漸生成為一支新的批判言路，開始活躍在今天人文研究、社會科學和文化批評等領域。

後現代思潮在中國的「本土化」傾向引起了某種興奮，也帶來了不少爭議。鼓動者確信其批判功能在中國語境中的有效性，正致力於用後現代語詞全面審度和清算中國80年代中以「科學、理性和真理」為主導的「新啟蒙話語」。批駁者憂慮於這一思潮的「非理性、反智主義」的傾向，認為這是一條危險的歧途，有可能使我們誤入遍布「解構碎片」的思想廢墟，在價值虛無主義日漸流行的今天特別值得我們警覺。譏諷者則否認後現代言路與中國現狀有任何真實的相關性，嘲笑當下的「後現代熱」是某些知識份子對西方時髦習慣性追逐的延續，是盲目而膚淺的「拿來主義熱病」的新近症候。而相當一部分學者則在這股「熱潮」中保持冷靜而謹慎的沉默。

實際上，對後現代思潮的這種複雜反應並非中國知識界獨有。至少在美國，後現代話語在學術界和社會政治運動中所產生的分歧、緊張和困擾也相當顯著。不久前，由「蘇卡爾事件」所引發的激烈爭論就是一個明顯的例證。本文將對這場爭論的背景及要點進行引介和評論，並由此闡發筆者對後現代問題的一些初步思考。

一　「蘇卡爾事件」的背景

1996年春季，美國杜克大學出版的著名的「文化與政治分析」學術季刊《社會文本》(*Social Text*)推出一期題為「科學戰爭」的專號，其中發表了紐約大學物理學教授蘇卡爾(Alan Sokal)的一篇論文，題為〈逾越邊界：關於量子

重力學的轉化性闡釋〉①。文章的開篇以挑戰的筆調寫道：

很多自然科學家，特別是物理學家，一貫否認社會與文化批判的學科能夠對他們的研究起任何作用。沒有多少人承認他們世界觀的根基必需依照這種批判來重建。他們寧願固守一種信條，一種由長期的啟蒙主義霸權在西方知識格局中所形成的信條，可以將之概括如下：存在一個外在的世界，其性質獨立於任何個人或人類整體，而隱含於一些「外在的」物理規律之中；通過由(所謂的)「科學方法」配置的「客觀」程序及嚴格的認識論檢測，人們可以獲得可靠的(雖是不完備和暫時的)關於這些規律的知識。

蘇卡爾繼而聲稱，二十世紀科學所經歷的深刻觀念轉移，有力地挑戰了這套笛卡兒—牛頓式的形而上學；科學哲學與歷史的新近研究進一步質疑其可信性；而最近女性主義及後結構主義的批判已經揭開了西方主流科學實踐的神秘外衣，暴露了其隱藏在「客觀性」表象之下的意識形態控制。他自己的論文試圖在這條路徑中邁出新的一步：通過討論量子重力學(一門據稱是綜合了量子力學和廣義相對論的物理學新分支)的最新發展表明，科學所依賴的時空、幾何等根本性的概念框架已成為相對的、可疑的。這一觀念革命對未來「後現代的、解放的科學」和社會政治運動都具有深遠的影響。

這篇論文引用了從愛因斯坦(Albert Einstein)、波爾(Niels H. D. Bohr)、海森伯格(Werner Heisenberg)到德里達(Jacques Derrida)、拉康(Jacques Lacan)、德勒茲(Gilles Deleuze)、李歐塔(Jean J. Lyotard)等的219篇文獻，有109個註釋，以雄辯的文風「論證」：量子重力學擺脫了「絕對真理」與「客觀現實」之類的傳統觀念束縛，是一門「後現代科學」。它應和了後現代文化理論的重要主張：獨立於文化之外的所謂「客觀世界」並不存在，「物理現實」正像社會現實一樣，本質上也是一種「社會和語言的建構」，所謂「科學知識」絕無它所自稱的「客觀品格」，而是產生這種知識的文化中權力關係的產物。後現代科學的崛起有力地否定了傳統科學中的權威主義和精英主義，為進步的政治事業提供了強健的理論依據，「在最廣泛的意義上，它將逾越邊界、打破壁壘，有力地支持社會、經濟、政治和文化生活等各方面的激進民主化進程」②。

令人驚訝的是，蘇卡爾的這篇檄文發表後不到三個星期，一家專事學術界趣聞軼事的雜誌*Lingua Franca*登出了蘇卡爾自己的一篇「坦白書」，聲明那篇論文完全是他蓄意編造的荒謬之作，投寄給《社會文本》是想以惡作劇的方式進行一次「物理學家對於文化研究的實驗」(Cultural Studies)：測試一份在北美具有權威地位的、由著名學者傑姆遜和洛斯(Andrew Ross)等參加編輯的文化研究刊物究竟有怎樣的學術標準，看看它是否會採納一篇漏洞百出、荒誕之極但編造得貌似有理且投編輯所好的文章。不幸的是，事實證明了他的猜測——「在人文研究的某些領域，嚴格的學術標準正在下跌」③。

蘇卡爾的聲明刊出後引起一片譁然，立即激起熱烈的反響和爭論，形成了所謂「蘇卡爾事件」。《紐約時報》(*New York Times*)、《新聞周刊》(*Newsweek*)、《華盛頓郵報》(*Washington Post*)和英國《泰晤士報》

1996年春季，《社會文本》發表了紐約大學物理學教授蘇卡爾的一篇論文。蘇卡爾在不到三個星期後，卻聲稱那篇論文完全是他蓄意編造的荒謬之作，目的是測試一份在北美具有權威地位的、由著名學者參加編輯的文化研究刊物究竟有怎樣的學術標準。不幸的是，事實證明了他的猜測——「在人文研究的某些領域，嚴格的學術標準正在下跌」。

(*Thames*) 等主要媒體對此競相報導；《異議》(*Dissent*)、《新政治》(*New Politics*) 及《梯坤》(*Tikkun*) 等文化政治評論刊物也紛紛捲入討論④。而互聯網上更是「群情沸騰」，各種交流小組發出上百篇各抒己見的電子通訊。蘇卡爾任職的紐約大學又組織了一場公開辯論，讓蘇卡爾與洛斯當面交鋒，將此事件推向戲劇性的高潮。「蘇卡爾事件」很快波及法國。正當辯論方興未艾之際，蘇卡爾又在1997年10月推出了一本與比利時魯汶大學的理論物理教授布里克蒙 (Jean Bricmont) 合作的法文版新書《知識份子的欺詐》(*Impostures Intellectuelles*) ⑤，出版後立即登上了非小說類的暢銷書排行榜，在法國知識界掀起軒然大波。《解放報》(*Libération*)、《世界》(*Le Monde*) 周刊及《研究》(*La Recherche*) 雜誌組織了專題報導，包括德里達在內的一些著名學者紛紛發表觀感，使「蘇卡爾事件」成為歐美知識界近兩年來最為令人注目的熱門話題⑥。

有人指責蘇卡爾這種「惡意的玩笑」本身已經違背了最基本的學術道德；有人激賞「蘇卡爾事件」是一次「絕妙的實驗」，認為當一知半解卻以把玩晦澀的名詞術語來假冒深奧成為時尚，惡作劇式的嘲弄也許是唯一有效的批評策略。但我們首先要追問的是：這個「實驗」到底想證明甚麼？它結果又證明了甚麼？

在整個事件的發展過程中，可以看到一些非常尖銳的對立。有人指責蘇卡爾以欺騙的手段愚弄編輯和讀者，這種「惡意的玩笑」本身已經違背了最基本的學術道德，是譁眾取寵、博得虛名的負面典型，對科學與文化研究之間的對話毫無建設性的意義。也有人激賞這是一次「絕妙的實驗」，認為當一知半解卻以把玩晦澀的名詞術語來假冒深奧成為時尚，當所有「外來的」批評質疑都被拒斥為「觀念陳舊」或「政治保守」的傲慢氣息日益膨脹，惡作劇式的嘲弄是有效的、也許是唯一有效的批評策略，將某些「後現代理論家」披着「皇帝新裝」的真相大白於天下。而更多的評論者力圖與情緒性和戲劇化的紛爭保持距離，希望通過冷靜的討論澄清迷惑和誤解，在不同學科、不同學派之間建立有效的對話。

二　一個物理學家對於文化研究的實驗

毫無疑問，蘇卡爾的惡作劇是有趣的、精彩的，也的確觸及到一些重要的問題。但其意義究竟何在卻有待進一步清理。如果像蘇卡爾自稱的那樣，這是「一個物理學家對於文化研究的實驗」，我們首先要追問的是：這個「實驗」到底想證明甚麼？它結果又證明了甚麼？

蘇卡爾在他的聲明與應答中多次引用了勞丹 (Larry Lauden) 寫在《科學與相對主義》(*Science and Relativism*) 序言中的一段話：「從相信事實與證據的至關重要，到認定一切都可歸結於主觀的利益與看法，這樣一個觀念轉換是我們時代反智主義最為突出和有害的表現。」蘇卡爾感到，美國人文學界的某些領域正是在這種時髦的「觀念轉換」中失去了應有的嚴格學術標準，特別是一些人文學者在他們的「科學學」研究論著中，對自然科學新成果的誤解和濫用達到了令他吃驚的地步，多年以來他一直為此而困擾。但作為一個物理學家，他無法確定他對某些人文研究的迷惑不解是由於自己身處外行的理解局限，還是因為那些「文本」自身的混亂離奇。

於是，他決定做一個實驗，蓄意編造一篇荒謬的「論文」，沒有確鑿的證據、沒有明晰的邏輯論證，而只是將一些被任意歪曲了的科學發現成果與某些後現代大師的陳述用含糊不清的語言相互圓說，進而武斷地否認外在世界的存在，否認以科學方法獲取

客觀知識的可能，並推論這樣一種「後現代式的否定性批判」將對進步的左翼政治產生積極的影響，以此迎合編輯的知識取向和意識形態偏好。

那麼，《社會文本》對這篇奇文的採納究竟證明了甚麼？它不過證明了一次編輯失誤。這是《社會文本》的編輯對此事件的解釋，或者說是他們希望公眾能夠接受的解釋。失誤的原因是由於他們對物理學知識的局限造成了「暫時的盲目」，使他們在處理一篇出自物理學家之手卻挑戰傳統科學觀的論文時失去了準確的判斷，他們對其探索性和獨特性的欣賞淡化了他們作為編輯應有的審慎⑦。

這個解釋在最表層的意義上可以成立。從「實驗」設計的邏輯上看，它的結果所能直接證明的只是一個特定的刊物在處理一篇特定的來稿時發生了編輯失誤。然而，任何事件的理解都不應離開它的「語境」作孤立的闡釋。考慮到《社會文本》在文化研究方面的權威地位，考慮到蘇卡爾所仿效的後現代觀點和文風在近幾年的文化研究領域中有相當的代表性，我們有理由進一步探討這一「失誤」背後更深刻的知識學和社會學原因。

作為人文研究的教授，《社會文本》的編輯對物理學的淺陋學識並無可非議。但他們不經任何物理學家的審閱諮詢就發表這樣一篇充斥了專業術語的論文，就可能不是一個簡單的疏忽。在蘇卡爾看來，這是後現代理論在知識問題上的傲慢走向了它的邏輯極致的例證。這種傲慢是盲目的，它並沒有堅實的知識論根基，而是由被他稱為「草率思想」(sloppy thinking) 的荒謬性所致。蘇卡爾將其要害診斷如下：否定客觀現實的存在，或者，承認其存在但否定其在知識實踐中的相關性，一切都只是社會、語言和意識形態的建構，事實和證據並不能用來鑒別知識的可靠性，在社會科學和自然科學中都不存在客觀真理，任何陳述的有效性都是相對的 (相對於陳述者個人、或其所屬的族群和文化)。這是後現代主義、社會建構主義和認知相對主義所依賴的「草率思想」。

蘇卡爾進一步推論，以這種荒謬的草率思想作為知識論前提的文化研究，當然不可能確立嚴格的學術評判標準⑧：

> 如果一切都是話語和文本，那麼對於真實世界的知識就是多餘的，物理學也只是文化研究的另一個分支；如果一切言辭都是語言遊戲，那麼內在的邏輯自洽也就無關緊要。於是，不可理解成為美德，引述、隱喻和雙關語代替了證據和邏輯。

蘇卡爾認為，在這種日漸流行的後現代文風中，他所編造的論文還只是「一個非常溫和的例子」。

我們由此可以看出，依照蘇卡爾的闡釋，這個事件不是偶然的，而是後現代文化研究在荒謬的知識論引導下，嚴格學術標準必然喪失的例證。然而，這個闡釋在多大程度上能夠成立仍然需要更為細緻的討論。

首先，具有「哲學敏感性」的學者對於蘇卡爾的「診斷書」立即會提出一系列質疑。例如，本體論上的實在論問題、認識論上的可知論和客觀論問題及語言學中的話語建構問題，彼此雖然存在某種關聯，但不具有直接的邏輯一致關係。一個反實在論者可以同時是一個可知論甚至是認識客觀論者；一個實在論者也可以同時是一個不可知論者。但是無論在本體論和認

蘇卡爾感到，美國人文學者在他們的「科學學」研究論著中，對自然科學新成果的誤解和濫用達到了令人吃驚的地步。於是，他蓄意編造一篇荒謬的「論文」，用含糊不清的語言武斷地否認以科學方法獲取客觀知識的可能，並推論這樣一種「後現代式的否定性批判」，將對進步的左翼政治產生積極的影響。

識論上持哪一種立場，都並不必然導致嚴謹學術性的喪失。從笛卡兒後的「認識論轉向」到維特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 後的「語言學轉向」，這些問題在哲學史上有過許多細緻而重要的工作，達成了一些結論，也存在一些分歧，但不能說都是沒有事實和證據的荒謬奇談。令人驚訝的是，在「蘇卡爾事件」的整個討論中，幾乎沒有人對此進行充分的「哲學清理」。也許是問題過於複雜，無法在三言兩語的辯論中澄清。結果是蘇卡爾以簡潔而幽默的方式宣告了科學實在論的不戰而勝⑨。

蘇卡爾與《社會文本》的分歧在於，前者堅持認為適當的科學方法可以在發現事實的過程中「過濾」社會和文化的影響；而後者則認為任何方法都是在文化和語言中建構的，其中隱含了深刻的權力關係，無法保證其可靠的客觀性。在相當大程度上，這場爭論演變為科學認識論對知識社會學的一場「混戰」。

其次，蘇卡爾的「診斷書」具有過於簡單化和概括化的傾向。例如，他沒有區分在龐雜的後現代言說中，到底是誰明確宣稱了「客觀世界並不存在」，誰只是暗含了這個設定，誰僅僅是「懸置」或迴避了這一問題，而誰又是接受了客觀世界的存在而仍是一個後現代主義者。有論者指出，蘇卡爾有效地攻擊了後現代理論中最為極端、也最為荒謬的版本，但他進而用以偏蓋全的方式否定整個具有後現代傾向的文化研究是有失公允的⑩。

值得注意的是，在申辯中，《社會文本》編輯洛斯和羅賓絲 (Bruce Robbins) 以及該刊的創始人之一阿若諾威茲 (Stanley Aronowitz) 都一再重申，他們不是激進的「解構主義者」，也沒有人會荒謬到拒絕承認客觀世界的存在 (既然如此，又如何解釋他們接受了一篇「荒謬」地否定客觀世界存在的論文？他們對此避而不談)。他們認為，問題的關鍵不在於現實是否存在，而在於我們有關現實的知識是否「明晰」(transparent)？理性、邏輯和真理的含義在獲取知識的過程中是否確切無疑⑪？

在此，我們可以確認論辯雙方的一致和分歧所在。《社會文本》一方承認客觀現實的存在；蘇卡爾也同意事實本身不是「自明」的，必須服從於「闡釋」。分歧在於，蘇卡爾及其支持者堅持認為適當的科學方法可以在發現事實的過程中「過濾」社會和文化的影響；但對於《社會文本》一方來說，這種觀念幾乎是「宗教式的信條」，因為任何方法都是在文化和語言中建構的，其中隱含了深刻的權力關係，無法保證其可靠的客觀性。

正是在這個關鍵的問題上，雙方的爭論陷入了「焦點錯位」狀態：蘇卡爾的證據主要限於論證自然科學內部的知識成長機制的有效性；而另一方則重於強調科學研究的外部環境問題 (誰花錢支持甚麼樣的研究項目等等) 以及科學成果在社會應用中的政治文化控制因素。在相當大程度上，爭論演變為科學認識論對知識社會學的一場「混戰」，從中很難確切推斷蘇卡爾的「實驗」結果究竟證明了甚麼。

三　對「越界」的回應：檢討後現代主義視野中的科學圖景

然而，筆者認為這場混戰仍然具有豐富的意義，也並非不可解讀。對論辯的細緻考察會使我們發現，「焦點錯位」的主要原因不在於學科之間理解與表達的障礙 (所謂「兩種文化」的交流困難)，而是雙方論點所針對的「問題域」不同所致。蘇卡爾一方集中攻擊的對象是激進的理論——那種將後現代言路延伸到自然科學領域中的「越界批判」，以及對各種知識的有效性不加區

分、全面否定的「總體批判」；而另一方所能夠辯護的（或者說最後「退守」的），是溫和的後現代言路——那種對知識生產環境及應用效應的社會文化批判。我們可以通過分析對比雙方「批評策略的有效領域」來解讀這場混戰的意義，從中得出一些重要的啟示。

首先，後現代理論對自然科學內部知識有效性的否定是一個嚴重的「越界」失誤。

長期以來，某些人文學者為自然科學共同體虛構了一幅漫畫式的荒誕圖景。在他們眼裏，科學家們是一群哲學上的低能兒，在認識論問題上僅僅停留在「機械反映論」的水平，對事實觀察和理論建構中的人性和社會因素毫無反思意識；或者，將科學家們形容為一群幼稚而狂妄的「絕對真理病」患者，對科學知識的真理性陷於盲目的信賴。於是，「後牛頓物理學」所引發的一系列當代科學的新發展，以及由此帶來的方法論轉換，被某些論者臆想為「導致了科學認識論的危機」，甚至科學本身的危機，以致得出「可靠的知識在自然科學中也不再可能」的結論。而這一切，完全是某些後現代主義者一廂情願的幻覺。

在這場爭論中，沒有人再繼續堅持這種對科學的天方夜談式的批判。當蘇卡爾在其「偽作」中所仿傚的這一言路已成為笑柄，後現代主義者似乎也只有從激進的越界位置上後撤，由對科學內部知識有效性的否定轉向對其外部功能的檢討。雖然阿若諾威茲還提到了科學研究中「觀察的理論依賴」及「研究範式的變革」等問題，但這對於蘇卡爾及其支持者並不具有任何挑戰意義⑫，因為這些問題對於科學家早已不是甚麼新鮮觀念，它們是科學知識成長機制的內在組成部分。至少從伽利略開始，科學家就是按照這套方法工作的。

第二，後現代理論有必要澄清其批判話語在知識論問題上的確切意義。

雖然後現代理論在原則上拒絕或迴避「總體批判」的方式，但仍有不少後現代主義者明確地或暗示性地以「全稱否定句式」來討論知識論問題，但其涵義卻經常曖昧不明。例如，「沒有離開權力的知識」這句被反覆引用的「後現代名言」究竟意味甚麼？如果說它只是意味「絕對的真理並不存在」，那麼幾乎沒有人會為此爭辯。正像人人都會同意「絕對健康的人是不存在的」這樣一個醫學陳述。在清晰的語言中，「沒有人是絕對健康的」也絕不意味一個在草地上健步如飛的運動者和一個接到了病危通知的患者具有同等的健康狀況。但正是在這樣的邏輯關節點上，某些後現代主義者以模糊的語言發揮了「卓越」的跳躍才能：「所有的知識都是社會、文化和語言的建構」可以被引伸為「所有的建構都同等有效或同等無效」；「絕對真理並不存在」可以被用來暗示「一切知識的相對真偽都無法定義、無法判斷」。當然，後一個陳述並非完全不能成立，但它需要證據支持，無法直接從前者邏輯地導出。

似是而非、閃爍其辭的浮誇文風在後現代言路中甚囂塵上的事實，是論辯雙方一致公認的⑬。這種語言風格幾乎成為識別「後現代文本」的第一特徵。學術界有人譏諷說，「如果你不能寫得朦朧晦澀，你就沒有希望也沒有資格成為一個後現代主義者」。蘇卡爾曾坦言，他在編造那篇論文時，花了很長的時間才使語言達到了「應有」

「沒有離開權力的知識」這句被反覆引用的「後現代名言」究竟意味甚麼？似是而非、閃爍其辭的浮誇文風在後現代言路中是公認的事實。有人譏諷說，「如果你不能寫得朦朧晦澀，你就沒有希望也沒有資格成為一個後現代主義者」。蘇卡爾曾坦言，他在編造那篇論文時，花了很長的時間才使語言達到了「應有」的模糊水平。

的模糊水平。他還談到他與一些後現代論者的接觸經驗：「許多貌似新穎激進的觀點一經清晰的語言追問，就變得不那麼激進，而且很容易讓人接受，但卻不再是重要的了。」⑭

那麼，在知識論問題上，後現代批判的確切涵義究竟是甚麼？如果只是「絕對真理並不存在」，那它沒有多少新穎的思想意義，這本身也不是一個後現代陳述。如果意味着「任何知識都無所謂真偽」，那它就必須有效地回應整個自然科學界的挑戰。值得注意的是，後現代批判在激烈否定科學方法有效性的同時，從來不曾充分地解釋為甚麼自然科學可以在那麼長的歷史實踐中保持生生不息的知識新陳代謝，為甚麼科學共同體內部能夠展開最為有效、最少歧義的交流對話，甚至可以超越不同文化、語言和政治背景所構成的障礙。這當然不是所有後現代理論都必須面對的問題，但的確是那些主張或暗示了「無真理面前所有知識一律平等」的總體批判言路無法迴避的問題。

第三，後現代理論有必要認真反省對當代科學成果的誤解和濫用。

這也許是圍繞「蘇卡爾事件」的討論所帶來的最直接、最明確的啟示。一些後現代主義者對科學方法的大加鄙薄，毫不妨礙他們同時引用「科學證據」來支持某些後現代論點。一些人文學者以望文生義的「虛假博學」方式闡述——從「測不準原理」、相對論、哥德爾定理到「混沌理論」、「非線性時間」、突變論、災變說等等——當代科學的前沿學說，發掘其中的「後現代意義」。這一「奇妙的景觀」激起了許多科學家和科學哲學家的強烈不滿。伴隨這場討論而推出的兩本著作《建在沙灘上的大廈：揭穿關於科學的後現代主義神話》(*A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths about Science*)及法文版的《知識份子的欺詐》，以大量的例證分析表明後現代理論家，包括聲名顯赫的大師級人物德勒茲、拉康、李歐塔對當代科學的誤解和濫用達到了如何驚人的地步⑮。

德里達應法國《世界》周刊之邀對《知識份子的欺詐》一書發表觀感，除了反覆指責蘇卡爾的惡作劇「很不嚴肅」之外，唯一的回應就是這個問題已經纏繞了他三十多年了，他「沒有甚麼新的東西可說，絕對沒有」⑯。互聯網上有人評論說，一位解構大師對蘇卡爾的任何論點毫無「解構」，卻大談嚴肅不嚴肅的問題，實在耐人尋味。

第四，人文及社會科學對自然科學的研究有其必要性和重要性。

蘇卡爾明確表示，他與《社會文本》編輯在許多問題上的看法並不衝突，人文及社會科學家對自然科學所提出的很多問題是非常有意義的。例如，甚麼樣的科學研究項目被確定為重要的，研究基金如何分配，誰在其中擁有權力和聲望，科學家在制定公共政策中所承擔的作用，科學知識以何種方式轉化為技術，誰會從中獲利等等。他甚至同意，在一定意義上，科學討論的某些內容(如鑒別相互競爭理論的標準)是受到文化制約的，所以也應該在科學社會學和歷史學中進行分析。他所強調的是，這些研究應該具有嚴格的學術評判準則。雖然科學家與人文及社會科學家側重的方面不同，研究的對象和路徑也不同，自然科學方法論並不能在其他學科中被簡單的移植或借用，但這些差異並不應該成為排斥理性討論的藉口⑰。

我們從這些評論中看到了蘇卡爾平和、公允的一面。但它們是泛泛而

德里達應法國《世界》周刊之邀發表觀感，除了反覆指責蘇卡爾的惡作劇「很不嚴肅」之外，唯一的回應就是他「沒有甚麼新的東西可說」。互聯網上有人評論說，一位解構大師對蘇卡爾的任何論點毫無「解構」，卻大談嚴肅不嚴肅的問題，實在耐人尋味。

論的原則性陳述，究竟怎樣的評判準則才算嚴格？到底如何討論問題才是理性的？哪些對科學社會功能的後現代批判可以達到嚴格的、理性的標準？在這些問題上還有相當大的爭論空間，其結果也未見分曉。

四　後現代批判的「主義化」傾向

應該特別強調的是，筆者認為，以上所有批評即使全部成立也不足以證明整個後現代的文化批判是一套背離了事實與證據的荒誕學說、根本經不起任何嚴格的學術標準評判。問題遠不是那麼簡單。這場爭論中真正受到有效攻擊的後現代論點可能是這一言路中最為拙劣的部分，有些甚至違背了後現代經典論說的基本精神(例如將「局部批判」擴張為「總體批判」)，可以稱之為「庸俗的後現代主義」⑱。在筆者看來，這種庸俗化傾向所伴隨的不只是對科學的曲解和濫用，在某種意義上，也是對後現代「源流思想」的背離，而其癥結要害在於將後現代批判作為「主義化」的綱領來實踐。

馬克思曾宣稱自己不是一個「馬克思主義者」。那些在形成後現代思潮中扮演了重要角色的思想家，除了李歐塔之外，幾乎沒有人承認自己是「後現代主義者」或「後結構主義者」。德里達從未使用過「後結構主義」這個術語，並反覆強調「解構」從不是一個思想流派⑲。福柯(Michel Foucault)曾幽默地問道：「甚麼是人們說的『後現代』？我有點跟不上形勢。」他又明確表示：「我不理解有甚麼樣的問題對於被稱為後現代或後結構主義者的人們是共同的。」⑳克莉絲蒂娃(Julia Kristeva)曾公開指責後現代主義，而拉康的學說是直接反對後結構主義的㉑。

這些後現代思潮的「源流人物」之間有不小的差異，有些甚至是相互對立的。他們各自從不同方面對啟蒙以降的現代理性主義傳統提出了不同性質的問題，有些是建設性的，有些是挑戰性、顛覆性的，但其中沒有任何一位把自己的理論視為徹底瓦解這一傳統的「思想武器」，也從未聲稱能夠全面取代理性主義在知識、社會、文化和政治等各個方面的實踐。(對德里達來說，「解構」並不意味「摧毀」，它不過是一種「闡釋策略」；對福柯來說，他研究的是特定社會實踐中的知識—權力關係，而如何改變這種關係是重要的，但卻不是他所承擔的問題。)他們總是各自面對特定語境中的特定問題，謹慎地界定自己理論的有效邊界，從不假扮自己可以回答邊界以外的任何問題。在這些源流思想家那裏，並沒有一場「後現代」對「現代」的革命召喚，也沒有以後現代替代現代社會的宏偉綱領。

用「後現代」的標籤統稱這些互不相同的思想言路是很勉強的，再加上「主義」的後綴就更加可疑。嚴格地說，「後現代主義」——將「後現代」這個反一體化的思潮用一體化的「主義」來總括——是一個矛盾術語(contradiction by definition)，但如果實踐者對此保持充分的警覺，可以避免因「方便之用」而可能造成的簡單化危險。實際上，在人文和社會科學的一些學科和跨學科的研究中，許多具有後現代傾向的學者完成了相當獨到而出色的工作，其中不少對(揭示隱蔽的結構性不公正、反映弱勢族群的利益以及社

後現代思潮的「源流人物」從不假扮自己可以回答邊界以外的任何問題。在他們那裏，並沒有一場「後現代」對「現代」的革命召喚，也沒有以後現代替代現代社會的宏偉綱領。嚴格地說，「後現代主義」——將「後現代」這個反一體化的思潮用一體化的「主義」來總括——是一個矛盾術語。

美國的人文學界目前出現了一種「後現代亞文化群」，在學術體制中擁有越來越明顯的權勢地位。在這種風尚中，「後現代」的標籤成為「知識先進」和「政治正確」的天然憑證，只要站在「後現代」旗幟下，就獲得了可以四面出擊卻免受批評的特權。這種傲慢與偏見激起了廣泛的不滿，這也是「蘇卡爾事件」之所以會產生強烈情緒反應的一個重要原因。

會的全面民主化等) 進步的政治實踐產生了積極的意義。

然而，庸俗化的傾向也開始出現並有蔓延的趨勢。庸俗的後現代主義者們真的將後現代思想言路作為一種「主義」，一種革命綱領，一種無所不能、無往不勝的批判武器來實踐。在他們那裏，源流思想家所樹立的謹慎的、細緻的、高度語境化的分析風範幾乎蕩然無存。到處可見的是，以引述代替證據，以關鍵詞 (如「霸權」) 遊戲代替邏輯論證，以宣言式的聲討代替深入詳實的批評。伊樸斯登 (Barbara Epstein) 教授在討論中指出，美國的人文學界目前出現了一種「後現代亞文化群」，在學術體制中擁有越來越明顯的權勢地位㉒。他們激烈地攻擊和排斥異己的學術思想，因為啟蒙時代已經終結，除了後現代之外，其他一切思想言路都是「陳舊的和保守的」，可以一網打盡。在這種風尚中，「後現代」的標籤成為「知識先進」和「政治正確」(politically correct) 的天然憑證，只要站在「後現代」旗幟下，就獲得了可以四面出擊卻免受批評的特權。這種傲慢與偏見激起了廣泛的不滿，這也是「蘇卡爾事件」之所以會產生強烈情緒反應的一個重要原因。

尤其需要指出的是，後現代思潮濫觴於60年代的左翼政治運動，從一開始就具有明確的實踐意義。正因為如此，庸俗化的後現代主義批判在社會政治的具體實踐中所可能帶來的負面影響就特別值得警覺。任何一種思想的濫用都是危險的，而任何一種思想都可能被濫用。後現代批判在此並不具有天然的豁免，打起後現代的旗幟也絕不意味着當然 (學術上和政治上) 的進步。在學術界，以「反抗霸權」為出發點的批判言路本身正在演變為一種話語霸權，這種現象不止具有諷刺意味，更應使我們深省那種似曾相識的「始於革命家終為獨裁者」的歷史陷阱及其災難性結局。在社會政治實踐中，後現代批判可以用來支持正義的抵抗事業，卻也完全可能在特定的條件下與極端民族主義、恐怖主義和宗教狂熱結盟。一種開啟了批判和反抗的思想言路，一旦被庸俗化地濫用，也有可能流變為專斷與獨尊的意識形態，「後現代熱」就可能變成「後現代瘋狂」或「後現代夢魘」。

最後，筆者想以一個存而不論的問題來結束這篇評論。馬克思主義的經典著作是否、或者要在多大程度上對這一思想在歷史發展中的意識形態化負責？對列寧主義的黨國 (party-state) 政體的實踐負責？這是學術界至今仍有爭議的問題。而奠定了後現代思潮的那些源流思想學說與「庸俗的後現代主義」之間究竟有甚麼聯繫？這也許是另一個值得深入探討的問題。

註釋

①② Alan Sokal, "Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity", *Social Text*, nos. 46-47 (Spring/Summer 1996): 217-52; 217-20.

③⑧ Alan Sokal, "A Physicist Experiments with Cultural Studies", *Lingua Franca*, May/June 1996, 62-64.

④ 有關的英文討論主要文獻見：*Lingua Franca*, July/August 1996; *Dissent*, Fall and Winter 1997; *Tikkun*, September/October 1996;

November/December 1996; *New Politics*, Winter 1997等。

⑤ Alan Sokal and Jean Bricmont, *Impostures Intellectuells* (Paris: Odile Jacob, 1997). 該書的英文版預計將在1998年9月出版。

⑥ 有關的法文討論主要文獻見：*Libération*, 3 December 1996, 30 September 1997, 6 October 1997, 18-19 October 1997; *Le Monde*, 20 December 1996, 3 January 1997, 14 January 1997, 18 January 1997, 31 January 1997, 11 February 1997, 18 March 1997, 30 September 1997, 11 October 1997, 20 November 1997, 12 December 1997; *Le Monde de l'Education*, January 1998; *La Recherche*, April, May, June, November, December 1997等。

⑦ Bruce Robbins and Andrew Ross, "Response by Social Text Editors", *Lingua Franca*, July/August 1996.

⑨ 蘇卡爾邀請任何不相信科學知識客觀性的人做一個實驗：從他住的公寓窗口走出去，看看會發生甚麼，他「順便說一句，我的公寓在二十一樓」。Alan Sokal, "Transgressing the Boundaries: An Afterword" n. 3, *Dissent*, Fall 1996。沒有任何人回應這個邀請。當然，按照我們熟悉的後現代話語慣例，問題立刻會被轉換為：「你讓我從窗口走出去意味甚麼？其中包含了甚麼樣的權力關係？」

⑩ "Letter from Evelyn Fox Keller", *Lingua Franca*, July/August 1996.

⑪ Stanley Aronowitz, "Alan Sokal's 'Transgression'", *Dissent*, Winter 1997.

⑫ 見註⑪及 "Alan Sokal Replies [to Stanley Aronowitz]", *Dissent*, Winter 1997。

⑬ 在紐約大學組織的公開辯論會中，洛斯承認學術理論中語言的朦朧晦澀是一個「嚴重的問題」，但他也不知道如何才能改變這種流行的文風。見Erich Eichman對辯論會的報導, "The End of the Affair", *The New Criterion*, Mid-December 1996。

⑭ 蘇卡爾在接受《科學美國人》記者專訪時的談話，見Madhusree Mukerjee, "Undressing the Emperor", *Scientific American*, March 1998。

⑮ 見N. Koertge, ed., *A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths about Science* (New York: Oxford University Press, 1998); 另參註⑨Sokal及註⑤書。

⑯ Jacques Derrida, "Sokal et Bricomt ne sont pas sérieux", *Le Monde*, 20 November 1997.

⑰ Alan Sokal, "What the Social Text Affair Does and Does Not Prove", in *A House Built on Sand*.

⑱ 雖然批評觸及到後現代思潮中的一些「經典人物」，但僅限於他們有關自然科學的直接論述，這遠不是他們工作的主要部分，即使其中存有嚴重的謬誤，也不能就此否定他們工作的主要價值。

⑲ Jacques Derrida, "But beyond ...", *Critical Inquiry* XIII (1986): 167.

⑳ Michel Foucault, "Critical Theory/Intellectual History", in *Michel Foucault*, ed. Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1988), 33, 34.

㉑ Judith Butler, "Contingent Foundation: Feminism and the Question of Postmodernism", in *Feminists Theorize the Political*, ed. Judith Butler and Joan W. Scott (New York: Routledge, 1992), 3-21.

㉒ Barbara Epstein, "Postmodernism and the Left", *New Politics*, Winter 1997.

劉　擎　美國明尼蘇達大學政治學系博士候選人，麥卡瑟學者。

中國現代文學「現代性」中的儒家人文傳統

● 王潤華

一　前 言

近幾十年來，海外學術界對研究中國現代作家的思想與文學潮流的新成果，幫助我們論證中國現代作家在1917年新文學革命後雖然力求向西方文學認同與學習，甚至與中國傳統文學對立、決裂，但實際上由於他們在從事文學工作前已受儒家傳統的人文教育，所以仍然擺脫不了清末儒家文人的功用文學觀之影響。表面上，中國現代文學的現代性認同於西方現代主義的現代性，但其精神主要是由儒家傳統所構成的。要對這種複雜性有中繫的認識，重新解讀中國文學的現代性便顯得極其重要，因為它可以幫助我們重新發現中國現代文學作品除了批判舊傳統、否定舊社會中許多壞的倫理道德與制度外，也表現和肯定了中國許多舊傳統，如仁孝、念舊、親情、勤勞、忠誠等。從這個角度重新論釋中國作品，無疑會增加我們了解中國現代文學的複雜性及其深度。

中國現代作家在1917年新文學革命後雖然力求向西方文學認同與學習，甚至與中國傳統文學對立、決裂，但實際上由於他們在從事文學工作前已受儒家傳統的人文教育，所以仍然擺脫不了清末儒家文人的功用文學觀之影響。

二　從改造社會到儒家的經世思想

夏志清指出，多數現代中國作家都積極學習西方現代文學，表面上很受西方與日本文化文學的影響，但是他們都繼承了中國人自古以來的人道文化，要實現儒家克己復禮、仁政愛民的理想。因此，他們寫文章的目的，是要啟蒙那些愚昧的同胞①：

> 早期作家，都坦白承認他們選擇文藝為事業的理由，無非是為了要向國人的愚昧、怯懦和冷淡宣戰。他們認為文學在這方面是比科學和政治更有效的武器。這些作家對藝術的看法各有不同，但在愛國的大原則下，他們的信念是相同的。

以文學分析與比較文學的方法細讀了1917-1957年間的中國小說後，夏志清驚訝的指出，儘管這些五四作家在口號上要在西方文化中尋找更能適合現代人需要的、足以取代儒家倫理

觀的思想與文化，但他們的文學作品卻非常載道。寫實主義固然如此，浪漫主義也變了樣。夏志清說②：

這種急欲改革中國社會的熱忱，對文學的素質難免有壞的影響；現代中國文學早期浪漫主義作品之所以顯得那麼淺薄，與此不無關係。到最後，這種改造社會的熱忱必然變為愛國的載道思想。我們可以說，即使沒有共產黨理論的影響，中國的新文學作家，也不一定會對探討人類心靈問題感到興趣。

現代作家有極多機會認識外國文學作品，但他們對外國文學所感興趣的，是以思想為主、藝術為次。梁實秋當時(1926年)就注意到這種情況，並很藐視的批評當時的現代文學為「到處瀰漫着抒情主義和人道主義」③。他們把西方探測心靈的浪漫主義改變成非常現世的、除舊布新的破壞力量，西方的人道主義更促使他們關心社會疾苦，同時不忘記自憐自歎，這與儒家的人文思想混為一體。新文學運動本來就是因為反對舊文學太過文以載道才要求革新的，現在現代文學又要載道，自然就不能顧及藝術了。所以夏志清在《中國現代小說史》的結論中指出，多數中國現代作家的作品又掉入舊文學的泥潭裏，太過擁抱膚淺的、缺乏心理深度的現實作品，主要原因是他們採用儒家文以載道的功利文學觀，後來甚至把文學當作改革社會與政治的工具。儒家知識份子都是現實主義者，而從西方學到的實證主義更使中國作家的心靈變得理性化、粗俗化。

周作人早在1932年的《中國新文學的源流》已暗示，新文學事實上也會成為儒家的載道文學④：

在《北斗》雜誌上載有魯迅一句話：「由革命文學到遵命文學」，意思是：以前是談革命文學，以後怕要成為遵命文學了。這句話說得頗對，我認為凡是載道的文學，都得算作遵命文學。……今次的文學運動，和明末的一次，其根本方向是相同的。其差異點無非因為中間隔了幾百年的時光，以前公安派的思想是儒家思想、道家思想、加外來的佛教思想三者的混合物，而現在的思想則又於此三者之外，更加多一種新近輸入的科學思想罷了。

這個論點與上述夏志清的結論完全吻合。周作人在《中國新文學源流》的最後部分再次強調，新文學為了人生、社會的好處，應該走回儒家載道文學的道路⑤：

我的意見是以為中國的文學一向並沒有一定的目標和方向，……如有人以為「詩言志」太無聊，則文學即轉入「載道」的路，如再有人以為「載道」太無聊，則即再轉入於「言志」的路。現在雖是白話，雖是走着「言志」的路子，以後也仍然要有變化，雖則未必再變得如唐宋八家或桐城派相同，卻許是必得對於人生和社會有好處的才行，而這樣則又是「載道」的了。

夏志清指出，多數中國現代作家的作品太過擁抱膚淺的、缺乏心理深度的現實作品，主要原因是他們的文學採用儒家文以載道的功利文學觀，後來甚至把文學當作改革社會與政治的工具。周作人早在1932年已暗示，新文學事實上也會成為儒家的載道文學。

三　感時憂國的寫實傳統

單單以儒家的載道文學，不足以說明中國現代文學所繼承的儒家憂國憂民的人道主義文化精神⑥。所以夏志清又寫了一篇〈現代中國文學感時憂

國的精神〉的論文，詳細發揮他的感時憂國 (Obsession with China) 的重要觀念。夏志清指出，新文學的特點是其愛國精神⑦：

那就是作品所表現的道義上的使命感，那種感時憂國的精神，正是國難方殷，人心萎靡，無法自振，是故當時的重要作家——無論是小說家、劇作家、詩人或散文家——都洋溢着愛國的熱忱。

接着他解釋，現代文學的這個主流思想不是來自西方的，反而是出自儒家古久的人文傳統及國家大災難⑧：

中國人向來以人道文化的繼承者自居，遵循儒家克己復禮，仁政愛民的教訓，實現佛家恩被萬物的思想。……但自十九世紀中葉以來，長期的喪權辱國，國人有感於中國的積弱無能，帶來歷史上中華民族的新覺醒。……

白先勇是中國現代文學的「異數」，他感時憂國的方式雖與眾不同，但讀其作品也叫人「涕淚交零」。白先勇自己悲天憫人的情懷也是很儒家和道家的，要不然就寫不出成功的中文小說。

影響現代作家很深的清末民初作家，他們雖然譏諷儒家的政治理想，並痛感國家喪權辱國、佞臣當道，但認為這都由於主政者未能力行儒家仁政愛民的政治思想所致。李汝珍 (約1763-1830) 、劉鶚 (1857-1909) 都以睿智仁愛的儒者立場指責暴虐無能的貪官污吏，他們的思想仍然是儒家。到了中國現代作家那裏，由於他們認為中國傳統文化不再是完美無缺的，因而在理論上提出全盤性反對傳統的思想。雖然如此，魯迅在潛意識的、隱示的層面裏卻依然接受許多傳統的因子，包括儒家許多的理論與儒家傳統思想的政治觀⑨。

感時憂國的現代文學傳統，一直到今日的台灣還是蔓延不斷，所以劉紹銘把研究從五四到台灣文學的一本論文集稱為《涕淚交零的現代中國文學》。即使在台灣，當現代主義當道時，多數作家還是很寫實、很載道的，頗有儒家的為天下之憂而憂的精神⑩：

感時憂國的寫實傳統，自晚清以還，一直是我國小說的主流。1949年以後，這個傳統在大陸因為受了政治干擾的關係，寫實的定義也變了樣。可是在台灣，即使是現代主義最時髦的時候，多數作家的寫作方向，還是萬變不離宗的寫實路子。

劉紹銘指台灣現代主義文學的前衞作家白先勇的《台北人》，是中國現代文學的「異數」，他感時憂國的方式雖與眾不同，但讀其作品也叫人「涕淚交零」⑪。白先勇自己悲天憫人的情懷也是很儒家和道家的，他在〈驀然回首〉中懷念一位老師時便將之流露出來：「在她的身上，我體認到儒家安貧樂道，誨人不倦，知其不可而為之的執着精神。」⑫白先勇的小說是在西方現代主義影響下最好的作品之一，但他的心仍然是儒道佛的混合，要不然就寫不出成功的中文小說⑬。

四　比較中西文學的現代性

在五四文學運動八十年後的今天，冷靜的比較中國現代文學與西方現代文學，便可發現兩者之間的現代性很不相同。在中國現代作家中，除了少數像沈從文那樣敢宣稱小說要包含人生現象與夢幻現象以外，大部分作家的作品都抱負着很重的道德負

擔，出於憂國的情懷而處處宣揚進步和現代化，便很少出現像沈從文探討人類心靈意識深處的小說，如《漁》、《旅店》等作品⑭。由於現代西方文明與科學是中國革命家日夜追求的目的，所以現代文學的作品往往表現出強烈的社會意識，並對中國傳統文化、舊社會的倫理價值加以破壞。在吸收西方文學傳統時，中國作家主要接受十九世紀和二十世紀初期的文學作品，尤其是寫實主義與自然主義的傳統。然而，西方現代文學作品對西方文明成就棄如敝屣，着重描寫個人的空虛，探討原始天性，挖掘現代世界的病態。像當時西方的心理主義和象徵主義作家就對中國現代作家的影響不大。中國現代作家很少跨越中國的土地來描寫人類的病態，他們只關心中國社會與人民的困境。這種狹窄的愛國主義、種族主義，與西方現代作家那種勇於超越自己與國家民族、共同探索現代文明病源的世界性精神迥然不同⑮。

李歐梵比較過中西浪漫主義之不同，研究過中西現代性之差異⑯，他說⑰：

在中西文學潮流的研究和比較中，最耐人尋思的問題是，中國和歐洲幾乎同時發生史無前例的文學革命，但雙方由革命所產生的藝術作品，卻大異其趣。就文學的影響觀點而言，儘管中國的現代作家這一方面，曾熱切地向西方文學求助；但是，由1917年的文學革命，和1919到1923年的五四運動，所產生的中國新文學，卻與歐洲「現代主義」前衛人士激進的潮流絕不相同。雖然他們意欲和湧自西方的新潮流並駕齊驅。中國五四運動後十年所印證的，主要仍是歐洲十九世紀文學遺產的廣泛縮影。要到1930年代，中國作家和批評家中，才有一群同好醉心西方現代主義的詩作；而且直到1960年代，在《現代文學》雜誌一群年輕編輯者積極倡導下，現代主義的小說才在台灣廣受注目。

一直要等到30年代後，現代主義才開始在中國出現，像施蟄存、穆時英、劉吶鷗、李金發、戴望舒可以被看作現代主義的始作俑者。

十九世紀末至二十世紀的西方現代主義文學前衛作家，由於厭倦了空洞的浪漫主義與人文主義的生活，所以他們反功利、反人文、貶低人性，對外在世界完全失去興趣。中國現代作家剛好相反，在他們看來，個人與群體之間並不存在裂縫，因此他們可以抱着人文主義與自由主義的理想去追求西方文明。

我在上面提過，中國現代文學表面上也曾引進過西方的浪漫主義，但與西方比較，其形式和思想都顯得極為幼稚和淺薄，夏志清說⑱：

在這個文學運動中，沒有像山姆柯而立基那樣的人來指出想像力之重要；沒有華茨華斯來向我們證實無所不在的神的存在；沒有威廉布雷克去探測人類心靈善與惡的無比能力。早期中國現代文學的浪漫作品是非常現世的……

彭小妍在比較中國現代的寫實小說與十九世紀歐洲的寫實小說之後，指出兩者之間實大異其趣⑲：

和十九世紀歐洲的寫實、浪漫主義，實際上大異其趣。例如巴爾扎克的寫實小說，受到科學研究的影響，敍事

中國現代作家中，除了少數像沈從文那樣敢宣稱小說要包含人生現象與夢幻現象以外，大部分作家的作品都抱負着很重的道德負擔。一直要到30年代後，現代主義才開始在中國出現，像施蟄存、穆時英、劉吶鷗、李金發、戴望舒可以被看作現代主義的始作俑者。

語態是客觀的、冷靜的、目的是不偏不倚地「呈現」現實。五四小說的敍事者則往往預設立場，主觀意識強烈，目的是「批評」現實，從而喚起讀者對危機感產生共識，達到改變現世的目標。

五　受維新人物影響的現代文學

五四文學家由於抱持功利主義的文學觀，所以作品中呈現出強烈的社會意識，這事實上是繼承了清末的新小說及其他文學改革的傳統。東歐以普實克 (Jaroslav Průšek) 為首的布拉格學派 (Prague School)，很早就注重研究中國現代革命文學的理論與歷史發展，他們認為中國現代文學的根源來自古典的中國文學，甚至包括古典詩歌，普氏有關現代文學抒情情境的討論很受重視[20]。這種把中國現代文學放在中國文學的傳統中追溯其源頭的觀點，比周作人所作的同類型嘗試更深刻全面，目前這種新的研究方向已成風氣[21]。晚清的白話文運動、詩界革命、新文體、小說界革命，是中國近代新文學的第一波動。晚清文學界的維新人物，主要都是那些參與政治變法的知識份子，像黃遵憲、康有為、譚嗣同、梁啟超等人。基於國家民族危機、救國救民的經世思想，他們一旦進入文學領域，自然把文學當作改革國家、社會、人心的工具[22]：

以普實克為首的布拉格學派，很早就注重研究中國現代革命文學的理論與歷史發展，他們認為中國現代文學的根源來自古典的中國文學，甚至包括古典詩歌。晚清的白話文運動、詩界革命、新文體、小說界革命，是中國近代新文學的第一波動。

政治上的變通思想之所以能入於文學領域，主要是變法維新的領導階層意識到文學具有支配人道、左右世界的實質功效，梁啟超就曾說過「小說有不可思議之力支配人道」，黃遵憲論詩有「詩體雖小道，然歐洲詩人，出其鼓吹文明之筆，竟有左右世界之力」。

這些維新人物深受儒家及其他中國傳統思想的影響，並以天下為己任，遂興起了救亡圖存的使命感，因而改革文學、倡導白話文。許多知識份子都相信文學可以改變人心、拯救國家，1903年梁啟超發表在《新小說》創刊號的〈論小說與群治的關係〉，就代表了當時的儒家功利文學觀[23]：

欲興一國之民，不可不新一國之小說，故欲新道德，必新小說，欲新宗教，必新小說，欲新政治，必新小說，欲新風俗，必新小說，欲新學藝，乃至欲新人心，欲新人格，必新小說，何以故？小說有不可思議之力支配人道故。……今日欲改良群治，必自小說界革命始。欲新民，必自小說始。

梁啟超及其他人所提倡的以文學改革世道人心的儒家人文精神與經世致用的文學觀，正是後來五四運動胡適、魯迅、周作人所繼承的一部分文學觀。也就因為受了這種傳統經世文學思想的影響，如前面所說的，中國現代作家很多都背負着道德重擔，流入狹窄的愛國主義，很少像西方作家那樣超越自我的國籍，去探索現代文明與人類更深沉的哲學心理層面。

六　魯迅為人生、改良人生的文學觀

在五四初期的作家中，魯迅最具代表性，無論在思想界文化界，他都被肯定為提倡新文學、新文化、新思

想的重要人物。現在我們就以他為例，指出像他這樣一個被視為最反傳統的領導人物，其文學與思想意識仍然與中國文化有密切關係。

與清末文人很相似，魯迅是出於愛國主義的熱忱才從事文學工作的，他想從改變人民的精神面貌來改變中國。魯迅喜歡西方的科幻小說如《月世旅行》、《月界旅行》，中國古典神話《山海經》，清末的小說如《鏡花緣》、《儒林外史》、《老殘游記》，因為這些作品能「破遺傳這迷信，改良思想，補助文明，勢力之偉，有如此者」㉔。後來他也說自己從事小說寫作的目的是探索病態社會，加以救療：「將舊社會的病根暴露出來，催人留心，設法加以療治。」㉕他不斷重複這樣的小說能啟蒙人民，達到改革社會的文學觀。在〈我怎麼做起小說來〉一文中，他直認抱着啟蒙主義思想，以為人生、改良社會為自己創作的目的㉖：

> 自然，做起小說來，總不免自己有些主見的。例如，說到「為人生」，而且要改良人生。……所以我的取材，多採取病態的社會的不幸的人們中，意思是在揭出痛苦，引起療救的注意。

五四運動期間的重要作家中，魯迅的年紀最大。以1919年為例，那一年魯迅30歲，郭沫若27歲，茅盾23歲，葉聖陶25歲，朱自清21歲，聞一多20歲，冰心19歲。正如王瑤指出，他們實際上都已受傳統文學教育的影響㉗。魯迅就承認，自己是在清末文人的影響下長大的，嚴復、林紓的作品他通通都熟讀，有些甚至還能背誦。在南京求學四年期間(1899-1902)，他還花了很多時間閱讀清末民初維新派的報紙㉘。即使到了日本尋求外國新知識以後，他還深受章太炎的影響：「以後又受了章太炎先生的影響，古了起來。」㉙據說劉半農曾送一副對聯給魯迅，說他半中半西，「托尼學說，魏晉文章」，魯迅也覺得很恰當㉚，因為他一向主張向古典與傳統爭取聯繫：

> 我以為「新文學」和「舊文學」這中間不能有截然的分界，然而有蛻變，有比較的偏向㉛。

> 因為新的階級及其文化，並非突然從天而降，大抵是發達於對於舊支配者及其文化的反抗中，亦即發達於和舊者的對立中，所以新文化仍然有所承傳，於舊文化也仍然有所擇取㉜。

目前研究魯迅思想與文學作品的學者，很多都注意到他的著作中有兩種大異其趣的精神和風格：寫實與象徵、革命與虛無、傳統與反傳統、西方與中國，互相交迭，呈現出極複雜的內涵。所以林毓生在《中國意識的危機》一書中指出㉝：

> 他在五四後期的一個寫作主題是：在晦暗的虛無主義感受中，掙扎着保持獻身於中國之新生的信誓，以及對生命意義的追尋。在世界文學中，很少有魯迅這樣的作家，他一方面認為世界是虛無的，但另一方面卻使自己介入意義的追尋並獻身於啟蒙。

林毓生認為，在言論上全盤性反傳統的魯迅，心中又有絕望感，並不是受到道家尤其是莊子的影響，而是源自中國儒家傳統的「整體性思考模式」(holistic mode of thinking)。由於魯迅受過嚴格中國古典教育，深切浸

魯迅喜歡西方的科幻小說如《月世旅行》、《月界旅行》，中國古典神話《山海經》，清末的小說如《鏡花緣》、《儒林外史》、《老殘游記》，因為這些作品能「破遺傳這迷信，改良思想，補助文明」。劉半農曾送一副對聯給魯迅，說他半中半西，「托尼學說，魏晉文章」，魯迅也覺得很恰當。

濡在中國傳統文化之中，因此他作為思想型文學家，仍然活動在中國文化的經驗範圍內㉞：

然而，在魯迅底複雜思想中，雖然對中國傳統全盤性的排斥確實佔據着重要的位置；但他對人間事務的具體感受卻又使得他認識、欣賞一些中國傳統的道德價值（如「念舊」）與文化質素，並適當地使它們在不失純正性的情況下接受了它們。不過，他並沒有因這樣地接受了一些傳統的道德價值與文化素質而激起超越它底全盤性反傳統主義思維活動。

在魯迅的複雜思想中，雖然對中國傳統全盤性的排斥確實佔據着重要的位置；但他對人間事務的具體感受卻又使得他認識、欣賞一些中國傳統的道德價值（如「念舊」）與文化質素，並適當地使它們在不失純正性的情況下接受了它們。

林毓生甚至指出，「魯迅肯定了儒家對於政治所持的理想，認為政治應該是根據『意圖倫理』追求道德性的目標」㉟：

雖然魯迅曾明確地對傳統中的許多成分予以嚴斥，然而在他的意識中的一個基本層面上，儒家要把政治道德法與法家要把政治弄成完全是不道德的東西的二分法 (dichotomy) 所培養出來的傳統中國式的政治觀，似乎仍然被他理所當然地接受了下來。

七　以傳統的意識架構解讀中國現代文學

過去我們對五四以來尤其是20、30年代的現代文學作品，由於過於相信反傳統、過於重視現代作家全盤西化的口號，因而把許多作家作品中有關傳統的論述完全忽略了。譬如解讀魯迅的作品時，只看見他全盤排斥舊封建的理論，以致完全忽視掉他對中國傳統中的道德價值，對優良的舊文化、舊家庭倫常的肯定，也自然不能欣賞到他對中國傳統文化的眷戀，對正直、勤勞、忍耐等美德的表現，結果是不能了解魯迅的文學作品的全部內涵。因此，我們有必要重新詮釋魯迅於五四新文學時期所創作的文學作品，要不然就會誤以為他的所有作品都是以反封建、反孔家店、反地主資本家為主題。

其實，林毓生在《中國意識的危機》及其相關論文中已從這個角度來理解魯迅的思想意識與文學作品的複雜性㊱；周昌龍的《魯迅的傳統與反傳統思想》也進一步用魯迅思想既傳統又反傳統的「緊張性」去解讀魯迅的作品㊲。他們及其他一些學者已從過去僵硬的解釋範疇中打開一個缺口，譬如他們在解讀《在酒樓上》，就能突破過去的讀法：呂緯甫反抗傳統失敗，變得失意落魄，與傳統妥協，所以它的主題是寫革命者變得麻木脆弱、傳統頑強難變。夏志清早就了解魯迅的意識之複雜性，看見魯迅對孝道的眷戀㊳：

呂緯甫雖然很落魄，他的仁孝也代表傳統人生的一些優點。魯迅雖然在理智上反對傳統，在心理上對於這種古老生活仍然很眷戀。

林毓生以「念舊」來概括魯迅小說中所隱示的孝道、家庭、親情、友情等等優良的道德傳統㊴：

他欲使他母親高興，明確地分擔她對人的真誠的關懷，這是通過典型的中國傳統模式的人與人關係的表現這一渠道來進行的——她為幼兒的墳墓而憂慮；為久已惦念的船夫的女兒想要一朵剪絨花並為此而受折磨這類小事

操心。呂緯甫盡快返回故鄉，為了完成任務……這是一種對中國舊傳統道德價值「念舊」的反映。

周昌龍則認為《在酒樓上》是一篇對傳統鄉土社會的人情風俗眷戀不忘的小說。遷葬、送剪絨花給一位已死去的鄰居的女兒，不是無聊事，而是對生命的虔敬的宗教儀式，對人情美與民族溫柔敦厚特質的追求。在理性的、功利主義的現代社會裏，呂緯甫選擇了重儀式、重感情的鄉土社會習俗。周昌龍通過象徵性場景(山茶與梅花在冬日的廢園裏滿樹繁花)，看見魯迅對中國傳統與鄉土文化再興的期待㊵。

魯迅和其他中國當代作家雖然攻擊舊倫理、舊禮教、舊宗教習俗，但他們並沒有消滅傳統文化思想的意圖。過去就因為人們只重視意識的、顯示的、反傳統的層面，而過份忽略那些潛意識的或隱示的層面㊶，以致魯迅獻身於中國知識和道德的某些傳統價值，就被人們所忽略掉。所以，重新認識中國現代文學感時憂國的精神內涵與儒家的人文傳統，才能解讀中國現代文學各個層面的意義，從而了解其中的複雜性。

魯迅和其他中國當代作家雖然攻擊舊倫理、舊禮教、舊宗教習俗，但他們並沒有消滅傳統文化思想的意圖。只有當我們重新認識中國現代文學感時憂國的精神內涵與儒家的人文傳統，才能解讀中國現代文學各個層面的意義，從而了解其中的複雜性。

註釋

① C. T. Hsia, *A History of Modern Chinese Fiction*, 2d ed. (New Haven: Yale University Press, 1971), 21-22；中文翻譯見夏志清著，劉紹銘等譯：《中國現代小說史》(台北：傳記文學出版社，1979)，頁52。

② 同註①，頁51-52(中文版)；頁21-22(英文版)

③ 梁實秋：《浪漫的與古典的》(香港：文藝書屋，1968)，頁1-24。

④⑤ 周作人：《中國新文學的源流》(北京：人文書店，1934)，頁91-92；105。

⑥ 有關儒家的人文精神或稱人本主義，參考黃繼持：〈人文精神與藝術旨趣：從中國傳統談到現代〉，載氏著：《文學的傳統與現代》(香港：華漢文化事業出版公司，1988)，頁1-16；宇野精一編，洪順隆等譯：《中國思想之研究：儒家思想》，第一冊(台北：幼獅文化事業，1977)；林保淳：《經世思想與文學經世》(台北：文津出版社，1991)。

⑦ 同註①，頁533(中文版)；頁533-34(英文版)。

⑧ 同註①，頁533-34(中文版)；頁534(英文版)。

⑨ 林毓生：《中國意識的危機》(貴陽：貴州人民出版社，1988)，頁177-296；又見Lin Yu-shen, *The Crisis of Chinese Consciousness* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979), 104-51. 另外參考〈魯迅政治觀的困境〉，載氏著：《政治秩序與多元社會》(台北：聯經出版事業公司，1989)，頁253-75。

⑩⑪ 劉紹銘：《涕淚交零的現代中國文學》(台北：遠景出版社，1979)，頁4；9。

⑫ 白先勇：《寂寞的十七歲》(台北：遠景出版社，1976)，頁332。

⑬ 這是白先勇論及的觀點，請參考他談論文學的訪談與文章，見《第六隻手指》(台北：爾雅出版社，1995)。

⑭ 沈從文的現代性，參考Jeffrey C. Kinkley, *Odyssey of Shen Congwen* (Stanford: Stanford University Press, 1987) 及本人的《沈從文小說理論與作品新論》(台北：文史哲出版社，1997)，頁23-45、145-74。

⑮ 同註①，頁535-36(中文版)；頁536(英文版)。

⑯ Leo Lee(李歐梵): *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973).

⑰ 李歐梵：〈中國現代文學的現代主義〉，載氏著：《浪漫之餘》(台北：時報文化事業有限公司，1981)，頁39。他為中西現代文學的現代性學問，還寫了其他幾篇文章，其中包括：〈文學趨勢〉，載費正清編，楊品泉等譯：《劍橋中華民

國史》，上卷（北京：中國社會科學出版社，1993），頁507-67；下卷，頁478-562（尤其是頁560-66）；〈現代性與中國現代文學〉，載中央研究院中國文哲研究所籌備處編委會編：《民族國家論述》（台北：中央研究院，1995），頁9-24。又見《現代性的追求》（台北：麥田出版股份有限公司，1996）。

⑱ 同註①，頁48（中文版）；頁18（英文版）。另外請參考註⑯李歐梵書的有關部分。

⑲ 彭小妍：《超越寫實》（台北：聯經出版事業公司，1993），頁1。

⑳ 普實克的代表研究，中譯本有李燕喬等譯：《普實克中國現代文學論文集》（長沙：湖南文藝出版社，1987）。英文代表著述有Jaroslav Průšek, *The Lyrical and the Epic: Studies of Modern Chinese Literature*, ed. Leo Lee (Bloomington: Indiana University Press, 1980)；關於他的研究特點，參考王德威：《小說中國》（台北：麥田出版股份有限公司，1993），頁392-93。

㉑ 如夏志清：〈新小說的提倡者：嚴復與梁啟超〉，載氏著：《人的文學》（台北：純文學出版社，1977），頁63-91；李瑞騰：《晚清文學思想論》（台北：漢光文化事業股份有限公司，1992）；蔣英豪：《傳統與現代之間》（香港：文德文化事業有限公司，1991）；賴芳伶：《清末小說與社會政治變遷：1895-1911》（台北：大安出版社，1994）；黃錦珠：《晚清時期小說觀念之轉變》（台北：文史哲出版社，1995）。研究現代作家時往前探討其思想根源的有俄羅斯的謝曼諾夫（V. I. Semanov）：《魯迅和他的前驅》（長沙：湖南文藝出版社，1987），英文本：V. I. Semanov, *Lu Hsun and His Predecessors*, trans. Charles Alber (New York: M. E. Sharpe, 1980)。

㉒ 同註㉑李瑞騰，頁131。

㉓ 梁啟超：《飲冰室文集》，第十冊（台北：中華書局，1960），頁6-10。

㉔ 我在《魯迅小說新論》（台北：東大圖書公司，1992），頁75-79中有較詳細的討論。魯迅這句話出自〈月界旅行．辨言〉，見《魯迅全集》，卷11（北京：人民文學出版社，1973），頁393。

㉕㉖ 《魯迅全集》，卷4，頁393；393。

㉗ 王瑤：〈中國現代文學和民族傳統的關係〉，《上海師範學院學報》，第一期（1982）。

㉘ 許壽裳等著：《作家談魯迅》（香港：文學研究社，1966），頁10-11。

㉙ 〈集外集序言〉，《魯迅全集》，卷7，頁4。

㉚ 孫伏園：〈魯迅先生二三事〉，引自王瑤：〈論魯迅作品與中國古典文學的歷史關係〉，載李宗英、張夢陽編：《六十年來魯迅研究論文選》，下冊（北京：中國社會科學出版社，1982），頁220。

㉛ 〈「感舊」以後上〉，《魯迅全集》，卷5，頁261。

㉜ 〈浮士德與城．後記〉，《魯迅全集》，卷7，頁586。

㉝ 林毓生：《中國意識的危機》（中文版），頁264。這是本書的附錄部分，原是一篇獨立論文，見〈魯迅思想的特質〉，收在氏著《政治秩序與多元社會》，頁246。

㉞ 林毓生：《中國意識的危機》（中文版），頁262-63；又見註⑨《政治秩序與多元社會》，頁245。

㉟ 林毓生：〈魯迅政治觀的困境〉，《政治秩序與多元社會》，頁269。

㊱ 見林毓生著：《中國意識的危機》及《政治秩序與多元社會》二書。

㊲㊵ 周昌龍：《新思潮與傳統》（台北：時報文化事業有限公司，1995），頁101-60；126-27。

㊳ 同註①，頁74（中文版）；頁41（英文版）。

㊴ 同註⑨，頁246（英文版）。

㊶ 同註⑨，頁235-36（英文版）。

王潤華 現任新加坡國立大學藝術中心副主任，並任教於該校中文系。近作有*Essays on Chinese Literature: A Comparative Approach*、《司空圖新論》及《魯迅小說新論》。

施米特與自由主義憲政理論的困境

● 劉小楓

John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

自由主義在二十世紀經受住了左、右兩種民族社會主義的政治衝擊，取得了世界政治秩序的支配性權力。90年代的北美思想學術在忙乎些甚麼呢？批判自由主義政治理念的熱潮又一次來臨了。熱潮似乎體現為兩端理論興趣：社群主義政治思想對自由主義的批判和對過去的反自由主義政治理論的重新檢視。在後一種理論興趣中，施米特(Carl Schmitt，1888-1985)研究熱在英美理論界的出現，相當引人注目。

1943年哈耶克(Friedrich A. von Hayek)針對作為「時代精神」的集體主義(國家社會主義只是其類型之一)寫了《通往奴役之路》(*A Road to Serfdom*)，但討論法治的第六章卻放過了施米特的憲法理論，只在兩個註腳中提到施米特這位「納粹的首席憲法專家」①。正是這位施米特，被當今學界視為二十世紀從政治學和法理學批判自由主義憲政理論最激烈、最有力度的思想家。由於施米特曾經是納粹帝國的「桂冠法學家」(Kronjurist)，很長一段時期，施米特研究處於意識形態的禁區。後冷戰時代意識形態衝突的減退和批判自由主義的新潮，使施米特研究在英美學界解禁②。

施米特是誰？漢語知識界對此人知之甚少，在評論麥考密克(John P. McCormick)的研究之前，有必要就施米特其人及其政治思想的歷史傳奇花一些筆墨。

這位現代政治思想史上的魅力人物1888年出生於德國小鎮紹爾蘭山(Sauerland)，1985年逝於慕尼黑，一生極為多產。作為政治思想家，施米特經歷的政制變革難得的豐富：從傳統帝制過渡到自由主義共和制——魏瑪共和國，中經民族社會主義的帝國制(納粹帝國)，再

由於施米特曾經是納粹帝國的「桂冠法學家」，很長一段時期，施米特研究處於意識形態的禁區。後冷戰時代意識形態衝突的減退和批判自由主義的新潮，使施米特研究在英美學界解禁。施米特被當今學界視為二十世紀從政治學和法理學批判自由主義憲政理論最激烈、最有力度的思想家。

施米特(圖)曾經在法學上為納粹上台大力造勢，迎合納粹黨的思想。他投身納粹黨的事業主要有兩個原因：在思想上，對魏瑪共和國循英式自由主義的憲政實踐感到失望；在政治現實上，看到納粹黨在民眾中的巨大感召力，寄望納粹黨能走出具有民族特色的、建設現代德國的道路。

到聯軍軍管中建立的自由主義共和制，在這些變遷中施米特都是有影響的政治思想家③。

施米特與納粹黨國政治的關係，遠比海德格爾(Martin Heidegger)與納粹的關係複雜，德語學界為這事已經爭吵了很久，迄今眾說紛紜，使施米特成為本世紀最具爭議性的思想家④。簡要地說，施米特曾經在法學上為納粹上台大力造勢，迎合納粹黨的思想，例如刪除自己著作中的馬克思和其他左派理論家(如盧卡奇Georg Lukács)的註釋，採用納粹的種族意識形態術語；納粹執政後，施米特積極為這個「領袖國家」從事法理建設，經常出沒納粹機構和會議，擔任「德國法學家民族社會主義者同盟大學教師分會」主席，在1933年出版的《國家、運動、人民：政治統一體的三個肢體》(*Staat, Bewegnung, Volk: Die Dreigleiderung der politischen Einheit*)中稱希特勒既是事實上的、也是**合法的**德意志民族的政治領袖；有學生和教授希望施米特仍然做一個「知識人的領袖」，與黨的事業保持距離，他不予理會。儘管如此，施米特從來沒有成為納粹黨意識形態的法學家，他的確曾努力靠近黨的思想路線，但始終保持了法理學家的**專業立場**。譬如，為希特勒的民族社會主義帝國的修憲提出構想時，施米特吸納了普魯士國家議會的結構模式，主張帝國議會應由國家(官僚機構和軍隊)、黨和人民三部分組成——普魯士國家議會由國家機構、黨派成員和社會各界(教會界、經濟界、科學界、藝術界等)組成。不過，施米特提出應堅持(民族社會主義)黨的一元化領導，黨是領導國家的政治性動力因素，人民構成社會生活的亞政治域，黨、國家、人民儘管是不同的政治實體，但不是分離的、而是統一的共同體，黨是這個政治共同體(民族帝國)的領導核心，應起到浸透、領導和統一國家和人民的作用。希特勒既是國家元首、又是黨的領袖，但這一政治地位是依法來確立的。這種憲政構想與民族社會主義(納粹)黨的意識形態領導理論還不是一回事。施米特在1933年初致天主教中央黨主席卡斯(Prelate Kass)的信中說：「我關於憲政的論述僅僅是力圖傳達我對德意志憲政的意義和結果的認識，並不涉及改變黨派利益……。」⑤納粹政權鞏固以後，黨不再重用施米特也在情理之中，他只被視為黨的同路人。

施米特投身納粹黨的事業主要有兩個原因：在思想上，對魏瑪共和國循英式自由主義的憲政實踐感到失望；在政治現實上，看到納粹

黨在民眾中的巨大感召力，寄望納粹黨能走出**具有民族特色的**、建設現代德國的道路。這兩種因素的結合促成了施米特的政治意願：通過納粹黨的政治實踐來實現自己的保守主義憲政理想，希望希特勒的道路把德意志人民「從市民憲政論長達百年的混亂」中解放出來。

施米特關注的中心問題是現代國家的法理基礎，其法理學—政治思想深邃、駁雜，而且幾經嬗變，由最初主張「理性的」合法性理論，轉向抨擊魏瑪自由主義憲政、主張「政治的實存主義」(der politische Existenzialismus)，再到納粹時期主張「種族的」合法性理論，戰後則提出「歷史的」合法性理論。第一次轉變是決定性的，自此以後，施米特思想的大方向已由對自由主義的批判決定了。戰後施米特被美軍軍管機關拘押了一年，施米特極力為自己辯解，稱早與納粹劃清界限，逃脫了紐倫堡法庭的傳訊。幾年後，施米特的論著就又回到當年批判魏瑪憲政的主題。

從學術研究的角度來看，不能因為施米特曾經投身納粹黨的事業，就認定他對自由主義的批判及其政治學說毫無理論意義，否則就可能是在以一種泛道德化的立場來看待施米特的政治思想，而泛道德化恰恰是施米特政治—法學思想(也是民族社會主義思想)的習性，而不是自由主義思想的品質。80年代英語思想界的施米特熱，實際是由新左派理論家炒起來的⑥。但顯然不必把新左派理論與法西斯主義劃上等號，在理論上認真看待施米特的政治—法學理論，並不等於就在道德和情感上站到民族社會主義的事業中去了。應該清楚的倒是，新左派理論家與自由主義理論家看待施米特的政治—法學理論的思想立場是不同的。

麥考密克的《施米特對自由主義的批判：反技術論的政治》(*Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*)⑦一書，代表了英語學界研究施米特的最新成果，被思想評論界稱為「英語學界第一部有深度的探討施米特政治、法律和文化論著的批判性著作」。作者並不打算像新左派或右派那樣去發皇或祭獻施米特的理論，而是通過理性分析找出施米特思想中的「合理內核」。本書的研究重點是魏瑪時期的施米特思想，涉及納粹時期和戰後時期的施米特思想不多，其原因之一即是便於把握施米特的自由主義批判的「純粹」理論部分：儘管施米特一生都在與自由主義憲政構想搏鬥，但基本思想是在魏瑪時期奠定的。更重要的是，當時施米特尚保持有一個知識人的獨立性，而不是作為納粹份子批判自由主義⑧。

施米特的自由主義批判既涉及歐洲近代思想史上的許多重大問題，也牽扯到德國在現代轉型時期政治文化和民族精神的複雜情結。因此，分析施米特的自由主義批判，需要在一個較大的思想史問題框架中來進行。麥考密克在書的第一部分花了90頁篇幅來鎖定思想史問題的框架，再用170多頁的篇幅(第二部分)具體討論施米特對自由主義的批判。

自馬基維利(Niccolò Machiavelli)

80年代英語思想界的施米特熱，實際是由新左派理論家炒起來的。但顯然不必把新左派理論與法西斯主義劃上等號，在理論上認真看待施米特的政治—法學理論，並不等於就在道德和情感上站到民族社會主義的事業中去了。

和霍布斯 (Thomas Hobbes) 的政治理論以來，國家政權的世俗性質已經不可逆轉，而世俗統治權力的合法性如何建構、國家的統治權限究竟有多大，成為近代政治思想的基本問題。自由主義、保守主義和馬克思主義，是在這一問題上衝突激烈的三大論述。魏瑪共和國時期的憲政論爭，就是這三種「主義」在究竟應該建立甚麼樣的德國憲政問題上發生的。作者認為，這些問題實際上在北美的當代政治文化之中延續。麥考密克的問題意識是：通過辨析魏瑪憲政時期的施米特政治思想，為解析當代北美政治理論狀況提供一個窗口。

施米特屬於德國新保守主義，德國浪漫主義政治思想的傳人，尼采 (Friedrich Nietzsche) 、海德格爾屬於這個陣營。從1919年至納粹上台前，施米特寫了大量著作，全盤攻擊英式代議民主理論：舉凡多元論原則、公共性、程序論辯、權力分離、違憲審察權等等，都使得一個國家無力決斷「誰是我們的敵人、誰是我們的朋友」這個毛澤東所謂「革命的首要問題」——施米特稱為「政治的」首要問題。施米特認為，自由主義本質上是一種技術論，技術的根本就不是「政治的」，就好像海德格爾說，經驗理性主義根本就不是「哲學的」。施米特與尼采、海德格爾共享的理念是：以德意志的民族神話來抵制西歐的技術統治論的現代性。

施米特屬於德國新保守主義，是德國浪漫主義政治思想的傳人，尼采、海德格爾屬於這個陣營。施米特認為，自由主義本質上是一種技術論，技術的根本就不是「政治的」。施米特與尼采、海德格爾共享的理念是：以德意志的民族神話來抵制西歐的技術統治論的現代性。

魏瑪憲法是韋伯 (Max Weber) 一幫自由主義者搞出來的，施米特的自由主義批判因此也可以算是對韋伯思想的清算，基本問題是：以理性化為基礎的自由主義是否普遍的現代性？德國的現代性不可以有自己的**民族特色**？在鎖定研究的問題時，麥考密克把施米特的思想意向界定為「力圖超逾韋伯的現代性範疇」。在 (第二部分) 具體考察魏瑪時期施米特的政治思想——緊急權力論、代表論、法理學和國家論時，麥考密克把分析重點放在施米特與韋伯的對立，就是可以理解的了。基本對立在於，自由的立憲還是 (人民) 民主的立憲、實證論法理學還是新自然法理、形式理性還是實質理性。

韋伯向來被看作自由主義的社會思想家，但韋伯是德國的自由主義民主理論的先驅，還是一個熾熱的民族主義者，德國理論界一直有激烈的爭議。一些論者認為韋伯實際上是「現代的馬基維利」，是權力政制而非自由民主政制的理論家，法西斯主義的全民領袖論實際上接近韋伯的魅力領袖的觀念。蒙森 (Wolfgang J. Mommsen) 就持這種看法，他論證施米特的一些基本理論出自韋伯。例如，施米特把韋伯的代議制理論和魅力型領袖理論當作自己的政治理論的出發點，施米特挖苦代議制，為總統不受在他看來已經過時的議會制的控制辯護，而他對代議政治的功能主義理解及其對全民表決作用的偏好直接基於韋伯的論述。以為韋伯與施米特決無共同之處的看法，是缺乏根據的，不能用今天的眼光來解釋韋伯的憲政理論，韋伯的政治理論無論如何沒有為自由民主政制勾畫藍圖⑨。

這裏，我們扼要從實證論法理

學與新自然法法理學的對立來看一下這一問題。通常認為，施米特對自由主義法理學的批判主要針對凱爾森 (Hans Kelsen) ⑩。的確，至少在魏瑪時期、二戰期間和戰後，施米特與凱爾森一直在激烈論爭，這是保守主義與自由主義在法學—政治學方面最有深度、也相當驚心動魄的較量。1931年，施米特剛發表《憲法的保障者》(*Der Hüter der Verfassung*) 一書，凱爾森就發表〈誰是憲法的保障者？〉(“Wer soll der Hüter der Verfassung sein?”) 予以反駁。兩人的思想對立在於如何解釋法律實踐 (法律秩序) 的性質。在施米特看來，一個國家的法律秩序應受「國家意志」支配，任何國家都應擁有政治主權並通過行使主權獲得的政治和行政統治秩序保障國內的和平和穩定。但國家不是憑空產生的，而是**歷史具體地、有民族差異地形成的**，任何現代民族國家都有自己習傳的「國家倫理」(Staatsethik)，這就是一個國家的「國家意志」，**它決定一個國家應該有甚麼樣的憲法**。憲法是次級性的，「國家倫理」才是首級性的。因而，自由主義的理性化普遍性是荒謬的，現代民族國家各自的「國家意志」不同，憲政形式必然不同。在這樣的憲政設想中，個人自由以及自由的民主當然不是首要的政治價值，國家的權力相當大，其權力的正當性來自於保有民族的傳統價值及其統一體。在凱爾森看來，這種關於國家及其法律秩序的觀點是傳統自然法的現代版：通過一個倫理—宗教的權威實體 (在古代是教會或神權統治、在現代是民族國家) 來構成實在的法律規範。凱爾森的實證主義「純粹法學」的基本主張是，**賦與實在的法律規範以自足的法源**，這就是法律規範自身的形式織體，由經驗的法律材料來構成法律秩序的網絡。法律要維持社會的正義狀態，自然法法理學主張實質正義——譬如說「平等原則是正義的實質」，實證主義法理學主張形式正義——因為人類永遠沒有辦法決定甚麼是平等的或誰是平等的，只能依形式理性來決定⑪。自由主義的立憲是法律秩序限制國家權力，憲法是首級性的，國家是次級性的。

其實，在施米特那裏，國家還不是首級性的。在國家觀念背後，還有歷史—民族的宗教—倫理價值。這樣就可以理解，為甚麼施米特批判自由主義法理學的論著要命名為「政治的神學」。這裏的「政治神學」的含意不是指一種神學主張，而是指「形而上學與國家理論極其有益的平行性」，由於「現代國家學說的所有精辟概念都是世俗化了的神學概念」，「神學與法學論證同知識概念之間就有結構的同一性」⑫。可以看出，施米特投身納粹事業，絕非「策略性的」，而是因為他看到實現民族特色的倫理國家的憲政構想的歷史機遇：除了民族社會主義的政黨，還有誰能夠體現德意志民族精神的國家意志呢？

麥考密克認為，魏瑪時期的施米特把法律實證主義視為技術統治論，儘管明裏暗裏針對的都是凱爾森，但批判形式主義法理學的最初動因甚至整個推動力，卻是韋伯的

在施米特看來，一個國家的法律秩序應受「國家意志」支配。但國家不是憑空產生的，而是歷史具體地、有民族差異地形成的，任何現代民族國家都有自己習傳的「國家倫理」，這就是一個國家的「國家意志」，它決定一個國家應該有甚麼樣的憲法。因此，憲法是次級性的，「國家倫理」才是首級性的。

韋伯與施米特對自由主義政治理論的批判雖然有一致之處：指出技術統治的空洞化危險、推崇魅力型的政治領導等；但韋伯與施米特對自由主義民主憲政的批判，在性質上是不同的：即不是民族文化主義式的批判。

法律社會學觀點。這裏涉及對西方法律傳統的歷史演化的解釋：在韋伯看來，西方法律傳統是理性形式化的，但理性化形式有兩種基本類型——實質理性的形式化(前現代社會的法律系統)和邏輯理性的形式化(現代社會的法律系統)。施米特以為，這論點必須加以審察和檢驗。一般認為，《政治的神學》(*Politische Theologie*)(1922)是攻擊凱爾森的國家和法律學說，1923年的《羅馬公教與政治形式》(*Römischer Katholizismus und politische Form*)一書才直接針對韋伯(《新教倫理與資本主義精神》*Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*)，麥考密克依據烏爾門(G. L. Ulmen)的研究說，《政治的神學》也是針對韋伯，因為施米特自己說他是「作為一個歷史學家涉足政治神學」的⑬。這裏涉及的問題要害是：前現代社會的西方法律傳統是否理性形式化的。施米特完全同意韋伯對現代法律的定性——其本質是技術論，但不同意韋伯帶有新康德主義色彩的對西方法律傳統的解釋。在他看來，西方傳統法律(公教的政治形式)的基礎不是形式化，而是切身的決斷：具體的個人，而不是形式化的系統決定法律秩序的形態。技術論的現代實證主義法理學的根本困境就在於，抽象的形式法律系統與具體的、涉身的現實之間會有無法彌合的鴻溝。

也許這就是麥考密克所謂施米特的自由主義批判中的「合理內核」之一。在現代之後的政治文化語境中，各種身分群體、性別群體、族群群體的**切身政治訴求**對形式化程序正義的法律秩序的衝擊，的確是自由主義政治理論必須面對的。新左派對施米特思想感興趣，原因也正在於此：施米特的確看到自由主義的脆弱之處。然而，韋伯與施米特對自由主義政治理論的批判雖然有一致之處：指出技術統治的空洞化危險、推崇魅力型的政治領導，但韋伯的技術統治主要指官僚化，推崇魅力型的政治領導是為打破官僚主義鐵籠而必須(?)付出的代價。但韋伯並沒有跳進民族精神神話的汪洋，而是把英國議會民主制度視為理想的制度，並贊同法律實證主義對自然法的刪除⑭。韋伯與施米特對自由主義民主憲政的批判，在性質上是不同的：即不是**民族文化主義式的**批判。

麥考密克認為，戰後北美政治思想的主流受保守主義政治理論大師史特勞斯(Leo Strauss)的支配。這體現在文化理論(布魯姆Allan Bloom)對傳統價值的強調、國內政治思想(深受哈耶克影響的金里奇Newt Gingrich)的進步—「自由」的技術經濟意識形態，和國際政治理論方面(亨廷頓 Samuel P. Huntington)找尋新的國際敵人(決定敵友是政治的首要問題)。麥考密克以為這些思想都可以追溯到施米特的保守主義理論⑮。哈耶克在其《通向奴役之路》中放過施米特，也是可以理解的了：在文化守成方面，哈耶克實際相當欣賞施米特。

政治極右派當政，左派的日子當然不會好過。但自由派當政，右派與左派就可能攜手。魏瑪共和時期，抨擊魏瑪憲政的不僅是

施米特一類的極右派，還有社會民主的左派。法蘭克福學派對自由主義的抨擊與施米特相當一致，都指它是技術統治論，也都攻擊韋伯的工具理性觀。這樣看來，當前自由主義憲政的理論困境，就與魏瑪時期的情形相差不大了。

施米特希望有民族特色的德國憲政保留一個世俗的神性價值資源，這自然不是傳統的上帝國，而是民族精神價值的神話——費希特(Immanuel H. Fichte)的民族精神哲學、黑格爾(G. W. F. Hegel)的倫理國家學說、荷爾德林(Friedrich Hölderlin)的德意志魂的詩歌，已經編織了施米特希望為有民族精神特色的德意志憲政提供國家意志的質料。麥考密克相當忽略了新黑格爾主義在施米特個人思想史和德國政治發展史上的影響力。實際上，魏瑪時期的憲政論爭背後是新康德派與新黑格爾派的論爭。基塞韋特(Hubert Kiesewetter)二十多年前的一項研究詳實地查明，受過德國浪漫派浸洗的新黑格爾主義是魏瑪「議會民主制的掘墓人」和民族社會主義帝國的「奠基人」；施米特對魏瑪憲政的批判正是基於新黑格爾主義的「有機」國家理念⑯。施米特對霍布斯的禮讚是在納粹時期的《霍布斯的國家學說中的利維坦》(*Leviathan in der Staatlehre des Thomas Hobbes*)開始的。麥考密克在討論施米特的《政治的浪漫派》(*Politische Romantik*)時，沒有對其黑格爾法哲學背境作深入的分析。

這涉及到對當今「主義」論爭的認識：無論新左派還是社群主義，黑格爾主義都是重要的思想資源。泰勒(Charles Taylor)在其黑格爾研究的結尾時呼籲：「我們與浪漫主義時代遙相呼應，他們值得我們認真地反省學習，儘管他們的學說理論，在當代的眼光下，不免顯得奇特怪異。」⑰凱爾森在顯然是針對施米特的新自然法理論而寫的〈自然法學說與法律實證主義〉這篇重要論文中說過：近代自然法學說一直以支持王權和祭壇來堅持保守主義價值，如今代替舊自然法學說而出現的是新意識形態：「僅僅以民族精神代替理性或自然作為一個自然秩序的淵源」，與自由民主的人造秩序的對立。這種新自然法學說借助歷史法學派，使它成為自然法學說的革命觀點的新理論手段⑱。在當代的思想語境中，代替歷史法學派為新意識形態提供新理論的是人類學法學派，它要求法律秩序保有習傳的「民族精神」。自由主義當今面對的社群主義或文化**多元政制**論(這讓人想起施米特有民族特色的國家學說)的挑戰，實際是十八—十九世紀浪漫主義政治思想的延續，其理論堅核是以民族共同體的文化價值作為民主政制的基礎，這與民族社會主義顛覆魏瑪自由主義憲政之前的思想論爭有相當的類似。施米特的政治—法學思想的基調是拒絕英式自由主義的憲政構想，主張德國走有自己民族特色的國家現代化道路。當今，**文化多元政制論**的一個基本論點，即是攻擊自由主義憲政的理性建構的普遍性。這類攻擊在中國現代政治文化思想史上不是沒有過，不過，晚近漢語學界中隨泰西學界再興文化民族主義，其理論資源已經豐厚多了。

自由主義當今面對的社群主義或文化多元政制論的挑戰，與民族社會主義顛覆魏瑪自由主義憲政之前的思想論爭有相當的類似。當今，文化多元政制論的一個基本論點，即是攻擊自由主義憲政的理性建構的普遍性。這類攻擊在中國現代政治文化思想史上不是沒有過，不過，晚近漢語學界中隨泰西學界再興文化民族主義，其理論資源已經豐厚多了。

註釋

① 參哈耶克(F. A. Hayek)著，王明毅等譯：《通往奴役之路》(北京：中國社會科學出版社，1997)，頁80、169。

② 施米特主要著作的英譯本大都出版於1985年以後，僅《政治的觀念》(*The Concept of the Political*)1976年出英譯本。

③ 施米特的生平，參Hans Barion et al., eds., *Epirrhosis: Festgabe für Carl Schmitt* (Berlin: Duncker & Humblot, 1968), 739-78。

④⑩ Hasso Hofmann, *Legitimität gegen Legalität: Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, 2d ed. (Berlin: Dunker & Humblot, 1992), XIII-XVI; 41-55.

⑤ Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich* (Princeton: Princeton University Press, 1983), 203-10. 施米特引文見頁187。

⑥ 新左派學刊*Telos*於1987年編輯了一期施米特專號，以後定期發表施米特論著的英譯和註釋。90年代漢語學界引證施米特的也是受新左派影響的理論家，參崔之元：《第二次思想解放與制度創新》(香港：牛津大學出版社，1997)，頁270-73。哈貝馬斯等則對這場施米特熱深感驚愕，並提出警告：自由主義的災難可能重臨。

⑦ John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)，全書共352頁。

⑧⑬⑮ 參註⑦，頁6、21；207以下；303以下。

⑨ Wolfgang J. Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber: Collected Essays* (Cambridge: Polity Press, 1989), 171, 190-92.

⑪⑱ 參凱爾森(Hans Kelsen)：〈自然法學說與法律實證主義〉，見凱爾森著，沈宗靈譯：《法與國家的一般理論》(北京：中國大百科全書出版社，1996)，頁480以下；456。

⑫ 對施米特「政治神學」概念的詳細分析，參Ilse Staff, "Zum Begriff der Politischen Theologie bei Carl Schmitt", in *Christentum und modernes Recht: Beiträge zum Problem der Sakularisierung*, ed. Gerhard Dilcher and Ilse Staff (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984), 182-205。

⑭ 參Rune Slagstad：〈自由立憲主義及其批評者：施米特和韋伯〉，見Jon Elster and Rune Slagstad編，潘勤、謝鵬程譯：《憲政與民主》(北京：三聯書店，1997)，頁135-44。

⑯ Hubert Kiesewetter, *Von Hegel zu Hitler: Eine Analyse der Hegelschen Machtstaats-ideologie & der politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus* (Hamburg: Hoffmann & Campe, 1974), 203-29; Reinhard Mehring, *Pathetisches Denken: Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: Katholische Grund-stellung und antimarxistische Hegelstrategie* (Berlin: Duncker & Humblot, 1989).

⑰ 參泰勒(Charles Taylor)著，徐文瑞譯：《黑格爾與現代社會》(台北：聯經出版事業公司，1990)，頁262。

劉小楓 香港中文大學中國文化研究所名譽研究員，香港漢語基督教文化研究所學術總監，北京大學比較文學—文化研究所兼任教授，中國人民大學中文系客座教授。

《西藏通史：松石寶串》評介

● 劉宇光

恰白．次旦平措、諾章．吳堅、平措次仁合著，格桑益西、陳慶英、何宗英、許德存合譯：《西藏通史：松石寶串》(拉薩：西藏社會科學院、《中國西藏》雜誌社、西藏古籍出版社，1996)。

由西藏社科院副院長、當代西藏古典詩歌派的主要代表恰白．次旦平措主持，並與平措次仁及諾章．吳堅合作撰述，據歷史演講稿改編而成的原藏文版《西藏簡明通史》於1989年10月由西藏古籍出版社出版；1996年1月，漢譯本以《西藏通史：松石寶串》這個頗具西藏古典修辭風格的標題面世。全書篇幅共998頁，約85萬字，是中國漢語藏學界在90年代中期繼《喇嘛王國的覆滅》①譯作以後，另一大型西藏史研究。該書出版後更獲得國家最高圖書獎。

如標題所示，本書是一冊西藏通史，從遠古藏族的起源始，歷吐蕃王統及三個政教合一制下的宗教政權一直到本世紀50年代上旬止，前後貫穿近兩千年。其論述以政治發展為主軸，並輔以宗教、文化、學術(醫學、史學)及經濟。全書共七章，以政權為分章依據，其中第七章處理格魯派所成立的甘丹頗章政權，篇幅佔全書幾近一半。總的來說，本書是漢語藏學研究上的劃

時代巨著。為說明本書的特色，本文嘗試把它與下列四類西藏史研究對比：⑴ 傳統西藏的各類型史書；⑵ 1949年後中國官方，特別是漢族官方學者所撰寫的西藏歷史論著；⑶ 80年代中期後出現的各類少數民族史論著，特別是90年代以來由受漢語教育的年青一代藏族學者執筆的西藏文化系列著作或叢書；⑷ 兩冊西方近年出版、篇幅與本書相約的藏史論著。

傳統西藏史冊

西藏人是一個非常看重歷史的民族，儘管自八世紀始，他們的文化因佛教的關係而受印度強烈影響，但與印度人大不相同的是，西藏人運用藏曆的饒迴系統對編年史有準確詳細的紀錄，先後寫有成百上千的史傳類著作。而在傳統西藏的文類劃分 (typology of literature) 中，史書可分三類：第一類是「王統紀」(rgyal rabs)，如《西藏王臣記》、《紅史》、《新紅史》、《白史》等；第二類是「教法源流史」(chos byung)，即宗教史及宗教思想史的混合體，如《布頓史》、《青史》、《如意寶樹史》及《宗派源流晶鏡史》等；第三類是「誌傳」，如家族誌 (《朗氏家族誌》、《薩迦世系史》、《噶錫世家紀實》)、地方誌 (《木里政教史》、《安多政教史》)、個別人物傳記，如「聖徒傳」(rnam thar，如各類達賴及班禪傳、《宗喀巴傳》、《三世章嘉．若白多杰傳》等②) 以及政治人物傳記等。上述第一二類古典史書，更會在記述西藏歷史以外另立專章討論印度、漢地、蒙古及新疆等區域的文風物土。

西藏人是一個非常看重歷史的民族，他們運用藏曆的饒迴系統對編年史有準確詳細的紀錄，先後寫有成百上千的史傳類著作。在傳統西藏的文類劃分中，史書可分三類：第一類是「王統紀」；第二類是「教法源流史」；第三類是「誌傳」。

本書作者年青時在傳統的西藏學術中心——「學問寺」(gdam sa chen po bzhi) 受教育，不但熟悉大量傳統史冊，而且能選擇性地吸收傳統史書中某些有再創造價值的體例、題材、觀點及行文方式，使本書表現出鮮明的藏族風格。無論是章節分配的架構、具體的書寫內容乃至行文遣詞，傳統的「王統紀」、「教法史」的特點在本書中隨處可見，而在特定小節上亦有「聖徒傳」的色彩。但另一方面，與傳統史冊明顯不同的是，本書擺脫了被宗教濃罩的傳統歷史觀，儘管拉巴平措在本書「代序」中指稱本書「把藏族史引向歷史唯物主義」的論調未免誇張、不合實情，但它確實繼承了本世紀初藏族異議份子格敦群佩 (1903-1951) 的歷史著述《白史》的改革精神，亦即「把西藏史研究從神學的枷鎖下解放出來，帶入人文科學的軌道」。書中對藏族歷史及文化雖然給予極高評價，但都是以人文價值而非宗教信仰的角度為立論基礎。此外，各章都詳略不一地列有專節探討經濟、文化事業的發展，除帝王一類外，被選列作專節介紹的人物都是以其學術身分而非單純宗教角色為考慮，因而不再如傳統史冊般花費大量筆墨於不必要的讚詞，這顯然有別於古典史籍。

1949年以後中國出版的漢語西藏史

若與1949年以來用漢語出版的西藏史研究相比，此書亦頗具特殊

意義。先不論它是首部較全面及詳盡的西藏通史，更值得注意的是，作者全是西藏人(包括受過西藏傳統教育的老輩學者)，由他們來論說其傳統文化，較能有相應的理解。此外，書中援用的大量歷史文獻，遠勝前此出版的同類著作，這固然與本書卷帙巨大、容許大幅徵引原始資料有關，但更關鍵的原因則在於作者能直接閱讀汗牛充棟的藏文史籍而不囿於少數的漢譯藏文資料，其中不少詳情都是首次以漢語披露的。

反觀其他同類著作，例如1991年出版的《當代中國的西藏》③，其編委會中藏人只佔四分一，而在近120個資料搜集及撰稿人員中，藏族學者不超過5人。另一冊《西藏文明東向發展史》④則幾乎沒有援引任何藏文文獻，實屬不合情理，故其文獻水平難與本書相提並論。

再者，更重要的是，大部分類似論著都只着墨於傳統西藏的落後、野蠻、封閉、迷信，因而非要依賴中原的支援(古代)或解放(當代)不可。因此，這些以漢語著述的西藏史，全都是以中原政權的歷史順序來作為劃分西藏政治史分期的標準⑤。這種劃分原則，顯然忽視了一個重要事實：歷史上，西藏與中原之間雖然有着藩屬關係，但在很大程度上，西藏內部事務是相對自主的，其政治發展也有自己的歷史規律，其分段與進程並不必然與中原直接相干。因此，運用中原的歷史時間來為西藏史分期，除了反映出一種君臨天下的心態外，實無助於我們了解西藏史；更何況，大量傳統西藏史冊(如各種「王統紀」)已清楚顯示他們向來就有自己的斷代分類法。也許基於上述理由，作者能突破以往漢語藏史研究的陳

以漢語著述的西藏史，全都是以中原政權的歷史順序來作為劃分西藏政治史分期的標準。這種劃分原則，顯然忽視了一個重要事實：歷史上，西藏與中原之間雖然有着藩屬關係，但在很大程度上，西藏內部事務是相對自主的，其政治發展也有自己的歷史規律，其分段與進程並不必然與中原直接相干。

規，第一次運用西藏王統及政權作歷史分期：悉補野王統世系諸王，吐蕃贊普王統諸藏王、分裂期，入政教合一制後的薩迦政權、帕木竹巴政權及甘丹頗章政權的十任達賴。可以說，作者是在不碰觸政治主權這一根本原則下，含蓄地提出了詮釋西藏政治史時的民族主體性。

如前述，一般漢語西藏史冊都悉力於論證西藏歷史如何向中原「傾斜」，中原因而成為其啟蒙者或解放者，但本書明顯不是這樣理解兩者的關係。它指出，早在七世紀的贊普松贊千布年代，不論是大刀闊斧地建立西藏第一套政法制度，或是從事貿易、吸收外來文化，藏人都是開放地向四鄰八邦學習及交流，絕非只專限於漢地。此外，藏族亦不是被動地接受異族文化，卻是主動地按自己發展的需要來選擇、吸納與再創造其他文化的優點；同時，作者們亦率直地推崇松贊千布為西藏統一開天闢地的成就。這種第一人稱的民族自豪感，很難在漢人學者執筆、只偏重於西藏的弱點與對中原的依賴的藏史論著中找到。

90年代以來，出現了不少由少數民族知識份子（他們大多受漢語教育）撰著的、與少數民族史相關的文化論著。儘管觸及的層面多限於文化主體性及建制內的政治及社會生活平等權，但他們的主體意識仍構成了在官方的少數民族論述外的一個抗衡體系。

近年少數民族史研究的新視野

當然，這樣一冊巨著之所以能夠面世，實與近年中國國情及學術氛圍有關，以往只有官方聲音的少數民族研究，直至近年才獲得一點自由探討的空間。90年代以來，出現了不少由少數民族知識份子（他們大多受漢語教育）撰著的、與少數民族史相關的文化論著。一直以來，當局的策略是希望透過這批漢化知識份子掌握少數民族的方向，但沒想到他們竟成了少數民族主體意識的醒覺者。儘管他們觸及的層面多限於文化主體性及建制內的政治及社會生活平等權，而不涉及政治分裂主義或獨立建國運動，但他們的主體意識仍構成了在官方的少數民族論述外的一個抗衡體系。這種趨勢隨着經濟改革而日益深化及擴大。官方試圖藉經改來改善少數民族的物質生活，用以抵銷過去因政策失誤而造成的傷痕與鴻溝。然而，現實的狀況卻是，經濟實力及物質資源的充實，反而使少數族群的文化或民族意識有了具體的着力點，從而更加強化他們的主體意識。例如近年在劉岩的《南傳佛教與傣族文化》、楊庭碩及羅康隆的《西南與中原》、余振貴的《中國歷代政權與伊斯蘭教》、張承志小說體的《心靈史》等少數民族知識份子的論著中⑥，都或明或暗地表達了這種立場。雖然這些論著分別探討傣、苗、瑤、回等不同文化，但都不約而同地直接批評了原有的中心／邊緣、先進／落後的格局，並自覺地以第一人稱的身分詮釋自身文化的歷史與意義，從文化詮釋上奪回自身的主體性。因此，不能將《西藏通史》的出現視為偶發的孤立現象，因為在個別性背後其實隱含了藏族及全體少數民族所面對的共同課題，所以它可說是代表了90年代少數民族主體醒覺的一項成果。

若從上述背景來考慮則會發現，與其他受漢語教育的年輕藏族知識份子的藏史論著一樣，《西藏通史》的作者亦在重新認識和肯定那個

一度被徹底否認的、屬於自己的文化傳統。值得注意的是，他們並不是盲目地擁抱傳統文化，而是從人文、非信仰的角度來審理包括宗教在內的傳統文化，所以較能批判地意識到傳統世界中的醜陋面。因此，這種「肯定」並不是要回到過去，而是透過再創造的方式為傳統指出新路。《西藏通史》的作者以現代西藏革新派知識份子格敦群佩作為全書最後一節的主題，實亦暗示了這種態度。此外，青海省的年輕藏族學者班班多杰及扎洛的著作，亦是這方面的代表。班班多杰在其《藏傳佛教哲學境界》⑦一書中，一方面表達了對藏族在現代世界中處境的焦慮與關注，另一方面又同時徵引十三世紀著名西藏哲學家薩迦．班智達及二十世紀德國現象學家胡塞爾 (Edmund Husserl) 的觀點來解釋唯識哲學的要旨，透過這種再詮釋的實踐活動證明傳統西藏文化在現代世界仍可以是一個活傳統；而未滿三十歲的扎洛在其《藏傳佛教文化圈》⑧一書內，更為一度被指責得一文不值的傳統西藏文化作反省性的辯解，甚至指出改革後的西藏文化足可與以儒家為傳統的漢地文化平輩論高、互相砥礪。這種朝氣蓬勃的面貌背後，實表達了藏族知識份子重建過往被否定的西藏文化身分的種種努力。

西方近年的大型西藏通史論著

作為一本嚴謹的學術論著，必須能有全球性的視野。事實上，即使與現有的英語論著相比，《西藏通史》也是毫不遜色的。

由於種種原因，藏學近年在國內外都成為人文科學中的新寵，近十多年來的相關英語著作更是汗牛充棟。90年代以來，史密斯 (Warren Smith) 及塞繆爾 (Geoffrey Samuel) 的著作⑨，無論在篇幅上或是內容上均可與《西藏通史》相比。筆者之所以特別討論史、塞二書，是因為它們分別代表了目前藏學研究的兩大取向：一是西藏對外 (尤其對中國) 的政治關係；另一是西藏內部傳統文化及社會的歷史分析。我們暫且不談各書的結論及立場，若僅就資料的豐富性來說，《西藏通史》明顯優勝於前述兩本英語著作；不過，在主題及詮釋上，《西藏通史》似又不及二書來得鮮明及系統，而傾向於作綜論式的平鋪直述，不易呈現出明顯的論證議題，有時甚至因資料過多而失去焦點。對於這一缺點，讀者也不宜深責。因為本書的基本任務——「通史」，使它無法對個別專題作細緻的詮釋性分析；此外，由於藏學在中國大陸的全面起步仍不過是90年代的事，所以在缺乏一冊全面的西藏史的情況下，自然不可能產生深一層的理論詮釋。

90年代以來，史密斯及塞繆爾的著作，代表了目前藏學研究的兩大取向：一是西藏對外(尤其對中國)的政治關係；另一是西藏內部傳統文化及社會的歷史分析。若就資料的豐富性來說，《西藏通史》明顯優勝於這兩本英語著作；不過，在主題及詮釋上，則不及二書鮮明及系統。

結　語

在結束本文以前，仍有必要就本書視線不及注意的地方稍作說明。首先，書中論述的主題或人物大多集中在精英階層，明顯忽視了平民社會史及平民文化生活的豐富領域，未免可惜。由於西藏各地《格

《西藏通史》論述的主題或人物大多集中在精英階層，明顯忽視了真正反映牧民的世俗傳統及各地的巫師傳統，此書仍未能為我們全面介紹藏人生活的世界。另外，西藏在遇上西方文明衝擊後，直至本世紀中旬，不同類型的藏族知識份子以不同路線作改革的嘗試等重大問題，本書都很少論述。

薩爾王詩傳》這一牧民的世俗傳統及各地的巫師傳統才真正反映民間世界，但這一民間文化備受傳統西藏社會中的僧侶精英階層漠視，就此而言，此書仍未能為我們全面介紹藏人生活的世界。其次，儘管「甘丹頗章」佔全書近半篇幅，但書中對這一數百年的文化、經濟、知識發展隻字不提；相反地，作者把主題完全集中在政治史上，內容安排與前章不大對稱，未免令人費解。第三，選列以小節立傳的學者多是史學家，卻忽略了不少重要的哲學家，這一缺失的尖銳性在早、中期的格魯派中觀哲學爭論史內最為凸顯，重要人物如格魯派的一世嘉木樣、二世嘉木樣、三世章嘉、三世土觀及薩迦、迦舉、寧瑪各派相關學者都沒有提及，實在遺憾。第四，時下西方對縱貫千多年的西藏文化史已提出分期的理論，以凸顯不同階段的文化特質。有關文化期的劃分本來就與西藏的政權史有內在關連，本書既已率先採用西藏的政治史概念來作為歷史分期的標準，何不更徹底及完整地一併列出文化史的階段劃分。第五，西藏在遇上西方文明衝擊後，因醞釀推動現代化而直接對西藏的政治、社會及文化造成衝擊，直至本世紀中旬，不同類型的藏族知識份子以不同路線作改革的嘗試等重大問題，本書都很少論述。儘管由西方學者撰著的《喇嘛王國的覆滅》一書可補充這一階段的政治史，但藏人自己的論述實不能缺。最後，耐人尋味的是，如果西藏在1949年以後的變化真的是那麼正面，西藏學者為何對這樣重要而徹底的改變不置一言？

無論如何，本書雖有上述不足，但基本上仍是一部非常傑出的學術著作，值得向那些想認真理解西藏史的讀者推薦。

註釋

① 有關此譯作，請見筆者另一篇評論文章：〈《喇嘛王國的覆滅》評介〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1997年8月號，頁65-69。

② 上述所有史傳已有中譯本。

③ 《當代中國》叢書編輯部：《當代中國的西藏》（北京：當代中國，1991）。

④ 石碩：《西藏文明東向發展史》（成都：四川人民出版社，1994）。

⑤ 除了註③、④書以外，讀者亦可參見王貴等著：《西藏歷史地位辨》（北京：民族出版社，1995）；多杰才旦主編：《西藏封建農奴制社會形態》（北京：中國藏學出版社，1996）等書。

⑥ 劉岩：《南傳佛教與傣族文化》（昆明：雲南民族出版社，1993）；楊庭碩、羅康隆：《西南與中原》（昆明：雲南教育出版社，1993）；余振貴：《中國歷代政權與伊斯蘭教》（銀川：寧夏人民出版社）；張承志：《心靈史》（台北：時代出版社，1996）。

⑦ 班班多杰：《藏傳佛教哲學境界》（西寧：青海人民出版社，1996）。

⑧ 扎洛：《藏傳佛教文化圈》（西寧：青海人民出版社，1997）。

⑨ Warren Smith, *Tibetan Nation: A History of Tibetan Nationalism and Sino-Tibetan Relations* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1996); Geoffrey Samuel: *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies* (Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 1993).

劉宇光 香港中文大學哲學碩士

科 技 訊 息

超巨新星的發現——宇宙線爆發研究的突破

從太空深處射來的宇宙射線 (cosmic ray) 能量比最大加速器的粒子大得多：它可以達到10^{17}-10^{20}電子伏那麼驚人的數量級。這些射線的來源始終是個謎。直到1969年，美國軍方放出多枚人造衛星監測在太空進行的核武爆炸，因而意外地發現了大量 (平均大約每日兩三次) 從太陽系以外飛來的極短暫 (從數十毫秒到數十秒) γ 射線爆發 (gamma-ray bursts，即GRB) ，才初次令這謎團露出端倪。然而，數十年來，這些短暫 γ 爆發的性質也仍然無人能解。

90年代初，由於康普頓號 γ 射線太空探測船升空，累積了大量有關 γ 爆發事例，我們才逐漸明白，γ 爆發極可能是銀河系以外遠方的中子雙星互相接近，最後融合成黑洞的剎那所發出的閃爍。這一發現本欄已經報導過了①。

到最近一年，這方面的研究出現了一個重要突破：由於發現了 γ 爆發必然伴隨着較為延長的X－光爆發，而後者則可以用已經在運作的Beppo SAX X－光衛星精確定位，然後有關數據可以立即傳到地面，因此就有可能在一日以內以巨型光學望遠鏡向 γ 爆發方位搜索，從而測錄與爆發相關的其他低能量輻射，例如可見光、紅內線、無線電等等。這些所謂 γ 爆發的「餘暉」(afterglow，又稱光瞬變 optical transient，OT) 逐漸「褪色」的時間比 γ 或 X－光爆發長得多，一般有兩星期左右，因此容許仔細的地面觀察和研究。這些研究最重要的結果就是證實：γ 爆發距離極遠，肯定在銀河系以外，所以它的輻射能量大得驚人，甚至遠遠超過所謂超新星 (supernova) 爆發。因此，它應當稱為超巨新星 (hypernova) 。

1997年12月14日發現的 γ 爆發 (GRB 971214) 是最顯著的一個例子：以加州理工學院為首的一組天文學家在15日晚上即已開始觀測在同一位置的可見光餘暉，餘暉褪盡之後又在同位置找到一個主體星雲，並且從它光譜的驚人紅移 (z = 3.42) 推斷：這星雲的影像是宇宙只有目前壽命1/7時所發出的②。這極其遙遠的距離，意味着為時只數秒的 γ 爆發所釋出的能量達到3×10^{53}erg，亦即百倍於超新星、數十倍於太陽在其整個生命中所釋能量的總和。其他天文學組對這一爆發的可見光以及紅內線餘暉的研究，多少證實了這些結果③。

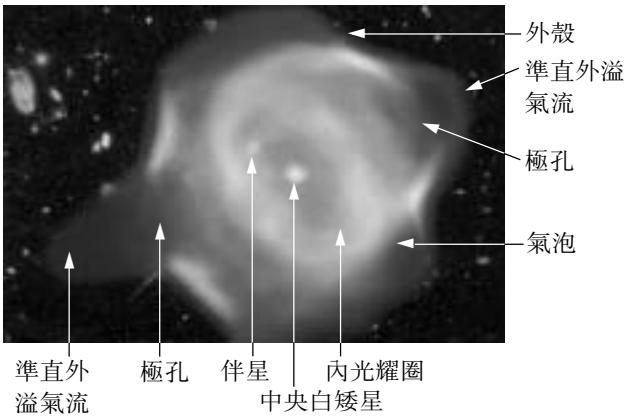
由於超巨新星出乎意外的距離和能量，它似乎是宇宙形成之初在星雲內雲氣特別濃厚的區域發生的現象。它也許仍然可以用中子星融合成為黑洞的過程加以解釋。但由於其所釋出能量之巨大，一個更自然的模型當是一顆巨型星體與一個巨大黑洞的融合。這是因為中子星的質量有限制，所以連帶其融合時所能釋出的能量也受限制，但在上述狀況則沒有這種限制。

今後數年間，γ 爆發這一名詞行將為「超巨新星」所替代——這正如當年「脈衝星」pulsar之為「中子星」所替代一樣。而有關的觀測和理論突破當還會陸續出現吧。

① 《二十一世紀》29，58（1995年6月）。
② S. R. Kulkarni et al., *Nature* 393, 35 (7 May 1998).
③ J. P. Halpern et al., *Nature* 393, 41 (7 May 1998); A. N. Ramaprakash et al., *Nature* 393, 43 (7 May 1998).

罕見的魟狀星雲

質量低的恆星在演化末期會通過所謂新星 (nova) 爆發而形成一個所謂行星狀星雲 (planetary nebula) ，那其實是一個熾熱的氣體球殼，其中心則遺下一顆高密度的白矮星。下圖所示就是用哈勃太空望遠鏡攝得的正在形成中的這樣一個星雲，即「魟狀星雲」(Stingray Nebula) 。它的構造十分複雜，但最引人注目的，則是核心的



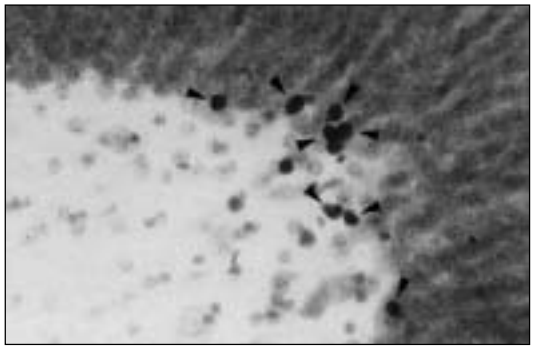
Reprinted with permission from *Nature* **392**. Copyright 1998 Macmillan Magazines Limited.

白矮星及其伴星，以及外殼的兩個極孔，殼內氣體正透過極孔依極軸方向準直地外溢。行星狀星雲的這一演化階段歷時極短，只有100年左右，所以是極不容易捕捉時機仔細觀測的。

見M. Bobrowsky et al., *Nature* **392**, 469 (2 April 1998).

神經細胞能再生嗎？

多年以來，我們總以為成年高等動物不能長出新的神經細胞。其實，鳥類和齧齒類動物終生都會產生新的腦細胞，而80年代中期用十分接近人類的成年恆河猴 (rhesus monkey) 所作的實驗，則的確顯示牠腦中海馬區 (hippocampus) 沒有新生神經細胞的迹象。不過，最近有一組研究者用更敏感的bromodeoxyuridine (BrdU) 試劑，卻在較低等的成年南美長尾猴 (marmosets) 腦中海馬區的所謂鋸齒狀腦迴 (dentate gyrus) 中發現了大量只有三星期壽命的分裂細胞 (上圖箭頭所示)。因此，用同樣敏感的方法，是否會發現成年恆河猴以至人類長出新的神經細胞？這些細胞對其智力又會有何影響？現在這些都成為極其重要的問題了。

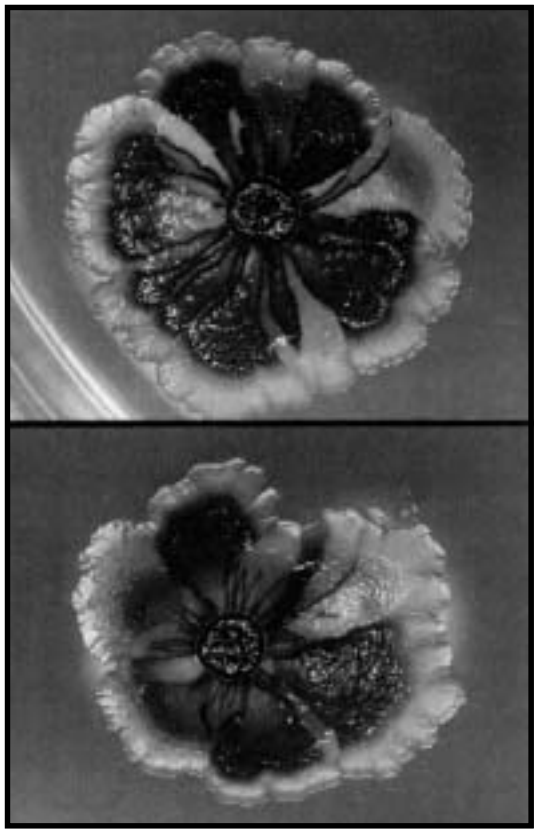


Courtesy of E. Gould.

見M. Barinaga, *Science* **279**, 2041 (27 March 1998).

模糊的生物界線

下圖並非花朵或者類似海葵的化石照片，而是全然相同的大腸桿菌聚成群體時所展現的精巧、複雜和美妙圖形。從《作為多細胞有機體的細菌》①這本書，我們知道單細胞細菌聚居的時候不但可以互相溝通，而且能夠形成有意義和特殊作用的種種空間模式。因此，可以說，單細胞和多細胞生物之間的界線，其實已經有點模糊了。



Reprinted from J. A. Shapiro & V. Dworkin, eds., *Bacteria as Multicellular Organisms* (New York: Oxford University Press, 1997).

① J. A. Shapiro & M. Dworkin, eds., *Bacteria as Multicellular Organisms* (New York: Oxford University Press, 1997).

「全盤性反傳統主義」辨析
——重評《中國意識的危機》

● 黎漢基

我在討論林毓生教授的名著《中國意識的危機》①之前，鑒於此書精深難讀，也鑒於自己不是第一位評論者，總想多寫一點新意，故此從來不敢抱有慢心。從五年前開始，我再三校對、鑽研此書，反覆咀嚼書中的問題，不斷推敲、摸索書中的思想脈胳和分析方法。研究下來，屢經同情地理解，我最終仍不敢相信書中有關「全盤性反傳統主義」(totalistic anti-traditionalism/iconoclastic totalism) 的分析，尤其是它的來源問題。

在林毓生的筆下，儘管五四時期的反傳統主義者在思想內容上反對傳統，但其思想模式仍受到傳統的支配。這種歸咎傳統的論點太具爆炸性了，難免有人以為林教授比五四的前輩更進一步，想從更深層的思想模式上鏟除傳統。

一　思考的誤區

據林教授的想法，要解釋「全盤性反傳統主義」之出現，必須從中國傳統文化裏找內因：由傳統一脈相貫到現代中國知識份子的心靈，有一種根深柢固的文化傾向——「藉思想、文化以解決問題的方法」(cultural-intellectualistic approach)，這是一種簡單化、一元論的思想方法，其根本信念是預設思想、觀念以至文化的改變是一切改變的根本，將思想與行動之間的關係視為密切的、甚至是同一的關係。它有潛在演變成「惟思想的、整體主義的思想模式」(intellectualistic-holistic mode of thinking) 的可能性，即是將社會文化視為一個受思想主導影響的有機整體② 。在林教授的筆下，儘管五四時期的反傳統主義者在思想內容上反對傳統，但其思想模式仍受到傳統的支配。這種歸咎傳統的論點太具爆炸性了，難免有人以為林教授比五四的前輩更進一步，想從更深層的思想模式上鏟除傳統③。

暫且撇開如此推斷林教授的動機是否公允，且讓我們深入他的觀念有何底蘊。其實，「惟思想的、整體主義的思想模式」顯然是夾雜了兩種不同的元素：一是「藉思想、文化以解決問題的方法」，一是「整體主義的思想模式」(holistic mode of thinking)。後者尤具關鍵性，它決定了「全盤性反傳統主義」之所以為「全盤性」④。全盤性反傳統主義者的認識方法，不對具體問題作實質的探究，只根據事物 (尤其是文化問題) 的表象就作出「全盤打倒」的結論，猶如見林不見木，滿眼浮泛一片綠海，而無視樹與樹之間的變異。這種以偏概全的思考，分明犯了「形式主義的謬誤」。假若能夠仔細考察、認識到事情性質的複雜性，全盤性反傳統主義者就不會提出一些又空又大的論斷。

因此，「整體主義的思想模式」才是「全盤性反傳統主義」的首要條件。至於是否重視觀念的先行作用，是否認為思想決定一切，即「藉思想、文化以解決問題的方法」，反而顯得次要一點。

然而，林教授堅持「形式主義的謬誤」是由傳統的思想模式所產生⑤，沒有就「整體主義的思想模式」和「全盤性反傳統主義」扣上直接的因果關係；並且在這兩者之前加上一個根源——「藉思想、文化以解決問題的方法」，認定由此轉變出「整體主義的思想模式」。兩個概念相互鑿枘，怎樣「變」呢？林教授唯有訴諸社會變遷的因素：原來，在辛亥革命時，傳統的普遍王權全面崩潰，政治、社會、文化、道德的秩序隨之解體，再加上民初的政治家濫用傳統，令傳統的各個方面都喪失威信，中國人處於「失範」之下，產生了全面的懷疑，從而有可能從外部把傳統當作一個整體來觀察⑥。這麼說來，「整體主義的思想模式」之產生，是由於外在環境的激發，而不是先天地由「藉思想、文化以解決問題的方法」衍生出來。兩者之所以並存，結合為所謂「惟思想的、整體主義的思想模式」，也只是歷史偶然性的際會所致。

可見，林教授一再着意於「藉思想、文化以解決問題的方法」是造成「全盤性反傳統主義」的「根源」，但卻不一定說明其中程序的轉折，實有過於壓抑「整體主義的思想模式」之嫌，對理論的說明不無含混和偏差。

二　傳統思維模式的商榷

林著不只在思路上出現誤區，還有相當部分是經不起歷史事實驗證的⑦。

此書僅用了十分之一的篇幅，即只有第三章第三節的十八頁，來證明「藉思想、文化以解決問題的方法」此一嶄新觀念在中國傳統之存在，自不免極盡言簡意賅、概括通論之能事。

遺憾的是，林教授的宏觀綜述欠缺說服力。何以言之？因為此節的論點與論據之間出現極大的脫節(discrepancies)。林教授本是要證明儒家相信思想的優先地位，在此必須舉例說明思想有比其他東西更根本、更重要，能決定一切、壓倒一切的優先性；但林教授沒有如此做，他的論證只能說明有些儒者重視心的功能。僅持這一點，跟作為一元論的「藉思想、文化以解決問題的方法」相距何啻千里？

比如說，林著引用《孟子》「仁義禮智」及「盡心」兩節語錄，只能指出孟子對心的看法是由道德功能轉向知識功能；又如他說荀子要用心來革除人性的惡，說朱子持心、理二元論的哲學，說戴震的《孟子字義疏證》包含正人心的想法，這都不過敍述了四人的心性論⑧。除此之外，有沒有論據說明他們只談思想而不講求非思想的因素呢？沒有。然則，如何顯示他們是一元論的思想模式、是將心的功能視為分析問題的最後癥結呢⑨？還有，林教授徵引顧炎武在《日知錄》譴責王學導致明亡的意見時引伸說：(1)這不只可以代表明末清初厭惡玄想空談，(2)還反映出先秦以後整個儒家的思想模式預設了思想的優先地位⑩。

論述(1)是依循成論，倒還平實，可惜無關宏旨。論述(2)是林教授的新意，但抽離歷史的時空，迹近上綱式的推演。單憑顧炎武的一點意見，就可反映整個儒家思想的特色？微觀一點而言，這就可代表整本《日知錄》的思想？難道顧炎武不是講求經世致用麼？

林毓生一再着意於「藉思想、文化以解決問題的方法」是造成「全盤性反傳統主義」的「根源」，但卻不一定說明其中程序的轉折，實有過於壓抑「整體主義的思想模式」之嫌，對理論的說明不無含混和偏差。

比較有力的例子只有一個，就是林教授最花筆墨談的王陽明。王學講「致良知」，對心的重視確實無與倫比，而「知行合一」之說，更加符合(或可能是啟發)林教授對「藉思想、文化以解決問題的方法」之界定⑪。姑勿論林教授對王學的掌握是否正確，但令人感到奇怪和不解的是，王陽明在當世不是被譏為近禪麼？要從已受佛老影響的宋明理學中尋找重視心靈的證據來說明儒家的思想模式，那麼林教授為甚麼不將溯源的線索指向佛老呢？林教授前後不過徵引了上述六位儒者，源頭自孟子說起，居然不提孔子，這是甚麼取捨標準？莫非大量運用禪理的王陽明會比孔子更能代表儒家⑫？即使有些思想流派強調心靈和觀念的優先地位，難道沒有其他思想或觀念講求非思想因素麼？

林毓生以儒家思想代表中國文化，企圖勾勒由六個人組成的思想線索，以此展示傳統思想模式的一個「最主要的」特點。這樣做法，能證明和肯定的個案不只遠比沒能證明的為少，更無形中放棄大量有別於他的觀念的例子不處理。所以，他所描繪的思想圖像，必然是化複雜為簡單，很容易誤導讀者以為儒家思想的性質只有他所描繪的一個特質。

此一問題，林教授就試過自問自答。他說這是言之有理，卻無憑據，堅稱在歷史上先秦以後儒家一元論的思想模式，即「藉思想、文化以解決問題的方法」，左右着中國知識份子的思想⑬。如果，林教授心目中的「歷史事實」是不需用證據支持的，那麼這個主張自然可以成立。但是，假若「歷史事實」是要有根有據的話，他的說法就難以令人接受，因為反例不勝枚舉。歷代重禮樂、談事功、窮經史、舞文墨而稱著的儒者，大不乏人。若無這類人存在，宋明理學家何用竭力斥之為支離外道？這些思想，在歷代士人的精神發展上都沒有重要的位置嗎？在整個文化傳統上都不能紮根嗎？孟子、荀子、顧炎武、戴震等人的思想，都是思想決定論嗎？我們知道，這群大思想家的觀念決不只此。

事實上，除了佛教徒，在中國古代思想史上也很難找出一位單純唯心是尚的士人。林教授以儒家思想代表中國文化，企圖勾勒由六個人組成的思想線索，以此展示傳統思想模式的一個「最主要的」特點。這樣做法，能證明和肯定的個案不只遠比沒能證明的為少，更無形中放棄大量有別於他的觀念的例子不處理。所以，他所描繪的思想圖像，必然是化複雜為簡單，很容易誤導讀者以為儒家思想的性質只有他所描繪的一個特質⑭。

不過，當遇到質難，林教授會有一個很好的推搪藉口，他可以退而辯稱自己沒有說過「藉思想、文化以解決問題的方法」是中國傳統文化唯一的思想模式，只不過強調它是特別影響深遠而已⑮。但事實歸事實，此書偏重儒家，偏重於「藉思想、文化以解決問題的方法」為最重要的傳統特徵，這是白紙黑字的事實。

林教授偏重儒家，可在傳統社會和道德秩序的起源問題上略見一二。他認為在「中國文化」的範圍內，很難有其他超出儒家以外的思想可供選擇，道、法、墨三家也未能挑戰儒家⑯。立論之時，林教授也許忘記了他對陳獨秀的批判：「如果儒家傳統被假設為決定中國傳統基本性質(essential nature)的一個整體(a holistic entity)；那麼，對中國傳統的非儒家東西作出研究和攻擊的必要性就變得很少了。陳獨秀偶而會批判道教、佛教和法家等，但他認為它們都是較不重要，因為它們都不能改變中國傳統的基本性質……。」⑰由此可見，林教授能醫不自醫，他能批評陳獨秀將中國傳統簡單化，犯了「形式主義的謬誤」。但是，他自己對傳統的認識，卻不自覺地跌進「整體主義的思想模式」的泥沼。他將中國傳統(尤指儒家傳統)視為一個性質簡單的整體，然後從

中挑出一項性質，即「藉思想、文化以解決問題的方法」，予以定性為最主要、最一貫的特性，故此得以界定儒家思想模式為一元論。這種認識方法，難免以偏概全，陷入「形式主義的謬誤」，很類似書中所述的全盤性反傳統主義者，所差者只在於他沒有對傳統表示意向性的打倒和否定，而是鼓吹「創造性轉化」的口號。

三　傳統與近代的關連

退一萬步而言，姑勿論「藉思想、文化以解決問題的方法」是否傳統文化的主流傾向，且先假設它真的存在。那麼，它是如何影響現代中國知識份子呢？

林教授主要是採用以觀念言觀念的方法。這是從出現於不同歷史時代的相似觀念，找出一些強調思想作用的片斷，來斷定其中的因果關係。他顯然相信所列舉的三個時代，包括傳統、現代中國第一代（清末時期，1895-1911）、第二代（五四時代）的知識份子，三者合成由傳統影響至現代的一條思想線索，足以說明「藉思想、文化以解決問題的方法」的延續性⑱。

上述以觀念而言觀念的方法，其有效性很值得懷疑，因為它很容易忽視了歷史上思想文化以至政治社會的實際環境。倘若不能說明現代中國知識份子的思想受到傳統影響的「過程」，不清楚「受影響者」（the influenced）如何被影響，觀念史所描繪的思想線索，很可能都是建立在推理而非史實的基礎上。故此，必須追問個別研究對象的思想運作過程，以及影響他的渠道是甚麼？

有關傳統影響現代知識份子的渠道，林教授幾近於沒有甚麼說明，充其量只是籠籠統統地說他們接受很深厚的經典教育⑲。但有多深呢？讀了甚麼經典呢？《四書》、《五經》⑳？還是另有其他？傳統的經典如何灌輸於近代知識份子，致令他們「藉思想、文化以解決問題」呢？

唯一得到簡略介紹其學習背景的只有魯迅。林教授說，魯迅少年時除了《四書》、《五經》、名詩選集及正統史書外，還大量閱讀了「非正統」的書，例如傳統小說、道書及稗官野史等。有關魯迅心智的成長，林教授的重點放在後者，認為這些「雜覽」的東西令魯迅超越狹隘的正統觀念，使之可以旁徵博引㉑。不過，林教授的這些論據，只能證明魯迅具備作家應有的知識素養，而沒有說明「藉思想、文化以解決問題的方法」由此而來。其實，林教授既然論述了魯迅欣賞「非正統」多於「正統」，又如何能夠說他是受正統儒家的思想模式支配呢？所以，林教授最終說，魯迅從事文學以啟蒙人心，是其個人興趣、才能與根深柢固的「藉思想、文化以解決問題的方法」幾方面結合而產生的後果㉒。究竟「藉思想、文化以解決問題的方法」怎樣植根於魯迅呢？這一點，林教授還是沒有明言㉓。

其實，有關環境的因素，林教授是有考慮而無考究，或者可以說是出於考慮而刻意忽略。他提出質問：為甚麼第一代知識份子在戊戌政變前，對變法滿懷信心之時，已先進行思想改革？為甚麼第二代知識份子在辛亥革命前，當時政治革命尚有希望，也先進行思想改革？這即是說，這兩代人都不只是在環境困難時（即維新人士的流亡、民初政局之敗壞）才強調思想的作用，外部因素只能說明「藉思想、文化以解決問題的方法」的表現程度，

林毓生採用以觀念言觀念的方法，從出現於不同歷史時代的相似觀念，找出一些強調思想作用的片斷，來斷定現代中國知識份子受傳統影響。可是，我們以為倘若不能說明現代中國知識份子的思想受到傳統影響的「過程」，不清楚「受影響者」如何被影響，觀念史所描繪的思想線索，很可能都是建立在推理而非史實的基礎上。

但不能解釋其「根源」㉔。說到底，在解釋思想問題上，內因比外因更重要。

林教授的這個解釋似乎難以應用於現實的政治人物身上，因為他們總是在各方面提出諸般不同的方案。如所周知，維新人士提出了許多政治社會改革的方案，林教授總不好說身為政治家的康有為和梁啟超只重視思想因素罷！所以，林教授又要別作一番揀擇的工夫，在此書第三章第二節中所處理的四位第一代知識份子 (嚴復、康有為、譚嗣同、梁啟超)，有關他們制度改革的言論，總被林教授視為次要而棄之不用，而強調思想的言論，卻被當成最重要的材料而抽取出來。這會否又出現以偏概全的弊病呢㉕？不妨留待專家評斷。

《中國意識的危機》一書中所處理的四位第一代知識份子（嚴復、康有為、譚嗣同、梁啟超），有關他們制度改革的言論，總被視為次要而棄之不用，而強調思想的言論，卻被當成最重要的材料而抽取出來。林教授總不好說身為政治家的康有為和梁啟超只重視思想因素罷！

既然缺乏環境材料佐證，就更有必要證明「藉思想、文化以解決問題的方法」之連續性不受環境變異而有所左右，但此書卻往往流於有論無證。比如說，林教授在處理胡適的思想時，特別強調他在少年時代 (亦即是辛亥革命前) 就看重思想的作用，以此宣稱傳統的思想模式根深柢固，不用多作闡述或解釋㉖。為甚麼這是不言而喻的事？論述的過程明顯已回到了最初起點，即是說，一旦現代中國知識份子找到與傳統相似的觀念，就可以立即宣稱此乃根源自傳統，再沒有別的可能性。

就此，要加以商榷實在不難。耿雲志先生曾指出，改變人心的想法是無分中外的，每當變革的歷史時期來臨的時候，例如文藝復興、法國啟蒙運動、俄國革命前，思想家們總是首先投入思想革新運動，不只是近代中國知識份子才會如此㉗。如是，怎可說「藉思想、文化以解決問題的方法」一定源自中國傳統呢？

若要維持理論的嚴格性，林教授唯有證明「藉思想、文化以解決問題的方法」是中國傳統專有的貨色，而不是受西方影響而產生的。大致而言，林教授提出了四點：⑴ 西方文化不是以「藉思想、文化以解決問題的方法」作為共同主宰；⑵ 差不多所有 (almost all) 中國第一、二代知識份子，都共同遵循「藉思想、文化以解決問題的方法」；⑶ 他們當中，有些人雖接受否定唯心論的思想流派，但卻轉換成「藉思想、文化以解決問題的方法」；⑷ 許多知識份子在西潮面前搖擺不定，但始終不渝地堅持藉思想、文化以解決問題㉘。

很可惜，上述四點皆有問題。第 ⑴ 點即使成立，也不代表西方文化中唯心論等流派不會對現代中國思潮發生影響。馬克思主義不能在寫作《資本論》的英國成為主流，為甚麼它又能風靡現代中國的思想界呢？第 (2)、(4) 點的立足點，在於數量之多。但是，林教授從來沒有拿出數據以資佐證，單憑他所舉出的七個人，就能代表近代中國第一、二代知識份子？過少的證據，實在難以令人信服。第 (3) 點另有較多的說明。林教授通過嚴復曲解斯賓塞 (這是承襲史華慈《尋求富強》的觀點)、胡適曲解杜威，以期說明二人都是以本身重視思想力量的成見，曲解了原來不重視主觀能動性的理論㉙。有關二人的思想發展到底是否如此，自可討論，但即使姑且同意這種看法，林教授的解釋仍有缺口。這會不會是二人個性和學問的偏好使然，而與中國傳統的影響關係不大呢？畢竟，二人的思想怎樣受傳統支配的過程，仍須充分的描述。

總而言之，林教授並沒有提供足夠的材料和分析來證明「藉思想、文化以解決問題的方法」是中國傳統特有的主流文化傾向，也不能說明它是如何影響着現代知識份子的。於是，不管

林教授一再宣揚傳統的思想模式支配現代，但由於解釋不具體，總不免令人感到這只是心造的幻影。

四 「全盤性反傳統主義」的重構

話說回頭。儘管林教授此書的推論和分析手法弊端甚多，但是該書提出的問題仍有相當大的意義。

雖然，許多人不相信五四時代曾經出現「全盤性反傳統主義」，並懷疑林教授所舉出的三位五四思想領袖都不是全盤地反傳統。有關這些問題，大可繼續由史家依據史實深入討論下去。但是，即使林教授的解釋有問題，也不代表他所描述的現象——「全盤性反傳統主義」不曾存在。

的確，「全盤性反傳統主義」所指涉的對象遠多於此書所處理的課題。除卻五四人物，此書首尾兩章就提到中國大陸的「文化大革命」，主旨再明白不過，即希望通過五四來解釋「文革」發生的源頭。另外，60年代在台灣復活的「全盤西化論」，乃至80年代《河殤》等思潮，顯然都包括在林教授的考慮中[30]。凡此種種，作為「全盤性反傳統主義」的個案，可能較少爭議。但假使轉換了研究個案，那麼林教授所提出的理論體系會否仍能切合、適用呢？可否仍採用「藉思想、文化以解決問題的方法」作為「根源」的因素？

公允地說，以林教授切身的時代感受，他對「全盤性反傳統主義」的特徵是有見地的。有一點他較少強調，卻是非常關鍵的：在諸多意識層面活動之中，「全盤性反傳統主義」其實是一種極為意識形態化的思潮[31]。他不是說過全盤性反傳統主義者有一種「意諦牢結的投入」(ideological commitment)麼[32]？只有在這種情緒下，知識份子才會容易形成非此即彼、你死我活的戰鬥心態。順着意識形態戰鬥的需要，就不難解釋書中的反傳統現象：陳獨秀、魯迅之反孔、反禮教，是要抵制尊孔讀經的運動；胡適之宣揚「充分世界化」，是為了抗衡「本位文化」的保守派。

從意識形態的鬥爭情緒角度加以考慮，相信比刻意在傳統中尋找「根源」更為妥當。在此再舉一例，林教授的老師殷海光在晚年轉變之前便是典型的全盤性反傳統主義者，所受到傳統思想的熏陶並非太深，而是太淺。殷出身於一個傳教士家庭，極度憎惡線裝書，對他而言似乎連所謂傳統「經典教育」的浮泛解釋也不能用上。殷海光對傳統的認識，每每流於表面而簡單化，這是因為他過度崇拜邏輯和方法論所致。他對傳統的態度經常流於全盤否定，以及對思想的重視，都是出於非此即彼的意識形態鬥爭的需要[33]。

要是以上的辨析不錯的話，最後不妨重新整理一下對於「全盤性反傳統主義」的認識：

(1) 它是極為意識形態化的思潮，與傳統的思想模式之間並無必然的因果關係；

(2) 在意識形態的層面上，是要全盤否定傳統，但除此之外的其他層面，不排除保留有肯定傳統的想法；

(3) 在情緒上，稟賦了非此即彼、你死我活的戰鬥心態；

(4) 在目的和效應上，希望用思想和主義來指引人心，相信思想可以決定一切，然而這種「藉思想、文化以解決問題的方法」卻不一定來自傳統；

(5) 在認識方法上是「整體主義的思想模式」，容易產生「形式主義的謬誤」。

公允地說，以林教授切身的時代感受，他對「全盤性反傳統主義」的特徵是有見地的。有一點他較少強調，卻是非常關鍵的：在諸多意識層面活動之中，「全盤性反傳統主義」其實是一種極為意識形態化的思潮。從意識形態的鬥爭情緒角度加以考慮反傳統現象，相信比刻意在傳統中尋找「根源」更為妥當。

註釋

① Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979)。此書在大陸曾出版中譯本，穆善培譯，蘇國勛、崔之元校（貴陽：貴州人民出版社，1986年初版，1988年再版），譯文錯漏百出，我曾撰寫〈《中國意識的危機》譯文匡謬〉一文（待刊稿），稍加補正，故下文之徵引或翻譯林書皆按英文原著，簡稱《危機》。

②⑥⑨⑩⑪⑬⑯⑰⑱⑲㉑㉒㉔㉙㉘㉙㉜ 《危機》，頁26-29、55；40、72、85、116；51；49；27；50-51；53；72；38；28-29；107；110；39-41；84；49-50；30-32、85、87-95；11、89。

③ 王元化：〈論傳統與反傳統——為「五四」精神一辯〉，《清園論學集》（上海：上海古籍出版社，1994），頁451。

④ 林教授曾說過totalistic anti-traditionalism之直譯是「整體主義的反傳統主義」，意譯是「全盤性反傳統主義」，可見「全盤性」與「整體主義」在意思上有一定的相通，參〈自序〉，《中國傳統的創造性轉化》（北京：三聯書店，1988），頁8註1。

⑤ 林毓生：〈增訂再版前言〉，《中國意識的危機》（貴陽：貴州人民出版社，1988），頁3。

⑦ 王元化早就批評說：「為甚麼中國的思維模式是文化的整體觀——形成『借思想文化為解決一切的途徑』——從而造成了『五四』的『全盤性反傳統主義』？這需要論證和論據。」參註③書，頁451。

⑧ 《危機》，頁41-49。由此可見，林教授此書所講的「藉思想、文化以解決問題的方法」重點之一是道德心性的轉化，但是評論者顧昕居然援引余英時「智識主義」（intellectualism）的觀念，以佐證「藉思想、文化以解決問題的方法」在中國傳統之存在，參見顧昕：《中國啟蒙的歷史圖景》（香港：牛津大學出版社，1992），頁99-100。要知道，余英時所謂的「智識主義」是指「道問學」的精神，是指對純粹知識之尊重，跟「尊德性」相對，無涉於道德層面，這如何可以與林教授的觀念混為一談？這反映顧昕對林、余二人的要旨所知甚淺。參余英時：〈自序〉，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（香港：龍門書局，1976），頁2-9。

⑫ 王陽明運用禪理之證據，詳參侯外廬、邱漢生、張豈之：《宋明理學史》，下卷（北京：人民出版社，1987），頁246-65。

⑭ 許紀霖亦有類似意見，〈「五四」反傳統之再反思〉，《智者的尊嚴》（上海：學林出版社，1991），頁159。

⑮㉛ 林毓生：〈邁出五四以光大五四〉，《政治秩序與多元社會》（台北：聯經出版事業公司，1989），頁366；353-60。

⑳ 在陳獨秀的分析上，林教授為了證明陳氏通曉儒家的思想，曾提及他必然諳熟《四書》、《五經》，但沒有史料的佐證。《危機》，頁74。

㉓ 林教授在其他處理魯迅的文章中，還採用着「想當然矣」的方法：「如眾所周知，魯迅早年曾受過嚴格而卓越的中國古典教育。他自己曾說他過去是如此深切地浸潤於中國傳統文化之中，以致不可避免地深受其影響。」參〈魯迅思想的特質〉，《政治秩序與多元社會》，頁251。

㉕ 許紀霖亦有類似的意見，同註⑭書，頁159-61。

㉗ 耿雲志：〈五四新文化運動的再認識〉，《胡適新論》（長沙：湖南出版社，1996），頁248。

㉚ 林毓生：〈紀念「五四」六十五周年〉和〈《中國意識的危機》日文版序言〉，載《政治秩序與多元社會》，頁198、403。

㉝ 有關殷海光早年思想的研究，我將會另文處理。

黎漢基 香港中文大學歷史系博士候選人

語言的殖民地

● 董炳月

毛丹青的〈旅日中國學者的雙語困惑〉①(以下簡稱〈雙語困惑〉)一文，觸發了筆者對「用外語寫作」這一文化現象的思考。不言而喻，這思考中積澱着筆者作為一位留日中國人的個人體驗，但這種個人體驗應當具有普遍性。

一　留日者的尷尬

甲午戰爭失敗後的1896年，中國人開始留學日本。這意味着留學伊始，他們就必須作為戰敗國的子民，承受日本人帶有侮辱性的、居高臨下的目光。因此，早期留日學生去上野公園遊玩，也會有日本兒童追着喊「豬尾奴」②。這種對中國人的蔑視通過新聞媒體表達出來，成為來自日本知識界的聲音，於是，陳天華在1905年12月8日為抗議日本人的侮辱、為警醒國人而蹈海自殺。

大約是因為這個頭開得太「晦氣」，所以自此以後，中國留日學生的際遇與命運實在讓人「不知說甚麼好」。姑舉幾例。向愷然，清末民初兩次留學日本，結果在其開中國留學生文學先河的長篇巨著《留東外史》中，將日本罵作「賣淫國」，將日本人稱作「日本小鬼兒」。日本入侵中國後，他給自家養的一條狗取名「甲板」(Japan)，不僅自己投身抗日戰爭，並且送兒子去當空軍，要和兒子一起在空中、地面與日本人進行「立體作戰」③。幾乎與向愷然同時留學日本的周作人，娶日本女性為妻，熱心向中國介紹日本文化，幾乎成為中國第一知日文人，結果是日本人使他不清不白地成了「漢奸」。郭沫若，留學日本並與護士小姐佐藤富子結婚生子，結果蘆溝橋槍聲一響，他投筆請纓、別婦拋雛，穿着睡衣從市川的住所逃出，回國抗日去了。郁達夫，留學日本，在日本寫出名作《沉淪》，頗受日人敬重，但在抗戰開始不久，他卻寫出了〈日本的娼婦與文士〉④那樣尖刻、激烈的文章。抗戰勝利時他遠在南洋的蘇門答臘，卻未能逃脫日本的魔掌，他被活活掐死了！在生命的最後一刻，這位天才作家的雙腳該是如何痛苦地抽搐……。留日中國人與日本的關係實在不應當是這個樣子，但又確確實實是這個樣子。

向愷然在其開中國留學生文學先河的《留東外史》中，將日本罵作「賣淫國」、將日本人稱作「日本小鬼兒」。日本入侵中國後，他給自家養的一條狗取名「甲板」，不僅自己投身抗日戰爭，並且送兒子去當空軍，要和兒子一起在空中、地面與日本人進行「立體作戰」。

上面這些事實，應當能夠提醒我們注意不同時代留日中國人的生存方式與話語形式之間的內在聯繫。因為〈雙語困惑〉一文提及的《日本經濟新聞》上的文章，指出了魯迅、郭沫若那一代留日中國人與新時期旅日中國人的區別：「前者用中文表達，後者用日語撰稿」云云。〈雙語困惑〉的作者毛丹青對「日語撰稿」之「潛台詞」的閱讀是敏銳的，但似乎還有更值得注意的問題沒有被讀出來，那就是語言的選擇對價值觀的影響。

二　說給誰聽與說甚麼

為了在異國生存、實現自己的價值而用外語著述，潛藏着價值觀之獨立性的喪失。這種「外語寫作活動」中的「自我」變異與對傾聽者的諂媚，首先表現在旅歐旅美華人的英文著述中。鄭念的《上海生與死》、張戎的《鴻》等華人英文暢銷書，比「醜化」更可怕地「妖魔化」了中國和中國人。

人的本質是語言，因此可以把「人」定義為「語言的動物」。語言作為一種歷史和文化的載體，塑造着人這種動物的每個方面。日本人在對台灣和舊滿洲殖民統治期間運用各種手段推廣日語，甚至把日語定為「滿洲國」的國語，實在是頗具「歷史眼光」的文化陰謀。在這個意義上，母語就是「自我」，用母語進行表達是人作為人的最大自由。而且，母語無法逃避，試圖逃避母語就像試圖在陽光下逃避自己的影子。如果你明明是「生在新社會、長在紅旗下」、普通話說得很標準，但你為了表示自己的「東洋化」或「西洋化」或「南洋化」，而刻意把漢語說得結結巴巴，那麼你「一不小心」就會把漢語說得很地道。

既然如此，選擇用外語來表達在某種程度上就意味着對語言自由的放棄、意味着話語權的被剝奪。在通常情況下，人們在一定程度上放棄語言的自由、用外語來表達，主要有兩個目的：一是因為對方不懂敍述者的語言，而敍述者為了表達自己，只有使用對方能夠理解的語言。比如中國政府召開新聞發布會自配英文翻譯，讓不太熟悉漢語的各國記者領會新聞發言人的發言，就屬於這一種。另一目的是對傾聽者有所期待、試圖在傾聽者那裏實現自己的價值，所以只有用對方的語言來表達。比如一個離開中國來到歐美或日本的中國人，為了獲得這個陌生世界的承認，便只有使用這個社會共有的語言。於是，英語或是日語就成為其進入歐美社會或日本社會的第一條通道。所以，當某些旅日中國人為在日華人的日文著述而「自豪」的時候，毛丹青尖銳地指出：「他們用日文著書大部分是為了滿足日本的輿論需求，別無更深的理由」，確實很有必要。

不過，為了在異國生存、實現自己的價值而用外語著述，這一文化行為還潛藏着更大的危險性，這就是價值觀之獨立性的喪失。為了獲得對方的承認而使用對方的語言，也不免屈從甚至迎合對方的價值觀與趣味，敍述者價值觀之獨立性由此受到威脅。當敍述者價值觀之獨立性喪失殆盡的時候，寫作便會流於「文化的諂媚」。

敍述者在這種「外語寫作活動」中的「自我」變異與對傾聽者的諂媚，首先表現在旅歐旅美華人的英文著述中。在大陸引起反響的《妖魔化中國的背後》⑤中，作者尖銳批評了鄭念的《上海生與死》、張戎的《鴻》等華人英文暢銷書對中國和中國人的「妖魔化」——比「醜化」更可怕的「妖魔化」。該書指出：

> 這些寫給美國讀者看的書，必須要照顧到根本沒有經受過「文革」苦難的美國人的趣味。換句話說，就是要把那麼多的苦難和悲傷，寫成能夠賺取美

國讀者同情的眼淚和好奇心的感人故事。結束時，更要讓讀者感受到一點，就是「還是生活在美國幸運，美國是多麼偉大啊」。

實際上，那種對西方社會近於自輕自賤的諂媚，正是以「用英文寫作」這個事實為前提和起點的。他們的「話語王國」淪為英語殖民地，他們在成為「英語」的「順民」的同時，亦成為英語社會價值體系的屈服者。

那麼，這種「外語寫作活動」中敍述者的「自我變異」，在旅日中國人的日文著述中是否存在？答案是肯定的。〈雙語困惑〉一文提及的1995年9月抗日戰爭勝利五十周年之際，某旅日中國人博士在《朝日新聞》上發表的所謂〈中國也要自省〉的文章就是一例。中國當然要反省，而且這種反省多年來一直持續着。搞四個現代化、甚至搞核試驗，都可以說是基於這種反省、基於對「落後就要挨打」這一慘痛歷史教訓的汲取。但是，這種「反省」決不是作為曾經給亞洲社會帶來巨大災難的日本所應當作的那種「反省」。在抗戰勝利五十周年之際，作者將這兩種反省相提並論，無疑是混淆了作為「反省」之前提的完全不同的歷史事實(加害與被害)，並且迴避了歷史判斷中的道德判斷。如果我們注意到這篇文章是用日文寫的、而且是發表在《朝日新聞》這種在日本社會具有廣泛影響力的報紙上，那麼作者的寫作動機就一目了然。毛丹青將其解釋為「並無惡意，只希望中國能夠自強」，未免流於簡單與善良，因為那篇文章並不是寫給使用漢語的中國人看的。

比某博士的文章更應引起注意的，是沈潔博士的《「滿洲國」的社會事業史》。該書是著者的博士論文，1996年由京都的ミネルヴァ書房出版後，引起日中兩國學界的反響。1996年10月27日，著者在東京的巢鴨社會教育會館作了題為「《「滿洲國」的社會事業史》寫作出版經過」的演講。著者說：「我把在『滿洲國』實施的殖民地社會事業區分為文化性社會事業和政治性社會事業，從文化性社會事業的角度給民間層次或者個人層次的救濟活動給予適當評價。我覺得在至今尚未解決的殖民地問題、日中戰爭問題中缺乏實證的、冷靜的態度，沒有不僅追究過去的歷史責任、而且面向未來的新觀點」；「究竟應當怎樣把握歷史實象？生活在『滿洲國』的人們的真象是怎樣的？很久以來我苦於介紹這些問題的反覆思索中。」這裏無暇介紹那本厚三百餘頁的專著，但讀者從著者上述自白中，大致可以了解那本書的內容。著者確實認真的考察了日本殖民主義者在「滿洲國」實施的社會事業。據著者說，已經有人批評該書是美化日本殖民主義者的侵略行為⑥。筆者深有同感。因為書中關於日本在「滿洲國」實施醫療衞生事業等的介紹，使筆者想起了1995年10月日本前總務廳長官江藤隆美的發言——所謂「日本在統治韓國期間為韓國建了釜山港、仁川港和五千多所學校」。但由於韓國人強烈抗議，江藤被迫辭職⑦。

筆者的專業並非歷史學，亦非社會福利事業史，但從歷史常識出發，筆者認為有兩個與《「滿洲國」社會事業史》的邏輯起點密切相關的前提性問題應當討論。第一，對於當年生活在「滿洲國」的中國人來說，究竟在何種程度上存在過正面意義上的「社會事業」？楊靖宇、731部隊、萬寶山事件等姑且不論，恰好在聽了沈博士的

在抗日戰爭勝利五十周年之際，某旅日中國人博士在《朝日新聞》上發表了〈中國也要自省〉的文章。作者將中、日兩種反省相提並論，無疑是混淆了作為「反省」之前提的完全不同的歷史事實(被害與加害)，並且迴避了歷史判斷中的道德判斷。

講演一周後的11月3日，筆者在NHK（相當於中國的中央電視台）看到了介紹出生在舊滿洲的日本名演員森繁久彌的專題節目：《遙遠的青春之地》。從那個專題節目對曾經生活在「滿洲國」的東北老人的採訪中，我得知日本人在當年「滿洲國」的地位最高（所謂「大太君」），朝鮮人次之（所謂「二太君」），中國人則最低。沈博士專著中的某些統計資料也證實了這一點。有關中國人和日本人在「滿洲國」對殺的慘劇，日本電視台也不只一次作過介紹。第二，在日本國的國民作為一個群體對中國進行侵略的時候——滿洲開拓團本來是一種「國家行為」，「民間層次或者個人層次的救濟活動」如何從國家的侵略行為中區別出來？意味着甚麼？歷史研究的目的並不是尋找個別性而是尋找普遍性，把個人完全等同於國家或者把個人從國家中完全分離出來，同樣是歷史唯心主義。

著者自云寫這本書的主要目的是「把長期以來被中日兩國研究者置之不顧的『敏感』課題發掘出來，在對歷史事實進行疏理的基礎上進行適當的解明」⑧，但是，如果不是置身日本的社會環境，如果不是以日本人讀者為對象而用日語寫作，那麼這本書的寫作和出版大概會是另一種情形⑨。

問題依然是「日文撰稿」。

其實與魯迅、郭沫若、郁達夫那一代留日中國人相比，當前留日中國人用日文著述，未必完全是喜劇——雖然也未必是悲劇。向愷然大約不會用日文寫《留東外史》，郁達夫大約不會用日文寫〈日本的娼婦與文士〉，因為那樣的話，他們便很難擁有自己的「讀者」。這大概也是毛丹青所謂的「雙語困境」之一種吧。

與魯迅、郭沫若、郁達夫那一代留日中國人相比，當前留日中國人用日文著述，未必完全是喜劇——雖然也未必是悲劇。向愷然大約不會用日文寫《留東外史》，郁達夫大約不會用日文寫〈日本的娼婦與文士〉，因為那樣的話他們便很難擁有自己的「讀者」。

三　唱好「中國戲」

但是，對於毛丹青有關在日中國人大唱「中國戲」的批評，我卻不以為然。相反，我認為在日中國人應當大唱中國戲，唱好中國戲。

對事物的認識可以分為三種類型。一是「如魚飲水、冷暖自知」的「自知」，二是「當局者迷、旁觀者清」的「他知」。不過，這兩種「知」各有其局限性。因此，第三種「入乎其內，出乎其外」的「知」，可算是真正的「知」。在中國出生、在中國成長、對「中國」有切身體驗的中國人，當他們走出中國並置身於新的社會環境與價值體系之中，然後再回首看中國，應當是「恍然大悟」或者「感慨良多」的。僅舉一例。費孝通的名著《江村經濟》，似乎就是著者留學時期在國外「唱中國戲」的成果。「研究」與「研究對象」並不是一回事，甚至可以說完全是兩回事，這是因為「研究」（社會科學意義上的「研究」）是持某種價值觀與「研究對象」進行對話。正是由於研究中國問題的外國學者持有其獨自的價值觀，他們的研究才對中國學者富有啟發性。據筆者所知，在日本大學專攻中國學（歷史、哲學、文學等）的中國學生，常受到日本人不友善的詢問：「中國人為甚麼要到日本來學習中國學？」這無疑是出於詢問者認識論上的幼稚。

從幫助日本人認識中國的角度看，在日中國人「唱中國戲」也是有必要的。在日本是否了解中國這一問題上，我與毛丹青的看法不同：日本未必了解中國。正像傑出的日本學者野村浩一指出的：「日本近代史是在認識中國這一問題上失敗的歷史，而且不能說這種歷史已經結束。」⑩政治家關於戰爭問題的「失言」、釣魚島爭端、

遺留化學武器的處理、正在日本社會蔓延的對中國人的歧視與仇視⑪，都不妨看作是這種「不了解」的表徵。那麼，誰來向日本傳達中國？日本中國學會的約兩千名會員正在辛勤地工作着(中國人應當感謝他們)，但那永遠是一種「日本人表達」，被表達的是一種「旁觀者清」的「知」。而且，如果個別研究者對中國和中國人持有偏見，那麼其偏見在日本社會的傳播只能加深日本人對中國的誤解和蔑視。比如有日本學者受美國人的影響而研究中國的人種歧視思想，把西藏解放稱作「以『解放』為名義的種族歧視」⑫(按照這種邏輯，西藏解放前的農奴制將成為「人權制」)。因此，中國人在日本唱中國戲，「現身說法」，用日語向日本社會傳達「中國」，就是有必要的。關鍵依然是「雙語困境」。如何在使用別人的語言時保持「自我」的完整性，不致讓自己的話語形式成為外語(及使用這種語言的人們)的殖民地，進而把外語「工具化」，使外語成為自己支配的「殖民地」……這些問題。實在值得深思。筆者有幸看到《留學生新聞》等華文報刊都設了日文專頁，認真向日本傳達着中國。這是可喜的現象。朱建榮先生在電視專題節目中用日語向日本人傳達中國人對兩岸關係等問題的認識，也是很有必要的。

當然，筆者並不反對甚至贊成毛丹青關於在日中國人應當唱「日本戲」的主張。正像日本人常說的：中國與日本是這樣近又是這樣遠。大約是因為同樣是黃面孔、同樣使用漢字，這兩個差異性很大的民族才那麼容易誤解對方吧。看似「同文同種」，其實性格各異。中國和日本太需要互相了解。但中國人如何在日本唱「日本戲」，則是另外一個問題。

從幫助日本人認識中國的角度看，在日中國人「唱中國戲」也是有必要的。不然，誰來向日本傳達中國？但那永遠是一種「日本人表達」，被表達的是一種「旁觀者清」的「知」。當然，筆者也贊成毛丹青關於在日中國人應當唱「日本戲」的主張，但中國人如何在日本唱「日本戲」，則是另外一個問題。

註釋

① 毛丹青：〈旅日中國學者的雙語困惑〉，《二十一世紀》(香港中文大學・中國文化研究所)，1997年6月號，頁135-37。

② 實藤惠秀：《中國留學生史談》(東京：第一書房，1981)，頁57。

③ 向一學：〈回憶父親一生〉，《江湖奇俠傳》(長沙：岳麓書社，1986)，附錄。

④ 郁達夫：〈日本的娼婦與文士〉，《抗戰文藝》，第四期，1938年5月14日。

⑤ 李希光等著：《妖魔化中國的背後》(北京：中國社會科學出版社，1996)。

⑥ 以上見講演稿，原文為日文。載《日本僑報》，1996年12月1日，第五號。

⑦ 被迫辭職後的江藤隆美並不認錯，並在1996年初的新年懇談會上重申自己的觀點。參見〈江藤氏說：「沒有必要反省」〉，《朝日新聞》，1996年1月5日，第12頁。

⑧ 沈潔：《「滿洲國」的社會事業史》(京都：ミネルヴァ書房，1996)，頁3。

⑨ 聽講演的時候筆者曾問講演主持人段先生：「這本書是否已在大陸出了中文版？」段先生說：「大陸恐怕不會出版這本書吧……。」這耐人尋味。

⑩ 野村浩一：《近代日本的中國認識》(東京：研文出版，1981)，頁47。

⑪ 據1997年夏的一份調查，當時對中國懷有好感的日本人只有14%，與二十年前中日恢復邦交時的55%形成巨大反差。參見張一帆：〈日本的「中國熱」為何退潮——訪眾議院議員福田康夫〉，《時報》(東京)，1997年7月號。

⑫ 坂元ひろ子：〈以「解放」為名的種族歧視〉，《世界》(東京)，1996年第3期。

董炳月 北京大學畢業。曾任《中國現代文學研究叢刊》責任編輯，1992年晉升副研究員。1994年留學日本，現於東京大學文學部攻讀博士學位。

隨筆·觀察

我所了解的詩人穆旦

● 孫志鳴

今年2月26日，詩人穆旦已經離開我們整整21周年了。我總想寫點甚麼將當年和先生的一段交往記錄下來，並非奢望能傳諸久遠，主要是想使自己困頓的心靈能得到些許安慰。在夜深人靜之際，我從書堆裏翻出了二十多年前先生寫的一沓兒書信，細細研讀着，那些塵封的往事便重現眼前。說實話，許多年來我不敢輕易開啟這扇記憶的閘門，生怕自己的淺薄褻瀆了先生那正直、勤奮、才華橫溢、由於不斷探索而永遠處於探索苦惱中的形象。一個偉人曾說過，整理亡友的文稿如捏着一團火。而我讀着先生這些書信時，卻像抱着一塊冰！因為它們又把我帶回了那個令人不寒而慄的、絕望的年代裏。

我和先生相識，既是一個偶然機會，更有點必然的緣分：我喜歡詩，而先生又是個詩人和詩歌翻譯家。

在內蒙古插隊時的那些漫長的冬夜裏，我們幾個知青常常把油燈挑亮，圍坐在炕上朗誦普希金(Aleksandr S. Pushkin)的詩。時間久了，我幾乎能把《十月十九日》、《青銅騎士》以及《歐根．奧涅金》中的許多篇什背誦如流。到了白天，有時我們又站在房頂上衝着蒼天和荒野高聲吟詠……普希金的詩在那些年月裏像甘泉一樣滋潤着我心靈的沙漠。因此，我在崇敬普希金的同時，也深深地感激他的譯者——查良錚先生。

1973年秋天，命運拿廣大知青開了個玩笑：停辦了多年的大學忽然轟轟烈烈地要招生了，報名、推薦、考試，煞有介事似的，令人忙得不亦樂乎；到頭來，半路跳出個張鐵生——交白卷的上大學！大家心都涼了。我「名落孫山」之後，一天，我們村來了個知青，叫查英傳。在我得知查英傳的父親就是查良錚之後，我非常興奮。

小查問道：「你怎麼會認識我父親的?」

「當然認識，」我開玩笑說，「是通過俄國詩人普希金的介紹認識的。」

「可我父親以前是搞英語的，——你現在還讀那些老古董？」小查問。看來，小查對他父親的了解的確不多。然而，我決心通過小查實現拜見普希金譯者的宿願。

1974年春節剛過，利用回家探親的機會，我跑到南開大學東村，敲開了查良錚先生的家門。先生給我的第

一個印象是很樂觀。當他非常認真地聽我講完組裏的知青是如何爭相傳抄普希金的詩，並從中得到安慰，現在要向譯者當面致謝時，他兩眼放光，激動地搓着手，並像一個不失赤子之心的孩子似的朗聲笑了起來。寒暄了幾句之後，我們開始談普希金、談詩。先生說：

普希金詩歌的最大特點是溫柔敦厚。在他的詩裏，快樂是活人的快樂，悲傷也是活人的悲傷。不像有的詩人——如雪萊——那樣，寫起哀歌來呼天搶地般慟哭，彷彿寫過詩後真會死去一樣……普希金有些短詩不太惹人注意，其實它們都非常俏皮，極富人情味兒。

先生當下就背誦了一首普希金的小詩《摘自致 B·Π· 葛爾恰科夫函》。

幾天後，應先生的要求，我拿了自己的幾首詩向他請教。現在只記得有《黃昏》和《車過八達嶺》兩首，前者是寫景的鄉村牧歌，後者則側重抒情。先生讀了兩遍，說：「看得出你是在摹仿普希金的手法，但你還沒有把握住他的精髓——詩首先應該真實，特別是心靈的真實。從你介紹的塞外生活中，我體會不到《黃昏》中描寫的閒情逸趣……」他舉了幾段恩格斯論述文學應該真實的話之後，又說：「只有忠於生活的人，才能抒發真實的感情；同樣，感情越真摯，對生活的體會才可能越有新意，寫出詩來自然有深度。」他特別強調說：「寫詩最忌故作多情，否則就好比把感情當成一堆劈柴，你把它點燃了，又脫下褂子來將它扇旺，一邊扇，一邊還大喊大叫。這不但不能引起讀者的共鳴，甚至會對你的舉動感到莫名其妙。」

在以後的日子裏，先生有選擇地借一些他剛譯出的詩給我看。先是拜倫的《貝波》、《柯林斯的圍攻》等，後來便是奧登、斯本德、葉芝、艾略特等一大批英美現代詩人的作品。借助先生寫的那些精辟的、見地獨到的解釋，使我讀後受益匪淺。接連好幾年，一到冬天回家探親，我都要隔三差五去先生家請教，而先生也樂於將他剛剛譯出的詩稿讓我拿回家去看。他常說：「你是第一個讀者；不過，別丟了，也不要再發展第二個讀者。」在那個年代裏，如果被當局發現傳抄這些東西，可是罪莫大焉呵！遭批鬥、坐牢，甚至斷送一生的前程。我把詩稿拿回家後便將它們抄在本子上，然後再藏起來。每次還稿時，先生總要與我交談感想。

一次，先生給我講了一首帕斯捷爾納克 (Boris L. Pasternak) 的俄文詩歌後，說：

帕斯捷爾納克的風格和普希金不一樣，倒可以稱得上是蘇聯的艾略特。現代派詩歌的流派很多，表現手法也很不相同，但是有一點，這些詩人都力圖從一個更深的層次上把握人的內心世界。如果以作品的深刻性來衡量，傳統的詩歌就顯得有點遜色了。至於中國的自由體詩，人們不感興趣，最主要的原因是膚淺，形式倒是次要的……但也應該看到歐美現代派詩人在追求深刻的同時，又出現了一個新的問題——晦澀。我以為詩歌和散文有許多不同處，其中之一是詩可以晦澀，而散文卻不能。不過經院味太濃了，就等於把詩鎖進了象牙塔，和那些膚淺的詩一樣不被人們所接受。只是有點區別：一個是難以接受，一個是不願接受……如果能從普希金和艾略特的風格中各取所長，有

機地揉合成一體，倒未必不能成為今後中國新詩的一條探索之路。

從先生晚年的詩作，如《冬》、《停電以後》、《老年的夢囈》等篇什中，便可以發現他正在做這種嘗試。它們已經減少了先生早期作品中的晦澀成分，而增加了溫柔敦厚的情調。

在認識先生兩年之後，他才將自己早年的詩集《旗》拿給我看。到這時我才知道他的筆名叫穆旦，是將姓拆開來又換了一個諧音字。我讀了之後，他問：「喜歡哪一首？」我說：「《詩八章》。雖然不能徹悟個中三昧——也許，本來就詩無達詁——但讀了一遍還想讀，咂摸一次就有一次的新體會。我還特別喜歡詩中那極富彈性的語言……」

隨着我們之間了解的日漸深入，先生又把他自己剛寫成的詩也拿給我看。我記得有《秋》、《冬》和讚美友誼的詩。這些詩都是寫在被裁成兩半的16開白紙上。每次看完，他都忘不了叮囑一句：可千萬別說出去。現在回想起來，他用小紙條寫詩，恐怕是為了方便隨時銷毀的緣故吧。

先生也常對我談起詩壇上的人物。記得有一次提到艾青時，他說：「在緬甸和日本人作戰的那些年月裏，喜歡讀艾青的詩篇，如《手推車》。現在就無此興致了，也許是情隨境遷，感慨繫之吧。」關於徐志摩的詩，他認為華麗有餘而深刻不足，不喜歡。他還談過對七月派詩的看法，特別是創作方法上的分歧……先生直言不諱的性格在談及帕斯捷爾納克時給我留下了很深的印象。雖然他極口稱讚帕氏的詩歌，但對其獲諾貝爾獎轟動一時的小說《日瓦戈醫生》(*Doctor Zhivago*)卻不以為然，說只讀過前半部分，覺得太枯燥無味，就沒再讀下去。先生在詩歌翻譯上主張神似，他一再表示在以後的翻譯中要更「破格」。他不滿意當時已經出版的《唐璜》中譯本，認為沒有把原著的俏皮譯出來，所以讀了感受不到原著的美。評價別人直言不諱，對自己也如此。他譯完了艾略特的《荒原》後，借給我的卻是解放前出版的趙蘿蕤的譯本。他解釋：「你還是看看這個吧，我譯不過她。」

先生對生活的看法較之對詩歌的看法，也許能給人以更多的啟迪。記得在一個寒冷的冬夜，我裹一身塞外的風塵，踏着高音喇叭裏播出的刺耳的「批林批孔」的叫喊，來到了先生家裏。圍坐在爐邊，先生雙目微閉，聽我講插隊生活，講精神上的苦悶，講陌生的地方和更陌生的人。我告訴他，為了能盡早被選調，我曾和組裏的另一個知青劉承祺——也是先生的一個忘年交——秉燭大幹數日，好不容易編造出一個粉飾太平的小歌劇。本想拿它當敲門磚與縣委宣傳部去拉拉關係，不料這塊石頭扔出去後沒有引起任何反響，甚至連個水花都未濺起來。先生聽了之後，睜大眼睛，非常坦率地說：

你們都有一些文學意趣和才能，但光有這些並不意味着將來就可以幹出真正的事業。問題的關鍵是你們要學會駕馭自己的才能……詩歌是詩人心靈對生活的最真實的反映，如果你們把它變成敲門磚，就無異於用才能毀了自己。因為你已經失掉了人格。

先生停了一會兒，又說：

無論到甚麼時候、在任何環境中，你都要耐得寂寞。那些執着於自己信念

的人總是寂寞的。歷史可能有這樣的誤會，才華橫溢的人也許會終生默默無聞，一些不學無術的笨伯反而能煊赫一時，而且顯得煞有才華。這是時代的、也是歷史的悲哀。

在以後的來信中，先生又對我們這些長期在千里之外插隊的年輕人的所作所為表示理解。他說：

但我至今仍然認為，人是只能或為理想而活着，或為物質享受而活着，享受拿到手，可能淡而無味；只有理想使生活興致勃勃。當然如果太沒有物質水平，那也會令人喪氣的。人就是經常在矛盾中求出路的，這兩方面的矛盾經常不是從這面、就是從那面來壓你，使人永遠不太滿意。

在說到他自己時，先生表達了這樣的觀點：

……談到技能，大概(如)在水中游泳，以寫詩者的技能來競爭，該是最吃虧的事。因為心靈是個大包袱。

先生在給我和承祺的信中諄諄告誡我們要多積累知識，不可荒度光陰。正像他要求寫詩要深刻一樣，在做人上則強調「力求在一個方面深入一下，將來遇上機會，就可以用上了」。諸如此類的教誨還有很多，當時不覺得怎樣，在以後的生活中我們才感受到它們的分量和意義。

1976年初，正是中國的命運變幻莫測之時，先生右腿骨折，產生了一種「餘年可數」之感。他在那年3月31日的信中寫道：「我近兩月……特別苦惱，整天昏昏沉沉，躺不是，坐也不是。抽空也看些書，讀點舊詩。很愛陶潛的人生無常之歎。」先生還抄了一首《歸田園居》其二。現在，當讀到「我麻日已長，我土日已廣，常恐霜霰至，零落同草莽」時，我忽然記起有一次先生把奧登的《悼念葉芝》交給我，順便說了一句：「你是它的第一位讀者，但願不是最後一位讀者。」

在那個絕望的年代裏，苦悶和不安是難免的，但不能動搖先生的信念。平靜下來後，他往往會把更多的精力投入到工作中去。先生有個很了不起的翻譯計劃：在整理好《拜倫詩選》，完成了大量英美現代派詩人作品的翻譯和解釋之後，把普希金的五六百首抒情詩(其中百多首未發表過)重新改譯和抄出一遍，並「力求每行都押韻」。他的工作進行得很順利，在1976年6月5日給我的信中寫道：「這兩個多月，我一頭扎進了普希金，悠游於他的詩中，忘了世界似的，搞了一陣，結果，原以為搞兩年吧，不料至今才兩個月，就弄得差不多了，實在也出乎意料。」今天重讀這些信，我不禁又想起了當年先生伏在孤燈下，專心致志辛勤筆耕的情景。他彷彿一點也沒聽見窗外「反擊右傾翻案」的叫喊聲，真像「忘了世界似的」。

今天，當先生的譯著接二連三出版的時候，當我讀着那些優美的詩句而激動得拍案的時候，我常想：「這些美妙的作品，何以能在那樣一個令人絕望、窒息、恐怖而混亂的年月裏產生呢？」也許，有人會說他勤奮。是的，每次當他把抄寫工整的、厚厚的手稿交給我看時，我都這樣想過。也許，有人會說是才華和興趣使然。沒錯，才華和興趣兩者相輔相成，它們確能使某些人在從事一些看來艱苦的、枯燥無味的工作上廢寢忘食且樂此不疲。但在「四人幫」時期，先生的

勞動一旦被當局發現，不僅本人會橫遭不幸，而且還要禍及家人，這正是令先生最痛苦並時時自責的事情。我認為先生之所以敢冒這麼一個冒不起的風險，是因為他有一個堅定的信念，正像他多次對我提起：「中國總有一天還會需要知識，需要藝術，自己『辛酸的工作不白受苦』，……。」同時，他又清醒地認識到自己是看不到那一天了。他曾把裝有譯稿的小皮箱交與最小的女兒保管，並叮囑：「你最小，也可能等你老了，它們才有出版的希望。」我以為，先生真正達到了無私無我的境界，稱得上是中國的脊梁。

先生對祖國的感情之深，是我這枝筆所不能表達的，只可意會而已。有一次，我對先生已經在美國取得了學位、有了舒適的生活，又偏要回國受這份罪（1953年回國，1958年被錯判為「歷史反革命」，受勞動管制，降職降薪）表示非常不理解。先生說：「國外世態炎涼，人與人之間的關係非常冷漠。你們年輕人難以理解……我今天的情況固然很困難，但還有友誼在，你能來我家不就是一個證明麼？」先生想了想，又說：「祖國和母親都是不能選擇的。所以，我也只有今天這樣的選擇……。」當時，先生臉上的神情令我想起了屈原的詩句：「余心之所善兮，雖九死其猶未悔。」我選調到包鋼後曾給他介紹過那裏的情況：1975年整頓時好一些，後來又糟了。先生在1976年3月31日的信中寫道：「你問我的心情如何，這確不易描述。簡單一點，以你們包鋼的產量可以衡量。它高我也高，它低我也低。」現在，我似乎仍能感到先生那顆拳拳的愛國之心在跳動。

粉碎「四人幫」後的第一個春天我們又見面了。先生告訴我：「『文革』前譯的拜倫的《唐璜》有可能出版。真是個令人興奮的消息！春天竟來得這麼快，出人意料。」先生說話時眯起雙眼，嘴角露出一絲微笑，憧憬着未來。

那副慈詳的面孔將永遠印在我的心裏。因為萬萬沒想到這竟是我們最後一次見面！幾天後，先生就因心臟病猝發而溘然長逝了！我在很長的一段時間裏都無法接受這一殘酷的現實，多次在心中發出呼喊：「難道這是真的嗎？」先生長期蒙冤，背着十字架在黑暗的坑道裏走了幾十年，當他總算看見一線陽光時，竟然又被迫離開了這個世界……造物也太不公平了！

21年後的今天，痛定思痛，我常常會想到恩格斯的一句話：「由於歷史的必然性所產生的一切後果，不論多麼可怕，它自身就是一種安慰。」先生一生坎坷所帶來的遺憾，人們已經了然。但我們是否想過，不也正是這種坎坷的經歷才磨煉了他的性格，使他於絕望的季節仍耕耘不輟；能耐得寂寞，駕馭自己的才華；對祖國充滿了深沉的愛……從而成為一代中國優秀知識份子的鮮明寫照麼？想到這些，我沉重的心情才感到些許安慰。隨着時間的流逝，先生的影響日增、聲譽日隆，這種情況的出現甚至被人稱為「穆旦現象」。儘管是遲來的哀榮，但也是一種安慰。如果上述文字能有助於人們對先生的了解——哪怕只是一點點，對我來講已是最大的安慰。

孫志鳴 1950年生於天津，1968年到內蒙插隊，1983年大學畢業。現在中國冶金設備深圳公司任職，高級經濟師，廣東省作家協會會員。

怪哉國家圖書獎

● 徐虹北

前兩天，看到電視新聞裏正在播放一條消息，一個十來歲的孩子遇溺被人救起，而救他的人卻淹死了。這個孩子在鏡頭前說：「叔叔為了救我，把自己的生命置之度外，我想起他一心為了他人、犧牲自己的崇高精神和品質，心裏十分感動。」這孩子的話說得太對了，可就是沒有一點孩子氣。我納悶，他平時也這麼說話嗎？我想肯定不是這樣。但他畢竟受「教育」多年，知道面對攝像機應該怎麼說。這跟現在的孩子寫作文時必須說套話一樣，平時聊天進入一種語言系統：海闊天空，活潑有趣，語言生動形象；一旦寫作文、大會發言了，就都很自覺地納入了另一個語言系統：刻板機械，甚至面目可憎，語言社論化。這兩個系統的切換轉變，他們都能運用自如。孩子尚且如此，我們的老學者、老專家多是身經百戰的老運動員，就更知道在甚麼場合該怎樣說話，該說甚麼話。譬如，有資格充任國家圖書獎的評委們，心裏當然知道學術的標準是甚麼，但是三屆圖書獎發給了哪些書呢？我們首先來看國家圖書獎的獲獎標準是甚麼。

從1993年起，政府每兩年頒發一次國家圖書獎，意在表彰一批「質量優秀、貢獻突出」的圖書。甚麼才算是「貢獻突出」呢？細則劃分了五個等級：首先是「對於中華民族的科學文化的發展有重要貢獻的」，其次是「對於宣傳馬克思主義及黨和國家的重大方針政策有重要貢獻的」，再次是「對於國民經濟、國防建設有重要貢獻的」，第四是「對於出版事業的發展有重要貢獻的」，最後才是「有重要思想價值、科學價值、文化藝術價值或在思想界、學術界及社會上產生重大影響的」。

是不是可以這樣說：在思想學術界具有重大影響的學術著作，並不是我們的國家圖書獎首先要扶持鼓勵的。譬如說，《顧準文集》。據說還有人質問這本書的出版者，為甚麼這本書會有這麼多的讀者，年輕人為甚麼都愛看這本書。這話問得蹊蹺，好書當然有讀者，所謂桃李不言，下自成蹊。《顧準文集》既有相當的學術含量，又有廣大的社會讀者，換句話說，就是社會效益和經濟效益都很好。這樣的書與國家圖書獎無緣，恐怕大多數人都見怪不怪吧。

這樣的書不得獎，那麼甚麼樣的書得獎呢？科技類的專業書，我不懂。單就文史哲而言，我們如果把三屆國家圖書獎獲獎書目大致分一下類的話，似乎可以分為三類：一類是時事需要的、有中國特色的應景書；一類是炒冷飯但規模宏大的全集大典；一類是從民族團結的需要出發的和親

書，這倒是頗有盛世修書的皇家氣派。獲獎書目中唯獨不大見具有學術原創性的著作。也就是說，獲獎圖書其實離我們日常的讀書還有一段很大的距離。得獎書大約是為了擺在架上看的，而放在案頭讀的書又大抵是不適合得獎的。

那麼，國家圖書獎為甚麼喜歡把榮譽頒給一些人們不大讀的書呢？恐怕學術政治化是一個顯而易見的原因。譬如說，要講民族團結了，那麼甚麼樣的書該得獎，甚麼樣的書不該得獎，就有個政策問題了。即使當前沒有民族問題，也還要照顧到得獎的地區與民族，不能因為評獎而產生破壞民族團結的可能性，所以地域性的照顧也是必須考慮的。即使並不涉及民族這樣的大問題，評獎也有一個導向性的問題。你給他獎了，如果他有問題，就證明你也贊同他的立場。所以，我們評獎最好都給古文字，這樣最保險。否則，弄不好就有可能破壞安定團結的大好局面。我曾經聽一位行政長官說：「現在有人藉口出全集，甚麼文章都往書裏印。這怎麼可以？全集中缺一兩篇文章有甚麼關係，不能因為一兩篇文章破壞我們改革開放的大好局面。要是你再堅持全集要全的話，那你就是破壞改革了。」這讓我想起藉小說反黨的論調來，彷彿知識份子真是可以一言興邦、一言喪邦，這又未免太抬舉了讀書人。

不過，多數讀書人也很聽話，既然受了抬舉就也當真了，況且，聽話還是有好處的。於是，出版也有了度身定制，有人成了得獎專業戶。搞到後來，大家眼睛都盯着已經得獎的書目，玩起了類型化的把戲。甚麼類型的書容易得獎就出甚麼的書，沒有經濟效益也沒有關係，因為圖書有其作為精神產品的特殊性，也就是社會效益。談到社會效益大於經濟效益我就疑惑，一部好書，如果沒有相當的經濟效益，也就是說沒有相當的讀者願意接受，又談何社會效益呢？得獎固然是社會效益的體現，但拿了獎就高束焉、庋藏焉，不說是孤芳自賞，那至少也是局部效益甚至是個人效益明顯大於社會效益。誰的個人效益？這就不需要我明說了吧。

前兩年出全集熱，而且容易得獎，於是就有人索性盯着名頭大的評委。有一次我在飯桌上聽到一家內地出版社的青年編輯吹噓自己的本領，他正在編一位德高望重的老先生的全集，老先生是國家圖書獎的評委。據那位青年編輯說，老先生發過話，說是只要出版社出得好，沒有錯別字，裝幀精緻，保證能得大獎。如果他說的是真的話，那這位老先生恐怕是有點糊塗了，他把國家圖書獎當作自家的水果糖，可以隨便抓一粒塞到愛鬧騰的孩子的嘴裏。

給評委出書固然是一條捷徑，如果評委的名頭不是大到可以隨意說大話，好像也不敢做得太過份。那麼，還有一個辦法，就是人多勢眾，於是求大求全，名人掛帥，群策群力，多快好省，大幹快上，力爭上游。我查了一下三屆獲獎書目，一些多卷本叢書，規模最大的有100冊之眾，最多的責任編輯有108將。也許是受到了這樣的暗示或鼓勵，不少人匆忙組建編委會，最好是找評委的老師掛名主編。把這樣的書說成是學術垃圾或許是過份了，但也實在說不上有甚麼價值。因為它本來就是衝着大獎去的，往往是大而無當、華而不實，缺少沉潛往復、從容含玩的學術積累與沉澱。有的作品大家明知不靈，還是一窩蜂地往上湧，而且搞到最後，限時限刻，要拿出來獻禮的。這究竟是學術研究呢？還是登台作秀呢？

也許我們頭腦裏盛世修書的觀念太重了，只是盛世修書與學術原創是

沒有多大關係的。四庫全書、傳世藏書，我不能說這些書出得沒意義，但至少可以說，這些書並沒有學術原創性，而且多少透露出一種好大喜功的心態。我不是說不要出這些書，但切不可鼓勵。要知道在中國這個習慣於一哄而上的國度，大家為了奔大獎、投巨資、拉關係、通路子，說到底，無非是希望從中拿到好處。因為獎就意味着位子、票子、車子、房子等。所以，評獎也就與學術無關了，而和升官、分錢是一回事。這是圖書界的悲哀，也是學術界的悲哀，更是讀書人的悲哀。

有人會說，你口口聲聲學術是個人的埋頭研究，可為甚麼還要在國家圖書獎這一類的官方榮譽裏面為獨立自由的學術著述佔一方地盤呢？難道優秀的學術著作只有得到官方的首肯才行嗎？不是說，民間的學術獎勵才是真正的學術空間嗎？這些話都不錯，就學術自身而言，它不應該顧及學術以外的諸多非學術因素，但是難道政府不應該支持在思想學術界廣有影響的作品嗎？我想，誰也不會說不應該。畢竟，學術的意義在於提供一個民族自身思考的深度與高度。遠的不說，二十世紀40年代，自由知識份子以其超凡的「崗位定力」堅守自己的學術陣地，湧現出一批有真才實學的大學者與著作，像錢穆的《國史大綱》、蔣廷黻的《中國近代史》、呂思勉的《中國通史》、錢端升的《中國政制史》、湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》等等。迄今為止，這些在抗日炮火中誕生的學術經典還未曾被逾越。我後來看到湯一介的〈湯用彤先生〉一文，才知道湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》也得過獎。那是1942年，當時教育部授予《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書以最高學術獎。湯用彤得到消息後還很不高興，對同事說：「多少年來都是我給學生打分數，我的書要誰來評獎！」由此可見湯用彤確為「一純儒之典型」(錢穆語)。當年和他一起得獎的還有馮友蘭的《新理學》和金岳霖的《論道》，可以說都是當時教育部認定的一流學術著作。我並不是說這些書一定要得甚麼大獎才有價值，它們即使不得獎，也照樣會站在後來者的書架上。湯用彤拒絕獎勵，這是「毋戚戚於功名，毋孜孜於逸樂」的用彤先生對自己學問的自信。教育部頒獎則體現當時行政機構對學術發展的關注與重視，這是一個問題的兩個方面。

這件事給我兩個啟發。一是，學術不依傍政治，特立獨行，才是真正的學術。這樣的作品固然應該得獎，就是不得獎，也都是響噹噹、留得下來的傳世之作。所以，大家不必忙着去搶大獎，得不到獎倒在其次，關鍵是出一些真正留得下來的好書，譬如北京三聯書店的「讀書文叢」、「文化生活譯叢」及近兩年的「哈佛—燕京叢書」中就有不少好書。當然，我也並不是要大家拒絕任何來自官方的榮譽，但至少不要把眼睛總盯着得大獎，這樣才可以保持一個知識份子的純正立場，保持自己公正的批評。此外，政府倒應該扶持學術，像當時的評獎也確實為後人留下了過硬的著作。所以，希望我們現在是評獎，而不僅僅是做好平衡工作。難道我們現在的評委不如當年的教育部官僚？顯然不是，而是我們的評委的腦子裏雙重意識太分明了，就像那個被人救上岸的孩子，很容易把學術標準給忘卻了。也正是為了這忘卻的紀念，我冒昧寫下這些文字，希望中國的學術繁榮能得到出版界切實的鼓勵與支持。

徐虹北　上海青年評論家

經濟與社會

傳統及其變遷：多元景觀下的法律與秩序

● 梁治平

在中國經濟改革的初期，農村經濟改革所採取的家庭聯產承包責任制，並不是出於正式制度自上而下的安排，而是農民的創舉，出自非正式制度對正式制度的抵抗和挑戰。很顯然，在農村經濟改革中出現的許多「創新」，並不是國家的發明創造，而是傳統鄉土社會經濟模式的某種延伸、變形和改造。

一

在過去的十幾年當中，中國社會經歷了巨大的變化。這場變化不但波及並且改變着鄉土社會，而且在很大程度上是從這一社會內部生發出來的。令人驚異的是，在中國經濟改革的初期，農村不但走在城市的前面，而且農村經濟改革所採取的主要形式——家庭聯產承包責任制，也不是出於正式制度自上而下的安排，而是出自農民的創舉，出自非正式制度對正式制度的抵抗和挑戰。事實上，從50年代到70年代，國家政權一步步深入鄉村並且成功地實現了對基層社會的監控，可是在整個過程中，農民的這種抵抗和挑戰從來沒有完全停止過①。

從制度變遷和制度創新的角度看，當代中國農村的經濟改革，尤其是家庭聯產承包責任制的逐步發展，為人們提供了一個極好的例證，表明民間自發的經濟活動怎樣一步步突破正式制度的禁限，以及非正式制度如何逐步獲得其合法性，最終轉化成為正式制度的一部分。同一過程還表明，傳統的社會資源和文化資源並非「現代性」的簡單對立物，相反，它們可能在現代化過程中發揮相當積極的作用。因為很顯然，在農村經濟改革中出現的許多「創舉」和「創新」，並不是國家的發明創造，而是傳統鄉土社會經濟模式的某種延伸、變形和改造，是農民在既定歷史條件下依靠他們已有的知識和經驗所作的選擇，在此過程中，地方性知識，包括過去三十年經驗在內的歷史記憶，都是不可或缺的創新資源。

然而，並非所有民間自發活動都能夠獲得正當性，也不是所有非正式制度都能夠得到國家認可，並最終為正式制度所吸收。毋寧說，這方面的情況相當複雜、敏感和微妙，因為它不僅關涉到制度變革，也涉及社會轉型和意識形態轉變，甚至涉及到社會秩序的重構。下面將要討論的個案就具有這種複雜和微妙的性質，其中的一組取自農村金融市場，另一組則與家族組織和信仰有關。這些個案最引人注意的地方，在於它們與國家的關係曖昧不明：它們在國家法律和意識

形態上並未得到認可，但卻有着頑強的生命力和不可取代的作用，以致各地乃至中央政府不得不正視其存在，並且試圖對之加以利用。

本文的目的，並不是要就上述問題提供某種意識形態上的辯護或政策上的建議，而是要在最近一百年來社會變遷的大背景下，對這種關係重新加以審視，力圖說明這種關係及其變化的性質，揭示出其中為主流思潮所忽略和遮蔽的東西，進而探究未來社會秩序據以建立的基礎。

二

在農村經濟改革的最初將近十年，民間信貸在農村經濟發展尤其是鄉鎮企業活動中的作用甚為有限②。然而，1986年以後，農村中民間借貸的規模開始大於正規借貸的規模。據統計，從1984年到1990年，民間借貸的規模以平均每年大約19%的速度增長。而且，除西藏以外，全國各地都有有關民間借貸活動的報導。在沿海和內陸一些經濟發展較快地區，民間信貸尤為發達③。正像我們在其他地方所看到的那樣，民間信貸市場的出現，在相當程度上也是傳統資源再生與再造的結果。因此，除了從來沒有中斷過的親朋好友之間以及個人與集體之間的自由借貸以外，人們在這裏能夠看到諸多傳統的民間金融組織形式，如銀背(錢中)、錢莊、合會(錢會)、典當商行等④。造成民間信貸迅速發展的原因主要是：一方面，隨着市場調節範圍的不斷擴大，農村經濟發展對資金的需求量大增；而另一方面，農村中的正規信貸機構——農村銀行和信用社，由於受體制以及經營方面的種種限制，無論在資金供給抑或是在服務方式上，都無法滿足農村經濟生活中日益多樣化的資金需求⑤。耐人尋味的是，這一發展並沒有導致一種新的、多層次農村金融體制的產生；相反，民間金融活動與正規金融機構之間一直存在着緊張關係，前者多半處於非法或者半非法狀態，兩種制度難以兼容，因此形成了農村金融市場上不和諧的二元格局。

自然，這種情形也在法律上反映出來。首先是規定民間借貸的利率，禁止高利貸活動。如1964年中共中央轉發的《關於城鄉高利貸活動情況和取締辦法的報告》提出，借貸利率在月息一分五釐以上者即為高利貸。而根據1984年和1991年最高人民法院的兩份法律文件，民間借貸的利率可以適當地高於國家銀行貸款利率，具體標準由各地人民法院根據本地區情況掌握，但其最高不得超過銀行同類貸款利率的四倍(含利率本數)，人民法院對於超出這一限度的那部分利息不予保護(《最高人民法院關於貫徹執行民事政策法律若干問題的意見》第69條和《最高人民法院關於人民法院審理借貸案件的若干意見》第6條)。為防止當事人規避該項規則，同一意見還規定(第7條)，不得將利息計入本金以謀取高利⑥。其次是保護國家對於金融業務的壟斷地位。根據國務院1986年1月7日頒布的《中華人民共和國銀行管理暫行條例》，個人不得設立銀行或其他金融機構，不得經營金融業務，而且，非金融機構經營金融業務的也在禁止之列。根據這些規定，民間自辦的錢莊等金融組織被先後取締，民間的「合會」(尤其是其中規模較大的那些)也被目為違法犯罪活動而遭到嚴厲打擊。

民間自發活動如農村金融市場和家族組織，最引人注意的地方在於它們與國家的關係曖昧不明：它們在國家法律和意識形態上並未得到認可，但卻有着頑強的生命力和不可取代的作用。本文的目的是要揭示出其中為主流思潮所忽略和遮蔽的東西，進而探究未來社會秩序據以建立的基礎。

〔案例一〕：

被告人鄭樂芬和蔡勝南於1985年合謀組織「民間金融互助會」(俗稱「平會」)。其經營方式，或先由會員向會主交納大額會款，然後由會主分期返還會員，或者由會主先行付給會員大額會款，再由會員分期返還會主。由於入會有利可圖，遂致該「抬會」規模迅速擴大。1986年2月14日，樂清縣人民政府發布公告，明令禁止「抬會」活動，但二被告對此置若罔聞。至同年3月樂清縣人民政府依法取締「抬會」時，二被告下屬中小會主達427人，會員遍及多個縣、市區，並遠至江蘇、山東、新疆等地。該「抬會」收入會款6,200餘萬元，支付會員款6,010萬餘元，經營金額為1.22億元，收支差額達189.6萬元。

鄭樂芬和蔡勝南於1985年合謀組織「民間金融互助會」，溫州市中級人民法院於1989年11月3日以投機倒把罪，分別判處二被告死刑和無期徒刑。但該案二被告並未有詐騙行為，其活動也沒有直接侵犯他人財產。「抬會」案所侵犯的，是國家的金融管理制度。

經審理，浙江省溫州市中級人民法院於1989年11月3日作出判決，以投機倒把罪分別判處二被告死刑和無期徒刑⑦。

根據同一材料的指控，鄭、蔡二被告組織「抬會」的活動造成了嚴重的社會危害。首先，「抬會」導致高利貸活動猖獗，破壞了國家金融管理秩序，造成國家銀行儲蓄額急劇下降，信貸資金不足⑧。其次，「抬會」以投機取巧、唯利是圖的思想腐蝕了人們的心靈，敗壞了社會風氣。最後，「抬會」被取締後，會員急於向中、小會主索回會款，而有採取綁架人質、非法拘禁之舉，致令樂清縣社會秩序一度嚴重混亂⑨。仔細分析上述各點，可以發現這些指責遠不夠堅實。民間金融活動一旦開展，勢必與正規金融組織爭奪同一市場，因此，問題不在於前者是否導致國家銀行儲蓄下降，而在於正規金融組織能否滿足市場需求，以及在它們無法滿足市場需求的情況下，民間金融組織及其活動在多大程度上可以被合理、合法地承認和引入。高利貸云云，乃是人們指責民間借貸慣常所用的說法，實際情況還需要具體分析。經濟學的研究表明，民間借貸的高利率反映了信息投資的資源成本，是對農村金融市場上關於還貸風險信息的嚴重不對稱分布狀態的一種理性反應⑩。因此，只要不是基於壟斷而形成的高利率，就不能簡單以高利貸視之⑪。至於「抬會」在社會風氣方面所起的作用，相信並不比如今甚為常見的彩票和股票交易更難接受。最後，樂清「抬會」事件造成嚴重的社會秩序問題，其直接的原因既不是因為經營不善，也不是因為有會主捲款逃走事情發生，而恰是因為政府採取強制措施取締了「抬會」，使得會員對會主的信任頃刻瓦解。

本案中的罪名確定是另一個有趣的問題。在該案審理過程中，關於罪名曾經有兩種不同意見。一種意見主張定詐騙罪，另一種意見則主張定投機倒把罪。法庭最後採納了後一種主張。因為在「抬會」的經營過程中，會主與會員之間都訂有合約，雙方對於「抬會」的經營方式也都是明知的和認同的。舉凡會款的收付、清點和記帳，均按約定的時間和數額辦理。而且，至「抬會」終被取締之前，許多合約正在履行，部分會主和會員因為履行合約已經得利。總之，該案二被告並未有詐騙行為，其活動也沒有直接侵犯他人財產。「抬會」案所侵犯的，是國家的金融管理制度。二被告非法經營金融業務，尤其是在明知其活動屬於非法的情況下，繼續擴大「抬會」規模，「以高利率與國家銀行爭奪民間資金，數額特別巨大，衝擊了國家金融管理秩序」⑫。本文無意為上述「抬會」案中的被告辯護，我所感興趣的

是，以「國家金融秩序」之名對民間金融活動採取的壓制態度和措施是否足夠合理和有效？事實上，國家對於農村金融市場的嚴格管制從未能夠完全奏效。民間信用自80年代初興起以來，業已隨着農村經濟的發展經歷了不同階段，並對於地區的社會與經濟發展起到了不可替代的作用。當然，總的來說，民間金融組織在經營以及融資手段等方面都還比較落後，民間金融活動中的投機行為和欺詐現象也時有發生，而這部分是因為市場的機制尚未健全，部分是因為民間金融組織及其活動沒有獲得足夠的合法性，因此也沒有得到有效的指導和監督。值得注意的是，進入90年代以後，隨着農村非農產業迅速成長和「開發區熱」而出現的又一輪民間集資浪潮，許多以新的形式和面目，如「農村合作基金會」、「農村金融服務社」、「資金互助基金」等出現。這些組織在經營方面繼續保有靈活性和多樣性等特點，但在形式上比較正規，往往得到地方政府和農村合作經濟組織的支持，而且規模較大，有的竟能與正規的農村信用社分庭抗禮。這使得原有的合法與非法之間的界線開始模糊⑬。

當然，上述情形並不意味着民間非正式組織和制度已經取得合法地位，更不意味着存在於上述領域的制度性緊張業已得到基本解決。農村金融市場未來的走向，民間信貸組織的發展前途，都還需要進一步的觀察才能夠了解。不過，有一點也許是清楚的，那就是，單靠正規的金融組織將無法滿足農村社會日益多樣化的資金需求，後者要求建立「一種多種信用機構、多種信用工具、多種信用形式並存的複合型的金融體系」，為此，「現存的民間借貸金融市場可以作為一個發育新的農村金融體系的生長點」⑭。

三

傳統資源的再生與再造實際是最近十數年間遍及農村社會生活各個方面的一種普遍現象，它包括了諸如家族組織的恢復和民間記憶再現的諸多方面，而不只限於民間經濟活動諸領域。

其實，也像「包產到戶」和農民的自留地一樣，家族意識和各種民間「迷信」也從來沒有被完全消滅。比如在50年代末和60年代初，一個閩南村莊就曾兩度出現恢復家族祭祀活動的現象⑮。在另一些地方，族譜和宗祠在歷經劫難之後被保存下來，而在80年代，甚至在全國範圍內都出現了家族復蘇的現象。只是，家族制度的恢復遠不像「包產到戶」這類單純的經濟方面的變化容易得到學者們的積極評價，更沒有獲得正式制度上的認可⑯。在對同一現象的描述和評判當中，學者們意見不一。持否定態度的學者強調宗族組織在管制族人、干預生產以及「鬧人命」、爭山林等事件中的消極作用，認為中國當代宗族現象只是舊文化的復興，是在中國實現現代化的障礙⑰。而意在為之辯護的學者則試圖表明宗族重建包含了某種「本體」意蘊，是現階段漢民族歷史意識和歸屬感的再現⑱。顯然，這兩種說法都有偏頗之處。事實是，當代中國的宗族重建是一種非常複雜的社會現象。家族固然是一種民間自組織形式，但那並不意味着它必定要對抗正式制度⑲；同樣，作為一種傳統的社會組織，它也不是必然地不容於現代社會。重要的是必須看到，家族的重建實際也是傳統的再造，它表達並且滿足了中國當代鄉村社會生活中的某些需求。比如在有些地方，家族組織適

總的來說，民間金融組織在經營以及融資手段等方面都還比較落後，民間金融活動中的投機行為和欺詐現象也時有發生，而這部分是因為市場的機制尚未健全，部分是因為民間金融組織及其活動沒有獲得足夠的合法性，因此也沒有得到有效的指導和監督。這使得原有的合法與非法之間的界線開始模糊。

80年代以來，許多地方的家族活動，通常都能夠得到地方政府的默許。但是在另一方面，家族制度始終不具有法律上的合法性。作為一種傳統的社會組織，它也不是必然地不容於現代社會。重要的是，家族的重建實際也是傳統的再造，它表達並且滿足了中國當代鄉村社會生活中的某些需求。

應着80年代以來農村社會生活的巨大變化，在提供生產和生活上的合作互助、加強地方社區的認同、維護地區內部的社會網絡，以及提供民間意見的表達和交流模式等方面，都發揮着重要的作用[20]。研究者對浙江和廣東兩個村莊的比較研究還表明，在鄉鎮企業創建之初，家族是農民建立企業、獲取資源和建立互相信任的重要制度保障[21]。而當鄉鎮企業得到進一步發展，村集體的經濟力量迅速增加之後，家族組織還可能被整合到新的、更大的組織當中，成為村莊內部實行管理和分配的重要組織[22]。當然，家族復興的現象在不同地區有不同表現，它們的社會意義也不盡相同。不過，可以肯定的是，家族的社會功能並不是單一的和固定不變的，它在人們生活中的作用或大或小，它對於社會發展的意義是積極的還是消極的，取決於特定地方的傳統，特定人群在特定條件下的選擇，以及特定背景下國家對待家族組織的態度。

80年代以來，隨着農村經濟改革的進行，民間社會的發展空間有了明顯的擴大，這意味着，國家對於民間自生自發的活動，不再採取簡單粗暴的干預和壓制辦法，事實上，許多地方的家族活動，只要不是明顯地違反國家政策和法律，尤其是不觸犯刑法，通常都能夠得到地方政府的默許。但是在另一方面，家族制度始終不具有法律上的合法性。國家正式法律通過對個人權利的保護，在諸如婚姻、繼承、贍養等問題上不斷地介入家族紛爭。比如對民間立嗣的習慣，尤其是「嗣子」根據「嗣書」、「繼單」一類文書或者「摔盆」、「打幡」[23]一類行為主張繼承的作法，法律一向不予支持[24]。而在出嫁女主張繼承權或者寡婦改嫁(尤其是帶財改嫁)受到夫家阻撓的場合，法律則會出面保護婦女的合法利益[25]。當然，這種干預總是有限的，因為比較起國家法律所體現的那些原則，繫於家族之上的觀念和民間慣習無疑對生活在鄉土社會中的人們具有更加廣泛和深遠的影響力，以致當事人了解並且願意訴諸國家法律的情形實際上只是少數，更何況，有些民間慣習在新的社會條件之下被重新安排和制度化，並因此在一定程度上被合法化了。傳統的「從夫居」形式被固定化、制度化，就是這樣一種情形。

〔案例二〕：

原告路建設、楊秀萍是夫妻。路、楊二人於1982年結婚，婚後不久，即一起到楊秀萍原居住地賀蘭縣常信鄉新華村九社居住。其間，路曾向新華村提出入戶申請，但村裏以地少為由不同意，因此也沒有批給其宅基地。1988年，村裏召開社員大會討論路的入戶問題，結果仍以地少以及男方不應隨女方落戶為由否決了路的申請。同年，村、社研究決定，將原告借住的宅基地批給九社農民楊某，並動員原告搬遷。1990年，被告楊學成等13人，以社員大會不同意原告在村中居住為由，將原告居所強行拆毀，造成經濟損失若干。

該案一審和二審法院均認為，原告民事權利受憲法、民法通則以及婚姻法保護，被告以「出嫁女子隨夫遷移戶口」的鄉俗為由致原告財產損害，應負民事責任。其後，當地鄉政府在法院判決的基礎上，由鄉牧場為原告劃撥了宅基地和責任田，同時為其解決了落戶問題[26]。

本案中的問題非常具有代表性，因為至少在漢民族居住的幾乎所有地區，到處都通行「從夫居」的婚姻形

式，而在農村經濟改革開始以後，隨着城區規模擴大、土地資源更加稀缺以及地區間發展不平衡的加劇，把這種民間慣習改造成一種控制人口流動和利益分配手段的做法也甚為普遍。有的地方明確規定贅婿不得參與分配，有的地方則對招婿上門者施以限制，如規定有多個女兒者只准招婿一人，或者招婿者須居住滿一定年限後方可參與分配等，有的地方在出具婚姻狀況證明時收取高額押金，以確保女方婚後把戶口遷走，還有的地方在出嫁女遷回原居住地時以承諾不參加村內分配為條件，等等。這些規定的一個顯著特點，是它們大多以「群定」方式，經由鄉村民主程序確定，有的還寫進村規民約，因此而具有一定程度的合法性。這一方面使得這種與婚姻居住形式相聯繫的分配制度具有較大的權威性和穩定性，另一方面也使得少數因違規行為而引起的糾紛往往遷延時日，難以解決。當然，要發現一些通過訴訟獲得成功的事例並不難[27]，但是在鄉土社會的背景之下，借助於國家法律的強制力量來實現個人權利，這種辦法是否足夠恰當和有效，仍是一個值得認真思考的問題[28]。由於正式法律制度的現代、都市和個人主義背景，要在其中發現與傳統家族倫理的契合點是困難的。也許，唯一的例外是贍養問題。1949年以來，儘管與家族有關的制度、原則和倫理受到全面否定和批判，但是贍養老人這一條卻作為傳統美德被保留下來。不僅如此，它還被作為一項子女對父母應盡的義務寫進相關的法律，並且在司法實踐中被有力地執行，儘管這一點最近已為一些社會學家所詬病，認為它與計劃生育政策有潛在的矛盾[29]。正因為在贍養問題上正式法與民間規範性知識保有一致，鄉民在理解和接受國家有關政策和法律時便不會發生特別的困難，法官、基層司法人員和調解人員在處理和解決贍養糾紛時也就可以充分調動民間知識資源。然而，具有諷刺意味的是，這一點並沒有保證贍養糾紛比其他種類的糾紛得到更好的解決，它甚至不能夠阻止老人贍養的問題日趨明顯和嚴重。下面的案例取自社會學家在河北農村所作的田野調查。

〔案例三〕：

河北省某村玉泉老漢年76歲，有二女三子，二女已出嫁，三子都在本村成家。7年前，老漢開始在三個兒子家「吃輪飯」(即定期輪流到各家吃飯)。1995年長子不再遵守輪值協議接待老人。老人無奈，只好向村委會、鎮司法所投訴長子長媳不孝不養之過。鎮司法所為其代寫訴狀，幫助老人訴於鎮法庭。法庭判決：玉泉由二、三子負責照顧，長子則每月出贍養費60元。此後，長子除按時交付(經第三人)贍養費以外，與老人完全斷絕了往來。二子和三子因不滿於長子只出錢而不盡照顧之責，也要求照此辦理。老人同意，遂搬回老屋獨自生活。

鎮司法所和法庭都認為，它們已經使老有所養，從而圓滿地解決了這一贍養糾紛，但是玉泉本人及其二、三子並不這樣認為。他們擔心老病和身後的事情。兩個兒子還認為，法庭的判決並沒有真正解決老人的贍養問題，實際是把長子解脫了，而他們都沒有能力單獨贍養和照顧老人[30]。應該說，此種情況在其他許多地方亦非鮮見，這從全國各地有關贍養問題的大量報導和不斷增加的贍養訴訟中可以輕易地得到證明[31]。而實際上，提交法院解決的贍養糾紛總是同類糾紛

漢民族通行「從夫居」的婚姻形式，而在農村經濟改革開始以後，這種民間慣習改造成一種控制人口流動和利益分配手段的做法也甚為普遍。這一方面使得這種與婚姻居住形式相聯繫的分配制度具有較大的權威性和穩定性，另一方面也使得少數因違規行為而引起的糾紛往往遷延時日，難以解決。

在贍養老人問題上，法律運作的邏輯與社區生活的邏輯並不相同，法律上的「贍養」與它所要吸納和維護的「傳統美德」更是貌合而神離。以致法律上的圓滿解決，只能是把「贍養」問題合法地簡化為錢財供應，而當事人則可能無可挽回地失去親人看顧、情感慰藉，以及傳統所謂「孝」和「養」所代表的許多東西。

中極小的一部分，因為，正如上引調查材料所指出的那樣，為着保持融洽的親子關係，大多數老人不到食宿無着、走投無路的時候，絕不會求助於正式的司法機構。在最近一起非同尋常的贍養案中，江西省宜春市下屬的三陽法庭未經告訴便審理了一件贍養案件，最後迫使當事人達成贍養協議[32]。我們當然不能說法庭的介入無助於改善老年人的生活狀況，尤其是在他們失去了起碼的物質保障的情況下，但是很顯然，在贍養問題上，法律運作的邏輯與社區生活的邏輯並不相同，法律上的「贍養」與它所要吸納和維護的「傳統美德」——「養」——更是貌合而神離，以致法律上的圓滿解決，只能是把「贍養」問題合法地簡化為錢財供應，而當事人則可能無可挽回地失去親人看顧、情感慰藉，以及，總之一句話，傳統所謂「孝」和「養」所代表的許多東西[33]。這就是為甚麼玉泉老漢的兩個兒子對法庭的判決感到不滿，也是為甚麼當事人總是把訴諸法律作為最後的和不得已的選擇。

無論法律具有怎樣的局限，把鄉村社會中老人贍養問題日益嚴重的現象歸咎於現行法律是不公平的，不過，在更深一層意義上，這二者之間確實存在着某種內在關聯。研究者指出，傳統社會中代際交換關係的存續繫於家庭中男性長輩的權力和權威，繫於宗族制度和與之配合的道德倫理規範以及作為國家正統意識形態的儒家思想。而在今天，鄉村社會中代際交換的邏輯(道理)不變，但是可交換資源、交換關係的經濟基礎和使交換得以維持的制約力量都發生了變化。首先，代際之間的權力關係發生轉移：家庭經濟權力開始從老輩轉移到小輩，家中權力部分由男性轉移到女性。其次，傳統的對於行為進行道德評價的社會輿論壓力減弱乃至不復存在。與這一過程相伴隨的，是過去一百年尤其是1950-1970年代國家對於農村傳統社會組織、結構、思想以及社會關係有計劃的改造，其中包括對農民財產的強制性剝奪，對農村原有各種民間組織和勢力的嚴厲打擊，以及，在反「封建」、破「四舊」名義下對各種傳統觀念和民間知識的全面清理[34]。國家希望通過這一系列運動把舊時的農民改造成新時代的公民，而以正式的法律去取代民間固有的習俗、慣例和規範，既是實現這一想法的重要手段，也是整個改造計劃中的一個重要目標。然而，當一切舊的組織、制度、儀式、禮俗和規範性知識業已失去合法性並且部分或者全部地解體，當一套建立在權利話語上的知識和規範大舉侵入家庭關係，「宏揚民族傳統美德」便只能是一句無所依托的空話，意在維護「傳統美德」的國家政策和法律(比如贍養法)也必然包含了深刻的自我矛盾。

四

歷史學家注意到，在中國，建立民族國家與實現現代化，從一開始就是同一過程的不同方面[35]。這意味着，中國近現代國家形態的轉變與所謂「現代性」的確立有着密切的關聯。在新國家成長並試圖確立其合法性的過程中，歷史被重新定義，社會被重新界定。鄉土社會中的觀念、習俗和生活方式，被看成是舊的、傳統的和落後的，它們必將為新的、現代的和先進的東西所取代。根據同一邏輯，中國社會的「現代化」只能由國家自上

而下地推行和實現，從這裏便衍生出「規劃的社會變遷」，這一過程一直延續至今。

1980年代以來，在「建立民主與法制」和「依法治國」一類口號下，國家正式的法律制度開始大規模地進入鄉村社會。通過「普法」宣教和日常司法活動，自上而下地改造舊文化、舊習俗和舊思想觀念的過程仍在繼續。然而，正如我們所見，這一努力遠未獲得成功。這部分是因為正式法所代表的是一套農民所不熟悉的知識和規則，在很多情況下，它們與鄉土社會的生活邏輯並不一致，因此也很難滿足當事人的要求。結果，在農村社會的一方面，人們往往規避法律或者乾脆按照習俗行事，而不管是否合法；在國家的一方面，執法者在力圖貫徹其政策和法律的同時，退讓妥協之事也往往有之。這樣便形成了鄉村社會中多種知識和多重秩序並存的複雜格局[36]。

從國家的立場看，這種情形是令人擔憂和難以接受的。在政府官員眼中，農村社會存在的大量違法犯罪行為，多半與舊的生產方式、生活習慣以及所謂封建思想、迷信觀念有關，而這些東西之所以還能在許多地方存在並且影響人們的行為，又主要是由於農村的落後和農民的愚昧。因此，要解決農村的法律問題，除了幫助農民脫貧致富，同時提高他們的教育水平之外，當務之急是要靠「普法」教育，靠加強國家在基層的司法力量。然而，本文的研究表明，這種看法至少是過於簡單了。事實上，農村社會中許多逃避乃至違反國家政策和法律的行為，並不簡單是農民的愚昧所致；同樣，農民們所遵循的規範性知識，也並不都是無益和不可理喻的。如果擺脫了傳統與現代的二元對立模式，如果不再居高臨下地看待和評判農民的思想、行為和生活方式，我們就必須承認，正式的法律並不因為它們通常被認為是現代的就必然地合理，反過來，鄉民所擁有的規範性知識也並不因為它們是傳統的就一定是落後和不合理。正因為認識不到這一

如果擺脫了傳統與現代的二元對立模式，如果不再居高臨下地看待和評判農民的思想、行為和生活方式，我們就必須承認，正式的法律並不因為它們通常被認為是現代的就必然地合理，反過來，鄉民所擁有的規範性知識也並不因為它們是傳統的就一定是落後和不合理。

點，以往的社會改造運動才在歷史上造成慘烈的破壞，以致今天正式法在進入鄉村社會時才會遇到如此多的問題，並且在解決這些問題的同時亦造成新的問題。當然，指出這一點絕不意味着民間的知識和秩序具有自足的優越性，更不是主張國家政權應當從鄉村社會中徹底退出，而只是要揭示出在強烈的國家的、現代的和理性的取向下被長期遮蔽的一些東西，並在此基礎之上重新看待正式制度與非正式制度之間，以及國家與社會之間的關係。

需要特別指出的是，本文所關注和討論的，無論是國家與社會還是正式法與民間秩序，都不是具有明晰邊界並且能夠嚴格區分的內部同質的實體，它們之間也不存在非此即彼的對立和緊張。國家的意志需要通過一系列組織、機構和行為來體現，但它們顯然並不一致。法律也是如此，因為從法典到司法政策到法律實踐，從都市裏的高級法院到基層派出法庭，法律的面目總是在變化。而且，越接近基層，我們越不容易分辨清楚行動者的身分，比如，村民委員會的組織和活動有多少是正式制度的一部分，有多少是非正式制度的一部分？基層人民法庭所實施的法律，在多大程度上維護了法律的統一性，在多大程度上融入了民間秩序？毫無疑問，國家法律在向下滲透的過程中將發生改變，但是發生改變的不只是國家的法律，也有民間的知識和秩序。更何況，鄉村社會並非不需要國家的法律。須知，農民不是一個無差別的概念，鄉土社會更不是一片沒有變化的淨土。今天的鄉土社會已經與50年前(更不用説100年前)的大不相同，它先是為國家政權力量深刻地改變，現在又受到鄉村工業化和現代生活方式的猛烈衝擊，以致人們無法再使用單一的和靜止的農民或者農村社會這樣的概念。這種情形無疑為當下的社會注入了活力，使之更具有開放性，但在另一方面，它也表明，與社會發展不平衡和不同質相伴隨的，可能是多種知識和多重秩序長期並存的局面。消極地説，這種局面可以是鄉土社會中法律與秩序處處脱節、斷裂與不和諧的現狀的延續；積極地説，它卻可能是一種具有建設意義的、把衝突減至最低程度的法律與秩序的多元格局，而要達致這一目標，需要的將不僅是高超的法律實踐技藝，而且是一種新的、更合理的法律觀和秩序觀。

今天的鄉土社會已經與50年前的大不相同，它先是為國家政權力量深刻地改變，現在又受到鄉村工業化和現代生活方式的猛烈衝擊，以致人們無法再使用單一的和靜止的農民或者農村社會這樣的概念。這種情形，可以是鄉土社會中法律與秩序處處脱節、斷裂與不和諧的現狀的延續，也可能是一種具有建設意義的、把衝突減至最低程度的法律與秩序的多元格局。

註釋

① 沉石、米有錄主編：《中國農村家庭的變遷》(北京：農村讀物出版社，1989)，頁8；黃宗智：《長江三角洲小農家庭與鄉村發展》(北京：中華書局，1992)，頁203-10。

② 見周其仁等：〈鄉鎮企業信用的制度基礎〉，載周其仁編：《農村變革與中國發展：1978-1989》(香港：牛津大學出版社，1994)，頁291-348。值得注意的是，當時(農村)國家銀行和信用社的信貸活動也不是建立在單純經濟原則上的。同一調查報告指出，直到1986年，銀行和信用社仍主要憑藉對借款人個人品格的了解、按社會身分取向以及對地方行政干預的妥協，來從事信貸活動，其特點是缺乏統一規則、因人制宜和服從於農村社會結構中的非經濟關係支配等。由此形成的債務關係，通常都是長期性的和非單純經濟性的，其成敗不在於每一次往來的結清和對權利義務的明晰界定，而在於長期的信任與否以及種種特殊人際關係的變動趨勢等等。

③⑤⑪⑭ 鄧英淘等：〈中國農村的民間借貸〉(出處不詳)。

④　在這些傳統的金融組織之外還有一些新的金融組織形式。一般的情況，參見註③鄧英淘等；浙江溫州地區的情況，參見張軍：〈改革後中國農村的非正規金融部門：溫州案例〉，《中國社會科學季刊》(香港)，1997年總第20期，頁22-35。關於傳統的合會組織等，參見梁治平：《清代習慣法：社會與國家》(北京：中國政法大學出版社，1996)，頁113-19。

⑥　根據這一條的規定，將利息計入本金計算複利的行為本身並不違法，只是，如果因此所得利潤超出法定最高限度，則超出部分不受法律保護。不過，可能部分地因為這一規定行文上的問題，實踐中複利的作法往往被視為違法。有關案例，參見：〈趙瑞庭訴可保順返還借款本金和利息糾紛案〉，載《人民法院案例選》，總第3輯(北京：人民法院出版社，1992-1996)，頁75-77。民間規避這一「法律」的辦法，主要是頻繁地更換借據。此外，民間還有一些其他辦法來對付規定利率上限的法律，比如多寫借據金額或者實際少付借款(所謂「過手利」)。不過，最高人民法院曾明文規定，出借人「在借款時將利息扣除的，應當按實際出借款數計算」(〈關於貫徹執行《中華人民共和國民法通則》若干問題的意見(試行)〉第125條)。有關案例，參見〈金德輝訴佳木斯市永恆典當寄賣商行抵押借款糾紛案〉，載《人民法院案例選》，總第4輯，頁75-81。可以順便指出的是，複利和「過手利」等也都屬於傳統的借貸慣習。

⑦　《人民法院案例選》，總第1輯，頁17-18。這顯然是一個極端的案例，但並不是唯一的案例。1996年11月，海南省洋浦經濟開發區兩級人民法院審理判決的一起「標會」(「干衝會」)案涉及會眾萬餘人，資金十多億元人民幣。9名會首被分別判處無期徒刑、有期徒刑及附加刑。(《人民法院報》，1996年12月7日，第二版。)問題是，正式法律所欲禁絕的並不只是這種規模巨大的標會，而是所有民間標會。慣常歸於「標會」的危害主要有：擾亂國家金融秩序；暴利；誘發詐騙、賭博等犯罪活動；容易引發惡性事件，造成不安定；糾紛不易處理。(湯國生、錢宏祥：〈民間「標會」應予取締〉，《法制日報》，1997年7月14日，第八版。徐建華：〈審理「打會」案的一定體會〉，載《人民法院報》，1996年1月18日，第三版。)

⑧　根據另一份材料提供的數據，高峰期全縣約有二億元資金流入「抬會」，引起農村儲蓄總額下降39.6%，銀行存款在不到兩個小時內就被取走數千萬元，使得全縣1/4的信用社處於關閉或半關閉狀態(見註③鄧英淘等)。由於民間集資和其他民間信用形式並存而令當地正規金融機構面臨儲蓄額大幅度下降窘境的情形所在多有，也時常見於報導。

⑨　同註⑦《人民法院案例選》，頁18。

⑩　同註④張軍。

⑫　同註③，頁20。這是一個有典型意義的表述。在近年由中國高級法官培訓中心編寫的一部高級法官培訓教材裏面，關於民間「抬會」案件的定性問題有一與本案非常接近的案例，其中的分析和結論亦與本案相同。(中國高級法官培訓中心編寫：《疑難案例評析》〔北京：中國政法大學出版社，1992〕，頁50-52。)不過，應當指出的是，「投機倒把」是一個可疑的罪名，因為它缺乏確定的內涵，可以被加於任何官方所不喜歡的商業活動上面。這一點，從這個罪名在「改革」前後以及改革後不同時期的適用上可以清楚地見出。

⑬　參見註④張軍。比如在1993年時，溫州地區的這類組織共有88家，其中由市體改委審批的有75家，農委審批的有11家。1980年代出現的「錢莊」也有的曾經得到當地政府或者工商管理部門的批准。大體上說，在對待農村非正規信貸部門的問題上，正規金融部門尤其是銀行部門與地方政府的態度不盡相同。

⑮⑳　王銘銘：《社區的歷程》(天津：天津人民出版社，1997)，頁108；171-74。

⑯　各地政府對家族復興現象反應不盡相同，不過，從意識形態的方面

看，官方的基本立場仍然是把家族組織歸於落後的封建勢力。這一點在官方控制的報刊上有充分的反映。比如1989年8月8日《福建日報》的一篇署名文章：〈封建勢力在農村抬頭〉就歷數家族的種種弊害，視之為社會主義精神文明的對立物。1996年第18期《民主與法制》上刊載的特稿：〈向封建迷信舉起利劍〉，則把農村建寺修廟、求神問卜一類現象統統歸入封建迷信，主張堅決禁絕之。頗具諷刺意味的是，這篇文章的作者把「正當的宗教文化」與「非佛非道、似鬼似妖、不三不四、不倫不類」的信仰區分開來，從而表明了一種典型現代的但也是西方中心主義的立場。關於這種宗教的西方中心主義，參見杜瑞樂：〈西方對中國宗教的誤解——香港的個案〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1995年第6期，頁137-48。李亦園：《人類的視野》(上海：上海文藝出版社，1996)，頁273-75。

⑰ 何清漣：〈當代中國農村宗法組織的復興〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1993年4月號，頁141-48。

⑱ 錢杭：〈宗族重建的意義〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1993年10月號，頁151-58。

⑲ 事實上，家族的復興往往從官方倡導的「弘揚傳統文化」或者「精神文明建設」活動當中借取資源，以加強其合法性。如有家譜中的「家訓精華」謂：「把忠心獻給國家，把孝心獻給父母，把愛心獻給家人和大眾，……。」(梁洪生：〈誰在修譜〉，《東方》，1995年第3期，頁40。)有的族譜破除了女性不上譜的舊例；還有的族譜把婚姻法的規定和國家優生優育政策吸收進來。(同註⑱錢杭，頁155；王滬寧：《當代中國村落家族文化》，「附錄」〔上海：上海人民出版社，1991〕，頁575。)更重要的是，家族傳統的自治職能已經大為退化，而一些地方的家族在復興過程中也有意識地避免與國家發生衝突。(錢杭：〈漢人宗族組織三論〉，《東方》，1994年第1期，頁87-88。)

㉑ 王曉毅：〈家族制度與鄉村工業發展——廣東和溫州兩地農村的比較研究〉，《中國社會科學季刊》(香港)，1996年8月，頁5-14。

㉒ 同註㉑，頁11-14；折曉葉、陳嬰嬰(執筆)：《超級村莊的興起與新型城鄉關係》(研究報告，未刊稿，1997)，第六章。

㉓ 「摔盆」、「打幡」原是民間出殯時長子承擔的角色，在死者無子嗣的情況下，轉為應繼者擔當。據考，這種習俗至少在清代就已在民間廣泛流行(見註④梁治平，頁80-81)，而且至今猶存。因此，在一本根據實例編寫的調解手冊中，有一條專門講到對因「打幡」、「摔盆」而要求繼承遺產所引起的糾紛如何調處的問題。(劉志濤主編：《人民調解實用大全》〔長春：吉林人民出版社，1990〕，頁337-38。)

㉔ 承嗣是宗法制度上的一個重要環節。承嗣的目的在於承宗，即使沒有子嗣的宗支不至滅絕。因此很自然，隨着家族組織和宗法制度被宣布為「封建的」和「反動的」，承嗣的行為也就失去了合法的依據。儘管如此，民間的立嗣習慣並未根絕，以致最高人民法院在1964年9月16日的一份法律文件中明確規定，對以因封建宗法關係所立「嗣書」而主張繼承者不予承認。有關案例及評論意見可以參見〈杜彩琴訴杜建武案〉，載《人民法院案例選》，總第2輯，頁58-61。關於同一案件更詳盡的報告，見《中國審判案例要覽》(1992年綜合本)(北京：中國人民公安大學出版社，1992)，頁506-509；〈柯愈月訴柯愈紀房屋繼承糾紛案〉，載《中國審判案例要覽》(1992年綜合本)，頁483-85。最近的事例是1996年發生在山東省嘉祥縣的一起訟案：馬某膝下無子，唯有一養女已出嫁，因將一族人立為繼嗣孫，立有「繼單」一份，內中寫明：馬某膝下無子，為承祖禮、衍後代，特立某為繼嗣孫，一切房產財物盡為某所有，馬某身後事亦全部由某辦理。後，馬某去世，其已出嫁之養女與繼嗣孫某為遺產事發生糾紛而訴之於法院。法院認為，馬某所立「繼單」及繼嗣孫某在為馬

某出殯時「摔盆打幡」之行為皆是封建舊俗，法律不予認可；馬某養女是合法繼承人，得繼承馬某遺產。（《人民法院報》，1996年12月5日，第二版。）

㉕ 有關案例可以參考上引〈杜彩琴訴杜建武案〉；〈女兒也有繼承權，四妹訴胞兄勝訴〉，《人民法院報》，1996年10月5日，第2版；〈姬曉艷、姬曉玲訴車家溝村委會案〉，載《中國審判案例要覽》（1992年綜合本），頁728-32；〈張珠欽等訴閩清縣省璜鄉人民政府案〉，載《中國審判案例要覽》（1993年綜合本），頁1285-87；〈（改嫁）媳婦依法獲繼承〉，《人民法院報》，1996年4月20日，第二版。

㉖ 見註㉔《中國審判案例要覽》（1992年綜合本），頁737-41。

㉗ 有關案例可以參見：〈徐華平、王大寶訴灌南縣湯溝鎮溝東村村民委員會案〉，載《人民法院案例選》，總第10輯，頁66-67；〈蘇桂枝等訴常德市武陵區德山鄉蓮池村及第三村民小組案〉，載《中國審判案例要覽》（1995年綜合本），頁950-53。

㉘ 據《農民日報》1993年8月30日的一篇報導：〈從售糧大戶到流浪漢〉，湖北某地農民熊某夫婦因土地承包問題與發包方發生衝突，熊某訴諸法院，法院裁定承包合同有效，但是鄉民拒不服從，並且連續搶割承包土地內的稻穀，以致法院最終只好以「農民對立情緒大，原承包合同已無法繼續履行」等原因而判決解除承包合同。儘管如此，熊某夫婦仍因與同村村民關係惡化，難以在當地立足而出走。在傳統小型社區的背景下，國家法律介入所產生的效果，與在都市背景下有很大的不同。（朱蘇力：《法治及其本土資源》〔北京：中國政法大學出版社，1996〕，頁23-37。）

㉙ 李銀河：《生育與村落文化》（北京：中國社會科學出版社，1994），105-11。

㉚㉞ 郭于華：〈代際關係中的公平邏輯及其變遷——對河北農村養老事件的分析〉，未刊稿。

㉛ 有材料表明，在山東淄博法院1996年審理的二百餘件侵犯老年人權益的案件中，贍養案件最多，佔總數的83%以上。（張思文：〈侵犯老年人合法權益案件的特點和成因〉，《人民法院報》，1996年12月12日，第三版。）這種情況應當是具有一定代表性的。

㉜ 《人民法院報》，1996年11月19日，第四版。這種違反程序規則的作法恰好容易得到民眾的認可和贊許。這一點，我們從有關報導所用的標題——〈人間自有公道在〉——中也可以清楚地見出。這裏還可以順便指出，在這一類問題上，法律實踐與普通民眾對法律的期待往往比較接近。

㉝ 在與贍養有關的繼承問題上，我們也能看到同樣的矛盾。在浙江農村一件兒媳要求繼承已故兒子遺產的訴訟當中，法院把一個在分配家產的同時要求兒子日後贍養父母的「分家約」割裂開來，確認父母對子的贈與有效，而以贍養父母是子女的法定義務為由，不承認該「分家約」是附有條件的贈與（在沒有親子關係的案件中法院則認可贍養契約以及其中附有條件的贈與）。儘管法院最後根據繼承法的規定對「生活有特殊困難的缺乏勞動能力的繼承人」給予了適當的照顧，但是整個判決的個人主義色彩仍然給人以深刻印象。見〈許順卿、王飛訴王加有、陶銀香繼承案〉，載《中國審判案例要覽》（1992年綜合本），頁476-79。

㉟ 杜贊奇（Prasenjit Duara）著，王福明譯：《文化、權力與國家——1900-1942年的華北農村》（南京：江蘇人民出版社，1994），頁1-4。

㊱ 梁治平：〈鄉土社會中的法律與秩序〉，載王銘銘、王斯福主編：《鄉土社會的秩序、公正與權威》（北京：中國政法大學出版社，1997），頁415-49。

梁治平 北京中國藝術研究院、中國文化研究所研究員，主要研究領域為法律史、法理學、 比較法律文化。著有《尋求自然秩序中的和諧》、《法律的文化解釋》、《清代習慣法》等書。

三邊互動

三邊互動

三邊互動

有好幾位朋友曾告訴我們，他們每拿到新一期《二十一世紀》，總是最先翻看「三邊互動」，因為可以看到讀者最迅速、往往也是最不加掩飾的評論。今期本欄有作者對上期一則感言的及時回應。另外，我們也注意到濟南讀者希望及時看到本刊的願望；並且，他呼籲討論的憲政問題，正是本刊今期的主題。

——編者

堅持正義比「告別革命」更重要

感謝李澤厚先生對我們論十月革命的兩篇文章給予肯定。李先生認為「知識份子不應一頭沉入整理國故或追逐西學中」，我們亦極贊成。但他說我們的文章證明了「告別革命」論和「四順序」說，則我們實不明所以。我們的研究表明：1907年後俄國自由知識界主流早已「告別革命」，其支流（包括布爾什維克）雖未「告別」，也並未實際組織革命。但「革命」還是在幾乎無人「發動」的情況下「忽然」來了！而且一下子就把不僅「告別革命」，甚至本來就是反「革命」的「保皇派杜馬」也給捲了進去。可見「告別革命」之說實在很少意義。如果說有意義，那也是對當權者而言，只有他們克制一己之利，不一意孤行，才是使歷史進程「告別革命」的可行之道。

李先生強調「社會正義」，我們極為支持。但他把它置於「經濟發展」之後、「政治民主」之前，並奉為「規律」，則殊不可解。我們文中所寫的斯托雷平改革，不就是先「經濟」而後「正義」的典型實踐麼？結果怎樣呢？至於說先「正義」而後「民主」，則對那些在傳統私有制基礎上搞市場經濟的社會來說也許有些道理。但我們是在「國庫經濟」的基礎上作市場改革，講「正義」不就得首先看住國庫看守者麼？若讓他們不受監督地偷光了國庫，那還有甚麼「正義」可言？像波蘭、捷克等國，在「民主化」時國庫大體仍完好，後來或分或賣，總是在國民監督下以公共選擇方式進行，政府雖更迭而其產權合法性不受懷疑。而中國萬一有一天「民主化」了，公眾卻發現國庫已被偷光，那還能不引發清算之潮麼？竊恐到那時欲「告別革命」亦難矣！俄之前車，亦可鑒乎？

蘇文　卞悟　北京

98.5.20

高華的文章值得研究者重視

剛剛收到4月號的雜誌，我特別留意到高華的那篇《江渭清回憶錄》釋讀。關於文革前毛與劉的矛盾，因為大量歷史資料尚未解密，仍塵封在中共的檔案庫中，所以要完全解開這個謎，還有待時日。但在目前公開出版的回憶錄、資料和傳記之中，已經露出冰山的一角。過去大陸對毛劉之爭的研究，過多地強調他們的分歧，甚至作一種二元化的正確／錯誤、善／惡理解。但高文通過大量的公開史料，初步揭示劉與毛在四清運動期間是一致的，劉甚至比毛更左。這裏恐怕不僅是劉在權力上討好毛的計謀，而且也有意識形態上的一致性。無論毛劉，都是同一種意識形態和政治體制的產物，他們擁有的共同理論預設要遠遠超過其間的分歧。區別僅僅在於：劉是蘇式官僚管理體制的總管家，而毛更迷戀某種反科層化的、以領袖崇拜為軸心的社會廣泛動員。文革中被毛整肅的同事們，只有到了文革以後，才可能對毛的所謂左有某種反思，而且那種所謂的「非毛化」也是有限的。由於目前大陸對毛的討論依然是一個十分敏感的禁忌話語（比80年代還禁忌），所以，無論是毛的反面抑或是正面的思想遺產，都研究得太不夠。建議《二十一世紀》可以多發表這類論文。

齊言　上海

98.5.2

「理論／現實」之爭

《二十一世紀》已經發表了好幾篇關於何偉亞的《懷柔遠人》的討論文章。但在我看來，張隆溪和葛劍雄多為就事論事，沒有意識到艾爾曼、胡志德與周錫瑞爭論的焦點所在。他們的爭論不僅是考據學或史學方法論之爭，更是不同的想像歷史的方式之爭。何偉亞(可惜沒讀他的著作)、艾爾曼(讀過他的《從理學到樸學》和《樸學、政治和家族》)等的歷史論述具有相當強的「理論」制約性，這種植根於「後現代」語境的理論當然有助於突破「現代化」敍事的意識形態迷障，但也可能「理論」先行，讓「史實」成為「理論」的簡單註腳。葛兆光就曾在《讀書》上發表文章，指出艾爾曼有這種「以史就論」的傾向。而周錫瑞的立場確有經不起「理論」推敲的地方，但他最終並不訴諸理論，而是訴諸現實——遲發展國家對現代化的渴望，這是一種當下和現實的合理性，也許經不起「理論」的解構，卻具有充分的實踐意義。這種「理論／現實」之爭其實在當下的語境中有相當普遍的意義，熟悉中國大陸思想界近幾年變動的人一定會聯想到，從對「洋涇浜」學風的批評和「誰來闡釋中國」的回應，到由汪暉文章引發的批判理論與自由主義之爭，在某種程度上都可以看到「理論／現實」之爭的影子。希望《二十一世紀》能夠組織稿件，將討論的層次提高，或許能夠觸及到理論的限度、知識的前景和思想的實踐性等更有意思的話題。

羅崗　上海
98.4.30

憲政制度本土化需政治家和學術界共同努力

很久之前，讀過幾期《二十一世紀》，一直不能忘懷，但地處濟南買不到這份刊物，只好託北京的朋友買。如有機會，我很想為貴刊寫點甚麼。繼經濟轉型之後，政治轉型似乎已有呼之欲出之勢。如何使憲政自由制度本土化？只要這方面的壓力不消失(大概也不可能消失)，便是個巨大的挑戰。為保證其理性和平地發生，需要政治家和學術界的共同努力。

克利　濟南
98.5

作者致歉

《二十一世紀》編輯先生：

大札奉悉。經查，拙文(〈熊十力哲學的缺失與儒學會通〉，《二十一世紀》，1998年4月號)中所引「滅棄聖言量者，惟子真為尤」，語出歐陽漸為劉衡如《破新唯識論》所作之序。拙文引用時校對中有誤，誤作「滅棄聖言，量者惟子真為尤」。特此致歉！

李向平　上海
98.5.8

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。
頁86、112、121　資料室圖片。
頁52、53　王苗作品。
頁60　吳任華編纂，曾霽虹審核：《孫哲生先生年譜》(台北：正中書局，1990)，圖五。
頁81　Avigdor Arikha, *Self-Portrait in Undershirt* (28-29 January 1997).
頁82上　Jacques Truphémus, *Symphonie verte et or* (1996).
頁82下　Luis Marsans, *El paraíso perdido 2* (1988).
頁83上　Tibor Csernus, *Sans titre (Nu assis aux botines grises)* (1989).
頁83下　Raymond Mason, *St. Mark's Place, East Village, New York City* (1972).
頁84　Jacques Hartmann, *Le bois*.
頁91　尹欣：《風》。
頁119　恰白．次旦平措、諾章．吳堅、平措次仁合著，格桑益西、陳慶英、何宗英、許德存合譯：《西藏通史：松石寶串》(拉薩：西藏社會科學院、《中國西藏》雜誌社、西藏古籍出版社，1996)，封面。
頁126左上　*Nature* **392**, cover (2 April 1998).
頁126左下　*Science* **279**, 2041 (27 March 1998).
頁126右　J. A. Shapiro and V. Dworkin, eds., *Bacteria as Multicellular Organisms* (New York: Oxford University Press, 1997).
頁155　中國革命博物館編：《創業之路：中國人民共和國40年歷史圖集》(北京：人民出版社，1989)，頁282。
封三　Avigdor Arikha, *Inside and Outside* (April 1996).
封底　Piero Guccione, *Studio di mare* (1982/83).

編後語

近百年來，憲政並不是個新鮮話題，但卻永遠有它的時代意義。本期各欄共有十篇關於憲政的文章，組成一個重要的專輯。「二十一世紀評論：憲政的理念與現實」中，季衛東認為憲政的核心問題是如何樹立法治信仰，為此需要為法律體系尋找出經得起批判性合理主義考驗的根據——例如承認並容許異議的存在、完善有關強制的制度性條件，以及注重它與程序性公正的結合。徐賁分析了哈貝馬斯的憲政觀，並以德國在二戰後推行新憲法的歷史說明，法律制度在形成民主政治文化過程中所起的教化作用。如何保證審判獨立是司法獨立的關鍵，許傳璽從理論和實踐兩方面系統闡述了美國為此而作出的制度設計和具體措施。李亞虹分析中國現行立法體制下中央與地方的權限，揭示了在單一制下可能出現的立法競爭、權力分散以及由是引致的法律體系聯邦主義化傾向，文章強調立法協調是一個長期過程和監督的重要性。上述文章為中國的憲政改革提供了頗有價值的參考視角，並提出一些具體建議。大木雅夫從比較法的觀點論述德治、人治與法治，強調法治和德治不是對立的，而是互補的兩極，並提出憲政模式的多樣性。劉小楓在評介一本1997年的新書中，介紹了近年來英語世界對有「納粹的首席憲法專家」之稱的施米特的研究熱潮：在當今反省自由主義政治理論的潮流中，施米特的憲政理論再次獲得重視。梁治平則以當今中國農村類似「抬會」的民間借貸組織、以及民事訴訟的具體案例為研究對象，從法律多元主義和制度變遷的角度，分析非正式與正式的法律規範之間的互動關係。此外，本期「百年中國」還有三篇文章分別討論1906年至1937年中國的七個重要新聞出版法規、孫科與1940年代的憲政運動，以及中國憲法學家對中國行憲的論爭，都值得一讀。

另外，我們特別向讀者推薦兩篇文章。一篇是劉擎對當今在西方已引起極大轟動的「蘇卡爾事件」的評介。前年，美國物理學家蘇卡爾在以發表後現代主義論文而著名的《社會文本》學刊上發表了一篇談量子重力理論的文章，不久他又在另一刊物撰文，聲稱自己惡作劇編造的文章是「物理學家對於文化研究的實驗」。由此引發了對後現代主義、人文研究的學術標準、越界批評、晦澀浮誇的文風等問題的激烈討論。作者認為中國學界特別要警惕後現代熱，因為它很可能變成後現代夢魘。另一篇是黎漢基對林毓生的名著《中國意識的危機》提出認真而尖銳的批評，指出林著將「全盤性反傳統主義」的基礎歸為「藉思想、文化以解決問題的方法」這一中心論述，存在邏輯與事實兩方面的問題。

最後，我們要特別感謝季衛東博士為本期憲政專輯的策劃、組稿乃至審評所做的大量工作，並希望更多學界朋友今後在選題、推薦作者和稿件等方面積極支持本刊，或以三言兩語發表建議、品評文章。

二十一世紀評論

大躍進與當代中國

從大躍進饑荒到農村改革

楊大利

一　導　論

1958-1961年的大躍進饑荒，是人類歷史上一場人命損失最慘重的災難。這場災難源自大躍進和中國農村人民公社化運動。儘管當時中國官方把1959-1961年的災難說成是三年自然災害，但近年來這種論調漸不復聞。現在，越來越多學者認識到這場饑荒是中國遭逢的最慘烈的政治悲劇之一。

修正主義史觀否定官方稱饑荒是天災的謊言，而將之歸咎毛澤東①，這種簡單化的看法有其不妥當之處。毛澤東和他位居中國黨政高層的同僚無疑要為饑荒負上最大責任，不過，無庸置疑，毛澤東、周恩來和其他中國領導人並非蓄意引起大饑荒，葬送數以千萬計農民的性命。毛澤東和烏克蘭饑荒時期的斯大林不同，他沒有以幸災樂禍的心態來看待百姓餓死的消息。更重要的是，單單指摘毛澤東會阻礙我們反思中國政治制度的性質。這是因為大躍進是多面相的事件，必須以多重視野、從不同層面來反思，這點作者曾於另文提出②。

修正主義史觀否定官方稱饑荒是天災的謊言，而將之歸咎毛澤東，這種簡單化的看法有其不妥當之處，會阻礙我們反思中國政治制度的性質。這是因為大躍進是多面相的事件，必須以多重視野、從不同層面來反思。

跟近年經濟學者的研究不同，本文焦點在於饑荒對政治形勢發展的影響，以及其對農村制度轉變的長期影響。許多中外著作都把重點集中於高層政治鬥爭，特別是圍繞1959年導致形勢急轉直下的廬山會議③，但本文着重論述的，是導致中國各省之間饑荒嚴重程度各異的深層結構動態。在此分析中，我單獨舉出公共食堂來討論，因為它不但是引起並加劇饑饉的重要制度，而且更重要的，它是大躍進激進主義的顯著代表。我借助各省數據深入探討參與公共食堂的模式，並指出這些模式反映了在高度壓制、等級森嚴的政治制度中，一種我稱之為代償式政治表忠心態 (politics of loyalty compensation）。除此以外，本文亦會

探討這場緣於政治的饑荒對農民和幹部態度傾向的衝擊，以及對其後中國農村體制改革的影響，這場改革促成了後毛時代公社的解體和農業生產責任制的實行。

二　公共食堂、共有地的悲劇和饑荒

1957年末，毛澤東和他的同僚推行大躍進運動，揚言要超英趕美。在農村政策方面，毛澤東依舊偏愛大規模農村組織單位。表面看來，這種制度轉變背後所依據的是規模經濟 (economies of scale，雖然毛澤東沒有使用這個字眼) 的邏輯。一方面，大型農村機構能更有效動員農民和承擔大規模水利建設及其他工程；另一方面，是藉此制度轉變在成員眾多的單位中推行平均主義。

人民公社在1958年出現，是響應毛澤東呼籲制度轉變而應運而生的新組織。它在1958年年中首次出現時有個不甚高明的名字——大社，到了8月初毛澤東贊成以人民公社為名後，全國公社數目激增。1958年10月底，大多數省份都宣稱已完成向人民公社的過渡。中國農村辦了26,500個大型公社，有99.1%的農戶參與，每一公社平均有4,756戶④。

人民公社的最大特點是廢除私有產權。土地、耕畜和農具統統收歸集體，公社成員集中勞動力從事農業生產。在人民公社化運動的高潮，許多地方取消了合作化初期的評工記分制，代之以社員均分收成。如劉民權所說的：「一時間，大約60-70%，某些地方高達80%的集體收入是按需分配。」⑤加上農戶不能退社，大大損害農民參加生產活動的積極性⑥。

公共食堂體現了公社的精神和生活，是大躍進狂熱的縮影。當局鼓勵社員到公共食堂吃飯，而不在家舉炊。1958年秋，超過265萬個公共食堂投入運作。1958年10月，估計有70-90%的農村人口在公共食堂吃飯⑦。到了1959年末，仍有接近72.6%的農民在食堂吃飯⑧。然而，要強調一點，中央領導沒有指示各地必須辦公共食堂。事實上，中國土地遼闊，地理情況千差萬別，中國領導層有見於此，一般在中央文件中指出，地方領導應當按照地方情況調整中央指示。因此，地方當局是有一定自主空間的，不過在狂熱的政治氣氛中，敢於拂逆大潮流就要抗衡極大的政治壓力。無論如何，各地公共食堂推行的情況差異相當大。辦食堂也不等於一定會引起饑饉和導致民眾餓死。事實上，要是公共食堂在糧荒時期能採取適當措施，強制社員均分有限的糧食，就可以減低爆發大饑荒的危險。

公共食堂體現了公社的精神和生活，是大躍進狂熱的縮影。1958年秋，超過265萬個公共食堂投入運作。然而，要強調一點，中央領導沒有指示各地必須辦公共食堂。因此，地方當局是有一定自主空間的，不過在狂熱的政治氣氛中，敢於拂逆大潮流就要抗衡極大的政治壓力。

然而，公共食堂之所以陷入如此窘境，是由於廣泛實行供給制。統計制度停擺、浮誇風和壓制批評聲音製造了糧食充足的假象，彷彿中國已擺脫了土地對糧食產量的限制。公共食堂實行吃飯不要錢，鼓勵社員「放開肚皮吃」，此一做法符合共產主義構想中物質不虞匱乏和人人平等的理想。這種受柯慶施、陶鑄和其他領導人讚揚的供給制不久就席捲全國。

公共食堂供應免費糧食的體制，剝奪了農民對食物的支配。在人民公社

中，食物跟土地、農具一樣被視為公有財產。在免費供給的原則下，一個人只要屬於某個公社，他就不愁沒有飯吃，甚至連過路的人也被邀吃免費飯。然而，糧食供應不是無止境的，事實上社員在競相消耗糧食⑨，情況就如牧民驅羊群到一塊共有牧地上放牧，很自然，每個農民都不顧後果地放開肚皮吃，這種情況被稱為共有地的悲劇(The Tragedy of the Commons)。值得注意的是，無論農民是否知道缺糧，上述情況依然不會改變。因此這種制度是在促使理性的農民過度消耗，導致不理性的集體行為⑩。跟其他公有財產一樣，人民公社集體消耗糧食面臨着嚴重的集體行動問題。理論上，社員可以監督其他社員的消耗行為，但實際上很難界定何為過度消耗，要杜絕就更是難上加難。除此以外，1958年深秋，許多公社不再把口糧分配到戶。本來農戶如果不滿其他人的消耗行為，可以自己回家做飯，精打細算，節約糧食，但現在連這種權利都被剝奪，到食堂吃飯成了唯一的選擇。因此，食堂和供給制事實上把大部分農村人口鎖困在過度消耗和浪費食物的境地，最終導致糧食耗盡，爆發饑荒。

在免費供給的原則下，一個人只要屬於某個公社，他就不愁沒有飯吃，甚至連過路的人也被邀吃免費飯。然而，由於糧食供應有限，政府又大量徵購供城市和出口之用，糧食供應更形短絀。因此我們可以推想，公共食堂和供給制更加速了糧食消耗，成為引發饑饉的重要制度原因。

要是有其他可行的選擇，或許不至淪落到如斯絕境。近期關於集體行動的理論和實證研究成果，提出了許多應付集體行動問題的方法⑪。但正如下一節將談到的那樣，在中國集體化運動中實行這些方法，要付出很高的政治代價。

由於事實上糧食供應有限，政府又大量徵購供城市和出口之用，糧食供應更形短絀。因此我們可以推想，公共食堂和供給制更加速了糧食消耗，成為引發饑饉的重要制度原因。雖然公共食堂不是導致死亡的唯一機制，其他因素如過量勞動、忽視醫療等同樣重要⑫，但是，公共食堂和它體現的激進主義是大躍進政治極端思想的代表。我們應以此來理解公共食堂和大躍進饑荒的關係。

一如我們之前討論集體行動問題時所推論那樣，實行公共食堂和供給制後不久，過度消耗的情況開始出現。有些公社在短短兩個星期內就吃掉三個月的口糧⑬。每一公社的糧食供應有限，過度消耗很快就導致缺糧。同時，因為當時強調自力更生，外來賑濟極其有限，所以除非在一定時間內關閉食堂或大幅縮減規模，否則缺糧最終將引致公社發生饑荒。除此以外，糧食日漸減少和有其他福利存在，使社員無心參與公社生產勞動，這也不利於扭轉形勢。一個生產隊隊長說：「喊破了嗓子砸碎了鐘，(社員)也是不出工。」⑭結果，土地拋荒，一片破落蕭條。1959年春，至少十個省有部分地區出現饑荒。不過，在1959年年中，本來還來得及避免饑荒演變至不可收拾的地步，因為1958年豐收，可稍作紓緩之效，1959年又實行了一些調整措施，而且公社存在的時間尚短，公共食堂也尚未全面推行(當時許多已縮減規模)。很不幸，1959年廬山會議提出「再躍進」，進一步把公共食堂辦上去，使得農村災情惡化，造成1960年人命損失達千萬之巨。

至此我們已討論過公共食堂、糧食過度消耗和饑荒的關係，為了支持上述論點，我們援用各省數據，並以省為範圍來分析公共食堂和饑荒的關係。上文論述到公共食堂造成共有地的悲劇，根據這一論點，我們可以推斷在1959年

末，越多人在公共食堂吃飯的省份，在饑荒最嚴重的一年——1960年災情將更嚴重⑮。透過1959年公共食堂參與率和1960年各省死亡率的關係來驗證，證明事實的確如此。我們透過回歸分析證明這兩個變數呈正比。把兩個變數載入，調整後R^2等於0.2595（N＝25，係數＝0.5968，標準誤差＝0.1946，p＝0.005）。

三　政治誘因、集體行動和慘劇

公共食堂和供給制並沒有在全國各地普遍推行，這帶出了一個耐人尋味的問題：為甚麼有些地方比別的地方更熱衷於推行這種貽禍無窮的制度？是甚麼政治誘因促使有些地方實行別的地方沒有實行的公共食堂和其他大躍進政策？要回答這個問題，先要了解大躍進期間中國政治制度的特質。大多數研究中國政治的專家都會同意，黨國政治是革命後中國政權最顯著的特色，而毛澤東在塑造共產黨的形態中扮演獨特的角色，因此成為黨國層級頂峰的領導人。在權力高層，共產黨或毛澤東擁有至高無上的地位，層級下方是無數省和地方的黨政官僚，以及工廠和農村的積極份子。在這樣一個層級內，從政者想步步高升或趨吉避凶就只有緊跟領導人的意旨，並要比競爭對手表現得更出色。連串政治運動把這套規則牢牢印在人們的腦袋中。

公共食堂和供給制並沒有在全國各地普遍推行，這帶出了一個耐人尋味的問題：為甚麼有些地方比別的地方更熱衷於推行這種貽禍無窮的制度？是甚麼政治誘因促使有些地方實行別的地方沒有實行的公共食堂和其他大躍進政策？

人民共和國建國最初十年，毛澤東密切參與制訂農業政策。每當毛的政策傾向在制度中有迹可尋，欲在仕途扶搖直上者無不揣摩毛的意圖執行之，更往往把政策極端化以討好毛。1957年的反右運動不僅異常嚴厲地壓制異見，而且清晰地告訴人們，追隨毛的意旨大有利於其政治前途。毛澤東對共產主義平等理想的執着，為大多數幹部提供了行動的指引。因此，無怪乎當毛偏好更大的農村集體時，下層便一呼百諾。各地爭相突出政治積極性，而公共食堂和糧食供給制就是很多地方熱衷推行的制度「革新」，以表示他們擁護農業激進主義，以及最重要的是，對毛澤東忠心耿耿。

1958-1959年冬天，災難初見端倪，一些地方出現了饑饉。此時人們對公共食堂的熱情也減退了，有些地方受1959年春毛澤東自己的調整措施影響，甚至關閉了食堂。但是，1959年年中廬山會議期間，毛澤東和國防部長彭德懷出人意料的衝突，使調整的大勢頓時逆轉。來勢洶洶的反右傾機會主義運動，意在攆走對大躍進和人民公社心存疑慮的大大小小的彭德懷。中央號召繼續躍進，全國幹部無不看風轉舵以表示他們的忠誠和積極。如戈爾茨坦（Avery Goldstein）指出：「明智的選擇，特別是對那些曾質疑大躍進，或參與1959年初的溫和整頓的人來說，是鼓足幹勁熱烈支持恢復躍進，以消除右傾機會主義的嫌疑。」⑯因為公共食堂被視為人民公社的精髓，全國地方幹部爭先恐後在公社新辦或重開食堂。1959年年底，全國農村已辦公共食堂3,919,000個，約四億人在食堂吃飯，佔公社總人數的72.6%，即每一食堂供應稍多於一千人的伙食⑰。

如上所述，毛澤東位處中國層級制度的頂峰，在此制度中，幹部的政治誘

因是致使人民公社化運動激進化的重要因素，特別是1958年秋及1959年辦公共食堂和施行糧食供給制。在探討各地參與公共食堂的差異之前，值得花點筆墨談一下爭相激進化的政治發展，這可能加劇上一節提到的集體行動問題。

集體行動研究中的一個重要觀點是，團體大小具有關鍵的影響⑱。假設同是實行供給制，人數少的公社比人數多的更可能解決集體行動的問題和減緩過度消耗。如果地方幹部的當務之急是阻止過度消耗、避免造成共有地的悲劇，那麼他們應該做的是縮減食堂規模。但當時各地競相辦大型公社、辦公共食堂，以取悅毛澤東和實現共產主義理想(實際上只是幻想)，在這種環境下權衡政治得失，他們是不會選擇縮減食堂規模的。

如果地方幹部的當務之急是阻止過度消耗、避免造成共有地的悲劇，那麼他們應該做的是縮減食堂規模。但當時各地競相辦大型公社、辦公共食堂，以取悅毛澤東和實現共產主義理想(實際上只是幻想)，在這種環境下權衡政治得失，他們是不會選擇縮減食堂規模的。

也有學者指出團體規範和規則對於節制集體行動的重要作用，而意識形態有時被視為降低執行成本的有效方法⑲。然而在大躍進期間，共產主義意識形態鼓勵糧食和其他必需品按需分配，由此助長了消耗，並使集體行動的問題更形嚴重。同樣地，訂立規範和規則讓人們依循，可以紓緩他們的苦困，在太平歲月裏這是可以做到的，但在幹部面對強大政治誘因的情況下則難以出現。幹部如果想訂立規則，就必須公布缺糧的事實或發出行將斷糧的警告，這在其他人競相誇大糧食產量的情況下，無疑是政治自殺。更糟的是，國家根據誇張失實的糧食產量報告提高糧食徵購，更令饑饉發生時難以從外地輸入糧食賑災。簡言之，政治誘因不但觸發了辦大型公社和公共食堂的比賽，令食堂內的集體行動問題更趨嚴重，而且使受災地區更難取得外地救濟。

四　地區差異與省領導層的差異

雖然辦公共食堂是政治上大勢所趨，但它在1959年末以前並不是由中央明令實施的。地方領導要是敢不屈服於政治壓力，還是可以不必辦食堂的。以公共食堂參與率的差別來判定各省政治激進度的高低，可讓我們詳盡探討前文陳述的政治邏輯。我們對公共食堂參與率的界定，是一省在公共食堂吃飯的農村人口的百分率。1959年年底有數字可依，比率差異不等，超過90%的有河南、湖南、四川、雲南、貴州和安徽；低於50%的則有內蒙古、遼寧、黑龍江、吉林、青海、山東、甘肅⑳。我們從取樣中排除三個直轄市(北京、上海、天津)，原因是它們高度都市化而且得到特別照顧。以上文的政治誘因說來推論，一省領導層的差異對該省的政治激進度有很大影響。除此以外，一省激進主義的模式也應該和經濟發展水平高低，以及所謂的代償式政治表忠心態密切相關。

對大躍進這段動盪歷史稍有認識的讀者，很快就看得出公共食堂參與率最高的七個省，要不受到當時四個最狂熱的地方領導人的影響，要不剛經歷政治清洗。湖南屬於後者(清洗)，前省委第一書記周小舟，因在廬山會議期間支持彭德懷而被撤職。因此，以張平化(1959年9月上任)為首的新省領導層受到壓力，急於顯示他們對激進政策的政治熱情。到了1959年9月30日，湖南省委農村

工作部訂立整社計劃，提出開展「保衛黨的總路線、保衛大躍進、保衛人民公社的群眾運動」。在整社計劃下，饑腸轆轆的農民白天勞動，晚上還得參加整社會議。黨中央讚揚湖南的計劃，呼籲各省仿行㉑。

其餘六省則是受到當年四個狂熱地方領導人的影響。掌管上海的是大躍進的頭號鑽營之輩——柯慶施，他是最着力提倡公共食堂「吃飯不要錢」、「放開肚皮吃飯」的人。在安徽和河南，曾希聖和吳芝圃兩人熱烈支持大躍進，他們壓制那些對公社存疑的人。那些把勞動力和生產責任分到各戶的人，遭到吳芝圃報復㉒。耿起昌和王慧智這些下級幹部，因為曾推動改善農民積極性的政策，而在全省各地舉行的會議上被猛烈抨擊為右傾機會主義者㉓。

四川、貴州和雲南三省在西南地區毗鄰接壤。曾在1959年春封鎖中央調整政策消息的李井泉，為西南局第一書記、四川省委第一書記。廬山會議衝突後，李井泉更着力推行大躍進式政策㉔，他也大力從四川把糧食上繳中央(單在1960年就外調250萬噸)㉕。當其他省份把生產小隊作為農村基本核算單位時，四川領導層則堅持生產大隊核算，並要求地方準備過渡到公社核算。甚至當中央下令恢復農民自留地時，四川領導層決定「不必再恢復自留地」。除此以外，當有些省開始廢除公共食堂時，李井泉認為「公共食堂是人民公社的心臟」，堅持保留，因而令四川饑荒更加惡化㉖。在此情況下，加上受到強大政治壓力，雲南和貴州領導人竭力趕上四川。比如在大躍進初期，貴州省領導層本來是以審慎保守的態度看待激進政策的㉗，但廬山會議後，貴州領導層或許為了彌補之前不夠積極而致力大辦公共食堂。1960年2月24日，貴州省委一份報告決定辦更大的食堂(至少擴大一倍)，並取消自留地，將之轉交給食堂。後一項措施有效地斷絕了農民私有口糧的來源，迫使他們參加公共食堂㉘。中央領導人特別是毛澤東，顯然很喜歡貴州的計劃，敦促全國學貴州㉙。

1960年2月24日，貴州省委一份報告決定辦更大的食堂(至少擴大一倍)，並取消自留地，將之轉交給食堂。後一項措施有效地斷絕了農民私有口糧的來源，迫使他們參加公共食堂。中央領導人特別是毛澤東，顯然很喜歡貴州的計劃，敦促全國學貴州。

五　代償式政治表忠心態

大躍進期間瀰漫着一股理想世界降臨的氣氛，加上趨炎附勢式政治體制的性質及其對行政管理的影響，使我們提出兩個假設。第一，有見於當時理想世界降臨的氣氛，我們假設經濟欠發達地區的人為着趕超開發度高的地區，更傾向採取激進政策(如公共食堂)。假設一：一省對辦公共食堂的熱心程度跟該省的經濟水平呈反比。第二，根據戈爾茨坦所說的高壓政治結構和趨炎附勢式政治心態對行政的影響，我們假設存在一種可稱之為代償式政治表忠的現象，這種現象最終會使下級官僚爭相以「比革命導師更革命」的姿態向中央表忠輸誠。因此，在渴望加官晉爵的下級官員中，那些快將入黨的人比那些已經入黨、擁有良好政治資格的人更熱切。推而論之，我們認為那些黨員少的地區(以人均基礎計算)比黨員多的地區更傾向採取激進措施。這種情況更被另一事實加強，在共產黨取得全國政權時，那些共產黨佔領較晚的地區更可能由非本地人管治，

這使得本地人更急於表現他們的忠誠和革命熱情。因而，共產黨佔領較晚的地區一般比革命血統純正的老根據地更可能趨於激進。

假設二：一省的「激進度」和該省的黨員密度呈反比。換言之，一省的黨員密度越低，則該省更可能採取辦公共食堂之類的激進計劃。排除了西藏(因數據缺乏)和北京、上海、天津三個中心城市，我們以下列公式作估計[30]：公共食堂參與率=a+a1log(黨員密度)+a2log(經濟水平)+e。所得結果證實上述假設。調整後的R^2(0.4109)顯示結合兩個變數解釋了超過41%的公共食堂參與率差異。簡言之，當共產黨黨員人數在總人口中的比例增加，公共食堂參與率則劇降。有趣的是，若細心觀察數據分布，便會發現山西和河北這兩個接近北京的省份偏離這種普遍模式，屬於統計上的例外[31]。我們若從樣本中排除河北和山西，然後重新計算上述回歸，那麼調整後的R^2顯著上升至0.67[32]。總括來說，統計分析證實了我們關於政治誘因影響公共食堂推行的假設。除此以外，它令我們更了解甚麼類型的幹部更易受政治動機左右。

大躍進期間瀰漫着一股理想世界降臨的氣氛，加上趨炎附勢式政治體制的性質及其對行政管理的影響，使我們提出兩個假設。假設一：一省對辦公共食堂的熱心程度跟該省的經濟水平呈反比。假設二：一省的「激進度」和該省的黨員密度呈反比。

我以相對饑荒嚴重程度作為上述論題的另一計算單位，一省的相對饑荒嚴重程度可以定義為饑荒前死亡率和大躍進時期最高死亡率的增幅的百分比。為盡量減少各年間波動對準確度的影響，我們以1956-1958年的平均死亡率作為躍進前死亡率的基準單位。因此，相對饑荒嚴重程度=(1959至1961年的最高死亡率－1956至1958年的平均死亡率)÷1956至1958年平均死亡率[33]。相對饑荒嚴重程度的數據由最低山西的18.33%至最大安徽的474.86%不等。根據我關於趨炎附勢式政治體制和經濟水平的影響的假設，我們可以推斷：(1)黨員密度和相對饑荒嚴重程度呈反比；(2)饑荒前一省經濟水平和相對饑荒嚴重程度也呈反比。以後一種情況來說，經濟水平低的省更易發生饑饉。理論上，貧窮省份是可以靠別的地方接濟紓困，但即使有這種接濟，也不足以推翻以上假設，因為大躍進強調自力更生，因此，除了主要中心城市外，大多數省份必須獨力應付饑荒。

我們計算的公式如下：相對饑荒嚴重程度＝a + a1log(黨員密度)+ a2log(經濟水平)+e。

我們用相對饑荒嚴重程度來代替公共食堂參與率，然後再作統計分析，發現兩個變數都呈負值，但只有黨員密度和相對饑荒嚴重程度的關係證明有統計意義。這一發現表示出大躍進饑荒是緣於政治而非天災，即高層領導人首先推行拙劣的政策，在此情況下，潛藏在政治制度的政治誘因結構影響了推行公共食堂和其他激進政策的力度，導致各省饑荒災情各異。

六　饑荒和農村改革

雖然我們要記取大躍進造成的災難，但同樣重要的是檢討它對中國政治、社會和經濟的深遠影響。本文餘下部分將指出，這場饑荒是70年代末80年代初公社最終瓦解的根本原因。1960年代初，人們已經開始從饑荒中幡然醒悟。農

民和基層幹部親嚐盲目投入公社的惡果。要是說農民對大型農村組織萌生過甚麼憧憬，這種憧憬也在大躍進中粉碎了，他們也因此質疑人民公社化運動期間政府施行的各種政策。大躍進時期的風雲人物譚震林在視察河南時，就注意到民眾對黨的原則和政策有懷疑，認為後果堪虞[34]。1961年8月，中央農村工作部報告，在受大躍進嚴重破壞的地區，相當一部分幹部和農民對集體生產失去信心[35]。中共中央書記處候補秘書胡喬木也在1961年4月向毛澤東提交報告，說：「從群眾反映看來，大多數食堂目前實際上已經成了發展生產的障礙，成了黨群關係中的一個疙瘩。因此，我們認為這個問題愈早解決愈好。」[36]

面對中國農村這種淒風慘雨的境況，毛澤東和他的同僚漸漸調整農村政策，並着手縮減農村集體組織的規模。農民和地方幹部趁着政治氣氛稍寬鬆，悄悄推行單幹，包產到戶很快發展起來。1961年8月，中央農業工作部經調查後總結說，農業包產到戶的做法已普遍存在，差不多每個省、市和自治區都有發現[37]。農民對於這種實際上是「土地還家」的措施很雀躍。在一些地方，集體生產中斷，幹部積弱，以致集體農業生產難以恢復。根據毛澤東的秘書田家英說，在1962年夏天，農戶總數中有30%在各種名堂下搞了單幹[38]。儘管不久即被中共禁止，但農民仍然對挽救了他們性命的包產到戶懷緬不已。事實上，在整個60-70年代，當年受饑荒打擊越嚴重的省份，就越不願意採取集體主義的農村政策和體制（如生產大隊核算）[39]。

1961年8月，中央農業工作部經調查後總結說，農業包產到戶的做法已普遍存在，差不多每個省、市和自治區都有發現。農民對於這種實際上是「土地還家」的措施很雀躍。根據毛澤東的秘書田家英說，在1962年夏天，農戶總數中有30%在各種名堂下搞了單幹。

大躍進饑荒不僅徹底改變了許多農民和基層幹部的信念，而且也導致高層官員在農業政策上產生分歧。饑荒過後，參與制訂農業政策的高層官員，如周恩來、劉少奇、鄧子恢、鄧小平和陳雲傾向支持包產到戶。相反，一群包括陳伯達和柯慶施在內、主要以城市利益着眼的領導人，形成另一集團，主張取消單幹、恢復集體經濟。促使這一分歧出現和持續的部分原因是毛澤東的立場曖昧。一方面，毛雖在1962年支持禁止包產到戶，但在大躍進慘痛失敗的陰影下，毛在其餘生裏，把他希望向土地平等體制過渡的立場作溫和調整，也不再要求地方官員推行生產大隊和公社核算。70年代陳永貴曾向毛建議全國推行大隊核算，但毛未積極支持。

高層官員對於農業政策的分歧一直持續到毛去世之後。1976年毛澤東逝世後，高層領導人面臨嚴重的農業危機，這一分歧又再浮現。中國領導層分成兩派陣營。毛澤東的指定接班人華國峰和支持他的陳永貴、紀登奎屬於溫和農業激進主義的一派；鄧小平和陳雲則支持穩健派。1977年開始，穩健政策和激進政策在國內最具影響力的報紙上交鋒，爭奪發言位置，使中國農村政策給人一個搖擺不定的印象。高層官員對於農業政策的爭論，在嚴密的政治制度中打開缺口，並為發揮地方積極性造就了機會。即使十一屆三中全會明令禁止包產到戶，但在某些地方，農民和地方幹部開始按照自己的意願行事，並實行農業包產到戶。正如從本文採取的理論架構推斷，這些地方大多位於大躍進時期受災最嚴重的省份，特別是安徽和四川。在本質上，大躍進饑荒奠下了觸發農村體制轉變的架構，促成了公社制度的瓦解。

七　結　論

即使十一屆三中全會明令禁止包產到戶，但在某些地方，農民和地方幹部卻開始按照自己的意願實行農業包產到戶。本質上，大躍進饑荒奠下了觸發農村體制轉變的架構，並為人民公社體制的解體奠下思想和政制的基礎。

從這項公共食堂參與和相對饑荒嚴重程度的研究看到，大躍進饑荒不但反映了高層領導人的角色，也凸顯了共產黨執政以來中國政治制度的根本結構因素。下級官僚為了突出表現自己，往往過火地推行中央的政策。但在實行激進政策時，各省是有規律可尋的差異。我們作了與一般人直覺相反的假設，即那些共產黨員較少和被共產黨佔領較晚的省份所推行的措施更激烈，因而在由此引致的饑荒中受害更深，這項假設得到統計分析的支持。大躍進饑荒反過來把人們從農業激進主義的幻想中喚醒，並為人民公社體制的解體奠下思想和政制的基礎。物極必反。

林立偉　譯

註釋

① Jasper Becker, *Hungary Ghosts: Mao's Secret Famine* (New York: The Free Press, 1996). 貝克爾書中的訪談描述了這場饑荒的悲慘景象。我們在這裏批評貝克爾的書，無損它這方面的成就。

② Dali Yang, *Calamity and Reform in China: State, Rural Society, and Institutional Change Since the Great Leap Famine* (Stanford: Stanford University Press, 1996).

③ Roderick MacFarquhar, *The Origins of the Cultural Revolution*, vol. 2, *The Great Leap Forward, 1958-1960* (New York: Columbia University Press, 1983); *The Origins of the Cultural Revolution*, vol. 3, *The Coming of the Cataclysm 1961-1966* (New York: Columbia University Press, 1997).

④⑳㊴ 同註②Yang, 36; 57; 131-39.

⑤ Minquan Liu, "Exit Right, Retaliatory Shirking, and the Agricultural Crisis in China", *Journal of Comparative Economics* 17, no. 2 (June 1993): 551.

⑥ Justin Yifu Lin, "Collectivization and China's Agricultural Crisis in 1959-1961", *Journal of Political Economy* 98, no. 6 (1990): 1228-52.

⑦ Gene Chang and G. James Wen, "Communal Dining and the Chinese Famine of 1958-1961", *Economic Development and Cultural Change* 46, no.1 (1997): 1-34.

⑧ 有關大躍進的大事紀和廬山會議後的政治發展，見註②Yang, chap. 2。

⑨ D. Snidal, "Public Goods, Property Rights and Political Organizations", *International Studies Quarterly* 23, no. 4 (1979): 532-66.

⑩ Garret Hardin, "The Tragedy of the Commons", *Science* 162 (December 13, 1968): 1243-48; Russell Hardin, *Collective Action* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, for Resources for the Future, 1982).

⑪ Elinor Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action* (New York: Cambridge University Press, 1990); Gary J. Miller, *Managerial Dilemmas: The Political Economy of Hierarchy* (New York: Cambridge University Press, 1992).

⑫ Justin Yifu Lin and Denis Yang, "Food Availability, Entitlements and Chinese Famine of 1959-61" (unpublished paper, 1998).

⑬㉕ 《當代中國》叢書編輯部：《當代中國的糧食工作》(北京：中國社會科學出版社，1988)，頁109；122。

⑭ 吳思：《陳永貴沉浮中南海：改造中國的試驗》(廣州：花城出版社，1993)，頁66。

⑮ 1960年饑荒嚴重程度的模式當然也受1960年的事件影響，這些事件可能在一定程度上和本文指出的關係互相影響。但這無損我們論據的效力。

⑯ Avery Goldstein, *From Bandwagon to Balance-of-Power Politics: Structural Constraints and Politics in China, 1949-1978* (Stanford: Stanford University Press, 1991), 129.

⑰㉑㉓㉘㉙㉟㊲ 國家農業委員會辦公廳：《農業集體化重要文件匯編》，第二冊(北京：中共中央黨校出版社，1981)，頁297；258-70；254-57；286-90；285-86；495；495。

⑱ Mancur Olson, *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965).

⑲ 同註⑪Ostrom; Miller。另參Douglass North, *Structure and Change in Economic History* (New York: W. W. Norton & Company, 1981)。

㉒㉗ 同註③MacFarquhar, 1983, 302-303; 136。

㉔ David G. Goodman, *Center and Province in the People's Republic of China, 1955-1965* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), chap. 7.

㉖ 《四川省農業合作經濟史料》(成都：四川科學技術出版社，1989)，頁10。

㉚ 黨員密度的數據是1956年的，我們只能取得這一年的數據，因此要假定這些數據顯示的比例在往後幾年沒有重大改變。至於經濟發展水平，我們採用1957年的數據來過濾大躍進對經濟產量數字的影響。

㉛ 山西有些公共食堂實行了糧食配給。這有助解釋為何山西的公共食堂參與率相當高，但死亡率卻相對較低。

㉜ 要說明提一下，這裏採取的研究策略是為需要解釋的變數提供主要解釋，而不是為提高R方而投入大量的可能變數。

㉝ 因為本文的中心主題是農村政策，所以若能以農村人口死亡率來計算相對饑荒嚴重程度，那就最理想了。無奈現在無法取得各省這方面的數據，因此，這裏進行的計算隱含一個假設，即中國各省的相對饑荒嚴重程度是能代表該省農村地區的情況。有關大躍進期間中國城鄉整體死亡率的差異，見Nicholas Lardy, "The Chinese Economy Under Stress, 1958-1965", in *Cambridge History of China*, vol. 14, *The People's Republic of China. Part I: The Emergence of Revolutionary China, 1949-1965*, ed. Roderick MacFarquhar and John K. Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 372-76。

㉞ 《譚震林傳》編纂委員會：《譚震林傳》(杭州：浙江人民出版社，1992)，頁328-29。

㊱ 朱德：《朱德選集》(北京：人民出版社，1983)，頁440 註318。

㊳ 逄先知：〈毛澤東和他的秘書田家英〉，載董邊等編：《毛澤東和他的秘書田家英》(北京：中央文獻出版社，1989)，頁68。

楊大利 美國芝加哥大學政治學系助理教授

近年來之1958－61年中國大饑荒起因研究的綜述

聾啟聖

近年來，西方學術界重新關注大躍進期間所造成的嚴重災難，並取得了突破性的研究進展。事實上，西方學者很早就開始注意中國的這次饑荒，但由於資料上的限制，直到80年代中國實行改革開放以後，原來封閉的某些資料得以公開，西方學者才能進行比較系統的研究。由此可以理解，80年代的主要研究都是試圖估算災情的嚴重程度。其中一項比較權威的研究表明，這次災難實際導致了三千多萬人口的非正常死亡，其嚴重程度在歷史上極為罕見①。

西方學者很早就開始注意中國的這次饑荒，80年代的主要研究都是試圖估算災情的嚴重程度。其中一項比較權威的研究表明，這次災難實際導致了三千多萬人口的非正常死亡，其嚴重程度在歷史上極為罕見。對於這場空前浩劫的起因研究，一直要到90年代才有突破。

對於這場空前浩劫的起因研究，一直要到90年代才有突破。但最早的研究是在1984年由哥倫比亞大學的伯恩斯坦 (Thomas P. Bernstein) 首先開始的，他論述了糧食統購和饑荒之間的關係②。與此相承的研究在12年後才出現。中國留美政治學學者楊大利在1996年發表了他對大躍進和由此引起的饑荒的較全面的研究成果③。其中一個較突出的論點是，饑荒是由公共食堂這個非理性的社會制度所引致的。同時，經濟學者對此也不甘寂寞，同樣是留美學者的張欣和文貫中便在1997年發表了他們的分析成果④。雖然其主要論點與楊大利的相似，亦即把罪名歸咎於人民公社體制下的公共食堂，但他們更進一步地認為，1958年末和1959年初全國各地便已大規模地出現饑荒，由此在時間上可以排除掉眾多其他引致饑荒的可能性因素，其主要起因是清楚的和單一的。如果我們將關注點擴展至大躍進對農業生產的破壞的話，那麼林毅夫在1990年發表的一篇論述生產積極性的文章也應包括在內⑤。

本文的目的在於系統地介紹上述這些文章的主要觀點，並加以簡短的評述，以期為讀者提供一些此研究領域中的「西方觀點」⑥。

一　饑荒的主因——過量的糧食統購

在少數西方研究中國饑荒的文獻中，伯恩斯坦1984年在《理論與社會》(*Theory and Society*) 中的一篇文章可算是「經典」。伯氏認為，新中國在建國後

不久所採用的經濟發展策略和蘇聯斯大林式的不盡相同，後者刻意地通過價格「剪刀差」大量和有系統地榨取農民的剩餘來支持國家的工業化。中國雖然在土地改革後沒多久便逐步實行集體化，從而剝奪了農民的私產權利，但直至人民公社成立以前，國家對農村的糧食統購只佔總產量的25%左右，不算過重。這或許可以部分解釋農民在逐漸失去他們對土地的各種權利的同時，農業的生產率和產出為甚麼仍能向上增長。

但過慢的工業化進程令毛愈發焦慮，率然在1958年批判「反冒進」和冬天大搞農業水利建設的基礎上發動了大躍進。農村成立規模較高級社大得多的人民公社和公共食堂。伯氏認為，問題的關鍵在於人民公社是在「浮誇風」颳得極為厲害的情況下建立起來的，為了要在十數年內「趕英超美」，不只工業材料的計劃數字訂得很高，就連糧食和其他農產品也被要求達到天文數字。地方幹部面對從上而下的巨大政治壓力無計可施或投機迎逢，虛報糧食數字。1958年的糧食豐收，也助長了領導層盲目樂觀的情緒，糧食的統購計劃當然也隨虛報的產量水漲船高。不僅如此，在當時的政治氛圍中，地方幹部根本很難就糧食問題和中央討價還價（一些後來災情嚴重的省份當時更是爭相「獻媚」），而由於公社規模過大和組織混亂，糧食的產出數字也沒有被準確核實。這種種因素加起來便導致了1959年和1960年糧食統購率猛增至總產量的39.7%和35.6%，然而糧食的總產量實際上卻在急劇下降。1959年的糧食產量實際上比1958年下降了30%之多。簡而言之，大躍進期間造成的三年嚴重饑荒主要是由於政府在統購糧食方面「過了頭」而導致的。

據伯恩斯坦1984年的研究，「大躍進」期間造成的三年嚴重饑荒主要是由於政府在統購糧食方面「過了頭」而導致的。1959年和1960年的糧食統購和出口都有顯著增幅，但在出現糧食短缺和飢餓的情況下，中央為何沒有採取一些緩解的措施，例如減少統購，甚或對災情嚴重的省份輸入更多的返銷糧？當時地方政府為何不積極地向中央求救？

誠然，1959年和1960年的糧食統購和出口都有顯著增幅，但令人感到迷惑的是，在出現糧食短缺和飢餓的情況下，中央為何沒有採取一些緩解的措施，例如減少統購，甚或對災情嚴重的省份輸入更多的返銷糧？同理，當時地方政府為何不積極地向中央求救？更進一步問，是否所有的高層領導，如陳雲、劉少奇和掌管糧食工作的周恩來都沒有確切估計糧食的形勢而向毛進諫？在舉國虛報糧食產量的情況下，我們固然很難要求上層能確切掌握有關的統計數字，但他們還是應該對農村的實際情況有起碼的認識和判斷。所以把災難的大部分責任歸咎於中央領導層對現實情況缺乏掌握未免過於簡單，甚至不可思議。事實上，伯氏也注意到毛是在「廬山會議」後才對農民處境的關注起了變化。在後來的研究中，楊大利便開宗明義地指出毛是在被彭德懷「挑戰」後才為當時降溫的大躍進進一步推波助瀾，此時的主席並不關心農村可能因此而遭受的災難。當然，誰都沒法進一步對此加以引證，但假如這種說法成立，便說明了「偶然」事件往往可發揮不可思議的力量而改寫歷史。

伯氏的文章揉合了大量文字材料甚至文學創作，內容極為豐富。此外，他的觀點也很鮮明，即認為饑荒的主要原因就是糧食的過量統購。可是文章並沒有注意到省際之間的災情差別，但十數年後楊大利的文章充分注意了這一現象並有詳細的分析，容後詳述。

二　公社化、退出權和生產滑坡

林毅夫1990年在美國《政治經濟學報》(*Journal of Political Economy*) 發表了一篇甚具爭議性的文章，此文雖涉及1958-1961年的三年「自然」災害，但其主要目的卻是通過剖析農業生產率的變化趨勢來解釋人民公社的生產率為何在饑荒以後二十餘年仍一直徘徊不前，這段時期的勞動生產率不但低於公社以後的時期，而且也低於從土改到公社成立的時期，而後者與人民公社一樣同屬集體經濟時期。三年的農業災害只是被附帶解釋的現象。

林文從生產率變化趨勢中的一個奇怪現象開始分析。即同屬集體經濟時期，1952-1957年的農業生產率是上升的(當然包產到戶後那段時期的升幅還要大)，而1962-1978年的生產率趨勢在一個低水平徘徊不前——尤其是這段時期已屬公社正常運作時期，不比1952-1957年間農業生產不斷經歷組織上的激烈變動。林毅夫對此提出了一個大膽的解釋。他認為，人民公社成立以前，國家雖然曾在集體化過程中不斷侵佔農民的私有財產，但農民卻在各種集體經濟組織中一直保留着自願退出這個經濟組織的權利，即退出權。退出權之所以重要，是因為農業生產活動異常繁瑣以致對其監督非常困難，所以要把集體生產搞好非得依靠農民自覺的生產積極性。在擁有退出權的前提下，那些「勤勞」的農民可不費吹灰之力地「監督」其他農民。道理很簡單：農民只需核查集體的產出而毋須親自監督相互的日常生產活動。如果他們發現實際產量低於他們心目中的標準，那麼他們便可行使退出權而變回自耕農。由於人人都知道社員享有這種退出權，大家就都不敢怠工，以防有人退社，甚至導致合作社解散而徹底地失掉「規模效應」(economies of scale)。不幸的是，公社化後農民便不再享有這項權利，所以那些懶惰的社員在知道對方已「無計可施」的情況下便開始偷懶，因為偷懶的好處全歸個人所得，而其代價——產量和效率的下降——則由全體社員共同承擔。哪怕是只有少數甚或一個人這樣做，最終的結果是大家都少做一點。據此，便解釋了農業生產率為何在人民公社時期一直徘徊不前。

林毅夫認為，人民公社成立以前，國家雖然曾在集體化過程中不斷侵佔農民的私有財產，但農民卻一直保留退出權。公社化後農民不再享有退出權，所以那些懶惰的社員便開始偷懶，其代價——產量和效率的下降——則是由全體社員共同承擔。正是公社化把農民最後一項權利也剝奪後，才出現1959年和1960年的嚴重生產滑坡，從而出現饑荒。

文章認為，相對於其他解釋饑荒的傳統因素，如持續三年的壞天氣、公社規模過大、管理過於凌亂等，退出權才是問題的關鍵所在。正是公社化把農民最後一項權利也剝奪後，才出現1959年和1960年的嚴重生產滑坡，從而出現饑荒。也就是說，饑荒是因為農產品產量下降而導致的。雖然林毅夫的目的並非為了解釋這次災難的原因，但他的這個觀點仍然是清楚的，且和伯氏的觀點形成鮮明對比。

三　公共食堂與非理性消費行為——饑荒起因的嶄新解釋

近年來，西方學術界對造成大躍進期間嚴重饑荒的關鍵因素有了一個嶄新認識。這個觀點認為，饑荒的「起因」既非由政府的糧食統購過了頭所導致，亦與生產組織遭受破壞無關；因為前者只能解釋饑荒的持續惡化，而後者則側重於解釋人民公社化以後農業生產率和產量一直徘徊不前的現象。要解釋中國這

次空前的大災難，非得從人民公社生產組織以外的有關政策和制度作為分析的切入點不可。這個觀點認為，饑荒是由一個烏托邦式的「非理性」消費制度 (irrational consumption system) 所引發的。

楊大利首先提出這個觀點。在其研究大躍進與其後的農村改革關係的專著中，楊引用了西方經濟學界的一個重要理論來分析是次饑荒的主要起因。楊認為，人民公社和公共食堂的建立是造成饑荒的「元凶」。由於人民公社把個體農戶和其他集體組織 (如初級社和高級社) 的資源無償合併，農民個人在人民公社裏的勞動與其成果之間並無直接聯繫，因而喪失了生產的積極性⑦，從而導致西方經濟學裏所謂的「公共產權的悲劇」(tragedy of the commons) ⑧。這個「寓言」是這樣的：在一塊由一夥人共同擁有的草原上，個別的牧羊者會不加限制地把他們的羊群擠在有限的土地上，從而造成過度放牧。其道理很簡單，因為多放一隻羊所帶來的經濟利益歸個人，但其代價——草原供養過多的羊而遭受破壞——卻是由所有人共同負擔的。這故事有如下的寓意：個人的理性行為並不一定能為社會帶來整體的效益，而且在極端的情況下，這種不受約束的個人行為可導致災難性的後果。從產權經濟學的角度來看，這寓言可被理解為：只有在私產制度下，資源的配置才能達到最優的境界。在人類的自私性格支配下，公有制由於未能防範「搭便車」(free rider) 行為，稀缺的資源便因此無法得到有效的保存和利用。

楊大利認為，人民公社和公共食堂的建立是造成饑荒的「元凶」，理由是：一方面人民公社把個體農戶和其他集體組織的資源無償合併，農民因而喪失生產的積極性，從而導致西方經濟學裏所謂的「公共產權的悲劇」；另一方面，由於在公共食堂吃飯不用付錢和不設食物供應上限，結果造成大量浪費。

若說以「公共產權的悲劇」尤其是從其中引伸出來的「搭便車」這一概念來剖析人民公社制度下的生產組織情況並無太大新意的話，那麼用大躍進期間公共食堂這一制度安排來解釋便算得上是「前無古人」了。公共食堂有兩大特色：一、食堂裏的食物供應是免費的；二、食堂不設供應量的上限 (為求達到「各取所需」這一共產主義的社會目標，至少在理論上如是)。由於吃飯不用付錢和不設食物供應上限，結果造成大量浪費。按張欣和文貫中引用的資料顯示，原來可供六個月食用的稻米在短短二十天內便被農民在食堂內耗掉。

這裏或需指出，免費供應食物這一規定並不足以導致如上所述的社會整體後果。在資源稀缺的狀況下，食物供應可根據個人的勞動強度、年齡和性別而加以設限。在此種免費配給 (free but rationed) 的情況下，縱使食物仍會因需要集體處理而造成浪費，但起碼在消費這一環節上可以避免走上「公共產權的悲劇」這條路。然而，由於食堂內的供應不設上限，甲農民少吃的「好處」很快便會被其他社會醒覺較低的夥伴消耗掉 (dissipated)，甲因此而變得沒有動機去節約糧食。也就是說，在普遍的層次上，縱或社區內每一個人都有節約食物的動機，後者的利益卻因為在制度上未能獲得保障而趨向相反的行為——浪費；此亦即楊為何把哈爾丁 (Garrett Hardin) 這一觀點應用到人民公社，特別是公共食堂這一制度安排上。

然則，我們不禁要問的是，究竟哈爾丁寓言裏的牧羊者是否和中國大躍進時期人民公社體制下的農民處於相同的境況？需知道「公共產權的悲劇」這一寓言的寓意是：在「交易或協調費用」(transaction costs) 高昂的情況下，分散的個體 (decentralized agents) 不一定能達成一致的社會共識，也不一定能有效監督個人的行為，其導致的結果是眾所周知的「悲劇」。當然，在一定程度上，公社裏的中國農民由於其私有產權被徹底剝奪，可能無法及時對1959年末惡化的經濟和

社會環境作出積極的反應；可是，我們也不應忽略，公社的組織完全不同於「悲劇」中的共有牧地。實際上，在公社中不存在社員之間就糧食消耗問題達成某種協議的高昂交易成本，關鍵在於有無其他人——比如說基層幹部——理性地、「因地制宜」地執行較有彈性的食堂措施？正如楊自己指出，中央並沒有硬性規定各地必須或只能按照某一樣板模式來建設公共食堂，是否建立和如何具體操作這些決定，到最後依然掌握在地方幹部手上(尤其是那些認為自己可抗衡上級意旨的幹部)⑨。筆者想在這裏提出的一個觀察是：在全國的範圍內，地方幹部不一定非要按照一種辦法來辦公共食堂不可——即免費供應食物和不設供應上限⑩。

我們最近在山東農村調查碰到的一個個案甚具啟發性。這個在「農業學大寨」期間被樹為典型的村子(當時叫大隊)和當時大部分的村一樣搞了公共食堂，當時的食物雖然是免費的，但無限量供應只適用於農村的整勞力上，其餘的人口只獲得限量的配給。而且，為防止勞力多拿食物回家，不允許他們把吃剩的帶走。如此一來，雖說公共食堂照辦，食物也免費，但供應卻是有節制的，這肯定會起一定的正面作用，從而減低浪費的程度。筆者相信，中國各地應有不少這類例子，問題是仍未有人對此進行系統的研究而已。

「公共產權的悲劇」理論的另一疑點是，假如農民在辦食堂之初已「不顧一切」地消耗食物的話，那麼饑荒理應在更早——特別是在「廬山會議」前——便大規模出現。但現今的數據仍未能確切地支持這一可能性。再者，雖說農民可在二十天內吃掉六個月的糧食，但問題是，如此極端的情況在全國是例外還是普遍？值得注意的是，大部分糧食是在秋季打上來的，但公共食堂卻在1958年下半年才成立。即使有個別地方打上來的糧食在幾個月間被徹底耗掉，這恐怕也只屬例外，尤其是1958年被公認為糧食豐收年。就如楊自己也指出，是次饑荒最嚴重的時期並非在大躍進的初始階段，而是在1959年秋——即「廬山會議」後。楊指出，雖然公共食堂的出現造成大量食物浪費，然而各方面的客觀條件仍未惡化到一發不可收拾的地步⑪。最關鍵的，自然是毛本人已意識到當時大躍進所導致的各種困難。1959年毛巡視湖北，他便對當地幹部指控農民把糧食收藏起來的行為作出了直截了當的回應：「要是他們真的這樣做我將會很高興，我恐怕他們沒甚麼可藏。」⑫

在驗證「公共食堂假設」時，楊只把這一制度安排視為象徵「大躍進」期間一系列非理性措施中的一環。由於各地對響應搞「公共食堂」的號召不一致，楊的假設認為，參與率高的地方當地幹部希望藉此表達「忠誠」，以期得到提拔。楊亦因此而概括了造成這次饑荒的深層原因主要還是政治性的。

事實上，楊雖然對公共食堂大加指控，然而卻還不至於把它說成是這次饑荒的「罪魁禍首」。若非毛因為彭德懷對他的政策提出「質詢」而將其冒進政策極端化，災難的嚴重性還是可以減輕的。特別是在驗證「公共食堂假設」時，楊只把這一制度安排視為象徵大躍進期間一系列非理性措施中的一環，其他諸如取消自留地和工分制度、提昇基本核算單位和採用與中國耕種制度不相符的種植方法(如密植和深翻)等，也是構成饑荒的基本因素。

由於各地對響應搞公共食堂的號召不一致，其參與率亦因此有差別。楊的假設認為，參與率高的地方多屬經濟落後地區和新解放區，原因是當地幹部希望藉此表達「忠誠」，從而獲得主席垂青，以期得到提拔。計量分析顯示這兩個變量在統計上都重要。然而，在採用同樣的變量來解釋饑荒即死亡率在地區上的差異時，則只有幹部的傾向此一變量才出現統計上的相關，楊亦因此而概括

了造成這次饑荒的深層原因主要還是政治性的⑬。至此，公共食堂極其量只不過是大躍進中一系列極端政策中的一個環節和組成部分，而不是唯一的原因。

但這個說法充其量只是一個假設，其成立的可能性在於：農民是否真能把一個豐收年度的糧食都在二十多天內耗掉？尤其是 (1) 與1959年相比，1958年的食堂參與率仍未算高；(2) 當中的食堂實際上可採取較為靈活的措施來減輕浪費程度。即使當時全國大部分公共食堂因為對形勢的估計不足而從未採取過節約措施，也應該有一部分村莊 (大隊) 在初步經歷浪費後改變其制度安排，以節約稀缺的糧食資源。事實上，特別是考慮到毛在1959年中期曾經對大躍進的極端政策所造成的短暫衝擊作出調整，筆者相信如下所述的個案應在當時的中國普遍存在。

在安徽鳳陽縣的一個公社裏，原來就有372個公共食堂、社員12,000多人。到了1959年6月，省地委下文允許老百姓重返家裏舉炊，只要自己願意，每人都可以獲得定量分配而無需再到食堂進食⑭。與前文提到的山東事例同出一轍，鳳陽的經驗告訴我們，類似案例所涉及到的集體理性行為還是有其生存空間的——這便有力的反駁了集體 (生產大隊) 只會對上級政策和命令作出機械性反應的說法。關鍵的問題是，公共食堂在這三年中是如何組織和操作的？其間又經歷過哪些變化？我們對此所知甚少，這亦應該是今後研究的重要課題。

四 「公共食堂假設」和饑荒的時序問題

若說楊未有對自己所大力倡議的觀點持之以恆的話，那麼張欣和文貫中則毫無疑問地將其發揚光大了。和楊如出一轍的是，兩位作者的出發點是試圖解釋饑荒是如何發生的。考慮到它不僅是發生在一個糧食大豐收的年度，而且重災區往往就是傳統的糧食大省 (如四川)，他們認為傳統上對饑荒的認識——糧食產量的大幅度滑坡——並非造成這次災難的深層原因。他們直截了當地指出，在眾多的有關因素中，「非理性的糧食消費行為」(consumption irrationality) 才是真正的罪魁禍首，下面我們來看他們是怎樣得出此結論的。

張欣和文貫中在文章中建立了一個以「實證推論」(heuristic) 為基礎的模型，囊括了那些和饑荒有關的主要因素，其中包括生產滑坡 (production failure)、糧食供應量減少 (food availability failure)、糧食購銷政策上的問題 (distribution or procurement failure)、突如其來的糧食需求的增長 (demand shock) 以及不理性的糧食消費行為 (consumption efficiency failure)。但是，他們在分析這些因素以前預先確定了一個看法，即饑荒並非如一般人所理解的始於1959年下半年，而對於某些省份來說，糧食短缺實際始於1958年末，也就是公共食堂成立後不久。支持他們這一論證的是1958年的人口出生率和死亡率，由此算出的人口自然增長率在這個時候就出現明顯的逆轉⑮。

張欣和文貫中建立了一個以「實證推論」為基礎的模型，囊括了那些和饑荒有關的主要因素，諸如生產滑坡、糧食供應量減少、糧食購銷政策以及不理性的糧食消費行為。他們強調：在諸因素中，農民在公共食堂的非理性消費行為才是造成這次災害的原因。

在這個大前提下，張欣和文貫中便逐一剖析模型裏羅列的主要因素，以確定它們和饑荒的關係。按二人的說法，和生產有關的諸因素如天氣、生產積極性嚴重破壞、工分制和取消自留地、糧食播種面積下降等等都和饑荒的發生沒

有直接關係。原因在於，以上羅列的種種變化是在饑荒被「啟動」之後才出現的，它們至多是使災情惡化，但絕無可能「引起」災難。他們認為饑荒也並非由糧食供應量減少而引致，因為1959年的人均糧食供應量要高於1962年。1962年是屬於「恢復時期」，災情也早於此年前結束。雖然1959年政府從農民處徵購的糧食確實偏高，但1959年的數據所反映的，卻是同年4月至翌年(1960年)3月的直接統計數字，而災情是在1959年4月前已開始變得嚴重了。簡言之，兩人認為政府購過頭糧這一說法並不足以解釋饑荒的起因。他們更進一步認為，饑荒並非由政府突然大幅度地把糧食從一個地區調往另一個地區而引發，需要指責的反倒是政府沒有針對當時的嚴峻形勢對重災區作出及時的糧食調撥措施。最後，當時對糧食的需求量亦沒有因人口急劇增長而增加，所以並無出現模型中列出的所謂「需求震盪」問題。

在模型中羅列的五個可能導致饑荒的因素中，張欣和文貫中認為只有非理性的消費行為才是造成這次災害的原因。他們認為，農民在無炊可舉的情況下(因為煮食用具早已被集體沒收)只能往公共食堂進食，由於食堂的食物是免費和不設上限供應的，「理性」的農民在別無選擇的情況下便開懷大吃。

至此我們不禁要問，如果當時沒有搞公共食堂的話，那麼這次導致三千多萬人非正常死亡的災難是否就能幸免？答案顯然是否定的。在張欣和文貫中的文章裏也提到，即使沒有公共食堂，在他們的分析框架中羅列的其他因素也都會構成災難，關鍵只是其出現時序上的早晚罷了。他們試圖強調：在諸因素中，公共食堂是「引發」這次災難的導火線。在某種程度上，兩人的結論和楊大利似乎是「殊途同歸」，即他們無法為大躍進這場政治社會運動而導致的空前悲劇找出單一的答案。這並非由於他們的能力所限，而是當時的環境確實夾雜了各種各樣的不定變數，每一個變數對促成這場饑荒都起着直接或間接的推動作用。在目前對資料的挖掘和掌握都不甚全面的情況下，要將這一大堆變化中的政策、制度以及歷史事件(如「廬山會議」)刻意地還原為單一的起因是不切實際的。

經過西方社會科學的「洗禮」後，留美中國學者在研究當代中國問題上已邁進了一大步。他們的共同點是在現存資料的基礎上，採用西方的理論框架來闡述和分析課題。90年代以來，學者們研究的焦點已轉移到探尋饑荒的根本肇因。下一步又將是甚麼？或許是時候返回枯燥但更具挑戰性的史料工作了。

五　小　結

我們不難察覺，經過西方社會科學的「洗禮」後，留美中國學者(包括在彼邦任教的)在研究當代中國問題上已邁進了一大步。他們的共同點是在現存資料的基礎上，採用西方的理論框架來闡述和分析課題。有趣的是，無論他們的專業是以研究經濟或是以研究政治為主，都不約而同地引用了近年廣為流行的微觀經濟學理論來作為分析工具。但他們之間也有顯著的差別：與經濟學者相比，政治學者除採用抽象的分析工具以外，亦更為注重史實，而經濟學者則更傾向於將複雜的歷史還原為較為單一的因果關係。這是社會科學領域裏「分工」的一個現象。

學術研究的進程是漸進和緩慢的。就如筆者在開首語中指出的，90年代以來，學者們研究的焦點已轉移到探尋饑荒的根本肇因。下一步又將是甚麼？筆者認為，最直接的應是繼往開來，深入鑽研眾學者已取得的成果，亦即繼續研

究當時有關生產、購銷和消費的具體情況，從而希望確定它們對饑荒的影響。一般認為，1958年是個豐收年，但到底有多少糧食未被打上來？同樣，學者們好像都接受了1959年和1960年購過頭糧的說法，然而我們卻仍未充分掌握各省(遑論村之間)返銷糧的數據。最令人迷惑的是公共食堂當時的實際操作情況(包括剛成立時和日後所可能作出的調整)，這裏涉及多方面的方法學問題：它既涉及數據的搜集，又需進行大量文字資料甚至口述史的工作，從而幫助我們更具體的驗證已提出的假設。在接受過嚴謹西方社會科學理論的訓練後，或許是時候返回枯燥但更具挑戰性的史料工作了。

註釋

① Basil Ashton, Kenneth Hill, Alan Piazza & Robin Zeitz, "Famine in China, 1958-1961", *Population and Development Review*, vol. 10, no. 4 (December 1984).

② Thomas P. Bernstein, "Stalinism, Famine, and Chinese Peasants: Grain Procurement During the Great Leap Forward", *Theory and Society*, vol. 13, no. 3 (May 1984).

③ Dali Yang, *Calamity and Reform in China: State, Rural Society, and Institutional Change Since the Great Leap Famine* (Stanford: Stanford University Press, 1986).

④ G. H. Chang and G. J. Wen, "Communal Dining and the Chinese Famine of 1958-1961", *Economic Development and Cultural Change*, vol. 46, no. 1 (October 1997).

⑤ Justin Yifu Lin, "Collectivization and China's Agricultural Crisis in 1959-1961", *Journal of Political Economy*, vol. 98, no. 6 (1990).

⑥ 有意思的是，90年代所謂西方對饑荒的研究幾乎全由留學美國的中國學者包辦。

⑦ 其實在饑荒後的人民公社「正常」時期，農民的收入和其勞動成果之間的關係也並不直接。這是由於生產隊收入有限，而在缺少私營經濟補充收入的情況下，農戶收入主要取決於其家庭的人口結構，特別是勞動力的多寡而定。勞動力充裕的農戶往往因為能參與大田的勞動而獲得工分，故收入較高。然而，很多生產隊因為在分配上要照顧勞力少的農戶的吃飯問題，以致收入中的實物(主要是糧食)部分一般是按家庭人口平均分下去的。在收入不多的隊裏，累積了多工分的農戶便因此而未能獲得十足的現金分配，從而影響到其日後的工作積極性。更詳細的分析可參照James Kaising Kung, "Egalitarianism, Subsistence Provision, and Work Incentives in China's Agricultural Collectives", *World Development*, vol. 22, no. 2 (February 1994).

⑧ Garrett Hardin, "The Tragedy of the Commons", *Science*, no. 162 (December 13, 1968).

⑨⑫⑬ 同註③，頁56；45；64。

⑩ 「上有政策，下有對策」這一句話流行於中國這樣的政治經濟體制下，其實是不無道理的。下層一般都會先考慮其自身的經濟利益而對長官的意志作出調整，甚或陽奉陰違。基於資訊的不完備，這種「自保」的做法往往是可行的。

⑪ 楊認為，由於1958年的糧食豐收和所能提供的安全墊、1959年中期中央所採取的緩衝措施、公社存在的時間短暫和公共食堂的參與率仍未算高，這種種因素皆有利於政府扭轉當時的惡劣形勢。詳參註③，頁55以下。

⑭ 請參看王耕今等主編：《鄉村三十年：鳳陽農村社會經濟發展實錄(1949-1983)》，上冊(北京：農村讀物出版社，1989)，頁193。

⑮ 同註④，頁10-14。

龔啟聖 香港科技大學社會科學部助理教授

公社之謎
——農業集體化的再認識

卞悟

一　公社建立之謎

1958年中國農村的「人民公社」制度到80年代初在農村改革大潮中解體，標誌着「計劃經濟」①在中國農業中的失敗。「計劃農業」的失敗在世界上是普遍現象，甚至由此造成大饑荒的也不只中國，從印度支那到蘇俄都有類似經歷。本文要解釋的，則是中國人民公社在一般「計劃農業」中的獨特之謎，它不僅有助於我們理解「前公社」的傳統農村，更涉及到對「後公社」的農村改革的認識。

本文要解釋中國人民公社在一般「計劃農業」中的獨特之謎。第一個謎是：為甚麼「小私有」的中國農民會比俄國的村社農民更易於被集體化？它不僅有助於我們理解「前公社」的傳統農村，更涉及到對「後公社」的農村改革的認識。

第一個謎是：為甚麼「小私有」的中國農民會比俄國的村社農民更易於被集體化？許多人曾指出俄國農村公社傳統對蘇聯農業集體化的影響。斯大林就曾把俄國農民的米爾公社土地公有、勞動組合傳統視為集體化之可行的最重要依據。他宣稱恩格斯在改造農民問題上過於謹慎，是由於西歐農民有小土地私有制；而俄國沒有這種東西，因此集體化能夠「比較容易和比較迅速地發展」②。蘇聯學者也認為，蘇聯的集體化體現了「社會主義對傳統公社的利用」③。而中國似乎並無這種「傳統公社」可利用，並且農民有比西歐更為悠久的「小私有」傳統。因此，當年中國推行集體化時，許多蘇聯人對其可行性是極為懷疑的。

然而事實證明，中國農民雖然不像毛澤東斷言的那樣有「巨大的社會主義積極性」，也並不喜歡集體化，但他們也並未表現出捍衛「小私有」的意志。一個明顯的事實是：當年蘇聯為了迫使俄國土地公有的傳統村社社員接受集體化，曾付出了慘烈的代價：逮捕、流放了上百萬「富農」；出動正規紅軍和飛機大炮鎮壓農民反抗；在一些地區的鎮壓，其慘烈程度甚至導致某些紅軍部隊（他們也是「穿軍裝的農民」）的譁變。僅在1930年初，捲入反抗的暴動農民就達70萬人。「全盤集體化運動」費時四年，而在農民被迫進入集體農社時，他們殺掉了半數以上的牲畜④。

而中國農民抵制集體化的高潮則發生在1956年的高級社時期。據近年披露的資料，當年在廣東、浙江與江蘇等東南沿海省份的風潮最劇。廣東靈山縣有

7個區、20多個鄉出現「混亂現象」，因鬧退社而發生多起包圍、毆打區鄉幹部和社主任的事件；中山縣16個鄉六百多名農民到廣州向省政府請願⑤；還發生了抬菩薩遊行、毆打幹部的「永寧、曹址事件」⑥。江蘇泰縣農潮「在幾個鄉的範圍內成片發生」，兩千多人到縣裏請願，有的地方「由『文』鬧發展到『武』鬧」，並自發結盟，「提出『有馬同騎，有禍同當』，訂出退社後互助互濟解決困難的辦法」。該次農潮較有組織，「許多鬧事有黨員和幹部參與領導」，並提出只准中貧農參加，「不要地主富農」的策略⑦。浙江是全國農潮最嚴重的省份，寧波專區有5%社員退社，想退社而未遂的達20%，為全國之冠。據當時趕往處置的中央農工部二處處長霍泛回憶：「我們到蕭山縣和上虞縣的公路上，就遇到數百人的農民隊伍迎面而來。省裏同志說，這就是去鬧退社的，我們的車躲開點，免生麻煩，可見農村確實不夠穩定。到了上虞縣委，得知不久前縣領導機關受農民隊伍衝擊，……全縣農業社的生產多數暫時處於渙散狀態。」仙居縣的事態最嚴重，在「接近於農民暴動」的「仙居事件」中，數千農民進城「圍攻領導，將縣政府和公安局的門窗都打爛了，呼喊着退社、退回耕畜、農具和土地」⑧，全縣「在群眾鬧事中合作社一轟而散，入社農戶由佔總農戶百分之九十一退到了百分之十九」⑨。

但這些農潮若與蘇聯相比就小得多。為鎮壓農潮，當局在1957年藉反右運動之勢在農村採取行動，廣東省一個月內批判鬥爭1.6萬人、逮捕兩千餘人，「幾乎全部是富裕中農，這才穩定了集體化的初始局面」⑩。而為平定「仙居事件」，浙江省當局在該縣逮捕9人、拘留42人⑪。這些鎮壓規模不僅無法與蘇聯相比，而且也沒有動用過正規軍。1956年農潮之後到1958年公社化時，農民就再未發生反抗之風，甚至在大饑荒導致上千萬人餓死時亦然。另外，中國在1955年春初級社時曾發生與蘇聯當年類似的農民屠宰牲畜之風，但規模要小得多，而到「高級化」與「公社化」時就再未出現這種消極反抗現象。由於當時把未經特許宰殺役畜列為刑事犯罪，因此甚至在三年大饑荒時也未出現大規模宰畜之風⑫。

過去對公社化的理解，流行鼓吹「群眾首創」的「自下而上說」。改革時期以來，已少有人再提集體化動力來源於農民群眾的積極性之說，但「中層、基層幹部首創說」仍很流行⑬。現在看來，並非社區自治代表的「基層幹部」之「首創」是否很有意義姑置不說，至少1958年的公社化（與上頭曾有過「反冒進」之說的早期合作化不同）完全是自上而下「布置」下來的。早在1955年，毛澤東在他所編輯的《中國農村社會主義高潮》一書中就為〈大社的優越性〉一文撰寫按語，提出「社越大，優越性越大」；「小社仍然束縛生產力的發展，不能停留太久」；「可以一鄉為一個社，少數地方可以幾鄉為一個社」；「不但平原地區可以辦大社，山區也可以辦大社」⑭。在鎮壓了1956年農潮後，1957年8月中共中央、國務院的「農業大規模運動決定」⑮和10月公布的12年《全國農業發展綱要》都以反右傾為基調，要求發展「運動」型農業。11月6日，《人民日報》社論更嚴厲指責「右傾保守者像蝸牛一樣爬得很慢」。1958年3月的成都會議號稱「併大社」之會，會後中共中央於3月30日發布「併大社」指示⑯，正式發動了後來稱為公社化的運動。而所謂的「第一公社」河南遂平縣嵖岈山衛星農業大社則是在4月20日才「首創」的。據劉少

過去對公社化的理解，流行鼓吹「群眾首創」的「自下而上說」。改革時期以來，已少有人再提集體化動力來源於農民群眾的積極性之說，但「中層、基層幹部首創說」仍很流行。現在看來，非社區自治代表的「基層幹部」之「首創」是否很有意義姑置不論，至少1958年的公社化完全是自上而下「布置」下來的。

奇回憶，「公社」這一名稱甚至也是「我、(周) 恩來、(陸) 定一、鄧力群」四人在一列南行列車上「吹」出來的：4月底，在前往參加廣州會議的列車上，「我們四人……吹公社，吹烏托邦，吹過渡到共產主義」。據薄一波後來說，這就是「黨內第一次設想用『公社』取代合作社」。劉少奇深為這一靈感所動，車到鄭州車站時他便要河南省委書記吳芝圃去實驗。不久，參與了這場車上談話的陸定一向毛澤東推薦了恩格斯論「公社」的一段話，毛澤東便在5月間斷言⑰：

> 那時我國的鄉村中將是許多共產主義的公社，每個公社有自己的農業、工業，有大學、中學、小學，有醫院，有科學研究機關，有商店和服務行業，有交通事業，有托兒所和公共食堂，有俱樂部，也有維持治安的民警等等。若干公社圍繞着城市，又成為更大的共產主義公社。前人的「烏托邦」想法，將被實現，並將超過。

接着，負責農口的副總理譚震林奉毛澤東之命到河南，會同吳芝圃授意嵖岈山將「衛星大社」改名「公社」，時在6月16日。以後陳伯達在《紅旗》雜誌發表「七一」專文〈全新的社會全新的人〉，承毛澤東之意提出要把合作社變成「農業和工業相結合的人民公社」，於是嵖岈山公社又立即再改名「衛星人民公社」⑱。這樣，到毛澤東於8月間視察河南河北時，他便「發現」了群眾的「創舉」。

顯然，如果說合作化的提前啟動是出於糧食收購危機的逼迫，而基層幹部或秉承上級旨意或出於自己利益主動的「首創」也加了一把火的話，那麼公社化的發動就帶有更多自上而下的「命令動員」性質。問題在於：何以俄國把「公有私耕」的村社變成「公有公耕」的集體農莊如此困難，而中國「一小二私」的農戶卻如此順從地變成了「一大二公」的公社？土地公有、勞動組合的傳統對俄國農民走向社會主義的幫助，難道還不比千年「小私有」的傳統對中國農民走入「共產主義」的幫助更大嗎？

國外學界有所謂蘇聯的集體化是「命令式動員」，而中國的集體化是「參與式動員」的說法。但這種說法無非是看到了俄國布爾什維克農村力量的薄弱與中共農村力量的雄厚。然而，與其說這是問題的答案，不如說問題的核心是：為甚麼「小私有」的中國農民會比「公有」的俄國村社社員更適宜成為「共產」黨活動的土壤？

國外學界有所謂蘇聯的集體化是「命令式動員」，中國的集體化是「參與式動員」的說法⑲。但這種說法無非是看到了俄國布爾什維克農村力量的薄弱與中共農村力量的雄厚。然而，與其說這是問題的答案，不如說問題的核心是：為甚麼「小私有」的中國農民會比「公有」的俄國村社社員更適宜成為「共產」黨活動的土壤？

況且，中蘇兩黨農村力量的差異只是相對的。布爾什維克在革命前誠然是城市黨，但在革命後十多年裏它在農村中已有可觀的發展。在全盤集體化運動前夕的1929年4月，聯共 (布) 非生產支部黨員的社會成分為：工人39.4%，農民36.7%，職員及其他23.9%⑳。從以上數據來看，不能說它在農村中毫無基礎。有趣的是：中共農村組織的活動方式基本上是從聯共 (布) 農村活動方式學來的，如主要依靠不脫產基層幹部，以階級路線分化農村，建立貧農團為依靠，共青團、婦女會為助手，通過組織村蘇維埃選舉控制基層政權等等。在集體化前，兩黨在農村中的組織運作模式十分雷同。

其實，中蘇兩黨在集體化進程中最明顯的差異還不是農村基層力量的大

小，而是蘇共農村組織不僅並未成為運動的原動力，反而在一定程度上同化於農民抵制集體化的努力，成了運動的障礙。與中共在集體化過程中不斷膨脹其農村組織相反，蘇共在集體化過程中卻不斷清洗其農村組織。在1928年冬集體化前夕，聯共(布)中央全會稱：「在農村組織中，無產階級份子的比重仍然很小，集體農莊莊員簡直寥寥無幾。而在某些場合，農村組織成分中佔很大比重的卻是富裕農民，有時甚至是靠近富農的、腐化的、十足的階級異己份子。」㉑為此，在1929年的「總清黨」決議中強調「必須特別注意審查農村支部的成分」㉒，結果有15%的農村黨員被當作「持有黨證的準富農」而開除了黨籍，另外15%受到不同程度處分㉓。到集體化後期的1932-1933年饑荒期間，清洗「黨內富農」的鬥爭再度展開，有關決議號召「打退部分農村共產黨員的反抗，他們實際上已成了(富農)怠工的執行工具」㉔。這次全國被清除的黨員達22%，比1929年的「總清黨」還高一倍，其中主要是農村黨員。因此，農村黨組織在集體化過程中與其說是加強了還不如說是削弱了，而運動的推動除了靠城裏派下來的2.5萬名工作隊員外，很大程度是靠作為農村社會邊緣份子的貧農團進行的。

換句話說，並不是由於布爾什維克在農村缺少組織而使農民的抵抗坐大，而是相反，由於農民的強烈抵制使農村黨組織也在很大程度上被捲了進去。因此「命令式動員」與「參與式動員」之說不能解答我們面臨之謎。

國內流行的解釋為：中國農民的土地本是共產黨通過土地改革給予的，所以幾年後共產黨把土地又拿了回去，農民並不十分難以接受。此說的問題首先是誇大了土改的作用。它源於另一種誤解，即認為1949年前土地高度集中，農民盡屬佃戶，其後來的土地若非全部、至少也是大部分得之於土改。但實際上，民國時期雖有土地集中、租佃率高的地區，然而具有相反特徵的地區也並不少見，筆者論證過的陝西關中平原即為典型㉕。這類地區的土改基本上是「政治土改」，農民認同共產黨的原因主要是革命的清廉政治與國民黨時期鄉政腐敗的對照，以及和平環境與戰亂年代的對照，而地權變動對多數農民來說意義不大。就連通常認為是租佃發達、土地集中之典型的太湖流域，土改中的土地分配意義可能也沒有過去說的那麼大。張樂天的新著對土改的評價基本沿用舊說，但他書中列舉的數據㉖卻說明：地處太湖平原的海寧鹽官區土改後中、貧農(佔當地農戶、人口之比均為81.4%)所擁有的土地中，因土改而增加的部分只有11.8%，其餘都是土改前固有的。顯然，僅從「小私有者」的角度很難設想，只因某人若干年前給了你一畝地，你就會讓他拿走十畝地(包括你原有的九畝)而無動於衷。同時，這種說法也不能解釋俄國農民何以強烈抵制集體化，因為他們同樣也在十月革命後的土改中得到過好處。

再一種解釋是張樂天最近提出的「村落傳統」說㉗。他認為「村落(小共同體？)傳統」是中國傳統的關鍵所在，人民公社最初所採取的「大公社」形式過份地破壞了這一傳統，因而造成了災難。後來改行「隊為基礎」，而生產隊即傳統村落之延續，於是這種「村隊模式」便使公社在反傳統的同時又順應了傳統，遂能運行20年之久。

與中共在集體化過程中不斷膨脹其農村組織相反，蘇共在集體化過程中不斷清洗其農村組織，這是由於農民的強烈抵制使布爾什維克農村黨組織也被捲了進去。另外有種說法，國內流行的解釋為：中國共產黨通過土地改革把土地分給農民，幾年後共產黨把土地又拿了回去，農民並不十分難以接受。此說的問題顯然是誇大了土改的作用。

張樂天沒有提到俄國。如果說「58年大公社」之大嚴重地突破了「村落傳統」的話，那麼蘇聯早期的集體農莊倒是多數與傳統村社的邊界重合的，此即西方學者早就注意到的集體農莊與村社「物理地理學上的同一性」(physicalgeographical identity)㉘。因此，若是張樂天論述的邏輯成立，那麼蘇聯集體化應當更加順利而中國公社化則是舉步維艱，然而事實卻剛好相反。

中國的「傳統村落」在多大程度上能構成一種共同體紐帶，這是本文後面要質疑的。但這裏，「村隊模式」之說要成立首先還得問兩點：

第一，「村隊模式」究竟在多大程度上是以「自然村落」為基礎？誠然，從數量上看，改革前我國農村生產隊數與自然村(聚落)數大體相當。但聚落規模之大小差異卻遠比生產隊規模差異大得多。如80年代初上海嘉定縣每個聚落平均僅有農業人口70人，而河北元氏縣聚落平均規模則大至1,453人，兩者相差20倍。因此一個大聚落(大自然村或自然鎮)包含幾個生產隊，甚至幾個大隊以及幾個小聚落合為一個生產隊的情況十分普遍。據統計，我國農村聚落類型中規模與生產隊相仿的「集團性密集中小街區聚落」(百戶以下、邊界清晰的中小村落)分布範圍僅佔全國面積的42%左右，其他地區都是大街區聚落、稀疏街區聚落、非街區聚落、非集團性聚落等等㉙。因此，在總體上把「隊為基礎」看作「自然村為基礎」恐怕是有些大膽了。

張樂天提出的「村落傳統」說認為，「村落(小共同體？)傳統」是中國傳統的關鍵所在，人民公社最初所採取的「大公社」形式過份地破壞了這一傳統，因而造成了災難。如果張樂天論述的邏輯成立，那麼蘇聯集體化應當更加順利而中國公社化則是舉步維艱，然而事實卻剛好相反。

第二，在農村改革後最顯著的一個變化就是生產隊一級組織消失得最徹底。農村中除了「戶經濟」外，許多地區鄉(即前「公社」)、村(行政村，即前「大隊」)二級經濟亦相當活躍，唯有原先作為公社「基礎」的生產隊經濟幾乎消失得無影無蹤，不僅經濟核算職能喪失，土地控制權(發包、調整權)也上收到了行政村㉚，就連作為社區組織的「村民小組」在多數農村也形同虛設，社區功能也落到了行政村一級。這就需要解釋：如果「村落傳統」的力量真是如此強大和富有生命，以至在公社的強大壓力下它不但能延續下來，還能迫使公社妥協至「融合」於己，那麼在壓力消失(至少是明顯減輕)後，它怎麼反而瓦解了呢？「傳統的頑強性」哪裏去了？

二　集體化與傳統共同體

其實，中國「幾千年傳統」是有的，只是它與其說是「小共同體本位」傳統，毋寧說是「大共同體本位」傳統。對公社制度的反思不僅涉及舊體制，也涉及我們民族的整個文明史。

關於這一點，還是從中俄比較談起。在某種意義上，傳統俄國社會類似於傳統(中世紀)西歐與傳統中國之間的中介類型。與西歐貴族相比，俄國貴族具有濃厚的官僚氣味；而與傳統中國官僚相比，則又具有濃厚貴族色彩。同樣地，傳統俄國鄉村組織——米爾公社與中古西歐的小共同體相比具有明顯的「政社合一」式的官辦色彩，但與傳統中國的鄉里保甲相比卻顯得更像個自治的小共

同體。傳統西歐是「小共同體本位」社會，個人依附於采邑、村社、教區、行會乃至家族等傳統小共同體，個性發展受其抑制，但「民族—國家與暴力」則是近代過程中才發展起來的㉛。而傳統俄羅斯則是個「多元共同體本位」社會，就其共同體本位而個性受壓抑這點而言，它與一切前近代傳統社會相同，就其集權國家的社會控制能力而言，它與傳統中國更類似(這是它後來與中國走上類似體制道路的傳統原因)。然而與中國不同的是：俄國傳統村社並不是純由國家對「編戶齊民」實行官僚式管理的產物，而是雖由國家控制但仍保有相當自治性的、內聚而排他的小共同體。前蘇聯學者亞歷山德羅夫曾把十七至十九世紀帝俄的村社管理體制分為三種模式：警察式(國家行政控制)、公社式(社區自治)和混合式(前兩種方式的綜合)。他認為最常見的是混合式。在此形式下，由領主或國家指定的領地管理機構與由村民選舉產生的公社機構同時存在並形成互相制約之勢㉜。

就鄉村而言，1917年「革命」實質是一場反對斯托雷平改革的村社復興運動。村社在革命中的地位大大提高，1918年甚至一度出現「6個月的農民統治」：由於村蘇維埃未及設立，村社自治成為唯一的農村秩序㉝。1919年以後，雖然村蘇維埃普遍設立，但傳統村社的勢力仍然強大，形成所謂鄉村中「兩個政權並存」的局面㉞。在20年代，由於大多數村蘇維埃沒有預算，而米爾村社則控制着土地和社區公共資源，因此往往比村蘇維埃更具實質功能。經過革命，「警察式」管理衰落而「公社式」管理更活躍，村社的自治性因而也增加了。當時村蘇維埃的選舉要講「階級原則」，「富農」沒有選舉和被選舉權，而村社及村會的選舉則是傳統式的，不講甚麼「階級」，於是所謂「富農」控制村社便成了布爾什維克體制在農村遇到的一大問題。

新經濟政策時期，蘇俄政府對村社的態度是矛盾的，一方面村社作為前近代的傳統共同體阻礙農民個性的發展，並以其強大的平均主義職能成為農村資本主義因素與商品性農民農場(脫離了村社的「獨立農莊」)成長的障礙，這是使包括斯大林在內的一些人認為它有利於集體化的原因。事實上，政府政策在新經濟政策後期逐漸趨「左」，但又尚未下決心搞強制集體化之際，村社也的確被利用來限制「自發勢力」，當時在「反獨立農莊化」的壓力下不少獨立農民又被迫回到村社，從而使村社在市場經濟潮中一度有所削弱之後又再度膨脹，並在1925-1928年間出現了村社與(當時尚很少的)集體農莊都在擴張，而一度有所發展的獨立農民經濟卻迅速萎縮的狀況。

但另一方面，村社作為傳統農民自治團體又有抵禦外來干預的一面，它的小共同體紐帶過去曾抵制了斯托雷平改革的個體化勢力，如今對大共同體(集權國家)的一元化勢力也起着抵制作用。全盤集體化前夕，國家與村社的鬥爭激化起來。1928年12月，蘇俄修改土地法，規定村社對一切土地問題的決定都須經村蘇維埃批准。1929年5月，全俄蘇維埃「十四大」通過「擴大地方蘇維埃權利」的決定，進一步規定村社的任何決定都應經村蘇維埃批准才能生效，村社的基金也應由村蘇維埃控制。在政治上，1929年在全俄進行村蘇維埃改造，不僅使集

俄國村社作為傳統農民自治團體有抵禦外來干預的一面，它的小共同體紐帶曾抵制過斯托雷平改革的個體化勢力，如今也抵制大共同體(集權國家)的一元化勢力。全盤集體化前夕，國家與村社的鬥爭激化起來。1928年，蘇俄修改土地法，規定村社對一切土地問題的決定都須經村蘇維埃批准。

體農莊莊員大量進入村蘇維埃領導層並排擠了村蘇維埃中的親村社勢力，從而改變了許多村蘇維埃實際上依附於傳統村社的軟弱狀態，而且還把「階級原則」引進村社，要求把「富農」從村社領導中清除出去，甚至要求取消「富農」分得村社份地的權利(即把「富農」開除出村社)。在全盤集體化高潮中，傳統村社終於面臨末日。1930年2月，全俄蘇維埃中執委主席團宣布在實現集體化地區取消村社，在其他地區則授權村蘇維埃直接領導村社，有權批准、改變或撤銷村社的決定。同年7月，更頒布了《關於在全盤集體化地區取消村社》的法令，最終取締了村社。35萬個傳統小共同體的自治權，最終被一個萬能的全俄大公社徹底吞噬了。

1929年前後，俄國的傳媒常驚呼農村「兩個政權並存」所引起的衝突，並報導了許多「富農」把持村社並迫害「貧農」的案例。傳媒同時批評許多村蘇維埃軟弱無為，甘為村社的附庸。顯然，自治村社是使俄國農民有組織地抵制集體化的條件。從大共同體一元化統治對小共同體自治權的剝奪這一角度看，其間衝突之激烈就不難理解了。

這一過程自然充滿着強烈的反抗。1929年前後的傳媒常驚呼農村「兩個政權並存」所引起的衝突，並報導了許多「富農」(當時實際上指集體化的反對者)把持村社並迫害「貧農」的案例，如盧多爾瓦伊事件、尤西吉事件等。傳媒同時批評許多村蘇維埃軟弱無為，甘為村社的附庸。顯然，自治村社是使俄國農民有組織地抵制集體化的條件。如果抽象地講姓「公」姓「私」，那麼從「公有私耕」的村社到「公有公耕」的集體農莊似乎只有一步之遙，但從大共同體一元化統治對小共同體自治權的剝奪這一角度看，其間衝突之激烈就不難理解了。

回頭再看中國，對於「小私有」的中國農民更容易被「集體化」便不會覺得奇怪。如前所述，在中國農民集體化的全過程中相對較強的抵制發生在東南沿海的廣東、浙江、江蘇諸省，而這三省(尤其是前二省)在近代恰是中國民間傳統小共同體——宗族組織最活躍的地方。在某種意義上，與其說這三省許多地方的傳統農民是「小私有者」，不如說是宗族公社[35]成員。在本世紀初，宗族公田佔廣州府屬各縣全部地產的比重達50-80%，非族田類的公田(學田、廟田、會田)又佔1-5%。廣州府以外的廣東各縣公田也佔總耕地的30-40%[36]。浙江各縣的宗族公產也很發達，如浦江縣全縣1/3地產為祠廟公產，義烏縣一些地區宗族公產竟佔耕地的80%[37]。這與中國的其餘絕大多數地區形成了鮮明的對比。如長江流域的湖南長沙府、湖北漢陽府、黃州府各縣，公田面積都只佔全部耕地面積的15%左右，而且在公田中族田(包括義莊田與祭田)只佔45%(湖南)和43%(湖北)，學田、寺田等非族田類公田比族田多[38]。這與廣東的公田中90%以上為族田形成對比。至於北方各地的公產，更是幾近於無。李景漢先生30年代在河北定縣所調查的62村共有耕地238,563畝，而有族田的宗祠不過13所，總共有田僅147畝，只佔總耕地的萬分之幾[39]。陝西關中三府41縣，土改前土地統計中的「族廟公產」沒有一縣超過1%，可稱得上是「純私有」地區了。

中國農村集體化阻力較大的地區，不是這些傳統上的「純私有」地區，而是傳統上盛行宗族公產的地區。這與俄國村社農民比中國「私有」農民更難集體化是同樣的道理，它表明在傳統時代，小共同體的缺乏往往並不意味着公民個性與個人權利的發達，而只意味着大共同體的一元化控制。一盤散沙式的「無權者的小私有」也許恰恰是大共同體產權壟斷的同構物，它與近代公民私有產權的距離不會比自治的小共同體產權與後者的距離小。

從總體上看，中俄革命後都出現了激進的大共同體一元化體制。但對小共同體的處理，兩國卻一時出現了相反的情形：俄國革命後出現了公社化農村，獨立農民在革命中被「公有化」了。後來在新經濟政策下雖稍有恢復，但已遠無革命前的勢頭。而中國革命後形成的是農戶農村，個別宗族公社活躍地區在革命中完成了大共同體主導的「私有化」，本來就遠不如俄國村社那樣強固的傳統宗族、社區等小共同體紐帶在革命中掃蕩幾盡，甚至連革命中產生的農會，在土改後也因擔心其產生自治傾向而遭忌諱。1953年3月，中共中央批轉西北局的報告說：「農民協會，土改後已無新的任務，逐漸流於形式，但它對農民之良好影響尚在，故應暫存，待土改復查和土登評產全部完畢及互助組佔絕對優勢後，再行取消。目前農會的任務，主要的應是幫助政府推動生產。」[40]顯然，對於農會在「幫政府搞生產」之外的活動，當局已存戒心。不久中央便正式決定在全國取消農會。緊接着在這年10月間，集體化最重要的邏輯前提——統購統銷即正式出台。取消農會的決定在主觀上雖未必與統購統銷這一重大轉折有關，但此舉無疑使國家在這一轉折關頭消除了一個潛在的談判對手，面對着一盤散沙式的小農戶，其地位遠比面對着自治村社的蘇俄國家要有利。至此，我國農村組織前所未有地一元化，任何可能制衡大共同體的自治機制都不存在。准此，「小私有」的中國農民比「土地公有」的俄國村社更易於「集體化」就不難理解了。

如果說從經濟上看只是從公有私耕變為公有公耕的俄國集體化，在文化傳統上卻經歷了從多元共同體本位下的小共同體自治轉向大共同體一元化統治的「劇變」，那麼中國的集體化則相反，它在經濟上似乎是從「一小二私」到「一大二公」的劇變，而在文化傳統上卻是秦以來大共同體本位傳統的變態與強化。

三　法家傳統與大共同體本位

如果說從經濟上看只是從公有私耕變為公有公耕的俄國集體化，在文化傳統上卻經歷了從多元共同體本位下的小共同體自治轉向大共同體一元化統治的「劇變」，那麼中國的集體化則相反，它在經濟上似乎是從「一小二私」到「一大二公」的劇變，而在文化傳統上卻是秦以來大共同體本位傳統的變態與強化。

中國的大一統始於秦，而關於奠定了強秦之基的商鞅變法，過去史學界有個流行的論點，即認為商鞅壞井田、開阡陌而推行了「土地私有制」。如今史學界仍持此論者恐已不多，因為70年代以來，人們從睡虎地出土秦簡與青川出土的秦牘中已明確知道秦朝實行的是嚴格的國家授地制，而不是甚麼「土地自由買賣」。人們從《商君書》、《韓非子》一類文獻中也不難發現，秦代法家經濟政策的目標是「利出一孔」的國家壟斷，而不是民間的競爭。

然而，過去的那種說法卻也非空穴來風。法家政策的另一面是反宗法、抑族權、消解小共同體，使專制皇權能直接延伸到臣民個人，而不致受到自治團體之阻隔。因此，法家在理論上崇奉性惡論，黜親情而尚權勢。出土《秦律》中一方面體現了土地國有制，一方面又為反宗法而大倡個人財產權，給人以極「現代」的感覺。《秦律》中竟然有關於「子盜父母」、「父盜子」，「假父（義父）盜假子」的條文，並公然稱：奴婢偷盜主人的父母，不算偷了主人；丈夫犯法，妻子若

告發他，妻子的財產可以不予沒收；若是妻有罪，丈夫告發，則妻之財產可用於獎勵丈夫[41]。即一家之內，父母子女夫妻可有各自獨立的個人財產。於是便形成了這樣的世風：「借父耰鉏，慮有德色；母取箕帚，立而誶語；抱哺其子，與公並踞；婦姑不相悅，則反唇相譏。」[42]難怪人們會有商鞅推行「私有制」的印象了。

秦王朝開創了大共同體一元化統治和壓抑小共同體的法家傳統。由小共同體消解導致的「私有制」似乎十分「現代」，但這只是「偽現代」。由漢到清這兩千年的中國社會，也仍然是大共同體本位而不是小共同體本位，更不是個人本位的。但小共同體的闕失卻造成了一種「偽個人主義」現象。

然而，正是在這種「天大地大不如皇恩大，爹親娘親不如陛下親」的反宗法氣氛下，大共同體的汲取能力可以大行其道。秦王朝動員資源的能力實足驚人，兩千萬人口的國家，北築長城役用40萬人，南戍五嶺50萬人，修建始皇陵和阿房宮各用 (一說共用) 70餘萬人。還有修築工程浩大的馳道網……秦縣以下置吏尚多。「漢承秦制」，我們可從漢制略見一斑。「大率十里一亭，亭有長；十亭一鄉」，「鄉有三老、有秩、嗇夫、游徼。三老掌教化，嗇夫職聽訟、收賦稅，游徼徼循，禁盜賊」，「又有鄉佐，屬鄉，主民收賦稅」[43]。這些鄉官有的史籍明載是「常員」，由政府任命並以政府財政供養：「有秩，郡所署，秩百石，掌一鄉人」，有的則以「復勿徭戍」為報酬。所不同者，縣以上官吏由朝廷任命 (「國家權力只到縣一級」只在這個意義上才是對的)，而這些鄉官則分由郡、縣、鄉當局任命。但他們並非民間自治代表則是肯定的。值得一提的是，這些基層幹部都是代表國家管理「編戶齊民」的，這與今人時常談論的「縣以下鄉土社會的倫理自治」相去甚遠。

秦王朝開創了大共同體一元化統治和壓抑小共同體的法家傳統。由小共同體消解導致的「私有制」似乎十分「現代」，但這只是「偽現代」。因為在法家傳統下，宗族文化與族權意識無從發達，但秦人並不因此擁有了公民個人權利。相反，「暴秦苛政」對人性、人的尊嚴與權利的摧殘，比宗族文化興盛的近代東南地區更甚。漢武帝改宗儒學，似乎是中國傳統的一大轉折。但「獨尊儒術」是與「漢承秦制」乃至「百代都行秦政制」並行的。由漢到清的傳統演進，是需要在另外場合詳加探討的課題[44]。這裏可以簡而言之，即這兩千年 (除魏晉以後一個時期外) 的文化與制度多少都具有「儒表法裏」性質，王道其表而霸道其裏，德治其名而刑治其實，說的性善論，信的性惡論，形式上吏的儒化，實質上儒的吏化，法家傳統從未消失。而這段歷史上的中國社會，也仍然是大共同體本位而不是小共同體本位，更不是個人本位。但小共同體的闕失卻造成了一種「偽個人主義」現象，正如梁漱溟在「鄉村建設」實踐中深刻地感受的：「中國人切己的便是身家，遠大的便是天下了。**小起來甚小，大起來甚大**，……西洋人不然。他們小不至身家，大不至天下，得乎其中，有一適當範圍，正好培養團體生活。」[45]

從小共同體本位的傳統社會進入個人本位的現代社會的西方人對此難於理解。70年代美國在越南失敗後，西方學界出現了研究亞洲農民之熱，而斯科特 (James C. Scott) 與波普金 (Samuel L. Popkin) 就此發起了「道德農民」還是「理性農民」的論戰。前者認為亞洲農民傳統上認同小共同體，社區利益高於個人權利，習慣法的「小傳統」常重新分配富人財產以維護集體的生存[46]；後者則指出農

民是「理性的個人主義者」，村落只是空間上的概念，並無利益上的認同紐帶，村民互相競爭並追求利益最大化[47]。然而，這兩方都沒有想到：在「小共同體的道德自治」與「理性的個人主義者」之外有沒有第三狀態？農民對社區、宗族缺少依附感，就意味着他成了「便士資本家」？反之，農民若不習慣自由競爭，就一定會是個小共同體崇拜者嗎？

近年來對中國農村社區、村落、宗族的研究成為熱點，受國外小共同體爭論的影響，強調鄉土中國倫理自治的論點十分盛行。這種看法如與1949年以後的農村相比無疑有部分道理，就國家權力對村內生活的干預而言，1949年以後尤其是集體化以後的農村確實比前突出得多。但若就文化形態比較而言，則不是家族主義或社區主義，而是國家主義加「偽個人主義」構成中國傳統的特點。絕對地看，傳統中國社會當然並非完全沒有「小共同體認同」，但像古希臘的德莫、古羅馬的父權制大家族、中世紀西歐的村社、行會、教區、采邑、俄羅斯的米爾和南歐的扎德魯加(家族公社)等等「非國家」社群的內聚與自治能力，在傳統中國總的來講是不存在的。過去受「村社解體產生私有制」理論影響，長期以來否認中國古代有過「自由私有制」的人總是強調小共同體的限制因素，如土地買賣中的「親族鄰里優先權」與析產遺囑中的「合族甘結」之類。但實證研究表明，中國的「小農」抗禦此種限制的能力，要比例如俄國農民抗禦村社限制的能力大得多。然而，這些缺乏自治紐帶的「小農」對大共同體的制御能力卻很差。歷史上因缺乏村社傳統而顯得更為「私有」化的中國農民，反而更易受制於國家的土地統制，如曹魏屯田、西晉佔田、北朝隋唐均田、北宋的「括田」與南宋的「公田」、明初「籍諸豪民田以為官田」以至「蘇州一府無慮皆官田，民田不過十五分之一」，直到清代的圈佔旗地等等。中國古時也有土地還授之制，但那不是村社而是國家行為；中國農民歷史上也有遷徙限制，但那不是米爾而是國家對「編戶齊民」的約束；中國人知道朝廷的「什伍連坐」之法，但不知何為「村社連環保」；中國農民知道給私人地主交租、給朝廷納糧當差，卻很難理解俄國農民對村社的交納達26%[48]是怎麼回事。中國人因無村社而有「私有制」，因無貴族政治而有「文官制度」，因無村會裁判與行會裁決而有法家的「法制」，——但這一切並沒有使中國走向個人本位的公民社會，卻使中國更容易地建立了比傳統時代更強化的大共同體一元化統治。人民公社制度就是它的一個重要方面。

長期以來否認中國古代有過「自由私有制」的人總是強調小共同體的限制因素。但實證研究表明，中國的「小農」抗禦此種限制的能力，要比例如俄國農民抗禦村社限制的能力大得多。然而，這些缺乏自治紐帶的「小農」對大共同體的制御能力卻很差。歷史上因缺乏村社傳統似乎更為「私有」化的中國農民，反而更易受制於國家的土地統制。

以「一大二公」取代「一小二私」的人民公社，並不像它表面上看那樣「反傳統」。而毛澤東在公社制度最極端化的文革中發動弘揚「法家」的運動，也是很耐人尋味的。

現代化過程本質上是人身依附的共同體社會向個性自由的公民社會轉變的過程。但在不同的民族，壓抑公民個性與個人權利的傳統共同體結構是不同的，公民權利的成長過程因而也會不同。在小共同體本位的西歐，當公民個人權利的力量還很弱小時曾出現過「公民與王權的聯盟」，即公民首先借助大共同體的力量來擺脫采邑、教區、行會、村社等小共同體的束縛，當公民權利成長起來後，才與王權決裂並開創公民國家。

至於在大共同體本位的中國，公民權利的發展障礙主要來自「王權」本身，因而中國現代化進程就可能會採取一種以「公民與小共同體的聯盟」為中介的路徑。這也許是我們認識中國改革、尤其是中國改革的突破口，也是改革最成功部分的農村改革之奧秘的關鍵。這就是與「公社建立之謎」相關的另一個謎——農村改革之謎了。

在大共同體本位的中國，公民權利的發展障礙主要來自「王權」本身，那麼中國現代化進程就可能會採取一種以「公民與小共同體的聯盟」為中介的路徑。這也許是我們認識中國改革、尤其是中國改革的突破口，也是改革最成功部分的農村改革之奧秘的關鍵。這就是與「公社建立之謎」相關的另一個謎——農村改革之謎了。

註釋

① 通常說的「計劃經濟」作為工業文明時代科學主義的理性規劃思想之產物，在農民中國是否存在是值得懷疑的。中國農業中存在的毋寧說是官府控制但卻談不上甚麼「科學計劃」的經濟，即希克斯視為市場經濟以前之傳統經濟範疇的「命令經濟」(John R. Hicks, *A Theory of Economic History* [Oxford: Clarendon, 1969])。但為順應通行表述習慣，筆者仍使用「計劃經濟」這一名稱但加以引號。

② 《斯大林全集》，第十二卷(北京：人民出版社，1955)，頁136。

③ В.П. Данилов и Э.В. Данилова, Оъшина.БСЭ, тре. изд. Т.18. M.1974.

④ 沈志華：《新經濟政策與蘇聯農業社會化道路》(北京：中國社會科學出版社，1994)，頁422-32。

⑤⑦⑨⑪⑩ 國家農委辦公廳編：《農業集體化重要文件匯編》，上(北京：中共中央黨校出版社，1981)，頁649；686-88；655、691；696；118。

⑥ 農業部農村經濟研究中心：《中國農業合作化的理論和實踐的研究》(自印本，1997)，頁50。

⑧ 《回憶鄧子恢》編輯委員會：《回憶鄧子恢》(北京：人民出版社，1996)，頁312。

⑩ 當時中共中央農村工作部工作人員王立誠的回憶。

⑫ 前廣西環江縣委書記王定因抵制集體化被打成右派，判刑勞改。他對筆者回憶說，當時他服刑的石榴河農場就有來自廣西各地農村的200多個「私殺耕牛犯」，他們多是生產隊長，在大饑荒中不忍眼看村民餓死而違禁殺牛救饑的。但當時能這樣為村民承擔責任的人當然不多。

⑬ 參見康健：《輝煌的幻滅：人民公社警世錄》(中國社會出版社，1998)，頁70-85。該書強調七里營、嵫屽山等基層「創舉」對毛澤東的影響。在大陸以外，金觀濤、劉青峰也認為合作化是農村基層幹部自發發動的，毛澤東只是未加阻攔或放棄了阻攔而已(金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》〔香港：中文大學出版社，1993〕，頁427)。但他們未論及公社化時期。

⑭ 《毛澤東選集》，第五卷(北京：人民出版社，1976)，頁257-58。

⑮ 正式名稱為《關於今冬明春大規模開展興修農田水利和積肥運動的決定》。

⑯ 即《關於把小型的農業社適當地合併為大社的意見》。

⑰ 薄一波：《若干重大決策和事件的回顧》，下卷(北京：中共中央黨校出版社，1993)，頁732-33。

⑱ 同註⑬康健，頁84-86。

⑲ Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: a Comparative Analysis of France, Russia, and China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

⑳ 《蘇聯共產黨代表大會、代表會議和中央全會決議彙編》，第四分冊(北京：人民出版社，1957)，頁47。

㉑㉒ 同上書第三分冊，頁487；第四分冊，頁46。

㉓ 科恩(Stephen F. Cohen):《布哈林與布爾什維克革命》(北京:人民出版社,1982),頁488。
㉔ 羅伊・麥德維傑夫(Roy A. Medvedev):《讓歷史來審判・續編》(長春:吉林人民出版社,1983),頁164。
㉕ 秦暉、蘇文:《田園詩與狂想曲:關中模式與前近代社會的再認識》(北京:中央編譯出版社,1996)。
㉖㉗ 張樂天:《告別理想:人民公社制度研究》(上海:東方出版中心,1998),頁53;53。
㉘ Robert G. Wesson, *Soviet Communes* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1963).
㉙ 胡煥庸、張善余:《中國人口地理》,上冊(上海:華東師範大學出版社,1984),頁319-20。
㉚ 這種上收產生了許多弊病,參見拙文:〈「村」兮歸來〉,《中國改革報》,1998年5月31日。
㉛ Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence* (Cambridge: Polity Press, 1985).
㉜ В. А. Александров, Сельская Община в России (XVII—начало XIX в.). M.1976. CTP. 55-88.
㉝ Orlando Figes, *Peasant Russia, Civil War: The Volga Countryside in Revolution, 1917-1921* (Oxford: Clarendon, 1989), 70-153.
㉞ С. Зданович, Сельской Совет и Земская Община. //Большевик//1929. No 6.
㉟ 「公社」這一詞在此並無褒義,筆者並不想為傳統宗族塗抹玫瑰色彩,這個詞是中性的,只是表明其並非個性化的公民群。
㊱ 陳翰笙:《解放前的地主與農民》(北京:中國社會科學出版社,1984),頁27-29、34-38。
㊲ 馮和法主編:《中國農村經濟資料・續編》(上海:上海開明書局,1935),頁66-67、57-58。
㊳ 柳鏞泰:《國民革命時期公產、公堂問題與兩湖地區農民協會運動:與廣東的比較》(南京大學博士後論文,1998),頁2-6。
㊴ 李景漢:《定縣社會概況調查》(北京:中國人民大學出版社,1985),頁172、618。
㊶ 睡虎地出土《法律答問》。
㊷ 《漢書・賈誼傳》。
㊸ 《漢書・百官公卿表》,《續漢書・百官志五》。
㊹ 參見拙文:〈「大共同體本位」與傳統中國社會〉,《社會學研究》,1998年5-6期連載。
㊺ 梁漱溟:〈鄉村建設理論〉,《梁漱溟全集》,第二卷(濟南:山東人民出版社,1990),頁194。
㊻ James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (New Haven: Yale University Press, 1976).
㊼ Samuel L. Popkin, *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam* (Berkeley: University of California Press, 1979).
㊽ 金雁、卞悟:《農村公社、改革與革命》(北京:中央編譯出版社,1996),頁124-25。

卞　悟　中國大陸學者,自由撰稿人。

編　者　按

本欄有四篇討論1958年的文章。其中三篇分別以河南、江蘇、浙江三省為對象，剖析大躍進和人民公社的興起及其影響；另一篇是楊小濱解讀郭沫若、周揚匯編的《紅旗歌謠》，探討大躍進民歌與極權話語的關係。

徐明和高華分別以1958年在全國最冒進的河南和沒那麼搶風頭的江蘇為例，概述大躍進的一般過程：首先以「反右傾、反保守」政治運動開路，以大興水利工程作為群眾動員先導，然後提出「超英趕美」、跑步進入共產主義等烏托邦目標，發動了農業放衛星、全民大煉鋼鐵、文教領域「拔白旗、插紅旗」等一系列運動；以迄1959年廬山會議後繼續反右傾，大躍進再掀高潮，最終造成歷史上罕見的大饑荒為止。但兩文的角度不同：徐明着重描寫河南省委第一把手吳芝圃如何刻意奉行極左政策，在毛和中央的支持下把該省變為全國大躍進和人民公社的試驗場和榜樣，直至發生一省餓死200萬人的嚴重事件後，他只受到平調外省的保護性處理。由此可見，省級領導的政治素質怎樣極大地影響一省乃至全國的運動。高華的文章是側重分析國家權力如何通過大躍進中的全民城鄉動員，實現對整個社會生活乃至絕大多數城鄉民眾的全面控制。與上述兩文不同，張樂天以浙北某地農村農民從1953年的抗拒合作化，到1958年建大公社，1961年搞「分家分帳」的小公社體制，文革時期沿襲「村隊模式」重建公社，直至1984年公社被鄉鎮體制取代，勾畫了農村基層組織的小型演化史。

吳芝圃與河南大躍進運動

● 徐　明

據說，大躍進運動中名噪一時的河南省省長、後來的省委第一書記吳芝圃在「信陽事件」批判會議上承認：「我欠河南五千萬人民的債一輩子也還不清。」1958年風雲一時的吳芝圃，曾提出「躍進的哲學」①，是當時的「左王」；但大躍進失敗以後至今天，他一直受到河南人民的唾罵。

一　1957年反右傾、水利化開河南大躍進先河

1957年春，河南省委第一書記潘復生主持制訂《關於獎勵發展農業生產，爭取秋季農業大豐收的宣傳要點》，經省委常委通過並發出。然而，8月的省五次全會上，省長吳芝圃突然指責宣傳要點「是發展資本主義的綱領」，批判獎勵發展農業生產的政策和糧食問題存在「指導思想上的右傾情緒」。省全會決定停止執行「宣傳要點」，並收回不在縣以下機關開展反右的「指示」，立即在農村開展大規模的社教運動，批判黨內右傾思想和農村資本主義思想②。自此，以吳為代表的極左思想在河南佔據主導地位，吳也把持了河南的黨政領導權。實際上，河南省委內鬥爭由來已久，50年代初，潘、吳在平原省、河南省合併的人事問題上就有分歧。1957年春，臨汝縣有人不同意農業合作化的辦法，出現「鬧社問題」，吳命令縣委逮捕反對者，後來潘復生從北京開會回來，傳達了中央的意見：「臨汝鬧社是人民內部矛盾」，吳才放人。農業合作化問題的衝突，進一步擴大原有的宗派矛盾和觀念分歧。1957年秋天吳芝圃的勝出，在政治上為他的大躍進掃清了道路。

吳芝圃曾指出：「河南的大躍進是先從農業開始的，而農業大躍進又是先從……農田水利運動開始的。」③這的確是實際情況。

1957年10月，河南省召開水利工作會議，傳達貫徹全國水利會議精神。會後吳芝圃召開座談會，要求立即迎接水利建設大躍進。中共中央書記、

大躍進運動中名噪一時的河南省省長、後來的省委第一書記吳芝圃在「信陽事件」的批判會議上承認：「我欠河南五千萬人民的債一輩子也還不清。」1958年風雲一時的吳芝圃，曾提出「躍進的哲學」，是當時的「左王」；河南大躍進失敗以後乃至今天，他一直受河南人民的唾罵。

副總理譚震林親自赴會講話。11-12月，省黨代會召開第二次會議，吳芝圃分析階級鬥爭形勢，批判省委指導思想的「嚴重右傾錯誤」，提出組織「農業生產大躍進」，提前實現全國農業發展綱要，達到經濟建設全面大躍進。譚震林再次赴會講話。12月7日，中央轉發了河南省委的《情況簡報》，稱全省1,500萬人參加抗旱種麥，掀起以大興水利和大搞積肥為中心的冬季生產運動，投入勞力達991萬人，農村出現了大躍進局面。於是，1958年元旦剛過，河南省、地、市、縣領導、農林水負責人開會，吳芝圃組織討論1958年農業大躍進，提出全省改種水稻700萬畝，灌溉面積增加到3,000萬畝的高指標。很快地，衛生大躍進、工交大躍進的號召以及有關的指示、倡議一個接一個出台。元月底，吳芝圃在省常委擴大會議上貫徹中央南寧會議精神，決定兩年實現水利化，三年實現無「四害」，五年實現農業綱要的糧食生產目標，五年消滅文盲，普及初中、小學教育④。

1958年元旦剛過，吳芝圃組織討論1958年農業大躍進。很快地，衛生大躍進、工交大躍進的號召以及有關的指示、倡議一個接一個出台。1958-1959年，河南平原地區還大肆開挖人工運河，企圖把海河、淮河、漢江與黃河串聯起來。可是在瞎指揮和行政命令之下，河南竭盡了人力、財力。

據吳芝圃說，投入1958年苦戰水利的人有1,500萬，1957年10月至1958年6月，「共完成土、石方八十八億公方，蓄水能力二百六十二億公方……灌溉面積，共達到一億二千五百四十六萬畝」；完成的土石方相當於「開挖四十八條巴拿馬運河」⑤。實際上，1957年度(1956年10月至1957年9月)全省的正常水利建設只能完成2,909萬土石方，後來持續躍進的1960年度(1959年10月至1960年9月)，也只完成1.34億立方米土石方。80年代末，河南的蓄水能力只有150億立方米，到現在全省灌溉面積也只有5,000萬畝，不到耕地總面積的一半。全省地方資金大量投入水利建設，1958年度是1.6億元，1959年度是2.1億元(同期中央投入2.75億元)，至於群眾投勞折資、集體投入的資金物力就無從計算了。

1958年同時有9個大型水庫施工，設計庫容總和達到600億立方米(其中7個省辦大型水庫庫容達46億立方米)，庫區主要在河南境內的丹江口水庫，投入河南民工三萬人。1959年，同時施工的大型水庫已達11個，加上幾十個中型水庫，資金和勞力遠遠超過河南當時(乃至今日)的實力。所有工程均邊設計邊施工，保質保量的作風完全被敗壞；昭平台、鴨河口工程居然只有一年工期，這些水庫多成為「爛尾」工程，一直拖到60年代後期或70年代才得以竣工。此外，河南大躍進期間還修了共產主義渠(1957年11月至1958年7月)，宣傳可灌溉1,000萬畝農田，但實際只能灌溉12萬畝，後又全部報廢。蘭考—商丘修三義寨人民躍進渠(1958年3月至1958年8月)，計劃利用黃河故道蓄水40億立方米，也未達到目的。1959年11月，位於鄭州黃河上的花園口樞紐動工，13萬民工上陣，此項工程雖在1960年初竣工，但因規劃設計失誤，不得不炸掉大壩。類似渠系工程還有封丘紅旗渠、引沁濟蟒渠，均未收到應有效益。由於強行突擊達到灌溉面積指標，河南大引大灌黃河水，造成田地嚴重次生鹽鹼化，1961年鹽鹼化面積達519.88萬畝，嚴重破壞農業生態。1958-1959年，河南平原地區還大肆開挖人工運河，企圖把海河、淮河、漢江與黃河串聯起來；此外又大搞「長藤結瓜」灌溉體系，甚至平地堆土作蓄水池，搞所謂「一塊地對一塊天」。可是在瞎指揮和行政命令之下，經常是圖紙未出，大樣未放，民工已揮鍬破土。為了一兩年實現水利化，河南竭盡了人力、財力，然而在繼而到來的大旱災中，水利化的「成果」基本上沒有發揮效益。

二　河南的高指標與「放衛星」

毛澤東在1958年3月8日至26日的成都會議上肯定了河南，也肯定了吳芝圃，對高指標和大躍進起着關鍵的作用。吳代表河南參加成都會議，提出完成前述指標的時間，比元月時的省委決定再大大提前。他對毛承諾，河南一年就能夠實現四化，四年可變集體所有制為全民所有制。毛在3月20日說：「河南提出一年實現四、五、八（引者按：黃河以北糧食畝產四百斤，以南畝產五百斤，淮河長江以南八百斤），水利化，除四害，消滅文盲，可能有些能做到……可以讓河南試驗一年。如果河南靈了，明年各省再來一個運動、大躍進，豈不更好。」又說一年內實現四化，「可能缺點很大，起碼是工作粗糙，群眾過份緊張」。會議過程中，毛講到：「河南的水利就是兩條路線的鬥爭」，「河南的水利全國第一，達4,800萬畝」。被毛肯定的數字，已是1957年實際指標的2.4倍⑥。

4月，河南省委第八次全會上，吳芝圃部署全省大躍進，提出糧食總產達到275-300億公斤，三年實現水利化，農村要併社、併村、牲畜併槽餵養。後來吳芝圃在檢討書中透露，毛澤東在成都會議上曾半開玩笑地對吳說：「你是馬列主義，我是右傾機會主義」；「河南一年實現四化，不惟不可能，即使實現了，其後果也不堪設想」。但無論如何，毛與吳芝圃在當時也想像不到，大躍進在河南造成的「不堪設想」的後果究竟是甚麼。

6月8日，《河南日報》報導遂平縣衛星農業社畝產小麥2,105斤，11日又報導該社畝產小麥3,530斤。這是全國放出的第一顆「高產衛星」。6月13日，河南省委宣布夏糧總產已達到103億公斤（實際只有50億公斤）⑦。接着，西峽縣先鋒社的6,494斤、西平縣和平社的7,320斤、躍進社的7,201斤、鄧縣歲營社6,541斤，「衛星」相繼見報⑧。到秋季水稻收穫，信陽雞公山公社畝產48,925斤⑨、光山縣鋼鐵公社31,302斤⑩、商城縣躍進公社30,009斤⑪的「衛星」也「上了天」。省委宣布河南是全國第二個水稻畝均千斤省。而此時，農民在幹部的威逼下，正把幾塊田、十幾塊田甚至幾十塊田的莊稼割下，再把它們堆立到一塊田裏供人參觀。到10月，吳芝圃宣稱有畝產小麥7,300斤、芝麻5,600斤，單產增長70倍以上；而玉米、高粱、穀子「都比過去平均單產高近百倍」，「全年糧食總產量至少可以達到七百餘億斤」。他引用毛澤東1955年合作化時的一段按語，說毛主席關於增產十幾倍以至幾十倍的預言，「都已成為生龍活虎的事實了」⑫。不合實際的高估產導致秋季大豐收的「躍進計劃」，但更為嚴重的是，河南開始向農民高指標徵購糧食。1958年全國糧食徵購比1957年增長22.23%，河南則增加了55%，達到75.43億斤！同時還外調14.78億斤，而豫南即信陽等地區，徵購竟增加75%以上。

6月8日，《河南日報》報導遂平縣衛星農業社畝產小麥2,105斤，11日又報導該社畝產小麥3,530斤。這是全國放出的第一顆「高產衛星」。此時，農民在幹部的威逼下，把幾塊田、甚至幾十塊田的莊稼割下，再把它們堆立到一塊田裏供人參觀。不合實際的高估產導致秋季大豐收的「躍進計劃」。更為嚴重的是，河南開始向農民高指標徵購糧食。

三　人民公社的太陽從河南升起

中共中央成都會議通過《關於把小型的農業社適當地合併為大社的意見》，吳芝圃迅速貫徹這一精神，馬上在豫南尋覓試點。4月20日，河南遂平縣嵖岈山紅衛社率先由27個小合作社、9,369戶合併成一個大社。接着平輿縣也辦了一

個。平心而論，河南農村出現新的基層組織並不是偶然的，水利化熱潮、地方和農村工業發展、登封縣農業大學的出現，都促使上下思考這個問題。激進的共產黨人致力找尋既能促進經濟躍進又能實現社會革命的全新社會組織形式，吳芝圃是省委裏最熱心探討這個問題的人。他後來概括說：「由於工農業生產力的大躍進，農業合作化的組織形式已經不適合社會生產力的需要」，公社「不但解決了上層建築與經濟基礎之間的矛盾，而且可以高速度地發展生產力，把農村經濟引向繁榮，更加便利於為過渡到共產主義準備好條件」⑬。劉少奇曾經回憶，1958年4月在自穗返京的火車上，與周恩來、陸定一、鄧力群四個人「吹半工半讀，吹教育如何普及，另外就吹公社、吹烏托邦，吹過渡到共產主義」。火車到鄭州，劉在車站與前來接送的吳芝圃談了十來分鐘，說：「我們有這樣一個想法，你們可以試驗一下。」⑭吳的熱情很高，說大社都有了，只是還不叫公社。得到中央領導的理論點撥，吳芝圃在河南雄心勃勃地開始共產主義的大試驗。信陽地區小麥「高產衛星」正是向小社併大社熱潮奉獻的第一件禮物。5-6月，遂平、平輿的合作社都併成大社；7月中旬，併社在豫南地區迅速鋪開。

1958年4月，劉少奇在鄭州火車站與吳芝圃談了十來分鐘。得到中央領導的理論點撥，吳在河南雄心勃勃地開始共產主義的大試驗。5-6月，遂平、平輿的合作社都併成大社；7月中旬，併社在豫南地區迅速鋪開。當時，地方大辦工業，興起土法製造滾珠軸承，全民以此為中心搞農具改革運動。入秋，河南以全國最高速度實現人民公社化。

6月底7月初，華北六省市農業協作會議在農業躍進中心的鄭州召開，重點交流河南出現的小社併大社的經驗成績。主管農業的譚震林肯定了吳芝圃的試驗，把嵖岈山衛星大社叫作「共產主義公社」。吳在會後抓緊部署，全省掀起併社熱潮，8月13日省委匯報已完成計劃的52.42%。新鄉地區的修武一縣一社，有農戶29,193戶。當時，地方大辦工業，興起土法製造滾珠軸承，全民以此為中心搞農具改革運動。商邱地區投入人員達100萬，「戶戶是工廠，家家叮鐺響」。種薯與土地深翻是另一個熱點，河南省在長葛縣召開紅薯生產現場會，要求全省種薯2,500萬畝，深翻土地1.5尺，每畝施肥3-5萬斤。7月27日，農業部在長葛召開全國深翻土地改良土壤現場會。吳吹噓全省深翻土地8,000萬畝，每畝施肥5萬斤⑮。7-9月，每天有3,000人參觀嵖岈山，而參加各種各樣現場會的人更是川流不息。8月底，河南以全國最高速度實現人民公社化。全省原有的38,473個農業社已合併成1,355個人民公社，平均每社達7,200戶，入社農戶已佔總農戶的95%⑯。公社普遍採用大兵團作戰的方式，實行「生活集體化，組織軍事化，行動戰鬥化……把黑夜當白天，把月亮當太陽，白天紅旗招展，夜間遍地明燈」，吳芝圃得意地說：「這不是社會上層建築的大躍進嗎？」⑰

河南農村大躍進熱潮深深感染了毛澤東，他在8月的北戴河會議上提到河南修武的一縣一社，說：「大，好管，好納入計劃，勞動集中、土地集中經營，力量就不同了。」並要求把嵖岈山公社的章程在《紅旗》雜誌登出來，「要好好吹一下，一個省找十個人吹。大社要與自然條件、人口、文化等各種條件結合起來」⑱。毛澤東後來在廬山會議（1959年7月23日）承認自己之所以受大躍進熱潮感染，是因為去了河南調查：「叫河南同志跟《紅旗》雜誌合作，搞了一個衛星公社的章程，我得了那個東西，如獲至寶。你說我小資產階級狂熱性，也有一點……。」原來，毛在吳的陪同下，在8月上旬就巡視了河南。8月6日到新鄉縣七里營公社視察社辦工業和棉田，他看到公社大牌，點頭說：「人民公社，名字好。」並轉頭對吳芝圃說：「吳書記，有希望啊！你們河南都像這樣就好了」；「有這樣一個公社，就會有好多這樣的公社」。次日，毛澤東到襄城縣視察煙地與谷

地，順路又看了深翻土地出名的長葛縣五四社的玉米。8月8日，他又到商邱縣中華社看了紅薯與水稻的長勢(這裏後來改名雙八公社以作紀念)⑲。

吳芝圃為北戴河會議準備了最實際、最寶貴的素材。北戴河會議的第一天，嵖岈山衛星公社試行簡章就與中央《關於在農村建立人民公社的意見》一併發到與會人士手中。9月1日、4日，《紅旗》雜誌與《人民日報》相繼發表了嵖岈山公社簡章，這是中國人民公社化運動中最早的章程。1958年是吳最行時的一年，他宣稱：一個省可以單獨進入共產主義；河南四年實現共產主義。他在修武實驗，以縣為單位搞全民所有制，農村牲口飼養室點燈用油都需到縣裏去領。由於河南農民勞力大量轉移到水利工地，進入城鎮地方工業企業，後來又煉焦煉鋼，勞力十分缺乏，婦女大批走向第一線，公社辦起食堂、幼兒園，稱「家務勞動社會化」。人們在惶惑中憧憬着共產主義的烏托邦。吳芝圃不失時機地在《中國青年》9月號上發表文章〈論人民公社〉，認為河南將鄉政府與公社合一，與當年巴黎公社是相同的，即馬克思主張的將經濟組織和國家政權融為一體。9月27日，劉少奇證實：河南已決定農民吃飯不要錢，實行糧食供給制，看來大家都贊成。

北戴河會議的第一天，嵖岈山衛星公社試行簡章就發到與會人士手中。9月1日、4日，《紅旗》雜誌與《人民日報》相繼發表這份人民公社化運動中最早的章程。1958年是吳最行時的一年，他宣稱：一個省可以單獨進入共產主義；河南四年實現共產主義。9月27日，劉少奇證實：河南已決定農民吃飯不要錢，實行糧食供給制，看來大家都贊成。

四　大躍進深化河南「反右傾」

吳芝圃批潘復生的右傾，促使河南大躍進的到來；反過來，大躍進又加速了對右傾的清算。在5月的八大二次會議上，毛澤東就多次談到要準備黨內分裂，多次提到全國一半省、市、自治區發生分裂、權力鬥爭，一種是右派反黨，一種是右傾機會主義。

毛把潘與文藝界的丁玲、廣東的古大存、廣西的陳再勵並提，同時也談到「潘復生犯了錯誤，但要允許他改過」，「犯路線錯誤的，允許革命，對於潘復生、古大存、馮白駒，這次會議都不處理為好，提出處分是正義的，不處理也對」；「潘復生是好人犯錯誤」；「有的同志在農村混了幾十年，農民的感情沒有感染他們，不了解農民的心。不了解群眾，就看不到好東西。潘復生等，你說他們在農村沒搞過嗎？就感化他們不了」。但是，毛澤東還是把潘與其他人區分開來，「潘復生同志不同於其他幾個省……，他不是鬧分裂。他的缺點可以批判，但要『懲前毖後，治病救人』」⑳。八大二次會議外，吳芝圃向總書記鄧小平匯報了河南黨內鬥爭，鄧支持說：「真理在你們這一邊。」吳進而準備了〈右傾機會主義是當前河南黨內主要危險〉發言稿，強烈要求清洗潘，同時把住院的潘拉到會上，讓光榮地列席中央書記處會議的河南省常委批鬥。八大二次會議還未結束，中央就發出通知，吳任省委第一書記，免去潘復生職務。會後，吳從北京把潘揪回了河南批鬥。

吳芝圃在「放衛星」的歡呼聲中召開了河南省第九次全會，傳達中央書記處的意見，集中揭發批判潘復生、楊珏、王廷棟右傾機會主義錯誤，作出《關於徹底揭發批判以潘復生同志為首的反黨集團的決議》。吳在會上說：「不要怕潘復生抵抗，要鬥透，從政治上、思想上揭發，要反覆鬥爭……。」會後全省掀起批鬥潘、楊、王的群眾運動，省報發表批鬥「潘、楊、王」的消息，寫了社論。結

果，全省自上而下抓「小潘復生」20萬之多，其中廳局級幹部18名，洛陽的王慧智曾被鬥得神經失常。當時趙文甫書記總結說，批潘的大字報已達十幾億張。

通過7-9月在經濟、政治上的苦鬥，吳芝圃已取得矚目的進展，《河南日報》10月19日發表吳的署名文章〈躍進的哲學與哲學的躍進〉。吳回顧了河南躍進的歷程，批判右傾份子的「生產悲觀論」，認為河南人抓住這個對立面，通過四大，「興無滅資，大破大立，拔白旗，插紅旗，解放思想，敢想敢幹，徹底粉碎右傾機會主義份子的謬論」。他吹噓令人瞠目的成績，剖析躍進的發生機理。在生造的思辯氣氛下，大躍進的觀念被吳芝圃昇華到思想領域，他庸俗地認為，精神的解放轉化為經濟的躍進；而以高指標、高速度標誌的經濟大躍進實踐和毛澤東的哲學著作，又推動了馬克思主義哲學的發展與躍進。吳芝圃提出：「只要有決心，就沒有做不到的事情」，1958年「做到了『人定勝天』的地步」。他從理論上詮釋了風行一時的「人有多大膽，地有多大產」，用偽哲學、偽科學為浮誇風正名。文末，他歡呼「哲學躍進的鐘聲響了，行將見哲學的花朵開遍大地」㉑。河南果然掀起農民學哲學的高潮，同時，基本實現「無文盲省」，全省興辦紅專學校3.5萬所，「已有」高等學校71所。

伴隨1958年反右傾，河南除了「一年水利化」、「一年上綱過長江」、「一年實現四無」、「一年綠化全省」和一個月全省公社化之外，還有全民大辦鋼鐵。吳芝圃宣稱，全省有577萬人投入大煉鋼鐵，各種冶煉爐22萬餘座。頓時，河南成了大躍進的革命聖地，參觀者人山人海。

12月下旬，吳主持省黨代會，高度肯定河南公社化運動與大躍進，並作出《關於潘復生、楊珏、王廷棟同志所犯右傾機會主義錯誤的決議》㉒。

1959年8-9月，廬山會議整肅彭德懷後，吳召集省委第十四次全會，再次批判省直、地市委一批幹部右傾，把反「潘、楊、王」鬥爭推到頂點，繼續打下去一批幹部，從而浮誇也走到極端。1959年麥收前，吳用半個月跑了32個縣，一路叫下面虛報產量；回到鄭州發表長篇講話，確定夏徵任務，結果許多地方糧庫透底。吳在1961年1月的檢討中承認：「不但沒有接受1959年的教訓把浮誇風壓下去，而且在傳達廬山會議的精神以後，浮誇風又變本加厲了。」當時，吳把荒年吹成豐年，估產糧食200億公斤(高估一倍)，以此安排生產、生活，以及糧食徵購和基本建設，維持躍進假象。

伴隨1958年反右傾，除了「一年水利化」、「一年上綱過長江」、「一年實現四無」、「一年綠化全省」和一個月全省公社化之外，還有全民大辦鋼鐵。1958年3月18日，河南就召開全省鋼鐵工業會議，動員鋼鐵大躍進，提出「縣縣、鄉鄉、社社辦鐵廠」；7月會議再次要求：全省年產鋼30萬噸，鐵150.9萬噸；9月河南第十次全會，傳達中央北戴河會議精神，研討高速度發展鋼鐵，確定「苦戰三個月，提前和超額完成鋼鐵生產計劃」，實現翻番。9月12日，省報號召「苦戰四晝夜，日產萬噸鐵」，15日宣布全省日產生鐵千噸以上的縣有8個，禹縣高達4,396噸。17日《人民日報》發出社論〈祝河南大捷〉，稱河南土高爐日產生鐵1.8萬噸，放了「衛星」。10月上旬，省委召開鋼鐵生產緊急會議，提出「大放鋼鐵衛星」、「鋼鐵元帥升帳」。吳芝圃宣稱，全省有577萬人投入大煉鋼鐵，各種冶煉爐22萬餘座㉓。10月11日冶金部在商城召開全國土法煉鋼會議，推廣「雞窩爐」土法炒鋼法。頓時，河南成了大躍進的革命聖地，參觀者人山人海㉔。到11月，毛澤東在鄭州會議前夕問新鄉地區有多少人參加煉鋼，答曰120萬(其中40%是女人)，佔總人口八分之一的人投入煉鋼，毛不無嘲弄地問有多少是鐵，有多少是鐵渣㉕。新鄉只是一個典型，安陽、洛陽、許昌、南陽、信陽等地，大量農民上山煉焦、煉鐵、煉鋼，秋糧爛在地裏無人收，資金、原料白白耗費，工農業生產遭到巨大

破壞，農民的體力、精力耗盡，太行、伏牛、熊耳山和大別山區的林木遭到空前的濫伐……而吳芝圃的功勞簿每加記一筆，河南農民就向更深的苦難邁近一步。

五　從「共產風」到大饑荒

河南的大躍進、人民公社，颳起了一場中共稱為的「共產風」。省委的報告坦陳一些公社已經「宣布了一切生產資料歸全民所有，產品由國家統一調撥使用，上交利潤、生產開支、社員消費均由國家統一確定」。吳芝圃說，公社「不但普遍實行了軍事化，而且普遍實行了半供給制，社員把個人私有生產資料或其他財產自動交給公家」㉖。嵖岈山公社白手起家建立牛場、萬豬場、萬雞山，集全社各村莊的人員、樹木、磚瓦，建設305間畜舍，從農家牽去192頭牛、趕走89頭豬和2,700隻雞，即大功告成。主管工業的薄一波將之概括成「見錢就要，見物就調，見屋就拆，見糧就挑」。主管農業的譚震林則向毛報告，1958年冬天，從百姓手中收取的財物折款達30億元，而首當其衝的河南會是多少呢？即便是每個農民10元，就會是四億多；計算人工，僅是新鄉地區120萬人煉鐵百日，就將耗去1.2億個工日；三年勞而無功的水利建設消耗的也許是數十億個工日。1959年初毛在鄭州會議上承認與農民關係「有點緊張」，並向河南四個地委負責人承認，河南的窮富拉平是掠奪、是搶劫。1958年全省生產、積累、稅收佔70%，農民只分30%，

公共食堂的建立，一度使某些人誤以為進入了烏托邦的天堂，圖為大躍進期間廣東番順縣龍山人民公社的公共食堂用膳情況。

豬羊雞鴨歸公社，大葱、蘿蔔、白菜也歸公社。吳在1961年1月檢查，說省委提倡颳共產風，「如大辦水利，大搞非生產性建設，全民辦交通，全民辦電等花用的勞動力和資財，十之八九都還是靠一平二調才辦起來」。共產風以空前的規模集中了生產資料，而且進一步剝奪、集中了農民手中僅存的生活資料。公共食堂的建立，一度使某些人誤以為進入了烏托邦的天堂，而恰恰是集中管理農民的口糧，打碎了農民自己的飯碗，使接踵而至的糧食危機給予河南毀滅性打擊。

農村的風颳到城裏，城市也紛紛建立公社、大興基建、大辦工業。1958年全省基建投入16.04億元（是年財政收入僅14.16億元），吳芝圃統計：「截至八月底，全省新建和擴建各種廠礦三十七萬八千多個。」㉗該年全省增加全民所有制職工129萬人，職工總數超過1957年一倍多。城市經濟急劇膨脹，比例嚴重失調，加劇了糧食緊張。城市的共產風也將市民的私人房產收歸國有。

從反右傾鬥爭不斷深化來看，可以想見吳芝圃一直面對着阻力。1958年，因為與農民的關係緊張，一些地方幹部與群眾有意見，省委幹部也有微詞。一次會上，吳芝圃吹起他的理想和計劃，同僚和者甚寡，僅毛澤東冷清清地鼓掌。但在不久之後的兩次鄭州會議上，毛一度態度變化，希望調整和農民的關係。吳芝圃不識時務，仍津津樂道於幾年內過渡到共產主義。不料，多次讚賞他的毛澤東也不滿起來，毛在鄭州會議上對吳與王任重說：「不要一扯就扯到共產主義……。你說十年就過渡了，我就不一定相信。」㉘會後，一行路經遂平、信陽到武漢，毛居然說：「你們當左派，我右傾。」在武昌會議上，毛繼續發揮：「水利任務，今冬明春全國要搞1,900億土石方，多了三倍多，還有各種各樣的任務……我看搞起來，中國非死一半人不可……或者十分之一。」㉙毛甚至要求整頓公社四個月，有十分之一搞好就算成功。「河南有個幸福院死了百分之三十，其餘的都跑了。我也會跑的，怎麼不垮呢？既然托兒所幸福院會垮，人民公社就不會垮？」㉚但吳芝圃顯然無法理解毛的縱橫捭闔，他跟不上領袖的變化節奏。

1959-1960年河南連續大旱災，大躍進、公社化、共產風造成的災禍終於徹底敗露。由於高指標、高徵購、高調撥和極大的浪費，鄉村糧食儲備告罄，農民幾無糊口存糧。信陽地委報告，1959-1960年冬春，有的隊的死亡率達30%。深知這些情況的吳芝圃，竟對中央謊稱只有5%的群眾生活安排不好，堅持不要救災糧款。

1959年4月，河南討論中共中央「縮短戰線，集中力量，保證重點」的方針，對1959年計劃指標進行調整，鋼由80萬噸調為22萬噸，生鐵由150萬噸調為80萬噸，糧食由500億公斤調整為325億公斤，基建投資由18.6億元調整為13.6億元。可是調整後的指標依然高不可攀，結果年終落實產量，鋼只有5.14萬噸，生鐵69萬噸，糧食只有97億公斤。基建投資竟然仍按原計劃，強行完成18億。但是吳芝圃並不正視1959年的實情，在12月中下旬的計劃會議上，要求1960年優先發展重工業，農業持續躍進，工農業總產值比1959年增長55.7%，糧食270億公斤，鋼鐵達到150萬噸。持續幾年的左傾蠻幹，河南工農業、城鄉供需關係、財政金融、人民生活日趨緊張，農村問題已非常嚴重。可是，吳芝圃仍然要維護大躍進這色彩斑爛的氣球。1960年2月4日至19日，省委第十五次全會和全省五級幹部會議召開，吳芝圃作了《為實現1960年的持續大躍進而奮鬥》的報告，繼續反右傾，進一步大辦縣社工業、大辦水利、大辦養豬場，河南大躍進至此達至頂點。

為挽救生產，地方幹部和群眾在1959年嘗試「包產到戶」，甚至得到耿起昌、王慧智這些地委書記支持。秋後的反右傾沉重打擊這些苗頭，河南省委向中央報告右傾機會主義份子的典型，將包產視為反對農業合作化、反對走社會主義道路。

1959-1960年河南連續大旱災，大躍進、公社化、共產風造成的災禍終於徹底敗露。農業生產出現大滑坡，按官方公布數字，1959年農業產值35.55億元，比1958年下降8.9%，糧食總產97.45億公斤，下降22.9%；1960年農業產值再下降11%，糧食產量僅有88.69億公斤。畫餅不能充飢，河南城鄉民眾陷入飢餓中。由於高指標、高徵購、高調撥和極大的浪費，鄉村糧食儲備告罄，農民幾無糊口存糧。鄉村中浮腫病、婦女病流行，耕畜、家禽也大量死亡（後來統計，全省牲口死亡74萬頭）。信陽地委報告，1959-1960年冬春，正陽縣死人8萬，息縣死人10萬，新蔡縣死人10萬，恰恰是嵖岈山公社死亡4,000人，佔其總人口的10%，有的隊的死亡率達30%[31]。深知這些情況的吳芝圃，竟對中央謊稱只有5%的群眾生活安排不好，堅持不要救災糧款，甚至高徵購不退，仍維持徵購72.58億斤。按官方統計數字，當時農民人均只有250斤原糧。實際上，由於大辦地方工、副業，大辦公共食堂，飼養場集中飼料，高產密植消耗大量種子，導致所剩口糧不多，也不在農民個人手中，所以一到1960年入春，公共食堂一一斷糧。吳芝圃在1962年1月給中南局的檢查承認：「對河南58、59年糧食產量，我曾經作過遠遠高於實際的估算……不止一次向主席作了河南糧食數字的假報告……反映全省群眾生活只有5%安排不好，其實那個時候正是信陽地區大批發生浮腫病和死人的時候。」吳芝圃沒有檢討他當時居然還堅持外調糧食8億斤。與此同時，吳也迫使幹部講假話，對講真話的人施予殘酷打擊，搞所謂掃「暮氣」，直至將之定為右傾份子、「階級異己份子」關押起來。

嚴峻的局面已經出現，但1960年《河南日報》元旦社論〈開門紅春意濃〉仍堅持全面躍進；兩次鄭州會議上已對高指標有所異議，譚震林與吳芝圃還繼續搞畝產雙千斤試驗；信陽地區正在餓死人，但在毛視察河南城鄉時，吳芝圃卻隱瞞不報。這年2月，信陽地委書記路憲文慌張地告訴吳芝圃發生死人問題，吳卻鼓勵他挺起腰來繼續幹。4月15日，吳芝圃榮耀地率中共代表團參加芬蘭共產黨黨代會。幹部群眾反對路憲文，吳不主張處分他，力圖保住信陽所謂的糧食高產、鋼鐵高產和第一個公社的「先進地位」。死人的事不斷擴大，密縣、黃泛區、鄢城、永城、虞城等縣因饑荒、疾病相繼出現死人事件。農民三餐在公共食堂喝稀湯，有人深夜偷偷煮野菜飯充飢，有人連鍋也沒有，早被砸了煉鋼；但是，偷藏、偷吃者一旦被發現，就會被那些極左的鄉村幹部抓起來批鬥、吊打，被說成是壞份子、是地富反壞。信陽地區打人成風，向農民、幹部逼糧，全區竟逮捕了1,774人，拘留10,720人（1959年11月至1960年7月）。據凱恩（Penny Kane）統計，1952-1957年河南人均產糧257公斤，但1960年下降到只有145公斤，是當時各省中最低的[32]。在這種情況下，農民只有靠剝取樹皮、挖掘草根白堊土充飢，城市群眾也以代食品——豆餅、米糠、樹葉、綠藻果腹。省政府10月發出調整城鄉口糧的規定，並急忙向四川調糧，但糧食大省四川這時也已無糧可調，遂向東北、廣東借糧。但整個1960年，河南僅僅調入9,200萬斤毛糧，人均不到兩斤。種種努力已來不及遏止饑饉的蔓延，浮腫病大量發生，因飢餓病死的人數迅速增加。共產風與浮誇風摧毀了農業生產力，1960年糧食產量跌至177.38億斤，1961年更跌至谷底，只有136.85億斤。經過幾年的調整、恢復，直至1965年，河南糧食產量才回升到大躍進前的水平。吳芝圃的浮誇、大躍進的徹底失敗，使河南人民則付出了生命的慘重代價。

死人的事不斷擴大，密縣、黃泛區、鄢城、永城、虞城等縣因饑荒、疾病相繼出現死人事件。農民三餐在公共食堂喝稀湯，有人深夜偷偷煮野菜飯充飢，但是，偷藏、偷吃者一旦被發現，就會被那些極左的鄉村幹部抓起來批鬥、吊打，被說成是壞份子、是地富反壞。信陽地區打人成風，向農民、幹部逼糧，全區竟逮捕了1,774人，拘留10,720人。

現將大躍進前後河南糧食的統計數據羅列如下：

表1 河南省糧食統計資料 單位：億斤

年份	糧食總產量	國家徵購量	外調糧食量	備註
1957	236.01	48.40	-0.2	調入
1958	252.91	75.43	14.78	調出
1959	194.89	72.58	8.04	調出
1960	177.38	44.02	-0.92	調入
1961	136.85	22.30	-5.69	調入
1962	180.60	25.66	-4.14	調入
1963	157.58	25.09	-13.82	調入
1964	190.10	21.43	-18.76	調入
1965	233.2	31.02	-11.94	調入

資料來源：根據河南省糧食廳的糧食統計資料。

從表中可見，1958、1959年是徵購最多、唯獨調出的兩年。

「民以食為天」，究竟河南在1959-1961年的大饑荒中死了多少人？這至今仍是一個謎。文革運動中，群眾批判吳芝圃，有說死了300萬，有說200萬。按官方公布的人口數字推算，這三年的死亡人數約315萬(其中1960年約190萬)，少出生人口兩百多萬(其中1960年約100萬)；按1954-1958年的平均死亡率保守地估計，多死亡了兩百多萬人；人口死亡率最高的是1960年，為39.6‰，而增長率最低的也是1960年，為-25.59‰，居全國之首。信陽地區餓死近一百萬人。直到80年代中期，大別山區一些縣的人口總數也未恢復到半世紀前的水平。

由表2可見，河南的出生率、死亡率受大饑荒影響很大，凱恩的著作也說明了這點。但十分荒謬的是，在吳芝圃的授意下，信陽地委的報告居然把大量餓

表2 河南省人口的自然變動與全國比較(1954-1964) 單位：‰

年份	出生率		死亡率		自然增長率	
	河南省	全國	河南省	全國	河南省	全國
1954	37.0	38.0	13.3	13.2	23.7	24.8
1955	30.8	32.6	11.7	12.3	19.0	20.3
1956	35.8	31.9	14.0	11.4	21.8	20.5
1957	33.7	34.0	11.8	10.8	21.9	23.2
1958	33.1	29.2	12.7	12.0	20.4	17.2
1959	28.0	24.8	14.1	14.6	13.9	10.2
1960	14.0	20.9	39.6	25.4	-25.59	-4.5
1961	15.3	18.1	10.1	14.3	5.1	3.8
1962	37.5	37.2	8.0	10.1	29.4	27.1
1963	45.0	43.6	9.4	10.1	35.6	33.5
1964	36.0	39.3	10.6	11.5	25.4	27.8

資料來源：林富瑞、陳代光：《河南人口地理》(鄭州：河南人民出版社，1983)，頁115。

死、病死人的問題歸咎於政治鬥爭，說是壞人當權和地主封建勢力破壞，其性質是「反革命復辟，是民主革命的不徹底」。1961年1月，吳芝圃在給中南局和中央寫的檢查中不得不承認，「信陽事件是河南解放以後的大慘案」，「災難發展到慘絕人寰的程度」；錯誤原因卻是自己對「階級敵人、蛻化份子失去警惕」，使「階級敵人很久沒有受到打擊……」，自己「除了在執行政策、工作作風上有嚴重錯誤外，主要是思想方法上唯心觀點和思想意識上個人主義在作怪」，「惟恐怕損傷了三面紅旗……」。讓人不解的是，中共中央在1961年元旦卻批轉了信陽地委的報告，要求全國三類社隊整風都應照此執行，迅速整風整社，徹底孤立和打擊反革命復辟勢力，反掉五風。中央批示反而助長了河南整風整社中的左傾錯誤㉝，整風整社不去糾正省委犯下的左傾錯誤，而是再次打擊基層幹部，搞擴大化，一大批縣級、公社級幹部被關押；整風也嚴重打擊了早已被剝奪了土地與其他生產資料的原地主、富農份子和他們的子弟。

當然，河南大躍進的大失誤、大失敗，生產大倒退，非正常死亡兩百多萬人，是無法靠鬥爭幹部和地主來解決的。1961年元月，吳芝圃代表省委開始檢查大躍進以來所犯的左傾蠻幹錯誤。2月，中共中央調廣東省書記文敏生任河南常務書記，調湖北省書記劉仰嶠任河南省委書記兼秘書長。7月，又調廣西第一書記劉建勳任河南第一書記，吳改任第二書記。劉建勳開始了所謂「救災書記」的第一步。1962年4月，免去吳在河南的職務，調中南局任文教書記。同時，省委作出《關於潘復生同志右傾機會主義錯誤的平反決議》。

吳芝圃的共產主義實驗，終以犧牲數百萬人的生命、折損河南工農業元氣而結束，他自己也成了大躍進的政治失敗者。但吳芝圃平安離開了河南政壇，他沒能聽見人們的痛罵，也沒想到河南人在文化革命中把他的極左思想當作「走資派」來批判。作為特定時代政治文化的典型，吳芝圃給二十世紀中國留下了深刻的影響與教訓，值得今天的國人沉痛反省。

河南的出生率、死亡率受大饑荒影響很大，但荒謬的是，在吳芝圃的授意下，信陽地委的報告居然把大量餓死、病死人的問題歸咎於政治鬥爭，說是壞人當權和地主封建勢力破壞，其性質是「反革命復辟，是民主革命的不徹底」。中共中央在1961年元旦批轉了信陽地委的報告，要求全國迅速整風整社，徹底孤立和打擊反革命復辟勢力。

* 本文部分資料由河南省直部門有關人士和「文化革命」史料收藏者武彩霞提供，而部分史實則是向有關當事人採訪獲得，在此一併感謝。

註釋

①③⑤⑫⑬⑮⑰㉑㉓㉖㉗　吳芝圃：〈躍進的哲學與哲學的躍進〉，《哲學研究》，1958年第6期；1958年10月19日《河南日報》轉載。

②④⑦⑯⑲㉒㉔㉝　《河南大事記(1949.3-1990.12)》(鄭州：河南人民出版社，1992)，頁95；97-103；107-108；105-10；109-10；107-14；111；141。

⑥⑱⑳㉕㉙㉚　《毛澤東思想萬歲》(武漢毛澤東思想紅衛兵翻印，1967)，頁35；51-52、106-107；83-88；139；162-63；163-163。

⑧　《河南日報》，7月3日；《人民日報》，7月12日、7月18日；《人民日報》，7月18日。

⑨⑩⑪　《河南日報》，9月9日；9月20日；8月30日。

⑭㉘　薄一波：《關於若干重大決策與事件的回顧》(北京：中共中央黨校出版社，1993)，頁731-32；808-809。

㉛　1960年12月23日，信陽地委關於整風整社運動和生產救災工作情況的報告。

㉜　彭尼．凱恩(Penny Kane)著，鄭文鑫等譯：《中國的大饑荒》(北京：中國社會科學出版社，1993)，頁97-98、116。

徐　明　自由撰稿人

大躍進運動與國家權力的擴張：以江蘇省為例

● 高　華

1958年由毛澤東親自發動、席捲全國的大躍進運動，是一場具有空想烏托邦性質的政治運動。今天人們憶及當年的大躍進，馬上會聯想到「高產衛星」、「全民煉鋼」、「公社食堂」等帶有荒誕色彩的景象。然而大躍進並非僅僅是一場烏托邦運動，在大躍進期間，國家權力藉着這場運動的推動，以前所未有的規模急速地向社會各個領域擴張。大躍進運動使國家權威得以擴大和強化，不僅深刻地改變了中國社會的面貌，也大大加強了民眾對國家權威的認知。本文即以江蘇省為例，試圖勾勒出江蘇省在大躍進期間國家權力擴張的圖像。

本文所稱的國家權力，特指中華人民共和國成立後，以國家象徵為形式、以黨的權力為主導的黨和政府的權力。在革命戰爭年代，中共運用政治動員、群眾運動奪取革命勝利的模式，成為黨的一個新傳統，並被視為一種可以運用於不同歷史時期，且百試而不爽的成功經驗。

一

國家權力，國家控制社會的能力和影響力之謂也。本文所稱的國家權力，特指中華人民共和國成立後，以國家象徵為形式、以黨的權力為主導的黨和政府的權力。1949年中國共產黨成為執政黨後，依據列寧的國家學說和蘇聯的建國模式，並參照中共革命根據地的經驗，創建了一個以黨的領導為核心的新國家體制。在這個新國家的架構內，黨和黨的具體化身毛澤東位居核心地位，圍繞這個核心，有黨領導的政府和軍隊，黨領導的意識形態等系統。隨着這套新國家體制的建立，國家的力量急劇增長，並快速向社會各個方面滲透。

中共重建國家和社會的途徑、方法，與前蘇聯和東歐社會主義國家不盡相同。中國的黨和政府實現其權力的途徑不僅僅是依靠黨和國家的各級機構，中共更習慣於運用政治動員、群眾運動的方式來貫徹黨和國家的路線、方針和政策。在革命戰爭年代，中共運用政治動員、群眾運動奪取革命勝利的模式，此時已成為黨的一個新傳統，並被視為一種可以運用於不同歷史時期，且百試而不爽的成功經驗。建國後，中共領導了土改、鎮反、抗美援朝、三反、五反、

肅反、反右等政治運動，這些運動不僅實現了毛澤東的預期目標，而且極大地強化了國家權力。

50年代初，隨着新秩序的鞏固，中共開始重建省一級的黨與政府的機構。1949年春，江蘇境內的國民黨政權被摧毀後，中共並沒有馬上建立省一級的黨委和行政機構。由於蘇北是老解放區，蘇南是新區，兩地的基礎與任務不同，加之南京是原國民黨政權的首都，被認為情況特別複雜，因此中共中央和毛澤東決定分設中共蘇南、蘇北兩個區委和南京市委，另成立蘇北、蘇南行政公署和南京市人民政府。1952年9月，北京決定將原中共蘇南、蘇北兩個區委和南京市委合併，組建江蘇省委；蘇北、蘇南行政區與南京市合併，組建江蘇省。1953年1月1日，省人民委員會正式成立。統一的江蘇省黨和政府機構的建立，為貫徹落實北京的精神提供了有效的保障。江蘇建省後，國家權力在各項政治運動的推動下，借助於各級黨和政府機構，進一步向城鄉各個領域擴散。

在城市：在建國初開展的「城市民主改革」的基礎上，普遍建立了工會、青年團和民主婦聯等組織。1951年在江蘇省各主要城市建立了以宣傳黨和國家方針、政策為主要任務的「宣傳網」和報告員制度，在城市基層建立了居民小組和居民委員會。1951-1952年，江蘇省所有城鎮，以機關、群眾團體、工廠、企業、街道為單位，都成立了治安保衛委員會。為了改變建國初期不少城市中的居民委員會主任多由資本家或知識份子家屬擔任的狀況，1954年，江蘇各城市對居委會進行調整和充實，根據「以勞動人民及其家屬為主，以婦女團體為支柱的原則」，將原資本家家屬等清除出居委會領導崗位①。同年，旨在強化國家對基層社會的控制，由街道辦事處、居委會和公安派出所所組成的三位一體的城市綜合治安管理體系建成。至此，國家權力延伸到城市的每一個角落。在新國家的強大政治攻勢下，人民的生活習俗發生了根本轉變。城市居民紛紛自動交出麻將牌、參加讀報組，僅南京市玄武區居民就交出2,600多副麻將牌，有4,500多人參加讀報組，6,500多人參加夜校學習②。

建國初期，國家權力延伸到城市的每一個角落。在新國家的強大政治攻勢下，人民的生活習俗發生了根本轉變。城市居民紛紛自動交出麻將牌、參加讀報組，僅南京市玄武區居民就交出2,600多副麻將牌，有4,500多人參加讀報組，6,500多人參加夜校學習。

在50年代中期，國家對城市經濟生活的控制也得到加強。1954年9月1日，南京、無錫、徐州、常州、蘇州、鎮江、常熟、南通、新海連(連雲港)等9個城市開始實行糧食定量供應。為了緩和統購統銷政策實施後出現的糧食短缺的矛盾，各級黨和政府把「節約用糧」當作一項經常性的工作予以強調。1954年後，江蘇各城市開展了「愛惜糧食，節約用油」的政治動員，要求城市居民在「道理懂，思想通，全家同意」的基礎上重新制訂糧油計劃。1956年，南京、無錫等6個城市開展了節約糧食運動，使糧食銷售量僅在5、6、7三個月就減少了3萬噸。1956年12月，根據南京市委統一部署，各區委又成立節糧領導小組，僅南京市玄武區就在以人定量的基礎上，每月再節糧15萬斤③。

在農村：廢除保甲制，實行村組制，普遍建立起黨的基層組織，把國家的權力全面延伸到鄉村社會。1953年又通過實行「統購統銷」，初步將農民納入國家控制體系。在政治層面，為了體現新國家的階級性質，對農村中的地主、富農份子建立了「定期訓誡會議制度」④。經過政治與經濟方面的一系列巨大變動，50年代中期，一個由國家支配的新社會已基本建成，國家已實現了對社會生活絕大部分領域的控制。

在新國家和新社會的環境中，民眾的意識也發生了根本的改變。1954年江蘇省人民廣播電台根據中央人民政府新聞總署關於建立廣播收聽網的決定，在全省272個區建立了收音站，在363個農業生產合作社和201個互助組裏建立了收聽組⑤。經過長期密集性的思想灌輸，城鄉大眾已能充分認識代表國家權力的一系列象徵符號。民眾對黨和政府的權力有了十分具體生動的感性體會。「毛主席」、「黨委」、「書記」、「人事秘書」、「黨員」、「幹部」、「派出所」等詞語的含義已被群眾內化，並用來指導自己的日常思想和行為。在1958年大躍進運動之前，國家權力主要通過黨和政府的機構來體現，由政府控制的各項運動促進了國家權威向社會基層的擴張，但在全國城鄉仍有個別領域國家權威尚未完全佔領，這種情況在大躍進期間發生了重大轉變。

在新國家和新社會的環境中，民眾的意識發生了根本的改變。經過長期密集性的思想灌輸，城鄉大眾已能充分認識代表國家權力的一系列象徵符號。「毛主席」、「黨委」、「書記」、「人事秘書」、「黨員」、「幹部」、「派出所」等詞語的含義已被群眾內化，並用來指導自己的日常思想和行為。

二

與以往歷次政治運動相比，大躍進是一場規模更大的群眾性運動，這場運動不僅促使國家權威向城鄉全面滲透，而且在社會生活所有領域都建立、鞏固和強化了國家權力。

城市雖是國家權力控制最嚴密的地區，但是在1958年以前，僅南京市就仍有5.3%的工業、5.8%的商業和5%的手工業未實現社會主義化⑥。在各城鎮仍保留有少許的私人修配攤點和私人診所，仍存在私人出租的房屋。城市的寺廟教堂雖然統屬政府宗教事務管理部門領導，寺廟教堂內也成立了民主管理委員會，但是個別廟庵僅有一兩僧人主持，以致無法落實該項制度。

雖然1958年以前江蘇的農村已全部實現社會主義化，但農民尚保留有自留地，各農業社仍可根據本地的情況決定耕種何種農作物。在政治方面，對地富份子的管制還不十分嚴密，在蘇南經濟富庶的農村地區，某些地富份子尚可自由進入茶館議論時事，地富子女在升學和就業方面也未受到特別限制和歧視。綜合各方面資料分析，利用發動大躍進運動佔領國家權力尚未完全控制的領域或許不是毛澤東的意圖，毛發動這場運動的主要目的是為了實現其烏托邦的理想。大幹快上、趕英超美，是毛在大躍進期間思想的主流，但是毛在1958-1959年確有不少強調國家權力方面的論述。在毛的理念世界裏，一個權力無限擴張的國家和一個「六億神州盡舜堯」的社會是有機地重疊在一起的。

根據薄一波回憶，1958年毛在談到國家職能時說，今後「國家職能只是為了對付外部敵人的侵略，對內已經不起作用了」；毛又說：「人民公社是政社合一，那裏將會逐漸沒有政權。」⑦但是，毛又在不同場合表示他對軍事化管理方式的讚賞。在8月北戴河政治局擴大會議期間，毛強調要把「馬克思與秦始皇結合起來」⑧，並對河北省徐水縣委推行「組織軍事化，行動戰鬥化，生活集體化」表示支持和稱讚⑨。儘管毛澤東未將強化國家控制作為大躍進的重點，但是這場運動使「控制」成為不可逆的趨勢。在大躍進期間，國家意志透過強有力的政治動員和組織措施得以全力貫徹，國家權力在這個過程中急速擴張。

1958年2月12日至15日，中共江蘇省委召開三屆七次擴大會議，這次會議名

曰「雙反」(「反浪費、反保守」)，實際上是落實毛澤東在年初南寧會議上對「反冒進」的批評，為正式發起大躍進運動製造輿論準備。省委擴大會議之後，在十天之內，江蘇各地紛紛舉行黨代會和三級幹部會議，傳達北京對「反冒進」批評的精神，全省有83,000多名基層幹部集中進行了學習。

在毛澤東一再批評「反冒進」的緊鑼密鼓聲中，全面發動大躍進的中共八大二次會議於1958年5月5日在北京召開。5月8日，中共江蘇省委發出《關於學習和宣傳中共八大二次會議報告和決議的通知》，要求立即在全省範圍內大張旗鼓地開展一個學習和宣傳黨的「鼓足幹勁，力爭上游，多快好省地建設社會主義」總路線的運動。5月23日，中共八大二次會議閉幕，出席會議的江蘇省委第一書記江渭清立即返回南京，馬上部署籌備召開江蘇省委三屆八次擴大會議。這次會議實現了「三大突破」：「一是大破了農業生產不能高速度發展的迷信，肯定了農業可以『一翻再翻』；二是大破了辦工業的神秘觀念，地方工業可以自力更生大發展；三是大破了對科學技術和科學家、技術人員的迷信，地方也可以大辦科學研究和高等教育事業。」⑩會議結束後，一場大規模的宣傳鼓動大躍進的運動迅速在江淮大地掀起。

江蘇各地各級黨組織立即召開會議，傳達部署落實省委三屆八次會議精神，南京市有20萬人參加宣傳大躍進的活動⑪。所有宣傳員、報告員全部出動，各種宣傳輿論工具積極配合，文藝、歌舞、曲藝、黑板報、壁報、標語、有線廣播、宣傳車、展覽會紛紛上陣。在大躍進運動不同的階段，宣傳的側重點也相應不同：大躍進初期，以鼓動落實《全國農業發展綱要》為中心，繼而宣傳「排山倒海除四害，造福子孫萬萬代」，再宣傳「全民煉鋼」和迅速實現「人民公社化」。在強有力的政治鼓動下，工農商學兵和城市街道居委會全部行動起來，基層細胞高度活躍。江蘇各個城鎮的職工、學生和居民紛紛上街，敲鑼打鼓。4月27日，南京市玄武區舉行「火炬歌唱大遊行」，數萬與會者唱着「東風壓倒西風」等三首指定必唱的歌曲，載歌載舞，表示熱烈擁護社會主義建設總路線。

為了加強對基層運動的領導，江蘇省的黨政部門根據中央的精神對原有的領導機構進行了調整。1958年4月，江蘇省委決定：今後有關全省性的方針、任務、規劃問題，由省委根據中央的指示和決定統一規劃、統一安排，並決定成立工業、農業、政法、黨群、文教五個小組，在省委統一領導下，代表省委處理有關方面的日常工作。依照此例，江蘇各地、市、縣委紛紛對原有機構進行調整。南京市玄武區區委將區機關各部門按工業、財貿、文教、肅反、政法、街道六個系統組織起來，分別成立領導小組，實行所謂「下去一把抓，上來再分家」的新工作方法⑫。此項決定的意義在於，作為組織安排全省經濟生活的各級政府的工作權限實際上已被黨委完全取代，換言之，原先由黨和政府共同組成的國家權力象徵，今後將主要由黨來體現。

進入1958年後，要求加強黨對工農業和文教科研工作的領導，成為來自北京的不斷重複的聲音。江蘇省委將12名省委委員、候補委員和21名省委部長、副部長調往地方。副省長韋永義、周一峰分別調往無錫市委和南通市委任第一書記，原省委組織部部長高嘯平被調往揚州地委任第一書記。4月，南京市委又抽調六百餘名幹部分配到學校工作⑬。向知識份子集中的文教單位「摻沙子」，其

1958年4月，江蘇省委決定：今後由省委根據中央的指示和決定統一規劃和安排全省重大事務，並決定成立工業、農業、政法、黨群、文教五個小組，由省委統一領導。而組織安排全省經濟生活的各級政府的工作權限實際上已被黨委完全取代。換言之，原先由黨和政府共同組成的國家權力象徵，今後將主要由黨來體現。

實早在反右派運動後就已着手進行。1957年9月下旬，江蘇省委就已從工礦企業抽調了500名幹部派往省內的學校、醫院、報社和其他文化單位。1957年12月，江蘇省委又選調五十餘名領導骨幹，分別到省內各高校擔任黨委書記、副書記和系總支書記等領導職務。

在這期間，根據中央的指示，江蘇省委在黨政機關內部就開展第二批審幹工作作出部署。南京市玄武區對全區工業、手工業、財貿、文教、衞生、公安、中小學教員3,124人進行了審查，經初審發現有33.2%的人需要進一步弄清問題。為此，玄武區委在1958年2月成立了新的審幹辦公室，各系統成立了審幹小組⑭。3月13日，玄武區又成立審幹委員會和肅反領導小組，由區委副書記兼任主任和組長。自然，那些被認為「有問題」或「待查」的幹部是不會被派往基層擔任領導的。大躍進高潮中，從上級機關下放到地方擔任領導職務的幹部，或從工礦企業選調到文教單位的幹部，作為權力和權威的化身而受到基層單位的尊崇，他們的到來使基層單位更生動地體會到國家權力的力量。

大躍進期間，國家權力通過大兵團式的興修水利工程和「全民煉鋼」也得到充分的體現和強化。在中國歷史上，較大規模的治水工程多由國家督導建造，因為重大的水利工程，只有依靠國家力量調集人力和物力才能完成。江蘇北部是歷史上水患嚴重的地區，中共在建政前，蘇北根據地地方政府在戰爭環境下就曾領導建造過一些中小型水利工程。建國後，蘇北行政公署領導修建了一系列的治水工程，在這一類的活動中，北京的水利部曾派遣過準軍事部隊水利營前往蘇北⑮，但治水的主力是當地的民工。由於民工人數眾多，當局對民工的管理帶有準軍事性質，要求實行較為嚴格的統一勞動、統一作息的制度。

1958年8月北戴河會議後，江蘇省全面展開「全民煉鋼」，為了保證鋼鐵「元帥」升帳，數百萬工人、農民、幹部、學生、軍人、城市居民日夜奮戰，大搞低溫煉鋼。南京市玄武區還出版了不定期的《高速報》以指導全區的煉鋼運動。在任務最緊張的11月，全省農民組成的煉鐵隊伍共達到500萬人。

大躍進運動全面展開後，省委要求實現「三年全省水利化」，「在嚴寒刺骨的風雪中，數百萬群眾穿梭般地忙碌來往」⑯，在全省各水利工地奮戰。民工往往每天勞動長達12-15個小時以上⑰。1958年3月，分淮入沂，淮水北調工程開工，這是迄至那時江蘇歷史上最大的水利工程。在準軍事化的管理下，一年共挖掉34億土石方，如果包括農田水利部分，江蘇全年共完成43億土石方，相當於1957年的13倍⑱。以軍事化或半軍事化的管理方式推動生產的突出事例是大煉鋼鐵運動。由於毛已將他的個人聲望與國家威權全寄放於實現「1,070萬噸鋼」的指標上，只許成功、不許失敗，因此大煉鋼鐵就完全成了一種國家行為。在1958年6月間，土法煉鋼、煉鐵已在南京、蘇州、常州等地出現。6月下旬，南京市玄武區在市委領導下成立了鋼鐵領導小組，各行各業已試辦小高爐。6月29日，南京大學建起第一座小高爐。1958年8月北戴河會議後，江蘇省全面展開「全民煉鋼」。為了保證鋼鐵「元帥」升帳，數百萬工人、農民、幹部、學生、軍人、城市居民日夜奮戰，大搞低溫煉鋼——炒鋼（把廢鋼鐵熔化後拌一下就作為新鋼）。10月以後，南京市玄武區辦了一個以土高爐為主的玄武鋼鐵廠和一座以「洋」高爐為主的高速鋼鐵廠，區委還出版了不定期的《高速報》以指導全區的煉鋼運動，區內迅速形成「男女老少齊上陣，家家戶戶為鐵忙」的局面。剛剛實現公社化的武進縣抽調二萬餘人大煉鋼鐵。徐州專區更抽調30%的農村勞動力用以支援鋼鐵戰線。在任務最緊張的11月，全省農民組成的煉鐵隊伍共達到500萬

人。如果沒有國家威權做後盾，在短時期內是不可能讓數百萬農民自帶口糧、不分晝夜地侍候鋼鐵「元帥」升帳的。

如果說全民煉鋼體現的國家權力主要表現為以國家為後盾、動員人民追逐某種具有空想烏托邦的計劃，那麼國家法權機關的大躍進則直接強化了國家權力。大躍進期間，公安部門與其他部門一樣，也展開了大躍進運動。公安部門除了修建小高爐、搞「土法煉鋼」和為群眾做好事以外，更搞實實在在的強化管理和肅反。1958年1月，國務院通過《中華人民共和國戶口登記條例》，明確規定由公安部門主管全國公民的戶口登記工作。此條例的正式頒布，標誌着建國後的戶口管理制度正式完成。江蘇省各級公安部門將加強戶口管理列為大躍進的重要內容，迅速在全省範圍內重新檢查、審核住戶戶口，使全省居民個個皆有戶可查。公安部門還強化了各單位、機關、企事業單位和農林基層單位的治安保衛系統，基本達到了「無一死角」。

在熱火朝天的大躍進形勢下，北京對公安工作發出新的指示，要求把全國「每一個角落都打掃一下」⑲，其具體方法就是有計劃、有步驟地進一步展開內部肅反和社會鎮反運動⑳。在1955-1957年，全國進行了機關、企事業單位、工廠的三次肅反運動，大躍進運動展開後，遵照北京的指示，江蘇省又在全省公私合營工礦企業、手工業合作社等其他基層單位共141萬人口中進行第四次肅反。「這一次肅反任務比第一、二、三批的總和要大一倍以上」，可謂任務繁重。但是，經過批判「肅反只能慢慢搞」的右傾保守思想，「促進了肅反運動的大躍進」。在這次肅反期間，全省共收到檢舉材料四十餘萬件，對地富反壞份子普遍地開展了一次審查評議工作。1958年3月，江蘇省在鎮江、常州召開了各地、市、縣的肅反現場會議㉑。6月下旬，南京大學進行「肅反補課」。在大躍進的形勢下，第四次肅反進展尤其順利，江蘇全省「搜出各種反動證件三萬一千餘件」，給一些「翹尾巴」的地富反壞份子重新戴上帽子。在強大的國家威權的震懾下，全省有25,000名「反、壞份子」投案自首，或補充交代了問題。到了1958年11月，又在大躍進新建、擴建單位共77萬人中繼續開展肅反運動，直到1959年第三季度才結束。經過這次肅反運動，實現了「三見底」：「反革命組織見底，外來人口、長期外出回歸人員政治情況見底，現行破壞事故見底。」㉒大躍進期間，作為國家權力重要組成部分的公安力量，其地位得到明顯的突出。1959年，為了加強對城市基層的進一步領導，南京市各公安派出所支部與街道支部合併為街道黨委，多數黨委書記由原派出所長擔任，公安部門與所轄地段的所有單位建立了經常的工作聯繫，對城市社會的控制已全面滲入到每一個角落。

在熱火朝天的大躍進形勢下，北京對公安工作發出新的指示，要求把全國「每一個角落都打掃一下」，其具體方法就是有計劃、有步驟地進一步展開內部肅反和社會鎮反運動。經過這次肅反運動，江蘇省實現了「三見底」：「反革命組織見底，外來人口、長期外出回歸人員政治情況見底，現行破壞事故見底。」

三

在大躍進期間鋪天蓋地的宣傳攻勢下，群眾已普遍對國家權力的象徵符號加深了認識，人人知道大躍進的含義，人人知道議論、懷疑大躍進將會犯不可饒恕的錯誤。江蘇的大躍進與全國其他省份一樣，都是以大批判開道，以反各種右傾保守思想為推動力。1958年3月，根據北京的精神，江蘇省開展了「反右

傾、反保守」的「雙反運動」。大躍進運動全面興起後，又通過所謂「鳴放辯論」，着重打擊對大躍進的浮誇目標抱懷疑態度的「觀潮派」、「算帳派」。在這種辯論中，上級部門選擇事實上和假想中的對立面，動員群眾以大字報、鬥爭會的形式，理直氣壯、大張旗鼓地宣揚大躍進的各種具有空想色彩的目標和計劃。進入6月以後，江蘇省的大批判已開展得如火如荼，各行各業都有自己的批判靶子。在工業部門，針對不少幹部群眾對打破生產管理秩序、違反操作計劃的擔心和憂慮，大批「唯條件論」、「科學技術神秘論」和所謂「先進不可超越論」。「全民煉鋼」運動掀起後，批判對象又增加一個所謂「爐前搖頭派」。

江蘇的大躍進與其他各省一樣，都是以大批判開道，以反右傾保守思想為推動力。在工業部門，針對不少幹部群眾對打破生產管理秩序、違反操作計劃的擔心和憂慮，大批「唯條件論」、「科學技術神秘論」和所謂「先進不可超越論」。「全民煉鋼」運動掀起後，批判對象又增加一個所謂「爐前搖頭派」。

在農業領域，大躍進的「敵人」則是對密植持異議的所謂「稀植論」和「密植減產論」。江蘇省以常熟縣為推廣密植的試點地區，繼而在全省農村推開密植運動，「有的縣組織15萬人的大兵團突擊深翻」㉓。在一浪高過一浪的增產聲浪中，江蘇省又在全省三萬多個農業合作社展開一場早已定論的所謂「三麥要不要趕水稻，能不能趕水稻」的社會主義大辯論，在這場自問自答式的大辯論的推動下，全省開展了一場「踢翻老曆本」、培植三麥的突擊運動。常熟縣23個鄉黨委向全省各兄弟鄉發出倡議書，提出要大力批判「懷疑成倍翻番論」，實現「三麥趕水稻，水稻翻一番」的計劃。1958年7月下旬，江蘇省委召開各地市縣委書記會議，「號召繼續立大志，鼓大勁」。會後，組成萬人檢查團分赴各地檢查躍進指標落實情況。檢查團所到之處，「滿山遍野紅旗招展，五級幹部將近百萬人會師田頭」㉔。然而，在「一天等於二十年」的大躍進年代，產量翻一番很快就成為「右傾保守」的代名詞了。公社化運動興起後，江蘇在全國一片高產衛星紛紛上天的壓力下，不久也放出了自己的畝產2萬斤的大衛星。到了畝產幾萬斤的大衛星紛紛上天之際，各種大批判已欲罷不能，再也無法降溫。

在大躍進年代中，江蘇文教單位的大批判也虎虎有生氣，與其他戰線相比毫不遜色。儘管各高校也普遍修建了小高爐，並動員廣大師生在高爐工地日夜奮戰，但高校畢竟不是生產單位，因此，高校的大躍進依然是以思想改造、思想批判為中心。高校的大躍進早由北京制訂了明確的方針，這就是「教育為無產階級政治服務，教育與生產勞動相結合」——具體落實的方法則是「拔白旗，樹紅旗」。「白旗」者——名教授、名學者和每個知識份子都具有的「輕視勞動，自私自利」的個人主義壞思想和壞作風。江蘇各高校師生不僅紛紛檢查自己的個人主義壞思想，還輕裝上陣，向被學校領導挑選出的「白旗」展開批判鬥爭。為了表示革命師生已具有全局性的「拔白旗」的雄心壯志，一些大學還主動參與批判全國性的「白旗」。1958年，尚鉞教授(著名馬克思主義歷史學家，金日成青年時代的馬列主義啟蒙老師)被認定犯了反馬克思主義的嚴重錯誤，南京某著名大學歷史系的教師們主動請戰，在很短的時間裏就編寫了一本批判尚鉞修正主義史學觀點的論集。

「拔白旗」是為了給「插紅旗」開道，高校的「插紅旗」就是大搞「教育革命」、批判「參加勞動是浪費人力論」和「教材神秘論」。1958年上半年，江蘇各高校學生平均每人勞動達300個小時左右。一些院校的中文和歷史系還取消了「訓詁學」、「中國歷史文選」等課程。為了趕上全國教育革命的新形勢，革命師生打破框框，自編教材和講義。新編教材往往一兩個月就能大功告成。隨着一本本速

成教材的問世，被拔的「白旗」——教授、學者們那些所剩無幾的學術自信心也就徹底蕩然無存了。儘管知識份子已表現出對大躍進的強烈激情，但國家似乎不太相信他們的那份激情，於是又有1958年在全國知識界和民主黨派人士中普遍展開的「交心」運動。江蘇省及南京市各民主黨派成員兩千多人，分別於3月9日和4月1日先後兩次舉行了社會主義大躍進誓師大會，表示堅決接受黨的領導，加速組織和個人的改造㉕。3月25日，南京大學的民主黨派、無黨派教師以及南京林學院全體教師聯合舉行改造促進大會，他們抬着「大紅心」的標誌上街遊行㉖。4月4日，南京市各高校師生與科研機關的民主人士共三千餘人，高舉「把心交給黨」、「把知識交給人民」的旗幟在南京市舉行大遊行。遊行後，又舉行了社會主義自我改造促進大會。4月21日，南京市工商界三千多人召開大會，宣布「立即開展向黨交心運動」，民建中央主席黃炎培親臨會場予以支持㉗。4月22日，南京市工商界和民主黨派提出向黨「交心」要「快、透、深、真」的口號，表示要把「接受黨的領導和走社會主義道路的三心二意，躍進到一心一意」。江蘇省宗教界人士也開展了「交心」運動，天主教界通過「自選」、「自聖」主教，「使全省天主教出現了一個新的局面」㉘。在「交心」運動中，全省11個城市民主黨派和工商界人士4,106人，共交心47萬條。據當時的記載稱，這次交心「大量暴露了他們長期隱瞞的腐朽思想和反動行為」㉙。對於工商界和民主人士的「交心」，組織上規定的原則是「自梳自理，求醫會診」。先讓他們對照要求、自我批判，然後引導他們懇請黨員和領導對他們的「壞思想」有針對性地進行批評，並鼓勵他們打破庸俗的情面觀，「比先進，比幹勁」，互相展開批評和思想鬥爭，以使「交心」落在實處，防止「交心」走過場。

1958年4月4日，南京市各高校師生與科研機關的民主人士共三千餘人，高舉「把心交給黨」、「把知識交給人民」的旗幟在南京市舉行大遊行。4月22日，南京市工商界和民主黨派提出向黨「交心」要「快、透、深、真」的口號，表示要把「接受黨的領導和走社會主義道路的三心二意，躍進到一心一意」。

根據毛澤東的一貫主張，凡展開政治批判鬥爭皆需有一個對立面，批判各種右傾思想不能僅滿足於思想教育，還需揭露出右傾思想的代表人物，這樣就可以使鬥爭有了目標，並且推動各項中心任務的實現。1958年8月，中共江蘇省委召開三屆八次擴大會議，這次會議的議題之一就是批判省委委員、南京工學院院長汪海粟（自1952年院系調整後即任南京工學院院長）和省委委員、省高級人民法院院長劉少儻（自1955年以來任此職）在整風反右鬥爭中的「錯誤」。1959年廬山會議後，江蘇各地又有一批領導幹部約兩百多人被定為「右傾機會主義份子」，給予撤銷職務的處分。另有2,500餘名幹部被公開點名和「會診」、「擦背」㉚，基層的幹部與群眾被衝擊的人數則更多。1961年10月後，江蘇省為從1958-1960年受到錯誤批判處分的生產隊長以上的幹部黨員進行了甄別。至1962年底，共甄別、平反21萬餘人，約佔受批判、處分幹部黨員總數的98%。另外，還全部平反或部分平反了受批判、處分的群眾22.9萬多人㉛。在大躍進的高潮中，對為數眾多的各級領導幹部進行公開批判和懲罰，只會進一步加強民眾對國家威權的認識和對大躍進的支持。

在火熱的大躍進的形勢下，領導機關「有破有立」，在批判和處理了有問題人員後，各級組織大量吸收公社化運動中的積極份子入黨。自1958年9月以來，全省農村在4個月內就吸收了2.51萬名新黨員㉜。現實的經驗對廣大幹部和群眾是最好的教育。人們已從生活中學會如何保護自己，在大躍進的弊害已公開顯現後，由於「一手右傾帽，一手高指標」，使得絕大多數幹部和群眾都不敢言——

人們似乎普遍患上了「失語症」。領導幹部也深知大躍進符號的巨大威力，許多人都口唱讚歌，生怕稍有不慎就會跌入「右傾機會主義」的深淵。在大躍進期間，廣大幹部和群眾對新符號認識的水平迅速提高——諸如「黨委決定一切」、「正確掌握九個指頭和一個指頭的關係」、「保衛總路線」、「保衛三面紅旗」已化為人們的常識，並迅速調整自己與這些新符號的關係。

在那個時代，國家威權與語言禁忌互為依靠、相互支撐。當大量農民因飢餓紛紛死亡時，在內部報告中、只是冠之以「非正常死亡」。1960年後大饑荒蔓延全國，北京號召「低標準，瓜菜代」，開發「糧食代用品」。江蘇隨後就開發出「人造肉精」和「食用小球藻」等一批「糧食代用品」，並在城鄉普遍推廣以節約用糧為目的的「新式蒸飯法」(用較多的水放在較少的米中，使米膨脹，反覆蒸煮，達到有較多米飯的視覺效果)。由於有強大的國家力量作後盾，儘管大躍進造成空前的經濟危機，但國家權力不僅沒有受到削弱，反而利用大躍進得到擴張。在城市，黨的領導進一步被強化，文教更加政治化，寺觀教堂數量減少，私人出租房屋已被實行社會主義改造，戶口制已經全面鞏固，公安治保系統警惕地注視着社會的每一個角落，「四類份子」(地、富、反、壞)定期向派出所匯報改造情況已成為一項被固定下來的制度。

1960年，大躍進再現高潮，儘管這時的城市人民生活已非常困難，但並未影響以國家權力為動力的各種政治運動的推行。自1959年下半年始，江蘇省城鎮糧食供應已日趨緊張，根據省委指示，為「減少糧食浪費，緩和供應矛盾」，全省各級政府設立糧食辦公室，對城鎮戶口糧食供應計劃進行全面檢查，南京市玄武區政府歷兩個月完成檢查任務，全區共減少月供應計劃41,920斤[33]。1960年4月中旬至5月上旬，城市人民公社化在糧食一片緊張的情況下形成高

1960年4月至5月，城市人民公社化在糧食十分緊張的情況下形成高潮。江蘇各主要城市區級政府紛紛掛牌宣布成立人民公社。同時，江蘇各城市又掀起大辦公共食堂的運動。但到1960年下半年，為緩解城市糧食壓力，江蘇遵照北京指示開始動員城市人口下放農村落戶，並以大躍進後進入城市的「新工人」為重點。

潮。江蘇各主要城市區一級政府紛紛掛牌宣布成立區一級人民公社。與此同時，江蘇各城市又掀起大辦公共食堂的運動。至4月下旬，僅南京市玄武區就辦起各類食堂454個，平均每個居委會有兩三個大中型食堂、四五個院落食堂，搭伙人數達52,927人，佔應搭伙人數的72%（1961年7月玄武區的人口是242,542人）[34]。據當時的報導，城市居民熱烈擁護公共食堂這個新生事物，稱讚在食堂就餐方便了工作和生活。就在實現城市人民公社化和「節糧」呼聲一浪高過一浪的形勢下，1960年下半年為緩解城市糧食壓力，江蘇遵照北京指示開始動員城市人口下放農村落戶，並以大躍進後進入城市的「新工人」為重點。這項工作進展十分順利，南京市委要求動員10萬人下放，玄武區至10月底共動員11,898人上山下鄉，為市下達計劃的99.2%[35]，1961-1962年又動員了4,672人回到農業生產戰線[36]。至1962年6月，南京市減少城鎮人口49,800多人[37]。同期，全省壓縮城鎮人口46萬[38]。下放人員胸戴大紅花，在敲鑼打鼓聲中被送往飢餓的農村。隨着經濟形勢日益惡化，1961年7月，江蘇省各城市再次壓縮城鎮人口糧食供應，僅南京市玄武區8月份銷糧就比7月份減少供應糧20萬斤，人均供應由27.11斤／月下降為26.33斤／月，全年少銷糧71.9萬斤[39]。

江蘇在大躍進期間創辦的71所大專院校，到了60年代初已難以為繼。1962年初，江蘇省對高校規模進行調整，僅保留26所高校[40]；中等專業學校從281所壓縮到37所[41]。失學青年或被動員下鄉，或被安排在城市的小型單位就業。在強大的國家威權下，失學青年都冷靜地接受了現實。大災荒下的江蘇農村也十分平靜。在實行嚴格政社合一的人民公社制度下，國家通過階級鬥爭不斷調整農村的社會關係，對地富份子的管制更加嚴格，階級出身問題開始被反覆突出強調。1960年2月，遵照北京的指示，江蘇省委發出通知，決定在農村開展社會主義教育運動，進行社會主義與資本主義兩條道路的思想鬥爭。1961年11月13日，北京又發出在農村進行社會主義教育的指示。在1959年冬至1960年春，江蘇的興化、寶應、高郵、高淳、宜興等縣雖然相繼發生因缺糧而導致的嚴重死亡事件（僅寶應縣就死亡35,391人，佔農村人口的6.2%[42]，該縣因死亡、病亡、外流而喪失的勞動力就約佔農村總勞力的30%）[43]，但由於江蘇省領導機關採取了救災緊急措施，農村情況迅速得到緩和。

在大躍進的大背景下，江蘇省在當時施行的各項活動和措施，只是奉命辦事。與其他省相比，江蘇只屬中等狀態，並無自己的「發明創造」，中共華東局第一書記柯慶施甚至稱「江渭清思想右」、「江蘇省委右」[44]。對北京的指示，江蘇省雖照辦不誤，但又留有餘地。江蘇沒有興辦如甘肅引洮工程那樣耗資巨大、害民傷財且毫無功效的超級水利工程，也沒有像河南、山東、安徽、廣東、甘肅、青海等省那樣，揪出省級主要領導幹部作為批判「右傾機會主義」的靶子。江蘇省放的各種「衛星」比較少、也比較小，因此在三年特大經濟困難期間，江蘇省的「非正常死亡」的數目也遠較其他省份少。江蘇省國家權力在大躍進期間的擴張只是全國類似情況的一個縮影。

大躍進雖為一場烏托邦運動，但在落實、鞏固、強化國家權力方面卻絲毫沒有浪漫主義色彩。毛澤東的空想烏托邦雖未能實現，但全國已成為一座大兵

與其他省相比，江蘇省在當時施行的各項活動和措施只屬中等狀態，並無自己的「發明創造」，中共華東局第一書記柯慶施甚至稱「江渭清思想右」、「江蘇省委右」。江蘇省放的各種「衛星」比較少、也比較小，因此在三年特大經濟困難期間，江蘇省的「非正常死亡」的數目也遠較其他省份少。

營。1960年下半年後，大躍進的狂熱已逐漸降溫，然而政治運動的快車並未減緩速度。1960年5月，新一輪「三反」運動(反貪污、反浪費、反官僚主義)又在江蘇各地掀起……在毛澤東一手創建的兵營式社會主義體制下，國家力量籠罩一切，社會已經消失得無影無蹤。只是到了20年後，鄧小平領導改革開放，中國才出現劃時代的轉變，社會逐漸掙脫國家的控制，開始成長發育，才有了另一種意義上的國家與社會。

註釋

①②③⑫⑭㉝㉞㉟㊱㊴ 南京市玄武區委黨史辦公室，南京市玄武區檔案局編：《中國共產黨南京市玄武區歷史大事記(1949.4-1987.12)》(蘇寧出准字第0381號，1992)，頁38；14；58；74；70；82；92；96；115；108。

④⑯⑱⑲⑳㉑㉒㉔㉖㉙ 中國科學院江蘇分院歷史研究所：《江蘇十年史(1949-1959年)》(草稿)(南京，1959年11月)，頁165；194；197；167；166；167；167-68；202-203；179；179。

⑤㉜㊵㊸ 《當代中國的江蘇》編委會、江蘇省檔案局編：《江蘇省大事記(1949-1985)》(南京：江蘇人民出版社，1988)，頁90；168；193；194。

⑥ 中共南京市委黨史辦公室編：《春風七年金陵路——1949年至1956年南京黨史專題研究》(南京：東南大學出版社，1990)，頁11。

⑦⑧⑨ 參見薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》，下卷(北京：中共中央黨校出版社，1993)，頁747；706；739。

⑩㊷㊹ 參見江渭清：《七十年征程——江渭清回憶錄》(南京：江蘇人民出版社，1996)，頁424；448；470。

⑪⑬㉕㉗㊲ 南京市檔案館：《南京大事記(1949-1984)》(南京，無出版時間)，頁105；116；102；104；145。

⑮ 參見惠浴宇口述，俞黑子記錄：《朋友人》(南京：江蘇人民出版社，1995)，頁201。

⑰㉓㉘㊳ 《當代中國》叢書編輯委員會：《當代中國的江蘇》，上(北京：中國社會科學出版社，1989)，頁96；96；315；106。

㉚ 中共組織史資料江蘇省編纂組編：《中共江蘇省組織發展史綱要》(南京：南京出版社，1993)，頁167；另參見註①，頁117。

㉛ 參見《中共江蘇省組織發展史綱要》(南京：南京出版社，1993)，頁168。

㊶ 《當代中國的江蘇》，下(北京：中國社會科學出版社，1989)，頁22。

高　華　現為南京大學歷史系副教授；1995-1996年美國霍普金斯大學高級國際關係研究院訪問學者；發表有〈毛澤東與1937年劉、洛之爭〉，〈在道與勢之間：毛澤東為發動延安整風運動所做的準備〉等多篇論文。

浙江省人民公社制度的變遷

● 張樂天

縱覽中國農村現代化的進程，公社不僅因其特殊的制度模式，更因其對當前農村經濟社會發展的重大影響而受到人們廣泛的關注。本文試圖簡略地勾勒公社的發展進程，並給它一個歷史定位。本文資料來自作者長期從事實證研究的浙北海寧市鹽官地區。

一　公社：導入、災難與革命

十九世紀以降，浙北地區傳統的自然村落雖然不斷被各種外部因素衝擊，但都沒有使它超越「循環的陷阱」。村落依然沿着傳統的軌迹再生。

浙北的解放及接踵而來的土地改革，再一次震盪、重構了傳統的村落，這兩次外部衝擊為農業集體化運動創造了必要的前提。進一步說，由政府直接領導、組織和推動的激烈土地改革，本身就蘊含着共產黨在土改以後必將向前推進的理想目標。土地改革造就了千千萬萬擁有一小塊土地的小農，假如任小農自由發展，不消幾年，貧富分化就會重新出現，土改的成果也會付諸東流，這是共產黨所絕對不能容忍的。因此，在現實中，理想目標的推進表現為政府推動農民一步步脫離傳統、走向「社會主義」，表現為從農業生產制度進而推向農村社會結構與組織方式的變革。

我們很難用「自願」或「強迫」這樣對立的概念來描述傳統農民轉變成公社社員的過程，因為其間充滿着導入的制度與傳統村落之間的互動，充滿着錯綜複雜的鬥爭和情感衝突。當時的一位村長回憶說：

> 假如沒有共產黨的強行推進，初級社不可能普遍組織起來。那些勞動力強的人，家裏土地多或佔有較好地塊的人，農業生產經驗豐富的人，很少會自願入社。有的貧苦農民寧可賣青苗、借高利貸而不入社。不少鄉村幹部想不通，例如，當時我們鄉的幹部就不想辦社，直到1954年才辦起第一個初級社。

我們很難用「自願」或「強迫」這樣對立的概念來描述傳統農民轉變成公社社員的過程，當時的一位村長回憶說：「假如沒有共產黨的強行推進，初級社不可能普遍組織起來。不少鄉村幹部想不通，例如，當時我們鄉的幹部就不想辦社，直到1954年才辦起第一個初級社。」

但另一方面，年長的農民也記得，當時是很多農民用鑼聲、鼓聲、歡呼聲、口號聲和高音喇叭聲去迎接一個陌生、奇特而又變動不居的世界，是很多農民用紅旗、彩旗、鋪天的標語、蓋地的宣傳畫營造出一種充滿憧憬、幻想而又撲朔迷離的氣氛。

1958年秋，人民公社誕生了。

初期的人民公社以規模大和公有化程度高著稱，與此相對應的是公社權力的高度集中。公社有權隨時根據自己的需要佔用管轄範圍內的土地，也可以要求下面上交現金、糧食和物資，亦有權隨意甚至無償調用自然村裏的勞動力。總之，公社可以根據自己的想像濫用權力，甚至想像得越離奇越受人讚賞。

初期的人民公社以規模大和公有化程度高著稱，大公社集權直接導致幹部的「共產風」、「平調風」、「瞎指揮」，從而引起公社內部的混亂。因此，農民只求當下利益。他們扒了灶頭，到公共食堂吃飯，甚至吃得脹壞了肚子；公社號召放衛星，結果顆粒無收；公社號召挑燈夜戰，有的農民點起汽油燈卻在睡覺。大公社制度直接引發了農民大眾毀損公社制度的行為。

大公社集權直接導致幹部的「共產風」、「平調風」、「瞎指揮」，從而引起公社內部的混亂。更重要的是，大公社破壞了建構農村社會的細胞——自然村落(可視作實現家庭間整合的基本單位)。在大公社中，傳統準則較少發生作用，而新的準則又是那樣飄忽不定，農民被隨意調動、組合、命令、支配而變得無所適從。在此情形下，農民不再也無法考慮明天的事情，只求當下的利益。農戶扒了灶頭，到公共食堂吃飯，甚至吃得脹壞了肚子；公社號召放衛星，幹部與農民把好幾畝孕穗的稻秧搬在一起，還嘻嘻哈哈開玩笑，結果顆粒無收；公社號召挑燈夜戰，有的農民點起汽油燈，遠看燈火點點，燈下農民卻可能在睡覺；如此等等。大公社制度直接引發了農民大眾毀損公社制度的行為。

基礎脆弱的大公社經受不起人為的折騰，致令破壞了村落傳統的新制度難以契入鄉村社會。一年多以後，公社非但沒有帶領農民進入憧憬中的「幸福樂園」，反而帶來了普遍的饑荒①。1960年夏天，浙北一位大隊幹部憂心忡忡地在筆記中寫道：

> 本隊7、8、9、10四個月共需口糧315,696斤穀。本隊早稻實產203,665斤，其中上交國家60,000斤，留種36,000斤，淨存用糧107,665斤，只夠吃41天。

這則原始記錄反映了1960年夏秋之交浙北農民的生活情況。

數億農民的生存壓力迫使公社制度的設計者讓步。1960年11月，中共中央向全國農村黨支部發出了一封《關於農村人民公社當前政策的緊急指示信》，要求人們「堅決反對、徹底糾正」「共產風」，提出「以生產隊為基礎的三級所有制是現階段人民公社的根本制度，從1961年算起，至少七年不變」。1961年春，浙北地區的大公社開始「分家」；1962年，各生產隊正式建帳。人民公社從大公社體制過渡到以「三級所有，隊為基礎」的小公社體制，這是新制度向舊傳統的倒退。倒退的實質是給農民一點自由，但倒退的閘門一旦打開就很難控制。有了一點自由的農民變着法兒想擴大這種自由，在可能的範圍內，農民總是按照自己的方式行為。以後被判定為資本主義的那些東西，當時在農村大大地泛濫起來。更傷腦筋的是，農村的大隊和生產隊幹部較多地站在農民一邊，而不是站在公社一邊。中央為公社的倒退劃出了一條底線，然而，倒退的實踐以各種方式超出了這條底線。一位大隊幹部說：「從現在的基礎上進一步退到與初級社相同，性質是人民公社。」②農村大多數基層幹部並沒有意識到過度倒退所包含的

危險性，但公社制度的創建者們卻看到了日益激烈的「階級鬥爭」。農村基層幹部和農民與公社制度之間的衝突變得尖銳起來，成為導致農村革命的重要原因。

肇始於60年代中葉的「四清」運動以及接踵而至的文化大革命，給農村社會帶來災難性的影響。農村革命試圖把傳統的農民改造成「社會主義新人」，但這無疑只是一次失敗的嘗試。革命通過「七鬥八鬥」清除了農村基層幹部中的「壞人」，純潔了農村的「階級隊伍」，使人民公社的領導權掌握在真正擁護公社制度的「革命幹部」手中。革命通過大批判、大學習肅清了「封建主義、資本主義和修正主義」思想，它所造成的淨化效應和政治壓力可能在一個較長的時段中約束着農民的思想、規範着農民的行為，迫使農民按公社的準則辦事，從而使公社有效地運作。

二　村隊模式

革命阻止了公社的倒退，重建了公社的權力，規範了農民的行為。農村人民公社進入了一個比較穩定的運作時期，這個時期的制度仍是「三級所有，隊為基礎」③。經典的公社制度以生產隊為基本結構，60年代後期以降，浙北農村建設起一個個由四十戶左右的農戶組成的「標準的」生產隊，這樣的生產隊部分地與傳統農村的自然群落——自然村相重疊；或者說，生產隊即使不是嚴格意義上的自然村，也可被看成是一個人工塑造的自然村。根據海寧市80年代初的調查，全市共有3,654個自然村，生產隊的總數為3,331，兩個數字十分接近④。從地緣的角度看，傳統的自然村落有明確的邊界，但公社改變了傳統的地緣圖景，營造出一個個「一村人家，環繞一片綠地」式的標準村落。村落的邊界現在與行政區劃完全一致，村落就是生產隊，生產隊也就是村落。隨着時間的推移，村民對生產隊的認同甚至超過了自然村。

生產隊與自然村落的相互契合，構成了「村隊模式」。解釋村隊模式有助於理解公社時期外部衝擊與村落傳統之間的互動，亦有助於理解公社的運作、持存與最終消亡；村隊模式是解開公社秘密的一把鑰匙。

公社的農業經營是公社、大隊領導下的生產隊的經營。政府用限制農民自由的方法把分散的農業經濟納入了計劃，但問題在於，被剝奪了部分行動自由而且又失去了發家希望的農民到底如何在嚴格執行計劃經濟原則的公社組織中行為？政府又如何對農民的行為作出對應，以維護被看作社會主義經典模式的人民公社制度？

在這裏，村隊模式為新制度與傳統生活方式之間的融合提供了一些可能性，這種融合有利於公社制度的持存和穩定，也有利於國家計劃的貫徹和各項政策的落實。生產隊（村落）裏的農民在由親戚、鄰里、朋友、熟人組成的小集體中發現了自己和家庭的利益，於是在生產隊中產生出一種「集體生存意識」，其通俗表達是「吃飯靠集體」。集體生存意識推動生產隊利用一切可能利用的資源，增加農業的產出；激勵生產隊增加農業勞動投入，以改善生產隊的農業生產條件；使生產隊對於可能增加農業產出的技術持積極態度；等等。最後，集體生存意識在某些場合還可起到維持基本生產秩序的作用，例如，在生產隊長

生產隊（村落）裏的農民在由親戚、鄰里、朋友、熟人組成的小集體中發現了自己和家庭的利益，於是在生產隊中產生出一種「集體生存意識」，其通俗表達是「吃飯靠集體」。集體生存意識推動生產隊利用一切可能利用的資源，增加農業的產出；在某些場合還可起到維持基本生產秩序的作用。

「躺倒不幹」的時候，在革命把絕大部分農村幹部都「打翻在地」的時候，或者在派系鬥爭最嚴重的時候，生產隊裏的農民也會自覺、主動地下田播種耕耘，因為他們知道，「不種田就沒有飯吃」。

生產隊與村落的部分融合使許多傳統規範在新的制度框架內產生作用，這有利於維繫一種正常的生產和生活秩序。在生產隊中，每一個人都熟知其他的人，都知道在甚麼情況下該如何待人處事，都受到早已為一代又一代祖先驗證了的村落制度文化（秩序、禮儀、風俗、習慣等等）的約束。村落的傳統規範廣泛地左右着生產隊社員的日常交往，公社之所以容忍這種情況的原因在於：儘管傳統規範的前提與公社相悖，但傳統規範的很多功能（調節家際衝突、維持村落秩序、實現村內整合等等）恰恰是生產隊所需要的。有趣的是，在生產隊裏，即使有些純粹出於家庭或個人私利的行為，有時也會在客觀上有利於生產隊集體。有人偷了生產隊的東西，另一些人起來揭發，後者的想法是，集體的東西也有我的一份，他拿集體的東西就損害了我的利益；有人在分配時盡揀好的，其他人馬上會起而反對，因為他拿了好的，其他人就只有差的了；有人在幹活時過份偷懶、「不像樣子」，一起幹活的人會「講話」，因為他少幹活拿同樣的工分，多幹的人就吃虧了。

人民公社把傳統的小農組織起來，並給他們一個新的名詞——公社社員。但是，即使通過文化大革命那樣「觸及靈魂」的運動，公社也沒有改變小農的本質。在退社自由被取消以後，生產隊裏的小農用「磨洋工」的特殊方式來證明自己的存在。「工分掛帥」是小農的另一種行為方式，農民只顧拿工分，不管勞動質量。

當然，國家計劃和公社的指令不可能事無巨細地滲透到農業經營和農民生活的每一個細節。公社或多或少地留下了一些可以讓生產隊和農民自由活動的空間，同時也劃出一條區分社會主義與資本主義的界限。但是，生產隊和農民的自由行為常常超越公社劃定的界限。作為半經濟作物地區，糧食和主要經濟作物的種植面積早在實行「三級所有，隊為基礎」之初就已嚴格規定，但幾乎沒有一個生產隊完全按規定的面積去種植。聯民大隊某生產隊在1962年核定的桑園面積共93.94畝，該隊為增加糧食作物的種植面積幾乎年年都要「地改田」（改桑地為水田）。該隊1975年的桑地面積減到87.14畝，1979年減到70畝，1982年核定的數字是65.67畝。在嚴格的計劃經濟的年代裏，生產隊私自減少了國家計劃桑園面積的30%！這還僅僅是「明減」，此外還有「暗減」。生產隊每年都會在質量較差的桑園裏「間作」，春天扦插薯苗，夏秋種蔬菜，秋冬種春花等等。間作可能會增加土地的產出，但肯定要減少桑葉的產量，致使「一畝桑園只當半畝用」。這僅僅是生產隊「越界」行為之一例，實際上，生產隊和農民時時都在進行越界行為，導致公社管理的成本高昂。

更傷腦筋的是農民的離心傾向。人民公社把傳統的小農組織起來，並給他們一個新的名詞——公社社員。但是，即使通過文化大革命那樣「觸及靈魂」的運動，公社也沒有改變小農的本質，新的名詞決不會使他們成為新人。小農繼續追求着家庭的利益，村內仍然進行着家際競爭。集體制度內部始終存在着一種導致瓦解的力量。在退社自由沒有被取消的時候，集體中的小農時而做着退社的夢，就如大家庭中的小家庭時而做着分家的夢一樣。在退社自由被取消以後，生產隊裏的小農又用特殊的方式來證明自己的存在。

「磨洋工」或許是人們最為熟悉的小農行為。生產隊雖然制訂了一整套制度來提高農民的勞動效率⑤，但磨洋工現象還是到處可見，在實行「隊工制」⑥的時候尤其明顯。「工分掛帥」是小農的另一種行為方式，農民只顧拿工分，不管勞

動質量，令生產隊幹部十分頭痛。「搭便船」指那種讓別人捎帶着幹活的行為。例如，割麥的時候，有人存心割得慢一點，反正大家總會把麥割完的，那我就慢慢割吧。「負攀比」指以攀比的方式表現出來的負面效應。許多人在同一片土地上幹活，當甲偷懶，乙和丙也會跟着偷懶，引起偷懶之風盛行。「損公肥私」在生產隊裏時時可見，多佔集體的土地、「拿」集體的農藥、偷竊於集體的豬糞羊糞、「借」集體的蠶匾等都屬於此類。「跳農門」是農民特別是年輕農民最嚮往但卻難以做到的事，不過到了70年代後期，外出的農民卻對那些仍在隊裏勞動的農民產生了消極影響。有些在隊農民認為是「我們養活了他們」，認為在隊勞動是「受剝削」。

生產隊的越界行為和農民的離心傾向時時威脅着公社，儘管村落的天然穩定性為公社的穩定提供了必要條件，但公社內部的張力卻使公社難以完全擺脱生存危機。公社一方面要克服內生的衝突矛盾，另一方面又要擺脱與生俱來的困境，因此不得不採取種種補救辦法，其中最具特徵的是超經濟的政治強制。公社需要接二連三地開展階級鬥爭，把平淡的日常生活納入政治軌道；需要以領袖崇拜為中心象徵的、強制的從而足以有效地規範農民行為的意識形態；需要強制地向農民灌輸上級的意志，用當時的話來說就是：「理解不理解是一個方法問題，執行不執行是一個態度問題」，「理解的要執行，不理解的也要執行」。

70年代的鄉村政治氣氛與革命有着密切關聯。革命的社會淨化作用與威懾力使「階級鬥爭，一抓就靈」、「抓革命，促生產」等革命口號或強或弱地制約着幹部和農民的行為，從而有利於公社制度的穩定。但是，革命不可能長久地替代鄉村的日常生活，社會制度也不可能長期依靠強制維持。到70年代後期，原先的革命對象或離開了人世或業已平反，階級的界限因第二、第三代人的成長而變得模糊不清，而新一代農民又缺乏革命的熱情，再加上公社曾經給農民許諾過的美好生活卻一直無法在具體生活中兑現，這種種問題都使公社可能具有的動員能力窮盡了。

超經濟的政治強制漸漸失去了有效性，1979年三中全會之後，政治強制部分地解除了，撐着公社大廈的支架失去了。1983年，浙北地區普遍實行聯產承包責任制；1984年，人民公社正式被鄉鎮體制替代。轟轟烈烈登場的人民公社，靜悄悄地離開了中國社會生活的舞台，一去而不復返。

超經濟的政治強制漸漸失去了有效性，1979年三中全會之後，政治強制部分地解除；1984年，人民公社正式被鄉鎮體制替代。然而，農村並沒有退回傳統的村落中，對公社的否定也是局部的，因為公社的很多東西業已溶入新的鄉村體制中，並使中國農村的經濟發展和社會轉型有着鮮明的「中國特色」。

三　公社與後公社時代的發展

然而，農村並沒有退回傳統的村落中，對公社的否定也是局部的，因為公社的很多東西業已溶入新的鄉村體制中，影響着農民特別是農村幹部的思想和行為，並使中國農村的經濟發展和社會轉型有着鮮明的「中國特色」。

土地問題是農村社會中最重要、最敏感、最棘手的問題，土地佔有集中與分散的交互轉換，描繪出一條村落演化的歷史長線。1956年，浙北的農民交出珍藏的土地證，加入了高級社。入社的農民懷戀着自家的土地，就如母親懷戀着自己的孩子。假如在60年代初期解散公社，土地私有制就很可能被恢復，因為那時的農民有着強烈的恢復私有土地的欲望。但當時一場持久而深入的文化

大革命，徹底打消了農民「還我土地」的念頭。1982年，浙北的農民獲得了土地經營權，公社雖然解體了，但土地的集體所有制卻被保存下來，這是公社極其重要的制度「遺產」，更是後公社時期農村經濟和社會發展的制度基礎。基本上，與傳統的土地私有制相關的各種問題、矛盾與衝突不會重新出現，而建立在土地私有制基礎上的舊制度亦不可能復歸，農業和農村經濟將會在土地集體所有的基礎上走一條富有中國特色的道路。

改革開放以來，鄉村企業的發展是浙北農村最引人注目的情況。縱觀浙北鄉鎮企業的發展歷程，正是社隊辦企業為新時期鄉村工業的勃興奠定了基礎。以海寧縣Y鎮為例，該鎮在公社時期有一家辦得不錯的農機廠，以後很多鎮辦企業都是在農機廠的基礎上辦起來的，不少幹部把農機廠稱為Y鎮的「黃埔軍校」。實際上，到了1983年，即公社改為鄉鎮的前一年，Y公社已有14家社辦廠和很多隊辦廠，在社辦廠就業的職工已有914人，佔全社總勞動力的20%。

公社雖然解體了，但土地的集體所有制卻保存下來，這是公社極其重要的制度「遺產」，更是後公社時期農村經濟和社會發展的制度基礎。傳統農村以「一盤散沙」著稱，人民公社則以高度集權聞名。改革並沒有根本改變黨政權力結構及其運作方式。黨和政府的權力依然滲透到農村社會的每一個角落，強有力的農村地方黨政權力成為公社留下的另一份制度遺產。

傳統農村以「一盤散沙」著稱，人民公社則以高度集權聞名。改革使公社部分地或全部地放棄了農業生產的經營權，並因此引發出公社內部和外部的一系列制度變革。但是，改革並沒有根本改變黨政權力結構及其運作方式。黨和政府的權力依然滲透到農村社會的每一個角落，強有力的農村地方黨政權力成為公社留下的另一份制度遺產。

1949年以後，浙北地區鄉鎮的黨政關係有兩種模式，一是黨委領導下的政府分工負責制，一是黨的一元化領導。改革開放時期的鄉鎮黨政關係屬於第二種模式。在鄉鎮權力結構中，黨的權力佔支配地位，黨委書記是鄉鎮的「第一把手」，鄉鎮通過黨政聯席會議來確保黨委的領導。黨政聯席會議是鄉鎮最高級別的會議，會議決定人事任免、經濟發展戰略以及一切重要的事情。參加黨政聯席會議的，一般包括黨委全體成員和正副鄉鎮長，由於黨委成員佔明顯多數，所以在議事決事過程中，黨委的意見份量甚重。村一級的權力結構與鄉鎮相類似。

政企合一是人民公社制度的重要特徵，改革開放使政府放棄了大部分農業的經營權，但是，在相當長的一段時間內，改革並沒有改變政府與工商企業的關係，而是為鄉村政府更多地參與企業的發展提供了機遇和激勵。黨和政府在鄉村以前所未有的熱情推進鄉村企業的發展。黨政第一把手不僅組織制訂發展戰略和政策，還直接參與項目引進、資金籌措、產品銷售等具體事務。鄉村大大小小的幹部以各種不同的方式介入鄉村企業的發展；鄉村的所有資源，包括權力和關係網絡都被調動起來。另一方面，從土地上抽出身來的農民以前所未有的規模參與了外部世界的交往，所謂的「八億農民八億商」，話雖言過其實，卻也反映了部分實情。政府與農民的積極性相互結合，釀成了80年代中後期浙北農村鄉村企業發展的高潮。80年代後期以來，鄉村的政企關係發生了重要變化，先是實行企業經營者承包制，接着又進行了以「明晰產權」為中心的改革。改革的進程因外部環境的變化、傳統的制約和各種利益的衝突而步履維艱。

鄉村地方政府的權力最初是與革命相關的，當革命為大多數貧苦農民提供夢寐以求的土地時，人民政權因得到貧苦農民的擁護而得以鞏固。在毛澤東時代，選舉為政府權力所提供的合法性只是形式上的，其實質的合法性始終來自領袖與上級，即使不進行選舉，農民也承認公社的權力⑦。

80年代以來，浙北農村正常開展了人民代表選舉，召開人民代表大會和鄉鎮地方政府的換屆選舉等工作。認真考察十多年來各次鄉鎮選舉活動，常常可以看到上級意志與代表意志之間的張力。一方面，政府試圖健全鄉村的民主選舉制度，在民主化的道路上向前跨出重要的一步；另一方面，集中統一的權力體制需要統一的意志，當民主可能渙散統一意志的時候，黨和政府就可能設法限制民主。直至今日，在鄉鎮政府的換屆選舉中，上級的意志仍是決定性的，民主僅僅在上級規定的框架內運作。

改革開放以來，村民自治問題受到各方重視，中央在改革之初就對村民委員會的性質、地位、作用和組織機構等作了明確規定，以求推進村一級的自治。但是，村民自治在現實中卻遇到了種種困難。一方面，村民委員會的自治權實際上十分有限，它的權力小於同級黨支部，同時，它首先必須貫徹鄉鎮政府的指示、指令，完成鄉鎮政府下達的指標。另一方面，農村居民對村委會選舉以及其他村內事務的消極態度，是村民自治的重要障礙。儘管統計數字反映村民參與選舉的比例很高，但只要到農民中間走一走，就會體察到農民對公共事務的冷淡與漠不關心。只有在大多數農民積極參與的時候，村民自治才能有實質的內容，但農民的態度和行為的改變是一個緩慢的過程，因此農村基層的村民自治還有漫長的路要走。

改革開放以來，村民自治遇到了種種困難。一方面，村民委員會的自治權實際上十分有限，它的權力小於同級黨支部，同時，它首先必須貫徹鄉鎮政府的指示、指令，完成鄉鎮政府下達的指標。另一方面，農村居民對村委會選舉以及其他村內事務的消極態度，是村民自治的重要障礙。因此，農村基層的村民自治還有漫長的路要走。

後公社時期的中國鄉村社會加快了變遷與發展的速率，新事物層出不窮，許多東西還沒有來得及穩定下來就被淘汰了，鄉村變得紛繁複雜甚至令人眼花繚亂。或許，對公社的研究可能為我們提供理解當今農村現代化的新視角。當今的農村從公社中走來，而且，公社留下的很多東西還會繼續制約着中國農村經濟和社會發展的路徑。

註釋

① 據浙北H市1985年編纂的《H農業區劃》記載，H市在「三年自然災害時期」恰恰沒有發生值得記載的自然災害。

② 這裏的後半句是套話，前半句是真實的思想。實際上，初級社以土地家庭私有為特徵，與人民公社有本質的差別。

③ 就公社的組織結構而言，1962年浙北很多地區建立的生產隊規模較小，俗稱「小小隊」，1968年才建立更符合「社會主義精神」的標準的生產隊，即由四十來戶農民組成的生產隊。

④ 參見海寧市地名辦公室編：《浙江省海寧縣地名志》(海寧，內部發行，1985)，頁5。

⑤ 參見張樂天：《告別理想——人民公社制度研究》(上海：東方出版中心，1998)，第十章第四、五、六節。

⑥ 「隊工制」指生產隊集體勞動，生產隊的記工員按每個社員的勞動時間記錄工分。

⑦ Y公社1963年5月召開第五屆人民代表大會，而第六屆人民代表大會則一直到1981年1月才召開，其間整整有十八年沒有召開全社人民代表大會。

張樂天 華東理工大學文法學院教授，著有《自我的境界》、《告別理想——人民公社制度研究》。

《紅旗歌謠》及其他

● 楊小濱

由郭沫若和周揚於1958年根據各地採編的民歌所匯集的《紅旗歌謠》，概括了二十世紀中國群眾文藝處於官方鼓動的巔峰狀態時的基本面貌。1958年4月14日的《人民日報》社論〈大規模地收集全國民歌〉提出，收集民歌一方面「對於詩歌工作者們作為充實自己、豐富自己的養料」，「與群眾相結合，拜群眾為老師」具有重大意義，另一方面使「鼓舞人民、團結人民」和「促進生產力」的偉業「能夠收到很大的效果」。

由郭沫若和周揚於1958年根據各地採編的民歌所匯集的《紅旗歌謠》，概括了二十世紀中國群眾文藝處於官方鼓動的巔峰狀態時的基本面貌。新民歌運動以引導的方式，使知識份子融會到由黨的路線所規劃的勞動生活中去。

一　勞動階級的文化表達及其「現代」意義

從《人民日報》社論的第一點可以看出，從某種意義上說，新民歌運動似乎是反右運動的一個合乎邏輯的延續。只不過這一次並不是用消滅或壓制的方法，而是以引導的方式，促使知識份子不再採取任何面對現實的批判姿態，從而將之融會到由黨的路線所規劃的勞動生活中去。而歌謠這種從勞動號子衍化出來的、口頭傳誦的文化形式(而不是文學形式，文本顯然不是歌謠的本質)，正是使知識份子不致過於離經叛道的少數表現方式之一。在二十世紀中國，倡導群眾文藝的並非源於共產黨的文藝政策。例如鄭振鐸在《中國俗文學史》(1938)的一開始就聲稱：「何謂『俗文學』？『俗文學』就是通俗的文學，就是民間的文學，也就是大眾的文學。」①一句話，俗文學是與「正統」的文學相對的文學。鄭振鐸儘管沒有把俗文學神聖化，但通過對於它的「邊緣性」或「被排斥性」的肯定性評價(他認為俗文學「不為學士大夫所重視」)，基本上使得俗文學與正統文學的對立對應於平民階級與統治階級的抗衡，而不是異端文化與正統文化的衝突。

這種把俗文學或民間文藝同勞動階級或被統治階級文學藝術掛鈎的理論傾向，顯然是群眾文藝能夠在一定程度上和一定時段內通過階級翻身方式大行其道的意識形態源頭。知識份子出於對被壓迫階級的同情和對民間文化的理想化，也喪失了對俗文學的批判動機。俗文學當然並不是僅僅表現下層階級的

勞動生活或階級地位(性愛或許是更普遍的主題),但在特定理論指導下,《紅旗歌謠》裏收集的新民歌刻意表達了「社會主義」制度下「勞動人民」的階級形象。像〈河中的魚兒跟水游〉裏明確宣告的:「我盼阿哥像雄鷹,／入社別落人後頭。……我盼阿哥像河裏浪,／跟黨一直走到頭。」②這樣的形象當然已經不是傳統民間文學中同權力中心對立的形象,而是熱情投身於權力中心策劃的群眾運動的勞動階級形象:「一雙雙手兒忙又忙,／一籮籮產品閃金光,／一滴滴汗珠往下淌,／一張張臉兒放紅光。」③如果知識份子要以勞動階級為榜樣,那麼他們就必須具有義無反顧地把自我同化於社會主義「大我」的精神,投入把聰明才智貢獻給大躍進的勞動生產:「莊稼漢子智慧多,／要叫河水翻上坡。」④這樣的「智慧」同批判的知性截然無關。

儘管二十世紀中國主流文學對勞動階級或下層人民及其文化的同情往往有居高臨下的姿態,但基本上是出於真誠的動機。這種同情後來演化成認同,知識份子似乎只有走出書齋、認同於勞動大眾,才能找回本來的、純粹的自我。勞動被當然地視為推動歷史前進的動力,而現代性歷史的主角也當然地必須由勞動者來擔當。問題在於,如果文學所頌揚的是異化的勞動,甚至是受操縱的勞動,那麼這個勞動群體(如果不是階級)所擁有的理想光環就頗具反諷意味。大躍進基本上是一個由權力中心調遣部署的勞動任務,是一個在現代性觀念的框架內大量生產剩餘價值(不是被剝削而是被浪費了)的集體運動。歷史已經不幸地證明,《紅旗歌謠》所歌頌的並不是自發的勞動,而是誘發的盲動。從現在看來,「社員半夜就下地,／幹部一宿沒睡覺」⑤的景象,僅僅是本土現代化悲劇過程中的一個喜劇片段。勞動階級由於被賦予了「主人」的稱號而一舉成為現代性(悲劇)歷史的主角,並且由於認同了主人話語而陷入主動被制宰的命運。

大躍進基本上是一個由權力中心調遣部署的勞動任務,《紅旗歌謠》所歌頌的並不是自發的勞動,而是誘發的盲動。從現在看來,「社員半夜就下地,／幹部一宿沒睡覺」的景象,僅僅是本土現代化悲劇過程中的一個喜劇片段。

無論如何,新民歌的「教化」意義是十分明顯的。《紅旗歌謠》所倡導的正是一種盲動,正是一種典型的對主人話語的認同。

二　神話的現實功能

《人民日報》社論對新民歌的另一個期待——「鼓舞人民、團結人民」以「促進生產力」,正說明了新民歌裏的所謂「浪漫主義」的誇張風格試圖通過將這種現實的浮誇精神美學化,進而達到教化和宣傳的效果,但卻「現實主義」地反映了當時浮誇運動模式的意識形態。像「兩鏟幾鋤頭,／大山被搬走」⑥或「一鏟能鏟千層嶺,／一擔能挑兩座山」⑦以及「一肩要擔兩座山,／兩手要托兩座樓」⑧這類雷同的豪言壯語,同當時虛報的工農業產量的傾向十分吻合。

從文學的角度來看,誇張並不是一種粗陋的修辭形式,而是人類想像力的出色表達。但《紅旗歌謠》所代表的誇張性修辭並不僅僅停留在藝術虛構的層面上,它還表現為「促進生產力」的現實策略。這種策略的結果是,要麼浮誇的社會操作形式被推向荒誕的極端,要麼藝術虛構變異為現實的虛構,也就是精神的真實變異為歷史的虛假(把不可能性虛擬成現實性)。

無論如何,這的確是一次把神話現實化的嘗試,而神話性無疑是新民歌最突出的特質。從表面看,新民歌具有反神話的姿態,把天上地下的神明都嘲弄

一番：修水庫的作業「氣的龍王乾瞪眼，／氣的土地沒奈何」⑨，煉鐵爐的「青煙直上九重霄，／玉皇高叫受不住，／眾神熏得眼淚拋」⑩，裝卸貨輪的聲音把「龍王嚇倒在水晶宮」⑪，或者運肥車的威力讓「土地爺說：／我被肥料壓扁了」⑫。然而與此同時，勞動者的力量卻獲得無限神化，使現代中國文學中主體性的膨脹達到了登峰造極的程度。比如聲稱「天上沒有玉皇，／地上沒有龍王」，只是為了襯托「我就是玉皇！／我就是龍王！」⑬的人間神話。

可以看出，《紅旗歌謠》中基本的神話原型之一是無所不能的超人或傳奇英雄。他們往往僭用古典神話、傳說或小說角色的名字（諸如孫悟空、武松、趙雲等），以顯示不同凡響的奮鬥和創造能力。不過在這裏，超人的非凡能力必須服務於（受制於）一個外在的、被規定的世俗目標，而絕非自我實現或自我超越的理想表達。也就是說，作為參與營造國家烏托邦的一種功能，神話式的超越主體實際上僅僅是想像的國家主體的一個代喻。

從表面看，新民歌具有反神話的姿態，把天上地下的神明都嘲弄一番：「氣的龍王乾瞪眼，／氣的土地沒奈何」。然而同時，勞動者的力量卻被神化到登峰造極的程度。比如聲稱「天上沒有玉皇，／地上沒有龍王」，只是為了襯托「我就是玉皇！／我就是龍王！」的人間神話。

在那個特定的歷史階段，國家不僅是社會政治意義上的機器，也是一台巨大的工程機器。《紅旗歌謠》的神話原型所表達的主題之一，就是現代的、工具化的超人類對自然的無情征服。比如：「河水急，江水慢，／還得我們說了算，／叫水走，水就走，／叫水站，水就站，／叫它高來不敢低，／叫它發電就發電。」⑭然而，這樣的「氣魄」恰恰反映了浮誇精神對自然力量和自然規律的蔑視。像「修起水庫，叫『魔鬼的河流』倒淌」⑮或者「搬動高山塞流水」⑯這樣的想像，在極大程度上成為現實運作的精神導向、現實災難的美學基礎。

為現實政治服務的現代神話是主流話語的一部分，也是剖析主流話語內在罅隙的最佳樣本。如這首題為〈幹勁真是大〉的歌謠，始料不及地暴露了大躍進運動戰天鬥地的荒誕運作：「幹勁真是大，／碰天天要破，／跺地地要塌；／海洋能馴服，／大山能搬家。／天塌社員補，／地裂社員納。」⑰先要搞得天塌地裂，再興師動眾來修補。如此典型的無效勞動，無疑是大躍進神話的自我解構，幾乎是反向的西西弗斯神話。

當然，《紅旗歌謠》的神話性最明顯地表現在對領袖的崇拜上。如果說社會主義是人間樂園，如果說社會主義的子民是不朽而萬能的神界小卒，那麼佔據神界之巔至高無上地位的便是唯一的領袖毛澤東。對於經過文革的人來說，《紅旗歌謠》裏那些對黨和毛的頌歌並無新鮮感，令人略為驚訝的是，文革式的頌歌文學在1958年就已經達到了如此濫俗的程度。這類偶像崇拜的神話表達，竟然使當時和日後的歷史災難成為美學意義上的盛大節日。

三　俗文學：簡約化與模式化

由於組織化和集體化的傾向，1949年以後的民間文藝或通俗文藝形式可以稱為群眾文藝。正如1949年後的歷次運動都是群眾運動一樣，共產黨的文藝「事業」也堅定地建立在群眾文藝的基礎上。受到抗戰時期群眾文藝的鼓動性、集體性的啟發，1942年毛澤東在延安就已深謀遠慮，預見了權力話語的不盡源泉，寄文藝的希望於「工農兵」或「人民大眾」那裏。同時，毛也敏感到來自知識者的威脅，知識話語所可能導向的哪怕是些微的失控，都會成為總體化權力下潛在

的最大敵人。於是，毛澤東呼籲文藝工作者面向大眾，從大眾中來，到大眾去；徹底消泯自律性、獨立性，並用對世界的簡單解釋來取消一切複雜的、深入的思考和探究。

趙毅衡在評論《紅旗歌謠》時認為：「《紅旗歌謠》中沒有一首是真正的『勞動人民創作』」，「《紅旗歌謠》所代表的新民歌是一種為特定政治文化目的而製造的偽俗文學」⑱。這樣的說法似乎將「勞動人民創作」或「俗文學」本質化和理想化了，一方面忽略了俗文學本身的可塑性，同時也忽略了它的基本結構的普泛性，被操縱的潛在可能早已蘊藏在通俗文化或民間文化的內在機制中了。無疑，《紅旗歌謠》新民歌是特定意識形態的結果，但並不是由「御用」文人直接製造的，而是民間寫手主動接受主流意識形態的產物。關鍵在於，《紅旗歌謠》新民歌的確在很大程度上表達了民間的心理願望。從這個角度來看，不管是歌頌領袖還是想像工農業生產的飛速發展，對生活幸福的追求總是最基本的、甚至是程式化的主題。「躍進歌兒唱一年，／大甕小甕不空閑；……躍進歌兒唱十年，／糧食堆堆超過山」⑲這類天真的信仰，無非說明了對於物質豐富的嚮往可以依附於任何意識形態的許諾。

當然，俗文學並沒有固定的觀念系統，它的觀念系統是根據時代環境的氛圍所改變的。任何一個時代的俗文學都或多或少地留有那個時代主流思潮的影響，即使是對後者的叛離也在不同程度上帶有妥協的痕迹。趙毅衡在另一篇文章裏關於「亞文化」的見解十分精辟：「社會的亞文化系統並沒有自己的獨立道德價值系統。……亞文化文本是為大眾消費而產生的，而要求大眾認同一種反主流文化規範的異見，幾乎不可能。」⑳只是包括文化在內的「亞文化」範疇所依附的，可能不限於倫理道德體系，而是整個主流文化思想體系。這也是為甚麼新民歌能夠在這個特定時期內從「亞文化」一躍而為主流文化一部分的原因；這也是為甚麼我們很難在民間文化和官方文化之間劃出一條清晰界限的原因。生產俗文化的內在機制和當代中國政治文化體系的要求並沒有原則的衝突，反而具有相當吻合的契機。對幸福、進步或解放的簡單表達，忽略了主流話語內部的空洞與虛假。

因此，新民歌總體化的宏大話語亟需表達的現代性觀念得到了空前的發揚光大。比如，迫近的烏托邦或樂園般的未來可以通過最簡捷的比喻來確定，而現實的一元化體系也同時獲得了肯定：「人民公社是金橋，／通向天堂路一條。」㉑這裏，「路一條」這樣的詞語簡單明瞭地否定了總體化權力體系以外的任何其他可能。又比如，「現代」的、獲得「解放」的人民告別了「前現代」的、受壓迫的時代，奔向了通向終極目標的（已由權力中心設置好的）康莊大道：「翻了身的彝族人民，／跑一天路，要抵過去走十年。」㉒

毋庸諱言，這樣一種簡單的歷史觀，同民間文學裏追求單純幸福和分辨絕對善惡的主旨有內在的關聯。民間文學或俗文學對世界的簡單化甚至模式化，契合了主流話語的時代需要。而新民歌得以發展的，基本是民間文學裏的那些易於容納到總體化話語裏去的結構與修辭因素。

同時，對民間文學的剖析，並不意味着知識份子話語或知識話語可以免於批判。歷史恰恰證明了，知識話語儘管有批判和顛覆的潛能，但也可能在更大程度上通過簡約化、理性化和總體化而成為政治意識形態的同謀。反右和文革都顯示，知識份子甚至同時扮演了總體化歷史中的施暴者與受害者的角色。不

《紅旗歌謠》新民歌的確在很大程度上表達了民間的心理願望。不管是歌頌領袖還是想像工農業生產的飛速發展，對生活幸福的追求總是最基本主題：「躍進歌兒唱一年，／大甕小甕不空閑；……躍進歌兒唱十年，／糧食堆堆超過山」這類天真的信仰，無非說明了對於物質豐富的嚮往可以依附於任何意識形態的許諾。

要說《紅旗歌謠》本身就是由高層知識界(儘管是在官方體制下)的人物主持編纂的，如果我們瀏覽一下中國大陸作家在1958年出版的文學作品，就可以感受到知識話語同民間話語聯合起來向主流話語靠攏。郭沫若認為「值得詩人學習」的民間文學風格，不失時機地滲透進文學創作中，決定性地鞏固了主流話語的一統狀態。如賀敬之的長詩《三門峽——梳妝台》便結合了民間神話，借用模式化的線性歷史結構，對比了三門峽的苦難過去和光輝現在，以展望人間天堂的未來。儘管這個今昔對照的基本程式可能來自馬克思主義的宏大歷史建構，卻也在《紅旗歌謠》的不少篇章裏可以找到(比如〈一隻籃〉、〈三過黃泥坡〉、〈過去和今天〉、〈長嶺坡〉、〈一丘田割兩丘禾〉、〈坐船插秧在秧田〉等)。楊沫著名的《青春之歌》以更接近《紅旗歌謠》裏意識形態化的性愛模式把女性的肉身「歷史地」置於男性的話語統治之下。甚至巴金的報告文學《一場挽救生命的戰鬥》也以創造新時代的英雄神話為母題，樹立了丘財康這個重傷不死的傳奇式煉鋼工人／超人：他非但不能反思造成他傷殘事故背後的冒進政策，反而是黨的路線的忠實執行者，是病房裏堅定的毛澤東思想的宣傳者，在災難現實中維持着神話結構的穩定與完美。

1958年出版的文學作品，如賀敬之的長詩《三門峽——梳妝台》便結合了民間神話，借用模式化的線性歷史結構；楊沫的《青春之歌》以更接近《紅旗歌謠》裏意識形態化的性愛模式把女性的肉身「歷史地」置於男性的話語統治之下。甚至巴金的報告文學《一場挽救生命的戰鬥》也以創造新時代的英雄神話為母題，樹立了傳奇式煉鋼工人／超人的形象。

至此，除了寫作技法上有限的巧拙差異，民間文學與作家文學的差異幾乎消失殆盡，二者都可定義為主流的總體化話語系統裏的大眾文學。

四　媚俗：民間話語的總體化潛能

作為一種美學原則，媚俗(kitsch)同極權政體不無關聯。媚俗的最大特徵無異於放棄個體的欲望和趣味，接受集體的原則和程序。也就是說，真實性、獨特性與異質性被同化了，為的是納入一種眾人認可的模式化標準，並把這種標準內在化為個體的必須。《紅旗歌謠》裏對人民公社等集體組織的讚美同新民歌群眾美學的媚俗趣味是一致的。大眾意識形態的最佳源泉便是民間文化，因為俗文學至少提供了一種人人都感到安全的表現與結構模式。在《紅旗歌謠》的特定年代裏，這種安全感來自權力中心話語所提供的理性的歷史與世界觀，而這種歷史和世界觀吸收並發展了民間文化的理想性／幻想性，並將它納入總體化的話語系統中。民間話語和權力話語互助互動的狀態，使二者在那個歷史階段中聯手佔據了支配性的地位。

所謂媚俗，還表現為「精英文化」對大眾美學的依賴，或者說，是知識話語向民間話語的無批判的求助。《紅旗歌謠》的編者郭沫若和周揚，正是從知識階層的角度概括並讚賞了新民歌裏「歌頌自己的黨和領袖」、「歌唱勞動和鬥爭中的英雄主義」、「歌唱他們對於更美好的未來的嚮往」的程式化主題[23]，如果用批評的語詞，我們可以把這些主題的原型描述為民間文學中的「偶像崇拜」、「英雄神話」和「樂園幻想」。通過知識話語將這些民間文學的原型模式確定為標準，媚俗的美學便同時確定了它對極權話語的忠誠。

這不僅僅是因為這些原型模式在《紅旗歌謠》裏滲透了大躍進的時代語彙，更主要的是，由於缺乏突破或獨創的衝動，民間文學無法通過自我否定來將其原型轉化為新的樣式，而是重複原有的基本結構和價值取向，以滿足大眾的閱讀期待。在《紅旗歌謠》裏，知識話語用媚俗的方式所推舉的「偶像崇拜」、「英雄

神話」和「樂園幻想」等民間主題原型，經由時代語彙的嫁接順利地納入了主流意識形態的體系裏，排斥了任何不符合大眾模式的獨特性。這樣，與其說是極權話語操縱了民間文化，不如說是民間文化中的總體化因素使之作為大眾話語塑造並賦予了極權話語的主宰力與操縱力。值得強調的是，正是民間文學中理想的、「進步」的一面，而不是被認為「藏污納垢」的那一面，成為了文化媚俗和文化附庸的推動力。

《紅旗歌謠》高度媚俗的特質也恰恰來自它的民間文藝美學，比如以琅琅上口的節奏韻律傳達了權力中心話語的基本要義。從根本的意義上說，「引人入勝」、「琅琅上口」正是排斥了批判性審視的民間美學法則。在這樣的歷史情境下，民間美學的意味越豐富，文化批判的空間就越狹窄。民間文化代表了一種妥協性和依附性，它缺乏的恰恰是挑戰性。民間不是知識話語的新港灣，而往往是權力中心最活躍的文化競技場。如今，邊緣的中心化和多元的一元化迫使我們對一切話語體系都保持批判的間距：必須質疑的不僅是權力中心話語，不僅是知識話語自身，也包括似乎未被污染的民間話語和大眾話語。

在《紅旗歌謠》的特定年代裏，知識話語除了自我整肅、清除自律性與批判性以外，別無出路。《紅旗歌謠》的編者郭沫若和周揚，正是從知識階層的角度將用媚俗的方式所推舉的「偶像崇拜」、「英雄神話」和「樂園幻想」等民間主題原型確定為標準，媚俗的美學便同時確定了它對極權話語的忠誠。

註釋

① 鄭振鐸：《中國俗文學史》(台南：平平出版社，1974)，頁1。
② 〈河中魚兒跟水游〉，載郭沫若、周揚編：《紅旗歌謠》(北京：紅旗雜誌社，1959)，頁81。以下所引歌謠均出自《紅旗歌謠》，筆者只標歌謠題目與頁碼。
③ 〈一雙雙手兒忙又忙〉，頁271。
④ 〈莊稼漢子智慧多〉，頁191。
⑤ 〈雙剪燕兒吱吱叫〉，頁210。
⑥ 〈大山被搬走〉，頁92。
⑦ 〈兩隻巨手提江河〉，頁93。
⑧ 〈老漢今年七十九〉，頁152
⑨⑯ 〈哪來這多大江河〉，頁160；160。
⑩ 〈青煙直上九重霄〉，頁307。
⑪ 〈我是一個裝卸工〉，頁323。
⑫ 〈實現車子化前後〉，頁236。
⑬ 〈我來了〉，頁172。
⑭ 〈我們說了算〉，頁196。
⑮ 〈向叭英宣戰〉，頁34。
⑰ 〈幹勁真是大〉，頁59。
⑱ 趙毅衡：〈村裏的郭沫若：讀《紅旗歌謠》〉，《今天》，1992年第2期，頁196-98。
⑲ 〈躍進歌兒唱十年〉，頁253。
⑳ 趙毅衡：〈無邪的虛偽：俗文學的亞文化式道德悖論〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1991年12月號，頁122-24。
㉑ 〈人民公社是金橋〉，頁85。
㉒ 〈跑一天要抵過去走十年〉，頁261。
㉓ 〈編者的話〉，《紅旗歌謠》，頁2。

楊小濱 耶魯大學哲學博士，現任美國密西西比大學中國文學助理教授。著有詩集《穿越陽光地帶》，論著《否定的美學：法蘭克福學派的文藝理論和文化批評》，另發表論文、詩、小說等數十篇。

哪裏是上海？
——十九世紀上海地圖與城市形象的爭奪戰

● 葉凱蒂

一　上海與其不斷移動的「中心」

十九世紀末二十世紀初的上海，是一個由不同政治勢力組合而成的城市。代表兩極的一方是清朝管轄下的上海縣城，另一方是由外國納稅人選舉出的工部局管理下的公共租界。法租界處於兩者之間，雖也有工董局，但實際上是受法國政府管轄。租界是由來自各國、各地方的移民組成的，這些「外來者」以不同的文化、地域與團體，創立了一個既衝突又重疊的多層次的城市文化結構。

作為一個城市，上海不斷改變其形狀，移動其重心。由於城市的不同組成部分和不同利益結構在不斷爭奪其定義權，所以上海的哪一部分能真正代表城市的形象，並最應也最能代表「上海」，遂成為各方爭奪的重點。在十九世紀下半葉，上海的未來與城市發展的方向是一個沒有結論的未知數。

異常豐富的上海史料，給圍繞在上海定義上的抗衡提供了多樣的史據。其中上海歷史地圖對此反映得既具體又生動。在地圖屬實可靠的名義之下，隱藏在其「客觀線條語言」之中的上海形象與形狀，實際上是具有高度自覺性的產物。在地圖的平面上，形狀與內容是用來表明截然不同的觀點的。從上海地圖的例子中，我們可以看到上海地圖最重要的目的並不是表現「客觀事實」，而是利用「客觀事實」來製造某一種「事實」、闡述某一種觀點。一張地圖可以被看成是一種敍述，有着清晰的故事結構、角色和宗旨。在對地理形狀的描述中，表達了一定的價值觀和對城市的某一種認識。由於十九世紀的上海地圖強調對城市部分性的「真實」體現，使之成為選擇描述的產物。

二　地圖的文化結構

上海地圖與城市相同，是由很多層次組成的。歸納起來，第一個層次

是地圖上公開表明的製圖目的，例如旅遊觀光圖、導航圖、擴路圖等。這一層的內容，一般在地圖上直接註明。第二個層次是地圖的具體內容。比較不同的地圖，這層意義明顯反映在地圖的圖形中究竟包括了甚麼？排除了甚麼？甚麼被曲解了？尺度的比例如何變化？第三層次是地圖對具體形狀的體現。例如上海是以甚麼形狀出現的？(是甚麼的一部分？獨立於甚麼？如何以局部代表無形的整體？)以及城市各個組成部分的尺度和全圖的比例、製圖用的方位與顏色等。從這個角度看，地圖可以說是文化的產物。通過形狀、顏色和符號，上海地圖用其微妙的顛覆性語言對抗着與其觀點不符的其他圖形。

從文化的角度來看，中西雙方如何在地圖製作上顯示一個地點的重要性，亦有着很不同的歷史①。十六、十七世紀的歐洲，由於商人與探險家為征服世界而遠航，地圖的製作水平與普及程度都很高。與遊記文學不同，通過航道、海岸線、陸地的形狀，地圖成為歐洲人敍述世界的新方式。反觀中國，地圖的發展主要應用於軍事與國防。要表達對一個地方的印象，運用的是文字而非圖形。讀者接觸到的，是由濃厚的文化與歷史敍述營造起來的地方，讀者甚至不需要離家遠行，「心遊」或「臥遊」便可②。直到十九世紀中期，在西人擴張的壓力下，中國官員才被迫認識到地圖的重要性③。當西洋人在上海出現的時候，中國官員面對的不僅是兵艦大炮，同時還有西洋人手裏的上海地圖④。

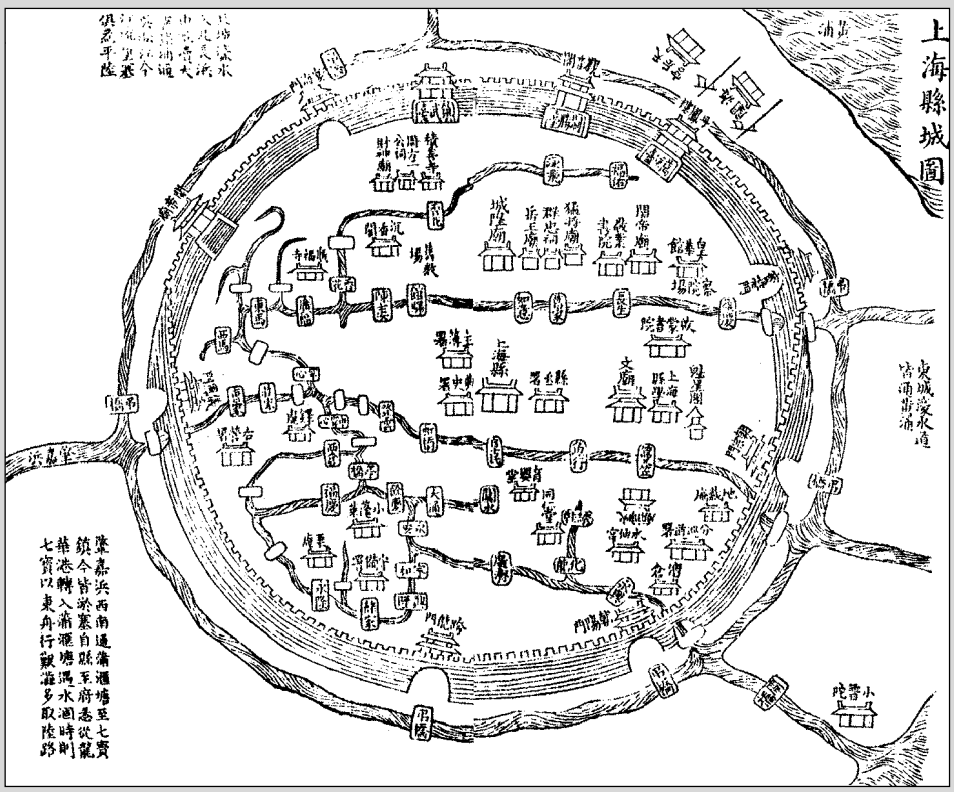


圖1 《嘉慶松江府志》的「上海縣城圖」，製於1817年。

三　早期的上海地圖：不同視角的作用

上海早期的地圖，是十八世紀仿製的「古上海鎮隸華亭界圖」，表現的是宋代的上海，那時上海屬鎮⑤。從另一張十八世紀複製的元代上海地圖可以看到，上海在未建城牆時已經有了城形（上海縣城牆建於明嘉靖三十四年〔1555〕）。比較後來的上海地圖，可以看出鎮內的大街小巷、廟宇學堂、房屋住宅的基本布局已經定型⑥。最早的上海縣城圖製於1817年，載於《嘉慶松江府志》（圖1）⑦。圖上增加了城牆和廟宇學堂的位置，城內布局變化很小，最大的變化是北門樓外增加的海關樓。從一幅十九世紀繪製的上海地區水路圖可以看到一幅太平世界、魚米之鄉的景色⑧。圖中的着色為突出這景色起了重要的作用：黃浦江與水道用的是淡褐色，河上畫着漁船和形象清晰的漁翁，環水而立的上海縣城，城牆以深藍色勾出，襯托出一種無憂無慮的情調。

就我所見到的西人製圖之中，最早的一幅上海地圖大約製於上海開埠11年之後（參見彩頁四上），亦即1853年⑨。以這幅1853年的西洋地圖和當時僅有的《嘉慶松江府志》的「上海縣城圖」比較，兩圖突出的差異在於表示城內外重要信息的標誌之上，而分歧的根源在於政治文化意識。佔華圖中心位置的是縣衙門與各類政治管理機構，而西圖的中央「首席位置」則被「倫敦慈善會」的大教堂所佔據。與此同時，西圖不但把縣衙門完全刪去，而且以基督教教堂代替了城內所有的寺廟。值得注意的是，這時西圖繼續把縣城叫作「上海」，而租界則以「場地」（ground）自居。

同治十一年（1872），在上海租界建立30年之後，清末著名學者俞樾新編纂了一部《上海縣志》，其中包括上海縣的局部地圖「上海縣城圖」（圖2）、「上海縣城內外街巷圖（一），

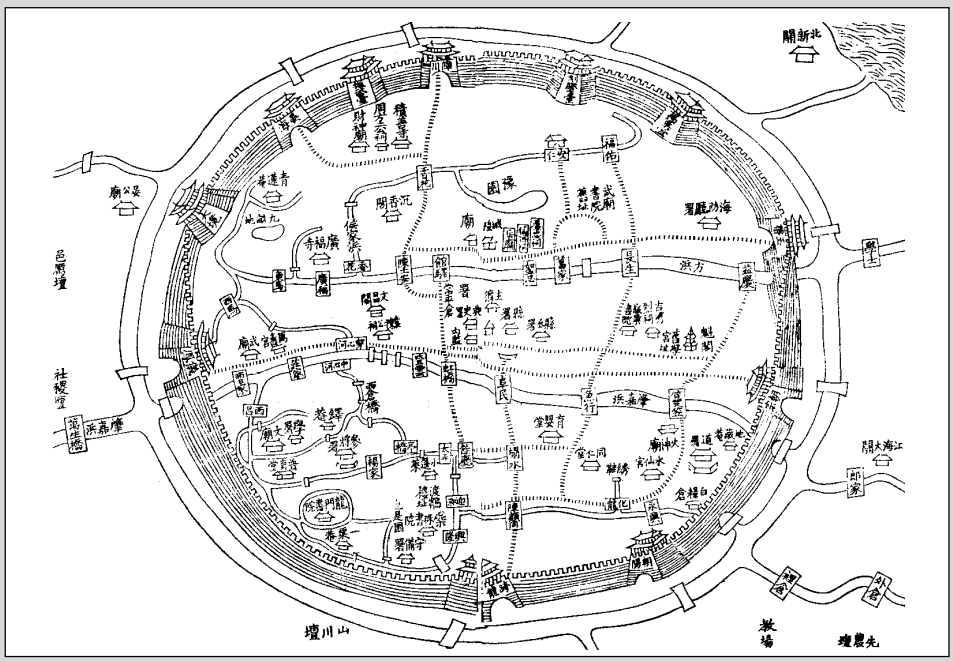


圖2　同治年間的「上海縣城圖」。

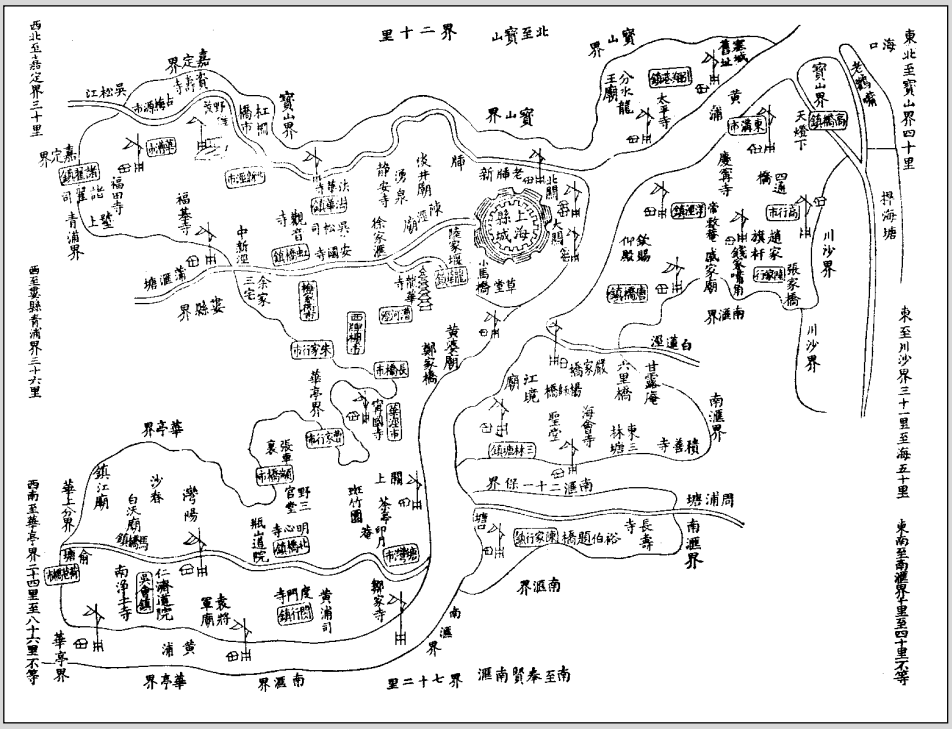


圖3　1872年由俞樾編纂的《上海縣志》，其中刊載了「今上海縣全景圖」。

(二)」和「今上海縣全景圖」(圖3) ⑩。然而，在縣志詳盡的記載中，卻沒有一條是關於租界的。與文字一致，地圖對上海租界存在的這一事實採取完全否認的態度，緊挨着新老北門的法租界連街名也沒有。租界存在的客觀事實不但沒有文字證據，就連其存在的形狀也便被徹底抹消。出現在「今上海縣全景圖」中的上海，是傳統社會秩序的典範，沒有外國勢力的侵入，也沒有停泊在縣城門外黃浦江上的外國炮艦。由縣志中體現的上海與上海人的生活，沒有任何外國勢力的蹤迹。這組地圖反映出清朝對上海與上海地區出現的新權力關係的被動態度。出於企圖抑制外國勢力及其影響的動機，這些地圖有選擇地無視了客觀現實。從歷史發展的角度來看，正是這種不肯積極面對事實的態度，導致了後來縣城在與租界競爭之中的失利。

同在這一階段，外國人將鞏固、擴充、控制其在上海獲得新「場地」的願望，直接反映在上海地圖的製作質量與數量上。其中包括英、法、美租界的局部地圖，以及為戰爭、打獵、導航、擴路、測量水位、管理碼頭、市政管理、商務、投資等需要製作的各類地圖⑪。除了出自商務、行政和軍事的明顯需要以外，這些地圖同時又是宣傳的工具，其作用除了在顯示與標榜自己以外，也在爭取認可、削弱抵抗。

比較西圖與華圖，其中一個明顯區別是前者強調「城」與「鄉」的巨大差異。西圖中的租界以標誌城市建築與生活方式為原則。城內標出的是銀行、洋行、郵局、港口、大自鳴鐘、行政機構所在地，示意着商務；城外區域則以出遊打獵為標誌，這反映出西人的理想生活方式。華圖的表現方法幾乎完全相反，除了城牆之外，城

內與城外體現出的生活與經濟方式區別不大，突出的同是廟宇、集市、園林。

逐漸地，在西圖不斷增加而華圖毫無進展的情形下，「上海」這個名稱不再只用於縣城。在西圖中，「上海」開始包括各個租界地域，縣城與租界開始形成一個由不同部分組成的整體。十九世紀60年代至二十世紀初期，上海縣城經常被西圖稱為“Chinese City”或“Chinese Town”——「華埠」，與租界位置平行⑫。西、華雙方的發展趨勢，是華圖極力否認租界的存在，而西圖則極力擴大其影響，把縣城劃在自己的勢力範疇之內。這反映了中西兩個政治體系與文化的不同策略，以及它們之間的微妙抗衡。因此可以說，上海地圖是一種符號，它暗示着為爭奪掌握城市未來權力的自覺較量。

四　黃浦江的位置：兩個未來上海的競爭

華圖與西圖最有代表性的區別，體現在對黃浦江的位置及形象的表現上。在西圖中，黃浦江是城市描述的中心，這與華圖完全無視黃浦江形成鮮明對比。這個分歧，一開始就可以在地圖中看到。這兩種對黃浦江截然不同的態度，其深層的意義在於它反映了對城市未來的兩種設想。一個明顯的象徵性例子是租界當局權力機構的所在地。從前述1853年的西圖中可以看出，英美領事館都不在租界中心而立於河邊，這位置預示了西人對上海的方向性策略。

「港口碼頭」(“The water front”)是歐洲商業都會及後來工業城市的重要組成部分與象徵。十七世紀的阿姆斯特丹(Amsterdam)被時人稱為一座「徹底信仰賺錢」的城市⑬。那時的一幅地圖，將整個城市面向大海(參見彩頁三下)。儘管阿姆斯特丹被三面城牆圍繞，但它已不是中世紀式的堡壘環城。地圖以細緻的手法突出城內房屋建築與街道的位置。以此相比，西人的上海地圖與此圖有重要的、文化上的相同之處：上海的開埠完全是為了通商。作為「為賺錢而建立的」上海租界，黃浦江是其生存的命脈。為了吸引未來的投資者，西圖不但註明上海地區的棉糧產地(例如一幅發表在一本最早的英語上海指南中的1867年地圖)，更重要的是強調黃浦江的水運條件⑭。

在西圖中，黃浦江普遍地佔據中心位置。1862年一幅名為「上海：城市及郊區」的英製地圖，以超現實的手法浪漫化了黃浦江的形象及其對上海的重要性(彩頁二上)⑮。黃浦江在這張圖中明顯地佔據着統治地位，它豎立在圖中央，河道從上到下切過圖面，而城市猶如其子依附着大江，就像依附着生命線一樣。這幅把上海縣城包括在其內的地圖，描述了西人對未來上海的展望。同時，大河獨霸天下的形象體現了西人在上海的目的：黃浦江是通商航線，是海運商務的命脈。

相形之下，同治年間的華人上海地圖則沿襲傳統，以廟宇、市集為主來體現上海地區的生活方式(圖1、圖3)，而這生活的圖畫又是從正統文化意識形態中演變而來的。地圖體現了傳統以士、農、工、商為界限的社會等級觀念，商人在社會上的地位恰恰由黃浦江在地圖中的地位暗示出

來。在同治圖上，大江於城市而言只佔據地圖右上方不起眼的一角(參見頁74圖2)。黃浦江雖然象徵着商業運輸與商人的利益，但在表現黃浦江的地圖中(參見頁75圖3)，大江的重要性也被其周圍的市井鄉村所淡化。在土地與江河、農業與商業的社會關係中，雖然大江在上海人的生活中佔有很重的分量，但《上海縣志》圖卻可以完全無視這事實。它所表現的是一個理想的社會關係。在城內，文明的象徵是由官方行政機構與士大夫傳統的文化古迹園亭來表現；在城外，則以農業與漁業為代表。至於與商務聯繫的黃浦江，儘管作為南北的交通樞紐、上海縣重要的經濟來源，可是在地圖上卻完全沒有地位。《上海縣志》地圖與西洋地圖同樣是文化觀念的產物，無法代表事實的整體。由於華人地圖無法表示自己的經濟潛力，因此也無法與在上海日益強大的西方經濟與政治勢力下產生的西圖競爭。從任何一種經濟角度看，《上海縣志》地圖都不可能與西圖相比。

對黃浦江的表現，反映了西人與華人對上海的憧憬。西圖表明西人決心將最大限度地利用河運發展擴大通商，從而使上海成為西商打入中國內地市場的據點。華圖與其相反，表現力爭保持傳統社會秩序的意志。在西方衝擊東方傳統社會的十九世紀末，華圖所表現的這種傾向，代表傳統觀念此時的被動性。

五　城市空間

西圖與華圖的差異，突出了地圖潛在的政治與文化取向，也進一步反映出製圖在決定地理空間的內涵時所發揮的文化等級觀念的作用。上海地圖充分顯示了這一點。同是一個地理位置，卻顯示出兩個不同的地方：一個是通商港口，另一個是魚米之鄉。從這兩種世界觀對地理的解釋差異中，可看出文化觀念與思想意識在表現一個城市的形狀與內涵時，確實起着決定性的作用，其中反映着不同文化對城市的定義以及城市代表甚麼的不同認識。

在一幅1855年的英租界全圖中(參見封底，其中稱上海縣城為"City of Shanghai")，清晰地畫出租界內的每一幢房屋及其形狀，並附以數字為代號[18]。此圖具體地顯示出城市布局、內在組成部分、樓房建築與街道之間的結構關係。同時為了強調上海的商務，圖中還附有工商行號索引。在圖的上端，更標示了外灘的重要洋行及租界的行政機構，甚至進一步以近觀的角度突出岸邊雄偉的大廈形象，以烘托出上海國際金融商務的實力。熟悉上海的人很容易從這幅圖上各式洋房的形狀中辨認出上海最有實力的洋行。圖中除了突出英租界的生活與工作環境的平安有序、商務興隆之外，還以抒情的手法強調上海的優美恬靜。這一點與當時的一些華圖十分相似，特別是華製的十九世紀上海水路圖，表現的同是船隻、綠水青山，一片和平景致。但比較二圖，其本質上的區別仍相當明顯：西圖顯示租界城區的面積，其地理的重要性，以及其有條理的城市發展規劃，以此突出帝國的風度和商業實力；華圖中的上海由厚厚的城牆圍起，對牆外的黃浦江表現出一種防禦姿態。相比

之下，黃浦江成為西人表現自己力量的標誌，外灘成為顯示其成就的舞台。

六　華文上海商務地圖：城市的新形狀

1850年至1870年間製作的早期上海地圖，基本上代表中西官方的觀點，所有地圖幾乎都是為官方用途而製作的。這體現出一種政治文化，那便是各政權只對其管轄的地區負責；其結果是，上海地圖中的形狀與內涵又是由各個政權所代表的執政範圍決定的。我們可以從後來的上海商業繪製地圖中看出，這些地圖其實影響與牽制着上海的未來。

在上海縣城與租界的勢力懸殊的相對關係中，力量重心漸漸倒向租界一邊。租界內的華商生意興隆、勢力越來越大，他們對上海的態度與立場，開始反映在地圖的製作與內容上。1875年，租界華人馮卓儒和許雨蒼製作了一幅名為「上海縣城廂租界全圖」的地圖(參見彩頁四下左)⑰。此圖為上海創造了一個嶄新的形狀，這是華圖中第一張既包括縣城又包括各租界的上海全圖。此圖由後來清朝駐德國大使李鳳苞作序，從序文可以看出，地圖的重要性已得到當時有志於政治改革的文人與官僚的重視。馮、許圖實際上是對1872年《上海縣志》圖的一個回答，李鳳苞在序中也暗中批評了俞樾，他指出：如今「上海為通商要口，中外雜處，轂擊肩摩，公私共聚，尤以地圖為要」，並強調上海的紳商官僚均極其需要可靠的上海地圖。馮、許圖更採用了技術高超的科學製圖法，為「官商士庶索」⑱。

馮、許二人圖標誌着上海地圖史上的一個重大轉折。此圖把上海表現為一個整體，打破了傳統華圖的禁區，這體現了華人對上海的新認識。此圖第一次向廣大讀者介紹上海各國租界的形狀與內容，使華人第一次看到華界與租界的地理關係。馮、許二人在對黃浦江圖的處理上，亦與華圖傳統決裂。以西洋製圖的「指北法」為製圖原則，黃浦江由上到下豎立在圖中，佔據着上海地形的統治地位。從對黃浦江的表現可以看出，華人對上海的解釋開始向西人靠攏，華商的勢力在租界日益壯大，以黃浦江為代表的開放通商精神開始被租界華人接受。此圖在形式上雖多方採納西洋模式，但在內容上卻做出了重大的突破與貢獻，圖中對租界內的大小街道無論重要與否都有標誌，其中包括西圖一貫不註的租界內里弄地名。里弄是華人在租界生活經商的所在地，以里弄為製圖重心，強調了華人的生活方式與營業方法。同時，這個重大突破也表現在大街的署名上。儘管上海租界內許多主要街道都是由英人以中國城市來命名的，但地圖上標出的卻是華人在生活中對這些街道的稱呼。例如西人稱「南京路」，華圖稱為「大馬路」；「福州路」則稱為「四馬路」。以正名為出發點，華圖表明華人是租界經濟與文化的一個強大組成部分，並以街名和里弄地名具體表示其佔有的位置。

比起同時期的西圖，馮、許圖重視的是街道而非建築。城市的空間由街名體現，而不是以形狀或顏色來代

表。用華人地名表現上海租界，實際上是一種對城市空間的佔有，也是使租界華人化的體現。

馮、許圖積極表現華人利益，給城市帶來新的解釋。至於馮、許圖的具體印數多少、散布如何均無記載，因此很難斷定其影響範圍。但從後來英人美查 (Ernest Major, 1841-1909) 以此圖為模式，用石印的技術大量印刷增新版這一事上，可以斷定此圖在當時的地位與歷史價值。

十九世紀70年代中期，出現在上海租界內的新式華圖中，影響最大的可能是1876年葛元煦編著的《滬游雜記》中的租界圖⑲。此書是第一部由居住在上海的華人撰寫的租界指南，出版後立刻成為當時的「暢銷書」，一直持續了幾十年不斷再版⑳。書中的地圖不再是官方的產物，而是以商品面目出現在書市上。此圖以英、法、美各租界的局部圖組成 (圖4) ㉑。儘管以西圖為模式，這些地圖已不是西圖。除了取西圖的地形為標準之外，其內容完全反映了華人的視角，這點與馮、許圖相同。葛圖的出版雖晚於馮、許圖一年，但由於葛圖形狀小，且與指南一齊出版便利讀者，加上在十年間不斷再版，產生的影響較大。

十九世紀70年代的上海租界華人地圖，反映了在租界居住的華人對租界、對自己在租界的地位與社會角色變化的認識。與1872年的同治《上海縣志》圖相比，「上海縣城廂租界全圖」和葛圖都表徵着華人對西方挑戰的一種回應。在時間上，這些地圖的出現與租界華商及文人人數的增加、其社會與經濟地位日益顯著屬同一時期。華圖中展現的上海新形狀，反映了華人集體自信心的日益增強。雖然這些地圖仍帶有政治色彩，但總的說來，是從商務的角度來描述上海的。其重點在於突出商業，為華人商行服務，

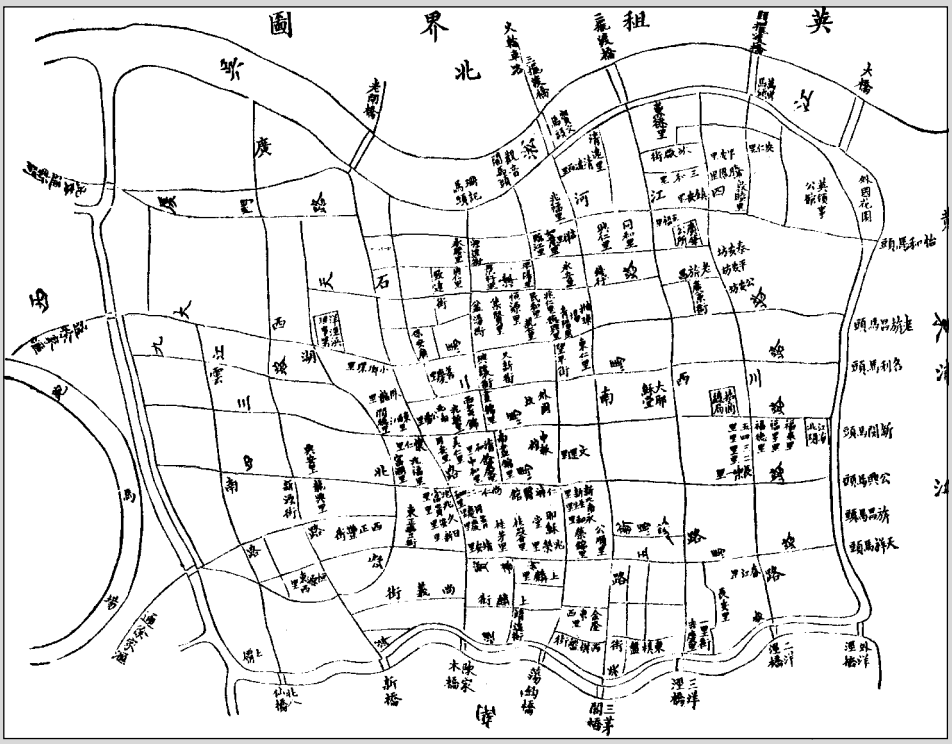


圖4　葛元煦《滬游雜記》中的「英租界圖」。

使其買賣場所為人所知，等等。從當時的商務行號簿、工部局年終報告、中文報紙《申報》的創立以及《申報》以華人讀者為中心的新聞、廣告中可以看出，租界在1870年代已成為西商和華商共同做生意的地方，這也可以從時人的日記中得到印證㉒。

七　申報館與上海未來的新形象

把外國租界劃為上海不可否認的一部分，根本上改變了上海的形狀，可稱為一場視覺革命。但是，把這重大的觀念性轉變推廣普及到全國，卻是上海申報館的創辦人美查的貢獻㉓。自1879年，美查開始利用點石印刷術，以商品的形式大量印刷出版地圖。1880年他出版了屬於他的第一張上海地圖，後又於1884年由他新創立的點石齋複印 (參見頁四下右) ㉔。通過地圖及其他視覺文化出版物，美查對當時正處於雛型狀態的上海市民文化意識進行了開發。美查的上海地圖是以1875年的馮、許圖為基礎的。他在圖中的序言中指出，由於馮、許圖已出版一段時間，加上圖中租界路名里弄地點上的失誤，故有必要特製新版。這幅點石齋上海地圖，可以說是中西文化觀念、製圖傳統結合的產物。作為英國人的美查，使一幅已經十分洋化的華製上海地圖變得更可靠、更普及，他的地圖示意了1880年代華人團體在經濟飛速發展的上海租界得到積極地肯定。點石齋圖線條清晰、製圖精緻，既講究科學又富有美感。在當時，這幅地圖無論在質量與藝術創新上都是最好的了。圖內更突出細緻地表現了上海縣城與租界內的各個重要商行與政府機構，無論國籍所屬。其圖形仍以馮、許圖為準，保留了上海縣城在圖中的中央位置，並且按原圖用比租界大的字體來表現上海道台府。地圖立場明確：在這中西結合的空間，華人佔主導位置。

當然，租界華人對上海以及上海多民族重疊文化的認同，決不是美查創造出來的。美查的貢獻在於他能洞察這個傾向，通過先進的印刷技術給以表達傳播的機會。忠實於上海的商業精神，美查不但對中國文化風格、風趣、風味有極敏銳的理解，而且懂得其市場潛力。從1880-1890年代的《申報》廣告中，我們知道美查把印刷出版地圖當作一項頭等重要的業務。這些地圖的質量非常高，有些價錢亦不便宜㉕，有些地圖更直接與報紙同發㉖。

美查本可以以英圖為模式來繪製上海地圖，但他沒有這樣做，因為他清楚知道，一幅地圖無論多麼地科學，歸根結柢不過是具有高度文化和政治敏感性的產物。這點可以從點石齋1884年圖和達爾文特 (C. E. Darwent) 1903年的上海指南圖 (參見封三上) 的對比上看得更清楚。英人圖指示出所有重要的洋行地點，點石齋圖對華商洋商一視同仁，並着重註明西圖中沒有的華商經營所在地里弄地名㉗。由於《申報》是中文報紙，美查的市場是華人。美查扮演的角色，是

多民族文化交流領域裏的先行者㉘。從長遠的觀點看，這種文化交織是租界能夠發展成為世界大都會的重要因素。

八　商務原則的全盛期

十九世紀末的上海，是一個有着內在反差比較的城市。由於以商務為宗旨的租界地位日趨重要，上海的形象也開始以此為代表。同時，上海各組成部分之間的相互關係開始發生變化。面對以賺錢為準則的租界在經濟上的成功，上海縣城採取了更加保守的立場。1918年的《上海縣續志》圖志，第一次包括了一張十九世紀末繪製的租界圖，但此圖的簡陋程度驚人。這張名為「租界略圖」的地圖㉙，完全無法反映當時租界的經濟實力與人口數量。1910年代，上海地區的一半人口(130萬人)居住在租界㉚。在這之前，西圖已把縣城完全刪除，或把縣城完全納入租界內。到了二十世紀，西圖普遍以「本地人之城」(Native City)來稱呼上海縣城。上海縣城也由中心位置移到地圖的下端。在這時期，租界不斷擴張，使上海縣城在形狀上不斷縮小，幾乎有被「吞併」的趨勢。在一張1919年由公共租界工部局製作的上海地圖上，縣城的形狀是一個完全無意義的空白(參見封三下)㉛。1930年代出版的英語《上海指南》(*City Directory of Shanghai*)刊載了一張名為「上海地圖」的地圖㉜，但有趣的是，上海縣城卻被劃在其外。1933年由上海公共租界工部局發表的上海地圖，縣城已完全被租界淹沒，圖中縣城原有的中心位置被跑馬場代替。一張由1933年的中文《上海指南》發表的地圖，儘管把上海縣城包括在上海大都會的布局之中，但卻以紅線勾出，像

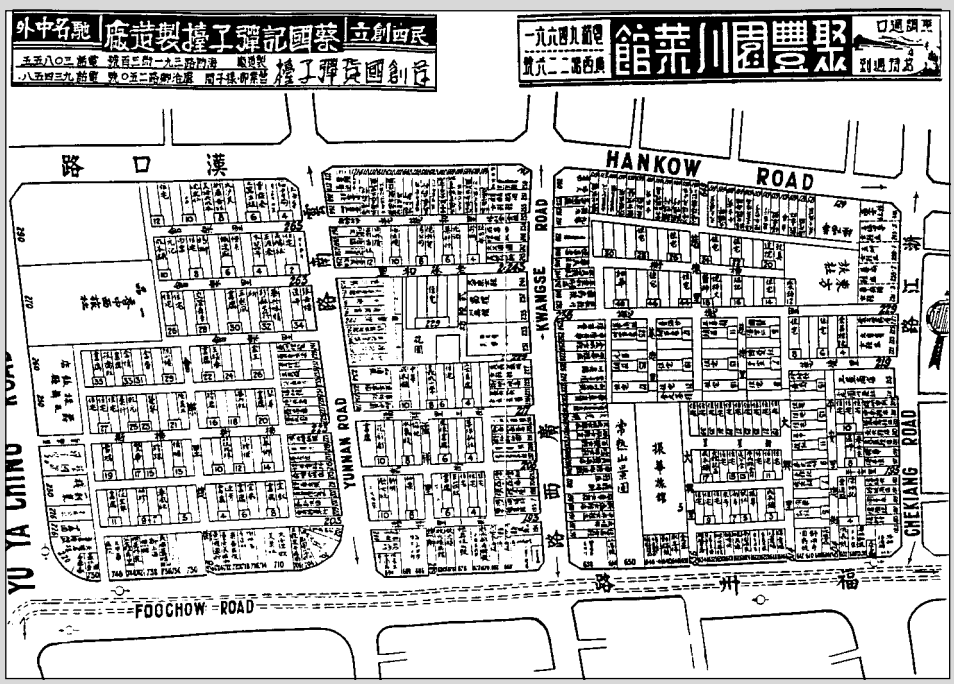


圖5　載於《上海市行號路圖錄》的福州路地圖，最能表現上海的商業性格。

塊異邦屬地，孤立於圖形整體之內。對上海作為商業城市最有代表性的描述，是1939年出版的《上海市行號路圖錄》。在此圖冊中，上海完全是個商業市場。圖中包括上海各個商行名稱、其街道位置、其房舍所處的商業環境，甚至連商人的姓名也包含其中(參見頁85圖5)㉝！

在不同的上海地圖中，反映出的是作為通商港口的租界戰勝上海縣城的過程，但這並不是一場種族的競爭。西方雖然以軍事力量打開了通商局面，但中西雙方的主要分歧是政治與思想意識方面的。歸根結柢，促使租界成功與繁榮的重要因素，是華人自願地移民到租界，並讓其發展起來。上海租界的創立實得益於其多民族性。以具體的形式保存在地圖無聲的線條與形狀之中的，便是這場不同價值觀的交換與衝突的記錄。由於這些地圖後來以商品的形式在市場上出現，在一定程度上反映並保存了當時上海人以為甚麼是重要和必要的，甚麼是不代表他們的。具有歷史諷刺性的是，當國民政府在1927年接管上海華界之後，為實現孫中山「大上海計劃」而製作的地圖，竟是一幅完全西化的圖形(圖6)㉞。計劃中的大上海市中心是由天主教會的十字架組成的。實際上在二次大戰前夕，這個新市中心已經建成，不少政府機構已開始在那裏辦公㉟。在與中國傳統文化歷史的決裂上，這個「大上海計劃」的製圖，要比租界多民族的文化結構極端得多。

上海地圖的數量、種類以及內涵的價值觀，證明地圖在敍述政治與文化分歧上的潛力。上海地圖記錄了上海在十九世紀中期起步時的變遷，也表現了爭奪城市定義權的過程。從上海縣城以城牆、廟宇、學堂來表現城市的世界觀，到以黃浦江和商務作為租界自身的定義，上海地圖為這場競爭一一作了記錄。其結果並不能簡單地說是某一種世界觀的勝利，而是各種權力結構的規範性觀念與上海人具體生活態度之間不斷協商的過程。在上海佔統治地位的意識形態和地圖，當然與走在大街上的人們的行為不同。然而，在一定程度上，上海地

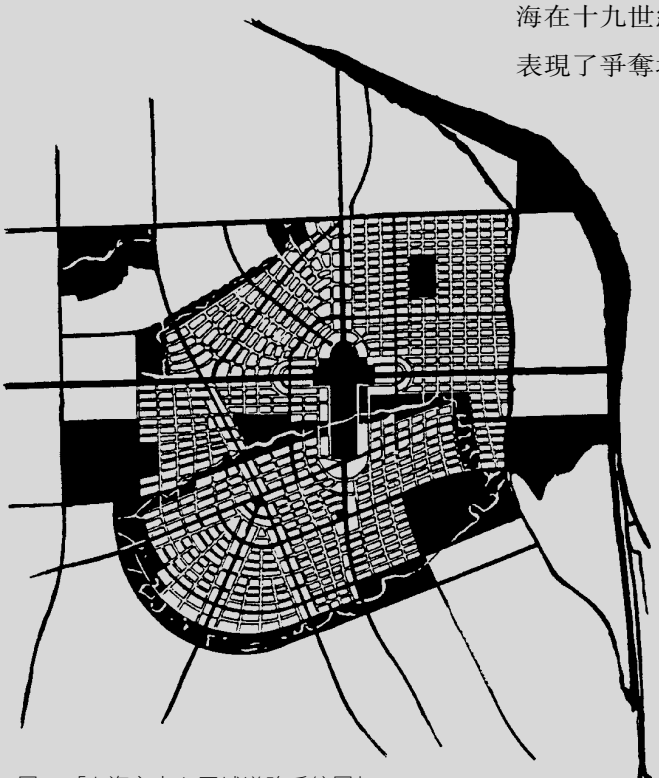


圖6 「上海市中心區域道路系統圖」。

圖卻反映了人們的心態，並促成了人們在一定歷史時期對上海社會中價值取向的共識。

正如莫門尼亞 (Mark Monmonier) 在《如何用地圖來撒謊》(*How to Lie with Maps*) 一書中指出，選擇性地表現是地圖的特性：「一張地圖，只是其他無數張可能在同一情況用同一數據製作的地圖中的一張。」㊱上海作為一個案例，充分顯示出地圖的地理政治性和在其中扮演關鍵角色的文化觀念。如何在一張地圖中反映一個社會的狀況？甚麼是「城市空間」與「鄉村環境」的區別？一張地圖應當強調甚麼？而所強調的又如何反映人們真實的生活？——對這些問題的回答，無一不受到文化與政治的約束。然而，上海地圖也告訴我們，作為一個整體，城市如何超越取勝於某一個群體或某一種利益。其多層次的文化結構、縣城與租界不同的進取方向，正是十九世紀末二十世紀初上海發展成為一座現代大都會的基礎。

註釋

① 關於中國製圖史，請參見王庸：《中國地圖史綱》(北京：三聯書店，1958)；盧良志：《中國地圖學史》(北京：測繪出版社，1984)；Cordell Lee, *Cartography in Traditional East and Southeast Asian Societies* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994)。

② 《揚州畫舫錄》便是一例，請參閱袁枚「序」，載於李斗：《揚州畫舫錄》(江蘇：廣陵古籍刻印社，1984)，頁4。

③ 請參閱譚兆璋：〈從小乾坤看大世界：古地圖收藏的啟示〉，《明報月刊》，1996年第11期，頁8。

④ C. A. Montalto de Jesus, *Historic Shanghai* (Shanghai: The Shanghai Mercury, 1909).

⑤ 此圖出自褚華：〈滬城備考〉，《上海掌故叢書》，第一卷(上海：上海通社出版，1935)；另一張十八世紀複製的元代上海地圖，可以看到仍沒有建城牆時的上海已經有了城形。

⑥ 見「上海未築城古迹圖」，同上。

⑦ 「上海縣城圖」(1817)，出自《嘉慶松江府志》，收入「中國地方志集成」(上海：上海書店，1991)，頁49。

⑧ 此圖無名，內容為十九世紀上海水道圖，為大英圖書館收藏。

⑨ 此圖名為"Shanghai and Its Suburbs. About 1853"，出自*All About Shanghai: A Standard Guidebook* (Hong Kong: Oxford University Press, 1986)。1840年第一次鴉片戰爭期間，英國海軍已有上海水路圖，這些地圖一般是以中國地圖為根據的。

⑩ 參見俞樾編：《上海縣志》(據清同治十一年刊本〔1872〕影印，台北：成文出版社，1975)。

⑪ 以上提及的地圖，筆者見於大英圖書館、紐約市立圖書館、美國國會圖書館、上海博物館、上海檔案館等。

⑫⑭ 此圖出自*The Treaty Port of China and Japan: A Complete Guide to the Open Port of those Countries, Together with Peking, For Travellers, Merchants, and Residents in General* (London: Mayers, Dennys and Kind, 1867)。

⑬ Mark Girouard, *Cities and People* (New Haven: Yale University Press, 1985), 161.

⑮ 此圖名為“China, City and Environs of Shanghai”(1862)，由大英圖書館收藏。

⑯ 此圖名為“Foreign Settlement at Shanghai: North of the Yang Kang Pang Canal”(1855)，由上海檔案館收藏。

⑰ 此圖名為「上海縣城廂租界全圖」，製於1875年，1x2m，版印，彩色；為大英圖書館收藏。

⑱ 李鳳苞：「圖序」，見「上海縣城廂租界全圖」圖面。

⑲ 葛元煦：《滬游雜記》(上海：上海古籍出版社，1989)。

⑳ 參見鄭祖安：「題記」，參見註⑲書，頁5。

㉑ 均載於註⑲書。

㉒ 從清末日記中可以看出租界在70年代已逐漸在金融、出版、娛樂等方面成為上海的經濟中心，並吸引了大批華商。詳見上海史料叢刊社編：《清代日記匯抄》(上海：上海人民出版社，1982)。

㉓ 對美查及其出版事業的資料，見Rudolf G. Wagner, “The Role of the Foreign Community in the Chinese Public Sphere”, *The China Quarterly* 6 (1995): 421-43 。

㉔ 此圖名為「上海縣城廂租界全圖」，石印，1880年第一版，1884年再版，由大英圖書館收藏；1901年此圖曾由日本出版社上海漢讀樓書莊更新再版。見高橋孝助編：《上海史》(東京：東方書店，1995)。

㉕ 點石齋製印的地圖目錄複印在其訂書廣告上。詳見《點石齋畫報》甲4(光緒十年五月，下)「中外地圖」一欄內共列16圖。

㉖ 這一組「皇朝直省地輿圖」有十幾幅之多，以插頁形式發表在《點石齋畫報》中，時間長達幾個月。插頁的用意是讓讀者抽出地圖，最後和《點石齋畫報》提供的封面、美查為此作的前言、目錄表等，一同裝訂成一部完整的中國地圖冊。詳見《點石齋畫報》丁，頁1。可惜在《點石齋畫報》的複印本中沒有重印這些地圖。這裏引用的資料由瓦格納(Rudolf G. Wagner)提供，在此表示感謝。

㉗ 此圖名為“The Foreign Settlements at Shanghai”, 出自C. E. Darwent, *Shanghai: A Handbook For Travellers and Residents: To the Chief Objects of Interest In and Around the Foreign Settlements and Native City* (Shanghai: Kelly and Walsh, 1904)。

㉘ 關於美查在上海文化領域裏扮演的中間人角色，詳見註㉓Rudolf G. Wagner。

㉙ 「租界略圖」出處見《上海縣續志》(台北：成文出版社，1975)。

㉚ 詳見鄒依人：《舊上海人口變遷的研究》(上海：上海人民出版社，1980)，頁90、140。

㉛ 此圖名為“Plan of Shanghai”，由紐約市立圖書館收藏。

㉜ “Map of Shanghai”，由紐約市立圖書館收藏。

㉝ 此圖名為「福州路」，載於《上海市行號路圖錄》(上海，1936)。

㉞ 此圖名為「上海市中心區域道路系統圖」，出自章明：《上海近代建築史稿》(上海：三聯書店，1990)，頁16。

㉟ 見孫中山：〈實業計劃〉，載中國國民黨中央委員會黨史委員會編訂：《國父全集》，第一冊(台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1988)，頁517、529-34；有關孫中山的「大上海計劃」，詳見鄭祖安：〈國民黨政府「大上海計劃」始末〉，《上海史研究》，1984年第1期，頁208-28。

㊱ Mark Monmonier, *How to Lie with Maps*, 2d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 2.

葉凱蒂 美國哈佛大學博士，現任德國海德堡大學漢學系研究員兼講師。

德古來(外星人)的新儒家世界：一個思想實驗

● 馮耀明

在西方哲學和理論科學的探究方法中，時有使用思想實驗的方式來探究理論的引伸和概念的分界之問題。但在中國哲學研究方面，似乎從來沒有人試過用思想實驗的方式來探究問題。本文的目的，主要是構想一個可能世界或模型，從而透視某些中國哲學理論的引伸所遇到的內部矛盾的後果。

一　思想實驗

在西方哲學和理論科學的探究方法中，時有使用思想實驗的方式來探究理論的引伸和概念的分界之問題。透過這種方式，我們可以想像一個可能世界 (possible world) 或模型 (model)，並透過此一可能世界或模型來檢討某一理論引伸或概念劃分的後果是否內部融貫 (coherent) 一致或與公共承認的理論並行不悖。庫恩 (Thomas Kuhn) 的先驅之作“A Function for Thought Experiments”①對理論科學中的一些典型的思想實驗有扼要的分析。傳統笛卡兒的懷疑論「惡魔」及普特南 (Hilary Putnam) 的「桶中之腦」(Brains in a Vat)，以至塞爾 (John Searle) 反對「強人工智能」(Strong A.I.) 論旨的「中文房間」(Chinese Room) 實驗，都是赫赫有名的哲學例證②。

在中國哲學研究方面，似乎從來沒有人試過用思想實驗的方式來探究問題。本文的目的，主要是構想一個可能世界或模型，從而透視某些中國哲學理論的引伸所遇到的內部矛盾的後果。我們都知道，中國哲學的主流思想是要究天人之際，有非常高遠的內聖外王理想，有十分玄奧的天人合一理論。雖然高遠、玄奧可以提昇人的精神狀態，但極超昇的理念若不能落實於人們生活的常識世界及協合於理性思維之中，這都會變成虛幻的光景或思辯的遊戲。

雖然宋明新儒家與當代新儒家的理想從沒有在現實世界中實現，但卻發生在下述的德古來 (Dracula) 外星人的可能世界中。

二　德古來的理想世界

在德古來外星人的世界裏，有一種叫做「德民」(Duman) 或「德人」的萬物之靈。他們的德力、智力及勇力都是極高而無與倫比的，可以說是或幾乎是「生而知之」、「堯舜性之」的，其一言一行都是或幾乎是「不思而得」、「不勉而中」的。他們的偉大哲學家更

在千死百難中確立了一條聖學的血脈，以人道與天道合一，正所謂「天道與性命通而為一」，以「吾心即宇宙，宇宙即吾心」，人人皆可逆覺而體證「以天地萬物為一體之仁」，並從而可以建立一個(外星)人與萬物皆為「目的在其自己」(end in itself)之「目的王國」。他們在理論上認識到及在實踐上體悟到「萬物皆有生意」，每一生命都有其內在自足的價值而不假外求，因為萬物皆稟得此「天命之性」，甚且「同具人的良知」。這「良知」真是「造化的精靈」，「這些精靈生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對」。

五百年前德古來族有一位大哲學家，叫做「德陽明」(You'n' me Dracula)先生，他寫過一篇《大〔德〕學問》的巨著，可謂力透紙背，振聾發聵。他說：

大德人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，德〔古來〕國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小德人矣。大德人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。豈惟大德人，雖小德人之心，亦莫不然。彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心，是其仁與孺子而為一體也。孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴觳觫，而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而為一體也。鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折，而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也。草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞，而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也。是其一體之仁也，雖小德人之心亦必有之，是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也。是故謂之明德。……是故苟無私欲之蔽，則雖小德人之心，而其一體之仁猶大德人也；一有私欲之蔽，則雖大德人之心，而其分隔隘陋猶小德人矣。故夫為大德人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳，非能於本體之外而有所增益之也。……君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川鬼神鳥獸草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物為一體矣。

德古來族人都承認德民以外的有情及無情之物亦潛具「天命之性」，而德陽明先生更進一步肯定「草木瓦石也有德人之良知」。他們的當代大儒德十力(Silly Dracula)先生更在「天地閉，賢人隱」的歷史浩劫當中拍案而起，霹靂一聲，繼承德陽明先生將斷欲斷之道統，斥「以良知為設準」之謬論，立「以良知為呈現」之大道。他認為此心「實非吾身所得私也，乃吾與萬物渾然同體之真性也」(見《新〔德〕唯識論》，頁252)。他「篤信生命是全體性，是不可分割的。每一個〔德〕人，都是與天地萬物共同稟受一元內含之大生力。此大生力無定在而無不在。其在每一個〔德〕人的獨立體中，為彼自有的大生命。其遍在天地萬物，為一切物共有的大生命，亦可別稱宇宙大生命」(見〈〔德〕存齋隨筆〉，收入《〔德〕體用論》，頁726-727)。既然此全體性的大生命或宇宙大心靈非吾身所得私，故「無機物出現時，生命心靈之性，只是隱而未顯，非本無也」(見《明〔德〕心篇》，頁3。在《〔德〕乾坤衍》頁324也有類似的說法)。至於草木瓦石之所以未能如〔德〕人一般顯發其良知，乃在其

在德古來外星人的世界裏，「德人」幾乎是「生而知之」、「堯舜性之」的。他們的偉大哲學家更在千死百難中確立了一條聖學的血脈，以人道與天道合一，人人皆可逆覺而體證「以天地萬物為一體之仁」，並建立一個(外星)人與萬物皆為「目的在其自己」之「目的王國」。

「形體閉塞、粗笨」之故，亦即為「形氣所限」也。（見《〔德〕乾坤衍》，頁328。）依此「天人合一」的「美麗新世界」之偉大構思，可見宇宙心靈即德人心靈，德人良知即草木瓦石的良知，這是「一而非多，同而非異」的。此一「無私的大心」遍在萬物而又不為萬物所限，「既超越而又內在」，「先天而天弗違，後天而奉天時」，真可謂「超越言表」，「不可思議」！凡有所醒覺者，皆知此說之宏深神妙，可謂至矣盡矣，不可復加矣！

當從高遠的太虛想望中返回塵世生活時，德古來族人也免不了偶爾出現的「沙塵惑」。德民雖然深信自己能充盡地體現此唯一的「無私的大心」，並由之而通向無限，但他們究其實和其他萬物一樣，畢竟是有限的存在，仍然要承受現實的種種限制。精神上的前翼可以使他們騰飛萬里，但物質的後腿卻被塵土的墮性牽纏得寸步難移。他們受到根本的限制乃是生物邏輯的限制。他們和其他生物一樣，都需要汲取外來的營養才能維持自家的生命。事實上，在德古來外星人的世界中，德民只有一種維生的食糧，那就是從另一種生物——狄勤士 (Dickens) ——身上汲取的鮮血。為此，他們建立了一個全族管理的大型「狄勤士農莊」。在農莊之內，他們有一套十分完善而文明的管理系統，藉最先進的科技提供狄人（「狄勤士」的簡稱）以最舒服而又自由的飼養環境。德民深深體悟到任何生命之可貴，皆有其內在自足的價值，故所有大德君子皆遠庖廚，以吸其血而不忍聞其聲也。他們在飲食方面皆很有節制，絕不容許暴殄天物或濫殺無辜，所以他們只在深夜睡前吸吃一頓，僅足糊口而已！他們利用超卓的醫學技術，於吸盡狄人之血後，可以使之安樂而死，無痛而歸。尤有甚者，他們更於狄人死後給以豐厚大葬，以安其魂也。每年於行大禮之日，除天、地、祖三祭之外，更有「狄祭」，以示不忘其生命滋養之源也。

當從高遠的太虛想望中返回塵世生活時，德古來族人也免不了偶爾出現的「沙塵惑」。德民精神上的前翼使他們騰飛萬里，但他們究其實是有限的存在，仍然要承受生物邏輯的限制。事實上，德民只有從另一種生物——狄勤士——身上汲取鮮血才得以維生。為此，他們建立了一個全族管理的大型「狄勤士農莊」。

然而，德民中亦偶有一二異端哲學家反對這種由「天人合一」的體悟而得的「仁民而愛物」的思想，認為這與「吸血維生」的行為是不相協合的。但絕大多數主流哲學家和德民卻不以為然，他們認為依照德陽明先生的教義，這二者之間並無真正衝突之處，唯是輕重厚薄有分的道理。德陽明先生曾經在其巨著《傳習〔德〕錄》中說過：

> 唯是道理自有厚薄。比如身是一體，把手足捍頭目，豈是偏要薄手足？其道理合如此。狄人、禽獸及草木同是愛的，把草木去養禽獸，把禽獸去養狄人，又怎忍得？德民與狄人同是愛的，吸狄人之血以養親及宴賓客，心又忍得？至親與路人同是愛的，如簞食豆羹之血糧，得則生，不得則死，不能兩全，寧救至親不救路人，心又忍得？這是道理合該如此。及至吾身與至親，更不得分別彼此厚薄。蓋以仁民愛物皆從此出，此處可忍，更無所不忍矣。《大〔德〕學》所謂厚薄，是良知上自然的條理，不可踰越。

因此，從德民的觀點來看，對於一切有情及無情之物來說，仁愛是有親疏厚薄之分的，這是良知在發見流行處的自然條理，雖則輕重厚薄毫髮不容增減也（略似西哲所謂「應然涵蘊能夠」[ought implies can]之應然性）。所謂「墨氏兼愛而無差等」，正正是違反這

自然的條理，反而不仁。依此準則，即使一體之仁遍及於草木，亦可與除草去木之行不相矛盾。德陽明先生認為：有人以為草既非惡而不宜去，其實是佛老一般意見。他說：「草有妨礙，理亦宜去，去之而已；偶未即去，亦不累心。若着了一分意思，即心體便有貽累，便有許多動氣處」(見《傳習〔德〕錄》)。換言之，能使自己不動氣而一循於理、一任良知，便可以順着「節目時變」而如如相應，達至「廓然而大公，物來而順應」矣！

由德陽明先生發展至德十力先生的道學或心學，並不是紙上談兵的無根之談。事實上，這種已臻真實理地的生命學問在德古來外星人的世界中得到落實。在這個既合理想亦成現實的「美麗的新世界」中，一切人物皆如理地生活及存在，恰如其分地各安其位。因此，德民不只覺得自己的生命「德化」了，而且同時地也「福化」了，實際上已臻「德福一致」的「圓善」之境矣！

雖然在這「圓善」之境中可以令德民逍遙自在，不着意，不累心，甚至覺得「天刑也是福」，可是塵世上的命限始終不會因德人的主觀意志而轉移，甚且會迫使他們所謂的「良知上的自然條理」必須順着命限而發展。事緣一次科學實驗的意外，竟使整個狄勤士農莊的部分狄人染上一種無藥可救的「德滋病菌」，而且瞬息之間蔓延開來，以致全部狄人皆中此毒。這真是世紀的大災難！儘管德民的科技水平超絕群倫，但對此一世紀病毒卻束手無策，正面臨糧絕命斷的困境。然而，德古來民族始終是一個偉大的民族，他們絕不可能畏懼艱巨的挑戰而坐以待斃，因此，他們的偉大聖王振臂一呼，乃命「德記太空總署」馬上發射多架超光速太空穿梭機，往其他星球探尋類似狄人的生命血糧。很幸運的，他們的「太空德人」經過九萬億里的行程之後，終於到達一個叫做「地球」的星球上，找到許多令他們雀躍不已的食物。這些食物和德古來星球上的狄人在外表上是一模一樣的，都是有眼、耳、口、鼻及四肢而直立的生物；而且他們的血液與狄人的完全吻合，含有相同的化學結構及滋養成分。至此，德古來民族上下歡騰，慶幸可以絕處逢生。由於德古來民族的德力、智力及勇力皆無與倫比，他們很快控制了地球上的一切生物，並建立了一個類似「狄勤士農莊」的農莊，叫做「戚勤士農莊」(Chickens)。他們除了把所需的血糧運回故鄉外，亦打算在地球上開闢新殖民區，在這個新天地上拓展德古來的道德文明。

由危機創造新機，德古來民族終於克服了一次斷根絕命的危難，更覺一己生命之可貴與難得。吾此生命，乃天之所予者，又焉能自我放棄呢？求生得生與求仁得仁乃是兩相協合的，這正是良知發用流行上的自然條理，其輕重厚薄乃不可以毫髮增減者也。至此，德民得了一個地球的屬土，並加以整治，使之納入合理如分的生活秩序之中，而自己則繼續過着以往那種「德福合一」的理想生活。

三　天人合一與人禽之辨

德古來外星人的故事發展至此。我們若把他們的可能世界和宋明以及當代新儒家(尤其是由王陽明至熊十力一系)的理想世界作一對比，便可以發

由德陽明先生發展至德十力先生的道學或心學，並不是紙上談兵的無根之談。在這個既合理想亦成現實的「美麗的新世界」中，一切人和物皆如理地生活及存在，恰如其分地各安其位。因此，德民不只覺得自己的生命「德化」了，而且同時地也「福化」了，實際上已臻「德福一致」的「圓善」之境矣！

現其間的關鍵處有同構的關係，而且二者的人生觀和世界觀更是一模一樣，難分彼此的。二者對「天人合一」之境界有完全相同的體悟，彼此對厚薄、差等之自然條理有全然一致的肯認。然而，唯一不同之處是：在德古來星球上，萬物之靈不是地球上的人類(或德古來星球上類似的狄人)，而是那些具有超級德力、智力及勇力而無與倫比的德民。當德古來星球上的生物與地球上的生物有所接觸之前，亦即在德古來星球上發生大災難之前，基於二者的人生觀與世界觀之相同，地球上的新儒家似乎沒有多少理由反對德陽明先生及德十力先生的哲學理想和生命體證，因為他們所信守、承當的，正正是地球上王陽明先生及熊十力先生所信守、承當的。然而，當大災難發生之後，亦即德民在地球上建立了新農莊之後，新儒家是否仍然願意接受德陽明先生及德十力先生的哲學理想，從而認同那些秉承此理想而作出最大努力以續命保根的德民之所作所為呢？這似乎是一個極難回答的兩難問題：基於理論應用之一致性，如果德民的一言一行是一循於理，完全是秉持德陽明先生及德十力先生的教誨，而這些教誨又與王陽明先生及熊十力先生的一模一樣，則地球上的新儒家理應接受德民的一言一行，視德民致人類於安樂死為合理者。相反的，如果新儒家認為德民致人類於安樂死為不合理，但由於德民的一言一行皆合乎德陽明先生及德十力先生的教誨，因而亦合乎王陽明先生及熊十力先生的訓示，那麼，新儒家必須放棄自己所承當的「仁者以天地萬物為一體」的理想或不再認同「親疏厚薄為良知發用流行上自然的條理」的主張，才可以避免自相矛盾。但如此一來，新儒家便不再是新儒家了！

「人禽之辨」與「天人合一」二論是極不相容的。德民與人類既同屬道德主體，理應遵從「己所不欲，勿施於人」的原則，而不應犧牲他人以求自保。然而，德民是否應該自我犧牲而必須絕食而死呢？這裏遇到的衝突正正是道德理想與生存命限之間的問題。

當然，某些新儒家及其追隨者也許會反駁說：這裏並沒有理論之應用的一致或不一致的問題，我們也不必放棄新儒學的理想，因為這兩個世界的關鍵處並不一樣，焉能透過比附來否定新儒學的道德理想之合理性及可行性？人類或狄人雖在德力、智力及勇力方面比不上德民，但這區別只是程度上之不同，而非如「人禽之別」般有本質之不同。因此，德民與人類或狄人俱是萬物之靈，不應以德民宰制人類或狄人為合理者。此反駁好像言之成理，其實大謬不然，因為「人禽之辨」與「天人合一」二論是極不相容的。有關論證可以分三點來說，分別是「道德與命限」的問題；「能推不能推」的問題；及「氣質命定論」的問題。茲分別論析如後。

如果德民與人類或狄人是同一級的存在，他們彼此之間雖有程度上之不同，但作為一類仍可與其他事物構成本質上之區別，則廣義的「人禽之別」可立，而他們與其他有情或無情之物仍可作道德主體與非道德主體之判分。如是，德民與人類或狄人既同屬道德主體，理應遵從「己所不欲，勿施於人」的可普遍性原則，而不應犧牲他人以求自保。因此，德民便不應汲取人類或狄人的鮮血以自存，否則便違反推己及人的恕道。然而，如果德民不應犧牲別人以自存，是否應該自我犧牲而必須絕食而死呢？這裏遇到的衝突正正是道德理想與生存命限之間的問題。當這種衝突出現時，任何理性的個體要在犧牲別人與自我犧牲之間作抉擇，真是一生死的抉擇，相信

並不可以從容中道或一循於理地輕易作出來的。這種衝突還不算太嚴峻，我們可以設想一個更嚴峻的情況。假若有一天人類患上某種惡疾，必須接受德民的大量輸血才能存活，在此情況下，德民雖有自願犧牲的精神，但人類應否接受他們的犧牲而自保呢？接受德民的犧牲而不願自我犧牲以供德民吸血養命，這似乎很難說不是自私的行為。如果要維護推己及人的道德理想而彼此又不應犧牲對方以求存，那麼唯一的辦法就是雙方都要絕食而死，拒絕對方的血液而靜待死亡。換言之，在此情況下，為了維護此一理想，所有道德主體都應自我犧牲，以至道德世界中的份子完全消失，亦即道德世界變成空集合(empty set)。我們願意接受這一悲慘世界嗎？新儒家的理想世界不是一個既有人樂亦有天樂的世界嗎？怎麼會演變成這種萬劫不復的死寂世界呢？我們認為：推己及人的恕道或康德式的可普遍化原則(principle of universalizability)雖然是合乎理性的，而且可行性相當高，但卻不可能是無條件的行為準則。這一道德原則之應用若遇上生存的命限時，它必須受到適當的限制才能繼續有效地使用。如果違反了生存的理性計量，好的道德原則都會變成空想。當然，我們並沒有一個解決道德理想與生存命限之間衝突的最妥善方案，但現實世界的情況是：當人的存在沒有受到最根本的威脅時，人們信奉及實踐「仁民愛物」的可普遍化原則之可能性是不能被排除的；但是，當人的生存發生危難時，「仁民愛物」的「愛」通常會使同一愛的對象由具有內在價值轉變而為具有工具價值——由目的一變而為手段。如果道德必須以生存為先在條件，則維護整體生存的「強權」仍然是「必要的惡」。因此，德民要犧牲人類或狄人以求自存，似乎比雙方集體自殺要來得明智。如果新儒家不贊成集體自殺，那麼他們就沒有理由反對德民依循親疏厚薄之自然的條理而犧牲人類或狄人的做法③。

以上說明人類或狄人不該被犧牲之理由，不只會引向所有道德主體須完全自盡的荒謬結果，而且亦要預設德民與人類或狄人只有程度之異，而他們共同作為萬物之靈又與其他有情、無情之物有本質之異。此一辨異其實與王陽明至熊十力一系的「天人合一」思想是有所矛盾的。如果此一辨異是基於孔孟「人禽之辨」的精神，則這種「天人合一」思想將會與孔孟的辨異精神有所違離，而使「人禽之辨」無由確立。雖然宋明儒有「人能推，物不能推」之說，但依照王、熊一系的「大心主義」，由於「草木瓦石也有人的良知」，故「良知非人所私有獨有」，可知「能推」是由於人「得氣之清靈」，不能推是由於人以外的萬物的「形體閉塞、粗笨」之故，而並非如孟子及朱熹所主張的人有而他物無的「幾稀」——「良知」——是「人禽之辨」之所在。既然氣質之清濁、靈塞是「能推不能推」之決定性因素，而非由於那無私而遍現於萬物的「唯一的大心」有以致之，則氣質清濁之程度只能提供「人禽之辨」(或德民與人類或狄人構成的萬物之靈的整體與他物之間的「靈蠢之辨」)以程度性之區分，而不可能有本質性之區分。再者，要在這程度性差別的系譜中準確而清晰地劃出一條「能推不能推」的界線，似乎不太容易。我們知道：有些高等的非人動物的心智非常

我們認為：推己及人的恕道或康德式的可普遍化原則雖然是合乎理性的，而且可行性相當高，但卻不可能是無條件的行為準則。這一道德原則之應用若遇上生存的命限時，它必須受到適當的限制才能繼續有效地使用。如果違反了生存的理性計量，好的道德原則都會變成空想。

發達，性情亦很溫馴，我們可以依據甚麼判準把牠們劃歸為「不能推」一類？牠們不是比初生嬰兒「更能推」嗎？比起老人痴呆者、大腦受損者或心智不健全的人來說，牠們的氣質不是「更為清靈」的嗎？我們憑甚麼把牠們貶視為「不能推」？我們人類把牠們貶為「不能推」的理由如果成立，那麼德民也可依同樣的理由把我們人類貶視為「不能推」或「不是真正自律的道德主體」。王陽明說五穀、禽獸之類可以供養人類是天然的條理，只為同此一氣而相通④，為甚麼人類的血液供養養德民就不是天然的條理，不是一氣的流通呢？如果我們不考慮功利主義的理由(新儒家不承認工具價值為真正的道德價值！)，犧牲非人的高等動物並不見得比犧牲植物人更為仁慈。基於醫學上救人的需要，為甚麼未經同意的宰牛行動並不違反道德(熊十力不是承認牛有「大德」嗎？願「人人學牛」的嗎？)⑤，而宰殺植物人則是觸犯法紀的罪惡？我們相信：要合理地解答這些問題，即使不一定要訴諸功利主義，恐怕也不可能單靠氣質之清濁所提供的程度性差異作為解決問題的判準。除非良知是人所私有而非遍現於萬物，否則由氣質之清濁所界定的「人禽之辨」便只能是相對的：焉知德民之視人類非如人類之視禽獸耶？

尤有甚者，由氣質之清濁來界定「人禽之辨」，將會引出新儒學的一個大災難——「氣質命定論」！如果王陽明的良知不是純主觀的體驗，他也不是柏克萊式的主觀唯心論者，那麼當朱本思問他：「人有虛靈，方有良知。若草木瓦石之類，亦有良知否？」他回答說：「人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。」⑥此處他不可能逃避朱本思的「良知是否亦為草木瓦石所有」的客觀性問題，而滑轉為人的純粹主觀境界。所以，王陽明的良知遍現說被熊十力理解為宇宙大心的泛心論，確是一種準確的發揮。王陽明只注意到人得天地之最精靈，因此道德自主性至高，而沒有注意到良知遍現說會引至氣質命定論，從而使道德自主性無由確立。熊十力則採用一種「形上進化論」，認為無機物、植物、動物以至人類之進化過程乃是乾道(良知、心靈、生命或本體)潛運於坤質(質能、氣質、形質或物質)之中而步步破險而出者。「如太始物質初凝，只是氣體，所謂鴻濛一氣是也。及其發展而凝為液體，當是乾道主變，有以導之。」⑦如是，「宇宙之發展，由物質層而進於生命層，乃至心靈層，顯然是生命、心靈一步一步戰勝物質，而卓然顯露出來。上極乎人類，飛躍而升，則生命、心靈之盛，庶幾光燄萬丈」⑧。他認為這是萬物之「自力主變」所致⑨，乃是「終必戰勝」者⑩。然而，他沒有注意到：如果物質不是「自力主變」之動力所在，則那個獨一無私的宇宙大心或大生命，何以體現在不齊之萬物中而又有所偏私呢？此獨一無私的良知是不可能在人的身上主動發出較大的動力，而在禽獸及草木瓦石之上發出較小的力量或力量全無。「祂」也不會偏幫君子而薄待小人的。正如熊十力所謂：「心無偏繫，如日大明，無虧無蔽，是謂圓神。」⑪因此，除非浮雲(氣質)蔽日(良知大心)，否則日光之下無二照。換言之，除非是氣質決定良知之是否能顯現，否則單憑那唯一的良知大心是不足以說明「能推不能推」的。熊十力以生命力「終必戰勝」

熊十力採一種「形上進化論」，認為無機物、植物、動物以至人類之進化過程乃是乾道(良知、心靈、生命或本體)潛運於坤質(質能、氣質、形質或物質)之中而步步破險而出者。然而，他沒有注意到：如果物質不是「自力主變」之動力所在，則那個獨一無私的宇宙大心或大生命，何以體現在不齊之萬物中而又有所偏私呢？

物質的墮性之說雖然牽強，但我們即使接受其說，這也只能用以說明在進化歷程中宇宙萬物整體之步步向上之方向，而不足以說明每一個體物或生命之必可克服其物質的墮性。「自力更生」或「自力主變」只有就每一個體的有限生命之上進歷程說才有意義，才能說明每一個體生命自己「能推不能推」的問題。

熊十力以大海水與眾漚「不一不二」來說明他的泛心論。他認為⑫：

> 我，一而已，豈可妄說於大我以外更有小我乎？大我即是大生命，是乃無定在而無所不在。其在甲物也，即是甲物自身之主公。其在乙物也，即為乙物自身之主公。其在丙物也，即為丙物自身之主公。乃至遍在一切物也，則為一切物各各自身之主公。猶復須知，一切物各各自身之大生命，即是天地萬物共有之大生命。易言之，一切物各各自身之主公，即是天地萬物各各自身共有之主公。

無怪乎除了用斯賓諾莎式的泛神論所用的水波之喻外，熊十力也喜用來自華嚴宗的「一即一切」式的「月印萬川」之喻。這種泛靈論或泛心論無論把超越於萬物之上的大心與內在於萬物中的良知說成是「個(體相)同」(token-identity)⑬或「類(型相)同」(type-identity)，都不足以在不齊的萬物之間劃出一條本質性的區分界線，亦不足以說明「能推不能推」的問題，從而只會走向「氣質命定論」的死路。如果氣質之清濁厚薄是決定那宇宙大心、良知能否在每一個體生命身上推擴、顯露出來的因素，那麼對每一個體的有限生命而言，都不可能有真正的道德自主性。由於禽獸的氣質較為粗笨，即使牠們怎樣努力，也不可能在其生命的有限時間內變化氣質，使良知充分顯發出來。同樣，不肖者之所以不肖，並非由於來自共有的良知在他們身上欠缺自覺的努力，而是由於氣質不如君子的清通，故良知無法充盡地呈現。因此，禽獸與不肖者之不如君子，並不是由於自力不足(因為自力是由同一個宇宙大心發出來的)，而是由於他力妨礙所致，一若浮雲之蔽白日也。如是，禽獸與不肖者除了嗟歎自己的稟賦不佳之外，似乎不應負有任何道德的責任。至於君子，由於他們的自力主變不過是氣質清通所浮現出來的「幻影」，因此也沒有真正的道德自主性(moral autonomy)可言。

新儒家的「天人合一」說與孔孟原始儒家的「人禽之辨」說是不相容的。前者由「天人一體」的概念而建立的道德是一種超歷史的「宇宙化的道德」；而後者由「人禽有別」概念而建立的道德則是一不離社會歷史處境的「人間性的道德」。

四　宇宙化的道德與人間性的道德

總結地說，由王陽明至熊十力一系的「大心主義」可以產生「氣質命定論」的後果。由「氣質命定論」，可斷定「氣之不齊」可使「良知之體現」有程度之不同，而不可能建立本質性之差異。如是，依照這些新儒家的理論前提，他們似乎沒有足夠的理由拒絕德古來族人的生存要求——「汲取狄人或人類的鮮血之後，使他們如理合分地安樂而去」。再者，這些新儒家有關輕重、厚薄、差等、隆殺之自然的條理之說，不僅只針對有所謂「本質差異」之物而說的，即使對同質同類之物，例如至親與路人，彼此都是「能推」而非「不能推」者，只要遇上「不能兩全」之時，基於親疏厚薄之理，也須厚親

而薄人，犧牲路人以成全至親。依此，對德民來說，除非他們集體絕食自殺，否則不管他們的生存要求是為了自奉或養親，這些新儒家似乎也沒有足夠理由譴責德民違反道德或自私自利。

新儒家的「天人合一」說與孔孟原始儒家的「人禽之辨」說是不相容的。前者由「天人一體」的概念而建立的道德是一種超歷史的「宇宙化的道德」(globalized morality)；而後者由「人禽有別」概念而建立的道德則是一不離社會歷史處境的「人間性的道德」(localized morality)。原始儒家雖然沒有完全離卻殷周傳統的宗教信仰，但也沒有將人間的道德形而上學化。與孔孟舊儒學極不一樣，這種新儒學的道德形上學企圖把「天道與性命通而為一」，企圖將「道德秩序同化為宇宙秩序」，而其「未預定的後果」(unintended consequence)則是「氣質命定論」。這種「氣質命定論」將使宇宙良知變成「無力的大心」，因而不足以作為「自我主宰」的道德根基。透過思想實驗中的德古來外星人的「文明化的宰制」及「道德化的安排」，可以類比地令我們了解到地球上人類對天地萬物的「一體化的感通」，也不過是一種「道德化的戕害」。雖然唐君毅先生告訴我們：從仁心、天心之感通處說，「鳶飛於天，魚躍於淵」，「花放草長，山峙川流」，都足見「天地之生意」與「萬物之自得意」⑭。但唐先生所不以為盡然的達爾文卻警告我們：「草上林間，處處都在鬥爭，自然實遍地血腥，千萬不要以為鳥在唱獸在舞。他們實只在緊張地爭生存。」⑮

若要回歸到孔孟所開創的人間道德世界，恢復原始儒學的真精神，除了徹底地放棄「天人合一」的理念外，恐怕再沒有其他途徑了。

新儒學的道德形上學企圖把「天道與性命通而為一」，企圖將「道德秩序同化為宇宙秩序」，而其「未預定的後果」則是「氣質命定論」。這種「氣質命定論」將使宇宙良知變成「無力的大心」，因而不足以作為「自我主宰」的道德根基。若要回歸到孔孟所開創的人間道德世界，除了徹底地放棄「天人合一」的理念外，恐怕再沒有其他途徑了。

註釋

① Thomas Kuhn, *The Essential Tension* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), chap. 10.

② Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), chap. 1; John Searle, *Minds, Brains and Science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), chap. 2.

③ 我們也可設想人類分為兩部分，彼此具有類似這裏德民與人類之間的關係和困境。換言之，即使不假設德民這類超級存在物，我們也可以藉兩部分人類的關係來說明類似的問題。

④⑥ 王陽明：〈語錄〉，卷三，見《王陽明全集》，上冊(上海：上海古籍出版社，1992)，頁107。

⑤⑧⑪ 熊十力：〈明心篇〉，見《體用論》(北京：中華書局，1994)，頁249；269；186。

⑦⑫ 熊十力：〈存齋隨筆〉，載註⑤書，頁745；701-702。

⑨ 熊十力：《十力語要》，卷三(北京：中華書局，1996)，頁322-23；〈乾坤衍〉及〈存齋隨筆〉，分見註⑤書，頁584、747。

⑩ 熊十力：〈明心篇〉及〈存齋隨筆〉，見註⑤書，頁269、703。

⑬ 有關「個同」說的困難，見拙作：〈當代新儒家的「超越內在」說〉，《當代》，1993年4月，頁92-105；有關「類同」說的困難，見拙作〈「超越內在」的迷思〉(即將出版)。

⑭⑮ 唐君毅：《人文精神之重建》(香港：新亞研究所，1974)，頁239-40。

馮耀明 香港科技大學人文學部副教授，著有《中國哲學的方法論問題》、《中國古代哲學思想》，另發表論文多篇。

社群主義與儒家思想

● 卜松山 (Karl-Heinz Pohl)

一　老問題與新挑戰

最近，社群主義的社會科學家及哲學家面對着由政治、經濟自由主義的成就引起的社會組織結構衰弱問題，並提出了解答。與此同時，遠東儒家 (更確切的說是後儒家思想) 的模式進入了世界舞台，這種強調群體的思想一直被認為是東亞經濟奇迹的根源。現在，這一思想模式被看作是對迄今一直未被質疑的西方模式之普遍有效性的主要挑戰。

於此，我想探討社群主義和儒家思想之間的幾個相關問題。由於這兩種思想受着自身文化、時代的影響，造成彼此間的隔閡，致令這個溝通任務存在着許多方法上的問題。但這一困難或許能提供新的機會，讓我們不僅進入加達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 所說的與過去的詮釋性對話中，亦使我們得以跨越不同文化甚至不同學科的障礙而進入過去與現在的對話。儘管社群主義與儒家思想有着本質性的不同，然而這樣的對話也許能為另一文化，甚至為我們自己傳統中的缺陷、盲點提供新的洞察力。

二　社群主義

社群主義這一名稱並沒有明確的定義，而被歸入這個陣營的思想家的學術背景也不盡相同，但他們都關心如何平衡個人利益 (或權利) 與公共利益間的問題，這與儒家思想以至整個中國思想有着某種聯繫。在下文中，我將藉三位作者來展示社群主義的幾個關鍵論點，並論述它們與儒家思想的聯繫。

(甲) 麥金太爾對啟蒙範式的批評

麥金太爾 (Alasdair MacIntyre) 是以探討現今道德災難的條件與根源來開始他對啟蒙範式的批評的。由於我們在道德觀念上已經失去了語言與社會的承繼關係①，所以自律個體的出現被認為是重大突破。但對麥金太爾

被歸入社群主義陣營的思想家的學術背境不盡相同，但他們都關心如何平衡個人利益與公共利益間的問題，這與儒家思想以至整個中國思想有着某種聯繫。儘管社群主義與儒家思想有着本質性的不同，然而兩者的對話也許能為另一文化，甚至為我們自己傳統中的缺陷、盲點提供新的洞察力。

人們通過社群生活的實踐來回答「甚麼是生活中的善」的問題。麥金太爾通過「活傳統」中的德行實踐來達到公共利益與個人利益的統一，並藉此實現個人幸福與社群興盛之目的。作為對啟蒙範式的一種修正，麥金太爾質疑了現代西方對其他文化具有普遍斷言性的觀念。

來說，這一新的自律個體「不具備必要的社會內容和必要的社會身分」②，它並不受制於「現代世界於其誕生之際便擯棄的強制性等級制度的社會約束」③，故「可以扮演任一角色或持有任一觀點，因為它在其自身和就其自身而言並無任何實際內容」④。他認為，正是這種毫無意義的個體自律導致今天道德哲學中的「情感主義」的任意性：「所有的道德判斷，就其道德性和評估性而言，無非是喜好的表現、態度或情感的表白。」⑤在他看來，這一發展肇始於啟蒙運動時期，當時進行抽象道德辯護的規劃完全無視歷史、生活背景或經驗，而僅以其普遍和永久的有效性為依據。然而，啟蒙哲學家尋找道德的最終基礎及其普遍性的努力並沒有任何成效。有見於此，麥金太爾力圖避開自啟蒙時期力圖以邏輯和理論來進行道德辯護並使其普遍化的分析哲學主流，而改以詮釋學的途徑並通過傳統和基於德行的道德實踐來建立敍述和歷史之間的一致性。

通過形成「活傳統」的「敍述一致性」，道德思想的有效性得以傳播。但在這個「活傳統」中，某些實踐不僅被承繼而且也被重新創造。也就是說，我們不僅繼承傳統而且也在不斷地改造着傳統⑥。「因此，在關鍵部分，我是我所繼承的東西，一種特殊的過去某種程度地呈在我的現在之中。我發現一個歷史的我自己的部分，並且一般而言，不論我是否喜歡它、是否承認它，我都是一個傳統的承繼者之一。」⑦

對麥金太爾來說，任何因受當今個人主義文化推促而想把自己從社群的歷史中分解出來，都意味着人際關係的「扭曲」，因為「擁有歷史身分和擁有社會身分是重合的」⑧。企圖「擺脫特殊性進入完全普遍的準則領域，並認為這種普遍準則是人本身所有的觀念（不論在十八世紀康德哲學的形式中，抑或是在某些現代分析道德哲學的表述中），都是一種幻覺，並且是一種帶有痛苦後果的幻覺」⑨。換句話說，我們一出生就處身於家庭、鄰里、國家之類的社群關係而繼承了一種道德身分，當然這「並不意味着自我就必須接受那些社群形式之特殊性的道德限制」⑩。

道德身分蘊含於社群生活之中，在那裏，人們通過實踐來回答「甚麼是生活中的善」的問題。麥金太爾通過「活傳統」中的德行實踐來達到公共利益與個人利益的統一，並藉此實現個人幸福與社群興盛之目的，從而為現代人提供尋找富有意義的生活的靈感。啟蒙範式不只賦予我們諸如普遍人權這樣的崇高思想，同時也把人類帶到自我毀滅的邊緣。作為對啟蒙範式的一種修正，麥金太爾質疑了現代西方對其他文化（包括中國在內）具有普遍斷言性的觀念。

（乙）貝拉論公共機制及社會生態

大多數社群主義者的著作都關注個人美好生活與社會共同利益間的關係，由貝拉（Robert N. Bellah）主編的《心靈的習性》（*Habits of the Heart*）亦以此為出發點。1985年該書在美國出版，展示出一幅美國中產階層兩性道德觀念的綜合圖像，曾引起轟動。或許是作者洞悉美國社會中的個人主義和社會分裂的現實，書中表達了對親密關係和社會溫暖的巨大需求和渴望。該書亦試圖探詢美國公民德行、市民宗教（在政治參與方面）以及文化方面的傳統（所謂文化傳統意指在美國人民生活中賦予其意義、身分和社會一致性的道德與象徵意義上的資源）。貝拉在1991年主編的《美好的社會》

(*The Good Society*)，以對社群美好生活的威脅為題，進一步闡述在《心靈的習性》中提出的社會生態學的觀念。

在《美好的社會》一書中，貝拉在論及桑德爾 (Michael J. Sandel) 批評羅爾斯 (John Rawls) 時，提出了道德資源和社會資源的概念。貝拉是從公共機制的範疇來討論這一論題的，他把公共機制定義為「受社會法令約束的個人或群體之可逆料的行為方式」和「包含於並受制於法律和習俗的規範模式」⑪，這既可以指那些如握手或禮儀 (人際交往或入會儀式) 那樣簡單的事情，也可以指像付稅 (用以資助諸如公共基礎設施) 或家庭事務這樣較為複雜的事情。貝拉將公共機制看作是具有一定社會意義的隱喻或象徵，有助我們以規範的方式來判斷各種情形或行為 (比如形容一組人像一個「家庭」或像「隊友」那樣密切合作)。貝拉指出，公共機制「不只約束我們，也給與我們能力」，這就是說，它們是「個性形成所必不可少的源泉」。例如在家庭生活中，由於它總是蘊含着是非、善惡之別，因此具有道德性⑫，亦有助於維持風俗習慣和善行。然而，目前由於個人主義主宰我們的社會，個人的獨立與自律被視為最高價值，所以人們很難看到公共機制的價值，也難以理解它們其實為我們提供了個人實現所必需的框架。

這就是貝拉討論社會和道德「可維持性」——亦即社會生態——的背景。他在書中批評綠色運動的生態情境觀過於狹隘和片面，因為其倡導者主要關注自然生態而忽略了個體與整個生態體系間的重要聯繫。這一聯繫就在人們的相互關係中，或者更為確切地說，是在將自我與外界聯繫起來的公共機制中。由此，他倡導樹立一種既對自然環境、也對社會和道德環境的新意識，而這兩者緊密地結合於一個完整的生態體系之中。由此而並不令人驚訝的是，我們今天不僅在自由市場經濟中濫用自然資源，也在自由的社會中揮霍社會資源。所以，我們有必要重新認識自由的意義，或者更確切地說，重新認識自由與責任感間的新的平衡。貝拉認為，我們應從歷史的角度認識、理解為甚麼我們會相信自由是生活中的最高價值，而公共機制則是通向自由之途的障礙⑬。

據貝拉之見，家庭是延續社會道德的最重要的機制。它雖是文明的最小單位，但卻比學校 (在他看來最終亦是一種道德機制) 重要，因為美好生活可以在家庭範圍內實行和示範，它是「最早也是最為重要的學習群體」。而在今天的「工作文化」(job culture) 中，這種對家庭的責任、關係和忠誠不再被認為是美德；相反，它們普遍被視為是個人自我實現中的惱人障礙。亦即是說，家庭的機制已受到危害。

麥金太爾強調身分構成了歷史的效力和「活傳統」，而貝拉則強調公共機制，它們安排着人們的生活，使之富有意義並賦予個人的倫理認同感。對個體化過程的這種認識，亦適用於儒家的環境。在那裏，人們通過參與以儀禮和家庭為主要形式的社群公共機制，從而獲得其道德身分。事實上，貝拉有關公共機制的討論，無疑是儒家價值觀之現代版本：他提及的論點——諸如作為傳意象徵的公共機制、作為最小道德單位和重要社會原子的家庭、被理解為道德機制的教育和學校、形成實踐公民德行的習慣——都可以在儒家的倫理思想中得到呼應。

貝拉強調公共機制安排着人們的生活，使之富有意義並賦予個人的倫理認同感。貝拉有關公共機制的討論，諸如作為傳意象徵的公共機制、作為最小道德單位的家庭、被理解為道德機制的教育和學校等，無疑是儒家價值觀之現代版本。

(丙) 泰勒與本真倫理學

與貝拉相似，泰勒亦探詢個性形成的根源。但泰勒是從歷史和哲學的

發展角度來檢視、批評目前流行的現代人類原子觀，以接近這一目標的。泰勒論證說，這一自我實現的文化「是在實現一個其實正處於系統性崩潰狀態中的理想」⑭；或者說，這一理想已因社會的發展變化而滑入了瑣碎和自戀中。因而，他提倡另一種對自我實現的理解：本真倫理學。

泰勒將(被誤解了的)本真思想之根源追溯至啟蒙運動(洛克)和浪漫主義(赫爾德)時期的哲學家。在他們的時代，尤其是在十八世紀，本真隱含着人類具有道德直覺(意識)的觀念，而這一直覺的內在根源則與上帝或善的觀念聯繫。但現在，它原有的道德傾向已受抑制或徹底喪失⑮。此外，構成今天本真思想的自由觀念實質上已經失去了積極意義(自由和責任感)；它的標準甚至超出了其消極形式⑯，而變成一種「自我決定的自由」，亦即是「我要打破所有外在壓力而只為我自己做決定」⑰。

當代自我實現觀念的唯一道德依據是「忠於自我」⑱。然而，因為排除了所有自我以外的更大問題或關懷，甚至為追求自己的事業而犧牲愛情和對子女的關心，這種理想已經變得越來越淺薄，並已走向弔詭甚至荒謬的境地。

為揭示這一理想滑坡的原因，泰勒首先指出人類生存之根本的對話特性。我們正是通過與形形色色之人的密切對話而成為我們自己的。這種對話可以持續一生，甚至在人們(如我們的父母)死後仍能持續下去⑲。再者，那些與我們共有一種對話關係的人們也會成為我們自身的一部分，因而只以自我為依據來確定自我或自我的獨創性，並不符合本真的理想。確定自我本身的先決條件，是能夠感知自我之外的意義。我們需要一種「理解背景」(background of intelligibility)⑳來構成我們自身的意義，泰勒稱之為「意義視界」㉑。然而，在一個原子化的社會中，這一視界正面臨着消失的危險。例如，現今自我實現的文化建基於自由選擇的觀念。這裏，重要的是選擇的權利。在選擇的過程中，那些供我們選擇的對象便因此失去了意義。現代「價值主觀主義」因而否認那賦予我們的選擇對象以價值的意義視界。與這種本真思想之平庸化相反，泰勒提出，有意義的生活只能存在於重大問題的視野之內㉒。真正的本真以某些超越自我的關鍵問題——包括人們相互關係的問題以及個人與社會間關係的問題——為其先決條件。如果我們失去這一意義視界，那麼生活中的任何關係最終也都變得沒有意義，它們只能成為自我實現的手段，或者只不過是一種「享受的形態」罷了㉓。

泰勒嘗試探詢現代人的原子觀，進而從賦予人生意義的社會關係來理解人，這種思路實與儒家有相通之處。此外，泰勒對本真的討論與儒家在《中庸》中提到的「誠」(常譯作「真誠」[sincerity]和「本真」[authenticity])，亦有某種相似之處。「誠」的概念不僅隱含了誠實或「忠於自我」之意，同時也包含了「本真」之人與他人的相互關係：「誠者，非自成己而已也，所以成物也。」㉔這一觀點將詳述於下。

當代自我實現觀念的唯一道德依據是「忠於自我」。然而，因為排除了所有自我以外的更大問題或關懷，這種理想已經變得越來越淺薄，並已走向弔詭甚至荒謬的境地。與這種本真思想之平庸化相反，泰勒提出，有意義的生活只能存在於自我之外的「意義視界」。泰勒嘗試從賦予人生意義的社會關係來理解人，這種思路實與儒家有相通之處。

三　儒家的誠

如果我們從現代人類原子觀的角度出發，把「個人」理解為具有自由選擇同等對象能力、權利以及不受限制地實現自我潛力的自治實體，那麼儒家學說中實在缺乏與之相應的觀念。但在儒家思想中，個人無疑是一切社會和道德考慮的重心。儒家的自我並

不是一個「無負荷之自我」，確切地說，它是由所身處並賴以形成其個性的社會機制及社會關係來定義的。同時，它也被視為傳遞公共利益觀念的敍述連續性——即「活傳統」——的一部分。也就是說，它是從性善觀與宇宙道德觀的意義視界中成長起來的。

個人的成熟過程，即倫理身分的獲取，包含了對自我道德修養的要求。這種修養過程並不只是簡單地意味着私念的克服；更精確地說，它意味着個人在協助他人實現自我(實現他們各自的潛力)之同時，亦使自身(自身的潛力)得以實現：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」[25]在儒家傳統中，這種修養工夫可以「誠」字概括。儒家的誠，是要將人置於參與宇宙自我實現過程中的一系列責任之中[26]：

> 唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

由此而觀，儒家的誠既不強調個人自治，也不認為它能簡單地實現於人情網絡之中。通過超越個人利益，甚至是最大限度地超越人類中心論，個別的自我最終與宇宙／天合為一體(天人合一)。這些看法催發了中國文化中最具特質的意義視界：即一種涵括一切的責任感。

最後，如何理解政治參與？在賢明君主之下稱臣治理國家，歷來是儒士之主要職守。因而他參政的場所是最基本意義上的政體，而不是建立在個人與國家對立觀念之上的政治環境(如現代的民主政體)。西方將社會看作是一種自律個體賴以處理他們相互衝突之權利和利益的社會契約，與此不同的是，中國傳統視社會為家庭的延伸。儒家學者努力的目標，是將和諧的家庭式社群融合。作為杜維明所說的「信用社區的群體」(fiduciary community)中的一員，他在這一努力中的首要政治「德行」便是擴延其「仁」，即一種「憂患意識」。就政治而言，「仁政」應是其努力之目標，而「志士仁人」甚至應該「殺身以成仁」。由於另一根本德行——忠君也很重要，而仁與忠又常有衝突，忠君者往往為成仁之故而有喪身之虞。因此，這是一種對家庭模式化了的家長式管理機構的政治參與——「為了」民眾(的利益)，而它並不像民主政治那樣「通過」民眾，這一直是中國士人的「公民德行」。儘管現今的境況已有較大不同，但就我所見，這一使命似乎仍然主導着後儒家思想的中國。

從上述對儒家的誠所作的簡略說明中，我們得出甚麼結論呢？它與社群主義有相似之處，但也有重大差異。後者的目的，在於架起個人與社會之間的關係。泰勒所理解的本真，在於使現代自律個體重獲意義視界，他主要信奉歐洲啟蒙運動的基本價值準則而(在一個「責任感化」的時代)將本真理解為自身承擔更大的責任。通過成為一個更大群體中的一部分來實現本真之自我的觀點，反映出儒家思想與社群主義間的一致性，但儒家思想有不同的偏重：「責任感化」是指努力在全體範圍內為他人承擔更大的責任。換句話說，儒家思想中的個性化觀念並不是自我實現，而是自我超越。

由於儒家對自我有着不同的看法，因此它對社群的看法亦很不一樣。如前所述，社群被視為相互依存的有機個體之總體，它起着類似家庭的作用，並以天地為其最終的父母。

儒家與社群主義有相似之處，但也有重大差異。後者的目的，在於架起個人與社會之間的關係；通過成為一個更大群體中的一部分來實現本真之自我的觀點，反映出儒家思想與社群主義間的一致性。但由於儒家對自我有着不同的看法，所以儒家思想中的個性化觀念並不是自我實現，而是自我超越。

這一中國宇宙秩序的概念，建基於社會和諧統一的信念，與陰陽模式的整體性、不可分離性、均衡及互補性很類似，而與西方政治思想的(個人與國家權力間的)衝突模式不同。

四　截然不同的普遍主義

從儒家思想和社群主義、中國和西方之哲學思考方式的這一「對話」中，我們能得出怎樣的推論呢？一如杜維明所強調的，儒家思想與歐洲啟蒙運動傳統之間的尖銳對立是這兩者的分界線。如果我們想溝通中國和西方思想的話，必須從這一矛盾着手。

作為意識形態的馬克思主義，西方的普遍主義凝結成了西方權力及其至高無上的地位，由此構成西方普遍主義之兩大類型：一是以基督教、馬克思主義為代表的絕對主義類型；二是以政治自由主義、自由市場經濟及世界自由貿易為主要形式的自由主義類型。

中國和西方之間存在着截然不同的、相互排斥的普遍主義觀念。西方的普遍主義源自基督教的絕對性，在啟蒙運動時期，這一宗教的絕對主義受到文藝復興後從科學、因果的思維中演變而來的理性絕對主義的挑戰和取代。儘管這一新的理性普遍主義後來在浪漫主義時期和現代受到質疑，但立基於邏輯和理性之上的普遍有效原則、理論和哲學，一直在西方思想史中延續。與此並行的，是我們在倫理道德領域中經歷了一種法制化過程。公共道德標準曾經是不成文的行為準則，但現在已按照平等和權利的原則而讓位於或轉變成具有同等普遍主義內涵的法律和程序性司法。同樣地，洛克和康德拋開歷史、生活環境、社會關係和公共機制之類的「條件」因素，理性化地依循抽象原則為我們重新定義現今的自律個體。這些趨勢在政治上導致了現代基於程序性司法原則之上、即面臨多種個人利益和偏好依然保持公正的自由民主政體和多元化社會。正如我們所知，這些特點構成了風靡全球的西方模式。

然而，作為馬克思主義意義上的意識形態，西方的普遍主義也導致了其他全球性後果，即凝結成了西方權力及其至高無上的地位，由此構成西方普遍主義之兩大類型：一是以基督教、馬克思主義為代表的絕對主義類型；二是以政治自由主義、自由市場經濟及世界自由貿易為主要形式的自由主義類型。後者在過去已由航海大國西班牙和英國提倡過，而美國則是今日世界經濟自由化的動因。然而，自由主義亦有兩面：一方面它可以被譽為一種寬容的人際交往行為的美德，在這一點上它屬於文明的最佳成就；但另一方面，正如泰勒曾指出的那樣，「自由主義不可能、也不應該宣稱其完全的文化中立性」，它毋寧是一種源於基督教傳統的「戰鬥信念」[27]；其實質為一種「喬裝成普遍性的特殊性」，並因此而構成一種「實際矛盾」[28]。最後，值得考慮的是，殖民主義、帝國主義、世界大戰和全球生態破壞是否亦是西方普遍主義的產物？無論如何，我們有必要比較並檢視中國的普遍主義。

中國的普遍主義(天下主義)有政治和道德兩方面。從政治與文化的觀點來看，中國的天下主義體現於這樣一種信念中：即中國因其高標準的倫理思想及精深的文化而自視為世界文明的中心，它將其文明影響輻射四方，卻沒有任何傳教的熱情。但在上一世紀首次的文明衝突中，中國卻敗給了強大的西方。在這種情況下，它被迫放棄政治及文化的天下主義主張。

在另一方面，中國的普遍主義是一種道德的天下主義，認為宇宙並不是按照普遍的物理法則而是按照道德標準運行的。這是一個相互依存的宇宙，一個自然和道德的生態系統。在這裏，宇宙、人類及道德的領域以其

類似性而相互連接、對應。理解這一宇宙的運行過程並不需要科學的因果推理，相反，它需要一種美學的，即隱喻的、類比的或相互關聯的思考。如前所述，人（至少在孟子的傳統中）被認為是通過擁有天賜的德性（宇宙之道德基礎）來參與這一宇宙的，這意味着一個人只需聽從自己的本性即可實現生活中的善。那樣，他／她便可順應宇宙的道德準則行事而得以與天地萬物合為一體。這便是道德天下主義中重要的道德之善的實踐（know-how）而非認識或理論（know-that）。從教育方面說來，道德之「實際知識」首先通過傳統的準則傳播，這些準則源自經典著作中的規範教導，即對古代智者的仿效。而修養之終極目標，則是超越這些準則。

與儒家傳統中的美學宇宙秩序和直覺的道德實踐觀念相反，自康德以來的西方傳統倫理所關注的，是依循理性準則作道德判斷的自律個體。儒家傳統雖亦強調個人，但其側重點卻不同：儒家傳統中的個體並不脫離他人的利益，他是通過對他人和社會的責任感及關注來實現自身的使命的。世界被視為一種「四海之內皆兄弟」和「天下為公」的家庭環境之延伸。由此可見，儒家的道德普遍主義並不具備理性與絕對主義的特徵，而更多地是一種責任和義務的普遍主義。若與理性的或「硬性」的西方普遍主義相較，這種以美學形式來調節各種差異的思想可被稱為「軟性」的普遍主義。

最後，我們不妨問一問，作為這兩種普遍主義之基礎的價值標準和基本概念——自治的個體相對於關心他人的個體、注重自由的西方取向相對於注重群體的儒家取向——是否真的截然不同而無法比較，並且非此即彼地相互排斥？抑或是兩者之間仍可相互彌補和互通信息？

五　重釋人文主義傳統

若將社群主義與儒家思想並觀，我們能引出甚麼結論呢？就對當今西方社會事態的評估而言，我們不能武斷地作出西方道德哲學的價值較其他文化優勝的判斷（至少它們對公共道德的影響微不足道）。最近幾十年，中國通過引進西方成果（如自由市場經濟和消費主義）而令自身發生急劇變化，但從道德的角度來看，這並不是甚麼振奮人心的範例。無論如何，我們似乎可以問一問：在倫理領域中，我們是否確實需要新的哲學發明來「維持」社會和道德的生態？一般被歸入社群主義陣營的華策爾（Michael Walzer），就此區分出三種類型的道德哲學：發現哲學（類似於《舊約》中的先知）、創造哲學（康德、馬克思、哈貝馬斯等）和詮釋哲學[29]。後者建基於這樣一種觀點之上：我們已經擁有一種雖已部分遺失、混亂或埋葬了的公共價值標準（那些在不同年代的人際交往行為中被證實為有價值的「東西」）。雖然如此，我們（無論是在西方還是在中國）還是可以回到某些有關公共利益的觀念上，即回到已在日常生活被體驗和實踐過的道德性上。這一在日常生活中掌握倫理的實踐，實際上能夠形成我們與其他文化溝通的共同基礎。在我看來，這一共同基礎甚至具有某種普遍性，但尚不能將其視為一種普遍主義的理論。

任何跨文化理解的嘗試，都應避免陷入絕對普遍主義和任意相對主義的危險之中。在中國和西方，人們依然信奉構成他們各自意義視界的人文主義的終極目的，因此，我們在為這一漫長探索之旅尋求指南時，除了重釋我們各自的人文主義觀之外，似乎別無更佳選擇。此外，由於全球逐漸

中國的普遍主義是一種道德的天下主義，但儒家道德普遍主義並不具備理性與絕對主義特徵，而更多地是一種責任和義務的普遍主義。若與理性的或「硬性」的西方普遍主義比較，這種以美學形式來調節各種差異的思想可被稱為「軟性」的普遍主義。

一體化，亦由於面臨主要由西方現代性帶來的問題，東西方有可能會產生一種費哈 (Ferenc Feher) 所謂的「新公約」。在這一公約中，「個人義務中體現的道德真誠重於一個新定義中所表現的學理上的精密」。費哈說：「生活於時間的壓力之下」，「我們要致力於共同的理解而不是共同的毀滅，我們也不能簡單地坐等一個公認有效的新定義的自動建立」㉚。

在跨文化的理解方面，我們需要一種實用和詮釋的觀點而不是理論的、意識形態的觀點。結合泰勒與加達默爾的理論，我們或許可以這樣形容這個任務：充分意識自我的意義視界，並以此來接近其他文化的意義視界。如果我們能虛心坦率地致力於此，那麼我們即便不能使兩個視界完全融合，但至少也可以使其部分重疊。

如果這一任務還包括學習相互間的道德實踐的話，那麼我們可以在《論語》的著名段落中找到忠告：「子曰：『三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。』」㉛在中西跨文化的交往中，似乎有 (請注意：兩邊都有) 許多需要避免之不善者，但也有許多值得借鑒之善者。

任何跨文化理解的嘗試，都應避免陷入絕對普遍主義和任意相對主義的危險之中。因此，我們需要一種實用和詮釋的觀點而不是理論的、意識形態的觀點。在中西跨文化的交往中，似乎有許多需要避免之不善者，但也有許多值得借鑒之善者。

註釋

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Gerald Duckworth, 1985), 2; 32; 34; 32; 12; 221; 221; 221; 221; 221.

⑪⑫⑬ Robert N. Bellah et al., *The Good Society* (New York: Vintage Books, 1991), 10; 10,12; 50.

⑭⑮⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓ Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), 57; 26; 27; 15; 33; 37; 52; 40; 53.

⑯ 此即所謂「消極自由」，即「自由地、不受外物干擾地去做我想做的事情，因為這才適合於由社會及與其一致的法律所塑造和影響的我之所在」。亦見Charles Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty", in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* (New York: Cambridge University Press, 1985)。有關積極自由與消極自由之區分，源自柏林(Isaiah Berlin)的〈兩種自由概念〉。

㉔㉖ 《中庸》，第二十五章；第二十二章。

㉕ 《論語．雍也》。

㉗㉘ Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition": An Essay* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 62; 44.

㉙ Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

㉚ Ferenc Feher, "Between Relativism and Fundamentalism: Hermeneutics as Europe's Mainstream Political and Moral Tradition", in *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, ed. Eliot Deutsch (Honolulu: University of Hawaii Press, 1991), 186.

㉛ 《論語．述而》。

卜松山 (Karl-Heinz Pohl) 1945年生，先後在德國漢堡大學、波恩大學學習漢學及藝術史，1982年獲加拿大多倫多大學哲學博士。現為德國特里爾大學漢學系主任、教授。主要論著有《鄭板橋——詩人、畫家、書法家》、《象外之象——中國美學史概論》、《葉燮和「原詩」》、《中國概況》等；譯作有《陶淵明全集》、《朝聖》(楊煉)、《美的歷程》(李澤厚) 等，另編有《在傳統與現代之間——二十世紀的中國知識份子》、《中西文化對話》。

中國表意文字的起源及其特徵

● 汪德邁(León Vandermeersch)

一　前　言

本文旨在指出，中文文言不僅僅是古代中國口語的書寫形式，它實質亦是一種區別於口語的真正語言。它是中國古代造字專家根據自然語言設計的，但又不同於自然語。這一觀點不為西方語言學家接受。他們認為，在自然語言之外不應該有不同於自然語的人工設計的語言，中文文言之所以同口語區別，實際上同拉丁語與羅曼語相區別一樣，是由於書面語沒能隨口語的演化而演化。但本文作者認為，中文文言的情況不同，文言是一種表意而非表音文字系統，它在不斷完善的過程中使書寫語言結構重組，以致我們可以將之稱為區別於口語的書寫語言。當然，這一語言同與其相應的口語一直相互影響和滲透，而且二者的結構也是同一的①。

二　文字的基本特性

中國文字為表意文字，它表現了語言的意義單元而不是發音單元。所謂發音單元，是指以發聲系統作為連環(articulation)的言語鍵的基本構成要素；而意義單元，則是以口語表達的意義系統作為連環，即表意層面的語言鍵的基本構成要素。除了中國文字以外，蘇美爾和古埃及文字亦屬表意文字系統。為更好的理解表意文字系統，我們先來看看文字的兩個最基本特徵。

文字是同口語發出的聲音符號相對應的視覺圖像符號系統。聲音符號與圖像符號通過一個雙重的渠道互相轉換：一是記錄——將口語轉換成文字；一是閱讀——通過視覺解碼將文字還原為口語。創造文字也就是要建立一種轉換系統，先按照口頭語言的構造對其進行解碼，然後設計一種使其能夠完成這一雙向轉換的圖碼系統。實際上，創造一種文字先要解決兩道難題：一是對特定語言符號構造及其連環系統的解析；二是設計一套使記錄和閱讀得以順利進行的圖符系統。世界上沒有一種文化(無論其多麼先進)能完善解決這兩道難題，但在各個不同的文化中，文字系統以各種不同的方法得以完善。創造文字的第一

迄今為止，在所有仍在發展演進的文明中，為甚麼只有中國文明的文字仍屬第一代文字系統？中國表意文字難道真是中國人為了抵制演化而從遠古保存下來的文化恐龍嗎？

重障礙是如何精確把握語言符號的連環系統，正如在那些沒能形成文字的文化中，人們可以以各種符號系統來傳達信息，但卻不能成為具有連環系統的文字。只有當語言鍵上組成話語的各元素相對正確地被辨認出來時，文字才告形成。這一辨識過程首先是通過表層的分析——即語言鍵的第一連環系統(意義系統)——使這一層面的意義連環一目了然，因而也較為容易創造意義單元。第一批文字系統產生於對這種一環扣一環的語言單元——原則上說是詞素(morphèmes)，慣常則是語詞(mots)——的大體辨識，以及為了書寫這些語言單元而造出的各個不同的圖符。這即是表意文字的原理。然而，由於必須不斷地設計不同的圖符來書寫不同的語詞，除了中國以外，人們漸漸發現語言的第二鍵環系統，即以嗓音發出的表達語詞的聲音符號的鍵環系統。這一符號系統是由不同的發音單元即音素(phonèmes)構成的。音素的數目極為有限，但卻可以通過無限的可能組合表錄無限的語詞，這就產生了第二代文字系統，即表音文字。表音文字不再直接以意符(idiogrammes)來記錄語詞，而是按照第二鍵環系統的編碼間接記錄語詞。表音文字的圖符所表錄的，大體是某一特定語言的音素，音節文字表錄的僅僅是音節，字母文字則表錄組成音節的各元素。

漢字的合理化是按照三個主要方法進行的：一是創造新字的系統派生法；二是當新字較難發明時而用以替代的同音假借法；三是以不同圖符組成新字的雙方結族法。中國表意文字系統通過自身的合理化而走向完善，這一合理化過程是通過避免朝任何音位方向演化來實現的。

迄今為止，在所有仍在發展演進的文明中，為甚麼只有中國文明的文字仍屬第一代文字系統？中國表意文字難道真是中國人為了抵制演化而從遠古保存下來的文化恐龍嗎？在中國，曾有人認為中文是吸收西方科學思想的主要障礙。然而，中國表意文字不僅在吸收任何西方高深科學概念上都表現出開放性，而且就目前看來也極易運用於最艱深的信息處理。實際上，中國表意文字系統通過自身的合理化而走向完善，這一合理化過程是通過放棄第二語言鍵環系統文字的優點從而避免朝任何音位方向演化來實現的。

三　中國表意文字的建構方法

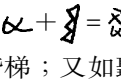
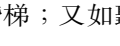
中國表意文字的合理化是如何完成的呢？它是在漢字成熟期的一千年(公元前十四世紀末漢字源起的殷代到公元前三世紀周朝末年中國文學的第一期發展)中不斷按史巫(scribes-devins)的思想邏輯建構完成的，當時的史巫既是文字專家又是占卜專家。中國第一部字典的編纂者、漢代大文字學家許慎曾清楚闡述漢字的建構過程。從其基本要義出發，我們可以說

漢字的合理化是按照三個主要方法進行的：一是創造新字的系統派生法；二是當新字較難發明時而用以替代的同音假借法；三是以不同圖符組成新字的雙方結族法。

系統派生法解決了互不相干的文字無序增加的問題(正如古蘇美爾文字的情況)，一個新字的出現必須以已存在的字作基準。許慎將那些原始的字稱為文，派生的字稱為字，文是創造新字的材料，派生字由文來構成。我們下面還要談到派生字，現在略舉幾例來看看原始字：

(1) 日　(2) 月　(3) (又，即右手)　(4) 鹿

在某些情況下，假借法解決了難於創造新字來直接表達新詞意義的困難。為記錄這些新語詞，史巫利用已有的同音字而避免創造新字，如四方的名稱就是以這種方式來記錄的。由此，這些字的原始意義與現在要表達的意義毫無關聯，是一種同音假借。例如東的名稱書寫為 (原意為束)，南的名稱 (原意指一種樂器)，西 (原意為巢)，北 (原意為相背)。

所謂雙方結族法，是以已有的字作為創造新字的部件的方法。這種方法本身又可分為兩類：一是按形符分類，一是以音符分類。為創造新字(即派生字)，史巫首先從原始字(文)中選出可供搭配的字作為部件，新組合的字的意義應該同這些部件有一定聯繫，從而使其意義一目了然。比如降字  ，一邊為雙腳，一邊是階梯；又如聽字  ，最初是耳與口，耳，後來演變成聽。許慎將此種方法稱為會意。這種造字的辦法十分困難，因而難以推廣。為了方便，史官們從假借法推出另一方法，以一個表意的部首(如艹，扌)同一個表音的字組成新字，許慎稱此為形聲字。此類字如木＋每→梅，木＋圭→桂，日＋王→旺，日＋爰→暖。

由於形聲造字法特別適用，因而很快被人們普遍採用，新字亦不斷被造出來，甚至較早造出的字也漸漸向形聲字靠攏。會意字如 ，從羊從水，或 ，象豬象箭後來演變為一個形部一個聲部，沈，象水氵和冗聲，彘象彑矢聲②。許多被《說文》解釋為兼聲會意的字，即由會意字向形聲字的演化。甚至一些地道的象形字，如鳳字古作 ，也成為從鳥𠂢聲的形聲字③。實際上，整個文言字彙都按形聲法標準化了。這樣一來，每個漢字都同時屬於兩種類型，一方面按形符及部首分類，另一方面又以聲符分類。如梅字，一方面屬於木部：枋、杠、校、橦等，另一方面又屬於同一聲部每：侮、敏、悔、海等。如果我們從漢字字彙整體出發，將所有屬於形符的歸為一類，將聲符歸為另一類，再以形符為縱坐標，以聲符為橫坐標，這樣我們就可以得到一個漢字排列表格(見後頁)。我們按照縱橫順序將形符系列用聲符系列排列，就會得出一幅漢字排列全圖。當然在這個圖表中有些方格是空着的，因為並不是每個形符和聲符都被用來創造相應的漢字。這一圖表告訴我們，這種以形符和聲符為基準而產生的字族並非詞源意義上的字族，即自然語言在運用中自然形成的字族，恰恰相反，它是由造字者按照造字的規律自行創造出來的，我們不妨將其稱為造字律字族(Famille graphologiques)。從詞彙學的角度看，這些由造字律產生的字

形聲造字法很快被普遍採用，新字亦不斷被造出來，甚至較早造出的字也漸漸向形聲字靠攏。這樣一來，每個漢字都同時屬於兩種類型，一方面按形符及部首分類，另一方面又以聲符分類。漢字是按照上述方法系統地創造出來的，但漢字詞彙結構仍然使漢字的字與字之間凝聚成一個在語義學上的有機整體。這是表意漢字系統沒有向表音文字系統轉化的關鍵原因。

漢字造字律坐標圖

	人，亻 ren	力 li	心，忄 xin	木 mu	水，氵 shui	糸 si	艹 cao	言 yan
半 ban	伴 ban		怑 pan	柈 pan	泮 pan	絆 ban		
方 fan	仿 fang			枋 fang	汸 fang	紡 fang	芳 fang	訪 fang
分 fen	份 fen		忿 fen	枌 fen	汾 fen	紛 fen	芬 fen	訜 fen
工 gong	仜 hong	功 gong	忬 gong	杠 gang	江 jiang	紅 hong		訌 hong
古 gu	估 gu		怙 hu	枯 ku	沽 gu	結 gu	苦 ku	詁 gu
戔 jian	戔 jian		悋 can	棧 zhan	淺 qian		蓁 shen	諓 jian
交 jiao	佼 jiao	効 xiao	恔 xiao	校 jiao	洨 xiao	絞 jiao	茭 jiao	詨 xiao
巠 jing	倞 jing	勁 jing	悜 xing	桱 jing	涇 jing	經 jing	莖 jing	誙 jing
句 ju	佝 gou	劬 qu	怐 kou	枸 gou	洵 ju	絇 qu	苟 gou	詢 gou
可 ke	何 he			柯 ke	河 he	絽 e	苛 ke	訶 ke

族也是對詞源意義上的字族進行重大改造而來的，經過這一改造，原來的詞源意義上的字族已經變得難以分辨了。

當然，儘管漢字是按照上述方法系統地創造出來的，但漢字詞彙結構仍然使漢字的字與字之間凝聚成一個在語義學上的有機整體。這是表意漢字系統沒有向表音文字系統轉化的關鍵原因。同十分流行的看法相反，在(形聲)字中加上表聲的部首，並不是表意文字走向表音文字的第一步，而僅僅是創造了一個表意文字看來不可克服的困難——要不斷創造新字來記錄不斷出現的詞語。我們可以找出大量發音相同的不同表聲符號(如揮、迴、繪、恢、悔)，也可以找出發音不同但表音相同的符號(如揲、碟、棄、喋、泄等)。這種現象的出現，與其說是造字者重視發音的準確性，不如說是他們企圖保持文字的表意特徵。許多表音部首或多或少都具有表意功能，如少、細、剩；在表聲符號戔中：淺、　、錢、盞等。由於漢字具有表意重於表聲的特性，這表明了它不可能走上表音文字的道路。形聲字的表意性雖然不及其他類形的字強，但仍是表意字。

相對於它所記錄的自然語言的詞彙來說，中國文字系統是如此深刻地重新組合，因而具有很大的獨立性。

相對於它所記錄的自然語言的詞彙來說，中國文字系統是如此深刻地重新組合，因而具有很大的獨立性。這就說明了中國的文言文與白話文之間為甚麼存在如此大的差異，以致需要靠翻譯才能互相轉換。

這就說明了中國的文言文與白話文之間為甚麼存在如此大的差異，以致需要靠翻譯才能互相轉換。既然漢字系統是中國文化所獨有，那麼，在沒有尋找一種簡單的語言記錄系統的情況下，創造文字的中國史巫如何能夠如此天才地發明這樣一種文字系統呢？這是由於史巫是占卜專家，他們所發明的實際是他們用以占卜術的輔助工具系統。

四　漢字系統的合理化過程

最初的漢字是占卜的記錄，這些文字直接銘刻在占卜用的獸骨的裂痕（兆）旁邊，其中記錄了占卜的時間、用途及其神諭。這些最原始的文字便是卜辭。自1899年以來，已發現16萬片以上的殷代卜辭，卜辭中約有3,700個漢字，其中2,000字不僅能辨識，而且也已弄清其用法。這些字中有300個象形字，是漢字起源的核心構件，佔卜辭詞彙10-15%。卜辭中的假借字（按許慎的嚴格定義）約有10%，此外還有一種類似假借，它是史巫在刻字時為了方便而運用的。如 鹿經常用（祿）來代替，因為刻起來更為方便。在古銘文中，嚴格意義上的假借較少，而類似假借則很普遍。可以想像，假如漢字應該走向拼音文字的話，那麼這種類似假借則提供了可能。儘管這種假借在漢以前十分普遍，但它在整個古文中仍是一種例外。漢字系統仍是表意系統。

隨着時間的推移，形聲字越來越多，它不僅僅用於創造新字，也用來代替古老的會意字甚至象形字。如原生字 射，是純粹的象形字，通過雙重的改變而成為一個形聲字：寸由矢演化為形符，弓的原始象形則演變為聲符 身。公元121年，許慎之子許沖將其亡父撰著的《說文》獻給皇帝，該書載錄了9,475個字，其中80%是形聲字，12%是會意字，6%是象形字。

隨着漢字系統的成熟，漢字漸漸由占卜領域走向禮儀與行政領域，並發展成為文字語言。然而，漢字系統一直保存着起源的特點。與其說它是某種書面表達工具，不如說是一種類似六十四卦的卜經性質演算系統（algorithme），由此發掘的意義要比一般口語所表達的表層東西深刻得多。正因如此，中國古典文學並沒有產生史詩、話劇、小說等傳統，中國古典文學乃是以經書典籍及其詮釋為基礎。

史詩、話劇及小說稍晚才以非古典形式在中國出現，它們的出現得益於一種從文言系統轉向簡單記錄口語的書寫形式的新文學樣式。

正如前述，漢字系統源於特殊用途的書寫符號系統，但這並不妨礙漢字可以承當一般記錄口語的功能。《詩經》的編纂是文言記錄詩歌的例子，《論語》則是在文言中穿插較為生動的口語引文的例子。早期運用文言記錄口語的作法僅影響文言風格的變化，而系統地運用漢字來記錄口語並使之成為口語文學則要遲至九世紀，最初的口語文學是用來傳播佛教教義的。唐代是中國佛教鼎盛的時代，那時的佛僧經常要向信徒講經，他們向信徒分發用純白話文寫成的佛教故事，這即是所謂變文。變文的出現標誌着一種新文學樣式——白話文學的出現，正如世界各國以記錄口語的文學作為基礎的文學一樣，史詩、戲劇、小說等古典文學中缺少的形式便開始流行起來。

漢字系統一直保存着起源的特點。與其說它是某種書面表達工具，不如說是一種類似六十四卦的卜經性質演算系統，由此發掘的意義要比一般口語所表達的表層東西深刻得多。正因如此，中國古典文學並沒有產生史詩、話劇、小說等傳統，中國古典文學乃是以經書典籍及其詮釋為基礎。

然而，我們觀察到的結果是，與其說中文的文言轉向一種簡單的、記錄口語的文字，不如說中文的口語文字是從文言提煉而來的。由於這種變化同漢字演化的趨勢矛盾，因而只能在中國文化的邊緣地帶產生，而佛教文化正好提供這個環境。此外，這一變化亦受着印度文化有記錄口語的拼音文字傳統所影響。中國佛僧由於受梵文及巴利文的啟發，他們使用漢字就像使用拼音字母一樣，遂引發中國文字演化史上一種奇怪現象：漢字並沒有走世界共同的拼音文字的發展道路，而是走上了由表意系統與類拼音系統獨特集合的道路。

文言並沒有因口語文學的出現而消失，直到1919年的五四運動，文言仍是古典文學樣式的語言。文言今天似乎衰亡了，但中國人仍然繼續用漢字寫作，也成功抵抗了漢字拼音化的各種企圖，這足以證明漢字雖然複雜但卻有它的內在合理性。

儘管如此，文言並沒有因口語文學的出現而消失，直到1919年的五四運動，文言仍是古典文學樣式的語言。文言今天似乎衰亡了，但中國人仍然繼續用漢字寫作，也成功抵抗了漢字拼音化的各種企圖，這足以證明漢字雖然複雜但卻有它的內在合理性。從符號學的角度看，這一合理性即在於漢字是一個經過重新構思的嚴密系統。

漢字的內在合理性使它越過了表意文字系統所不可逾越的、以無限的拼音組合(拼音文字)來表達無限意義的障礙。由於沒有走以音符代替意符的世界共同的語言發展之路，漢字成為世界上獨一無二的表意文字系統和表意語言系統。同時，漢字提供的無盡的意義世界，使中國產生了書法和山水畫這兩種獨特的藝術形式。

在世界大多數文化中，書法基本上不算是藝術，阿拉伯民族的書法藝術堪稱精美，但由於阿拉伯書法僅有拼音文字的基礎，使其只能成為一種裝飾藝術。中國書法以漢字為基礎，使書法藝術從一開始就翱翔於整個意義世界的宏大宇宙之中，從而登上藝術的最高殿堂。自王維始的中國文人山水畫，則是書法藝術生命在繪畫領域的延伸。正如康有為論書法時所指出：「故先貴存想，馳思造化古今之故，寓情深鬱豪放之間，象物於飛潛動植流峙之奇，以疾澀通八法之則，以陰陽備四時之氣。新理異態，自然佚出。」④

陳彥　譯

註釋

① 西方語言學者的分析是以印歐語系為基礎的，同他們相比，日本的語言學者則對本文立論十分感興趣。作者曾在日本多次談過這一論點，如1983年在慶應義塾大學語言學研究所、1992年11月在橫濱「漢字文化圈的將來」國際研討會以及作者所著已譯成日文的《新漢文化圈》一書中也有專章論述。

② 上兩例中，第一例出自高明：《中國古文字學通論》(北京：文物出版社，1987)，頁187；第二例見唐蘭：《中國文字學》(上海：上海古籍出版社，1979)，頁107。

③ 同上引高明，頁186。

④ 康有為：〈廣藝舟雙楫〉，載《歷代書法論文選》，下冊(上海：上海書畫出版社，1980)，頁846。

汪德邁(León Vandermeersch) 曾任法國高等研究院研究員、法國遠東研究院院長，是法國當今同謝和耐(Jacques Gernet)齊名的古典漢學傳人，主要著作有：《河內路易斯諾博物館銅鏡考》、《法學的形式》、《王道》(兩卷本)、《新漢文化圈》、《漢學研究論集》等，其中《新漢文化圈》已有中、日文譯本。

科 技 訊 息

極目南天的巴蘭奴望遠鏡群

在古代，科學的萌芽是從仰觀天象開始的；在十七世紀，現代科學之確立亦與望遠鏡的發明和精密的天文觀測密不可分。到了本世紀，加州巴洛馬 (Palomar) 山的200吋 (5.08米) 望遠鏡，夏威夷的一對10米Keck望遠鏡，還有哈勃太空鏡，都在繼續發揚這個大傳統。到二十一世紀，歐洲很可能會把這一光榮傳統的旗幟奪回手中：屆時他們花了8億美元在智利2,632米高的巴蘭奴峯 (Cerro Paranal) 上聯合建造的超巨望遠鏡 (VLT) 就將落成啟用了。

Reprinted with permission from European Southern Observatory

「超巨鏡」(VLT) 其實並非單獨一座望遠鏡，而是由四座相同的8.2米口徑望遠鏡組合成的鏡群。它們既可以分開各自作獨立觀測，又可以組合起來同步運作，從而獲得相當於一座16.4米口徑單鏡的聚光能力 (這是由鏡的總面積決定)，以及一座達到130米口徑單鏡的影像分辨能力 (這基本上由鏡與鏡之間的最遠距離決定) 那樣的效果。這種大規模、遠距離的多鏡組合需要極端準確的相差 (phase difference) 補償機制，而那是要集合多種嶄新技術，包括光徑長度動態調整和應用三個可移動的1.8米輔助鏡以增強多鏡干涉效應，才能達成的。其實，望遠鏡的主鏡也並非固定，而是超薄 (只有18厘米) 的可屈曲面，其形狀由背後150枝電腦程控桿不斷加以調節。因此，新世紀的新一代望遠鏡已不復是耐心研磨出來的玻璃工藝製品，而和加速器一樣，是不折不扣的高科技產品了①。

如今巴蘭奴峰上的「1號鏡」已經落成，兩三年後「超巨鏡」全面投入工作，將為人類的宇宙探索打開又一個新紀元了。

① 見G. Schilling, *Science* **280**, 670 (1 May 1998) 及*Science* **280**, 150 (5 June 1998)。

改型克隆牛的誕生

科技的步伐總是在加速：正當本期讀書欄有文章談多利綿羊所帶來的震撼 (見115頁) 時，這裏已經要報導克隆牛的誕生了。

今年5月間，美國麻省大學獸醫與動物學系的一個研究組宣布，他們已經用核移植技術，培養出三隻基因經過人工修改的克隆牛①。這消息對畜牧業的意義特別重大，因為它不但證明除了羊以外，種牛也同樣可以用核移植技術從體細胞培育，而且顯示：被「克隆」的牛胎纖維原細胞 (從55日牛胎取出，屬未曾高度分化的胚胎幹細胞) 可以先用DNA重組技術將其基因加以修改。那也就是說，不但有希望大量培育「全等」(identical) 的優質種牛，而且在培育過程中還可以選擇性地改進其遺傳特徵。

Reprinted with permission from *Science* **280**, 1257. Copyright 1998 American Association for the Advancement of Science. Courtesy of James M. Robl et al..

這一實驗同時證明：對牛來說，被克隆的供體細胞最好處於急速分裂中的G1狀態，而並不如克隆羊的情況那樣，供體細胞須得先進入G0休眠狀態。因此，供體和受體細胞在周期上的配合，看來是一個相當微妙的問題，它的釐清還須假以時日。

① Jose B. Cibelli et al., *Science* **280**, 1256 (22 May 1998); G. B. Anderson & G. E. Seidal, *Science* **280**, 1400 (29 May 1998).

科學會變質嗎？新的樊特旋風

大約三年前我們報導了在測定生物基因構造的繁浩工作上，樊特 (Craig Venter) 由於發明了「粉碎法」(shotgun approach) 而第一次測定一種獨立生物（即感冒菌）的整個基因譜 (genome)，由是颳起一陣破解各種基因譜的旋風①。現在充滿自信和衝勁的樊特又丟下了一顆重磅炸彈：他突然宣布從自己一手創辦的基因譜研究所 (TIGR) 辭去總裁職位，轉而與Perkin-Elmer公司合作，共同創辦一家新的商業機構來進行人體基因譜的超高速解碼，目標是在三年之內用大約3億美元完成這項龐大工程的99%以上②。這比之美國政府協調十數家大學和研究機構來推動的「人體基因譜計劃」(HUGO) 計劃動用30億美元在七年後 (即2005年) 達到同樣目標是野心大得多了③。

樊特的超低價和超高速計劃有兩個關鍵策略：其一是將他的「粉碎法」擴大到整個人類基因譜，即用超級電腦將23對染色體全部割裂之後所產生的上百萬DNA片段正確聯綴起來；其二是利用二三百部Perkin-Elmer的新型自動定序機日夜流水作業，以求達到每日定序1億核苷酸對的駭人速度。

這家新公司將會把絕大部分成果以合理費用提供給大眾使用，但亦會就某些稀有疾病或有特殊醫藥價值的基因申請專利。換而言之，人體基因譜已成為可能是壟斷性的大規模商業投資對象了。樊特的野心大計真能成功嗎？科學的價值是否已經足以令大財團垂涎，去和政府、大學競爭？它會從此變質嗎？這一消息令人興奮，又令人不由自主地墜入深思之中。

① 麥繼強：〈生命的解碼〉本刊 **31**，117 (1995年10月)；本刊 **42**，88 (1997年8月) 科技訊息：〈基因譜勢不可當的進軍〉。
② 見*Science* **280**, 994 (12 May 1998) 的報導。
③ 見*Science* **280**, 814 (8 May 1998)的報導。

完美的意大利恐龍

這是一隻近乎完美的獸足亞目肉食恐龍 (theropod) 幼兒的化石，長僅23.4cm。除了骨骼以外，肌肉、內臟 (例如大腸、小腸、肝) 等柔軟組織也都十分完整地保存下來——這是由於它被封藏於淺珊瑚環礁中細密的石灰岩土之中，而且缺氧之故。它屬下白堊紀，時間約在1.13億年前。這是在意大利發現的首具恐龍化石，定名為*Scipionyx*以紀念羅馬古代名將Scipio。

見C. D. Sasso & M. Signose, *Nature* **392**, 383 (26 March 1998)。

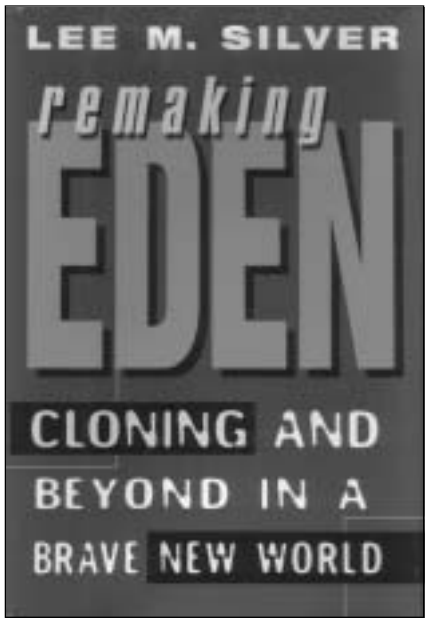
Reprinted with permission from *Nature* **392**, 384. Copyright 1998 Macmillan Magazines Limited. Courtesy of C. Dal Sasso.

伊甸園能重整嗎？
——論現代人焦慮之根源

● 陳方正

我如今把一件奧秘的事告訴你們，我們不是都要睡覺，乃是都要改變。

——哥林多前書15章51節



Lee M. Silver, *Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World* (New York: Avon Books, 1997).

一　多利的誕生

在以往，改變人類命運的重大事件往往在沒有人注意的角落靜悄悄地發生，但在二十世紀，這情況已經徹底改變。不但愛迪生、貝爾、萊特兄弟實至名歸，即使超然物外的思想家如愛因斯坦亦已經成為家曉戶喻的名字。因此，去年名為多利(Dolly)的綿羊宣布誕生之後，瞬即成為媒體的大熱門題材，並沒有甚麼奇怪。從這個角度看，施爾伐(Lee M. Silver)撰寫像《重整伊甸園：美麗新世界中的克隆繁殖及其他》這樣一部顯淺、準確的大眾讀物，是非常切合時代需求的。

作為普林斯頓大學分子生物學教授和生育遺傳學(reprogenetics)專家，施爾伐寫這麼一本介紹性書籍

自能予人以舉重若輕、得心應手之感。然而，這本書卻並非單純的科普讀物。在生育問題的論爭上，它支持所謂「選擇派」(pro-choice)，反對「尊生派」(pro-life)的基本立場再也清楚不過：它真正的使命是破除偏見，宣揚、推廣新的生育理念。因此，書名定為《重整伊甸園》絕對沒有絲毫譏諷之意，而正是要表露對未來新世界的憧憬和嚮往。

施爾伐寫這本書真正的使命是破除偏見，宣揚、推廣新的生育理念，表露對未來新世界的憧憬和嚮往。令人失望的是他的「美麗新世界」叫人驚歎之餘又感到十分不安。難道自培根以來，這個世界就真的只有科學所帶來的進步，而從沒有發生過任何其他事情嗎？

令人失望的是，施爾伐對於他的「美麗新世界」並沒有作任何文化反省——它像是一個懸浮在半空向人微笑的美麗城市，叫人驚歎之餘又感到十分不安，總不免懷疑它背後隱藏着些甚麼。難道自培根以來，這個世界就真的只有科學所帶來的進步，而從沒有發生過任何其他事情嗎？但討論這個大題目之前，我們還得先好好回顧一下生育遺傳學已經走過的漫長道路。

二　從單細胞重構整體

甲　偷天換日的核移植技術

種籽怎麼能長成大樹？蛋怎麼能孵育成雞？這件神奇、奧妙事情的底蘊，在半個世紀之前就已經露出了端倪：大樹、雞和其他一切高等生物雖然極為複雜，但構造藍圖則完整地貯藏在它們每一個細胞(包括種籽和雞蛋)內——其實是在細胞核內的染色體即DNA遺傳分子之中，大樹和雞就是據之而建構出來的。因此，原則上從任何一個細胞，都可以重新構造出生物整體來。其實，人類應用已久的植物插枝繁殖法，就是這原則的自然體現。

60年代初史都華(F. C. Steward)首次在試管中利用培養液和多種植物荷爾蒙，把分離的單一胡蘿蔔根細胞培養出整棵胡蘿蔔來，初次證實上述原則。這樣得到的「純種」個體稱為「克隆體」(clone)。

植物成功了，下一個目標自然就是「克隆」動物，但這要難得多。首先，要在培養液中令單一動物細胞發育成完整個體是不可能的，因為我們不清楚，更無法配製動物胚胎發育所需的數千萬種生長激素。所以，只有退而求其次，利用大自然已經準備好的培育環境，即是雌性動物的卵和子宮，來達到同樣目的，這就是所謂「核移植」(nuclear transplantation)技術。

60年代中葉，牛津大學的古爾頓(J. B. Gurdon)用激光除去一個青蛙未受精卵中的細胞核，由是製造了一個具有發育所需激素但卻沒有遺傳資料的環境；他然後把另一隻成長青蛙腸臟細胞的細胞核取出來，移植到前述「去核卵」中。這樣，他居然能夠培育出蝌蚪來(圖1)。但令人失望的是，這克隆蝌蚪並不能夠發育成青蛙。1984年，應用改良的同一技術去克隆小白鼠，也仍歸失敗。因此，氣餒的生物學家不禁感到一種疑惑：成長動物的一般細胞是否與生殖細胞(germ cell，即精子和卵子)有基本分別，所以不能夠據之以重新建構完整個體？

乙　全能與分化

動物的受精卵是可以在卵細胞質中正常發育的；受精卵經過最初幾次分裂形成「分裂球」(blastomere)，裏面的細胞倘若分離出來也都還可

60年代中葉，牛津大學的古爾頓居然能夠培育出蝌蚪來，這克隆蝌蚪並不能夠發育成青蛙。1984年，應用改良的同一技術去克隆小白鼠，也仍歸失敗。

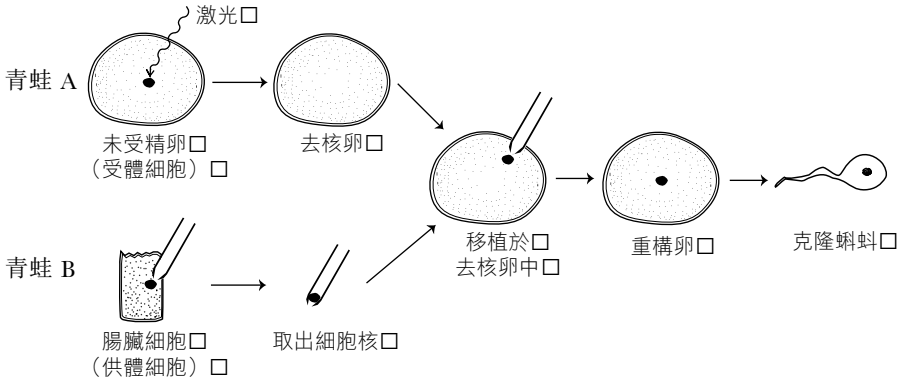


圖1　古爾頓的核移植技術示意圖

以各自發育成完整個體。換而言之，這些細胞仍然處於發育上的「全能」(totipotent) 狀態。但分裂球超過8或16個細胞階段之後就開始「分化」(differentiate)，即各部分變成不相同並具有特殊功能的「體細胞」(somatic cell)，那似乎就不再可能啟動完整的克隆過程了。為甚麼呢？

要回答這基本問題，必須先了解何謂「分化」。經過將近半個世紀的研究，我們大體上明白了這一點。胚胎發育時，各種不同訊號分子 (它們都是特殊的蛋白分子) 會吸附在細胞DNA長鏈分子的有關部位上，從而「控制」它，即一方面「啟動」某些特殊功能，另一方面「關閉」另一些生長、分化功能，從而固定細胞的作用。細胞的「分化」，便是由牢牢吸附在DNA分子上的訊號分子造成的。

因此，克隆「體細胞」的關鍵是：吸附的訊號分子是否已經改變了DNA分子的基本結構？倘若沒有改變，那麼如何把訊號分子除去？「核移植」的基本策略，便是希望利用卵細胞質中的大量生長激素來「除去」訊號分子，令供體細胞 (donor cell) 中的DNA分子「反璞歸真」，回復「全能」狀態。

丙　到多利綿羊之路

從80年代開始，核移植技術的發展經過了好幾個不同階段。第一階段 (1983年) 基本上是改良移植過程：為避免DNA分子在移植時受損，整個供體細胞 (而不單單是其細胞核) 被直接移植到去核受精卵的透明覆膜 (zona pellucida) 之內，然後用化學劑或電脈衝令膜內的兩個細胞融合，造成一個存活和正常發育率都很高的「重構胚胎」。第二階段 (1986年) 是改用綿羊的**去核未受精卵**作為受體 (receptor cell)，原因是它的細胞質中的生長激素理應更多，作用力更強。由此所得的「重構卵」也同樣能發育成健全綿羊。但這兩次實驗所用的供體都還不是「體細胞」，而只是仍在「全能」狀態的受精卵或分裂球細胞而已 (圖2)。

到1994年威斯康辛大學的富爾斯 (Neal First) 獲得第三個突破：他用與上面幾乎全然相同的方法，從更為分化的牛胚胎細胞克隆出四隻小牛來。他的成功很可能是運氣：由於技術員沒有在培養胚胎時加入培養血清，所以缺少養分的胚胎從生長和分裂狀態被迫進入稱為G0的休眠狀態。事後看來，在這狀態的細胞

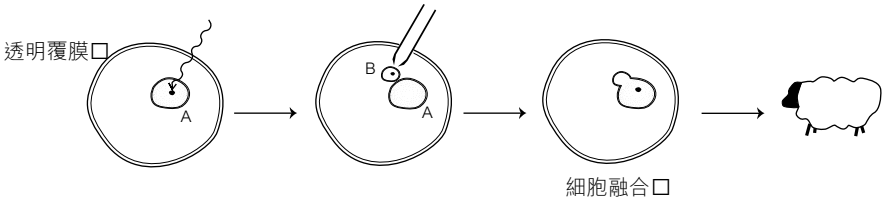


圖2　改良核移植技術示意圖。圖中A是去核受精卵或未受精卵；B是另一隻綿羊的受精卵或分裂球細胞。

似乎比較容易克隆。多利的誕生，就是根據這重要提示發展出來的。

從1994到1996年，甘貝爾和威爾末的實驗最後階段是以六歲母羊的乳腺細胞作為供體。結果在277顆重構卵中有一顆順利發育，至終在1996年7月長成一隻健康的小羊，這就是多利。

丁　最後的突破

蘇格蘭羅斯林 (Roslin) 研究所的甘貝爾 (Keith Campbell) 和威爾末 (Ian Wilmut) 最早意識到，供體細胞與受體卵細胞在活動周期位置上的配合是重要關鍵。所謂活動周期，是指分裂中的細胞大約每二十小時循環一周的四個時期 (圖3) 。由於供體細胞往往會處於S或G2期，亦即染色體已經分裂倍增的狀態，它若被直接移植到通常仍然處於「二倍體」(diploid) 狀態的去核卵細胞，就會受激素刺激而再次分裂，因而出現染色體數目超高，不能正常發育。但用富爾斯無意中發現的方法，即把供體細胞置於血清濃度劇減的培養液中五日，則它會被迫進入G0休眠狀態，這樣它成功移植的機會就會大增。

從1994到1996年，甘貝爾和威爾末用這一改良程序 (並改用未成熟的去核卵母細胞oocyte作為受體) ，成功克隆了一系列早期 (九日) 和分化階段更晚的綿羊胚胎細胞，把它們培養到「桑椹期」(morula，即胚胎開始植入子宮壁的前一階段) ，然後植入母羊子宮，最後都育出正常幼羊 (圖3) 。這一實驗的最後階段是以六歲母羊的乳腺細胞作為供體。結果在277顆重構卵中有一顆順利發育，至終在1996年7月長成一隻健康的小羊，這就是多利 (圖4) ①。

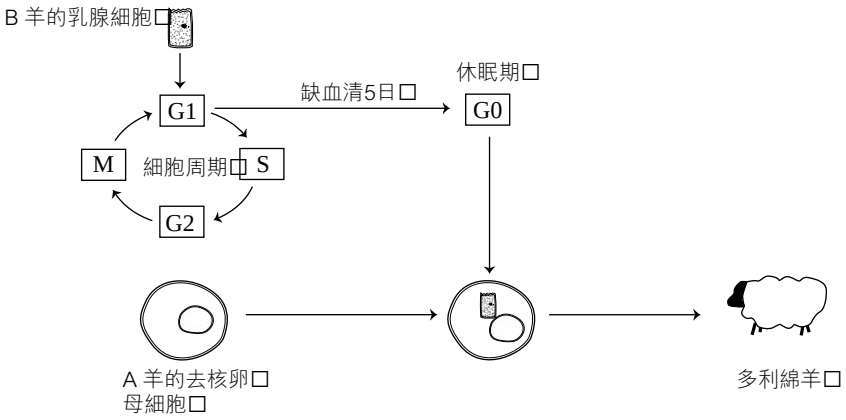


圖3　配合細胞生長周期的核移殖方法

G1, S, G2, M分別為細胞的生長期(4小時)、合成期(10小時)、準備期(4小時)和有絲分裂期(2小時)。

圖4　多利(左)的基因母是一隻Finn Dorset母羊，胎母(右)則是一隻蘇格蘭黑面羊。

多利的誕生，第一次證明成長高等動物原則上是可以克隆的：它經過多次分化的體細胞仍然含有完整的整體構造藍圖，而且有方法利用這幅藍圖來控制和啟動同類個體的生殖系統，以培育出原供體動物的「全同孿生」(identical twin)體來②。這技術仍然十分粗糙，成功率也不高，但證明其基本可行就已經是了不得的破天荒大事，因為控制乃至改造生命的大門自此就敞開了。

三　試管嬰兒革命

當然，對大眾來說，「多利震撼」主要來自它與人類生育過程的關連，而這又是與「體外受精」(IVF，即*in vitro* fertilisation)技術所掀起的「試管嬰兒」革命分不開的。

1978年布朗夫婦的女兒路易絲(Louise Joy)誕生。這是一件舉世矚目的事，因為她的生命是完全在人體之外開始的：史達濤(Patrick Steptoe)醫生用顯微外科手術從她母親的卵巢取出一顆卵子放在培養皿中，然後加入她父親的精液。遺傳生理學家愛華斯(Robert Edwards)在顯微鏡下觀察卵子受精過程，然後將早期胚胎移植到她母親的子宮內。九個月後，路易絲就誕生了。

這手術有三個特點。第一，它是在白老鼠身上試驗成功，然後由科學家愛華斯說服婦科專家史達濤合作，將之變為適用於人體的醫學技術。第二，它的本意只是為解決少數不孕情況，但現在已經應用到許多其他生育問題(例如不能排卵、精液濃度不足等等)上去；同時，在技術上也大有改進：例如受精過程已改為將選定的精子注入卵細胞；又可以從睾丸中取出精細胞(spermatid)來用，甚或將未成熟精原細胞(spermatogonia)放在家畜睪丸中培育成精子；或以冷藏長期保存精子，等等。換而言之，生育已經可以脫離大部分人體生理功能而成為「科技」了。第三，由於社會需求殷切，這一手術已經在短短二十年間變為一種相當普遍(雖然還十分昂貴)的醫療服務：到1994年為止，全世界已經有好幾百家體外受精診療所，所培育的嬰兒估計已達15萬，到下世紀初這數字更將增加到好幾百萬。

這三點是「多利震撼」的最佳說明：「核移植」也是在動物身上試驗成功，並相信可以輕易移用於人體的生育技術；它的發展和變化潛力可說是無窮的；而且，它可以為許多至今無法滿足生育需求者——例如完全缺乏生殖細胞者、渴望養育但不願結婚者、同性戀者等等——解決問題。從克隆羊到克隆人，是很容易跨過去的一步。

1978年布朗夫婦的女兒路易絲(Louise Joy)誕生。這是一件舉世矚目的事，因為她的生命是完全在人體之外開始的第一個「試管嬰兒」。到1994年為止，全世界已經有好幾百家體外受精診療所，培育的嬰兒估計已達15萬，到下世紀初這數字更將增加到好幾百萬。

四　到新伊甸園之路

《重整伊甸園》的主旨，一言以蔽之，便是用科學的語言和態度，說明克隆人體的可能性，描繪由此開啟的廣濶前景，以求消弭社會反對力量，為這種嶄新技術的發展和應用打開大門。

不能否認，人體克隆技術所帶來的利益是令人目瞪口呆的：它不僅能完全解決所有不育問題，而且可以廣泛應用於人體器官與組織的培育、產製，以及人類遺傳特徵的研判乃至改良。從易損器官的常規性替換，到多種遺傳性疾病的消除，以至人類體質、智能和性格特徵的「優化」等目標，原則上都是可以逐步實現的。

幾乎所有宗教團體對於人體克隆都採取激烈拒斥態度，而政治家、生物道德哲學家大部分也對此懷有深刻疑懼和敵意。面對這寒峭的大氣候，施爾伐的勇氣和策略是令人佩服的。但施爾伐的伊甸園之可怕，不在於它隱藏着甚麼騙局，甚麼陰謀、詭計，而正在於它的坦白、理性、實事求是。

當然，克隆技術也會對社會結構產生極其廣泛、深刻和複雜的衝擊。我們只須想像一下，未來的孩子有些會只有一位「母親」(那同時又會是比他年長得多的「全同孿生」大姊！)，但卻完全沒有父親；另一些孩子則可以有兩父 (基因父、養父) 三母 (基因母、胎母、養母) 之多；表面上同堂的四代，其實卻可能是年齡相差甚遠的四個「全同孿生」兄弟，那就可以知道人倫關係將混亂到何種程度——其實是完全失卻意義了。

因此，幾乎所有宗教團體，特別是天主教會，對於人體克隆都採取激烈拒斥態度，而政治家、評論家、生物道德 (bioethics) 哲學家大部分也深懷疑懼和敵意，那絲毫也不奇怪。

面對這寒峭的大氣候，施爾伐的勇氣和策略是令人佩服的。他並不反駁，也不辯論，而只是說明和分析。他把生育遺傳學的細節，以及種種未來發展，諸如前述人倫關係的混亂，乃至在下一個千年期由於優生技術的長期累積效應，人種出現基本分化等等可能性，都臚列出來；甚至宗教團體和社會輿論反對生育技術的歷史以及其動機、理據他也都一一詳加論列。這樣，他自然也就可以輕易指出這些反對言論自相矛盾之處——例如，生命到底應該從那一刻算起，其實並沒有客觀標準；然後說服讀者，宗教團體的呼聲歸根究柢只是反映信仰，至於其「科學」論據，則不過是信仰的包裝，是站不住腳的。

當然，他也為生育遺傳技術的應用、改進和推廣作正面呼籲，但用的不是「硬銷」，而是極端的「軟銷」。他只是「想像」，十年、三十年或三百年後，人類生育技術會進步到何種境界；他再三強調：正如體外受精手術一樣，克隆生育的動力絕不會是國家 (更不要說大獨裁者或野心家)，而是個人；絕不會是理想、權力，而是商業需求——正如漢堡包或大災難電影一樣，它將成為百分之百的美國生活方式。

平心而論，倘若美國「選擇派」大聯盟要出版一本最高明、影響最深遠的暢銷宣傳書籍，以將人類帶往新伊甸園，那麼《重建伊甸園》是肯定可以入選的。

五　我們都要改變

施爾伐的伊甸園之可怕，不在於它隱藏着甚麼騙局，甚麼陰謀、詭計，而正在於它的坦白、理性、實事求是。

克隆人真有一日會出現嗎？施

爾伐預言在二十一世紀中葉這會成為常事。其實，就在過去兩年間，克隆牛已經誕生，宣稱願意提供克隆生育技術的醫生也見報了。以今日分子生物學之飛躍進展，特別是人體基因庫之行將被完全測定(以上消息見本期「科技訊息」欄)，首個克隆嬰兒之呱呱墮地也許只是一二十年間的事亦未可知。

我們不可忘記，電子發現至今僅有一個世紀，但人類已學會了無數操縱和應用電子——逐粒點算它、單獨禁閉它、利用它治病、作高速運算、作顯微放大等等——的不可思議能力。那麼，在下一個世紀，人類操控基因、生殖機制和胚胎的能力，不會同樣超乎今日最大膽的想像嗎？

當然，教會和保守輿論會呼籲，會反抗，會施加壓力。但醫療體系——醫生、藥商、診所主持人——同樣會部署他們的戰役，而到最後，具體、現實、迫切的大眾需求戰勝抽象理念或莫名恐懼將只是時間問題而已。說到底，在人類四百萬年的進化史上，二十年或一百年都只不過是一瞬，遲早是不重要的。

重要的是：以克隆人為標誌的分子生物技術，將會完成已經進行了兩個世紀之久的科技變革的最後一環。引擎改變了人類的交通、運輸、勞動；化工改變了人類的衣着、食物、居所；電訊網絡造成地球村，電腦造成虛擬世界，從而改變人類的感覺、思維。引擎、化工、電訊、電腦的力量雖然龐大，但只外在地影響人。從人種進化的角度看，這影響的幅度畢竟有限，而且是外在的。分子生物技術則完全是另外一回事：一旦大規模應用之後，它將不只是影響，而是要改變——內在地、根本地、永久地改變人的「本身」。它將逐漸取代自然進化力量——應該說，由於這一技術，人類已經面臨控制本身進化過程的可畏前景了。

也許，宗教團體和社會輿論對多利綿羊的強烈、近乎歇斯底里的反應，正是人類面臨這種行將帶來不可知命運的鉅變時，從心坎深處冒出來的驚呼吧？

當然，控制人本身的進化，不能說一定就是壞事。大多數開明論者大概都會認為，一個有智慧、有遠見的社會，應當能夠控制人類自己創造的科技，驅使它為人類的「幸福」，也就是一個平等、自由、富足、和平的大同世界服務。分子生物技術自不例外，它只會令未來的「新人類」更強壯、聰敏、善良(應該說是沒有暴力傾向)——和能夠輕易滿足各種生育願望。最少，施爾伐所描繪的未來世界就是這樣。

這個邏輯，是不容易反駁的。我們甚至不妨為它加添一條論證：科技(包括分子生物學)的進步有賴於社會提供龐大資源；科技產生的變革，亦必須為大眾接受才能推廣。倘若一個先進、民主的社會不是普遍認為這些進步和變革可以帶來極大利益，因而全心追求它、接受它，它又怎麼可能實現？倘若社會認同它、接受它，那誰又能阻擋得了它的出現？

誠然如此。但「好事」和幸福仍然意味改變，而且是根本性的，「存在狀況」之改變。那雖然無法抗拒，但還是應當剖析、反省、正視的。施爾伐倘若有甚麼缺失，也許就在於他那麼輕易地以理性和微笑打發了那人心深處的驚呼，從而關上反省之門吧？

說到人類對本身「存在狀況」之反

以克隆人為標誌的分子生物技術，將會完成已經進行了兩個世紀之久的科技變革的最後一環。以往的科技變革只外在地影響人。分子生物技術一旦大規模應用之後，它將不只是影響，而要改變——內在地、根本地、永久地改變人的「本身」。由於這一技術，人類已經面臨控制本身進化過程的可畏前景了。

省，那自然已經有將近兩個世紀的歷史了。從馬克思、祈克果、尼采、卡夫卡開始，以迄加繆、馬塞爾、馬庫斯，他們所為之深深感到困擾，所不斷掙扎希望解決的，說到底，不正就是科技革命創造的「幸福社會」(當然，這在每一個時代都有不同版本)所帶來的根本改變，和這種改變所產生的失落、痛苦麼？他們所謂人因為高度分工而喪失尊嚴、意義，所謂「神的死亡」、人的「基本選擇」，乃至在大眾社會 (mass society) 中人的孤寂、無助、反叛、單向度性、異化等等，其實不也都是人類對陌生的美麗新世界之批評和揮拳抗議嗎？

施爾伐倘若有甚麼缺失，也許就在於他那麼輕易地以理性和微笑打發了那人心深處的驚呼，從而關上反省之門吧？說到人類對本身「存在狀況」之反省，那自然已經有將近兩個世紀的歷史了。一個成功大眾商業社會最超卓之處，就是令大眾心安理得地接受任何一個新世界的新事物，令他們感覺伊甸園就在眼前。

然而，從馬克思到馬庫斯也許都還未曾完全看透，未曾完全想到盡頭。他們都還仍然認為人和社會有一個本質性的理想狀況，原則上是可以，而且應當實現的。這理想狀況可能屬於未來的共產世界，也可能屬於過去的宗教或人文黃金時代。但無論具體細節若何，其以他們心目所理解的人——有獨立理念、尊嚴、思想、生活意義、道德意識、終極目標等等的人——為中心，為依歸，則並無二致。事實上，這樣的理想狀況和施爾伐的伊甸園並沒有基本分別，分別只在於以甚麼方式來把科技變革所必然會對人類產生的衝擊和引起的蛻變排除於他們的思考乃至意識之外而已。

但無論他們開甚麼藥方，二十世紀末所出現的虛擬世界和網上世界卻正像洪水般迅速毀滅我們一向那麼珍惜的「人」——有獨立理念、目標、思想、生活意義，深受傳統文學、音樂、藝術熏陶的「人」。其實，從60年代出現的，無處不在的「電子動畫箱」早已經在為這變化做足準備工作了。到二十一世紀末，電視、電腦和互聯網未完成的工作，自然就可以交給屆時應當非常蓬勃興旺的生育遺傳工業去繼續。

事實是，「人」和他那些向來被認為高貴、獨特、重要的稟賦和品質一直在變；社會與其一切被認為神聖不可侵犯的觀念、結構也在變。而且，這二者在迅速融為實際不可分辨的一體，分子生物技術則正好為這一過程的實際完成鋪平道路。「人」的進化也因此正在從自然的生物進化轉移到更高的另一個層面去。這些是宗教家和絕大部分人文學者所不願承認，或仍未感到的。

然而，伊甸園是否就一定不可以重整呢？那倒未必。一個成功大眾商業社會最超卓之處，就是能夠以各種柔和、愉快、熨貼心靈的訊息充斥一切空間，令大眾 (即使那並不包括所有思想家和宗教家) 心安理得地接受任何一個新世界的新事物，令他們感覺伊甸園就在眼前。所以，施爾伐畢竟是對的：伊甸園已毀，伊甸園萬歲！

註釋

① 多利誕生的正式報導見I. Wilmut *et al.*, *Nature* 385, 810 (February 27, 1997)；並見同期769頁C. Stewart以及*Science* 275, 1415 (March 7, 1997)的介紹。

② 其實，迄今只有成長動物的乳腺細胞或胎兒的纖維原細胞等少數仍處於高度分裂和生長狀態的所謂「幹細胞」(stem cell)可以用作克隆供體，一般的體細胞仍不能克隆。

陳方正 香港中文大學中國文化研究所所長

當代儒佛論爭的一些問題
——與李向平商榷

● 林安梧

一　前　言

「當代儒佛論爭」是中國當代思想史上的一件大事。較諸宋明，這場論爭雖仍不免意氣，但可貴的是參與者多能朝向更理論性的學術方向討論。筆者認為，這論爭一方面能釐清儒佛的分際，另方面亦能探討會通的可能。最近讀到《二十一世紀》1998年4月號刊行李向平先生〈熊十力哲學的缺失與儒佛會通〉一文(以下簡稱李文)，頗有興味，值得討論，援筆成文，願就教於高明！

呂澂着重有憑有據的「文獻學的實在」，而熊十力則探索「生命體驗的真實」。「文獻學的實在」是一學究性的探討，而「生命體驗的真實」則是哲學家的創造。這兩者的分際頗為不同，但並不是全然相隔。

二　「文獻學的實在」與「生命體驗的真實」

李文提到：呂澂說熊十力的《新唯識論》「浮光掠影，全按不得實在」，這話適與杜維明稱熊十力是探索「真實的存在」形成強烈對比①。但這只是對比，可不一定構成矛盾，因為呂澂着重有憑有據的「文獻學的實在」，而熊十力則探索「生命體驗的真實」。「文獻學的實在」是一學究性的探討，而「生命體驗的真實」則是哲學家的創造。這兩者的分際頗為不同，但並不是全然相隔，它們還是有其共通可量度之處，而這可共量處當落在理論的邏輯構造上。爭論之為爭論，無論如何總要遇到這根本的理論邏輯問題。若我們不預取這可共量性，爭論將不可能。就這根本的理論邏輯看來，熊十力是有其創獲的，馬浮以為熊氏的《新唯識論》②：

> 其為書也證智體之非外，故示之以明宗，辨識幻之從緣，故析之以唯識，抉大法之本始，故攝之以轉變，顯神用之不測，故寄之以功能，徵器界之無實，故彰之以成色，審有情之能反，故約之以明心。

馬浮這段話可說是熊氏的知音，整個《新唯識論》就在說明「智體之非外」，

即熊氏所謂：「實體非是離自心外在境界，及非知識所行境界，唯是反求實證相應故，是實證相應者，名之為智。」原來探究實體的活動是回到自家身心、歸返天地人我一體的境界而說的，並不是向外的求索。向內實證是「智」(即所謂的「性智」)，而向外求索則是「識」(即所謂的「量智」)，識是由緣而起現的，所以識是虛幻的，不是真實的，虛妄唯識之義不可成。熊十力也注意到唯識舊學與唯識今學的差異③，但他並不取唯識舊學之說，而由唯識今學進至一新的理論，此即其《新唯識論》之所由作也。

依熊十力看來，原先唯識學(唯識今學)的意識哲學的方式是不能穩立一對於世界存有之闡釋與說明的，他以為唯有進至一智體非外的「新唯識論」的方式才為可能。值得注意的是，熊十力並不像佛家空宗以智體之非外的方式來處理一切存有的問題，依其所說，我們可以說佛家空宗或許已見到了「意識的空無性與透明性」，但並未見着或者說未強調「意識的明覺性與自由性」。他更進一步認為，唯有儒家《大易》、《中庸》以來的傳統才能建立起這套體用合一論，而佛老則不能。熊十力在《新唯識論》中的〈轉變〉、〈功能〉兩章，深刻檢討了佛家的空宗、有宗以及道家的思想，建立了以「恆轉與功能」為核心的本體論，這樣的本體論是要明其神用之不測，抉大法之本始的。的確，熊氏的「破集聚名心之說，立翕闢成變之義，足使生、肇斂手而咨嗟，奘、基撟舌而不下」④。佛教傳入中國近兩千年，闢佛者歷代有之，但系統如熊氏者，深刻如熊氏者，「入其壘，襲其輜，暴其恃，見其瑕」⑤如熊氏者，可謂絕無僅有。

三　熊十力《新唯識論》的因緣變遷

當然，熊氏在闢佛的理論過程中不免有許多的誤解，但他指出的問題則是可貴的。我們甚至可以說，後人有論及儒佛論爭者，熊氏是一重要的標竿，因為他使儒佛論爭有了一個較為恰當的可能性。如熊氏高足牟宗三對佛教的理解，頗多過於其師者，實因其師有以導之也。這也就是說，熊氏開發了問題的根源，而牟氏則給予一恰當的衡定。

再者，熊十力著《新唯識論》的因緣頗多變遷，現分疏如下：

熊十力於入北京大學任教的那年(1922)即出版了《唯識學概論 1》，此為第一種講義本，此書分〈唯識〉、〈諸識〉、〈能變〉、〈四分〉、〈功能〉、〈四

從熊十力(圖)就學於南京支那內學院、授課於北大乃至完成《新唯識論》文言本，其間相隔至少11年，至若稽考其源，則我們可以發現熊十力的思想其實早已在《熊子真心書》(1918)中奠立。換言之，筆者並不同意時人以為熊十力是由佛轉儒的觀點，而以為他一直站立在儒家的立場。

緣〉、〈境識〉、〈轉識〉等八章，共九萬言。如熊氏所說，這本書大體根據舊說，也就是根據他從1920年秋至南京支那內學院從遊於歐陽竟無所習的唯識學。他在《唯識學概論 2》(1926)裏，對1922年結集的作品表示不滿，一方面不滿意原先他對舊師「故訓是式」的作法，故開始另標新猷，章節也大有更動，全書分為〈唯識〉、〈轉變〉、〈功能〉、〈境色〉四章，已清楚標出其哲學規模；而在《唯識論 3》(1930)裏，他更清楚說出其哲學的梗概，此書分為〈辯術〉、〈唯識〉、〈轉變〉、〈功能〉、〈色法〉等章，這兩部書可以視為《新唯識論》文言本(1932)的濫觴。從熊氏就學於南京支那內學院、授課於北大乃至完成《新唯識論》文言本，其間相隔至少11年，至若稽考其源，則我們可以發現熊十力的思想其實早已在《熊子真心書》(1918)中奠立。換言之，筆者並不同意時人以為熊十力是由佛轉儒的觀點，而以為他一直站立在儒家的立場。熊氏到南京支那內學院從學只是一個緣，這個緣對其學問有關鍵性的影響，但並不是決定性的影響。如果從哲學的角度看，我們可以說，支那內學院為熊氏提供的並不是人生觀或者宇宙觀方面的東西，而是方法論方面的訓練。當然，我們必須承認，由於熊十力到支那內學院從學才進到學問之門，也才被帶入一個嶄新的問題意識之中。縱使熊氏以前亦曾有問題感在胸中，但經由支那內學院唯識之學的熏陶後，他的問題意識逐漸成熟，《新唯識論》的體系於焉構成。再者，關於熊十力於1952年刪節《新唯識論》語體文本、1957年著《體用論》、1958年著《明心篇》、1961年著《乾坤衍》，甚至於《體用論》的書前贅語說「今成此小冊，故新論宜廢」，其思想是否有所變化，頗值檢討。當然，我並不是說熊十力的思想沒有發展變化，只是強調其與原初的立場大體一致而已。

李文中說：「熊氏在1944年出版《新唯識論》語體文本時，思想正處在開始走出佛家思想的精神轉折時期，立足點在於以儒道之思想來改造佛家唯識宗。」這說法並不符合實際狀況。因為如前所說，當《新唯識論》文言本出版時，熊十力就以儒道佛兼綜的方式融攝諸家、獨創體系，並不是到了「1944年才『開始』走出……」。李君說熊十力由佛轉儒的思想變化發生在1932年的《新唯識論》文言本到1944年的《新唯識論》語體文本這段期間，這說法是錯誤的。實者，熊氏自謂「初稿主眾生多元，至最近四稿，易為眾生同源」，這應是整個思想底定的關鍵時刻，而這年是1930年⑥。

李向平說熊十力由佛轉儒的思想變化發生在1932年的《新唯識論》文言本到1944年的《新唯識論》語體文本這段期間，這說法是錯誤的。實者，熊氏自謂「初稿主眾生多元，至最近四稿，易為眾生同源」，這應是整個思想底定的關鍵時刻，而這年是1930年。

四　「融攝空有」與「思修交盡」

其實，熊十力可以說另闢蹊徑的開啟了一個嶄新的中國哲學研究方向。看起來，他仍然囿限在宋明儒「闢佛老」的階段，其實不然，他已吸收了佛老的思想。他融攝了空宗，並將空宗對存有論的解構一轉而為方法論的運作，藉此點出意識的空無性與透明性；他融攝了有宗，將有宗對萬有一切採取一知識論橫攝的執取方式轉成本體論及宇宙論的縱貫創生方式，一方面點出意識之與外境相涉所起的染執性與權體性，及其所含帶的質礙性與蔽障性，另方面則更進一步指出意識之本然(即所謂「本心」)所含的明覺

性與自由性，而此即是萬有一切開顯的動源點⑦。儘管熊氏對佛老多有誤解，但他卻開啟了一些重要的哲學構造方式。他的哲學動源來自於「存」——生命實存的感受與存在的遭逢，這樣的一種「存」的活動，使得內外通為一體，從「分別的」轉為「非分別的」境地。於是，他所謂的「哲學活動」就不只是「思辯」的學問，而是整個生命參與於其中的學問，亦即所謂「思修交盡之學」是也。因此，他所謂的「真理」就不只是「符合一客觀對象」的真理，而是「體驗證會其通而為一的真理」。

在這樣的「哲學觀」與「真理觀」下，熊十力所謂的「存有學」當然就不是探索「存有之所以為存有」的學問，而是探索「活生生的實存而有」的學問；存有的探討亦不只是靜態的認知與探討，而是動態的參贊與實踐。也就是說，人的參贊與實踐成了這種活生生的實存而有的方式的關鍵與核心。無疑的，熊十力的哲學是以實踐作為中心的。在表達上，熊十力的哲學或者常習於從宇宙論的層次往下說，看起來似乎是一種「宇宙論中心」的哲學，其實不然，因為他是以「道德實踐」為其哲學的根本，由此建立的宇宙論，其實是一「道德的宇宙論」；由此建立的形而上學，其實是一「道德的形而上學」⑧。他的「道德的形而上學」，是以「體用合一論」展開的。

五　兩不相對的「性寂」與「性覺」

關於「性寂」與「性覺」的問題、「尊如」與「尊智」的問題、「轉依」與「返本」的問題，彼此是密切相關的。熊十力之強調「性覺」、「尊智」、「返本」與支那內學院之強調「性寂」、「尊如」、「轉依」適成強烈對比，這也就是彼此勢成水火的原因。但李文說「儒家哲學的『內聖說』，乃至王陽明的『滿街都是聖人』，皆可與中國佛學的『性覺』理論引為同調，殊途而同歸」，這樣的論點是可爭議的，因為儒學是儒學、佛學是佛學，儒佛自有其分際，講其殊途同歸是不恰當的。再者，中國佛學雖然受中國本土文化影響，但佛學仍然是佛學，它與印度佛學雖有其不同的發展，但所強調的「緣起性空」義是確定的，不可隨意移易的。《新唯識論》雖可以歸到強調「性覺」、「尊智」、「返本」這向度上來，但這與中國佛學的天台、華嚴、禪宗所強調的「性覺」、「尊智」、「返本」並不相同。熊氏究是儒家立場，他說的「性覺」是在道德本心下而說的性覺，並不是自性清淨心下的性覺；他說的「尊智」是在他所標舉的「性智」下的「智」，這是道德良知的智心，不是般若空智下的「智」；他說的「返本」是回到「良知是造化的根源」這本體宇宙論義下的「本」，不是從無住本立一切法的那個「本」。或者簡單的說，熊十力所強調的是道德創生義下的「本體生起論」，而中國佛教則仍然是「緣起性空論」。就此而言，兩者迥不相侔。換言之，說熊氏的理論與中國佛教密切相關是可以的，但說「熊十力的哲學思想，主要根據《大乘起信論》等中國佛學流派的觀點，……」則對中國佛教或熊十力來說並不公平，因為熊十力很清楚他的《新唯識論》「原屬創作」，「宗主在儒」。

附帶一提的是，受反傳統的啟蒙氣氛影響，清末民初的佛教思潮曾一意的要回到印度傳統，並進而反中國

我們可以說，呂澂的價值在於佛學學究上，而熊十力則清楚「治經論是一事，實究此理，卻須反在自身找下落」，可見兩人的入路南轅北轍。我以為，當代儒佛論爭其實是一場建立在「創造性詮釋」與「文獻學考證」兩個不同視點與方法上的論爭。

傳統佛教，時人重新提倡法相唯識，可以視為這種趨勢的重要標記。這是一個時代的氣氛，我們應當深入了解個中奧蘊，但不宜有所倚輕倚重。我們可以說，呂澂的價值在於佛學學究上，而熊十力則清楚「治經論是一事，實究此理，卻須反在自身找下落」，可見兩人的入路是南轅北轍的。文獻學上的「存真求實」是須要的，但不能說「返歸自家身心」就是錯誤的、不必要的。呂澂從文獻學的角度逼顯了熊氏的立場，熊氏乾脆說「我對於佛，根本不是完全相信的，因此，對於偽不偽的問題，都無所謂，我還是反在自身來找真理」。我以為熊十力在這點上自始至終是清楚的，他在《新唯識論》文言本的序裏就清楚的標舉，他走的是一「創造性詮釋」的路子，這與「文獻學考證」自不相同。我以為，當代儒佛論爭其實是一場建立在「創造性詮釋」與「文獻學考證」兩個不同視點與方法上的論爭。

至於李君說「熊十力在佛家哲學中不取性寂一說，是有其價值憂慮的。所以，他採用中國佛教思想中的性覺說，未及悉心體證印度佛教中性寂說的哲學深義，便匆匆以滯寂溺靜、有礙生化為由而加以批判，將其哲學追求終止在性覺說」。這裏須要進一步釐清的是，「性寂」、「性覺」之分判是佛教中的兩個大型分判，但若判熊氏為「性覺」，那麼這樣的「性覺」卻不必是在佛教下說的，而是在「儒家」下說的。熊氏提出的「性覺」說是在道德創生義下的本體生起論，他對「性寂」說是有其價值憂慮的，但這樣的價值憂慮是關連着時代的體會而未必與佛教教義有關，這是熊氏未及分判的地方。就此而言，這是可議的。但就熊氏的哲學系統而言，當然是可以終止在「性覺」而不必進到「性寂」，這是要清楚確認的。這也就是說，熊氏所批評的「性寂說」與佛教所說的「性寂說」並不對應；相對的，支那內學院批評的「性覺說」與熊氏所提的「性覺說」同樣是不對應的。

六　舊內聖不能開出新外王

其實，熊十力是吸收、融會了「性寂」的思想。他刻意強調「寂而生生」，是要從「空無性」、「透明性」轉成了「明覺性」、「自由性」。他汲取空有二宗之長，「從平鋪的真如轉成縱貫的創生」、「從橫攝的執取轉成縱貫的創生」，其實已意識到「舊內聖不能開出新外王」，但他在理論的疏解上可能還未清楚。然而，牟宗三先生則清楚指出「舊內聖不能開出新外王」，而提出了一理論上的解決方式，亦即所謂「良知的自我坎陷以開出知性主體」這樣的民主、科學開出論，這哪裏是李君所說的「老內聖開出新外王」的思想結構？牟先生的「良知的自我坎陷」之說不是不可批評的，在理論上仍或有嚴重問題，但值得注意的是他已逐漸走出了老的內聖外王的思考方式，反倒是李君嚴重的陷溺在老的內聖外王的思維模式的咒語之中。李君說：

> 熊十力以「體用論」為明確標識的哲學體系，盡可譽之為規模廣闊、神解卓特，但是自性寂與性覺的爭辯以及熊氏對於性寂說的忽略，使熊氏哲學面對着一個由隱而顯的理論缺失；一錯為自己覺證，再錯為本來覺證，又錯

牟宗三清楚指出「舊內聖不能開出新外王」，而提出了所謂「良知的自我坎陷以開出知性主體」這樣的民主、科學開出論，這哪裏是李君所說的「老內聖開出新外王」的思想結構？反倒是李君嚴重的陷溺在老的內聖外王的思維模式的咒語之中。

而以內聖為已然。誤妄念為真淨，極量擴充，乃益沉淪於染妄；自以為內聖可成，遂以為外王可建，不自覺中忽略了一個離染去妄、由迷而悟的真實獨立的精神高地。「體」不真純，「用」何以行現，何以清淨？

李君的這些批評，顯然與當時支那內學院的意氣攻詰同調，其中多所栽贓、毫不應理，實不必細論！但問題是，他這種「體不真純，用何以行現，何以清淨？」的思考才是貨真價實、如假包換的「內聖直通外王」的思考方式。揆諸李君的理路，當頗清晰，為何陷入這迷謬之中呢？箇中關鍵是他未能清澈的區別出呂澂與熊十力各自所說的「性寂」與「性覺」是不同的，而將「性寂」與「性覺」一方面對立起來，而另方面又冀望它們能聯結起來，並且以「性寂」做為根本。再者，李君較接近批判佛教的立場，把熊氏視為傳統佛教的立場來加以批判。其實，熊氏並不是持傳統佛教的立場，也不是持傳統儒家的立場，而是持一「新儒家」的立場(這立場可以是另一類型的「批判儒家」的立場)，這是當前學界所常忽略的。再者，由熊十力到牟宗三的當代新儒學有着嶄新的進步，他們已擺脫了宋明儒學式的對佛教的批評(諸如批評其「以心法起滅天地，以生死恫嚇眾生」，說「儒家是實，佛教是虛，實可以載虛，虛不可以載實」)，而有了深層的客觀理解，牟先生的《佛性與般若》自有其劃時代的貢獻！

須得再一提的是，從熊十力的《新唯識論》到牟宗三的《現象與物自身》，自「本體宇宙生起論」的締造到「兩層存有論」的締造，標識着當代新儒學的發展：一方面以智識化的方式締構一「形而上保存」的可能，另方面更預示着「實踐開啟的可能」，這是不容忽視的。我認為李君並未了解到這些理路的發展，而囿限在原先支那內學院的視點來思考，因此造成了一些誤解，真為可惜！至於檢視牟先生理論系統的囿限，當前「後新儒學」對牟氏的批評……等發展，那就更不是李君所能注意到的了！

七　「後新儒學」與「後新佛學」的可能

李君論及當代文化重建時所說的三個大點：第一點說的「……其中應當包涵有變內聖問題為認識論問題，將外王問題付諸政治操作領域；將個人內心的覺悟置放在世俗政治以外的更高一個價值層面，始終保持中國思想內部一個自我批判、從容開放的東方式的精神底蘊」；第二點說的「在道德建設與政治文化改造的層面上明確各自的價值臨界點。儒學應改變自宋明以來的儒門偏見，真實地吸收、改造佛家哲學傳統」；第三點「文化重建中必須注重思想原創與學術基礎的兼顧」，言之深切。李君這裏所說的期望，當代佛教或者未做到，但當代新儒學者卻已做了不少！而且正更大幅的往前邁進，對「從熊十力到牟宗三」做更全面的詮釋與批判，「後新儒學」的聲音已悄然響起。相對來說，李君引藍吉富所感慨的：「他(呂澂)所竭力去廓清掃除他所認為在佛學上的『重重障蔽』與『錯誤思想』，迄今仍然百花齊放，盛於一時」，這問題提的極為深刻，但這已無關於當代新儒學，倒是

從熊十力的「本體宇宙生起論」的締造到牟宗三的「兩層存有論」的締造，標識着當代新儒學的發展：一方面以智識化的方式締構一「形而上保存」的可能，另方面更預示着「實踐開啟的可能」，這是不容忽視的。我認為李君並未了解到這些理路的發展，而囿限在原先支那內學院的視點來思考，因此造成了一些誤解，真為可惜！

深涵「反智」色彩的中國當代佛教要好好反省的地方。藍吉富言之深矣！切矣！李君言之中矣！不遠矣！我真切期待當代新佛家的誕生，或者更進一步的希望能看到「後新佛學」時代的來臨！更期待「後新儒學」與「後新佛學」攜手同進！

註釋

① 杜維明氏即以為熊氏乃是一「探究真實的存在」的思想家，此所謂「探究真實的存在」(quest for Authentic Existence)實即所謂「見體」是也。熊十力認為其學乃是一見體之學。杜氏文章請參見氏著〈探究真實存在——熊十力〉，載《近代思想人物論——保守主義》(台北：時報出版事業公司，1982)。又杜氏復於所著〈孤往探尋宇宙的真實〉提及此，收入《玄圃論學集——熊十力生平與學術》(北京：三聯書店，1990)，頁 191-96。

② 熊十力：《新唯識論》，「熊十力論著集之一」(台北：文津出版社，1986)，頁39。

③ 熊氏於1926年刊行的《唯識學概論 2》說：「安慧於空宗撰述有大乘中觀釋論等，其言唯識，不立相見二分，猶著空見，基師述記，每於安慧被以古師之名。……護法之思想，於安慧諸師，既有取舍，於空宗清辨，尤多借鑒，細按述記可知，若以護法學與安慧相校，應稱為今學。」熊氏對於唯識古學並無多研究，他以後走的路是批判唯識今學而另建新唯識論；又熊氏於《新唯識論》中所謂「唯識古師」，所指即這裏所謂「唯識今學」的論師如無著、世親、護法乃至玄奘、窺基等。

④ 此語為馬浮於〈序〉中所說，又從以「集聚名心」到「翕闢成變」這代表着熊氏哲學的轉變。大體說來，這是從眾生多源轉成眾生同源的一個關鍵性的轉變。這個轉變的關鍵在於由《唯識學概論 2》之轉為《唯識論稿》的期間，相當於1921年到1930 年間。又就目前可以考訂的，是早在1930年1月17日中央大學日刊發表湯用彤演講詞，有云：「熊十力先生昔著新唯識論，初稿主眾生多元，至最近四稿，易為眾生同源。」以上據蔡仁厚：《熊十力先生學行年表》(台北：明文書局，1987)，頁24。

⑤ 見王夫之：《老子衍》，〈序〉。又關於王夫之詮釋方法論之問題，請參看林安梧：《王船山人性史哲學之研究》(台北：東大圖書公司，1987)，第四章：〈人性史哲學的方法論〉。

⑥ 參註④的考訂。

⑦ 關於熊十力如何融攝空有二宗的問題，請參看拙著：《存有、意識與實踐：熊十力體用哲學之詮釋與重建》(台北：東大圖書公司，1993)，「第六章、從平鋪的真如到縱貫的創生」、「第七章、從橫面的執取到縱貫的創生」，又關於「意識的空無性、透明性」與「意識的染執性、權體性」以及「意識的明覺性、自由性」與「意識的質礙性、障蔽性」等問題，亦請參閱該書「第十一章、結論：熊十力體用哲學的釐定」。

⑧ 這樣的道德的形而上學後來為牟先生所承繼，並正式由牟先生揭舉，但是牟先生的道德的形而上學並不同於熊十力的道德形而上學。熊先生偏重在宇宙論，而牟先生則偏重在本體論。

林安梧 1957年生，台灣大學哲學博士，台灣清華大學教授。曾任《鵝湖》主編、社長，佛光大學哲學所所長，現任清華大學宗教與哲學教授暨通識教育中心主任。主要著作有：《王船山人性史哲學之研究》、《存有、意識與實踐》、《中國近現代思想觀念史論》、《契約、自由與歷史性思維》、《當代新儒家哲學史論》、《中國宗教與意義治療》、《儒學與中國傳統社會的哲學省察》，另發表論文多篇。

顧準與韋伯

● 羅　崗

顧準也許是當代中國思想史上最孤獨的思想家，他的「孤獨」不僅是生前思想被視為「大逆不道」、得不到人們的理解，而是在可以公開討論他的思想、知識界出現了所謂「顧準熱」的今天，他贏得的也只是氣節的推許和道德的讚歎，人們對他的思想還缺乏同情的了解和深入的探究。這種熱鬧中的寂寥，才是更值得悲哀的。

凡是認真讀過《顧準文集》的人，或許都能感覺到他對某些問題的追究(譬如「現代資本主義在西歐的發生和發展」，「古代中國為甚麼不能發展出資本主義」)，其實與德國思想家韋伯(Max Weber)有某種淵源關係。顧準在1973年6月11日完成的〈資本的原始積累和資本主義發展〉一文中，在明確提出「清教徒精神，確實是資本主義的精神動力」的論斷後，認為馬克思對於作為資本主義發展推動力的清教徒精神也作過充分估計，並且指出：「馬克斯．韋伯得到馬克思的啟發，寫過一本《新教倫理和資本主義》，我僅知書名，沒有讀過。」①整篇文章流露出顧準對韋伯學說的了解，但他又確實沒有讀過《新教倫理與資本主義精神》，否則他不會連書名也寫不全。既然顧準沒有讀過韋伯的著作，那麼他憑甚麼認為韋伯受到馬克思的啟發？他自己又是經過怎樣的途徑接受韋伯思想的呢？

顧準思想的研究者告訴我們，顧準「居然只通過翻譯那本熊彼得的《資本主義、社會主義和民主主義》，熊彼得可能在註腳當中引了一點馬克斯．韋伯的思想，他居然緊緊抓住註腳不放，往前推，推到和韋伯距離不遠的地方」②。我們絲毫不應該懷疑研究者對顧準的推崇，但這樣似是而非的說法，的確無助於深入了解顧準的思想。早在1934年，吳文藻在一篇介紹德國社會學的文章中就提到韋伯，將其歸入「歷史社會學派(或文化社會學派)」，並特別點明韋伯的社會學是一種「文化型範學」③。1936年，商務印書館出版了鄭太樸翻譯的韋伯的《社會經濟通史》。1938年，賀麟在討論思想道德與現代化的關係的文章中，介紹了韋伯關於「新教倫理與資本主義精神」的論述，強調指出④：

> 韋巴的總結論，是認為近代資本主義的實現，並非由於物質的自動，經濟的自

決，乃憑藉許多理智的，政治法律的，精神的，道德的，宗教的條件而成。他叫做「合理的長時間存在的企業，合理的簿記，合理的技術，合理的法律，與夫合理的精神態度(Gesinnung)，生活態度，和合理的經濟道德」。

儘管顧準聲稱沒有讀過韋伯的《新教倫理與資本主義精神》，但他是否有可能接觸過上述文章和譯著呢？更何況，1962年他重回經濟研究所，開始翻譯熊彼特(Joseph A. Schumpeter)的《資本主義、社會主義和民主主義》，幾乎同時，姚曾廙也在翻譯韋伯的《世界經濟通史》，他們之間有交流的可能嗎？

即使拋開這些推測，單就熊彼特的書而言，所謂「緊緊抓住註腳不放」的說法也經不起推敲。熊彼特確實只在書中一處提到韋伯，原文是這樣的：「馬克思並不認為各種宗教、哲學、藝術諸流派，倫理觀念和政治抉擇，或者可以還原為經濟動機，或者無關重要。他不過試圖揭露塑造它們的，或者造成它們的盛衰興亡的經濟諸條件。馬克斯．韋伯的全部事實和論證完全適合於馬克思的體系。」熊彼特為「馬克斯．韋伯的全部事實和論證」加了個腳註：「這指韋伯對宗教社會學的研究，特別是收集在他的選集中的有名論著：《新教倫理與資本主義精神》。」⑤很顯然，這就是顧準說韋伯受到馬克思啟發的根據。但這本書對顧準的啟發卻遠不止於此，因為熊彼特在書中對韋伯理論多有引伸和發揮，譬如他認為「資本主義正在被它自己的成就所殺害」，就很容易使人聯想到韋伯的著名論斷：「命運卻註定這斗篷將變成一隻鐵的牢籠。」更重要的是，熊彼特基本上是綜合了韋伯和桑巴特(Werner Sombart)的看法，用以論述和分析資本主義文化的「合理主義」性質。顧準參考了熊彼特的有關論述，從而也就間接地受到韋伯和桑巴特的影響。最明顯的例子是，熊彼特認為資本主義經濟活動合理性的標誌，是將貨幣單位提升為計算單位，「資本主義實踐將貨幣單位轉成為合理的成本——利潤計算的工具，複式簿記是它的高聳的紀念塔」。他在「複式簿記」後加了一個腳註，稱「桑巴特曾強調過，而且出色地過份強調過這個要素」⑥。同樣，韋伯也曾十分強調這個要素的作用，他在《中世紀商業公司史》(*Zur Geschichte der Handelsgesellschaften in Mittelalter*)一書中專門研究過簿記的發生、發展過程⑦。作為會計學專家的顧準自然不會錯過這個重要的結論，他討論「資本主義興起的原因」時，除按照馬克思主義的一般論述，還特別強調⑧：

法權體系和意識形態所決定的、國家的商業本位的根本態度；歐洲古代，加上經過文藝復興積累起來的科學技術；合理經營(包括複式簿記)的知識；宗教革命，尤其是十六世紀英國宗教糾紛中對天主教的深刻憎惡所激起的崇尚節儉積累的清教徒的上帝選民的意識。

最後這點顯然來自韋伯，更有趣的是顧準在「複式簿記」後加了一個腳註，稱「桑巴特認為複式簿記的發明，其偉大可與血液循環相比」。這就是熊彼特說桑巴特對複式簿記強調得過份的地方。

顧準透過熊彼特與韋伯相遇了，但上面一番考索並非為了證明學術的會通，而是為了追蹤思想的線索。接踵而來的問題是，他們在哪兒相遇？相遇後顧準又走向何方？正如顧準特別強調的「對照中國的狀況」，可以知道他一直關注着「中國問題」，從而焦點自然聚集在「古代中國為甚麼不能發展資本主義」上。這或許是研究者說的

「推到和韋伯距離不遠的地方」。但凡是熟悉韋伯「宗教社會學」思路的人都知道，他在1904年發表的《新教倫理與資本主義精神》中，提出著名的「韋伯命題」，即認為資本主義之所以會在歐洲興起，宗教方面的因素扮演過關鍵性的角色。他指出，新教徒「入世禁欲主義」的工作倫理等於「無意中」創造出「資本主義精神」，由於有了源源不斷的精神動力，各種制度也就逐漸成形，最終在歐洲誕生了「現代資本主義」。如果說在韋伯的視野裏，「現代資本主義」植根於歐洲獨特的歷史、文化，特別是宗教的土壤中，那麼他就必須說明，在其他區域和文化中因為缺少宗教這個變量，所以不能產生「現代資本主義」。這就是韋伯1910年開始的《世界諸宗教之經濟倫理》的研究計劃所要解決的問題。就像阿隆(Raymond Aron)所說，韋伯需要論證「宗教對於存在的解釋以及由這一宗教觀念決定的經濟行為曾經是西方資本主義經濟制度得以發展的原因之一。這一先決條件和其他先決條件一樣，它在西方世界以外的地方的不存在說明了與資本主義經濟制度相同的經濟制度未能發展的原因。」⑨他選擇中國作為比較對象，指出「古代中國不能發展資本主義」，主要是想透過比較來加深對西方本身的獨特性的理解。

顧準思考問題的旨趣當然與韋伯大相逕庭。雖然他也認為歐洲特殊的歷史、社會、政治、經濟、文化和宗教條件造就了「現代資本主義」，並且特別指出⑩：

> 假如我們把資本主義和希臘羅馬文明兩者間的關係弄得十分緊密的話，我們未始沒有理由把資本主義定義為產業革命以後那種現代化的生產方式和生產關係，而把產業革命以前的工場手工業，有組織的金融方法，規模十分宏闊的航海、商業、殖民，都看作現代資本主義的準備階段。

他進而斷言：「認為任何國家都必然會產生出資本主義是荒唐的。特別在中國……說會自發地產生出資本主義，真是夢囈！」⑪但與韋伯的研究相比較，顧準之所以強調「古代中國不能發展資本主義」，是因為「資本主義」在特定的語境下已經成為「現代化」的同義詞，而中國內部卻無法找到發展資本主義的動力，「這100多年中，中國人深深具有馬克思當時對德國的那種感慨：『我們……為資本主義不發展所苦』(《資本論》第一版序言)」⑫。和韋伯一樣，顧準力圖把「資本主義」的問題上升到世界史的高度：「我這個狹隘的中國人的想法，……從世界史的角度來衡量，也許並不算是狹隘的。」⑬他不是從比較，而是從「傳布」與「接受」，即「資本主義」的國際方面來論述「資本主義」在全球流布的過程中，導致了怎樣的「現代化」形態。因此，在顧準那兒，純粹接受「資本主義」的問題就成為了一個更廣泛的「現代化」問題。當時他總結道：「可以有資本主義道路的現代化，也可以有社會主義道路的現代化，還有50年代以後『新興國家』的特殊樣式等等。」⑭

面臨這樣的多重選擇，中國的現代化前景究竟怎樣？顧準發現，所謂「新興國家」基本也是通過資本主義來現代化，因而遭遇了資本主義發展過程中的一切困難，他急切地追問：「新興國家怎樣現代化，資本主義老路走得走不得，已經成為一個嚴肅的問題了。」⑮那麼，社會主義中國是否找到問題的答案呢？跨越「卡夫丁」峽谷，即不經過資本主義而直接進入現代化階段的誘惑同樣擺在了顧準面前。既然「現代化」已經和「資本主義」宿命般地糾纏在一起，那麼怎樣才能找到「社

會主義」和「現代化」的結合部呢？作為「中國革命」的參與者，顧準當然不可能輕易地否認這場革命的成果，他清醒地認識到：「我們歷史上的異化」與歐洲不同，而這種不同使「我們苦惱更為嚴重」⑯。因此，他才會提出如此嚴峻的問題：「我讚美革命風暴，問題還在於『娜拉走後怎樣』？」⑰「娜拉走後怎樣」的追問，導致的不僅是從「理想主義」到「經驗主義」的思想演變，而且是在「革命的第二天」爭取「理想主義」恢復活力的努力。這是顧準思想最動人的地方，他一直在尋找「理想主義」和現實對話的可能性，他心目中的中國「現代化」構成了對「傳統社會主義」和「傳統資本主義」的雙重批判。正如顧準動情地說過：「40年前，在《資本論》思想指導下，參加了實際鬥爭的行列」⑱，《資本論》對以「資本」為核心的現代形式的剖析和反省，對人類社會公平和正義的執着追求，對人的全面解放的真切允諾，40年後對一個真正的思想者來說，同樣具有無窮的魅力。顧準的許多遠見卓識，包括他早在50年代關於讓市場價格的自由漲落去調節生產的設想，都必須放置在這個背景下才能理解，才不會輕易地轉化為對當下意識形態的「另一種」合法支持。在跨國資本日益猖獗、市場經濟無孔不入的今天，當年顧準關於資本積累必然導致貧富不均的論述，猶如空谷足音。我們親身經歷了中國市場經濟原始積累的過程，才能真正體會到「顧準問題」的分量：「新興國家怎樣現代化，資本主義老路走得走不得，已經成為一個嚴肅的問題。」

這樣說來，顧準和韋伯似乎已經分道揚鑣了。其實不然，就精神氣質而言，顧準和韋伯是同一種類型的思想家。雖然他們面對截然不同的歷史情形，但都對置身其中的社會予以深刻的反思和猛烈的批判。更重要的是，這種反思和批判並非簡單的否定，而是近乎絕望的抗戰。因為高懸於頭頂的「鐵籠」決無毀滅的可能，他們卻用思想的頭顱猛撞這鐵的欄杆……理性的思考難以抑住生命的悲情，顧準屢經顛沛，韋伯幾度迷狂，可謂「命」中註定。

也許，真正的智者永遠是孤獨而寂寞的。

註釋

①⑧⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑱ 顧準：〈資本的原始積累和資本主義發展〉，《顧準文集》（貴陽：貴州人民出版社，1994），頁327；322；323；326；311；323；326；330；311；310。

② 朱學勤：〈思想與學術的位移〉，《東方藝術》，1998年第1期。

③ 吳文藻：〈德國的系統社會學派〉，載《吳文藻人類學社會學研究文集》（北京：民族出版社，1990），頁18。

④ 賀麟：〈物質建設與思想道德現代化〉，《文化與人生》（北京：商務印書館，1988），頁41。

⑤⑥ 熊彼特著，絳楓（顧準）譯：《資本主義、社會主義和民主主義》（北京：商務印書館，1979），頁17-18；154-55。

⑦ Max Weber, *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter* (Stuttgart: F. Enke, 1891). 亦可參見韋伯著，姚曾廣譯：《世界經濟通史》（上海：上海譯文出版社，1981），第三編的有關論述。

⑨ 雷蒙．阿隆著，葛智強、胡秉誠、王滬寧譯：《社會學主要思潮》（上海：上海譯文出版社，1988），頁574。

⑰ 顧準：〈直接民主與「議會清談館」〉，《顧準文集》，頁363。

羅 崗 1967年生，現任教上海華東師範大學中文系，曾發表〈論胡適《五十年來之中國文學》〉、〈歷史中的《學衡》〉等論文多篇。

準個體時代的寫作

● 黃發有

沒有如蛇的夢魘纏身，沒有裝扮成道德的殘忍來壓抑，這樣美妙的個人不能不讓我心旌搖蕩。但當前眾多批評家聲嘶力竭地鼓吹的「個體時代的個人化寫作」，對我而言似乎只是越充越飢的畫餅，這難道正是魯迅所言的「預約的黃金世界」？

戴着「個人化寫作」冠冕的「晚生代」作家，有點突兀地湧現於90年代的中國文壇，他們大都出生於60年代，主要代表有：何頓、邱華棟、韓東、朱文、畢飛宇、魯羊、王彪、東西、李大衛、李馮、張旻、述平、刁斗、丁天、陳染、林白、徐坤等。苦難的歷史記憶並沒有在他們心靈上留下太深的刻痕，高等教育和城市生活背景也使他們對磨難極為淡漠，市場經濟的勃興和西方文化的滲透更在很大程度上消蝕了中國傳統的「道統」的浸濡。相對於「五七」一代、紅衛兵和知青的動盪生涯，他們的成長沐浴着讓其祖輩和父輩欣羨不已的幸運陽光。但對於試圖登上文學舞台的青年人，這又何嘗不是一種殘缺？這樣，顧影自憐就不能不成為這一代的代碼。既然言說苦難成了「五七」和知青作家們的專利，形式實驗的高地也被余華們捷足先登，那麼，留給這一代的出路似乎只能是自說自話。因此，晚生代的寫作姿態與其說是自覺，毋寧說是無奈。而且，在他們反主流的姿勢背後，又何嘗沒有取而代之的衝動。

我認為，將90年代命名為「個人化時代」只是隔靴搔癢的描述。這種觀點認為，作為群體時代的80年代存在着人道主義關懷、文化啟蒙等一系列文化範式或共同的話語系統，而90年代則是一個價值多元、文化失範的年代，個人性得以在中心崩潰的縫隙中確立。但這種判斷只是機械地照搬「後現代」、「後殖民」等西方話語的結果，是在渴求與世界接軌的攀附願望驅使下的誤診。將80年代和90年代一刀兩斷的做法人為地阻斷了歷史之流，是對無法承受的歷史連續性的逃避。90年代並非人云亦云的沒有主題的年代，而是主題在跳盪表象的掩蓋下變得更加隱晦和深奧，時間本身便是讓人不堪重負又無法繞過的元主題。當晚生代作家以空間化的時間來強調瞬

間，通過躲避線性時間來維持脆弱的個人，來逃避群體的脅迫和普遍經驗的兼併時，這種逃避本身和他們所逃避的對象就成了傾注着他們所有的愛恨的元主題。晚生代作家及其筆下的主人公與其說是「漫遊者」，毋寧說是「出逃者」。漫遊的基本前提是自由和自主，而他們卻受厭倦和焦灼所驅使，陷入了一種強制性的重複狀態。他們通過空間的轉換來轉移對時間的注意力，新鮮感和好奇感給他們帶來時間重新開始的錯覺。然而，當他們只有在陌生環境中才能確證自我的獨立、才能擺脫陷入重圍的湮滅感時，這種逃離註定只能陷入怪圈。真正的個人是時間的主體，就算他有權不為了前輩或後代生活、有權不承擔歷史延續感，但作為個人，他最起碼應當承擔自我的連續性。事實上，他們無法承擔的恰恰是他們自己。因此，這樣的個人充其量只能是瞬間的個人。韓東在〈小說家與生活〉中流露出清醒的痛苦：生活「是常恆的、本質的，而非轉瞬即逝的」。正是在這種意義上，他們的逃避是無效的。這種表面被眼花繚亂的現象所切碎的時間像一條無形的、尖銳的鐵絲，依然有效地刺穿他們的生命，並將他們牢固地統攝其中。還有，當前眾多評論家強調的話語多元傾向，同樣只是一種表層描述，並不是每一種說話都有資格成為一個獨立的「元」，有不少喧嘩只不過屬於同一「元」的不同側面，而更有不少說話只是橫飛的唾沫。

晚生代由於無法以生存體驗取勝，只好開掘自我的成長體驗，他們的敍述大多採取童年視角或青少年視角。把未成年時期的渾蒙狀態作為「個人性」得以保留的飛地，顯然是曖昧的。這代人的成長歲月都早於90年代，就算這些主人公獲得了「個人」的資格，也不全是90年代的功勞。而且，在這種不露懷舊痕迹的回訪姿態背後，潛藏着的正是對於自我被當下所兼併的痛苦現實的迴避。必須強調的是，當作家對於有限的私人經驗的迷戀滑向喋喋不休的重複狀態時，成長過程就進入一種人為的延長狀態。一個真正的個體時代的本質特徵不應是展示隱私去迎合別人的窺視欲，而是對隱私的尊重。最為關鍵的是，晚生代作家筆下的私人經驗基本上是封閉型的，必須通過斬斷自我與外界的有機聯繫來保持其獨立性和完整性。我想，個性不是在獨處中內省出來的，真正的個人只有在人海的盪擊中才能站立起來。因此，確切而言，這個所謂的「個體時代」只能算是**準個體時代**。

晚生代的所謂個人性必須以他們的邊緣狀態為前提，他們一旦脫離邊緣而楔入一個相對固定的位置，這種個人性勢必搖晃不止。而且，他們從不掩飾對自己的無席者處境的惶恐和對上流社會的嚮往。邱華棟坦率地說道：「既然機會這麼多，那麼趕緊撈上幾把吧，否則，利益分化期結束之後，社會重新穩固，社會分層期結束，下層人就很難進入上層社會了。」《所有的駿馬》中的林格頗為欣羨巴爾扎克筆下不擇手段地往上爬的拉斯蒂涅，並揚言：「咱們要向他學習，在北京那樣該死的可怕的地方站住腳。」何頓的大部分小說所傳遞的，同樣是佔取一席之地的強烈籲求。這樣的「個人」僅僅是一種無奈的權宜之計，它毋寧說是一種包袱。他們站穩腳跟的那一天，也就是他們脫下「個人」的外衣的日子。

魯迅在《狂人日記》的開篇交代狂

人「已早愈，赴某地候補矣」，其中蘊涵着作家對個人在中國的未來命運的深刻得近乎殘忍的洞察。不容忽視的是，現代工業的強大的聚合力量也極為有效地瓦解這種脆弱的個人性，這對於中國面容模糊的個人而言不啻是雪上加霜。邱華棟的《公關人》、《環境戲劇人》、《鐘表人》、《別墅推銷員》等作品，就揭示了人們在工作身分的轄制下淪為平面人的境遇。這組模式化的作品道破了當今時代對人們所實施的更加間接、隱蔽和有效的控制。正是在此意義上，自由作家或自由撰稿人同樣是一種身分和模式，它同樣攜有削磨個性的無形刀片；商業化的外部社會的壓力，規定了他們的寫作首先是為稻粱謀的活命手段。因此，自由作家的出現只是為個人化寫作提供了某種可能性，但自由寫作並不能等同於個人化寫作。

晚生代作家書寫欲望的偏嗜常被視為對壓抑和禁欲的反抗，但其中逃避感情和乞靈於技術的傾向卻使反抗禁欲主義的行動淪為一種新禁欲主義。對於肉欲 (sex，lust，libido) 的過份宣揚扼殺了愛欲 (eros)，這樣的自由只能是新型的枷鎖。在欲愛還休的躊躇和欲罷不能的沉溺之間掙扎的狀態，是愛的能力逐漸死亡的過程。沒有愛的能力的「個人」，可能是真正的個人嗎？「為迴避愛而逃往性」，逃避冒充成了解放，倒退偽裝成了進步。通過付諸行動以避免內省的折磨，這是張旻、邱華棟、朱文、刁斗等男作家筆下的主人公沉迷欲海的心理根源。而在女作家筆下，林白的性描寫較為坦率和露骨；而自戀傾向較為濃重的陳染，則偏向於表現自傳色彩極為鮮明的女主人公的試探、閃躲和猶疑，進退兩難的處境把作家逼進了「無處告別」的死胡同。而對兼併個人的群體力量的一味抗議，使自己成了抗議對象的影子，自動地將主動權奉送給對方。更為重要的是，對自我身體的關注固然是對忽視肉體的年代的反叛和挑戰，但誠如羅洛．梅 (Rollo May) 所言：「無論自我、軀體，還是無意識，都不可能是『自主』的，而只能作為整體的**一部分**而存在。……這意味着自主和自由不可能屬於機體某一特殊部分，而必須是整個自我 (思維、情感、選擇、行動的主體) 的一種性質。」因此，將身體視為欲望的載體，只能是對身體的奴役。

綜上所述，晚生代的寫作尚未具備「個人化寫作」的本質特徵，但在外部形態上已經初步具備了「個人化寫作」的某些屬性。如果深究其意義，它不在於展示了中國的個人的精神風貌，而在於揭示了在當今時代成為個人的艱難。可以消融個性和庇護身家性命的群體大廈搖搖欲墜，時代的放逐逼使他們茫然地向前尋找，但尋找的結果似乎並沒有通向個人的「天堂」。從自戀走向自虐，再走向自欺；從蒙昧走向瘋狂，再走向麻木。這種惡性循環使多數軟弱者的「個性」挫損殆盡，但同樣也為極少數內蓄着強大的離心力和堅韌性的人們提供了衝破硬殼並走向個人的可能。基於此，我情願把晚生代的寫作稱為**準個體時代的準個人化寫作**。我認為只有充分認識到成長為真正的個人的艱難，真正的個人才能穿越美麗的誘拐和自設的深淵、才能在荊叢中誕生和挺立。

黃發有　上海復旦大學中文系博士生，已發表文藝評論、學術隨筆多篇。

「二羅」的書

● 鄧雲鄉

柳存仁教授自遙遠的堪培拉來信，問我傅斯年寫給胡適的信中所說的「二羅」是不是指羅常培和羅庸？我回信說「是的」。傅信收在《胡適來往書信選》下卷，寫信的時間是1945年10月17日，正是抗日戰爭剛剛勝利後不久，當時胡仍在美國，而傅則任北京大學代理校長。「二羅」中的羅常培當時也在美國，羅庸則在昆明，兩位都是西南聯大中文系教授。但其關係是屬於「北京大學」的，復員回到北平後仍要回北大工作。現在的讀者對這兩位羅先生所知不多，但在當時，他們都是「七七」戰前北京大學的名教授，後來抗戰軍興，就隨學校內遷，輾轉到了昆明。北大、清華、南開合組西南聯合大學，兩位羅先生在中文系中也是名教授。傅信中談到北大復校的人事設想，說到「國文系」，一開始就說：

國文系：二羅皆愈來愈糟。孫子書、孫蜀丞、俞平伯在北平苦苦守節(三人似可擇聘)，語言學亦可有很好的人。此系絕對有辦法，但主任無人。

傅對「二羅」有意見，而羅常培對傅及羅庸也有意見。在1946年4月24日羅常培致胡適的信中說：

國文系……文學組始終沒上路子。膺中關於文學史方面指導了幾個學生，但我總覺得他對整個文學的觀點總有些隔膜，而且篤信密宗，縱妻行同巫覡頗為一班同人所指摘……即以膺中而論，我可謂大義滅親。(雖然我和他沒有親，並不如頡剛所推測。)

由此可見「二羅」之關係。又從羅信中稱「連素以義和團學者見稱的傅胖子」及「孟真近來對我不大好」等語，亦可想見其與傅的關係。

存仁教授來信問的就是這段話中的「二羅」，可是我對這兩位老師也是只聞其名而未識其人。最近分別讀到兩位的書，一是羅庸先生的《鴨池十講》，收在「新世紀萬有文庫」中；另一本是羅常培的《蒼洱之間》，收在「書趣文叢」第三集。

羅常培先生，字華田，號恬庵，北京人，滿族，姓薩克達氏。早年畢業於北京大學，長期在北大任教，是語言學專家。40年代中期，曾去美國講學進修，我在1947年畢業時，先生尚未回國。《蒼洱之間》是先生在昆明西南聯大時寫的遊記，「蒼」是點蒼山、「洱」是洱海。此書也是我讀到的先生的第一本書。先生另有十餘種語言學專著，一般人是讀不懂的，所以

我一本也未讀過。但我卻十分愛讀先生這本不厚的書。

《蒼洱之間》包括〈蜀道難〉、〈蒼洱之間〉兩部分。前者記作者由昆明到重慶、瀘州、樂山、峨眉、成都等地訪問旅行的過程，附有冰心的序和自序。冰心在序中說：

這篇遊記裏，便充分的表現了羅先生的人格：三個多月困難的旅途，拖泥帶水，戴月披風，逢山開路，過水搭橋，還愴惶的逃了好幾次警報，歷盡了抗戰期中旅行的苦楚。可是他的豪興一點不減，他研究了學術，賞玩了風景，採訪了民俗，慰問了朋友……讀之不厭其長，惟恐其盡！

從冰心的序中，可見這篇遊記內容的豐富。半世紀後讀此書，所記載的就不只是遊記而已，而是一篇生動的抗戰時期大後方文化教育界的歷史實錄了。從5月下旬離開昆明，到8月下旬回到昆明，一路上坐了飛機、汽車、黃包車、輪船、木船……，現在讀者是無法想像當時這些交通工具的簡陋與破爛了。

當時全民抗戰，除去軍政經濟各界會聚了全國精英以外，在文化教育界，也都聚集了30年代南北各地，包括北平、天津兩地的著名學者。與羅先生同行的還有清華校長梅貽琦(月涵)、教授鄭天挺(毅生)。他們此行目的是到重慶向教育部報告西南聯大校務；到川南敍永視察聯大分校；到瀘州李莊參觀中央研究院史語所、社科所；到樂山、峨眉、成都等地參觀武漢、四川、華西、齊魯、金陵各大學。所以一行除了旅途艱苦、躲敵機、跑警報、遊山玩水、逛峨眉、吃成都川菜小吃以外，還見到不少文化名人，記錄了當時不少文化教育活動，這些都是珍貴而生動的史料。如記西南聯大敍永分校，由楊今甫、褚士荃領導視察，楊是這裏的負責人，即作過山東大學教務長的楊振聲。瀘州是著名酒鄉，現知者甚多，當時中央研究院史語所就在瀘州板栗坳李莊，負責人是考古、甲骨文專家董彥堂(作賓)，他後來去了台灣，是台北南港中央研究院史語所領導人。記中寫道：

北京大學文科研究所的學生留在李莊的有任繼愈、馬學良、劉念和、李孝定四個人……李君受董彥堂先生指導……任君研究的題目是理學探源……

李孝定教授現在是台北南港中央研究院史語所研究員，任繼愈教授則是北京國立圖書館館長，他們源出一脈，都為華夏學術貢獻終生。當時營造學社也在這裏，建築專家梁思成、林徽音教授都在這裏，文中記林因患氣管炎，「正在院子裏躺在帆布牀上曬太陽」。50年代後期，林也是因此病去世的。

此外，羅常培亦曾到朱山武漢大學看王撫五(王星拱)，當時王的頭髮全白了。好說「閒話」的陳西瀅則鬢雜白髮、背微拱起，較之東吉祥胡同時代老多了。另外還見到楊仁梗、朱東潤、蘇雪林……80年代初我去復旦，還幾次同朱老見面。蘇在台南，已是百歲老人，去年還有消息，近則不知如何了。抗戰時期的成都，是著名教會大學的集中地，北平燕大、山東齊魯、南京金陵，都集中在華西壩華西大學，名教授也會聚於此。朱自清(佩弦)、錢穆(賓四)、呂叔湘、吳貽芳、顧頡剛、蒙文通、馮友蘭(芝生)……數不清的學術大師，在羅文中都一一

記到，或是學術研討之際，或是觥籌歡暢之時，不一一贅引了。其中特別記到「北大文科研究所近兩年來所收的劉念和、王叔岷、王利器諸生」，他們都是川大文學院院長向先喬(楚)先生指導出來的。王叔岷先生現在在台北中央研究院文哲所；王利器先生在北京社科院。這兩位北大前輩學人與我均有友誼，只是當時的「諸生」，現在都是精神矍鑠的八秩五六的老人了。羅先生由成都回到重慶，又見到沈士遠、許季茀、蕭鍾美、汪旭初等人，說「鍾美是二十年的老同學」，這「鍾美」就是去年初在北京去世的百歲老人蕭重梅(勞)仁丈，歲月悠悠，前輩儀型均隨世紀而去了。

對現在的學術文化界來說，羅庸先生的名字似乎很陌生。羅庸字膺中，原籍揚州，北京長大，幼年讀私塾，其父希望他成為一名中醫，以《王叔和脈訣》啟蒙。民國二年(1913)，十四歲進史家胡同中學，在私塾已熟讀《論語》、《孟子》、《詩經》等書。十八歲四年中學畢業入北大文科國文門，已是民國十二年(1923)。後在北京工作，與魯迅先生有來往。《魯迅日記》之十二中11月8日記云：「陳援庵贈《元西域人華化考稿本》一部二冊，由羅膺中攜來」；《日記》之十三中5月21日記云：「晚以女師校風潮學生柬邀調解，與羅膺中、潘企莘同往……」30年代初期，羅也是八道灣苦雨齋的常客，雖無廢名、平伯諸先生之三天兩頭來，而次數也不少。如新刊《周作人日記》下冊1932年8、9月間，就三次記到膺中。8月21日記：「膺中來，贈筆四支。」29日記：「訪川島，又四訪膺中不值。」9月17日又記：「川島、膺中來訪，六時去。」均可見其與知堂之關係。羅庸在北大畢業晚羅常培四五年，他沒有出國留學過，只在二十八歲時代表一學會到日本帝大開會，去過東京、京都、名古屋等處，親見日本人對於侵略中國之處心積慮。民國十七年(1928)北伐成功後，他曾到南京支那內學院拜歐陽竟無。同年末到廣州，即任教中山大學講《莊子》、《老子》、《荀子》、《論語》等。其時魯迅早在一年多前，即民國十六年(1927)10月已到了上海。新版《鴨池十講》前記中介紹說：「1928年秋，應魯迅之邀，任中山大學中文系教授兼主任。」這顯然是亂說。羅於民國二十一年(1932)又回北大任教授，教文學史與詩詞方面的課。前引知堂日記，也正是這個時期的事。從日記中可見，他與章川島關係較近。抗日戰爭時，他隨學校內遷，先到長沙，後經香港去昆明，任西南聯大教授，一度曾代理系主任。勝利復員後，羅留在昆明並主持昆明師範學院，直至1950年去世。

1943年，《鴨池十講》由昆明開明書店出版，這「十講」是羅在西南聯大的十次講演稿。為甚麼叫「鴨池」呢？這是因為昆明的滇池在元代本名「鴨池」，羅氏室中懸掛昆明玉案山筑竹寺元代白話聖旨碑文，就稱昆明為「鴨池城子」。羅氏因記古地名之故，以名其書。

這十講是〈我與《論語》〉、〈儒家的根本精神〉、〈論為己之學〉、〈感與思〉、〈國文教學與人格陶冶〉、〈詩人〉、〈思無邪〉、〈詩的境界〉、〈少陵詩論〉、〈欣遇〉。據作者「前記」說：「〈論為己之學〉是為三民主義青年團西南聯大支團部的刊物《聯大青年》寫的……」自是當時重慶政府官方思想宣傳，現在也能公開重版，真慶幸改革開放時代的偉大了。在這十講中，所論多是儒家學說、立身處世之道，現在讀起來感到有些迂。羅氏在〈我與《論語》〉一文中說：

我根本不懂哲學，儒學呢？至今也還沒有懂。本不配來說話，但儒書畢竟讀過一些，因此定了這個題目，想把自己讀《論語》的經過，向各位報告一下，或者比較切實些。

這話說的雖然有些謙虛，但基本上還道出一個中國舊式讀書人的本分，即重在身體力行。不過某些論調讓人覺得他是個迂夫子，如在〈詩人〉一文中，他就考證「詩人」在《楚辭．九辯》中的出典，說這是很尊貴的名詞，不可亂叫。說道：

近二十年來，新詩發生……詩人一名，才又在新文壇上出現。於是，凡有一兩本詩集出版者，大家便群以詩人呼之……我不知道在外國是否應當如此，若在中國，詩人一名，是不應該如此濫用的……。

在今天看來，這樣的論調真的有些多餘了。

「二羅」的書，羅常培先生是記事之作，所記都是抗戰時文教界人士在四川一帶的情況，現在讀者知之甚少，讀來頗有情趣。羅庸先生講為學、講儒家，經過半個多世紀的翻天覆地、九死一生的急烈變化，今天重讀難免昏昏然，有些感到可笑。不知現在國際上一些新儒家學者讀來又如何？

再有前引羅常培先生致胡適信中所說「篤信密宗」及「縱妻行同巫覡」等辭語看，詳細情況雖然不能了解，但從《鴨池十講》格格不入時的思想，也可想見其當時所談跟現實的距離有多麼大，因之對其北大復員時不能再回北京，或不願再回北京，或不能再回北京之北大，種種人事複雜情況均可想見。加以當時時局，或自以為繼續留在昆明，免再度奔波之苦，亦可以理解了。

關於西南聯大敍永分校的情況，有必要補充幾句。據北京王景山教授函告，1940年7月日寇佔領安南(越南)，雲南成為前線。重慶國民政府及教育部欲將聯大遷往四川，幾經討論並實地調查，聯大常委會於11月13日決議成立敍永分校，該年度大一新生即在敍永報到上課。但因抗戰時期交通困難，遲至1941年1月才正式開學。5月，聯大校務會又決定取消敍永分校，集中在昆明上課。到同年8月底，敍永分校完全結束。梅、鄭、羅三人去敍永即為此事。楊今甫先生當時以西南聯大校秘書主任到敍永分校任分校主任，到8月辭職回昆明。褚士荃，上海金山人，原清華機械工程系教授，時為敍永分校訓導主任。鄭毅生先生時為聯大歷史系教授，又兼聯大總務長。

敍永分校新生說是上了兩學期課，實際卻不到半年，其教師陣容強大。如教大一國文的是楊振聲、李廣田、吳曉鈴等位，教大一英文的是陳嘉、王還、楊國翰、王佐良、查良錚(穆旦)等，教中國通史的是吳晗，教邏輯學的是張蔭麟，教普通物理的是鄭華熾、霍秉權，普通化學是孫承諤、劉雲浦，普通地質學是袁復禮，生物學是李繼侗，指導化學實驗是唐敖慶，後均成為著名學者，可以想見西南聯大敍永分校人才之盛了。景山教授遠道寄來如此珍貴資料，引用如上，謹致謝忱。

鄧雲鄉　文史學者，現居上海。著有《燕京鄉土記》、《文化古城舊事》等書。

經濟與社會

「一國兩制」與香港的憲政民主

● 張辰龍

香港回歸中國後，「港式自由」並沒有毀掉。很多人將此歸結為中國政府信守諾言，堅定地執行「一國兩制」的結果。如果自由僅僅繫於中央政府的諾言，那「港式自由」就太危險了。諾言遵守得再好也不是制度性保障。

隨着「一國兩制，港人治港」的順利實施，中央與香港特區之間關係的良好處理，目前港人的政治憂慮減少了；可是在目前的經濟狀況下，非政治憂慮卻因生活壓力的增加而有上升的趨勢。回歸前，港人所擔心的個人自由保障問題似乎已經解決，但自由之獲得並非一勞永逸的事情。我們不否認作為憲法性文件的《基本法》合乎一定的憲政精神，然而，憲法並不等於憲政，可以制訂出憲法並不意味着憲政就能輕易達成，作為制約絕對權力並保障個人自由的憲政制度是逐步形成的。自由生活的確立也不可能一錘定音！

一 「港式自由」的存在形態

中國政府之所以作出「一國兩制，港人治港」這種安排，在一定意義上是想繼續保持「港式繁榮」，而「港式繁榮」的根本原因在於「港式自由」①。

有人把「港式自由」概括為一種沒有民主的自由。在缺乏民主的情況下人們依然可以享受一定的自由，這的確是一個事實。但這種概括只反映了部分實情，而且極易產生誤導，因為由此可以得出兩種截然相反的推論：一是既然存在無民主的自由，香港就沒有必要再發展民主；相反的是，它又似乎暗示無民主的自由是有缺陷的自由，是無保障的自由，只有建立民主制度，自由才有保障。回歸前後，許多香港人，包括港英當局和一些外國人士都希望加快香港的民主進程，在一定程度上就是基於後一種認識。可是，香港回歸後並沒有建立起那些人所期望的民主制度，但「港式自由」也沒有毀掉，這似乎又證明了前一種推論。很多人把這種情況完全歸結為中國政府信守諾言，堅定地執行「一國兩制」方針的結果。如果自由僅僅繫於中央政府的諾言，那「港式自由」就太危險了。諾言遵守得再好也不是制度性保障，自由必須維繫於有效的制度運作。在尋找能夠維護自由的制度之前，我們應該首先搞清「港式自由」的存在形態。

為了判定「港式自由」的特徵，需要區分自由的兩種存在形態。哈耶克 (Friedrich A. von Hayek) 認為，「自由」

只有一種，即「沒有外部壓制、擺脫外物的自由」，是指「獨立於他人的專斷意志」之「強制不存在」的狀態②。但強制不存在的狀態並非只有一種，依其保障性之不同可分為兩種：一種是僅僅作為事實存在的私域。可以說，任何社會都存在這種私域，人們在一定程度上都可享有私生活領域中實際存在的個人自由③。但是，這種自由只不過體現了統治者的自覺或其統治能力的不足，並沒有專門的制度安排去制約政治權力，政治權力隨時都可能侵犯沒有屏障的個人私域。這種狀態下的強制不存在只不過表明政治權力沒有運行到此，並不是政治權力不能運行到這個領域。政治權力沒有疆界，仍然是一種絕對權力。需要指出的是，絕對權力和極權是兩個不同的觀念，絕對權力是指免於控制、不受約束的權力，是指不受限制地任意使用權力。顯然，任何極權主義制度都是絕對統治的制度，但反過來就不一定正確，極權主義是指把整個社會囚禁在國家機器之中，是指對人的非政治生活的無孔不入的政治統治。在**極端類型**的極權主義社會，個人的私域完全被政治權力侵佔，個人自由全部喪失。而絕對統治只意味着不受約束地任意使用權力，並不意味個人一點自由都沒有，托克維爾 (Alexis de Tocqueville)、黑格爾 (Georg W. F. Hegel) 和牟宗三都曾關注過此問題。牟宗三把中國君主專制下的自由看作是「不自覺的自由、潛伏的自由」(potential freedom)。自由在潛伏的狀態下，人們「隨時很自由也隨時不自由」，自由沒有保障。之所以如此，主要是因為君主依然是不受限制的「無限體」。只有通過個體**自覺的**奮鬥爭取，再加上法律的保障，自由才是「客觀的自由」(objective freedom)。客觀之為客觀，在於政治權力為客觀的法律制度所限制，自由為法律所保護，個人通過自覺挺立為權利主體④，這正是憲政的核心含義。換言之，憲政就是用憲法制約絕對權力以保障個人自由的制度⑤。因此，客觀的自由也就是憲政自由。憲政制度使自由客觀化、制度化，成為保障性自由。這種狀態下的強制不存在，是因為政治權力受到了有效制約，私域變成得到確保的個人權利。因此，可以把自由的兩種存在形態稱之為「制度化自由」與「非制度化自由」。當然，憲政自由之具有保障性，還因為它是一種**爭得**的自由，是一種人們在積極地限制政治權力的過程之中獲得的自由，在這個意義上，憲政自由也可以說是民主的自由。

「港式自由」似乎介於這兩者之間，它並非完全沒有制度性保障 (如普通法和司法獨立)，可卻沒有達到充分的憲政形態。也就是說，在香港的政治架構中，憲政構件是殘缺的。現在世界上具有普通法傳統的國家，並沒有因為普通法蘊涵着個人自由就不去建構憲政制度，這或許說明，如果沒有必要的政治建構，普通法似乎並不能獨自完成保護個人自由的任務。香港人並非英國移民，大部分是地地道道的中國人，普通法只是其傳統中的一部分。在香港，普通法只是作為一種基礎性制度出現，其對個人自由的保護措施，並沒有完全提昇到政治制度層面。遵循普通法原則的獨立司法機構，是香港本土最重要的憲政構件，其雖與行政和立法「分立」，但卻缺少對行政和立法「制衡」的一環。不可否認，港人享有很高的經濟自由，而經濟自由又是其他一切自由的基礎，因而，自由的市場經濟是個人自

自由的兩種存在形態可稱為「制度化自由」與「非制度化自由」。「港式自由」似乎介於這兩者之間，它並非完全沒有制度性保障。在香港，普通法只是作為一種基礎性制度出現，其對個人自由的保護措施，並沒有完全提升到政治制度層面。也就是說，在香港的政治架構中，憲政構件是殘缺的。

由最基本的表達方式⑥。然而，香港的自由市場經濟是和港府的「積極不干涉主義」經濟政策分不開的，但這種政策只不過體現了港英政府的自覺，最多是「無為而治」的現代翻版，並不存在使之不能干涉的制度化制約力量。概言之，香港的自由制度不僅不完善，也不是自己爭來的，「港式自由」是缺少個體自覺的消極自由，並沒有達到充分的憲政形態⑦。

回歸前，由於得到英國自由民主制度的補充，「港式自由」依然具有保障性。割斷香港和英國政治制度之間的聯繫，就會暴露其自由保障制度的不完善性，自由僅僅靠現有制度來保障是極易受到傷害的，所以，回歸前後港人才會擔心他們的自由生活。在一定程度上基於保持「港式繁榮」而制訂的《基本法》，與「港式自由」之間具有一定的親合性，所以，它規定了「經濟、社會制度不變、生活方式不變和法律制度基本不變」。但這些大都是基礎性制度，自由不能僅僅靠「制度不變」原則來維護，更何況政治制度是要變的，而政治制度的變遷必定會影響自由狀況。在「一國兩制」的安排下，香港實行與中國大陸不同的另一種制度，但問題是中國大陸政治制度和香港自由制度畢竟遵循着各自的運行邏輯，而且中國大陸政治制度正處於不斷演進之中，因此很難用一種根本不同的運行機制和不斷變化的制度去維護另一種制度下的自由。雖然地方自治作為一種分權模式造成了政治權力的多中心擴散，對保護個人自由只是一個有利條件⑧，但這並不表示，只要置身於這種地方政府機構管轄之下，個人就能獲得自由。地方政府可能絕對自治，其公民可能絕對是奴隸，「高度自治」不等於自由的保障。

在「一國兩制」的安排下，香港實行與中國大陸不同的另一種制度，但問題是中國大陸政治制度和香港自由制度畢竟遵循着各自的運行邏輯，而且中國大陸政治制度正處於不斷演進之中，因此很難用一種根本不同的運行機制和不斷變化的制度去維護另一種制度下的自由。

二　自由的保障：憲政與民主

在如何使「港式自由」更具保障性的問題上，人們在回歸前後進行了廣泛的討論，這些主張大致可以分為「保守派」和「民主派」⑨。在政治上，保守派安於現狀，其立論依據有兩點：一是香港本地缺乏民主資源，港人沒有政治參與的傳統，市民對政治比較冷淡，不具備實行西方式民主的條件。二是「港式自由」的保障不在於香港而在於中國中央政府，如果中央政府有意干涉特區事務，無論香港的政治制度怎樣民主，也毫無用途。民主派內部的立論依據並不一致，對香港前途的看法也不相同，但大都認為要保障香港原有的自由，必須建立民主的政治制度，其中有些人對《基本法》持不信任態度。在一定意義上，這也是目前香港所謂「經濟城市派」和「政治城市派」之爭⑩。

保守派在政治上的放任態度，固然無助於提昇「港式自由」的存在形態；民主派所構想的政治制度模式，也並非沒有疑問。後者大都以西方民主制度為藍本，並把政治參與、政黨政治和選舉制度看作是民主的主要內容或測量香港本土民主資源的標準。其實，許多真正的自由主義者對西方民主制度在保護個人自由方面的作用已提出了質疑，如哈耶克和布坎南 (James M. Buchanan) 都認為，代議制民主是為適應產業革命初期的政治需要而制訂的，自此以後，這種政治技術沒有多大改進，它存在着一些根本性缺陷。即使被某些香港人所推崇的、作為民主制度重要構成部分的政黨政治和普選權，在他們看來卻並不能有效達致最大限度地保護個人自由

這一目標。所以，他們希望發明一種新的政治技術和新的表示民主的方式，進行立憲改革以重塑民主[11]。

當然，西方有西方的情形，在不同的歷史情形下，自由與民主的關係是不同的。由於原來港英政府漠視在這塊「借來的地方」上的各種社會問題，長期積壓之下，民間不滿的呼聲日益高漲。香港現在受東南亞金融危機衝擊，民生問題日顯迫切，人們對港府的期待和要求也會增多。儘管香港沒有實行西方式民主，但港府為了以「經濟城市」壓民主派的「政治城市」理念，並迎合市民的要求，就要增加「公共消費」的「籃子」，有意塑造「大有為」的政府形象[12]。這很可能造成公共部門的擴張和政府自由裁量權的增加，而政府權力的任何擴張都意味着個人自由的減少。另外，由於政府自身並不從事生產，「公益」的成本是由社會提供的，其負擔最終只能轉嫁到富有生產性的少數人身上，從而侵害了他們的財產和自由。而所謂多數和少數只不過是一種臨時的組合，對少數人自由的侵犯必定危及所有人的自由[13]。在這種情況下，盲目地引入政黨競爭和普選權就可能加大這一趨勢：一方面「票價競爭」會引起選民「過度期望」，刺激政府進一步擴張；另一方面，多數決定規則如果被錯誤地提高成了基本的道德原則，則普選權只不過「擴大了那些偏愛重新分配者的人數和比例」，並不一定會加強自由。

我們當然不會像香港有些人那樣，拿當年華盛頓斥責政黨政治的理由來反對在香港實行政黨政治和直選。但是，我們至少從中可以得出這樣的啟示：個人自由或許在民主政治中比在其他形式的政治制度中更有保障，但這決不意味着這種保障在民主政治中是確定無疑的。必須有甚麼樣的制度結構和程序，以及在具體情況下應遵循甚麼進程，個人自由才能在現實生活中實現和得到保障？這些問題並非不證自明[14]。因此，在設定香港政治的發展目標和步驟之前，應該釐清自由、民主和憲政三者各自的內涵和它們的相互關係，不能盲目地照搬任何制度，即使這種制度在其他地方非常成功。

存在「港式自由」這一事實就已說明，自由和民主是兩種不同的事物，是處理國家與社會（個人）之間關係的兩種不同的政治技術。既然存在沒有民主的自由，也就可能存在沒有自由的民主。自由意味着對直接控制個人之措施的否棄，意味着對國家權力的限制，並預設了個人擁有某些確實得到保障的私域。按字面的理解，民主是指人民的統治或權力。按其純粹的和最充分的狀態來說，民主要求「一切權力屬於人民」，這一原則並沒有指出限制權力：一切權力乃是無限的權力。由此看來，自由觀念並非來自人民主權學說。在日常生活中，人們之所以總是把自由和民主混為一談，是因為現代民主是建立在自由主義基礎之上的，它在一定程度上包含着個人自由。歷史經驗表明，離開自由的民主是不穩定的。但是，民主與自由畢竟是兩種不同的事物，參與行使權力並不含有個人自由的意味，與國家權力相對應的個人自由並非得自那種參與權力中之無限小的一份。民主和自由之間的張力並沒有因為現代民主包含着自由而消除，如果對民主選舉出來的政府不加限制的話，專制同樣有可能發生，個人自由同樣會遭到侵害。民主並不能獨自保護自由，其實，現代自由是以憲政來保障的，它

港府為了以「經濟城市」壓民主派的「政治城市」理念，並迎合市民的要求，就要增加「公共消費」的「籃子」，有意塑造「大有為」的政府形象。這很可能造成公共部門的擴張和政府自由裁量權的增加，而政府權力的任何擴張都意味着個人自由的減少。

意味着「法上有法」，即使民選的政府也不得制訂違背保障自由的憲法，這就對純粹的民主原則構成了某種限制和約束。因此，在保護個人自由方面，憲政或許比民主更重要，民主必須是憲政的，憲政民主就是使民主定位於自由主義的民主。

憲政對民主的限制並不表明憲政是反民主的，憲政其實保護了民主的前提條件——個人自由。民主必須以保障個人自由為其基礎，否則，我們得到的「民主」只不過是披着民主外衣的獨裁統治[15]。另外，憲政之達成也離不開民主，憲政制度的運轉同樣需要民主為其注入活力，因為制約性權力的最終來源是自下而上運行的社會權力，即民主性的權力[16]。憲政的目的是限制政治權力以保障個人自由，凡是遭遇政治權力的場域(不管是中央政府的權力還是地方政府的權力)都存在憲政或限政問題。對於中央集權制國家，由於地方政府的權力來自中央政府的授權，地方性權力是中央權力的延續，從邏輯上講，限制了中央權力也就限制了地方性權力(事實上並非如此)。但在聯邦制國家，要達成憲政僅僅限制聯邦政府權力是不夠的，因為其地方政府的權力並不是來自聯邦政府，限制聯邦政府的權力不等於限制了州政府的權力。美國憲法第14條修正案在一定意義上就是為了解決這一問題而制訂的。中國雖然是中央集權制國家，但香港不僅是一個經濟特區，而且亦是一個政治特區，其享有的「高度自治」權力甚至比聯邦制國家的州或邦的權力還大，要保障個人自由，憲政同樣是一個關鍵性問題。因此，在整個中國實現憲政民主之前，香港本土發展出合乎憲政精神的地方性政治制度就顯得尤為重要，因為「一國兩制，港人治港」畢竟是針對港人的一種制度安排。

香港的政治發展同樣取決於香港的本土資源。香港擁有世界上最自由的市場經濟，這一事實本身就已說明，香港對作為市場經濟前提條件的私有產權和個人自由之保護已達成共識，而英國普通法成功地移植到香港，並把這種共識提升到一定的制度層面，從而為香港發展憲政民主提供了基本的制度資本。

三 「一國兩制」與香港的憲政民主

現在很多人已認識到，中國實現民主的成績之所以一直不理想，是因為缺乏本土資源的支持。其實，任何制度安排的成功與否，都取決於支持這種制度的資源之多寡[17]。

香港的政治發展同樣取決於香港的本土資源。回歸前的香港是英國的殖民地，港督是由英國政府任命的，香港人無任何選擇餘地，對政治根本說不上話，政治冷漠在所難免。80年代以後，立法局議員雖然增加民選的成分，但仍然沒有超出「行政吸納政治」的模式[18]。鄭宇碩和雷競璇的調查表明，回歸前香港市民的政治參與意識低落，投票率一直不高[19]。回歸後，《基本法》規定的香港政治模式依然是行政主導型，選舉制度也受到「循序漸進原則」的限制，但是，我們卻不可由此作出香港缺乏發展憲政民主的制度資本的結論。如果把政黨政治和選舉制度看作憲政民主的主要內容，那麼香港在這方面才剛剛起步。可是，它們並不反映憲政民主的本質。如前所述，自由是憲政民主最根本的制度資源。從這個角度看，香港支持憲政民主的資源又是豐厚的。香港擁有世界上最自由的市場經濟，這一事實本身就已說明，香港對作為市場經濟前提條件的私有產權和個人自由之保護已達成共識，而英國普通法成功地移植到香港，並把這種共識提昇到一定的制度層面，從而為香港發展憲政民主提供了基本的制度資本。

現在，我們來考察《基本法》對香港原有的憲政資源有甚麼影響。香港《基本法》是根據中國憲法制訂的，也是中英《聯合聲明》在制度上的落實，並在一定程度上吸納了香港的聲音，可以看作是中、英、港三方合約的體現。因此，《基本法》並不完全是中央政府意志的產物，還包含着英國和香港的意願，我們不應把《基本法》看作是「依法而治」(rule by law) 之法，而應當視之為「法治」(rule of law) 之法。所以，《基本法》具有一定的憲政性，如關於「制度不變」的規定既可用來限制港府的權力，也可推出對中央政府權力的限制。當然，《基本法》的憲政性並不等於憲政，要讓《基本法》中保護個人自由的條款的每一個字都不是白寫的，不僅需要配置和它相適應的其他制度構件，而且更需要港人不斷為《基本法》注入活力。如果這個法律文本朝着合乎憲政精神的方向落實，香港不僅可以保住原有的憲政資源，而且還會有所豐富：首先，「制度不變」原則意味着港人的自由生活方式不變；其次，儘管在政治架構上仍是行政主導型，立法會的權限依然受到限制，但畢竟改變了原來只是諮詢機構的地位。最重要的是，原有獨立司法系統完整保持下來，並設立了終審法院，權力分立已初具規模[20]。再次，「高度自治」雖然並不必定能保障個人自由，但卻可用來維護香港社會已形成的自由傳統。而且，「港人治港」與「高度自治」縮短了港人和港府的距離，港人在政治上有了一定發言權，提高了公民的參政熱情，從而加速了過渡時期開始形成的政治社會之進程[21]。另外，且不可把「港人治港」誤讀為「港府治港」，前者本身已為憲政民主預設了空間，全在香港人運用之妙。總之，《基本法》可以為香港添加憲政民主資本。

香港雖然擁有實現憲政民主的豐厚資源，但這並不意謂憲政民主會在香港自然出現或必然成功。憲政資源為限制性權力的出現提供了基礎，但要將基礎凸現出來就必須借助其他助力。自由市場的存在只表明港府是一個事實上的「有限政府」，若要使港府成為一個**有保障**的「有限政府」，必須建立一系列限制政府權力的制度，即憲政制度。憲政制度至少包括兩方面內容：一方面是權力分立與制衡制度，其目的在於制約和限制任何絕對的權力並保障「有限政府」；另一方面是個人權利制度，它為政治權力劃定疆界，為私域提供屏障，是政治領域與非政治領域的分野，是政治權力運行的底線。這兩方面的制度是緊密相聯的，如司法獨立和司法審查制度對確保個人權利不受踐踏是至關重要的。同時，個人權利制度使社會中滋生了制約政治權力的力量，因此，它也是一種民間制約的方式。

從這個角度看，《基本法》的設計仍然存在一些問題：第一，《基本法》的憲政性原則不僅缺乏相應的制度安排，而且是不完善的。如司法雖然是獨立的，但其對立法和行政制衡的一環卻沒有補上。立法會和政府之間雖有一定的相互制衡，但立法會仍然處於弱勢。這樣，以「行政為主導」的政治體制雖然能夠保持政府的獨立性，但卻可能因此令行政機構坐大，不願傾聽來自社會的聲音，從而使社會力量不能在政治層面凸現，也就無法建構起制約權力的制度性框架[22]。第二，香港的憲政民主發展不僅面臨着如何限制港府權力的問題，而且亦要面對如何限制中央政府權力的問題。從《基本法》

《基本法》的憲政性原則不僅缺乏相應的制度安排，而且是不完善的。如司法雖然是獨立的，但其對立法和行政制衡的一環卻沒有補上。此外，還有如何限制港府和中央政府權力的問題。最後，《基本法》找不到一條關於「不得立法」剝奪個人自由的明確條款。

第二章的內容來看，中央政府只擁有少數權力，大量的權力都歸港府，但尚缺少解決爭議的憲政性制度安排。全國人大常委會中「香港特別行政區基本法委員會」的任務，只限於對《基本法》中涉及中港關係的條款的實施進行研究和向全國人大常委會提供意見而已，並不具有獨立裁決權。要解決這個問題，恐怕只能寄希望於憲政在中國的實現。但是，香港人在此問題上並非毫無作為的，促進香港的憲政發展本身就會對中國的憲政演進作出貢獻：它不僅為中國的憲政建設提供經驗，而且也有益於構建中央與特區的憲政關係。第三，《基本法》第三章可以視為一個「權利法案」，但我們翻遍《基本法》都找不到一條關於「不得立法」剝奪個人自由的明確條款。有人推論，港府享有高度自治權，而個人自由純粹是香港的「內政」，中央不宜干涉。問題是《基本法》的最終解釋權在中央手中，如果中央政府認為某些言論危及國家安全或影響外交，香港法庭是否還能獨立審判？雖然《基本法》第158條規定：「全國人民代表大會常務委員會授權香港特別行政區法院在審理案件時對本法關於香港特別行政區自治範圍內的條款自行解釋」，但「解釋」並不等於「解釋權」，況且它還是被「授予」的。其實，在《公安條例》和《社團條例》之中引入「國家安全」概念，以及回歸前後香港輿論界所表現出來的「自律」傾向，已經對這種疑慮作了註腳。

基於上面的分析，我們認為「港式自由」的根本保障只能寄託於香港和中國大陸共同達成憲政民主。這既不同於「經濟城市派」的觀點，也不同於「政治城市派」的立場。「經濟城市派」對《基本法》精神和原則的理解是片面的（或許因其利益如此理解），也未能把握香港經濟繁榮的真正原因。的確，在中國，「政治穩定」壓倒一切，但這不等於迴避和壓制政治問題。遵循發展經濟和解決民生問題的思路，在一定程度上固然可以樹立政府威望，但刻意壓制民主訴求，不但不利於政治穩定，而且從長遠來看也未必能解決民生問題和保持香港經濟的持續繁榮。

我們認為「港式自由」的根本保障只能寄託於香港和中國大陸共同達成憲政民主。的確，在中國，「政治穩定」壓倒一切，但這不等於迴避和壓制政治問題。刻意壓制民主訴求，不但不利於政治穩定，而且從長遠來看也未必能解決民生問題和保持香港經濟的持續繁榮。

不過，「經濟城市派」的看法也並非全無道理：「港式自由」的保障的確不僅取決於香港的政治制度，同時亦決定於中國大陸的憲政發展以及中央政府和特區的憲政關係之達成。「政治城市派」中的某些人誤以為，只要香港實現了「高度民主」，個人自由就萬無一失，而忽視了構建中央政府與特區的憲政關係。我們並不反對「政治城市派」的民主訴求，反對的是「引進成套設備的方法」和對待《基本法》的態度。如果說「政治城市派」是「反」制度的（或許是我的誤解），那麼，我們的主張則是建基於《基本法》之上的。《基本法》並不完美，但人類設計的任何事物都不可能完美無缺，甚至連最受人推崇的美國憲法也並非沒有缺陷。隨着環境的變化，《基本法》也會發展；隨着時間的推移，修正《基本法》的要求一定會出現。這既不意味完全拋棄或立即修改《基本法》，也不是要固守在《基本法》設定的框架之內。我們承認《基本法》的先定約束作用，但並不能因此就拒絕變革和進化。

作為制度性妥協的《基本法》，是可以成為香港發展憲政民主之起點的，問題是如何在政治生活中使《基本法》的憲政性逐漸憲政化。如果說「政治城市派」的着重點是民主，那麼我們的重心則是憲政。當然，憲政之達成離不開民主作助力，但要把民主力量納入構建憲政的過程或軌道之中，以便使民主定

位於自由主義。要在香港實現憲政民主不可能一蹴而就，應該切記中國「欲速則不達」的古訓，「政治城市派」要求列出的民主進程時間表並不可取。

我們接受憲政民主的基本精神，並不等於要完全照搬其制度，而且，如何付諸實施也未必只有一途。我用西方憲政民主的某些構件觀照香港的政治發展，只是為了找一個參照系。香港未來的政治制度模式，應當是自發演進的結果，但它並不等於不需要港人的積極努力。

四　結　語

儘管「一國兩制」從政治上在香港和中國內地之間打了一層隔板，但不管這層隔板多麼厚實和堅固，回歸後香港政治的發展已成為整個中國政治演進的一部分了。不僅作為制度性妥協之結果的「一國兩制」實際上已經、並將繼續改造中國的政治架構，香港憲政民主的成功也會為創造性轉換中國政治傳統作出貢獻。另一方面，中國的政治演進在很大程度上也會影響香港的政治發展，而中國政治將如何演進確實是一個有待考察的問題。

自1978年中共十一屆三中全會以來，以擴展個體權利為核心的市場化改革已成為政府合法性的基礎，由此，中國走上了改革的不歸路。如果憲政的達成並不是一次完成的革命，而是一個漫長的過程，那麼中國的經濟體制改革就可被視作一個緩慢的立憲過程，只是這個拉長了的立憲運動還沒有完全凸現到政治層面。因此，儘管中國大陸政治的合法性基礎表面上仍是「泛道德主義的」，但實質上已轉化為一種「必須依靠其政績的合法性」或「成就合法性」㉓。現在，剛剛結束的中共十五大已不得不將國有企業改革、政府機構改革和金融體制改革等三大改革提上議事日程。從政治上看，要想推進並保住這三大改革的成果，就必須保障「有限政府」，這種保障不能單靠政府的自覺和市場經濟的自發秩序，它亦需要構建限制政府權力的制度安排。由此觀之，中國經濟改革所蘊涵的政治演進，在一定程度上是支持香港現有的憲政資源及其發展路向的，中國的對港政策和香港特別行政區的設立只不過是中國改革邏輯的延伸。

鄧小平在1987年4月16日會見「香港特別行政區基本法起草委員會」時，曾說過一段意味深長的話：「香港在1997年回歸祖國以後五十年政策不變，包括我們寫的基本法，至少要管五十年。我還要說，五十年以後更沒有變的必要。」對於五十年不變，人們似乎已經理解了。但是，為甚麼「五十年以後更沒有變的必要」呢？到目前為止，還沒有看到令人滿意的解釋。在講上述那段話的同一天，鄧小平透露了一點消息，他說：「我向一位外國客人講過，大陸在下個世紀，經過半個世紀以後可以實行普選。」我們不必太看重「普選」這個字眼，它只不過是鄧小平對憲政民主的理解。我們希望那時的中國將朝向憲政民主國家的道路發展，從而由「一國兩制」達成「一國一制」的和諧局面。儘管如此，根據制度進化論和自發秩序原理，我們對中國大陸和香港之政治制度演進只能持一種審慎的樂觀態度，以對自己的無知保持警覺。

儘管「一國兩制」從政治上在香港和中國內地之間打了一層隔板，但回歸後香港政治的發展已成為整個中國政治演進的一部分。「一國兩制」已經、並將繼續改造中國的政治架構。香港憲政民主的成功也會為創造性轉換中國政治傳統作出貢獻。儘管如此，我們對中國大陸和香港之政治制度演進只能持一種審慎的樂觀態度，以對自己的無知保持警覺。

* 劉軍寧和蘇振學曾閱讀本文初稿，並提出了寶貴意見，在此致謝。當然，文中的觀點由作者本人負責。

註釋

① 汪丁丁：〈香港繁榮的根本原因〉，《明報》(香港)，1994年12月29日；查良鏞：《香港的前途》(香港：明報有限公司，1984)。

② 哈耶克(Friedrich A. von Hayek)著，鄧正來譯：《自由秩序原理》(北京：三聯書店，1997)，頁5。

③ 柏林(Isaiah Berlin)著，陳曉林譯：〈兩種自由概念〉，《公共論叢》，第二輯(北京：三聯書店，1996)，202頁。

④ 牟宗三：《中國哲學十九講》(上海：上海古籍出版社，1997)，第八、九講。

⑤ 薩托利(Giovanni Sartori)：〈「憲政」疏議〉，《公共論叢》，第一輯(北京：三聯書店，1995)。

⑥ 弗里德曼(Milton Friedman)著，張瑞玉譯：《資本主義與自由》(北京：商務印書館，1986)。

⑦ 很多人的著述支持我們對「港式自由」的判定。邁因納斯(Norman J. Miners)在他那部關於香港政制的經典之作中寫到：「跟英國一樣，在香港對個人權利沒有特殊的保障措施。始終認為議員的注意足以保護個人的自由，使之不受立法或行政局任意制定的法令的限制，而且深信港督和立法局在海外同樣熱心於保護個人的自由。」參見邁因納斯著，伍秀珊、羅紹熙等譯，楊立信等校：《香港的政府與政治》(上海：上海翻譯出版公司，1986)，頁82；另見陳弘毅：《香港法制與基本法》(香港：廣角鏡出版社，1986)，頁45；許倬雲：〈香港知識份子與社會主體性〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1997年6月號，頁18-19。

⑧ 泰勒(Charles Taylor)著，李保宗譯：〈公民與國家之間的距離〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1997年4月號，頁4-17。

⑨ 陳弘毅：〈政制模式的對立和妥協〉，載《人權與法治：香港過渡期的挑戰》(香港：廣角鏡出版社，1987)。

⑩ 宋立功：〈權力政治下的新雙城記〉，《信報財經月刊》(香港)，1997年7月號。

⑪ Conrad P. Waligorski, *The Political Theory of Conservative Economists* (Lawrence, Kan.: University Press of Kansas, 1990).

⑫ 宋立功：〈評特區政府大有為取向——從國家干預理論看政治保守的社會效應〉，《信報財經月刊》，1998年1月號。

⑬ John E. E. D. Acton, *The History of Freedom and Other Essays* (London: Macmillan and Co. Limited, 1919), 4.

⑭ 維爾(M. J. C. Vile)著，蘇力譯：《憲政與分權》(北京：三聯書店，1997)。

⑮ 布坎南(James M. Buchanan)著，平新喬、莫扶民譯：《自由、市場與國家：80年代的政治經濟學》(上海：三聯書店，1989)，頁362-81。

⑯ 李景鵬：《權力政治學》(哈爾濱：黑龍江教育出版社，1995)。

⑰ 關信基：〈香港政治秩序的尋求〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1994年2月號，頁131-45。

⑱ 金耀基：〈行政吸納政治：香港的政治模式〉，載邢慕寰、金耀基編：《香港之發展經驗》(香港：中文大學出版社，1985)。

⑲ 鄭宇碩、雷競璇：《香港政治與選舉》(香港：牛津大學出版社，1995)。

⑳ 參見陳弘毅：〈九七回歸的法學反思〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1997年6月號，頁138-51。

㉑ 關信基：〈香港政治社會的形成〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1997年6月號，頁152-59。

㉒ 宋立功：〈從權力結構理論看官僚系統的自主空間〉，《信報財經月刊》，1997年8月。

㉓ Samuel P. Huntington, "Economic Reform and Political Reform", *Current* (June 1993).

張辰龍 1964年生，北京大學政治學博士，現於中國社會科學院政治學所做博士後研究。

經濟與社會

《基本法》下的香港自治可靠嗎？

● 庫　姆（Mattias Kumm）

《中華人民共和國香港特別行政區基本法》(以下簡稱《基本法》) 能夠成功地保障香港的自治、防禦中央政府的干涉嗎？本文目的在於評價《基本法》中關於香港與中國中央政府的關係的憲法性條款。分析將集中於那些界定立法權力 (legislative jurisdiction) 的條款以及那些規定誰對這些條款有最終解釋權的條款。

本文分為四部分。首先，設置一個評價香港憲法性條款的理論框架。接下來闡述兩個標準，藉以決定一部憲法能否成功地適當保護地方自治、制止中央政府的干涉。第二部分討論相關憲法性條款的實質內容，即地方和中央立法權力的分配。第三部分是在制度背景下討論《基本法》。最後討論誰是裁決者 (quis judicabit) ，並討論憲法性法律的制度層面。

一　一個概括性的規範分析框架

從歷史上看，聯邦制結構的政體隨時間推移有日益增加中央集權的趨向① 。已處於集權進程中的著名聯邦制政體包括美國、德意志聯邦共和國和歐洲共同體。這一趨勢直到最近才有一點逆轉，聯邦制的問題日益明顯地出現在憲法修正案②和司法決定③之中。集權趨向最明顯的體現是，中央政府通過越來越多的法律約束地方政府、侵犯地方政府的立法權力，這種立法權的擴張是對地方自治原則的非法破壞。但是，集權過程的弊端 (如果有的話) 何在？為何地方自治不應是中央政府隨意支配的行政措施？地方自治為何以及在何種程度上應被提昇到一個具有自己道德價值的規範性原則的崇高地位？

(1) 地方自治原則及其正當根據

一般來說，有四個反對中央干預、支持地方自治原則的理由④。第一個理由是建立在效率的概念之上。地方政府更熟悉當地的特殊情況，因而地方立法可以更有成效地處理問題並作出及時的反應。而且，不同地區之間的競爭以及學習彼此之間的管理

從歷史上看，聯邦制結構的政體有日益增加中央集權的趨向，最明顯的體現是，中央政府通過越來越多的法律約束地方政府、侵犯地方政府的立法權力，這種立法權的擴張是對地方自治原則的非法破壞。那麼《基本法》能夠成功地保障香港的自治、防禦中央政府的干涉嗎？

經驗，將有助提高效率，犯錯的代價也相對較低。第二個理由是基於民主的概念。與中央政府相比，地方決策更接近人民，因此地方政府制訂的法律更能反映人民的意志，民主的「責任」和「民治」的目標因而得以達成。第三個理由以生活方式、傳統和社會的多元化觀念為根據。不同的現有生活方式和社會慣例應當允許存在，而不應被強調或提倡一元化社會的立法所破壞。無論如何，這三個理由其實是一個基本主張的不同表現形式⑤，而這個基本主張可以從正反兩面來表述。正面的表述是：地方立法較中央立法更能契合當地人民的需要；反面的表述是：中央立法一般不能反映當地人民的特殊願望。地方情況越是不同於國家的普遍情況，這種主張越是有說服力。最後一個理由，是將權力的縱向劃分視為鞏固法治、阻止專制的手段。從歷史上看，中央權力容易演變成不同形式的專制統治，那麼地方自治便有助於創設一種制約的、平衡的機制。

這些有力的論點使地方自治得以擺脫中央政府的隨意支配，並將之放在一個規範性原則的高度。我們說地方自治原則是一個規範性原則，其實有兩個含義：其一，在當地情形極其不同於國家其他地區的情況下，它要求地方政府的某種形式應當制度化。例如，香港在過去150年中沿襲與中國其他地區極不相同的發展路向，因而其地方自治可被視為具有自己的道德基礎；其二，對決定地方應享有的立法權力的範圍，地方自治原則具有指導作用。問題是，如何實現這種指導作用？

說地方自治原則是規範性原則，有兩個含義：其一，在當地情形極其不同於國家其他地區的情況下，它要求地方政府的某種形式應當制度化；其二，對決定地方應享有的立法權力範圍，地方自治原則具有指導作用。問題是，地方自治原則雖然確立了立法權力分配給地方的要求，但它並沒有確定立法事務權力的分配範圍。

(2) 實施地方自治原則：其意義和範圍

地方自治原則雖然確立了立法權力分配給地方的要求，但它本身並沒有確定立法事務權力（legislative subject matter jurisdiction）的分配範圍。地方自治原則僅僅規定，若地方權限的主張成立，則地方應被賦予處理地方事務的權力。可是，如果有充分的理由證明這種權力歸屬中央，那麼它就站不住腳了。這項原則雖然沒有徹底解決立法權力的分配問題，但並不意味着它毫無意義或空洞無物。為了決定某一特定事務是否應當分配給地方管轄，必須通過三個步驟的檢驗。第一步是評估主張地方自治享有管轄某一特殊事務的論點的力度。在不同的具體情況下，它們可能非常脆弱也可能非常有力。例如，在某一特定情況下，也許不存在值得地方立法機關關注的特殊地方情形，這樣它們就顯得脆弱。或者，在另一特定情況下，這種管轄並沒有侵犯當地的習慣和生活方式。在證實了主張有關特殊事務的立法權力應分配給有關地方的論點具有說服力之後，必須考慮相反的意見。因此，第二步是就有爭議的事務審視主張中央立法權的論點。這種論點的理由可能包括效率（例如經濟調整規模效益的經濟學觀點）或整個聯邦的和諧一致（例如涉及財富的再分配）等等。關鍵性的步驟是第三步，即評價雙方理由的說服力，並判斷在某一特定情況下何種理由可以採納。這樣，就確立了決定地方事務權力範圍的高度情境化的規範性標準。地方自治原則的範圍，取決於反對把立法事務權

力劃歸給中央的理由的分量。在且僅在支持立法權力分配給中央的理由勝過強調自治原則的理由時，才可推翻地方自治原則所確立的立法權力分配給地方的推定。

⑶ 地方自治原則和法治

在一個社會的政治生活中，爭論不能夠無休無止，因此就需要權威來做決斷。在一個承認法治理想的政治秩序中，法律是決定問題的權威。眾所周知，現實中並不存在一個已經由博識之人所論證的、關於解決社會問題的最佳途徑的政治秩序⑥，對於那些涉及不同級別政府之間關係的問題尤其如此。由於這些爭論的政治風險很高、政治敏感性亦很強，所以一般都點到即止。更有甚者，如果某個政體(如香港)因為具有獨特的文化和有別於全國普遍的生活方式，而形成一個顯著的集體身分認同，那麼多數人支配少數人的問題就會產生。在這些情況下，法律便成為一個用以調和各派紛爭的媒介，給予各種理由適當的權利。這種做法優於不受法律限制的政治解決途徑。

地方自治原則與法治有關，還表現在第二個方面。地方自治原則不僅需要體現為某種形式的法律制度，它也提供一個用以審視和評價既存法律制度的標準。地方自治原則可被用來評價憲法條款是否足以保障地方自治，遏止中央政府的干涉。如果相關的憲法條款體現了自治原則的充分制度化，那麼它們在規範形式上就是恰當的。

自治原則的充分制度化取決於兩個因素。首先，涉及立法權力之實質性分配的條款必須符合地方自治原則，將某種立法權力分配給中央必須具備充足的理由。其次，這些條款的適用必須確保其解釋符合地方自治原則。此處關鍵在於程序的和制度的背景。《基本法》中分配立法權力的實體條款是否符合自治原則，這是我在下面要談到的問題。

二　《基本法》中立法權力的分配

與分析《基本法》中立法權力的分配相關的第一個問題是，有沒有一個支持地方或中央立法權力的一般推定？倘若此推定存在，那麼它只有支持地方才能夠符合地方自治原則。在聯邦制秩序中，規定一個支持地方的一般推定的立法技術被廣為使用。

《基本法》的確確立了支持地方立法權力的一般推定。根據《基本法》第2條和第12條，香港被授予高度自治權。在這裏，自治作為一個可以實現的程度問題，印證了前文對地方自治所作的概述。第8條以及第18條更清楚表明了這種含義。這些條款規定，除非《基本法》另有說明，不然香港的權力可以延及原在中國恢復主權之前香港管轄下的所有事務。不論怎樣解釋這些條款，第5條都作出了進一步的限制條件：「保持原有的資本主義制度和生活方式，五十年不變。」總而言之，這些條款授予地方政府巨大的權能。在此意義上，地方自治原則可以說是被納入了香港的政制中而成為一個範例。

單單是支持地方立法權限的一般推定自身，實際上可以和取消地方自治的、最集權的政體相並存。存在於一個特定憲法秩序中的地方自治的大小，最終由規定中央一級立法權力的條款範圍所決定。如果存在一些賦予中央政府權力的概括式條款，或者冗

《基本法》確立了支持地方立法權力的一般推定。根據《基本法》第2條和第12條，香港被授予高度自治權。但問題是，假如地方自治的大小最終由規定中央一級立法權力的條款範圍所決定，那麼原來支持地方自治的推定也就沒有多大的意義了。

長、詳盡地列舉中央機關可以立法的繁雜事項⑦，那麼原來支持地方自治的推定也就沒有多大的意義了。然而，一般推論並非毫無意義可言。它們之所以有意義，是因為立法技術決定了如何審視立法權力的問題，而審視方式又反過來影響特定條款的解讀方式⑧。負有最終權威性地決定條款範圍的職責的機關，既可以縮小也可以擴大解釋這些條款。《基本法》所運用的立法結構表明，如果產生疑問，限制香港自治權的條款應作縮小解釋。

然而，關鍵的問題在於，《基本法》中存在着與地方立法事務權力的推定相矛盾的條款。分配給中央一級的立法權限包括哪些事項？假如地方自治原則所確立的標準允許的話，這是一個保護性的憲法設計嗎？在這種背境下產生了何種解釋難題？應當如何恰當地解決？《基本法》第18條涉及了這些問題，此條闡述了全國性法律在香港實施的條件。除了必須滿足某些形式的和程序的要求之外，這些法律還必須屬於國防、外交和其他「不屬於香港特別行政區自治範圍」三項事務中的任何一項。

前兩項(國防和外交事務)的問題不大，唯一有問題的是第18條最後一款：中國中央機關可以就本法所規定的其他不屬於香港自治範圍內的事務制訂直接在香港實施的法律。這一條款所具有的抽象性及開放結構，使它儼然等同於一個概括式條款。然而，只要仔細審視便可在很大程度上消除這些疑慮。結構上的理由為這一條款的縮小解釋提供了有力的論據。首先，該條款所指的對特區自治的限制是由《基本法》規定的。《基本法》並沒有直接規定哪些事務在特區自治範圍之外，然而，它卻具體地表明哪些事務是在範圍之內。第8條指出，香港的自治權延及原在中國恢復主權之前香港管轄之下的所有事務。除了國防和外交以外，還有哪些事務是在範圍之外的呢？附件III列舉了中國中央機關所發布的、現已在香港實施的法律，這提供了範例。除了有關外交事務的問題外，還表列了包括諸如首都、國徽、國旗和國慶日等沒有危險性的事項。

總而言之，就立法權力而言，《基本法》中的立法結構嚴密保護了範圍極廣的事務，從而避免中央機關的干涉。在涉及立法權力的實質性憲法條款層面上，難以想像地方自治可能受到更高程度的保護了。

《基本法》第18條最後一款規定：中國中央機關可以就本法所規定的其他不屬於香港自治範圍內的事務制訂直接在香港實施的法律。這一條款所具有的抽象性及開放結構，使它儼然等同於一個概括式條款。然而，就立法權力而言，《基本法》中的立法結構嚴密保護了範圍極廣的事務，從而避免中央機關的干涉。

三 《基本法》的制度背景

然而，實質性憲法條款僅僅提供有限的憲法保障。倘若如此，我們就不應從憲法條款本身是支持地方自治的這一事實中尋求安慰，而應將關注的焦點轉移到條款運作的制度背景上去。具體言之，即將問題進一步轉向誰有最終解釋條款的權力上去。

無論是美國還是歐洲共同體，它們的憲法中總有某些被用作證明中央機關立法行為的概括式條款。在美國憲法中，商業條款及必要且適當條款就起這種作用。根據美國憲法第1條第8款，聯邦政府被賦以調整「州際」貿易的權力；該款還規定，「為了實施既有權力」，聯邦政府可以制訂一切必要和適當的法律。在美國最高法院的早期判決中，這一條款被賦予非常寬泛的含義⑨。最近50年，它僅在一個案例中被用作對聯邦立法的限制條件⑩。同樣的情況亦發生在歐洲共同體。「默示權力」的理論 (the "implied powers" doctrine) 以及《歐洲共同體條

約》第235條(歐洲的必要且適當條款)，已經實實在在地侵蝕了共同體權力的限制條件⑪。

同樣，《基本法》第18條可能是一項威脅香港地方自治的開放性條款。根據此條，有關「其他按本法規定不屬於香港特別行政區自治範圍」之事務，中國中央機關所制訂的法律可以在香港實施。對此條款，至少有三種不同解釋。第一，如上所述，它可以被縮小解釋，這種解釋主要根據結構上的理由和尊重地方自治。第二，它可以作極廣泛的解釋。「不屬於香港特別行政區自治範圍」之事務，可以被解釋為關涉中華人民共和國整體的根本利益之事務。由於該法並沒有全面界定地方自治的範圍，因此這種擴大解釋就可以以對地方自治適當範圍的看似合理的理解為根據：它的界限止於國家的正當利益。這種解釋也是與第8條相一致的，該條(從根本上)規定，地方立法權力延及中國恢復對香港行使主權之前的範圍。對此可以作縮小解釋，這樣進一步縮小了地方自治的外延(對第18條作擴大解釋，其實就已經縮小了它的外延)。第三種解釋策略是在上述兩種解釋中取中間道路。根據這種解釋，它不足以使正當的國家利益染指地方自治範圍之外的事務。相反，正當的國家利益實際上被限制在如此程度上：即證明該立法權力歸於中央的理由勝過了強調地方自治的考慮因素。不論最有說服力的理由最終支持何種選擇，我們都不能簡單地認為根據第三種方法所作出的結論是由傾向中央機關的政治強力所導致的。

如果保障地方自治的憲法條款的實質內容可以合理地、公正地被解釋為瓦解地方自治，那麼問題的焦點就轉移到憲法解釋的制度背景上了。此處的假定是：某些制度安排比其他制度安排更有利於保證地方自治。制度背景影響憲法中不確定條款的可能解釋方向。下面兩個假定可說明問題。

第一個假定是，如果由中央機關作解釋的話，與政治程序相比，司法程序可以更好地保障地方自治不受中央機關侵犯。國家性質的程序旨在體現國家利益。正式的決策過程可以也可以不考慮地方利益，即使有考慮，也不過是將之從屬於國家利益，因而就會出現有利於國家的結果。另外，由於激勵機制的存在，中央也往往以有利於國家利益的方式解決問題。然而，作為司法程序裁決者的法官，其去留並不取決於國家利益之得失。而且，司法程序應能更公正、更周到地考慮各種利害關係。最後，法官必須以書面證明其判決的正當性，亦必須接受專業的和公眾的監督，這使他們必須恰如其分地考慮所有相關因素。

第二個假定是，地方的解釋比中央的解釋更善於考慮地方問題。這一主張不只聽起來合理，它也有歷史經驗為根據，特別是美國和歐洲共同體的憲政經驗。在實施憲法對中央機關立法權力的限制方面，美國最高法院和歐洲法院所起的作用不大。相反，它們實際上把這一任務讓給了政治機構。歐洲法院從未以缺乏必要的權力為由來推翻共同體的任何法令。如上所述，美國最高法院在實施限制事務權力的憲法規定方面也沒有起過重大作用。然而，兩地的地方(州)法院卻對有關事務權力的條款採取了狹窄的解釋。在十九世紀上半葉的美國，保護地方(州)法院不受最高法院憲法解釋的影響是一個主要現象⑫。等到內

如果保障地方自治的憲法條款的實質內容可以合理地、公正地被解釋為瓦解地方自治，那麼問題的焦點就轉移到憲法解釋的制度背景上了。理由是，制度背景會影響憲法中不確定條款的可能解釋方向。

戰爆發，才結束了州法院事事趨從的做法。在歐洲共同體，成員國法院也反對共同體機關所做的被認為是篡權的行為。最著名的對抗者就是德國聯邦憲法法院，在它著名的馬城判決⑬中堅稱，作為合憲性的最終裁決者，它可以審查歐洲法院的判決。如果它認為歐洲法院的判決沒有說服力，就會以不合憲為由將之推翻，使之不適用於德國。已有一些法院步其後塵⑭。

在分析涉及《基本法》有關條款之解釋的制度背景中，這兩個假定是如何起作用的？解釋《基本法》的最終權力被賦予兩個機構，一是香港終審法院，另一個是全國人民代表大會常務委員會(以下簡稱全國人大常委會)。前者是地方審判機構，很大程度上是在普通法傳統的框架內運作的；後者是政治機構，負有諸如制訂和修改法律、解釋《中華人民共和國憲法》並監督其實施等職權(《中華人民共和國憲法》第67條)。全國人大常委會在解釋《基本法》時，必須徵詢香港特別行政區《基本法》委員會的意見(《基本法》第158條)。後者是前者所屬的一個工作委員會，其成員一半來自大陸，一半來自香港。它向全國人大常委會提出有關解釋問題的意見，但這種意見並不約束全國人大常委會的決定。

由於全國人大常委會是擁有中央一級解釋權的政治機構，而香港終審法院則是地區一級的審判機構，若不考慮與法治和地方自治觀念有關的文化習性因素，那麼最有利於保障地方自治的制度選擇是不言而喻的：終審法院的作用越大，全國人大常委會的作用越小，香港的地方自治受保障的程度就越高。此處的核心問題是，哪一個機構擁有最終的法律解釋權？誰是《基本法》有關條款的最終裁決者？

由於全國人大常委會是擁有中央一級解釋權的政治機構，那麼最有利於保障地方自治的制度選擇是不言而喻的：終審法院的作用越大，全國人大常委會的作用越小，香港的地方自治受保障的程度就越高。此處的核心問題是，哪一個機構擁有最終的法律解釋權？誰是《基本法》有關條款的最終裁決者？

四　誰是合憲的最終裁決者？

《基本法》第158條規定了終審法院和全國人大常委會的分工範圍，這使得存在於兩者之間的緊張關係立即變得明顯起來⑮。一方面，全國人大常委會被賦以解釋《基本法》的權力；而另一方面，第19條卻又表明同樣可以解釋《基本法》的終審法院擁有終審的權力。第158條重申終審法院的判決是終局判決。

我們若仔細分析便可以看出，終審法院的地位似乎很像聖艾修伯里(Saint Exupery)的《小王子》中那位生活在第325號小行星上的國王的地位。該國王擁有君主的一切標誌，他是王國的最終裁決者，人們得服從他的所有命令。可是他沒有真正的權力。人們之所以「服從」他的命令，僅僅因為他只能發布那些符合接受者意願的命令。實際上，國王除了給那些不受他控制的外部因素所造成的結果披上命令的外衣之外，別無所能。

終審法院的角色與這個故事裏的國王一樣，它擁有最終裁決者的一切標誌。首先，《基本法》第19條規定它的司法權力包括終審權力。其次，第158條特別重申終審權力意指不可對其判決提出上訴。然而，在解釋那些涉及香港與中央關係的《基本法》條款時，終審法院並沒有真正的發言權。當需要解釋上述條款時，終審法院應當請全國人大常委會作出解釋。全國人大常委會的解釋對終審法院具有約束力。《基本法》第158條的規定類似《歐洲共同體條約》第177條，後者規定成員國國內法院必須請歐洲法院解決有關共同體法的解釋問題。在歐洲背景下，這一機制在加強歐洲法院作為

歐洲共同體法的最終裁決者方面起着重大的作用。在某程度上，香港終審法院無異於全國人大常委會的傳聲筒。因此，在解釋那些保障香港自治不受中央干涉的憲法性條款方面，終審法院的作用可謂微乎其微⑯。

然而，終審法院在保障地方自治方面的確發揮一定作用，其中有兩個問題值得重視。其一，終審法院有權審判事關特區自治範圍內的案件。終審法院也許沒有權力解釋《基本法》中規定自治範圍的條款，因為它們涉及香港與中央的關係，所以必須由全國人大常委會進行解釋。然而，終審法院卻必須決定，它是在處理一個明顯地屬於特區自治範圍內的案件還是在處理一個需要解釋與中央之關係界限的案件。如果終審法院可以決定事端明顯屬於特區自治範圍以內而沒有甚麼需要解釋的話，那麼它就不必請求全國人大常委會進行解釋。在歐洲，確立歐洲法院之核心作用的最重要因素就是，國內法院願意向歐洲法院申請解決解釋問題，而不是認為在它們應用共同體法律時沒有產生解釋問題。

在此方面，我們來分析第二個有趣的問題。在歐洲共同體內，利用申請機制的國內法院多是低層法院，一般來說，最高法院不願為之。對香港而言，任何申請必須由終審法院提出，高等法院、區域法院、裁判署法庭不得申請。由於終審法院壟斷了申請的權力，因此也就控制了全國人大常委會掌握解釋問題的程度。不難想像，終審法院之願意提起申請，在相當程度上取決於全國人大常委會在解釋關係香港自治權的條款時所取之方法。在此方面，終審法院可以對全國人大常委會的行為行使一定的制約性權力。終審法院的法律觀點將通過《基本法》委員會影響全國人大常委會的解釋活動，這一點並不奇怪。然而，我們卻不可誇大終審法院的這種權力的作用，這是因為全國人大常委會的解釋活動不限於終審法院所提的申請。如果全國人大常委會發覺終審法院持不合作態度，那麼它可以通過其他渠道實施它的觀點。最重要的是，全國人大常委會有權自行決定香港立法機關所制訂的法律的合憲性。根據《基本法》第17條，香港立法機關所制訂的法律必須報全國人大常委會備案。如果後者認為某項法律違背《基本法》，它可將之發回，而發回的法律便立即失效。整體觀之，解釋權力的這種分配確立了一個複雜機制，對香港自治權的解釋將是一個協商和妥協的過程。

概括地說，本文的分析旨在為解決憲法安排能否真正保證地方自治不受中央政府干涉的問題提供一個系統、清晰的思路。首先，我們通過審視地方自治的規範性基礎獲得了一個可用以從三個方面評價憲法的標準：第一個方面關涉實質性憲法條款，第二個涉及所面臨的解釋選擇，第三個關注最終決定解釋問題的制度安排。在香港的背景下，這樣一種方法表明，它使得用以討論香港自治權問題的某些主要概念複雜化。首先，它使得香港現行的特定安排脫離可用來證明其正當性和界定其範圍的規範性原則，而使地方自治的問題複雜化。第二，它提示不確定的存在，指出永遠都不得不對困難的解釋作出選擇，而使得法治的理想複雜化。最後，它通過分析擁有解釋《基本法》權力的兩個機構之間的相互關係，顯示了誰是香港之合憲性的最終裁決者這個問題的複雜性。

侯健 譯　李亞虹 校

終審法院沒有權力解釋《基本法》中規定自治範圍的條款，它們必須由全國人大常委會解釋。然而，如果終審法院可以決定事端明顯屬於特區自治範圍以內而沒有甚麼需要解釋的話，那麼它就不必請求全國人大常委會進行解釋。由於終審法院壟斷了申請的權力，因此也就控制了全國人大常委會掌握解釋問題的程度。

註釋

① 當然，也有那些已經分裂的聯邦制秩序。明顯的例子包括南斯拉夫共和國和蘇聯。諸如加拿大等的其他例子正處在鬥爭之中。

② 在歐洲共同體，由於批准《馬城條約》所導致的修正案將經過許多討論的輔助性原則納入《歐洲共同體條約》第36條中。1994年，德國通過一項規定，允許某些權能從聯邦轉移到地方，見《德國基本法》第72條。

③ 在美國，在數十年的司法緘默後，近幾年來出現一些案例，它們以聯邦法律在某些方面侵犯了州權利為由推翻了聯邦法律。 *New York v United States*, 112 Sup. Ct. 2408 (1992), *United States v Lopez*, 115 Sup. Ct. 1625, 1628 (1995), *Printz v United States* (1997)。在歐洲，成員國法院一直反對歐洲法院採取的被視為篡權的行為，尤其參看德國聯邦憲法法院的馬城判決*B verf GE* 89, 189。

④ 關於聯邦制的優點及問題的最近討論，見David L. Shapiro, *Federalism: A Dialogue* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1995)。

⑤ 這一主張的每一種敍述方式都與它所根據的政治理論之特定範式的術語有關。若運用「利益」(interest)和「效率」(efficiency)來表述這一主張，這種範式可以被稱為霍布斯主義(Hobbesian)。霍布斯是將一種精緻的政治理論建構在唯一的「利益」基礎之上的開創者。如果根據個人或集體享有自治權利和民主理想來表述這一主張，這種範式可以稱作康德主義(Kantian)。康德被認為是自由民主憲政傳統的奠基人。這些方式流行於許多西方國家，並為諸如羅爾斯和哈貝馬斯等當代思想家所明確擁護。社會、傳統和差別的語言與社群主義者(Communitarian)的立場有關，與亞里斯多德聯繫較多，後者的政治理論建立在善的概念之上。所闡述的規範性框架並不要求對這些方式的優點做出評判。

⑥ 一些政治秩序，更接近於將一種政治決策體系制度化，在這種體系中，充分的理由而非其他影響決策。

⑦ 《德國憲法》將排他性的、共存性的和框架性的事務權力區別開來。在聯邦政府擁有排他性權力的領域，各州不得制訂法律；在中央政府有共存性事務權力的領域，各州可以在未為中央政府法律所調整到的地方制訂法律；在框架性權力領域，中央政府可以只規定有關該事務的一般綱領，具體細節留待各州去立法。

⑧ 《德國基本法》第70條規定，如果憲法沒有相反的規定，各州有相應的立法權。《美國憲法》第10條修正案宣稱，未為憲法授予美國的權力由各州保有。

⑨ *McCulloch v Maryland*, 17 US 316 (1819).

⑩ *Lopez v United States*, 115 Sup. Ct. 16625 (1995).

⑪ J. Weiler, *The Transformation of Europe*, 100 Yale Law Journal 2403, 2435 (1991).

⑫ 關於這些衝突的有益敍述，見J. Boon, *The European Union after the Maastricht Decision: Is Germany the "Virginia of Europe"?*, http://www.Law.Harvard.edu/programs/Jean Monnet/papers.

⑬ *B verf GE* 89, 155 (1992).

⑭ 這裏包括丹麥最高法院，它的1998年4月7日的判決涉及丹麥加入《馬城條約》的合憲性問題(尚未發表)。

⑮ 關於終審法院在這種背景的作用的一般討論，見D. Jones, *A Leg To Stand On? Post 1997 Hong Kong Courts as a Constraint On PRC Abridgment of Individual*, 12 Yale Journal of International Law 250, 251 (1987).

⑯ 終審法院虛弱地位的另一個方面是它的有限的權力。香港《基本法》第19條規定，終審法院對諸如國防和外交事務等國家行為沒有權力。關於這一條款某些問題的討論，見D. Lee, *Discrepancy Between Theory and Reality*, 35 Columbia Journal of Transnational Law 175, 175 (1997)。

庫 姆(Mattias Kumm) 美國哈佛大學法律科學博士候選人

三邊互動

三邊互動

三邊互動

本刊在早期曾刊出過「稿約」，強調首刊權。但是，我們發現有些作者並不太了解這一點，或往往一稿兩投，在香港和內地雜誌刊出；或在收編文集時未向本刊寫書面申請。鑒於上述情況時有發生，從本期起，我們在目錄頁下方刊出「稿約」，敬請支持本刊的各地作者朋友注意。

——編者

憲政革命還是憲政改良？

今年6月號的《二十一世紀》有關憲政的文章特別多。關於憲政問題的重要性，國內國外知識界可以說是眾口一辭，但是有分量的文字卻並不多見。而從憲政理論到中國的憲政改革所涉及到的方方面面，可以說是頭緒萬端，其中最突出的問題要算憲政革命與憲政改良之間的抉擇。在中國，主張憲法一字不能動的護憲派大有人在，他們去年就曾發起護憲運動，指責中共十五大關於所有制的改革是違憲行為。主張憲政改良的修憲派大致分兩類：一類是體制內高層的修憲派，憲法怎麼修改基本上不容外人置喙；另一種是體制外的修憲派，他們主張通過對憲法作逐步的和漸進的修改來達到憲政改良的目的。不過，這一派也有自己的難處：首先，他們幾乎沒有途徑表達自己的立場，更不用說被採納；其次，他們無法對現行憲法中違背憲政基本原則的部分提出修正意見。另外，護憲派往往說：現行憲法的許多條文是好的，是一部好憲法，只是執行壞了。問題是，為甚麼這樣的憲法執行不好？

其實，在政治體制沒有根本變動之前，體制外的修憲無從談起，換憲式的憲政革命更是紙上談兵。而從學理上釐清對一些重大問題的認識，為可能的憲政改良或革命做好知識上的準備，倒是憲政學者的本行。這方面所涉及的一些重要問題，在貴刊的憲政「專輯」中已經露出端倪。例如，在中國未來的立憲問題上，如何對待在今天世界上佔主導地位的自由主義憲政和法治架構？是棄之不用、另起爐灶，還是創造性地引進？季衛東的文章認為，以哈貝馬斯的轉向說明另闢蹊徑是不可能也不可行的。而另一些學者則認為，中國未來憲政架構的基本特點應該是直接民主加公有制。這兩種觀點之間的距離可以是差之千里。

這幾年，憲法與本土文化的關係也越來越受重視，但是仍然存在對立的觀點。例如，上期中有的文章把鄉土社會、禮俗秩序與現代社會、憲政秩序對立起來，認為禮俗秩序高於憲政秩序，民族特色應該高於普世價值，期盼對禮俗秩序的某種回歸。而劉小楓的文章則以施米特為個案，說明了單純的追求憲政的民族特色容易走上專制主義的歧路。

我期待貴刊在這些問題上展開更深入全面的探討。

大正　北京

98.7.16

以俄為鑒，避免革命

我從不敢拉虎皮作大旗，說蘇文、卞悟的文章(《二十一世紀》1997年10月號)「證明了」告別革命論，我只是說它使自己更相信「四順序說」(「告別革命」的主要內容)。這次去上海，到處見有「發展是硬道理」的大標語牌(北京似少見)。老實說，我很欣賞，覺得比某些學者高明。把「社會正義」放在「經濟發展」之前，把「政治民主」(多黨、議會、普選，實均「軟道理」)放在「社會正義」之前，在今日數千萬人下崗的中國現實環境下，適足以促動革命。也許，這正是蘇、卞文的本意所在。遺憾的是，我讀出的恰好相反：革命並不會莫名其妙、身不由己的「忽然」從天而降，而是醞釀有因，由來有自。因此，以俄為鑒，我以為就該未雨綢繆，盡量避免而不是等待或盼望革命的「忽然」到來，這就是被蘇、卞等人嘲笑為「很少意義」的「告別革命」的意義所在。

李澤厚　美國

98.7.21

中國是否了解日本？

讀了董炳月的反駁毛丹青的文章(見總第47、第41期)，覺得其主張「在日中國人應當大唱中國戲」之說實在有點讓人費解。我們所批判的在日中國學者的大唱中國戲的現象，完全是指那種以日文著述來幫助日本政府和學術界研究和分析中國的政治、經濟方面現實的中國狀況的現象。稱之為「文化漢奸」或許過份，但總有點「助紂為虐」的影子吧。這還不是「以夷制夷」，而是被人為的、主動的「以華制華」了。

關於日本是否了解中國的問題，董炳月稱「日本未必了解中國」，並在文中使用了野村浩一的話「日本近代史是在認識中國這一問題上失敗的歷史」作為立論的證據。作為《東西方漢學學術史》和《漢學通史》的作者，我對漢學史研究是略有發言權的，尤其是對現代日本漢學界的了解。至少，我還不會如董氏那樣廉價的使用語言。與日本對中國的了解程度相比，中國對日本知之甚少——這是在日本絕大多數人的一點共識。而野村浩一所說的「日本近代史是在認識中國這一問題上失敗的歷史」，是相對近代日本的大陸政策而言的，更重要的是指日本政府在對華政策上的失誤。這和日本學界、政界、國民對中國的了解程度是兩回事。

京都靜源　日本

98.7.16

1949年孫科沒有去過台灣

6月號雜誌刊登的張國鈞論孫科文，對孫科在抗戰勝利前後有關民主憲政的思想和活動作了較為詳盡的敍述，但是文章有一兩個史實方面的錯誤。張文說，孫科在1949年決定前往台灣落腳卻不受當局歡迎，不得不離開台灣，前往澳門，於1951年轉赴法國。事實是，孫科在1948年冬春之際去台灣兩周後就返回南京。1949年3月孫內閣倒台後，孫在3月曾去奉化晤蔣介石一面，隨即去廣州，5月移居香港，對外稱「就醫」。7月16日，蔣介石飛抵廣州，召開國民黨非常委員會成立會議，孫科返回廣州，名列委員名單，會後仍返香港。1949年12月10日，蔣介石由成都飛到台北，沒有通知孫科赴台。孫科寓居香港期間，大陸方面曾通過有關渠道爭取孫科返回大陸，但被孫拒絕。1949-1950年，台港報紙同時報導有關孫科的緋聞，其幕後策劃者為台灣當局。港英當局以此為由，拒發孫科出國護照，直到1950春，香港法院判孫科勝，他才得以在1950年秋偕夫人赴法國。

高華　南京

98.7.1

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。
頁34、35　王苗作品。
頁43、56　中華人民共和國成立十周年紀念畫冊編輯委員會編輯：《中華人民共和國成立十周年紀念畫冊 1949-1959》(北京：人民美術出版社，1960)，頁166；186。
頁73　「上海縣城圖」(1817)，出自《嘉慶松江府志》，收入「中國地方志集成」(上海：上海書店，1991)，頁49。
頁74、75　「上海縣城圖」、「今上海縣全景圖」，載俞樾編：《上海縣志》(台北：成文出版社，1975)。
頁79　「英租界圖」，載葛元煦：《滬游雜記》(上海：上海古籍出版社，1989)。
頁81、82下、108、125　資料室圖片。
頁82上、封三上　By permission of The British Library. SEC XIII (389) 'China, City and Environs of Shanghai', 10058p13 'Shanghai, A hand book'.
頁83上　Jacob van Ruisdael, *Panorama of Amsterdam and Its Harbour*.
頁83下　Joan Blaeu, *Map of Amsterdam* (1649).
頁84上　"Shanghai and Its Suburbs. About 1853", in *All About Shanghai: A Standard Guidebook* (Hong Kong: Oxford University Press, 1986).
頁84下左　「上海縣城廂租界全圖」(1875)，葉凱蒂提供。此圖現藏於大英圖書館。
頁84下右　「上海縣城廂租界全圖」(1880)，葉凱蒂提供。此圖現藏於大英圖書館。
頁85　「福州路」，載《上海市行號路圖錄》(上海，1936)。
頁86　「上海市中心區域道路系統圖」，載章明：《上海近代建築史稿》(上海：三聯書店，1990)，頁16。
頁89　Yin Xin, *The Fortune Teller* (1997).
頁113右　*Science* **280**, 1257 (22 May 1998).
頁113左　*Science* **280**, 670 (1 May 1998).
頁114　*Nature* **392**, 384 (26 March 1998).
頁115　Lee M. Silver, *Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World* (New York: Avon Books, 1997), cover.
頁119　*Nature* **385**, 812 (27 February 1997).
封三下　"Plan of Shanghai", 1919. 葉凱蒂提供。此圖現藏於紐約市立圖書館。
封底　"Foreign Settlement at Shanghai: North of the Yang Kang Pang Canal", 1855. 葉凱蒂提供。此圖現藏於上海檔案館。

編後語

本期的中國1958年研究專輯中，「百年中國」有四篇文章論述大躍進和人民公社運動的一般情況；「二十一世紀評論」則集中探討1958-1961年大饑荒起因和人民公社的理論問題。楊大利曾有專著否定「三年自然災害」是大饑荒主因的講法，他本期的文章除重申公共食堂是造成農民非理性消耗糧食的制度因素外，還分析了各省饑荒程度與幹部「代償式政治表忠心態」的密切關係，以及大饑荒對文革後農村體制改革的深遠影響。龔啟聖指出，近年來大饑荒研究的重點已轉向分析起因：以伯恩斯坦1984年的開創性研究為先導，在90年代受過西方學術訓練又有中國大陸背景的學者如楊大利 (1996)、張欣和文貫中 (1997) 以及林毅夫 (1990) 等獲得了突破性進展。通過比較中俄傳統農村基層結構，卞悟指出在推行農業集體化過程中，兩國適成鮮明對比：有村社自治傳統的蘇聯農民持久而激烈地反抗，因而受到殘酷鎮壓；「小私有」制下一盤散沙的中國農民則迅速完成公社化，其原因正在於中國小農缺乏俄國村社自治以抗衡大共同體的機制和傳統。

二十一世紀即將來臨。陳方正的〈伊甸園能重整嗎？〉不但是書評和對最近兩年出現的高等動物克隆技術之介紹，更是一篇反思不斷加速的科技變革至終會令人類以及社會產生何種基本性蛻變的文章。作者十分大膽而極端的觀點雖然未能充分展開，但相信仍會對讀者帶來相當的刺激。今後我們還將陸續在各欄推出這類前瞻性文章 (在目錄中用 ㉑c 顯示)，而統稱為「迎接二十一世紀」系列。

本期十分特別的是，馮耀明用思想實驗的方法，虛擬實現了新儒家道德的外星人世界，假想外星人與人類相遇發生基本衝突時的情況，以揭示新儒家「天人合一」與「人禽之辨」這兩個觀念之間的基本矛盾；與此文相對，德國學者卜松山卻認為，西方當代社群主義的倫理主張與儒家有相通之處。此外，尚有林安梧就如何評價熊十力思想中的儒佛成分與李向平商榷的文章，亦是相關的文化討論。中西文化的差異往往被認為與語言結構有關，法國著名漢學家汪德邁的文章提出，無論漢字按何種特定方法創造，其詞彙結構基本是使字與字之間凝成語義學上的有機體，這恰恰就是漢字未向表音文字轉化的關鍵。葉凱蒂使用大量中西歷史地圖，對「哪裏是上海？」這個看來最不成問題的問題提出質疑。她指出這些地圖並不是要表現客觀事實，而是反映不同政治勢力對這個城市的主宰控制權的要求，因此而製造或期待某種「事實」。

最後，時值香港回歸一周年，本期有兩篇文章討論《基本法》能否保障香港的高度自治。張辰龍認為，「一國兩制」和「港式自由」的根本保障，只能依靠香港和大陸共同達致憲政民主；庫姆則從《基本法》法律條文及最終解釋權角度來談有關問題。他們都認為，香港回歸對今後中國的政治演進有重要的積極意義。

二十一世紀評論

《共產黨宣言》一百五十年

《共產黨宣言》的現實性

● 杜　蘭
（Alain Touraine）

重讀發表於1848年的《共產黨宣言》，你會驚訝它的現實性。從最初幾頁起，我們只需將「資產階級」(bourgeoisie) 換成「全球化」(globalisation)，就會立即發現與今日如出一轍的商人、金融家們的歡心鼓舞，以及那看起來似乎無所不能、摧毀一切人類有特色的生活經歷、文化、技藝的經濟威力。對馬克思來講，這些令人驚異的、常被認為是謳歌資產階級的文字，其實只是作為一種召喚無產階級所必須的文字準備。是的，歷史的輪迴已經告終。1848年時，資本主義革命開始擴張，也就是說，經濟開始拋棄所有內在的社會、政治控制形式，並拒絕除了利潤追求之外的任何其他評價原則。在此階段之後，出現了默哈埃 (Charles Moraze) 稱之為征服的資產階級時期——一個最粗暴的無產階級化和剝削的階段。這段期間，逐漸形成兩種趨勢：第一種趨勢乃由俾斯麥 (Otto von Bismarck) 創設，後經英國式的工業民主思想和社會民主政體再修正而最終形成的福利國家。它雖然控制或至少部分控制了不平等的狀況，但也漸漸蛻化成一種只對國家控制和有組織性的既得利益有利，而不再照顧那些最貧弱、受壓制階層的制度；第二種是革命的趨勢，它特別在那些掙脫傳統的社會和權威、急劇地進入資本主義社會國家裏得到發展。在蘇聯革命之後的四分之三個世紀，受這個革命啟發、鼓舞而建立起來的絕大部分政體已經消失，它們遺留下來的，不過是巨大的血迹和經濟崩解的黑洞。

從70年代經濟全球化以來，我們正處在第二個資本主義革命時期，人們用全球化的稱謂掩蓋了其本質，就像馬克思認定的，商品的統治事實上就是資本主義的統治。經濟再一次成為絕對的強權，社會和政治的舞台好像是虛空的。沒有一個文獻比《共產黨宣言》的第一部分更好地說明了現在的這種狀況。

從70年代經濟全球化以來，我們正處在第二個資本主義革命時期，人們用全球化的稱謂掩蓋了其本質，就像馬克思認定的，商品的統治事實上就是資本主義的統治。經濟再一次成為絕對的強權。人們到處談論民族國家的衰弱，談論那些過於邊緣化或與權力聯繫過於緊密的社會運動的解體，談論那些有特色

我們可以毫不困難地找到那些同十九世紀中葉馬克思批判和譴責的類似的現代意識形態。然而，批判的工作一旦完成，擺在我們面前的中心問題便是：甚麼樣的積極力量能夠產生集體的行動，從而激發重建那被經濟利益的絕對追求所壓毀的社會和文化生活？

文化的毀滅或是那種頑固地為護衛文化認同而出現的自我封閉現象。社會和政治的舞台好像是虛空的。人們只談論世界經濟的強大威力與無所不在，這使所有對它進行控制的企圖和努力都變成癡人說夢。沒有一個文獻比《共產黨宣言》的第一部分更好地說明了現在的這種狀況。

但是，對全球化的讚歌和對它的絕對化的譴責已經屬於過去。就此，同樣應該追隨馬克思的榜樣，因為我們到處都感到那種重建社會和政治生活而不是任全球化的經濟力將其控制的緊迫性。十九世紀初，許多知識份子和一些工人抗拒工業化，可他們的懷舊並沒有產生持久的影響，原因是資本主義的工業化已經成為事實。但漸漸地 (特別是受馬克思的影響) ，這種反工業主義演變成反資本主義。工人運動不再批評工業發展，而轉而攻擊實行工業化的方式和日漸增長的、嚴重的社會不平等。今天，我們看到那些宣稱一定要在經濟進步和社會進步之間作出選擇的觀點的消失。例如在西歐，幾乎所有國家都實行中間偏左的政策，要麼是像布來爾 (Blair) 的中間主義，要麼是像法國約瑟班 (Jospin) 的偏左，要麼是像普諾第 (Prodi) 或將來斯寇德 (Schroeder) 的中道政治。在可見的將來，希望將只屬於那些相信必須結合經濟的開放和社會的整合、重建的人們。

這裏存在一個所有人都要直接提及的問題：馬克思既論述無產階級，亦談及資產階級，我們現在可以看到資產階級，但那些無產者到底在哪裏？有人會立刻回答說：他們到處可見——失業者、無穩定收入的從業者、因缺乏工作而被迫移居他國的移民、逃離新生專制政權的政治和經濟難民。然而，這些人同馬克思所觀察到正在誕生和上升的無產階級之間的區別是顯而易見的。馬克思所談論的是剝削和統治的社會關係；我們看到的卻是邊緣化、社會排斥、背井離鄉的現象。馬克思的理論並不拒絕現代經濟的凱旋，相反，依照一種黑格爾

式的思想，他認為無產階級若重新找回它的理性和消除資本主義的利潤，將會實現歷史的進步。與此相反，今天那些試圖改變悲慘狀況的行動要麼是局限於基本的經濟主義，要麼是尋找、創造一種反文化。恰恰是在這裏需要重歸馬克思和恩格斯，因為他們用極大篇幅來批評那正在追隨錯誤路線的新生共產主義。我們可以毫不困難地找到那些同十九世紀中葉馬克思批判和譴責的類似的現代意識形態。然而，批判的工作一旦完成，擺在我們面前的中心問題便是：甚麼樣的積極力量能夠產生集體的行動，從而激發重建那被經濟利益的絕對追求所壓毀的社會和文化生活？

在變化不斷加速、各種交換增多從而使社會以至文化多元化的模式下，捍衛文化認同與民主政治行動能力對任何一個國家來說都是至關重要的。對某些國家來講，危險在於它們不認為這兩個目標是可以結合協調的，這樣只會助長野蠻與專制政體或是潰亂的勢力。

自然，馬克思的思想屬於它的時代，但我們可以對其再思考以便為今天的問題找答案。對馬克思來講，只能藉由統會以下兩種進程來打破資產階級的絕對統治：首先是資本主義矛盾的自然加深，日漸增長的社會兩極分化，生產過剩與消費不足；其次是召喚一種能推動具體存在的使用價值，各種需求的發展解放而並不只具社會性質的力量。這裏不僅只涉及重建正義、美好的生活，而且亦需要實現一種解放。由於資產階級的統馭和商品的宰制已變成整體性，因此，若要擺脫它就必須召喚一種歷史的必然性 (這表現在資本主義增長着的內在矛盾的思想上)；同時，亦要召喚一種既非社會也非自然的力量，這種力量的性質類似於進步觀念和黑格爾的精神實現，或像啟蒙思想家們所宣稱的理性的凱旋。由此，社會會從上下兩面同時被重建，一如經濟生活同時與合理化和作為絕對原則的解放重新協和。

馬克思的思想與法國大革命的思想相距甚遠，但性質卻相類。1789年的法國大革命將公民置於將要建設的社會的中心，而馬克思則將勞動者置於同樣的位置，但這勞動者不只是經濟行動者，他亦是由需要與能力所構成的人的象徵。今天，經濟生活日漸被信息工業和通訊支配，其生產的文化財富甚於物質財富，而支配着人的統治世界乃至人自身的存在亦變得異常複雜，作為主體的人的自由、人權等都直接形成問題。在政治解放、經濟解放之後，我們今天需要文化的解放，它應直接表現在倫理對利潤的統治的節制上。

廣義上講，在變化不斷加速、各種交換增多從而使社會以至文化多元化的模式下，捍衛文化認同與民主政治行動能力對任何一個國家來說都是至關重要的。對某些國家來講，危險在於它們不認為這兩個目標是可以結合協調的，這樣只會助長野蠻與專制政體或是潰亂的勢力。

很容易也應該注意到1848年與1998年之間的距離，但更需要重新找到自《共產黨宣言》發表至今那種在理論與實踐上的連續性。對這兩個相距遙遠的年份，必須同樣發現那些內在於統治制度與自由原則之間的矛盾，這自由的原則就是用那不可剝奪的權利去抗拒經濟的統治和對其進行庇護的各種政治與法律。

張倫　譯

杜　蘭 (Alain Touraine)　法國高等社會科學院教授

批判、實踐與閱讀

郭偉

在《我們為甚麼要閱讀經典》(*Pourquoi lire les classiques*)一書中，意大利作家卡爾維諾(Italo Calvino)說：「所有對經典的重新閱讀都是一種發現，如同第一次閱讀。」「經典是這樣一種著作，它不斷引生批判它的種種論說的雲朵，而又不停地將其擺脫。」「它永遠不會完結它所要敍說的東西。」①這些話是否也適用於《共產黨宣言》這部紅色經典？

一　實踐哲學與實踐：關於批判

對馬克思的重新閱讀並不始於今日，也不會結束於今日。在東西方知識份子對馬克思的不斷重新閱讀中，阿爾杜塞(Louis Althusser)有其特有的地位。他以一種結構主義的方法將馬克思思想發展劃分為「青年馬克思」(人道的、意識形態的)和「成熟馬克思」(科學的)，為西方馬克思主義奠定了一種新範式，也為自由地閱讀馬克思開創了道路②。在《閱讀資本論》(*Lire le Capital*)中，阿爾杜塞的弟子韓謝爾(Jacques Rancière)認為，馬克思的批判思想及其在政治經濟批判中的運用，是由批判的對象(l'objet de critique)、批判的主體(qui fait la critique)和批判的方法(la méthode)組成的。對象是指「整個人類的經驗」；主體是代表着批判意識的「我們」；而方法則是一種陳述和解釋的統一。批判的「出發點就是對抽象的拒絕」，就是「將事物的本來狀態展示出來，這種展示本身就是一種解釋」。馬克思正是在陳述和解釋人類經驗的矛盾、特別是異化這種人同其本質分裂的現象中展開他的批判的，目的是要揭示和解釋「人以非人，理性以非理性的形式而存在」的現象和原因。韓氏因此作了一個比喻：「閱讀就是批判。」

對馬克思的重新閱讀並不始於今日，也不會結束於今日。是的，「批判」無疑是貫穿馬克思思想的重要觀念，因為它是馬克思理論思考的最根本方法；此外，它也是馬克思著作中使用最頻繁的詞彙之一。

是的，「批判」無疑是貫穿馬克思思想的重要觀念，因為它是馬克思理論思考的最根本方法；此外，作為術語，它也是馬克思著作中使用得最頻繁的詞彙

之一。可《共產黨宣言》(以下簡稱《宣言》)卻是馬克思所有重要著作中少有地沒有用「批判」來作為標題或副標題，甚至在正文中也很少出現「批判」字眼的主要作品。但事實上，貫穿全文的思想主題依然是「批判」——對歷史的批判，對傳統和各階級意識形態的批判，對以資產階級為主角的現代資本主義文明的批判。這種批判因《宣言》直接的表述形式和政治性質而顯得更加直接、強烈和突出。可以說，離開了馬克思的批判思想，是無法理解《宣言》也無法真正理解馬克思的其他作品和思想體系的。在這個意義上講，批判的閱讀與閱讀的批判，既是對馬克思思想的尊重，也是閱讀理解馬克思包括其《宣言》的最好方法。

審視《宣言》發表以來150年的歷史，我們可以發現一個令人費解的矛盾現象：一方面，今天似乎比以往任何時候都更能顯現出《宣言》的現實性，資本主義的全球化趨向正以不可抗拒的力量將世界上所有國家的人們捲入其中；另一方面，那些以《宣言》為藍本實踐社會主義的國家，早已成為古老的君主專權或寡頭政治的一種現代翻版。

毫無疑問，作為馬克思實踐哲學的政治說明，《宣言》從其寫作目的到思想內容，都是為了指導「改變世界」的革命實踐。如果借用馬克思的批判方法來審視《宣言》所描述的圖景及其發表以來150年的歷史，我們可以發現一個深刻的、令人費解的矛盾現象。一方面，就馬克思在《宣言》所作的對資本主義的運作方式的描述來講，今天似乎比以往任何時候都更能顯現出《宣言》的現實性：資本主義的全球化趨向正以其最嚴酷的、不可抗拒的力量將世界上所有國家的人們捲入其中，國際市場比任何時候都更現實地決定着不同民族的生存，「生產和消費更加世界化」，金融資本正重新擺脫一切約束而成為一種難以駕馭的異化力量，市場的邏輯不僅在物質生產的領域成為絕對的統馭，且正更深入地浸透進人們的文化、性、家庭、體育、教育、藝術等各個生活方面。另一方面，沒有任何時候比今天更能凸顯《宣言》中許多偏頗、武斷、錯誤的判斷，它提出的資本異化的辯證命題(工人越是創造財富，越是貧困)不僅沒有被歷史證明，相反，在那些以《宣言》為藍本實踐社會主義的國家，工人愈是成為理論上的國家主人，就愈是失去基本的自由，連那在資本主義體系下被認為是虛假的形式權利的罷工權，也在實踐和理論上被全部剝奪。那些被馬克思判決死刑的資產階級及其制度不僅未「日薄西山，氣息奄奄」，反而在柏林牆的廢墟上高奏着勝利前進的頌歌。至於被馬、恩斥為資產階級統治工具的民主政治，也給予社會下層從未有過的權利與尊嚴，成了包括工人階級在內的一切社會階層利益表達的最有效的制度性渠道。而那號稱代表全社會最大多數人利益的新興階級的專政形式，也早已成為古老的君主專權或寡頭政治的一種現代翻版。馬克思這位世界公民所深信不疑的全世界無產者超民族的階級聯合的理想，不僅被二十世紀民族主義的喧嚷和戰爭所粉碎，在這新世紀的前夜，我們仍看不到他給我們許諾的世界主義的大同黎明。貧困國家的無產階級同富裕國家的無產階級之間的矛盾，一如這兩類國家資產階級的矛盾一樣現實深刻。正像柏林(Isaiah Berlin)生前所說的，在新的歷史背景下，民族主義猶如「鐘擺回擺」正在重新蔚然成潮③……《宣言》的描述是精彩的，但因這種描述所推論的預言卻是糟糕的。

再引柏林。這位以研究馬克思思想、生平開始其學術生涯的馬克思批判者認為，馬克思所有重要的思想都早已有人論述，馬克思的天才在於能將這些思想綜合、系統化。但就其所知，馬克思是一個「從來沒有接受任何對其思想錯誤合理批評的人」。馬克思不像恩格斯那樣直接參與過戰鬥，「他一直處在革命行

動之外。他只是一個教授，一個意識形態家」；其思想是一個封閉的體系，他唯一具有創意的思想(聖西門也談到過)是關於技術發展對文化形態變遷的影響④。不論柏林的意見是否完全客觀正確，但有一點是有道理的：說到底，馬克思仍然是個德國哲學家，他真正的興趣仍然是理論的、哲學的。馬克思相信自己發現了人類歷史進程的「元動力」、人類社會的「原因」，對這「元動力」、「原因」的考察將為他也為人類提供一切有關人類行為歷史最根本的解釋答案。馬克思是啟蒙時代理性主義的忠實信徒，對人類的理性有絕對的信念，但同時，他好像對人類的理性沒有信心。他懷疑也排斥一種理性改良的可能，認定人類必然要以暴力來解決社會階級之間的矛盾。社會生活的本質是無所不在的衝突，准此，就將歷史和人類生活放到物質領域、放到主體實踐的角度來考察講，馬克思是一個現代思想家；但就其將這些都歸結到一個「元動力」來解釋來看，馬克思又是一個標準的傳統哲學家、一個世俗的「神學家」。正如阿宏(Raymond Aron)所說：「從考察它們的經濟組織出發來理解社會特別是現代社會，是一具有合理性的甚至是較優的方法。但從這種分析過渡到對歷史運動的解釋，則必須引進那些在現實不同領域之間的各種限定關係。」⑤也許，正是在技術(生產力)經濟對文化、社會形態的影響上，馬克思思想展現了其經久不衰的洞察力和現實性；然而，由於忽視各種現實領域之間的限定關係，導致馬克思的歷史解釋與歷史現實進程的相背離⑥。實際上，在馬克思仍然在世之時，歷史進程的詭譎和出人意表就已讓他不斷面對理論與現實的差距的問題了。每當一個超出其理論預想的事件發生，他便試圖尋找將此事件納入其理論解釋的可能，終其一生，他也沒有完結這個過程⑦。

馬克思相信自己發現了人類歷史進程的「元動力」、人類社會的「原因」，這為他也為人類提供一切有關人類行為歷史最根本的解釋答案。然而，由於忽視各種現實領域之間的限定關係，導致馬克思的歷史解釋與歷史現實進程的相背離。實際上，在馬克思仍然在世之時，歷史進程的詭譎和出人意表就已讓他不斷面對理論與現實的差距的問題了。

造成這種失敗的另一個缺失，是馬克思及其信徒將許多具體的問題、需要限定的命題一般化、絕對化。這自然有其方法論上的原因，但由此造成的理論和實踐後果則是嚴重的。如馬克思認為「國家」只是統治階級的工具，沒有對社會其他階層的公正可言。而馬克思對那些抽象道德理論的批判、道德的階級屬性的觀點也是很值得商榷的。道德從其本質上講就必須是抽象的、具普遍意義的，將道德階級化的結果只能是摧毀道德、虛無道德。從整體講，所有以這種道德觀作為國家道德觀的國家道德狀態，必然是極其糟糕的。至於作為馬克思實踐哲學核心之一的階級鬥爭思想，若從今天的世界實況來看，其成立的歷史和文化條件的局限也是顯而易見的。二十世紀的歷史清楚證明了這一點。

二　關於「共產主義」

「共產主義」一詞雖然早在十八世紀便已出現，在十九世紀40年代開始具有相對確定的含義，但直至《宣言》的發表，它才真正廣泛流傳並成為一種政治學說名稱。恩格斯後來幾次談到當時他們選擇這個詞彙的原因，是為了同那個時代流行的社會主義理論相區別。半個多世紀後，十月革命不僅為中國人送來了

馬克思主義，也為「共產主義」在全世界左派中樹立了權威。從此，「社會主義」這一個曾長期是左派最高貴的名稱被共產主義所代替。

在語義史上講，「共產主義者」(communiste) 的出現要早於共產主義 (communisme) 一詞，意為「同屬一個社群、共同體」。這種含義從十八世紀初一直延伸至法國大革命期間。也因此，共產主義的德文詞 Kommunismus最初就是用來談論法國大革命的。但基本上，所有西文中的共產主義 (communisme) 一詞，都是從十九世紀40年代法國取得其現代形式和意含的，它最初是由一些秘密社團性質的工人組織在使用。在英國，該詞較具宗教含義；而在歐陸的法、德，則具有較強的政治運動色彩。它同基督教儀式「分領聖餐」(communion，象徵分食基督聖體，群體的高度和諧，個體在群體中的消融。英文中最初 communism與communionism是不分的) 和「社群」(communauté) 、「公社」(commun) 等同出於拉丁文communis，表示「共有的、屬於全體」之意，有其在西方文明歷史上宗教性的、淵源流長的內含。事實上，後來常被作為共產主義同義詞使用的「社會主義」(socialisme) ，在詞義上卻與「共產主義」並不同源。「社會」(société) 、「社會主義」(socialisme) 等詞同出於拉丁文socius，societas，意為「伴侶、結盟、溝通」、「合作、協作」之意。近代以降，「社會」一詞常常指由自由人出於理性的考量而自願結成的相互間的一種契約性次序。為更好地理解西文société的含義，這裏可舉西文中另一個同「社會」、「社會主義」等詞同出socius一源的常用詞association為例，其意指合作、協作的行動和狀態，中譯為「協會」。其拉丁文動詞為associare，意為「加盟、結合」，由ad，sociare，socius等拉丁詞演化組合而成。馬克思在《宣言》第二節結尾時所提出的那個著名的、作為共產主義目標的「自由人聯合體」的命題，所用的就是association而不是communauté⑧。筆者認為，正是在此，暴露了一個作為個人主義者的馬克思和一個作為集體主義者的馬克思的內在衝突。這樣一個命題帶有很強的「個人主義」色彩，同共產主義所具有的個體對整體的所屬性含義是有矛盾的⑨。Association和communisme屬不同的辭源，有基本不同的意義取向。以「社會」在社會學、社會思想中的含義來講，基本上是作為同「社群」這種建諸地緣、血緣、文化、宗教等傳統人際聯帶關係上的組織形式相對立而存在的。整個十九世紀，作為對法國大革命所帶來的「禮崩樂壞」局面的反思，對現代資本主義文明的批判，關於「社群」的討論成為歐洲思想界核心話題之一。對傳統溫情的人際關係和田園詩情的懷念，對大工業、商業活動之冷酷無情的憎惡，對道德解體的痛惜，成為一些以不同學術、政治理論為形式出現的對現代社會文明批判論說的共同特徵。「社會」的組織形式之契約性、理性化、個人主義等現代性質被強烈質疑，浪漫主義思想家對現代性的批判成為那個「時代的最強音」。也正是在這種歷史條件下，出現了社會主義、共產主義的思潮與實踐。在相當一段時間裏，這兩種思潮是相互混合、難以區分的。但隨着歷史的變化 (特別是工人運動的發展) ，兩者逐漸分離。社會主義漸趨改良，成為自由主義的一種批判和補充。用蕭伯納 (Bernard Shaw) 的話講，是「經濟方面的民主理想」。相反，共產主義則日益激進，特別是在馬克思以理論

馬克思在《宣言》第二節結尾時所提出的「自由人聯合體」的命題，暴露了一個作為個人主義者的馬克思和一個作為集體主義者的馬克思的內在衝突。這樣一個命題是帶有很強的「個人主義」色彩的，同共產主義所具有的個體對整體的所屬性含義是有矛盾的。

的方式將暴力合理化之後。馬克思慢慢被尊為先知，《宣言》的命運也從十九世紀70年代前並不很走紅的狀況，經1870年的巴黎公社 (La Commun)，1904-1905年日俄戰爭、俄國革命以及1917年的十月革命等事件的催化而產生了三次傳播高潮，它被翻譯成世界上絕大多數的語言，成為工人運動的聖經⑩。1918年「俄國社會民主工黨」改名為「全俄共產 (主義) 黨」，「共產主義」和作為其初級階段的「社會主義」從此便具有了與作為一種改良的、崇尚民主、尊重個人自由的社會主義完全不同的含義和歷史……80年後，從西歐到東歐以至世界各地，一個改名的浪潮將絕大部分的共產主義政黨 (共產黨) 重新變成各種「社會民主黨」。「共產主義」一詞正在失去其現實性，而那非共產主義式的社會主義思潮與運動不僅在戰後有較大的發展，而且在經過冷戰結束的衝擊後，經一番新的調整正以各種形式捲土重來。

我們從以上分別從辭源及思想史的角度所作的簡單介紹和分析，可看出共產主義與社會主義的分野並不是偶然的。「共產主義」一詞本身便帶有較強的內封和極端色彩 (特別是在處理個體與集體的關係上)，而「社會主義」則具有更豐富的闡釋資源和彈性空間。也許因此，那「民主社會主義」的名稱能夠成立，而對「共產主義」一詞來講，要結合這樣的前綴意義就很困難。社會主義更具西方傳統意義上的政治 (politique) 色彩，而共產主義則更具宗教和「社群」的意義。這種宗教內涵雖經馬克思「科學化」、「唯物主義化」，但還是為所謂「人道的共產主義」作了思想上的伏筆。

三　馬克思的幽靈仍在徘徊

「馬克思死了」(Marx est mort)，在30年前因五月風暴而起的左派思想高潮中，法國英年早逝的思想家勃納斯特 (Jean-Marie Benoist) 便以此為名出版了他討論毛主義者、西方左派知識份子 (特別是馬爾庫塞、阿爾杜塞等人) 對馬克思的閱讀的著作。他認為馬克思死了，「死於列寧，死於斯大林，死於一切那些將馬克思據為己有，以服務於其獨佔、不寬容的狂熱行為，那些用他們盲目和黨派的偏見來繼承馬克思批判理論的人們」⑪，他因此提倡一種自由、平等的馬克思閱讀。但問題是，馬克思同權力、政治運作、黨派利益有這樣緊密的聯繫，因此，要以中立的學術角度閱讀馬克思便顯得困難重重，特別是馬克思哲學自己便宣稱其特有的黨派性。不過，事實證明勃納斯特是對的：馬克思思想的國家哲學地位不僅將其理論上的某些封閉性加以強化，也將其思想上其他自由的、多彩的要素禁錮起來。三十多年後，歷史的巨變已使這種閱讀馬克思的觀點變得無足輕重，支撐馬克思偶像的絕大多數權力系統也已崩解。聯帶着，馬克思之死成了這世紀末最重要的文化現象之一，馬克思忽然間重新成為「幽靈」。

然而，馬克思的幽靈化也為馬克思帶來了新的生機。五年前，在那淺薄而又自信滿滿的《歷史的終結和最後的人》(*The End of History and the Last Man*) 還是暢銷書時，德里達 (Jacques Derrida) 出版了《馬克思的幽靈》(*Spectres de Marx*)

法國思想家勃納斯特認為馬克思死了，他提倡一種自由、平等的馬克思閱讀。但問題是，馬克思同權力、政治運作、黨派利益有這樣緊密的聯繫，以致要以中立的學術角度閱讀馬克思顯得困難重重。不過，事實證明他是對的：馬克思思想的國家哲學地位不僅將其理論上的某些封閉性加以強化，也將其思想上其他自由的、多彩的要素禁錮起來。

來為馬克思的「幽靈」招魂。對這樣一個被正統馬克思主義者視作反馬克思主義的「解構」(另一種批判)大師，此舉也真可謂「反潮流」之舉了。《宣言》對資本主義所作的描述的驚人現實性，讓這位著名的後現代哲學家得出這樣的結論：「不去閱讀，不去反覆閱讀和討論馬克思將總是個錯誤。」⑫不過，「真正的，純潔的馬克思主義者」們也不要高興：在德氏的筆下，那單數的「共產主義幽靈」已變成複數的「馬克思的幽靈(們)」了。德里達強調馬克思思想的異質性(hétérogénité)，而對馬克思思想異質性、多樣性的探討似乎已成為今天西方左派思想界對馬克思思想的一種共識。同樣，在90年代末，強調馬克思思想的現實性似乎也正在成為另一個類似的新共識。

五年前，德里達出版了《馬克思的幽靈》來為馬克思的「幽靈」招魂。《宣言》對資本主義所作的描述的驚人現實性，讓這位著名的後現代哲學家得出這樣的結論：「不去閱讀，不去反覆閱讀和討論馬克思將總是個錯誤。」說到底，馬克思的現實性就是馬克思批判思想的現實性。

說到底，馬克思的現實性就是馬克思批判思想的現實性，那描述上的正確並不構成馬克思思想現實性的本質。那籠罩、吞食一切的經濟力量，人類環境的危機，國際間貧富差距的加大，人類生產的財富足以供養人類正常的生活但亞洲、拉美許多孩子卻同時因營養不良而患病死亡，黑非洲在飢餓和戰亂中令人絕望地沉淪，富裕國家重新出現並日漸增多的社會排斥現象(l'exclusion sociale)，亞洲金融風暴所顯示出的國際資本的肆虐……是這一切凸現出一種新的批判思想的緊迫與重要。在這種既是舊的也是新的(科學技術已將人類帶入一個歷史、文化包括社會組織形式高度複雜的時代)歷史情境下，在自由主義成為「獨一的思想」(pensée unique)的情況下，我們需要重新閱讀馬克思、重新思考「歷史性」，藉以燭照人類的文明發展等問題。正是為此，為了那些「已逝和未生」人們的正義，德里達重新召喚馬克思的幽靈們，討論幽靈們「出現與存在」的可能和表現。也許正是在這些西方左派知識份子身上，在世界範圍內不斷對正義、平等、博愛渴望的呼喊中，在貧弱無助的人們的眼裏，我們現在、將來依然可以看到、聽到馬克思幽靈的影子和預告未來的聲音。馬克思死了，馬克思萬歲！這既是歷史、現實，也將是未來。

四 《共產黨宣言》與近代中國

在中國人近代「閱讀」西方的歷史中，再沒有那本書比《宣言》給中國以如此巨大的影響了。自1906年朱執信在《民報》上登載的Karl Marx小傳中節譯《宣言》第二節「無產階級與共產黨人」中的一部分，到1920年陳望道在上海出版全譯本《宣言》，《宣言》從此就與中國人的歷史結下不解的淵源。毛澤東在30年代便自稱讀過《宣言》不下百遍，從此知道了「人類自有史以來就有階級鬥爭，階級鬥爭是社會發展的元動力，初步得到認識問題的方法」⑬。這裏，筆者想提及梁漱溟老先生晚年在〈試說毛潤之晚年許多過錯的根源〉一文中談到，他在1938年訪問延安時曾與毛澤東就階級問題發生爭拗。梁先生認為，中國從古至今不存在西方式的階級對峙，不可硬以階級鬥爭之說套在中國歷史和現實上；毛則持相反觀點，認為梁氏過份強調中國的特殊性而忽略了中國類似其他社會的一般性。

梁氏認為毛過份強調中國社會的一般性而輕忽了中國社會的特殊性，於自家民族的特徵缺乏認識。毛的這種思路在其晚年達到近於病態瘋狂的狀態，給中國帶來了災難⑭。姑且不論毛「晚年許多錯誤的根源」是否可以全部歸結為毛從《宣言》中學來的這種階級鬥爭的認識方法，但有一點是可以肯定的，毛及其思想上的弟子們對階級鬥爭的崇拜，極大地影響到他們對歷史、政治、社會的看法以及由此引發的一些荒唐、災難性的政治實踐。注意閱讀文本的歷史背景、文化脈絡和內在的多重性，注意閱讀評判所需的知識積累，注意閱讀距離造成的美感的誘惑，這似乎是我們能從這個閱讀經驗中吸收的教益之一。

姑且不論毛澤東「晚年許多錯誤的根源」是否可以全部歸結為他從《宣言》中學來的階級鬥爭的認識方法，但注意閱讀文本的歷史背景、文化脈絡和內在的多重性，注意閱讀評判所需的知識積累，注意閱讀距離造成的美感的誘惑，這似乎是我們能從這個閱讀經驗中吸收的教益之一。

任何人想對現代性的世界、想對我們過去一個多世紀的歷史有所了解，都不能不去讀或是重讀《宣言》，從對其批判的角度和對現實批判的角度都是如此。作為論述現代性的經典之一，只要現代性文明方式尚存，對《宣言》的重新閱讀總會讓我們有所發現。它也會在人們不斷的思想批判的努力中為我們述說新鮮的東西。自然，以中國人的經歷，烏托邦是難以誘人的了，但中國人不能不渴求正義；平等主義曾讓人窒息，可中國人不能缺少博愛；在虛妄的國際主義落幕之後，中國人難道僅讓自己民族的利益遮蔽視野？對尋找、建設自己的現代性文明的中國人來講，批判地學習和學習的批判都是不可或缺的。對《宣言》這批判的思想進行必要的思想批判，便是其中應有的部分。也許，正是對「批判」精神而不是一種庸俗的實證科學觀的合理汲取，才是中國人在對西方的閱讀學習中最應加以注意的。從中國和世界的經驗和現狀出發，為建設一種更公正、合理、自由、道義的生活而去進行思想、制度、文化、知識的批判，去造就一種新鮮有力而又不激進虛妄的批判思想，這是一個真正的學者對世界和歷史、未來不可推卸的責任。

「幽靈，一個共產主義的幽靈在歐洲徘徊」，馬克思是用這樣一個莎士比亞式的著名比喻來為《宣言》開篇的。在由這「幽靈」演變的龐然巨物漸漸消失的時代，我願用一句類似的話來結束此文：「幽靈，馬克思的幽靈在世界遊蕩。」

註釋

① Italo Calvino, *Pourquoi lire les classiques* (Paris: Editions du Seuil), 引自 Jacques Derrida, Marc Guillaume, Jean-Pierre Vincent, *Marx en jeu* (Paris: Descartes & Cie, 1997), 32.

② Louis Althusser, Etienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, *Lire le Capital* (Paris: F. Maspero, 1965; Paris: P.U.F., 1996), 83-199.

③ Isaiah Berlin, "The Bent Twig: On the Rise of Nationalism", in *The Crooked Timber of Humanity*, ed. Henry Hardy (London: John Murray, 1990), 238-61.

④ Isaiah Berlin, *En toute liberté: entretiens avec Ramin Jahanbegloo* (Paris: Editions du Félin, 1990), 150-52.

⑤ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique* (Paris: Gallimard, 1967), 185.

⑥ 關於歷史解釋的問題，馬克思以後的馬克思主義有兩種趨向：一種是教條化，將經濟基礎對上層建築的決定作用一步步絕對化（像阿爾杜塞所說的「超決定化」

[surdétermination])；另一種是試圖用一種彈性的、相對的歷史解釋觀來減弱馬克思歷史解釋的單一經濟決定論的色彩，如恩格斯後來在一些場合所做的那樣。像他在1890年9月21日給布洛赫(J. Bloch)的信件中就強調「各種行動之間的相互作用」(見Louis Althusser, *Pour Marx* [Paris: F. Maspero, 1996], 104-105)，但這並不能沖淡馬克思和後來馬克思主義的歷史解釋在這方面所具有的決定論問題。

⑦ 正如當代法國著名馬克思「主義」(？)哲學家巴利巴爾(Etienne Balibar)在其所著*La philosophie de Marx*所述，馬克思一生至少經歷了兩次「理論危機」，一次在1848年革命失敗後，另一次在1871年之後，每一次危機都迫使馬克思放棄一些理論觀點，同時也試圖去以一些新觀點加以詮釋。如馬克思停下《資本論》的寫作去學習俄文，以圖完整其社會演進理論。Etienne Balibar, *La philosophie de Marx* (Paris: La Découverte, 1993), 8-11。

⑧ 此處自然是為《宣言》法文翻譯版中所使用的詞彙，但德文究竟為何？為此，筆者分別查證了德、英文版《宣言》中「聯合體」所對應使用的詞。令我意外的是，馬克思在德文中並沒有用法文association一般的對應詞Verin，這個詞在德文中也是「聯合」之意，同「社會」(Gesellschaft)的「集合、聚合」之意很近而不近「社群」(Gemeinschaft)。馬克思直接用了拉丁詞Assoziation，也許這樣才能更準確、強烈地表述他所要表述的。至於《宣言》的英文版所用的詞也是association。分別見Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke und Schriften: Von Mai 1846 Bis März 1848*, vol. 6 of *Marx, Engels Gesamtausgabe Erste Abteilung* (Verlag Detlev Auvermann KG Glashütten in Taunus, 1970), 546. 英文見K. M., F. E., *Collected Works*, vol. 6 (London: Lawrence & Wishart, 1976), 506。

⑨ 關於馬克思思想中的個人主義要素，法國當代著名思想家、人類學家杜蒙(Louis Dumont)認為，儘管表面上不是這樣，但從本質上講馬克思是個「個人主義者」！也有其他的研究者，如分析馬克思主義代表人物之一的艾斯特(Jon Elster)、比德慈(Jacques Bidet)等持同樣的看法。參見前者著作*Making Sense of Marx* (New York: Cambridge University Press, 1985)；亦見後者著作*Théorie de la modernité* (Paris: P.U.F., 1990)。筆者不認為馬克思是一個「個人主義者」，但筆者同樣認為在馬克思的思想中是雜陳着他從啟蒙思想中繼承來的個人主義思想要素，這也許是馬克思思想內在的一個緊張，需要進一步探討。

⑩ 從1848到1971年，《宣言》的傳播極其有限，只有1848年的瑞典譯本，1850年的英文譯本，1869年的俄文譯本。「巴黎公社」後，出現了第一次傳播高潮，《宣言》被譯為絕大多數的歐洲語言。1871，塞爾維亞語；1872，法文和西班牙文(恩格斯曾在1888年英文版序言中提到曾在1848年有過一個法文譯本，但至今沒有發現)；1873，葡萄牙語；1882，捷克語；1883，波蘭語；1884，丹麥語；1890；意大利和意第緒語；1891，保加利亞語；1892，芬蘭語……第二個傳播高潮為1904、1905年左右在遠東日本的傳播，1904出現日文譯本。第三次高潮為十月革命後，《宣言》從此被譯為人類幾乎所有的語言。參見Bert Andréas有關《宣言》傳播歷史的名著*La manifeste communiste de Marx et Engels; histoire et bibliographie, 1848-1918* (Milan: Feltrinelli, 1963).

⑪ Jean-Marie Benoist, *Marx est mort* (Paris: Gallimard, 1970; Paris: P.U.F., 1994), 250.

⑫ Jacques Derrida, *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993), 35.

⑬ 毛澤東：〈關於農村調查〉，《毛澤東文集》，第二卷(北京：人民出版社，1993)，頁378-79。

⑭ 梁漱溟：《人心與人生》(無出版説明，從幾個補充文字和排版看，應是在台灣出版)，頁307-308。

張　倫　法國高等社會科學院博士候選人

烏托邦與強制

卞悟

一　良知與頭腦的雙重困惑

「一個幽靈，共產主義幽靈，在歐洲徘徊」，150年前馬、恩以這一詼諧的起筆成就了一篇鴻文，開始了一個時代。

到本世紀20年代，據說是克列蒙梭說過：「一個人如果30歲以前不是社會主義者，他的良知就有問題；如果到30歲以後還是社會主義者，他的頭腦就有問題。」看來此時在克列蒙梭心目中，社會主義的道義感召力仍然強大，然而其理性說服力已經出了問題。但在此前，多少人成為馬克思主義者與其說是着迷於它的道義力量，不如說首先是歎服於它的智慧力量。布哈林 (Nikolai Bukharin) 曾回憶說，他早年是因為馬克思著作的「邏輯力量」而信仰了它。維特 (S. IU. Vitte) 伯爵，這位沙俄總理大臣，不是革命者而是一個貴族，一個過了30歲而頭腦絕無問題的精明改革家，也在日記中寫道：馬克思以「數學般精確無疑的論證」使他確信未來的世界屬於社會主義，只是他認為俄國目前還太落後，所以還需要沙皇陛下的治理……。

本世紀20年代，據說克列蒙梭說過：「一個人如果30歲以前不是社會主義者，他的良知就有問題；如果到30歲以後還是社會主義者，他的頭腦就有問題。」但在此前，多少人成為馬克思主義者與其說是着迷於它的道義力量，不如說首先是歎服於它的智慧力量。

然而80年後，波蘭前統一工人黨末代首領拉科夫斯基親手刪掉了改建的社會民主黨宣言20條所有的「馬克思」字樣，他感歎道：「西德的勃蘭特天天講社會主義，而我們如今迴避這個詞就像迴避瘟疫一樣……」克列蒙梭若生逢其時而讀過《古拉格群島》(*The Gulag Archipelago*)，他還會說社會主義的「良知」沒有問題而只是「頭腦」不夠麼？

古今中外，許多宗教以其悲天憫人的終極關懷贏得了無數信眾，而牛頓、達爾文的科學又以其縝密的理性思維傾倒了無數智者。但同時具有宗教般的道義權威與科學般的理性權威雙重魅力的，除馬克思主義再無其二。然而百年過去，在這世界的許多地方 (如前述的波蘭)，同時在道義上與理性上都陷入極度

* 本文為筆者一未刊長稿之摘編，限於篇幅，本文註釋均省略。

自卑的，好像也就是「馬克思主義者」了。於是有人寫出《歷史的終結》一書，宣稱資本主義已經最終獲勝。幾年過後，人們發現這位先生錯了。東歐轉軌不順利，導致了「左派復興」。多米諾骨牌沒有繼續倒下，而東亞的資本主義卻發生了多米諾式的金融災難。龐大而富強的民主世界奈何不了幾個孤立而倔強的獨裁者，連年饑荒的、屢戰屢敗的和美國鼻子底下的，一個個令人難以置信地轉危為安，就連那個半世紀以來連國內一批鴉片販子的割據都收拾不了的東南亞唯一軍人政權，卻能以一個「最窮國」而對抗住了整個「民主世界」的制裁，並使其眾多富裕的鄰居們一個個爭相巴結自己！與此同時，冷戰後的世界秩序沒有着落，「現代性危機」仍在深化，一系列「全球性問題」使人一籌莫展——於是乎一些人又樂觀起來，高呼社會主義復興了！

然而，要知道今日世界上與「資本主義」為敵的並不就是社會主義。真正的社會主義者能為中世紀的垂而不死歡呼雀躍麼？當那屠殺了幾十萬共產黨人的蘇哈托先生「頂住了西方人權的壓力」時，我們為之鼓掌叫好，這究竟是社會主義的生機呢，還是社會主義的悲哀？當蘇東劇變時，有人曾清醒地指出：社會主義的失敗並不等於資本主義的勝利，那麼今天我們更應清醒地看到：資本主義的麻煩不等於社會主義的復興，比資本主義更骯髒的現象之存在更不值得社會主義者高興。馬克思如果看到號稱信仰他的國家竟然只許資本家組織自由商會而不許工人組織工會，竟然以專制資本主義的「亞洲價值」來對抗民主資本主義，還不活活氣死！一句話，當今世界的歷史並未終結，資本主義並未勝利，然而社會主義在「良知」與「頭腦」上的雙重尷尬更未緩解。對於真誠信仰社會主義、馬克思主義（而不是僅在「主義」的旗號下謀私）的人來說，無論道義上還是理性上，最嚴峻的時刻還尚未到來。

馬克思如果看到號稱信仰他的國家竟然只許資本家組織自由商會而不許工人組織工會，竟然以專制資本主義的「亞洲價值」來對抗民主資本主義，還不活活氣死！一句話，當今世界的歷史並未終結，資本主義並未勝利，然而社會主義在「良知」與「頭腦」上的雙重尷尬更未緩解。

面對社會主義國家不是轉向民主資本主義就是轉向專制資本主義的大潮，有些人自我解嘲似地宣稱，社會主義雖然在社會主義國家失敗了，卻在資本主義世界勝利了。如今西方的福利國家、社會保障、城鄉一體和資本社會化，不都是工人運動與社會主義鬥爭的成果嗎？此說其實並不怎麼能自慰；正如有人指出，所謂社會主義似乎不是為了實際搞社會主義的國家謀幸福，而是為了其他國家謀幸福，這頗有點諷刺意味。然而還不僅如此，其實即使在西方世界，福利制度的實現也並不見得與工人運動或社會主義運動有聯繫。有人指出歐洲福利國家是保守主義而非社會主義的產物，福利制度的首創者如德國的俾斯麥 (Otto von Bismarck) 、英國的迪斯累利 (Benjamin Disraeli) 都是比自由資本主義更右的貴族國家主義者，而不是更左的社會改良主義者。德國的福利制度建立於工運弱小的容克專制時代，而不是社會民主黨與工會強大的時代，美國沒有社會主義運動，但福利 (儘管與西歐相比類型不同) 制度的水平並不低。自由主義經濟學認為，資本與勞動的談判優勢由市場供求決定。現代化初期資本稀缺而勞動過剩，勞動者只好接受不利條件，而後來資本積累導致過剩，勞動相對稀缺，工人當然就有談判實力要求福利了。因此福利制度與社會主義運動無關。我並不同意這種說法，但老實說，要駁倒此論並不容易。

二　自由悖論與人的創世紀

那末，在《共產黨宣言》發表150年後、「共產主義幽靈」徘徊了一個半世紀的今天，社會主義復興的希望何寄呢？成千萬人為之拋頭灑血的一場驚天地、泣鬼神的運動，難道只是南柯一夢麼？

哈耶克 (F. A. Hayek) 認為社會主義起源於「理性的自負」，我後面要講到，作為狹義社會主義 (近代社會主義) 起源的解釋，他的這一結論是可商榷的，但作為對廣義社會主義的解釋，他講的有道理。其實也可以說，社會主義同樣源於「德性的自負」。德性與理性其實都是人類的天性，對此過於「自負」當然是「致命」的，但若對此過於虛無呢？如果生活中完全沒有了德性與理性，那會是怎樣的狀態？那豈不是「所以異於禽獸者幾希」了嗎？

哈耶克的偉大功績在於他指出了「理性的自負」會導致「通往奴役之路」，然而他的所有著作都沒有告訴我們，甚麼是「通往自由之路」？從哈耶克那裏我們懂得了自由是可欲的，然而他沒告訴我們，自由如何才可得。他的著作通篇講的是：我們不能做甚麼甚麼事，否則我們將失去自由；然而他沒有講：我們應當做甚麼甚麼事，以便得到我們本來並未享有的自由。自由主義對人的德性與理性的要求都是極為低調而「現實」的。然而幾千年來各種獨立發展的古文明都未能「自發」形成「自由秩序」，而是「自發」地走上了各種各樣的「受奴役之路」。真正形成原創性自由秩序的只有西歐，今日世界其他地方的這種秩序也直接間接都是從那裏擴散的。古往今來，能實行自由主義制度的社會為甚麼是如此之少呢？

從哈耶克那裏我們懂得了自由是可欲的，然而他沒告訴我們，自由如何才可得。他的著作通篇講的是：我們不能做甚麼甚麼事，否則我們將失去自由；然而他沒有講：我們應當做甚麼甚麼事，以便得到我們本來並未享有的自由。

問題並不在於甚麼「文化基因」的不同，而在於自由主義有個要命的悖論：它一旦成為現實秩序，其生命力會比人們預期的更強，然而它本身卻難以使自己成為現實秩序，在這方面它又比人們預期的更不成器；自由主義本是個低調的主義：它承認人人有「自私」的權利 (當然這不等於在道德上褒獎自私)，以防止專制者像黃宗羲所講的那樣「以我之大私為天下之大公」。然而，「自由」本身卻又是個最具有「公共物品」性質的東西，其公共性不僅超過「誰掙誰享」的財富、榮譽乃至「江山」，也超過那規定由某人為教主的宗教或規定由某黨來領導的「主義」。消極自由主義就其定義而言，它只要求每個公民不侵犯其他公民的自由權利，卻不能要求任何一個公民為建立「自由秩序」支付代價，也不能允許支付了這種代價的公民在這一秩序中享有比別人更多的「自由」(或別人享有比他更少的「自由」)。因此它無法跳出「自由搭便車」或「三個和尚無自由」的困境，在已存在「自由秩序」的條件下，消極自由主義價值的普及可以有效地維護這一秩序使之不受破壞；但在不存在這種秩序的條件下，假如人人都是自由主義者，這個社會將永遠無法確立自由秩序，或者永遠無法脫離「受奴役之路」。

事實上，我們在歷史中經常看到：自由主義組織的生命力要比自由主義價值的生命力差得多。在英國，自由黨很不成氣候，自由主義價值是靠其右邊的保守黨和左邊的工黨實現的。在德國，自由民主黨作用很小，自由秩序的守護者主要是其右邊的基民盟與左邊的社民黨。總之，自由主義往往是在其右邊的

保守主義與其左邊的社會主義形成的二元架構內實現的。在許多民族爭取自由的歷程中都有些賢人，如甘地、哈維爾、曼德拉等，他們在思想上很難說是自由主義者，甚至不妨說他們都具有廣義社會主義傾向，但他們既勇於反抗專橫而奮不顧身，又寬容待世而不以教主自命，這便對自由作出了不可或缺的貢獻。道理很簡單：沒有個人權利的社會是奴役人的社會，而在奴役人的社會裏，每個人如果只講自己的個人權利，就無法形成衝破奴役的社會力量。於是，「消極」的自由必須以積極的態度來爭取，低調的制度必須用高調的人格來創立，為了實現一個承認人人都有合理「自私」權利的社會，必須付出無私的犧牲，為世俗的自由主義而鬥爭的時代需要一種超越俗世的「殉教」精神。

僅就這一點而言，社會主義的歷史意義就是不容忽視的。儘管社會主義者的理想沒有在前計劃經濟國家實現，甚至資本主義世界的社會福利成就也未見得與社會主義運動直接有關，但社會主義者在「資產階級革命」中的貢獻卻決不是甚麼神話。人們都說中產階級是自由秩序的基礎，的確，**已建立**的自由秩序如果沒有強大的中產階級是難以**穩定**的，但如果把所謂中產階級理解為資本家的話，那末建立自由秩序的鬥爭卻未必可以歸功於他們。英、美革命都以虔誠的清教農民為主力，法國革命更不用說，這場號稱「反資產階級的資產階級革命」如今常受抨擊，但今日作為自由秩序支柱的「人權」，不就是通過這場革命才得以流行的麼？甚至連當代捷克的七七憲章運動與波蘭的團結工會運動，發起時也帶有濃厚的民主社會主義色彩。而現今波、捷的不少資本家，當年恰恰是鎮壓這些運動的政府官員。

在自由秩序的建立時期，「積極自由」與「消極自由」是表面互悖而實質互補的：「積極自由」功在破舊，它賦予人們衝破專制樊籬的理念動力；「消極自由」則功在維新，它教會人們認識事情的限度，防止以暴易暴。作為社會主義理論里程碑的馬克思主義，無疑是「積極自由」理念的集大成者。

因此，社會主義運動並非沒有歷史成果。如果說當今發達國家的勞動者福利是自由秩序下勞務與資本的供求關係所致，而非社會主義運動或工人運動的直接結果，那末自由秩序本身則是「消極自由」與「積極自由」(社會主義為其邏輯延伸) 兩種價值的共同結果。儘管今日像哈耶克那樣的自由主義者抨擊「積極自由」，但在自由秩序的建立時期這兩種自由觀實際上是表面互悖而實質互補的：「積極自由」功在破舊，它賦予人們衝破專制樊籬的理念動力；「消極自由」則功在維新，它教會人們認識事情的限度，防止以暴易暴。

作為社會主義理論里程碑的馬克思主義，無疑是「積極自由」理念的集大成者。然而，原初意義的馬克思主義與「消極自由」理念的核心價值——個人權利——也並非不能相容。馬克思在解釋他的歷史觀時指出：任何人類歷史的第一個前提無疑是有生命的個人的存在，人類社會的歷史是「已成為桎梏的舊交往形式被適應於比較發達的生產力、因而也適應於更進步的個人自主活動類型的交往形式所代替」的過程。在這種歷史觀看來，「有個性的個人與偶然的個人之間的差別，不僅是邏輯的差別，而且是歷史的事實」。而這種歷史觀的價值理想則是：「個人向完成的個人的發展以及一切自發性的消除。」

於是，「現代性」在馬克思那裏幾乎被理解為擺脫共同體束縛的個性或個人自主性的代名詞：「我們越往前追溯歷史，個人，從而也是進行生產的個人，就越表現為不獨立，從屬於一個較大的整體。」從這共同體發展到具有個性的獨立個人是一個漫長的歷史進程。只有到了近代的「市民社會」，發達的市場交換關係才以「物的聯繫」取代了「人的依賴紐帶」，從而「狹隘人群的附屬物」變成了

「單個的人」。正是這種從「人的依賴關係」到「人的獨立性」的飛躍，造成了人類歷史上空前燦爛輝煌的工業文明。

但馬克思認為，這一時期私有制基礎上的自由個性已經發展得走向了自己的反面，即產生了「異化」。人們「自由地」成為資本的奴隸，也就「自由地」失去了自由。因此他認為必須在進一步豐富人的社會聯繫和更高的社會生產力的基礎上進行新的變革，以「自由人聯合體」來克服人的異化，實現人的復歸，即人的自由個性的復歸。這也就是《宣言》中那句凝聚着馬克思理想的名言：「使每個人的自由發展成為一切人的自由發展的條件。」

顯然，馬克思所弘揚的「人」，實即「完成的個人」或「自由個性」。從這點看，馬克思主義實際上是一種「個人主義」，而絕非整體主義。馬克思講的「人的異化」、「勞動的異化」實質上即人的自由個性的異化，也就是「自由得不自由了」之意。因此，過去一些人提出蘇聯式國家中存在「異化」的看法是不對的。蘇式社會還是人「從屬於較大的整體」而談不上「人的獨立性」的狀態，更無所謂自由得不自由了的問題。亦即這種社會還未達到有資格發生「異化」的水平，它所需要的是人的創世紀，而不是「人的復歸」。

改革以來，對烏托邦的批判已持續了十幾年，從「烏托邦祭」到「走出烏托邦」、「告別烏托邦」的提法至今不衰。但它給人的印象是：過去的災難全都是由於人們太善良、太「理想主義」造成的。然而，過去的一切災難與錯誤都是「烏托邦狂熱」之過麼？這種理解未免過於簡單化。

三　烏托邦與強制

無疑，馬克思的「自由人聯合體」理論具有「積極自由」色彩，它在推動由中世紀狀態向自由秩序演進的過程中可以與消極自由主義互補。但在自由秩序建立後又怎樣呢？誰都知道現在世界上任何地方都不存在這種聯合體。過去人們喜歡稱馬克思以前的社會主義為「空想社會主義」，而認為馬克思開創了「科學社會主義」。現在由於馬克思當年的設想並未實現，於是有人認為所謂「由空想到科學的發展」並不存在，馬克思也是烏托邦思想家，並且正是這種烏托邦造成了災難。

馬克思是否烏托邦論者姑且不論，至少中、蘇諸國在改革前的歷史中的確有許多空想。於是改革以來，對烏托邦的批判已持續了十幾年，從「烏托邦祭」到「走出烏托邦」、「告別烏托邦」的提法至今不衰。這一批判對於解放思想、反思舊體制起過很大作用，但未免簡單化。它給人的印象是：過去的災難全都是由於人們太善良、太「理想主義」造成的。而如今只要「理論聯繫實惠」，大家一齊鑽錢眼，少點「理想主義」就好了。這種看法未免美化了過去的災難製造者，也把改革想得太容易了。

過去的一切災難與錯誤都是「烏托邦狂熱」之過麼？以「三年困難時期」為例，那時如果一些人「過份狂熱地虔誠信仰烏托邦」而奮不顧身，自我奉獻，累餓而死，那還真是「烏托邦的悲劇」。可是在那個年代裏，那些放「衛星」的「好官我自為之」，沒有誰去自我獻身；而老百姓被逼上黃泉之路時，又有誰問過他們相不相信「理想」、願不願為之赴死？一邊是昧着良心，一邊是迫於權勢，你說誰是「烏托邦主義者」？真正有點「烏托邦」精神的，不就是那位過份天真地只認理想而不知分寸、為民請命而冒犯龍顏的彭大將軍麼？這次災難過後，在大量

餓死人的地區抓了、殺了一批地縣及基層幹部作替罪羊，當時上面的定性是：這次災難屬「反革命復辟」、「民主革命不徹底」、「敵人對群眾的階級報復」。這種說法今天看來十分可笑，但也足證那時上下都不認為這是一場「理想主義過了頭」而造成的災難。

其實，「烏托邦」無非是不能實現之事，「不能實現」不等於沒有意義，更不等於災難。拿破崙說：「不想當元帥的士兵不是好兵。」在絕大多數情況下，「想當元帥」不就是「烏托邦」嗎？當然那是關於個人功利的「烏托邦」，但社會進步又何嘗不是如此？「取法乎上，僅得乎中；取法乎中，風斯下矣。」人們總是在追求盡善盡美中得到較善較美的。在這個意義上，理想主義並無「過份」的問題。正因為如此，被認為是最極端的自由主義者的美國思想家諾齊克 (Robert Nozick) 也把他設想的「最弱國家」稱為「一個值得追求的烏托邦」，——他並沒有自詡為反烏托邦主義者。

烏托邦理想不能成為強制的理由，「可以實現的」理想同樣不能成為強制的理由。否則，如果一個人可以「理想」為理由而不受制約地強制他人服從於己，那就會為借「理想」之名而營私者大開綠燈，到頭來也糟踐了「理想」本身。因此，改革的目的並不是「告別烏托邦」，而是要告別強制。

但為甚麼有時在「盡善盡美」的名義下卻出現了盡惡盡醜的現實？那是因為任何一種作為信仰的理想 (無論它是否可以實現) 都只能屬於具體的思想者個人。我可以為我所信的而獻身，但我不能代替你信甚麼並強迫你為「我認為你應該信」的東西而獻身。換句話說，**理想不能成為強制的理由**。烏托邦理想不能成為強制的理由，「可以實現的」理想同樣不能成為強制的理由。否則，如果一個人可以「理想」為理由而不受制約地強制他人服從於己，那就會為借「理想」之名而營私者大開綠燈，到頭來也糟踐了「理想」本身。反過來說，即使是烏托邦理想，如果它沒有成為強制的理由，我看不出它有甚麼壞處：美好的理想即使沒有實踐價值，總還有審美價值吧。只要不搞異端審判、神權專制，基督教完全具有存在的價值，至於它的教義中講的「千禧年」何時才能來臨，並不是太重要的；反之，假如變成審判異端的藉口，「科學」也會成為可怕的東西，當年的「李森科現象」不就是這樣麼？

因此，烏托邦不可怕，可怕的是強制。過去的災難並不是因為烏托邦太多了，而是因為強制太多了。——因而借「理想」以營私者太多了。我們認為市場經濟優於計劃經濟，並不是因為後者是烏托邦而前者就是「現實」的。因為純就理念而言，「純粹的市場經濟」與「純粹的計劃經濟」一樣都是無法實現的烏托邦，而不純粹的市場經濟與不純粹的計劃經濟都是可實現的。然而，計劃經濟是一種強制經濟，市場經濟是一種自由經濟；計劃經濟要求「一切行動聽指揮」，而人們不僅無法知道這指揮者是否是最高明的行家，甚至也無法知道他是否真誠地相信「理想」。另一方面，市場經濟允許每個人自由地追求自己的目標，包括自己的烏托邦理想。像美國這樣的市場經濟國家，長期以來一直是各國社會主義者的烏托邦實驗場：英國人歐文 (Robert Owen) 在那裏辦新協和村，法國人卡貝 (Etienne Cabet) 在那裏辦「伊加利亞」社區，俄國民粹派在那裏辦過「進步公社」、「聯盟公社」等一大批志願者公社，至於美國人自己辦的世俗或宗教的公社就更是五花八門從未間斷。因此我們認為，市場經濟不僅更有效率，而且也更人道。

因此我們改革的目的也不是「告別烏托邦」，而是要告別強制。不幸的是，「告別烏托邦」容易，而告別強制則要難得多，因為強制給某些人帶來了極大的利益。比起改革前，如今的烏托邦是少多了，但強制卻還不少；為「理想」而強制的

可能少了，為私利而強制的卻不見少；倚仗強權「化私為公」的少了，倚仗強權「化公為私」的卻多了。所以近來人們喜歡談論自由主義，所以說改革仍然任重而道遠。告別強制就需要制約權力，而要做到這一點，在今天倒真需要有點理想主義和正義感的。在這個意義上多講點馬克思主義，又有甚麼不好呢？

總之，馬克思主義究竟是「空想」還是「科學」的問題並無多大意義。科學既然是一系列可以證偽的假說，當然不能要求它的每個推論都不落「空」。而即使一種純粹的烏托邦，只要它不演化為現實的強制，也不會帶來甚麼弊病。馬克思要求把人從共同體的附屬物解放為「完成的個人」，他的這一主張與「消極自由」論與其說是對立的，毋寧說是互補的——本來就處於奴役狀態的人首先得尋找一條「通往自由之路」，其次才是避免重新陷於「通往奴役之路」的問題，人如果不首先獲得自由，那麼談論「我們不能做甚麼以免失去自由」就沒有多大意義。在自由秩序建立後，馬克思對自由的「異化」的批判也是有價值的。因為現今的「消極自由主義者」也承認自由秩序並非「理想秩序」，它是有毛病的，只是比人類可能建立的任何其他秩序毛病少些而已。「消極自由主義」不認為人類有可能建立「理想秩序」，馬克思則認為可能，並把這種秩序描繪為「自由人聯合體」。150年過去，人類並未看到這樣的聯合體。於是相信「消極自由主義」的人多了起來，這完全可以理解。這些人認為馬克思的理想是烏托邦，也不是沒有理由的。但烏托邦本身並不能造成「古拉格群島」，這一群島是由殘酷的強制造成的，那末這種強制與馬克思又有其麼關係呢？我們就此分析下去。

近來人們喜歡談論自由主義，所以說改革仍然任重而道遠。告別強制就需要制約權力，而要做到這一點，在今天倒真需要有點理想主義和正義感的。在這個意義上多講點馬克思主義，又有甚麼不好呢？

四　不公正的偽競爭與反競爭的偽公正：強制的起源

應當說，強制性的確是蘇聯式制度的突出特徵，但這種制度是怎麼來的？這就有種種解釋：

蘇式制度的正統理論家認為，「現實社會主義」是資本主義社會基本矛盾尖銳化而爆發無產階級革命的結果，「社會主義」源於資本主義並否定了資本主義。這是一種「社會發展形態決定論」的解釋，這種解釋如今太沒有說服力了，因為人們都知道，發達資本主義社會如今沒有一個出現了「社會主義」，而「社會主義」國家除了從外部強加的(如蘇軍佔領下的東德、捷克)以外，都是在沒有甚麼資本主義基礎的農民國家裏建立的。

以哈耶克為代表的消極自由主義思想家認為，社會主義與自由主義分別來源於西方文化中的兩大傳統，即歐陸理性主義與英美經驗主義。按這種解釋，大陸歐洲人天生喜歡想入非非，熱衷於「建構」與「設計」各種完美的「理性」制度，社會主義就是這種「理性的自負」的結果，而英美人則傳統上就本分得多，滿足於跟着感覺走，摸着石頭過河，而不喜歡搞「理性設計」，於是他們便成了自由主義者。這種說法從學術史上看不能說沒有根據，但歷史畢竟不只是學術史，「學術傳統」類似的國家，社會發展的走向可能差異很大，反之亦然。中、蘇等國如果說是受德、法理性主義傳統影響才出現了「社會主義」，那麼德、法本身為甚麼沒有？如果所謂社會主義包括社會民主主義，那麼英國工黨的勢力不比法國社會黨小，而同屬

「英美經驗主義」傳統，英國從憲章運動到工黨的社會主義運動都很強大，美國卻是個「沒有社會主義」的國家，無論美共還是社會黨都興不起來，這又是為甚麼？

一些美國思想家，包括社會主義者哈林頓 (Michael Harrington) 與自由主義者李普塞特 (Seymour M. Lipset)，提出了第三種見解。這些左、右兩翼的美國人都認為，美國沒有社會主義，是因為美國沒有封建傳統，市場經濟的自由競爭起點比較公正，機會比較均等，因此美國人普遍接受公平競爭觀念而對「反競爭」的各種主義都不感興趣。而歐洲 (包括美國的文化宗主、同樣有經驗主義傳統的英國在內) 由於封建傳統的影響，等級、特權與身份壁壘使市場競爭的起點就極不公正，機會被少數人壟斷，代價讓人民承擔，公眾感受不到競爭的公平，自然會滋長反競爭的情緒，即「社會主義」。因此他們認為，「社會主義」運動既不源於資本主義，也不源於理性主義，而是源於不公正的所謂競爭，源於扭曲競爭的封建傳統。「沒有封建主義，就沒有社會主義」；沒有不公正的偽競爭，就沒有反競爭的偽公正。

一些美國思想家認為，「社會主義」運動既不源於資本主義，也不源於理性主義，而是源於不公正的所謂競爭，源於扭曲競爭的封建傳統。我同意這後一種解釋，並且還可以補充一個觀點：在社會主義內部，具有自由色彩的社會民主主義和具有強制色彩的列寧主義這兩大分支的興衰也與「不公正的偽競爭」有關。

我比較同意這後一種解釋，並且還可以補充一個觀點：不僅近代社會主義的興起與封建遺產扭曲下的不公平競爭有關，而且在社會主義內部，具有自由色彩的社會民主主義和具有強制色彩的列寧主義這兩大分支的興衰也與「不公正的偽競爭」有關。

早期馬克思主義是以「自由個性」為核心價值的，從早期馬克思文稿中對「完成的個人」的論述，《宣言》中對「每個人的自由」的關注以及巴黎手稿中把「自由個性」列為人類發展三階段 (「人的依賴性」、「人的獨立性」與「自由個性」) 的終極目標都可看到這一點。《宣言》主張階級鬥爭，但並未主張無產階級專政，而「只有解放全人類才能解放無產階級自身」這句名言，明顯地與後來的階級專政論 (即解放了的無產階級至少要對人類的一部分實行專政，而不能允許他們「解放」) 有別。1871年的《法蘭西內戰》提出了無產階級專政主張，但那只是鑒於巴黎公社被鎮壓的教訓提出的自衛思想，在馬、恩時代，所謂無產階級專政只意味着用無產階級的暴力來對付資產階級的暴力，從不意味着用「無產階級的」暴力對付「資產階級」民主。馬克思原來認為無產階級革命後國家即消亡，後來雖然提出革命後的過渡時期仍要有國家，但那是個職能遠比「資產階級國家」弱化的、消亡中的「半國家」。而到德國開放黨禁、社會民主黨合法化後，恩格斯便主張走議會道路，由此導致了今日的社會民主主義。當時在像俄國這樣的國家裏，「社會民主主義」與「馬克思主義」是同義詞，而「社會主義」一詞常指民粹主義。若要指馬克思主義的話，就得講明是「西歐式的社會主義」。

那時民粹主義是主張革命暴力與人民專政的，而社會民主黨則主張政治自由與議會民主，後者不但抨擊那種「反對政治自由 (據說這會使政權落到資產階級手裏) 的徹頭徹尾的民粹派觀點」，還與自由派結成反民粹派的聯盟。在經濟上，民粹派主張村社社會主義和國家社會主義，而社會民主派則主張個人自由與市場競爭。普列漢諾夫 (Georgy V. Plekhanov) 的名言是：「俄國人民就這樣分成了兩個階級：剝削者的公社和被剝削者的個人。」只有把「個人」從強制性的「剝削者公社」中解放出來後，經過資本主義的充分發展，才談得上走向自由人聯合體。

但1905-1907年俄國反對派運動被鎮壓，隨即出現了為維護權貴利益以暴力

手段摧毀傳統公社、強行「化公為私」的斯托雷平改革。在當局強制推行「不公正的偽競爭」的刺激下，社會下層迸發了「反競爭的偽公正」衝動。傳統公社的復興成為民心所向，民粹派迅速復蘇並成為反對派運動的主流，而主張公平競爭的社會民主派與自由派則被夾在中間陷於空前尷尬。除了部分書生堅持原來理念而被擠出現實生活、成為書齋裏的反對派以外，有政治頭腦的人不得不重作角色定位。許多自由主義者放棄了起點平等與民主原則而認同「不公正的偽競爭」，為權貴資本主義辯護，一步步走向寡頭主義。許多社會民主主義者則放棄了個人權利與自由原則而認同「反競爭的偽公正」，向「人民專制」轉變，一步步走向民粹主義乃至超民粹主義。這種超民粹主義化的社會民主派即列寧主義。在《國家與革命》一書中，列寧不僅全盤接受並強化了他過去曾猛烈抨擊的「反對政治自由的徹頭徹尾的民粹派觀點」，而且把馬克思設想的過渡性的「半國家」變成了利維坦式的「超國家」，要求實行「不受任何法律約束」的專政，把馬、恩設想用以對付資產階級暴力鎮壓的手段變成了對付「資產階級」(及一切異己勢力)民主、對付政治自由的手段。在此基礎上又形成了布哈林的「無產階級超經濟強制」說與斯米爾諾夫 (I. N. Smirnov) 的「社會主義原始積累」論，把「專政」從政治領域擴大到經濟改造乃至經濟建設領域。與此同時，1918年黨也改了名，去掉了「社會民主黨」的稱呼，從此走上了與「歐洲社會主義」——社會民主主義決裂直至視後者為「最危險的敵人」的道路。俄國人就此步步走向了「古拉格群島」。

而在西歐，社會民主黨的思想體系中儘管也有烏托邦成分，但並沒有由此產生對社會的強制。儘管哈耶克、米塞斯 (Ludwig von Mises) 等人把包括社會民主主義在內的任何「社會主義」都視為「通往奴役之路」，但誰都知道，社會黨執政的許多西方國家沒有哪個走上了這條道路。相反，自由主義—社會民主主義的二元格局如今已成為「自由秩序」的通行模式。

儘管哈耶克、米塞斯等人把包括社會民主主義在內的任何「社會主義」都視為「通往奴役之路」，但誰都知道，社會黨執政的許多西方國家沒有哪個走上了這條道路。相反，自由主義—社會民主主義的二元格局如今已成為「自由秩序」的通行模式。

可見，不僅原初的馬克思主義絕非「強制主義」，就是從發展的方向看世紀初的馬克思主義也是走向以政治自由為基礎的社會民主，而不是走向「人民專制」，對於代表後一傾向的民粹派，如果說馬克思還表示了謹慎的保留，那麼恩格斯則是堅決拒斥的。後來東方國家出現的強制社會，除了自有其本國傳統 (如俄國的民粹派) 根源外，就馬克思主義者在這些國家後來的演變而言，也與其說是與「理性的自負」有關，不如說與「不公正的偽競爭」關係更大。俄國社會民主主義的民粹主義、超民粹主義化是在斯托雷平時代完成的，可以說沒有斯托雷平體制，就不會有「列寧主義」。今天對此進行反思決不僅僅是「左派」的事。今日的社會民主主義者固然要拒絕「反競爭的偽公正」，與民粹主義劃清界限，而今日的自由主義者也要拒絕「不公正的偽競爭」，與寡頭主義劃清界限。為了避免悲劇的重演，認識「理性的局限」、防止「致命的自負」固然很重要，但在進入市場經濟時切實保障競爭的公平、盡量做到機會的均等則更為重要。

形成強制的另一個因素是馬克思主義者組織形式的演變。在馬、恩加入前，四季社與正義者同盟都是以紀律為紐帶的幫會式組織，馬、恩加入並改組為共產主義者同盟後，曾力圖使其變為以思想為紐帶的自由公民政黨。他們不僅要求簡化入盟儀式，取消效忠宣誓，消除「密謀性的一切特徵」，而且開創了為第一、第二國際和今日的社會民主黨所繼承的「黨內有派」(允許有公開的派別

綱領與平行組織)、「政教分離」(思想家無組織權力，黨務負責人不干涉理論創新)兩大傳統。然而，後來在具有專制傳統的俄國，列寧引入民意黨的「職業革命家」密謀團體模式，即不同於社會民主主義運動原傳統的「布爾什維克建黨原則」，並且逐步已為紀律至上、不容異見、人身依附、高度集權的黨體制，首先在黨內實行強制，然後通過黨對社會實行強制，其間的過程很值玩味。當然，這是另一待開展的話題了。

五　未結束語

從「良知」與「頭腦」的雙重魅力，到德性與智性的雙重危機，馬克思主義的150年歷史足夠人們再回味150年的。我們前面簡述了馬克思主義及其所體現的積極自由精神對建立自由秩序的正面意義，以及馬克思的部分(並非全部)後學如何轉向自由的強制立場。在這一問題上，把一切歸罪於馬克思(或者像「西馬」一樣把一切歸罪於恩格斯與「後期馬克思」)，猶如歸罪於啟蒙思想、歸罪於希臘理性與希伯來救贖觀念、乃至於歸罪到亞當、夏娃的「原罪」一樣，是一種大而無當的概括。我欣賞朱學勤先生的一句話：原因的原因的原因，就不是原因。對馬克思主義流變過程的研究，要作的工作還很多。

馬克思是深刻認識到科學主義與人文主義兩者之間緊張關係的現代危機的第一人，他力圖結合二者，建立一種「科學的」人文主義與「人道的」科學主義。但在號稱信奉他的社會裏，人們看到的卻是「科學」名義下極端的反人道暴行與道德名義下的反科學愚昧。馬克思主義的危機是「現代性危機」的一部分呢？抑或是只有馬克思主義危機而根本無所謂現代性危機？

但這當然遠不是問題的全部。自由秩序之後怎麼辦？怎樣總結馬克思對這一秩序的批判？馬克思主義能成為「後現代」的資源嗎？馬克思主義還有沒有下一個150年？

德性與智性是人性的正面，馬克思主義在這兩方面都把「人性的自信」推到了極端，因而馬克思主義的危機其實是人性的危機。然而對人性完全失去信心的人類能面臨問題成堆的現實的挑戰嗎？甚至就連自由秩序的維持，也不僅僅受「自負」的威脅，性惡論也可以導出專制，中國的法官就是典型。

科學主義與人文主義是現代性的兩面旗幟，而馬克思是深刻認識到兩者之間緊張關係的現代危機的第一人，他力圖結合二者，建立一種「科學的」人文主義與「人道的」科學主義，並聲稱發現了合乎正義理想的「客觀規律」和可以「科學」論證的道德王國。但在號稱信奉他的社會裏，人們看到的卻是「科學」名義下極端的反人道暴行與道德名義下的反科學愚昧。那麼，科學主義與人文主義的緊張是否還有化解的可能？或者必須像「西馬」的主流派那樣，走以人文主義拒斥科學主義的路子？

所謂現代性危機的三個方面：人的意義危機(從「人的異化」到「一維化」等說法)、人際關係危機(過去講的階級關係與如今的南北關係)及「天人關係」危機(環境問題)究竟與「現代性」有甚麼關係？馬克思主義的危機是「現代性危機」的一部分呢，還是前者能為擺脫後者提供資源？抑或是只有馬克思主義危機而根本無所謂現代性危機？這些都是關心人類前途的人不能迴避的，我們會繼續討論這些問題。

卞　悟　中國大陸學者

重讀《共產黨宣言》

● 德利克
(Arif Dirlik)

今天，因《共產黨宣言》(譯註：以下簡稱《宣言》) 的感召而發動的政治運動業已土崩瓦解，那麼，何以還要重提它呢？一個很明顯的答案是：它的歷史意義。《宣言》是歷來最偉大的政治文件之一 (若不是唯一) 。儘管受它感召而付諸實踐的各種共產主義運動未能實現它們的抱負，但它們在塑造歷史面貌方面仍佔有舉足輕重的位置。不過，重提《宣言》是有另一個重要原因的：一個半世紀過去了，資本主義現代性仍有不少可議論之處，而《宣言》正正是這一現代性的產物。

今天，因《共產黨宣言》的感召而發動的政治運動業已土崩瓦解，那麼，何以還要重提它呢？一個很明顯的答案是：它的歷史意義。除此以外，還有另一個重要的原因：一個半世紀過去了，資本主義現代性仍有不少可議論之處，而《宣言》正正是這一現代性的產物。

我們可以透過不同層次來閱讀《宣言》。最顯而易見的，自然是它對革命的號召，並為革命制訂了特定綱領。第二個層次是，它為這一革命綱領提供了歷史和社會學的理據。這又指向了第三層次，即資本主義社會的發展和演變趨勢。雖然所論述的仍集中在眼下的革命事業，但在這層次中，關於革命的種種問題已被放進更宏觀的構想中，即以唯物主義概念闡述歷史的構想。第四個層次不那麼明顯，我們可以把《宣言》視為對現代性 (不只是資本主義現代性) 的批評來閱讀。因為《宣言》針對資本主義現代性的批判，現在看來也可以應用到它所散播的社會主義現代性之上。文本最後、也是最不明顯的層次是其詩學意義，這蘊含在它的修辭策略之中。《宣言》不但以歷史學和社會學來解釋人類的發展，而且把這解釋置於一個超歷史和超理論的框架中，即人類從歷史中自我發現和得到救贖的框架，它成為《宣言》對共產主義革命的號召的特質，也使這一號召顯得名正言順。

文本的力量來自上述各層次的集合，它們互為增強。同時，在文本中，分析和呈現分析的修辭策略之間相互矛盾，這矛盾抵觸着結論的最終定立而容許進一步的批判閱讀。在以下的評論中，我會逐一探討這些層次。結論時，我將回頭討論文本的一些更廣泛的意義。

一　作為革命行動綱領的《宣言》

列寧這樣評價《宣言》：「這本書篇幅雖然不多，但價值卻不下於很多部巨著：它的精神至今還鼓舞着、推動着文明世界全體有組織的正在進行鬥爭的無產階級。」①李克內赫慈 (Karl Liebknecht) 形容《宣言》是「現代工人運動的基礎和綱領」，為此，陳望道在1920年完成《宣言》的第一個中文全譯本②。在1968年版的《宣言》中文本中，編者寫道：「《共產黨宣言》是科學共產主義的最偉大的綱領性文件。」③科拉科夫斯基 (Leszek Kolakowski) 說《宣言》是「宣傳文獻的傑作」，堪稱「科學社會主義的基礎文本」④。

柯爾指出：《宣言》在德國問世時對革命年代事件的影響甚微。但《宣言》沒有因此而銷聲匿迹，反而繼續鼓舞着共產主義運動，這點是值得注意的。至於它成為歷久不衰的革命文件典範，則是俄國共產主義革命成功後的事。

不過，以上所有觀點都是二十世紀共產主義革命後才出現的。柯爾 (G. D. H. Cole) 說，1848年初《宣言》在德國問世時，它對革命年代事件的影響甚微——儘管馬克思為了它被逐出比利時。它幾乎隨即被譯成多種語文，但知道它的人甚少⑤。恩格斯在1890年德文版序言中寫道：《宣言》「被那隨着1848年6月巴黎工人失敗而抬起頭來的反動勢力排擠到後面去」⑥。但《宣言》沒有因此而銷聲匿迹，反而繼續鼓舞着共產主義運動，這點是值得注意的。至於它成為歷久不衰的革命文件典範，則是俄國共產主義革命成功後的事。柏林 (Isaiah Berlin) 說過：「它對後世影響之大，除了宗教歷史外，沒有別的事物堪與之比肩的。」⑦

《宣言》對革命的號召，及其建基於階級的革命概念，無疑是它作為政治文件最矚目的層面。馬、恩在《宣言》的第一章第一行宣稱：「到目前為止的一切社會的歷史都是階級鬥爭的歷史」⑧，就是因為這一句話，階級從此就被放進其後所有激進社會主義革命的日程中，也成為社會思想 (不管是不是馬克思思想) 的重要環節。政治學家拉斯基 (Harold J. Laski) 認為⑨：

> 〔《宣言》〕為以往充其量是剛萌芽的、對不公義的抵抗提供了方向和思想。它開始了一個漫長的過程，把各自為政、權益受剝削的團體聯合起來，組成有組織和具影響力的群體。以往社會主義只是策劃反政府者奉行的教條，《宣言》一改這種情況，頓時為社會主義樹立目標和構築起歷史背景，賦予工人崇高的歷史使命感，深感到可以藉着其任務來彰顯尊嚴，這是前所未有的，幾乎立即創造了一種無產階級意識。它一下子打破了以為社會主義毋須長期準備即能獲勝的信念，也撲滅了以為任何經濟組織都有可能不被消滅的希望，這是人們從當時的事實得出的希望……它既是收場白又是預言——它為令工人在1789年革命中受難的欺騙畫上休止符，也預示着他們仍翹首以待的新世界。

拉斯基強調《宣言》確立了社會主義革命的歷史理據，以及「制度過程的批判性歷史觀察」，後者是《宣言》堪稱「科學社會主義」的奠基文本的依據。拉斯基的看法很有見地，但正正因為這一緣故，《宣言》的革命訊息也最有可供修正之餘地。作為一部革命指引，《宣言》除了提出以階級為歷史和革命的大原則外，

再沒有甚麼提供了。馬、恩坦承，具體的做法端視特定歷史情況而定。早在1872年他們就寫道⑩：

> 不管最近二十五年來的情況發生了多大的變化，這個《宣言》中所發揮的一般基本原理整個說來直到現在還是完全正確的。個別地方本來可以做某些修改。這些基本原理的實際運用，正如《宣言》中所說的，隨時隨地都要以當時的歷史條件為轉移，所以第二章末尾提出的那些革命措施並沒有甚麼特殊的意義。現在這一段在許多方面都應該有不同的寫法了。

除此以外，雖然《宣言》確立了以階級鬥爭為革命的大原則，但它也坦言階級鬥爭並非在任何情況都可行。《宣言》第四章「共產黨人對各種反對黨派的態度」臚列了共產黨人當予以支持的各國團體，並明言「共產黨人到處都支持一切反對現存的社會制度和政治制度的革命運動」，其中包括支持波蘭土地革命和德國的資產階級革命⑪。

在不同的歷史背景中，革命會面臨各種不同的情況，難以一概而論，因此《宣言》的最重要層面可以有不同解釋。如果階級鬥爭是《宣言》傳遞的訊息中最重要的層面，那麼，原因不在於它在何時何地、在具體行事甚至盤算全局上皆居於首位，而是因為賦予革命合法性依據的社會和歷史分析，是以階級鬥爭作為歷史演變的原則的。

如果沒有《宣言》，階級概念會否像今天一樣佔據着馬克思主義的中心位置？階級概念在馬、恩的著作中俯拾皆是，但它通常是包含在一些複雜的結構之中。只有在《宣言》中，它才堂而皇之以馬克思主義的歷史社會理論的中心原則出現。

二　馬克思主義的歷史社會學理據

如果沒有《宣言》，階級概念會否像今天一樣佔據着馬克思主義的中心位置？階級概念在馬、恩的著作中俯拾皆是，但它通常是包含在一些複雜的結構之中。只有在《宣言》中，它才堂而皇之以馬克思主義的歷史社會理論的中心原則出現。

《宣言》在處理階級問題時不乏複雜性，這在馬、恩開始使用它時已可見。文章一開首就根據歷史發展的規律，把階級視為掌握一切社會演進趨勢的關鍵：「至目前為止的一切社會的歷史都是階級鬥爭的歷史。」寫下這開宗明義的一句後，作者繼續以階級對立作為界定和判別的標準，略述歷史上各種生產模式⑫：

> 自由民和奴隸、貴族和平民、領主和農奴、行會師傅和幫工，一句話，壓迫者和被壓迫者，始終處於相互對立的地位，進行不斷的、有時隱蔽有時公開的鬥爭，而每一次鬥爭的結局都是整個社會受到革命改造或者鬥爭的各階級同歸於盡。

然而，只有在資產階級社會中，階級才以不加掩飾的面貌出現。馬、恩的這一論斷，和歷史的表象不符，後者顯示的是：現代社會消除了森嚴的等級劃

分，從而消除了階級。馬、恩的看法適與之相反，他們認為早期社會等級差異的「複雜安排」隱藏了組成社會的基本階級，並暗示階級的意識也被壓抑了，從而也壓抑着自覺的階級鬥爭。直至資產階級社會出現，階級意識才被激發起來，並分為兩個階級⑬：

> 但是，我們的時代，資級階級時代，卻有一個特點：它使階級對立簡單化了。整個社會日益分裂為兩大敵對的陣營，分裂為兩大相互直接對立的階級：資產階級和無產階級。

這種前所未有的歷史情況，是由資產階級的革命性質所造成的，它的生產活動使社會各層面的面貌無不為之丕變⑭：

> 資產階級除非使生產工具，從而使生產關係，從而使全部社會關係不斷地革命化，否則就不能生存下去。反之，原封不動地保持舊的生產方式，卻是過去的一切工業階級生存的首要條件。生產的不斷變革，一切社會關係不停的動盪，永遠的不安定和變動，這就是資產階級時代不同於過去一切時代的地方。

資產階級革命對社會的根本影響，是致令全部團體的「沉降」——從早前的統治階級到「社會下層」，再落到無產者。

馬、恩處理資產階級與無產階級的出現時，有一個有意思的不對稱。在論述資產階級的出現時，有幾個對其性質的描述：它是封建社會以來長期鬥爭歷史的產物，它不單創造了自己，也使全世界跟從它的意願，更創造了無產階級。不過，他們確信無產階級將會形成，並最終推翻資產階級。

但是，《宣言》以階級為社會發展原則的論述不過是一個前奏，為的是要帶出更根本的目標，即喚起無產階級的階級意識：「共產黨人的最近目的是和其他一切無產階級政黨的最近目的一樣的：使無產階級形成為階級，推翻資產階級的統治，由無產階級奪取政權。」⑮《宣言》第一章題為「資產者和無產者」，專門論述這兩個階級的出現，是相當重要的一章。不過，馬、恩處理這兩個階級的出現的手法，有一個有意思的不對稱。在論述資產階級的出現時，有幾個對其性質的描述：它是封建社會以來長期鬥爭歷史的產物，它不單創造了自己，也使全世界跟從它的意願，更創造了無產階級。另一方面，無產階級並非獨立出現的。雖然文中確信無產階級將會形成，並最終推翻資產階級，但值得注意的是，在論述無產階級的出現時，對於其爭取階級意識所經歷的曲折着墨不少⑯：

> 無產階級經歷了各個不同的發展階級。它反對資產階級的鬥爭是和它的存在同時開始的。最初是個別的工人，然後是某一工廠的工人，然後是某一地方的某一勞動部門的工人，同直接剝削他們的個別資產者作鬥爭。……在這個階段上，工人們還是分散在全國各地並為競爭所分裂的群眾。廣大工人群眾的團結，還不是他們自己聯合的結果，而是資產階級聯合的結果，……但是，隨着工業的發展，無產階級不僅人數增加了，而且它結合成更大的集體，它的力量日益增長，它愈來愈感覺到自己的力量。……無

> 產階級的利益和生活狀況也愈來愈趨於一致。……工人開始成立反對資產者的同盟；……他們甚至建立了經常性的團體，以便一旦發生衝突在生活上有所保障。有些地方，鬥爭轉變為起義。工人有時也得到勝利，但這種勝利只是暫時的。他們鬥爭的真正成果並不是直接取得的成功，而是工人的愈來愈擴大的團結。……無產者組織成為階級，從而組織成為政黨這件事，不斷地由於工人的自相競爭而受到破壞。但是，這種組織總是一次又一次地重新產生，並且一次比一次更強大，更堅固，更有力。……最後，在階級鬥爭接近決戰的時期，統治階級內部的、整個舊社會內部的瓦解過程，就達到非常強烈、非常尖銳的程度，甚至使得統治階級中的一小部分人脫離統治階級而歸附於革命的階級，即掌握着未來的階級。

馬、恩認為，這些統治階級中的一小部分人(「已經提高到從理論上認識整個歷史運動這一水平的一部分資產階級思想家」)，對於「給無產階級帶來了大量的教育因素」貢獻很大。

把無產階級視為資產階級「掘墓人」，嚴格來說是沒有歷史依據的，但它傳遞了一個清晰的概念：階級意識和鬥爭不會自發出現，而是經過不斷的試錯學習而產生的。它所面對的障礙不光是外部的，工人本身的分化也堪以為憂。同樣重要的是，當最後決戰的時刻臨近，統治階級有一部分人(理論上是自覺的)轉向無產階級，加入鬥爭，他們提供的思想識見，對於扭轉鬥爭的形勢起了極大作用。至此，我們跟後期馬克思主義革命家(如列寧和毛澤東)着重的鬥爭和意識(而不是結構或歷史決定)的論調已相差無幾。事實上，在第二章「無產者和共產黨人」中，馬、恩就提出共產主義先驅對革命的重要性[17]：

馬、恩把無產階級視為資產階級的「掘墓人」，嚴格來說是沒有歷史依據的，但它傳遞了一個清晰的概念：階級意識和鬥爭不會自發出現，而是經過不斷的試錯學習而產生的。同樣重要的是，統治階級有一部分人轉向無產階級，他們提供的思想識見，對於扭轉鬥爭的形勢起了極大作用。

> 因此，在實踐方面，共產黨人是各國工人政黨中最堅決的、始終推動運動前進的部分；在理論方面，他們比其餘的無產階級群眾優越的地方在於他們了解無產階級運動的條件、進程和一般結果。

我們從後來受馬克思主義激發的革命歷史中看到，這裏有一個為人熟知的矛盾：不管在歷史意義或社會意義上，無產階級都必然是資產階級的「掘墓人」，也是社會主義的先驅，然而，他們卻對運動進程的方向不甚了了，因而未能完成這一使命。在《宣言》中，這一矛盾隱沒在兩個目的論中：歷史的目的論和階級的分類目的論。第一個目的論比較明顯。無產階級是資產階級生產模式的必然產物，而資產階級又是更早期歷史的必然產物；假設階級對立是推動歷史前進的機制，那麼，推翻資產階級社會和解決它的矛盾就是無產階級的使命。

我說的階級目的論，是指這一概念所包含的社會空間的均質化。資產階級社會被分成兩大階級陣營，不但打破了資本主義時代以前社會組成的複雜結構，而且當它全面形成時，階級認同會蓋過了其他一切的身份認同，各人的社會和政治地位儘管相異，卻有着相同特質。馬、恩很清楚階級的形成會遇上很

多困難，但他們視這些困難是暫時性的，是在資產階級社會形成過程中產生的，是過去的殘存；也就是說，這些都不是由各種新的差異所造成的。比如就無產階級的性別和年齡差異對於階級意識是否有重大影響，文中只是輕輕帶過；而儘管文中說過「無產階級反對資產階級的鬥爭首先是一國範圍內的鬥爭」⑱，但對於不同國家的無產階級意識的差異卻沒有明顯的思考。反而，文中宣稱：「現代的工業勞動，現代的資本壓迫，無論在英國或法國，無論在美國或德國，都是一樣的，都使無產者失去了任何民族性。」就這樣把國別的差異抹殺掉了⑲。

這裏的問題不只是為了理論分類的便利而無視無產階級(或資產階級)的歷史真貌。社會類別是會受「多種因素影響」的，為甚麼諸如階級的社會範疇不可以套進性別、年齡、國籍或其他時空的關係之中？這是沒有甚麼理論根據的。也許，期望一份革命文件能經受長期的理論分析並不公平，這不是撰寫它的原意。另一方面，階級問題的曖昧含糊，長久以來困擾着馬克思主義的理論和實踐。如我即將指出的，這個問題的根本不是理論性的，而是超理論性的；《宣言》的理論分析是置於一個更宏觀的人類救贖的框架之中，在這個框架內，理論的範疇是以哲學的範疇來審視的，在此，工人反抗資產階級的鬥爭不能不是無產階級的鬥爭，不能是對抗無產階級化的鬥爭，階級意識也不能因不同的歷史環境而以不同形式和方向出現，以上可能性都是不容存在的。了解到這一傳統，則對於其後一度掌權的共產主義革命致力把人民「無產階級化」，就不會感到太奇怪了，因為無產階級不只是理論的範疇，更是聲稱代表「歷史」發言的「先鋒」政權的合法性原則，也是人類最終解放的媒介。

在馬、恩的眼中，全球化並不新奇，它不過是資本發展的必然趨勢的實現而已。《宣言》對資本主義的這一剖析，可說是它預測最準確的一面，但也顯示了馬、恩的看法的局限。這種局限是因為他們以資本主義的目的論作為其歷史分析的核心，以致嚴重影響到他們對社會發展和革命問題的論述。

在今天，階級概念已是司空見慣，我指出《宣言》的這些問題並非要否定階級概念，而是要強調自《宣言》發表以來，種種政治演變和理論發展使我們需要更縝密周詳的概念思考。儘管《宣言》對於階級的闡述有所不足，但它把階級置於社會和政治分析的日程上，這是它的偉大貢獻。認識到這概念的複雜本質是很重要的，但除此以外，如果我們將《宣言》中的「階級」剔除，然後思考它還有何意義，這亦是很有價值的。細心閱讀《宣言》對資本主義的描述，可進一步了解此問題。

三　全球化與新一輪的階級衝突

《宣言》是預言全球社會出現的基本文本之一，在全球化似乎已成事實的今天，用今天的眼光重讀它自當獲益匪淺。在馬、恩的眼中，全球化並不新奇，它不過是資本發展的必然趨勢的實現而已。雖然《宣言》對資本主義的這一剖析，可說是它預測最準確的一面，但資本發展的曲折(它還未有完成它這一歷史任務)也顯示了馬、恩的看法的局限。造成這種局限是因為他們的看法是根據資本主義的目的論——他們歷史分析的核心——而作出的，以致嚴重影響到他們對社會發展和革命問題的推論。

馬、恩描繪的全球化既是經濟又是文化現象。他們有一段現今大多為人遺忘的名言[20]：

> 不斷擴大產品銷路的需要，驅使資產階級奔走於全球各地。它必須到處落户，到處創業，到處建立聯繫。
>
> 資產階級，由於開拓了世界市場，使一切國家的生產和消費都成為世界性的了。不管反動派怎樣惋惜，資產階級還是挖掉了工業腳下的民族基礎。古老的民族工業被消滅了，並且每天都還在被消滅。它們被新的工業排擠掉了，新的工業的建立已經成為一切文明民族的生命攸關的問題；這些工業所加工的，已經不是本地的原料，而是來自極其遙遠的地區的原料；它們的產品不僅供本國消費，而且同時供世界各地消費。舊的、靠國產品來滿足的需要，被新的、要靠極其遙遠的國家和地帶的產品來滿足的需要所代替了。過去那種地方的和民族的自給自足和閉關自守狀態，被各民族的各方面的互相往來和各方面的互相依賴所代替了。物質的生產是如此，精神的生產也是如此。各民族的精神產品成了公共的財產。民族的片面性和局限性日益成為不可能，於是由許多種民族的和地方的文學形成了一種世界的文學。
>
> 資產階級，由於一切生產工具的迅速改進，由於交通的極其便利，把一切民族甚至最野蠻的民族都捲到文明中來了。它的商品的低廉價格，是它用來摧毀一切萬里長城、征服野蠻人最頑強的仇外心理的重炮。它迫使一切民族——如果它們不想滅亡的話——採用資產階級的生產方式；它迫使它們在自己那裏推行所謂文明制度，即變成資產者。一句話，它按照自己的面貌為自己創造出一個世界。

《宣言》沒有明確告訴我們，無產階級革命對全球化有甚麼意義。也許可以這樣推論：只要資產階級繼續當權，其革命承諾就不可能全面實現，而無產階級就是要實踐資產階級革命的承諾，並創造「真正」的全球主義或國際主義，因為無產階級是一個超越國族界限的普遍階級。

資產階級既促使全球化的實現，反過來又是它的產物。雖然全球化要待到工業革命才得以全面實現，但究其根源，卻可追溯到封建社會時代的資產階級革命。資產階級不斷擴展活動，尋覓新的市場，歐洲人向世界擴張所創造的新市場，不但為資產階級的宰制鋪平道路，也造就了工業革命的出現。以此來看，全球化的實現和資產者以一階級的面貌出現是密不可分的。

《宣言》沒有明確告訴我們，無產階級革命對全球化有甚麼意義。也許可以這樣推論：只要資產階級繼續當權，其革命承諾就不可能全面實現，而無產階級就是要實踐資產階級革命的承諾，並創造「真正」的全球主義或國際主義，因為無產階級是一個超越國族界限 (這是現今社會的特質) 的普遍階級。而真正的全球化以及人類的最終解放也會隨之而來。

在馬、恩對全球化的闡述中，用上了文明與野蠻的論調，今天看來可能已不大恰當，但他們對全球化的描述，也許在今天比之當時更見真確。我們現在所知的全球化，是全球社會歷經了殖民主義、民族鬥爭和社會主義革命才實現的，但馬、恩描述的過去一個半世紀在發揮作用的力量，在今天仍然在起作

用。全球化在今天比之馬、恩的時代更形真實，而跨國資產階級是全球化強有力的創造者。《宣言》宣稱「現代的國家政權不過是管理整個資產階級的共同事務的委員會罷了」也成了事實，而美國總統就是國際資本主義委員會的主席㉑。

有人以其「功能主義」為由指摘全球化的政治經濟論述，這常常沒有分清兩種「功能主義」的差別，第一種是資本主義的結構性發展趨勢的非人化運作所造成的「功能主義」：第二種是強大的機構按照本身的利益和業務來使世界(包括文化世界)功能化所造成的「功能主義」。我認為釐清兩者的分別極為重要，只有這樣才能破解當代大多數對全球化的討論，把權力關係弄得玄之又玄的迷陣。這些討論有意把人們的注意力從政治經濟的問題轉移到文化問題上。另一方面，有人試圖把全球化描繪為一種沒有歷史背景的人類狀態，在這種狀態中，資本主義的運作被說成是政治經濟領域的運作，藉此將資本主義解釋為自然發展的結果，而無視時空或歷史上特定階級組合的利益等因素的作用。馬、恩指出全球化和資產階級的出現有着密切關係，正好糾正以上論調的偏頗。這些論調也許有助於駁斥全球化論述中的歐洲中心論，但代價卻是抹殺資本主義在全球化過程中的歷史角色。它們也轉移了人們的視線，使階級這觸發全球化的力量的重要性被忽略了。這裏所說的階級不再是馬、恩心目中的歐洲資產階級，而是全球化資本主義的運作中活動和崛起的跨國階級。全球化的意識形態迴避政治經濟的重要性，把注意力集中於一種思想的或經濟的歐洲中心論，並把資本主義作為歷史現象的重要性抹殺掉，我們必須留意這種全球化的意識形態怎樣和新興「跨國資本主義階級」的思想需要相契合。最後，有一點必須注意，現今人們對全球化交口稱譽，卻沒有考慮到它對日常生活的影響。雖然我們也認為馬、恩對全球化的正確性和優越性有一番肯定的論述，但他們這種對資產階級成就的表面頌揚只是一個楔子，實際是要帶出諷刺這些成就的結論，以此來塑造他們的分析的：全球化的過程或許是由資產階級啟動的，但完成這一過程的卻是無產階級。雖然，共產「國際主義」背後蓋掩着眾多國家的利益轇轕，不免令人懷疑無產階級是否能完成全球化的過程，但它對於我們以批判的眼光評估當代全球化極其重要，使人們不致視之為「歷史的終結」，而是全球資本勝利的終章。

全球化的意識形態迴避政治經濟的重要性，把注意力集中於一種思想的或經濟的歐洲中心論，並把資本主義作為歷史現象的重要性抹殺掉，我們必須考慮到這種全球化的意識形態怎樣和新「跨國資本主義階級」的思想相契合。現今人們對全球化交口稱譽，卻沒有考慮到它對日常生活的影響。

隨着資本的勝利，新的分化和問題在世界各地浮現，這令人不禁懷疑把全球化褒揚為新開始是否恰當。有趣的是，正是由於這一原因，《宣言》中對全球化的論述也尚有斟酌之餘地。依我之見，上引《宣言》一段對全球化的闡述頗有道理，除了最後一句：「一句話，它按照自己的面貌為自己創造出一個世界。」資產階級欲以自己的形象重塑世界，這言之成理，而憑着資本的力量，它在這方面的成就是歷史上任何階級都無法比擬的。但這句話有一嚴重缺陷，它忽略了馬克思所指的資產階級的內在矛盾，也沒有注意到全球化進行時出現的矛盾——這裏指的矛盾有二，一是因抵抗它而出現的，另外是因創造了新資產階級(它自詡代表資產階級身份)所引致的。這一句隱含着目的論的說話，重現了資產階級對其力量過份高估的假象。

上文提到資本主義擴張在世界各地引發的抵抗。所謂能「摧毀一切萬里長城」的資本主義的擴張並非一帆風順，而是激發了民族主義和社會主義運動，抗衡資產階級勢力。反諷的是，馬克思的理論其後被修正，反而對這些抵抗力量所採取的形式大有啟示。社會主義對於世界的深刻政治意義，不在於其足以遏止資本主義猖獗，而在於當資本主義滲入各種社會環境時，它能予以節制，這點是更重要的。或許20、30年代的中國是最顯著的例子，如上引《宣言》的一段話在當時深得托洛斯基派作者的喜愛，他們相信資本主義已經成為世界性現象，把中國重重包圍着，不過他們的想法遭到反駁，提出反駁的人認為資本主義的傳播不會帶來充分發展，反而會導致發展不足。事實證明後者的想法正確。他們的例子也啟發了馬克思理論的各種修正，比如世界體系的分析，它對於資產階級是否有能力根據自身的形象重塑世界提出了質疑。

然而，現今社會主義國家命運黯淡，全球化大獲全勝，顯示了以上種種可能都只是短暫的。雖然資本主義發展造就的產物可能反過來拒斥資本主義，但無論如何它們都是源自發展主義——資產階級世界觀的關鍵部分。或許馬、恩原意並不是要抬舉資產階級的發展主義，但他們對資產階級成就的頌揚，卻成為他們留給後世的思想因素之一㉒。這種發展主義是促使前社會主義國家投向資本主義陣營的重要因素，也令全球化的意識形態顯得理據充分。

或許，更重要的是，全球化的實現帶來了資本主義內部和資產階級間的矛盾。在歐洲，尋覓市場沒有令資產階級邁向同質一體，而是導致各國激烈衝突。當資本主義向歐洲以外擴張時，這些衝突更以新的面貌出現，並在各地創造資產階級。在這個人稱全球化的年代裏，我們要知道，一個「跨國資本主義階級」已然形成，還有一點不能忽略，這階級也被內部衝突弄得四分五裂，這些衝突現在以民族和種族文化為表達形式。在這視野下，全球化並非是世界或者這階級的利益趨向同質化，而是體現了一種社會擬想，藉以克服既是過去遺留下來、又是資本主義傳播造成的分化和分裂。這種社會擬想是一種更可取的形式，在它之中，這些分化和分裂是以全球資本的理論家為代表。或許有人會說，現在各國各種族的資產階級為攫取權力而你爭我奪，正是當今這些衝突賦予以往留傳下來的思想一番新意義。但是，工人階級不像資產階級那樣，擁有把他們凝聚在一起的共同利益，他們被國界逐一分隔，因而是這種反動觀點下最脆弱的一群。

在這個人稱全球化的年代裏，我們要知道，一個「跨國資本主義階級」已然形成，可是這階段被以民族和種族文化為表達形式的內部衝突弄得四分五裂。在這視野下，全球化並非是世界或者這階級的利益趨向同質化，而是體現了一種社會擬想，藉以克服既是過去遺留下來、又是資本主義傳播造成的分化和分裂。

四　批判資本主義的現代性經驗

《宣言》中肯定資本主義正確性和優越性的論述，把資產階級的虛幻又重現人前，但當馬、恩寫下以下句子時，這些稱許之詞戛然而止，他們說：「資產階級的生產關係和交換關係，資產階級的所有制關係，這個曾彷彿用法術創造了如此龐大的生產資料和交換手段的現代資產階級社會，現在像一個巫師那樣不能再支配自己用符咒呼喚出來的魔鬼了。」㉓接着筆鋒一轉，論述生產和交換的

危機，以及試圖控制資產階級引發的生產力所造成的混亂，進而描述資產階級從封建社會中崛起所使用的武器如可令它不可避免地走向滅亡。

在這裏，頗堪玩味的不是馬、恩勾勒的經濟和政治矛盾，而是他們對資產階級現代性的文化的論述。美國作家伯曼 (Marshall Berman) 出版了一本睿智橫溢的著作：《一切固定的東西都煙消雲散：現代性的經驗》(*All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*)，他在書中說：《宣言》是「一個世紀以來現代主義宣言和運動的範型……〔它〕道出了現代主義文化最深邃的識見，更把它最深刻的內在矛盾表達得淋漓盡致」㉔。伯曼把現代主義定義為「現代人為求掌握現代世界，以求處身其中得以進退裕如，而致力成為現代化的主體和客體的任何嘗試」㉕。具體說，即是在一個「凡事皆倚伏着其反面」的、充滿矛盾的世界中生活的能力㉖。

資產階級現代化帶來巨大的生產力，使人類擺脫了對自然界的依賴，採納了社會價值觀，但同時，這些非人類所能制御的力量，又反過來成為人類的桎梏。資產階級革命不只是生產革命，也是意識的革命㉗：

> 資產階級在它已經取得了統治的地方把一切封建的、宗法式和田園詩般的關係都破壞掉。它無情地斬斷了把人們束縛於天然首長的形形色色的封建羈絆，它使人和人之間除了赤裸裸的利害關係、除了冷酷無情的「現金交易」，就再也沒有任何別的聯繫了。它把宗教的虔誠、騎士的熱忱、小市民的傷感這些情感的神聖激發，淹沒在利己主義打算的冰水之中。它把人的尊嚴變成了交換價值，用一種沒有良心的貿易自由代替了無數特許的和自力掙得的自由。總而言之，它用公共的、無恥的、直接的、露骨的剝削代替了由宗教幻想和政治幻想掩蓋着的剝削。……生產的不斷變革，一切社會關係不停的動盪，永遠的不安定和變動，這就是資產階級時代不同於過去一切時代的地方。一切固定的古老的關係以及與之相適應的素被尊崇的觀念和見解都被消除了，一切新形成的關係等不到固定下來就陳舊了。一切固定的東西都煙消雲散了，一切神聖的東西都被褻瀆了。人們終於不得不用冷靜的眼光來看他們的生活地位、他們的相互關係。

資產階級現代化帶來巨大的生產力，使人類擺脫了對自然界的依賴，採納了社會價值觀，但同時，這些非人類所能制御的力量，又反過來成為人類的桎梏。資產階級革命不只是生產革命，也是意識的革命。馬、恩雖然認識到這資產階級現代化的「悲劇」，但卻沒有證據表示他們因此放棄現代性。

這種人類境況赤裸裸的對立，表示人類已擺脫以往受無知和迷信的宰制，這是無可丈量的躍進，但代之而起的是一種「畏懼感」，令人畏懼的是「同樣邪惡駭人、失控地劇變、前進時亂舉亂動地恫嚇着、破壞着的」世界㉘。伯曼書中以歌德的浮士德——馬、恩的資產階級的前身——來作比喻，「在發展過程中，當它把荒原開發為物質豐盛、社會興旺之地時，卻又在發展者中製造另一個荒原。這就是發展悲劇的實情」㉙。

馬、恩雖然認識到這資產階級現代化的「悲劇」，但卻沒有證據表示他們因此放棄現代性，或是他們一度大為重視的現代化過程——即無產階級的現代化過程。從這個角度閱讀《宣言》，顯露了它本身的一個問題：如果現代化的矛盾不只是

資產階級造成的，而是緣於發展主義資產階級現代性這一革命背景，那麼，無產階級將如何避免同樣的矛盾？《宣言》沒有明確回答，馬、恩的其他著述也沒有給予答案。情況似乎是，人類若要超越橫亙面前的悲劇性矛盾，則在哲學意義上必需有無產階級的出現，以作為與資產階級抗衡對立的角色。無產階級要擔當此任，就必須被具體化為一社會實體，儘管深受貶抑壓迫，卻代表着能救贖人類的「普遍性」。

從共產主義政權的實例看到，解決這種矛盾的方式各異：一方面堅持發展的信念；另一方面致力消除資產階級社會發展的分裂性影響，這些影響以不同的面貌，在共產主義社會重現壓迫和不公這些共產主義原欲消除的事物。就如伯曼所說的[30]：

> 我們可以看到，共產主義怎樣為着保住自己的地位，扼殺掉當初造就它的積極、進取和發展的力量；而人們原來爭取共產主義，想藉之而實現的一些希望也被出賣了；它還以新的名義重現資產階級社會的不公和矛盾。諷刺的是，我們可以看到馬克思對現代性的邏輯論證重現它所描繪的社會命運，產生把它化成煙雲的能量和思想。

《宣言》顯露了它本身的一個問題：如果現代化的矛盾不只是資產階級造成的，而是緣於發展主義資產階級現代性這一革命背景，那麼，無產階級將如何避免同樣的矛盾？《宣言》沒有明確回答，馬、恩的其他著述也沒有給予答案。

我們可以補充一點，重現人前的，包括恢復資本主義時代前的種種事物，以抵銷資產階級革命的影響，重現它們的原因不是出於傳統主義或新傳統主義，而是為着應付資產階級現代性的問題，這些問題既是共產政權(或仍然自詡是共產政權)的遺產，亦是資產階級政權的遺產。

五　《宣言》的修辭策略

英國哲學家柏林說過，《宣言》是[31]：

> ……所有社會主義文件中最偉大者，其論據之精到、影響之深遠，是其他現代政治運動或事業所不可媲美的。這部文件感染力極大。以形式而論，這本巨構對歷史予以鮮明而深刻的總結歸納，進而推論到未來將會出現的反撲力量，以此來譴責現存之制度，文體以散文筆法為主，卻又蘊含着偉大革命詩歌的詩意，其影響至今不衰，當年定是更震懾人心……文章布局，是以一系列相關的論題節節貫串而成，這些論題闡釋詳盡，鋪陳出色，文末以對全世界工人的號召收筆，為鏗鏘旁唐之名句。

從它的歷史分析以至它對其他社會主義者的評論，《宣言》確實是充滿真知灼見，這些識見得自馬克思歷史社會學和思想批判。然而，《宣言》若不是像柏林所說的那樣文采斐然，那麼它提出的見解分析或許未必能產生如此深遠的影響。從它開首一句(一個幽靈，共產主義的幽靈，在歐洲徘徊)直至文末對革命

的號召 (無產者在這個革命中失去的只是鎖鏈。他們獲得的將是整個世界。**全世界無產者，聯合起來！**)，《宣言》都不愧為政治著述中的傑作。

然而，《宣言》評論家的眼光不僅僅停留於其文筆，而是更進一步注意到它如何透過遣詞用字來發揮批判的威力，當中更重要的是「反諷」筆法。對於史學筆法有研究的懷特 (Hayden White) 說：「運用反諷的寫法，是為了以不言而喻的方式，帶出與文章表面含意相反意思，即文章表面是正面意義，實則卻是要道出其反面意義，或反之。」[32]伯曼視《宣言》為現代主義反諷的典範，他認為 (上承基爾克果[Soren Kierkegaard]之見)「現代意義的最深邃嚴肅處，一定要透過反諷來作自我表達」[33]。反諷模式使人得以在意識上超越經驗性實在的虛幻，從而打破把經驗視為把握實在的不二法門的說法。

反諷是《宣言》中最關鍵的修辭策略，從它把內在的、看不見的歷史運作跟其外在表現並列起；再次套用上引伯曼之言的要旨：「凡事皆是倚伏着其反面」，《宣言》是一篇不折不扣的反諷之作。如同伯曼所說的，馬、恩戲劇化的歷史展現的高潮，在他們把歷史經驗描述為人類的創痛。現代化帶來巨大生產力，使人類得以擺脫對大自然的依賴，但其代價卻是人類與大自然關係的異化，其中包括馬克思早在《1844年經濟學哲學手稿》中已提到的人類與自身作為「類的存在物」的自我異化。資產階級的成就，是過往任何人類創造都難望其項背的，但它也是有史以來最具破壞力的階級：「他們的秘密——一個連他們都不知道的秘密——是，在他們的表象背後，他們是歷史上為禍最烈的統治階級。」[34]另一方面，無產階級這個歷史上地位最卑微的階級，卻是人類最終救贖的寄望。如懷特所見，人們從文本的反諷意識中可以領會到[35]：

> 社會組織的固有本質，這種本質很諷刺，它在富裕中製造貧窮，在和平可待的情況下製造戰爭，在豐盛中製造困乏 (包括物質與心靈)。這種對現代人境況的覺察奠下了一個基礎，令人類意識得以更新和昇華 (因為是更自覺的)，使人與自然、人與人，以及人與自己達到一種意象上的合一——當這種意識出現了，共產主義才有可能在下一階段人類發展中實現，而不僅是流於幻想。

懷特形容《宣言》本身就是一份「很諷刺的文件，因為馬克思撰寫《宣言》時，對文中熱烈鼓吹的革命能否成功，沒有甚麼把握」，因為他知道歐洲無產階級還欠缺實現共產主義所必需的意識。所以，《宣言》所要做的，就是要喚起這種意識，因此，可以將之和它所描述的事實作一對照，以反諷的態度來閱讀它。

懷特形容《宣言》本身就是一份「很諷刺的文件，因為馬克思撰寫《宣言》時，對文中熱烈鼓吹的革命能否成功，沒有甚麼把握」，因為他知道歐洲無產階級還欠缺實現共產主義所必需的意識[36]。所以，我們可以說，《宣言》所要做的，就是要喚起這種意識，而不是要表達一種已經出現的意識，因此，我們可以將之和它所描述的事實作一對照，以反諷的態度來閱讀它。

文本最終極的反諷或許是它把悲劇和喜劇並列，再引懷特的說法[37]：

> ……對馬克思來說，歷史要同時以兩種方式來勾勒：即悲劇模式和喜劇模式。這是因為，只要人不是離群索居，那麼其欲建立切實可行的人類社群的嘗試，就總會被宰制着歷史的種種法則挫敗，所以人活着是可悲的。但

> 人活着也是可喜的，因為這種人與社會間的互動會不斷把人推向另一層境界，一旦達至這一境界，社會就會消解，而真正的共同體——一種共享共有的生存模式——將會建立起來，這就是人的真正歷史命運。

在《宣言》中，資產階級是以悲劇模式呈現的，它是人類創造力的非凡體現，但最終卻因它所創造的事物而衰落。另一方面，無產階級儘管境況悲慘、地位卑微，但它將會把人類歷史導向完滿的結局。這兩種迥異的情況恰成對比，但卻都是必要的，這不只是出於歷史目的論的實現，而且亦是作為人類境況的表述。

六　結　語

《宣言》對當代有何意義，視乎我們怎樣閱讀它。以下是其中一種閱讀方式：不同層次或模式的閱讀互為增強。《宣言》提出的革命綱領，得到階級的歷史和社會分析的支持，而這些分析又藉着剖析資本主義的發展來取得合理的依據。這些過程中蘊含着的目的論，又使人們更堅信革命和共產主義必然到來(問題只是遲早)。就是這種閱讀使《宣言》成為「科學共產主義的文件」。

在《宣言》問世150年後的今天，上述的閱讀方式可能是最無濟於事的。這不是因為階級分析或資本主義分析已經無關重要，事實上它們可能比之以往更具意義。但是，馬、恩的論據所凝聚而成的革命綱領，對我們這個時代可能就沒有甚麼意義了。因為，我們不能再忽視階級以外的社會關係(如性別、種族等)，而資本主義在統合世界之餘又造成了分裂，製造了新的問題，必需予以更細緻周全的分析。在構想以激進的方案取代現有制度時，我們不能不注意，我們身處的今天已不是馬、恩的年代，馬克思所號召的「無產階級革命」的命運已不再是未來的憧憬，而已是過去的歷史了。二十世紀的社會主義革命是不可或缺的，它們讓我們了解到，威脅生命和破壞自然的，不僅是資產階級現代性，還有透過資產階級的代理機構向全世界散播的發展主義，而這種發展主義也為無產階級現代性所承襲沿用。最後，馬、恩對於社會主義未來的思想中最受人爭議的一些層面，並不是其歐洲中心主義，而是一個他們深信不疑的假設：資本主義是促成社會主義的必要前提。

在構想以激進的方案取代現有制度時，我們不能不注意，我們身處的今天已不是馬、恩的年代，馬克思所號召的「無產階級革命」的命運已不再是未來的憧憬，而是過去的歷史了。馬、恩對於社會主義未來的思想中最受人爭議的，是一個他們深信不疑的假設：資本主義是促成社會主義的必要前提。

《宣言》對社會主義未來的論述是它的一個弱點，但也可以是它的強項。考慮到馬、恩的唯物主義觀，也許我以下的分析有點奇怪，但我想在某些情況下，論述他們在對資本主義、社會主義和階級未來等問題所採取的分析方法時，是言之成理的。他們在批評「德國的或『真正的』社會主義」時寫道[38]：

> 德國著作家的唯一工作，就是把新的法國的〔社會主義〕思想同他們的舊的哲學良心調和起來，或者毋寧說，就是從他們的哲學觀點出發去掌握法國的思想。這種掌握，就像掌握外國語一樣，是通過翻譯的。

在《宣言》中，「資產階級」和「無產階級」這樣的概念並不只是社會學概念，它們也是哲學概念。我們也可以用同樣道理來看待《宣言》把歷史呈現為一場正在上演的階級鬥爭，以及它把無產階級社會主義視為歷史(或馬克思更慣用的，前歷史)終結的假定[39]。

對歷史及其發展動力的哲學掌握，也是《宣言》堪稱為論述人類境況的文件的原因。《宣言》是一部卓越的歷史文件，如果說它的力量遠不止於此，這是由於它提出了歷史和人類的根本問題，這些問題貫穿於它的論證模式之中，正是由於它對世界的哲學掌握，使世界的意識形態表述得以出現，人們得以對之討論批判。文本本身的各種閱讀模式有可能互相對立，它出於目的論的假設和它對世界的反諷理解有可能相左，因為後者不容許這樣的目的論存在。畢竟，正是這種矛盾使《宣言》有別於一般宣示現代化勝利的著述。因為《宣言》的核心貫穿着一種批判意識，這種批判意識對抗自以為代表現代性的科學真理的事物(不論是資本主義或是社會主義形式的)，這些所謂的科學真理是毫不掩飾地為現有權力形式提供意識形態的合法依據的。

當資產階級的發展主義業已推廣至全世界，而人與自然的對立已大肆出現的時候，像《宣言》這樣的著作，或許今天讀起來比以往更有意義，這是因為它提供了一種意識，讓我們明白到現代性所抹殺的各種「原始事物」，對於我們尋找替代現代性的選擇尚有不少啟發。我們所面對的困難，是要如何把它「迻譯」到當今的處境中。

馬克思對歷史的解讀的其中一個基本反諷是，人類歷史始於共產主義(儘管「原始」的)，也終於共產主義。換句話說，過去不但是在我們身後，也在我們之前。這不僅僅是對過去的一種反動召喚，而且亦是重新肯定被後來歷史所蓋過的歷史，這種歷史再次以不同形式和不同意識來實現。很不幸，馬克思主義者(包括馬克思本人)都未能充分發揮這一反諷。當資產階級的發展主義業已推廣至全世界，而人與自然(包括人本身作為「類的存在物」)的對立已大肆出現的時候，像《宣言》這樣的著作，或許今天讀起來比以往更有意義，這不是因為它企圖「透過更完滿、更深刻的現代性來治癒現代性的傷口」[40](這點有待未來來決定，是無人能預計也不知何時能實現的)，而是因為它提供了一種意識，讓我們明白到現代性所抹殺的各種「原始事物」，對於我們尋找替代現代性的選擇尚有不少啟發。我們所面對的困難，是要如何把它「迻譯」到當今的處境中。很諷刺，在全球化已然實現的今天，我們所看到的過去(以及未來)，比之於150年前資產階級現代化稱霸之時更加豐富多采。

林立偉　譯

註譯

① 列寧：〈弗里德里希・恩格斯〉，《列寧全集》，第二卷(北京：人民出版社，1963)，頁8。

② Arif Dirlik, *The Origins of Chinese Communism* (New York: Oxford University Press, 1989), 106.

③ 馬克思、恩格斯：《共產黨宣言》(北京：人民出版社，1967)，頁57。這一版本1965年初版，是根據摩爾(Samuel Moore)1888年的英文譯本迻譯的。以下出處皆據此版本。

④ Leszek Kolakowski, *The Founders*, vol. 1 of *Main Currents of Marxism* (New York: Oxford University Press, 1981), 228.
⑤ G. D. H. Cole, *The Forerunners, 1789-1850*, vol. 1 of *A History of Socialist Thought* (London: Macmillan, 1959), 247-48.
⑥ 恩格斯：〈1890年德文版序言〉，《宣言》，頁13-14。
⑦㉛ Isaiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment* (New York: Time Inc. Book Division, 1963), 139; 135-36.
⑧⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉓㉗㊳ 《宣言》，頁22；55-56；22；23；25；35；30-32；35；34；33；25-26；27-28；24-25；48。
⑨ Harold J. Laski, *Karl Marx: An Essay, with the Communist Manifesto by Karl Marx and Friedrich Engels* (New York: League for Industrial Democracy, 1933). Quoted in Harry W. Laidler, *History of Socialism* (1933; reprint, New York: Thomas Y. Crowell, 1968), 140-41.
⑩ 馬克思、恩格斯：〈1872年德文版序言〉，《宣言》，頁1。文中所指的革命措施是在《宣言》第二章中提出的、只適用於「最先進的國家」的十點措施。見《宣言》，頁43-44。
㉑ 《宣言》，頁24。1980年12月8日出版的《時代》(*Time*)雜誌第23頁，賽迪(Hugh Sidey)的評論文章就是用這些字眼來形容當選美國總統的里根(Ronald Reagan)。
㉒ 眾所周知，馬克思去世前一年，馬、恩在《宣言》俄文版的序言中指出另一個可能性：「《共產主義宣言》的任務，是宣告現代資產階級所有制必然滅亡。但是在俄國，我們看見，除了迅速盛行起來的資本主義狂熱和剛開始發展的資產階級土地所有制外，大半土地仍歸農民公共佔有。那末試問：俄國公社，這一固然已經大遭破壞的原始土地公共所有制形式，是能夠直接過渡到高級的共產主義的公共所有制形式？或者相反，它還須先經歷西方的歷史發展所經歷的那個瓦解過程呢？對於這個問題，目前唯一可能的答覆是：假如俄國革命將成為西方無產階級革命的信號而雙方互相補充的話，那末現今的俄國土地公共所有制便能成為共產主義發展的起點。」《宣言》，頁4。不管這種可能性多麼令人疑惑，但仍是馬、恩賦予資本主義的進步角色的註腳。
㉔㉕㉖㉘㉙㉚㉝㉞㊵ Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity* (New York: Penguin Books, 1988), 89; 5; 23; 101; 68; 105; 14; 100; 98.
㉜㉟㊱㊲ Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973), 31; 316; 317-18; 286-87.
㊴ 必須注意，在不同的社會主義背景下，這些階級和社會主義的問題有不同的表達方式，跟它們的「哲學觀點」一致。比如，在毛澤東的例子裏，社會主義不再代表着「歷史的終結」，而是不斷鬥爭的過程。詳見Arif Dirlik, "Modernism and Antimodernism in Mao Zedong's Marxism", in *Critical Perspectives on Mao Zedong's Thought*, ed. Arif Dirlik, Paul Healy and Nicky Knight (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1997), 59-83。從中國的情況也可以看出對階級這一概念的理解和運用的嬗變，其原因不只是為着「哲學觀點」，也是因應革命的情況。詳見Arif Dirlik, *After the Revolution: Waking to Global Capitalism* (Hanover and London: Wesleyan University Press, 1994)，尤見第二章。有人可能會說，整個馬克思主義史包括一連串「迻譯」進不同歷史和哲學脈絡中。

德利克 (Arif Dirlik) 美國杜克大學歷史系教授

編　者　按

本期有三篇論文，分別討論二十世紀初中國社會及思想轉型時期的問題以及文革。

胡成指出，清末新政期間 (1907-1911) 社會上瀰漫着焦慮緊張的情緒，地方勢力擴充引致政治鬥爭加劇、權力失衡、行政紊亂，平均每兩天半就發生一次民變。但引發這些頻繁民變的，並不是傳統王朝末期的社會問題，也不僅是新政施行引起的具體問題，而多是由於清廷拖延政治體制改革從而造成社會矛盾激化的結果。楊國榮側重分析二十世紀初期科學觀念在中國近代思想轉化中的地位和作用。他認為，隨着經學獨尊時代的結束，科學的影響從學術重建、知識統一，到入主人生觀，再到政治和社會制度的變革，可以說涵蓋了社會的各個方面；隨着科學的信仰化，它本身也逐漸取得了權威形式，成為類似於「新經學」的普遍價值信仰體系。

何蜀一文寫民主黨派及其高層人士在文革中的遭遇及態度，這是以往文革研究中較被忽略的一面。文章引用豐富的史料描述文革初期禁止民主黨派活動，以及統戰人士被揪鬥抄家的具體情況，還披露並分析了幾份中央擬定的「應予保護的幹部名單」。另外，文章還道出民主黨派高層人士在文革初期如何努力理解緊跟，其後漸漸不滿，但直至林彪事件後乃至1972年，才敢私下串連，10月向毛澤東和中央晉言，作出曲折抗爭。由此，可以窺見民主黨派在當代中國政治制度和現實生活中的角色和地位。

晚清新政時期民變的原因及歷史特徵

● 胡　成

二十世紀初，為擺脫日益嚴重的政治和經濟危機，清廷推行了調整官制、整頓吏治、改定刑律、編練新軍、獎勵實業和廢除科舉等一系列旨在「以期漸至富強」的新政，但與此同時，國內階級矛盾和各種社會衝突卻日益尖銳和急驟惡化，並集中體現在各地頻繁發生的民眾抗捐、毆官、罷市、鬧稅、搶米等風潮中。據統計，在1907-11年間，這類民變幾乎每兩天半就發生一次①。

對這一歷史性的發展，究竟應怎樣認識和評估？以往的研究多從民眾與國家矛盾的視角出發，或將之歸結為清政府的橫徵暴斂所致，但這些觀點難以解釋民變為甚麼未和革命派聯為一體，進而成為當時反清革命的有機部分。而且，研究過於集中在政治層面，容易忽略更深層面的社會經濟原因的探究。實際上，在當時社會急驟轉型的歷史場景中，需要進一步解釋的還有：為甚麼這些民變始終未演化到中國歷史上王朝末年農民起義的全國性規模，且較具有時代轉型的歷史新特徵。有鑒於此，本文擬通過對其中一些代表性事件的解析，探尋其發展的歷史內涵和演化機制。

以往對晚清民變的研究多從民眾與國家矛盾的視角出發，或將之歸結為清政府的橫徵暴斂所致，但這些觀點難以解釋民變為甚麼未和革命派聯為一體，進而成為當時反清革命的有機部分。而且，研究過於集中在政治層面，容易忽略更深層面的社會經濟原因的探究。

一　普遍焦慮和緊張的社會心理

與十九世紀60年代爆發的太平天國起義、反洋教和義和團運動相比，晚清新政時期的民變有兩大特點：一、無嚴密的組織；二、無明確的政治口號，旋起旋蹶，持續時間較短。對此，時署四川總督的岑春煊將咸豐、同治年間的民變與此時的民變比較，發現以往的民變大多有主要首領，只要殲厥渠魁，脅從自散；但此時的民變則無一定首領，無知婦孺、會匪、飢民，聚黨數十人或數百人便圖起事。他說：「民情復夙稱浮動，故易於倡亂若此也。」指出這一時期民變頻繁的發生，與一個特定時期的民眾心理密切相關。所謂川民篤信鬼神，平日土匪、嘓匪、會匪及遊惰之民最眾，以致今日擁一柔弱女子為觀音，便可

聚眾數千，明日擁以駭稚童子為孔明，又可聚眾數百。如他在赴川就任途中，聽說有一「女匪」號稱廖觀音，擁眾數千，官方以千金重賞購之猶不能得，以為此女一定狡悍絕倫，後將其擒獲，方知不過是一十六歲的柔弱女子②。

甚至，一些風氣開化和社會秩序較為安定的地區，也是民隱窮鬱，人心難定。1909年江西風潮迭起，其中不乏捕風捉影、無端滋事者。如調查戶口，本為當局為推行憲政所做的準備，但民眾誤以為要藉此抽丁當兵或按人勒稅，因而毆官殺人，糾眾毀屋。時人記載，南昌縣屬潭沙香溪等處，調查員赴境調查，鄉民糾眾滋事，將某米店搶劫一空。後有某鄉紳欲行排解，鄉民們不問理由，將其痛加毆辱，並將該紳房屋拆毀。安義縣某余姓、龔姓二位紳士因參加調查戶口而致遭疾視，余姓鄉紳被鄰眾捉住，用繩繫頸，後經妻室家人死力相救，方免遭勒斃。龔姓鄉紳則被鄉民逐入深山，露宿兩晚後終為鄉民擒獲，被野蠻私刑挖去雙目。樟樹鎮，紳士陳如金奉縣署委任赴鄉下調查戶口，鄉民們則鳴鑼聚眾，馳赴調查員家，將一切物件搗毀一空③。

尤其一反以往中國傳統社會鄉民對政治生活的怯懦和冷漠，民變爆發之容易，只要有人組織，就有人響應。江西端昌縣稅卡以往零星貨物多不收稅，1906年初夏新任委員接任後即着手廢除舊例，民眾憤恨。一姜姓鄉民決意組織民眾抗爭，與另外三位鄉民備辦酒肉，分別投邀他人，以抽稅太重、米價昂貴為詞，商議打毀稅卡以泄憤，民眾紛起響應，各執扁擔、禾刀、槍棍，將稅卡器具雜物打毀，並將衣箱帳被分投搜搶④。更多的民變則只要有人登高一呼，無須酒資作為溝通聯絡之具，照樣從者如雲、蜂起響應。江西每年應徵地丁漕米，一向只不過收至七八成，多有積欠。1906年江西吉安府地方當局組織清賦委員會赴鄉催徵，就曾爆發過數千鄉民入城抗爭的暴力事件。最初，鄉民並無太多不滿，只是隨同差役索差費錢未遂，將一郭姓鄉民拘押，一歐姓鄉民即提議各村開會商議此事，要求大村帶錢一千，小村帶錢三百文，作酒飯費用。當天，糾眾為首之人鳴鑼傳知各村，到會者三百餘人，商議先向地方行政請求免完糧，若不允准，合力抵抗。後來，這一要求被官方拒絕，鄉民當晚各村傳鑼，令何村不到，即到該村坐食，至會者千餘人。接着，城內業已鬧事，各村又傳鑼六十歲以下、十六歲以上者，皆需參加抗爭。於是，委員被毆逐，「千數百人入城滋鬧」⑤。

二　傷害和凌辱所激化的社會矛盾

上述那種尖銳對抗的歷史情勢，一方面是由於庚子賠款和各項新政費用的徵收，民眾負擔驟然增加所致。以形勢最嚴峻的四川為例，自庚子之後，川省加徵的新捐比正糧多了五六倍⑥。雍乾年間各州縣作為備荒要政陸續開設的常平倉穀，此時也因地方財政奇絀而被官員勒提借用，或將價銀放給當商生息，倉儲空虛者十居八九。1902年天旱無雨，米價奇昂，飢民載道，官方無法賑恤，民變四起。據清官方檔案文件記載，甚至在省會成都附近，各種名目和形式的民眾反抗——如當時官方文件所稱的「盜賊」、「飢民」、「會黨」、「義和拳」——指

不勝窮，所在擄掠，竟使成都城門白晝都須關閉，「閭閻困不聊生，官吏無能為計」⑦。

但另一方面，就正常年份和中國社會承擔賦稅的實際能力來看，光緒末年，政府的地丁、海關、釐金、鹽課每年收入大約應為10,050萬兩。比較當時世界一些國家國民平均承擔的賦稅，俄國為22元，英國為48元，法國為40元，美國為20元，德國為22元，日本為12元，中國僅為3角。如果再就農民平均負擔的田賦而言，日本農民承擔得比中國農民多12倍，印度則高達62倍。即使加上攤派到各省的《辛丑條約》巨額賠款，中國社會未必到了民無蓋藏、鋌而走險的地步。對此，時人說，以法國在普法戰役後民窮財盡，賠償普魯士50億，數月內就能籌償，「何況我富於天產人力之中國哉」⑧ 。在此之後，即到了二十世紀30年代農村生產力並無明顯的提高，但在軍閥的統治下，農民負擔較清末普遍增加兩三倍⑨。由此似可認為，此時社會之所以出現緊張和焦慮，可能還有官府經濟索取之外的其他原因，從社會轉型的情況來看，主要體現在：

光緒末年，政府的地丁、海關、釐金、鹽課每年收入大約應為10,050萬兩。比較當時世界一些國家國民平均承擔的賦稅，俄國為22元，英國為48元，法國為40元，美國為20元，德國為22元，日本為12元，中國僅為3角。由此似可認為，此時社會之所以出現緊張和焦慮，可能還有官府經濟索取之外的其他原因。

首先，清朝政府原有的組織架構和政策導向，已無法適應近代化過程中國家政權急速擴張時所要求的政治控制和經濟索取。在清前期和中期，清地方政府從無財政，所謂經濟權力不過是將徵來的田賦、雜稅和官田地租，除留作當地官員的薪俸、兵役的役食外，一律上交國庫。長期以來，地方凡有興作，都是官為募捐和籌集，其中或有贏餘，大都歸為己有，在政治倫理上被視為當然，很少有人將之認作貪污。新政時期，清中央政府為巨額賠款所累，地方也因籌辦地方自治，亟須款項，所以各地在正糧之外另行加派。然而，對普通民眾來說，這種徵派作為一種應急，各地政府並無專門機構，也無相應的規章條例加以約束，全憑當權者私人運作。因此，在徵收過程中常常超過規定款項，漫無邊際。如山東攤派庚子賠款80萬兩，而該省地丁正額330餘萬兩，有餘額300餘萬兩，再加上漕糧餘額70餘萬兩，原可不必再行攤派，但當局卻仍處處張貼告示，添設釐捐，致使商民騷然⑩。於是，民間約定：「派銀無銀，派錢無錢，只有一家一命，要時同去，生殺在官。」⑪

其次，是清各地方官員以暴力和壓制徵收稅捐，給民眾造成了更多的傷害。清前期和中期，官員們對地方進行控制的政治哲學是以「仁政」、「德治」為中心，雖說並不一定完全做到，但在鄉土社會中則大多數的法令和行政措施都可通過禮教和習俗貫徹執行。以田賦的徵收為例，當局往往通過給一定的減免，或適當減少交納現金的比例，鼓勵民眾按時交納，對少交和不交者也並不一定認真追討，欠逋之事年年有之。但到這時，地方當局對民眾隨意使用武力，清官方文件承認「以兵力濟其貪暴，激之使眾怒愈不能平，驅之使民黨愈不可解，而其禍始大」⑫。尤其是每當民變爆發後，地方當局又百般遮飾，更加劇了社會矛盾和政治緊張。1910年春山東萊陽爆發民變，清地方當局向清中央報告說，這是由於有人「乘機播散謠言，妄以行將抽收人口、牲畜各稅並從前倉穀均被紳董侵吞等語煽動鄉愚」⑬。對此，山東旅京舉人張某則指出實際情形是鄉民因春荒赴縣署籲懇革除劣紳，罷免苛捐，盡去浮收。知縣朱某佯許十日內將積弊消除，鄉民歡然散去。而地方行政當局接着就派兵鎮壓，遂爆發了大規模的民眾反抗運動⑭。

三　因地方勢力擴張而加劇的政治抗爭

上述現象表明這一時期清權力結構的無序和紊亂，但就徵收捐稅的主體及其所徵款項的流向來看，清中央政府卻不是主要受益者，而是受害者和犧牲者。因為，早在十九世紀60年代初，清廷財權就已下移。時人說，清中央雖握有財政機關，但只擁稽核虛名，「無論田賦、鹽茶、一切征榷悉歸地方督撫」⑮。光緒年間，清廷徵收的正雜賦額名義上雖增至每年3,400餘萬兩，實際徵收卻只有145萬兩，虧額「大率為貪官墨吏所侵蝕」⑯。到了清攤派庚子賠款和採行新政時，賦稅又多被地方截留。如四川省攤派的賠款中，稅契例定每兩三分，州縣鄉擅浮收之利，所解不及十分之一⑰。因此，實際的情形恐怕真就是清廷雖有斂財之名，而無多收之實。

甚至，就地方行政來看，這筆額外徵收的款項未必被其獨得。清廷頒發的一份上諭無可奈何地承認地方官員深居簡出，玩視民瘼，蒙蔽用事⑱。1910年河南長葛縣的民變，就是家丁胥吏狼狽為奸、魚肉百姓的典型事例。其地向來地瘠民貧，奉命舉辦新政，在具體實施過程中，知縣江某外政由其妻主持，自己昏懦無能。典史楊某終日在署狎妓賭牌，卻從中分肥。如籌辦巡警，江某邀請各村村長會商，準備原捐每畝五文之外加捐二十五文，未被同意。紳士司某建議以後再商量，會議始散。兩天後，江某忽然勒令加捐，且每畝增至三十文，經手人借此濫發無名之票，隨意羅織，擇肥而噬。「沿門大索，遠近騷動」⑲。

太平天國起義爆發後，各地紳耆直接參與捐稅的徵收工作，導致地方勢力擴張。1910年山東巡撫孫寶琦就認為，新政繁興，地方當局倚諸紳為心腹，「諸紳遂出入衙署，甚且借以牟利，為眾所側目，以此叢為怨府」。由於政府威權的削弱，一些地方勢力不再視官府為神明。

所以，這一時期的民變帶有較多因地方勢力擴張而引發的政治衝突。本來，在中國傳統社會，地方行政當局對鄉村的控制較為鬆散。清制規定州縣官員由中央委派，但接壤500里以內要迴避，任期也只有三年。一般的情況下，那些來自他鄉異土的州縣官員只能依靠胥吏衙役處理地方事務，鄉村社會的管理則須依賴當地士紳。再就賦稅的徵收而言，直到十九世紀中葉，即太平天國起義爆發前，清廷對各地賦稅都有一定規定，地方官員不得隨意加賦，士紳也絕不插手賦稅的徵收。太平天國起義爆發後，清廷困於財政短缺，諭令各地在正供之外加津貼銀和舉行捐輸。與之相應，各地在具體操作時由地方官選派公正紳耆，設立公局，直接參與捐稅的徵收工作，這就導致了地方勢力的擴張。到了這一時期，增加捐稅雖由地方政府決定，實施過程中則多依賴地方勢力。1910年山東巡撫孫寶琦就認為，新政繁興，地方當局倚諸紳為心腹，「諸紳遂出入衙署，甚且借以牟利，為眾所側目，以此叢為怨府」⑳。

由於政府威權的削弱，一些地方勢力不再視官府為神明。1910年發生在山東海陽縣的民變，因縣地方當局徵收地丁錢糧，規定必須以三成制錢、七成銅元交納，鄉紳宋某領頭要求減去三成制錢，被縣政府拒絕。鄉民觀望不納，縣行政即以宋某從中阻撓，將其監押看管。偏偏宋某有一子在登州府師範學堂任教員，也被該縣收押。於是宋某另一兒子遍發傳單，聲稱進城哄堂解牢反獄，即聚集民眾數千人，一擁入城，架宋氏父子而去㉑。甚至，一些士紳為個人或小集團的私利也敢製造事端，引發民變。1910年初夏廣東廣昭道調查戶口，準備將各鄉村局所的槍枝呈驗烙號，但這些槍枝大多為主管鄉紳冒領，或轉手賣於他人，為阻止當局驗槍，他們以自治會告白遍貼通衢，云：政府已將國庫羅掘一空，今日調查戶

口，實為將來抽人頭稅作準備。於是，民眾為其鼓動，情勢洶洶㉒。除此之外，一些非紳士集團對地方行政事務也欲圖干涉，蓄意製造民變。如浙江湖州長興縣在調查戶口之時，巫道造謠，說調查戶口是政府要將這些人賣與洋人作海塘打樁之用，若不從速收回，被調查之人必將死盡。再以縣行政規定，每調查一百戶，將給勞務費一元。鄉民誤會，鳴鑼聚眾，將一些學校、店家搶劫一空。這些巫道又放謠言：有陰兵相助，無須畏懼，民眾益發有恃無恐㉓。

四　權力失衡與民變中士紳的角色

在中國傳統社會，士紳向來都被賦予維護綱常、穩定地方的職責和使命，但在清前期和中期時卻被嚴禁參與地方行政事務。1652年清廷在各地學校設立「臥碑」，告誡生員不可干求官長，製造事端。因此，長期以來士紳所能做的，不過是在家族或鄉村中維持風紀和主持善堂、賑濟及修橋補路等公益事業。但在清末新政時期，士紳們則因籌款或參與地方自治而被推到主持地方事務的前台。這樣一來，他們雖擁有了更多的權力，但也同時激化了與民眾的矛盾，成為民變攻擊的對象。1909年秋江西袁州宜春鄉爆發了鄉民因捐仇紳的事件，其時縣地方當局籌措辦理各項新政費用，諭令各圖每年捐錢二十串，名為圖捐。因款額太多，各鄉無力遵辦，地方當局減至捐錢十串。各項公局紳士，按百貨零星已抽捐不少。勸學所董盧某又指使各鄉勸學員，另寫學堂捐款，凡民間所用，幾於無物不捐，致民眾各懷忿恨，進城將學堂焚毀㉔。

從地方權力平衡的角度來看，官府依賴的士紳只是少數，另一些士紳則因能力、影響、親疏關係或自身勢力等方面的諸多因素被排除在權力的重新分配之外，反倒成為民變的組織、參加或同情者。就這一部分人的數量來看，恐怕不在少數。

當然，士紳被直接衝擊，不排除某些權勢人物的挾嫌報復，或推卸責任。前者如宿遷某包攬公司及醫院生意的富紳，官吏往索例規，他則以包攬巨商及洋人生意，不服勒索，差役銜之，後乘知縣公出之機，率人將其磚瓦搶劫一空，損失約千金㉕。後者如上引江西袁州民變，其時府縣見鄉民勢益洶湧，無計躲閃，竟親自到城北橋頭對民眾說：「此非我官府要錢，乃紳士要錢。」民眾遂釘忿紳界，進城毀學殺紳㉖。但在多數情況下還是這些士紳參與到地方政治，從而難以保持以往對權力進行批評和監督的正面形象。1910年初夏，直隸易州民眾焚毀自治局中學堂，原因是近年來辦理學堂、警務、自治等事務所加徵的捐款，全憑三五劣紳把持，民怨鼎沸。自治局局紳張某、祖某，擅將義倉積穀盡行出售，共得津錢三萬餘吊，又陸續勒捐兩萬餘吊，藉口籌措自治經費，實則中飽私囊。五月初旬，局紳張某等借調查戶口之名，按戶斂錢。鄉民以天不下雨，秋收無望，堅不肯納，張紳則大言恐嚇，謂頑民阻撓新政，非送官究辦不可。這時，鄉民在求雨時，見城中鬧元寺的佛像盡被自治局銷毀，以為久不下雨，皆自治員警董等之毀棄佛像所致，遂蜂擁至自治局哄鬧。局紳均聞風逃竄，鄉民怒不可遏，焚燒自治局、中學堂等廣廈百間㉗。

不過，從地方權力平衡的角度來看，官府依賴的士紳只是少數，另一些士紳則因能力、影響、親疏關係或自身勢力等方面的諸多因素被排除在權力的重新分配之外，反倒成為民變的組織、參加或同情者。就這一部分人的數量來看，恐怕不在少數。1906年初冬，時任直隸總督的袁世凱在寫給清廷的一份報告中說，河

北、河南等地民變發動者多為生員通文理者充之，且頗有富紳㉘。當然，也應注意到這些士紳為捐稅重負所迫，如時人所言，派捐遍及平民、飽暖殷實之家，捐款尤重，況一家輒派至數千金、數百金，「又烏能從容取給乎？」㉙但就有些人的情況來看，參加民變也還為自己的心理不平衡所致。宣統年間，上海川沙推行地方自治，民變頻發，一夕數驚。一位當事人記述道：當時他常常聽某人說：某日將火某宅，某日將毀某校、某公所。若問傳此謠言之人為甚麼要這樣，那人回答說：反對新政。或曰：新政苦吾民也。再問何事、何物使百姓苦之，皆瞠目不能對。看來，這些民變的原因是「官治弗仇，而仇自治，其為煽誘，蓋益章章」㉚。

雖則，這一部分士紳參與民變的方式多是在幕後出謀劃策，但他們的加入卻使民變更有聲勢。1902年冬山西高平縣爆發了反抗籌集教案各項賠款的民眾抗爭。其時，地方採行的攤派，一是取之紳富的「紳富捐」，另一是取之小民的「地畝捐」，民眾甚為不滿，但沒有人挑頭領導群眾抗爭，此時已革訓導郭某、代書李某找到性情粗鹵的鐵匠牛某，授意他招集各里居民入城抗官。三人的分工是：郭某繕具雞毛傳單，李某書寫各白，牛某持赴各鄉，連日張貼傳抄。當天集合民眾約一千餘人，由牛某鳴鑼領眾，蜂擁而來，直至縣署，逼迫縣官出給免捐印諭。郭某、李某自始至終則在旁隱匿觀變㉛。事實上，作為鄉村社會的文化人，士紳們還善於製造輿論，激化形勢，造成民變的一觸即發。1907年秋浙江澶安縣一些鄉紳就曾鼓煽民眾以求免清釐、停辦學堂等事為名，擁眾入城，搗毀師範學堂，拆毀學董和書冊房屋九座，而且還哄入縣署鬧事㉜。尤其是，士紳們從為民請命的角度，又使民變更具道德感召和動員力。1910年河南葉縣因辦新政無款，議定由各鄉集款，主持的紳士赴各鄉勸導、演說自治利益，另一些士紳則起來反對，用民眾的實際處境對比今昔，指出從前車馬差使，連正項每畝錢130文，今則每畝加至320文。從前不辦新政，百姓尚可安身，今辦自治巡警學堂，無一不在百姓身上設法。鄉人大嘩，立時聚集二三萬人反對增加捐稅㉝。

參與民變的士紳多不同於受近代西方啟蒙思想影響的激進革命黨人，他們的思想和認知比較陳舊，組織和策劃的民變一般只是在體制內抗爭，並非要推翻滿清統治。這一批士紳也是舊習俗和舊秩序的堅定維護者，一些民變難免帶有新舊對立和衝突的歷史特徵。

五　新舊對立的歷史特徵

但歷史的詭譎之處卻在於，參與民變的這一部分士紳多不同於受近代西方啟蒙思想影響的激進革命黨人，他們的思想和認知比較陳舊，組織和策劃的民變一般只是在體制內抗爭，並非要推翻滿清統治。如1910年廣西全州地方行政在清鄉過程中騷擾勒詐，縱兵淫掠，激成公憤。二千餘鄉民將主要負責人(其中有士紳)捉獲，置於豬籠，遊墟示眾。後又將他們置於竹轎，擁送上省。據載：參加的鄉民每人頭上都插有寫着「官逼民變，紳逼民死」的竹片，一路上旅店不敷住宿，就露宿田野。一些人雖在途中陸續散歸，但兩天後抵至桂林到府署呈訴時仍有百人㉞。當然，由於官府的鎮壓，有些民變不得不進行武裝抗爭，但作為組織者的士紳也由於文化和社會地位所致，絕非矢志推翻清朝政府或響應當時革命派發動的反清武裝起義。1910年爆發的山東萊陽民變，其主要人物是當地鄉紳曲詩文。當時民變遭到清地方行政的嚴厲鎮壓，起事者被迫退入山中。

據說，有某國之人求見曲某，表示可助其成大事，曲則說：民眾迫於貪官害民，起事的目的只在於拿此官以謝斯民，「作亂之事，非曲詩文所敢知也」㉟。

甚至，相對於那些與官府關係密切、主持新政具體事務的士紳，這一批士紳也是舊習俗和舊秩序的堅定維護者，一些民變難免帶有新舊對立和衝突的歷史特徵。以維持舊習俗為例，如鄉村普遍舉行的祭神賽會，這一時期就被那些主張「開民智」的新政主持者斥為「惑世誣民」的迷信而欲禁止，但卻受到了守舊人士的支持。1910年初夏，浙江餘姚縣吟山衛鄉民照例舉行神會，並向城鎮各店攤派費用，城鎮紳民遂請縣官拘拿為首之人，並請布告永禁迎神賽會。後來，縣差至該鄉提人，則遭到參加此神會的千餘民眾毆辱。憤怒的民眾把神像抬至縣城，將馬姓紳商的房屋器具搗毀一空，並殃及幾所新辦學校㊱。以維持舊秩序為例，清制規定只有男性成年人才能參加取得紳士地位的入門考試，即「童生」的考試資格，無正當權利的「賤民」，如出身娼、優、皂、隸的則被嚴格排除在報考之外㊲。科舉制廢除之後，新頒法令給予所有人受教育的權利，家庭、家族背景或地位的貴賤即失去了往日的意義。1909年四川崇慶縣地方政府錄取警生，一曾姓考生是皂隸之子，眾人不齒，要求逐之。地方行政遂將領導者監生鞠某拘押，交民壯鎖管。時值天旱，農民拜香祈雨，地方官員則未按照舊例，關閉南門，禁屠設壇。一些民眾至州署，人眾雜沓，窗櫺振動，練丁呵撻，民眾被鼓動，引發騷動㊳。

尤其是，1906年全國普遍遭受嚴重的自然災害，難民多，民變愈來愈多地演化成為搶米或鬧糧這類一哄而起的抗爭，這一批士紳更是傳統道德理性的堅持者。清前期和清中期，地方政府嚴格控制米糧的交易，每當米價騰貴之時都要進行干預，以保證地方安定，但這卻與貿易自由和市場開放的近代原則格格不入。晚清之時通商口岸迅速發展，刺激了農業產糧區的稻米向都市的放量輸出，形成了事實上的糧食自由貿易。其時，江南之米以上海為出口之大宗，江北之米以鎮江為出口之大宗，以致江南米價達每石高達4-5元。1906年湖南遭受水災，輸出商品最大宗卻仍然是稻穀，當年出口不下百萬石，「價值漸昂，行商均獲大利」㊴。然而，糧食產地的米價高漲，自然引起士紳們的擔心。如安徽糧食一向出口上海、蘇州、江寧等地，1910年安徽南陵縣因米糧大量出口，價格甚貴，居民慌懼。紳學界主張禁止運米出口，商界卻不以為然。於是，紳商舉行會商，未達成協議。士紳們競相演講，抨擊商人們因小利而釀大害，以致鄉民們愈聚愈眾，喊聲亦愈來愈大，最後憤而痛毆商界代表。眾商即遍發傳單，決意罷市，不料又驚動四鄉農民，以訛傳訛，咸謂城內商人以百姓禁阻下河，遂議閉市，餓死百姓。當下民眾聚集數千人，擁入城內將商店搗毀，並衝進商會打毀桌椅㊵。

新政時期的民變多針對新政而發，但問題卻不是出在新政上，關鍵在於清廷推行新政意在敷衍，尤其於政治體制的變革，「外則言詞奮發，內則腐敗更甚」，更加劇了行政體制的紊亂和無序。因此，在近代中國，任何變革都離不開政治體制的變革，都應首先確立社會公正的保障機制。

六　結　論

綜上所述，這一時期的民變不是以往中國社會階級對立和階級矛盾的簡單延續，而是歷史急驟轉型過程中的社會矛盾的集中體現。因而相對中國近代的變革，其時代意義在於：

首先，雖然這一時期頻繁發生的民變與資產階級發動的反清武裝起義有着相互推動的共生關係，並創造了普遍的革命情勢，但本質上二者卻在不同的層面上運行。就民變言之，作為社會急驟轉型的特定歷史現象，它具有更多的抗爭內容。至少，反抗官府、豪紳的壓迫和盤剝，要求緩解現實的生活窘境，針對的就是長期以來一直存在的那個壓迫性統治結構，而非某一特定的政府。在這個意義上，清統治並非到了無可挽救的歷史絕境，也不應由此認定農村普遍存在着革命的形勢和要求，穩定社會應首先考慮紓解民眾的緊張和焦慮，而非動輒以武力壓制。

其次，這一時期的民變多針對新政而發，但問題卻不是出在新政上，關鍵在於清廷推行新政意在敷衍，尤其於政治體制的變革，「外則言詞奮發，內則腐敗更甚」㊶，更加劇了行政體制的紊亂和無序，所以新政這一自鴉片戰爭以來較具近代意義的歷史發展，在實際運作中竟淪為少數權勢之人的借機攫取，以致那些思想守舊、代表陳腐世界的社會力量反倒成為當時社會道德和倫理的捍衛者。因此，在近代中國，任何變革都離不開政治體制的變革，都應首先確立社會公正的保障機制，切實考慮到民眾的基本生存權利，否則徒招亂矣。

晚清十年，維新志士提倡的「開民智」大多局限在都市和城鎮地區，鄉村社會仍在閉塞和隔絕中，驟然推行社會變革會引起猜疑、恐慌和緊張。像江蘇那樣風氣開通的地區，民眾對新政仍頗存猜疑。所以，教育普及和思想啟蒙是鄉村社會變革的前提所在。

再次，晚清十年，社會風氣趨新，但維新志士提倡的「開民智」卻大多局限在都市和城鎮地區，鄉村社會仍在閉塞和隔絕中；驟然推行社會變革，即使是較具社會公正性的變革，也會引起猜疑、恐慌和緊張。當時的情形就是如此，甚至像江蘇那樣風氣開通的地區，民眾對新政仍頗存猜疑。時人因而寫有：「野老鄉豎，於一切新政，既為平素所未見未聞，一旦接觸於耳目間，自不免傳為異事，演成不經之說，而從事其中者，或不脫盛氣凌人之習，不為解說其原委；其在舉動輕脫之人，則尤足使鄉民飲恨。由是樂於有事之徒，從而乘之，遂以釀成非常之巨禍。」㊷所以，教育普及和思想啟蒙，也同樣應是鄉村社會變革的前提之所在。

註釋

① 參見李新主編：《中華民國史》，第1編（下）（北京：中華書局，1982），頁1。龔書鐸、吳效馬：〈革命是褒詞還是貶詞〉，《求是》，1996年第3期。劉平：〈清末農村「民變」散論〉，《江蘇社會科學》，1993年第5期。

② 參見〈署四川總督岑春煊奏川省近日剿辦會黨拳民等情形摺〉，〈署四川總督岑春煊奏拿獲拳黨首要廖九妹等片〉，載中國第一歷史檔案館、北京師範大學歷史系編選：《辛亥革命前十年間民變檔案史料》，下冊（北京：中華書局，1985），頁746、751。

③ 〈記江西調查戶口之風潮〉，《東方雜誌》，第6年第8期（宣統元年七月二十五日）。

④ 〈江西巡撫瑞良奏瑞昌縣民姜能勇聚眾毀卡傷官摺〉，載註②書，上冊，頁323。

⑤ 〈江西巡撫吳重熹奏吉安府催徵舊欠索詐鄉民激變摺〉，同上，頁299-302。

⑥ 《民報》增刊：《天討》，頁33。

⑦ 〈掌山東道監察御史高枏奏四川亂象已成請特簡重臣補救摺〉，載註②書，下冊，頁734。

⑧ 馮承鈞：〈中外財政比較〉，《東方雜誌》，第6年第10期（宣統元年九月二十五日）。

⑨ 李作周：〈中國的田賦與農民〉，《新創造》，第2卷第1-2期，1932年7月。
⑩ 〈河南道監察御史陳恆慶奏各省官場積弊太深請嚴加懲戒摺〉，載註②書，上冊，頁147。
⑪㉙ 〈內閣中書許枋奏治在安民政惟除弊政摺〉，同上，頁6；5。
⑫⑲ 〈掌新疆道監察御史陳善同奏河南長葛縣苛捐激變據實糾參摺〉，同上，頁235-36；237。
⑬㉑ 〈山東巡撫孫寶琦奏遵旨派員覆查萊海二縣民變籌辦善後情形摺〉，同上，頁172；173。
⑭ 〈山東旅京士商舉人張春海等瀝陳萊陽官紳激變實在情形懇請代奏呈〉，同上，頁175-78。
⑮ 劉錦藻撰：《清朝續文獻通考．卷六十八．國用六》(上海：商務印書館，1936)，頁8244。
⑯ 《清史稿．志九十六．食貨二》(北京：中華書局，1977)，頁3542。
⑰ 〈福建道監察御史王乃徵奏川省亂象日熾懇簡派大員接任摺〉，載註②書，下冊，頁740。
⑱ 「諭旨」，《東方雜誌》，第1年第5期(光緒三十年五月二十五日)。
⑳ 〈山東巡撫孫寶琦奏遵旨覆查萊陽民變實情形摺〉，載註②書，上冊，頁182。
㉒ 〈記廣東抗查戶口之風潮〉，《東方雜誌》，第7年第7期(宣統二年七月二十五日)。
㉓ 〈浙江長興縣鄉民毀劫學堂及教堂〉，《東方雜誌》，第7年第8期(宣統二年八月二十五日)。
㉔ 〈江西巡撫馮汝駿奏宜春縣鄉民抗捐仇紳聚眾攻城摺〉(宣統二年五月二十日)，載註②書，上冊，頁353。
㉕ 〈宿遷鄉民劫麵廠餘記〉，《東方雜誌》，第7年第5期(宣統二年五月二十五日)。
㉖ 〈江西袁州鄉民暴動餘聞〉，《東方雜誌》，第6年第11期(宣統元年十月二十五日)。
㉗ 〈直隸易州發生了民眾焚毀自治局中學堂〉，《東方雜誌》，第7年第8期(宣統二年八月二十五日)。
㉘ 〈直隸總督袁世凱奏據實覆陳查明河朔會黨情形摺〉，載註②書，上冊，頁50。
㉚ 方鴻愷、陸炳麟修：《川沙縣志》(上海；同光書館，1936)。
㉛ 〈山西巡撫岑春煊奏高平縣民抗捐塞署失職官員分別懲處摺〉，載註②書，上冊，頁132-33。
㉜ 「軍事」，《東方雜誌》，第4年第10期(光緒三十三年十月二十五日)。
㉝ 〈河南葉縣因鄉民聚眾請兵〉，《東方雜誌》，第7年第12期(宣統二年十二月二十五日)。
㉞ 〈廣西民變近聞二則〉，《東方雜誌》，第7年第8期(宣統二年八月二十五日)。
㉟ 〈山東萊陽縣官民交戰事餘聞〉，《東方雜誌》，第7年第9期(宣統二年九月二十五日)。
㊱ 〈浙江餘姚縣鄉民暴動搗毀學堂〉，《東方雜誌》，第7年第7期(宣統二年七月二十五日)。
㊲ 《清史稿．志八十三．選舉三》(北京：中華書局，1977)，頁3184。
㊳ 謝汝霖修，羅元黼等纂：《崇慶縣志．事紀第三》，民國十五年刊本(台北：學生書局，1967)，頁190。
㊴ 「商務」，《東方雜誌》，第4年第9期(光緒三十三年九月二十五日)。
㊵ 〈安徽南陵縣搶米風潮〉，《東方雜誌》，第7年第5期(宣統二年五月二十五日)。
㊶ 〈論朝廷名實之不相符〉，《嶺東日報》，甲辰年七月十三日(1904年8月23日)。
㊷ 〈江蘇江甯縣鄉民滋事毆傷調查員〉，《東方雜誌》，第7年第4期(宣統二年四月二十五日)。

胡　成　歷史學博士，南京大學歷史系副教授、中國近現代史教研室主任。

二十世紀初科學觀念的多重維度及其展開

● 楊國榮

二十世紀初葉，特別是五四前後，在各種「主義」的引入和論爭中，經過不斷泛化的科學也開始被提昇為一種主義。五四時期曾產生重要影響的刊物《新潮》，便明確地把「科學的主義」列為辦刊的宗旨之一。在實現知識、學術統一的努力中，科學的權威逐漸於知識領域形成；以走向生活世界為形式，科學開始影響和支配人生觀，並由此深入個體的存在領域；通過滲入社會政治的過程，科學進而內化於各種形式的政治設計，而後者又蘊含着社會運行「技治」化的趨向。科學的這種普遍擴展，既涉及文化的各個層面，又指向生活世界與社會領域，其中包含着多方面的歷史意蘊。

五四前後，在各種「主義」的引入和論爭中，經過不斷泛化的科學也開始被提昇為一種主義。五四時期曾產生重要影響的刊物《新潮》，便明確地把「科學的主義」列為辦刊的宗旨之一。在實現知識、學術統一的努力中，科學的權威逐漸於知識領域形成。

一　科學化：後經學時代的學術統一與知識霸權

科學的凱歌行進，首先表現在知識的領域。從歷史上看，中國傳統的知識、學術在相當長的時期中帶有未分化的特點。特別是自漢代以後，經學不僅成為正統的意識形態，而且逐漸構成了主要的知識與學術領域。儘管從現代學科分類的角度去考察以往的學術，我們似乎亦可以劃分出不同的領域，但在其傳統的形態下，這些領域卻往往被涵蓋在經學之中。即使到了清代，音韻學、訓詁學、校勘學、金石學、地理學等具體領域的研究有了相當的發展，在某種程度上甚至出現了梁啟超所謂「附庸蔚為大國」的格局，但就總體而言，它們仍從屬於經學而未能獲得獨立的學術品格。直到近代，隨着經學的終結和西學的東漸，具有獨立意義的學科，諸如哲學、文學、歷史學、經濟學、社會學、人類學等等，才開始分化出來，並在二十世紀初逐漸走向成熟。

近代意義上諸種學科的出現，同時也可以看作是知識與學術領域的分化過程，它在某種意義上與科學的形上化（泛化）呈現為一種同步的態勢，並構成了科學在知識領域建立霸權的歷史前提。以各個知識領域的獨立和分化為背景，

將科學提昇為「主義」的近代思想家們，往往傾向於知識的劃界；知識的這種劃界，主要便表現為科學與非科學的分野。中國科學社核心人物之一的任鴻雋，曾在〈吾國學術思想之未來〉一文中明確指出：「科學為正確知識之源。」在科學與玄學的論戰中成為科學派主將的丁文江，後來亦認為「不用科學方法所得的結論都不是知識」①。在此，知識與非知識成為壁壘分明的兩大領域，而科學則似乎構成了知識的唯一形態：唯有經過科學方法的洗禮，才有資格進入知識之域。換言之，科學之外無知識。

以科學為知識的合理形態，決定了不同的學科、學術領域都應以科學化為其追求的目標。知識的這種科學化追求，首先表現為對自然科學方法的普遍仿效。在〈歷史語言研究所工作之旨趣〉一文中，傅斯年曾對歷史學作了如下解說：「近代的歷史學只是史料學，利用自然科學供給我們的一切工具，整理一切可逢着的史料。」②關於歷史學與史料學關係的如上規定是否確當，可暫且不議；這裏使我們感興趣的，是以自然科學的方法作為人文學科(歷史學)的工具。這種由自然科學所提供的工具，顯然不限於哲學層面的一般方法論原理，而是同時涉及具體的操作環節和程序。與自然科學方法的如上引入相聯繫，具體的科學形態往往成為知識的理想範型，正是基於以上看法，傅斯年提出了如下要求：「要把歷史語言學建設得和生物學、地質學等同樣。」③歷史語言研究所是當時權威性的學術機構，以達到生物學、地質學這樣的科學形態作為其「工作旨趣」，無疑較為典型地表現了科學在知識界的普遍滲入。

中國科學社核心人物之一的任鴻雋，曾撰文明確指出：「科學為正確知識之源。」在此，知識與非知識成為壁壘分明的兩大領域，而科學則似乎構成了知識的唯一形態：唯有經過科學方法的洗禮，才有資格進入知識之域。換言之，科學之外無知識。在二十世紀的歷史進程中，知識的科學化與學術的近代化往往很難截然分隔。

將自然科學視為不同知識領域的理想範型，當然並不是二十世紀初葉中國思想界獨有的現象。事實上，哈耶克(F. A. Hayek)在二十世紀40年代初所作的〈科學主義與社會研究〉一文中，已對社會科學及人文學科簡單搬用和效法自然科學家的科學語言與科學方法提出了批判，並把這種傾向稱為「科學主義」。韋莫斯(John Wellmuth)進而把以上的科學主義傾向視為一種信仰，「這種信仰認為只有現代意義上的科學和由現代科學家描述的科學方法，才是獲得那種能應用於任何現實的知識之手段」④。哈耶克的批評與韋莫斯的解說，顯然是針對當時思想界與知識界已存在的現象而發，它同時亦表明，自然科學研究模式向不同知識領域的滲入，是科學成為「主義」之後的重要特徵。

知識的科學化追求，有其多方面的歷史意蘊。如前所述，作為知識理想形態的科學，在寬泛的意義上包括科學方法，這種科學方法固然往往與自然科學糾纏在一起，但亦涉及一般的方法論原理，後者包括強調邏輯推論、注重事實驗證等等。從歷史上看，某些傳統的學術研究與知識領域往往對形式邏輯注意不夠，與之相聯繫，思想與知識的形態常常主要作為實質的系統而存在，而缺乏形式的體系。同時，經學傳統中的經典疏解，也往往使研究過程較多地導向義理的揣摩，並由此漸漸疏離實證之域而趨向於思辯化和獨斷化。就此而言，將邏輯推論、實證態度提到重要地位，無疑有助於在學術研究中達到實質的體系與形式的體系之統一，並消解由經學研究而形成的思辯化、獨斷化傳統。邏輯的注重和實證的原則與經學傳統的如上消解相結合，構成了學術與知識領域走向近代的一個重要方面；實事上，在二十世紀的歷史進程中，知識的科學化與學術的近代化往往很難截然分隔。

然而，以科學作為知識的理想形態，並把科學化作為劃分知識與非知識的唯一準則，同時內含着在知識領域中確立科學霸權的意向。在科學之外無知識的觀念之下，科學似乎成為知識合法性的主要根據。這裏所謂知識的科學化，不僅涉及一般科學方法的運用，而且亦意味着狹義上的科學(包括自然科學的研究模式)向各個知識領域的擴展；而無論是廣義的研究方法，還是狹義的科學模式，主要又被理解為兩個方面，即邏輯的形式與實證的原則。從寬泛的意義上看，知識總是包括一般的認識成果和思維成果，而認識和思維的成果則既很難僅僅以自然科學的研究方式來規定，也無法以單一的邏輯框架和實證模式去裁套。以邏輯化與實證化為知識的準則，必然導致知識領域的貧乏化。確實，在科學向各個知識領域的擴展中，對知識本身的理解往往也變得片面化了。以人文學科而言，在科學化的追求中，人文學科作為知識的合法性似乎一再面臨危機：因為它在很多方面顯然難以滿足實證的要求。

科學向各個知識領域的擴展，從一個方面表現了以科學來統一不同知識領域的趨向。這種統一所涉及的，並不僅僅是科學內部各個學科之間的關係，作為一種理想的追求，它往往指向科學之外的領域。從科學內部看，科學統一的含義之一在於使科學認識成果具有可通約性，但廣義的認識成果並不限於科學，由科學的統一進而達到一般知識領域的統一，是一種合乎邏輯的進展。換言之，科學統一的理想，總是包含着向一般知識領域擴展的要求：二十世紀初中國思想界出現的知識科學化的追求，可以看作是科學的統一由內向外延伸的邏輯結果。而這種延伸與擴展所內含的歷史意向，則是在知識領域普遍地建立科學的霸權。

二十世紀初中國思想界出現的知識科學化的追求，可以看作是科學的統一由內向外延伸的結果。而這種延伸與擴展則是在知識領域普遍地建立科學的霸權。然而，頗有歷史意味的是，作為知識統一主要形態的科學，在某種意義上似乎成為一種新的「經學」。

當然，在二十世紀初的中國，科學化的追求又有其較為獨特的歷史背景。如前所述，科學向各個知識領域的擴展，是以經學的終結為前提的。作為一種歷史現象，經學的終結似乎包含兩重意義：一方面，隨着經學獨尊時代的過去，各門學科的分化與獨立逐漸成為可能；另一方面，在學術思想的領域，向經學告別又意味着傳統的統一模式的解體。學術與知識領域的分化，邏輯地引發了不同知識領域的相互關係問題；原有統一形態的解體，則使如何重建學術、知識與思想的統一變得突出起來。二十世紀初的一些中國思想家以科學的普遍滲入和擴展來溝通各個知識領域，無疑表現了重建學術與知識統一的趨向。然而，頗有歷史意味的是，作為知識統一主要形態的科學，在某種意義上似乎成為一種新的「經學」。

二　走向生活世界

由科學的統一，進而追求學術、知識的普遍科學化，主要展示了科學入主各個知識領域的歷史要求。與科學向知識領域的普遍擴展相聯繫的，是科學向人生領域的滲入。知識主要是一種觀念形態的文化領域，人生則涉及廣義的生活世界；以科學統一知識，進而到以科學統一人生，意味着科學開始被引入生活世界。

人生觀首先涉及對人本身的規定。從科學的觀點考察人，則人與作為科學研究對象的一般機械並沒有甚麼本質的不同⑤：

> 人與機械的異點，並沒有普通所設想的那麼大。人類的行為(意志作用也是行為)是因於品性的結構，與機械的作用由於機械的結構同理。

質言之，人是機器。作為與機器同類的存在，人便成為可以用科學方法或科學操作程序來處理的對象，而人生的過程則似乎近於機械的運作。可以看到，人生的科學化，必然邏輯地導致了人生的機械化。而這種機械的人生，往往又被置於因果法則的支配之下。

與科學引入人生觀相應，科學的理性之維也決定了人生觀的理性向度。人生觀總是涉及情與理等等的定位，任鴻雋曾對情與理的關係作了如下解說⑥：

> 故文學主情，科學主理。情至而理不足則有之，理至而情失其正，則未之有也。

文學以情為內容，科學以理為精神。在學術知識的領域，任鴻雋的理想是使傳統學術思想由「偏與文學」而「歸於科學」，在人生之域，這一理想則具體化為以理正情。在這裏，知識的科學化與人生的理性化似乎達到了一致。

對人生過程的如上看法，使人很自然地聯想到傳統哲學的某些看法。在中國傳統哲學中，理與情的關係常常表現為性與情之辨。魏晉時期，王弼提出了性其情之說，其基本涵義是以性統情和化情為性。從內涵上看，情屬於廣義的心，作為心的一個方面，它處於感性經驗的層面。在〈顏子所好何學論〉中，程頤進而對「性其情」與「情其性」作了區分。性其情的含義已如前述，情其性則意味着以情抑制性。程頤汲取並發揮了王弼性其情之說，以此拒斥了情其性。情性關係上的這一原則，後來亦得到朱熹的一再肯定。在程朱那裏，與化人心為道心一樣，性其情表現了理性本質的泛化趨向，在這一過程中，與感性存在相聯繫的人之情多少失去了其相對獨立的品格：它唯有在同化於普遍的理性本體之後，才能存在於主體意識⑦。不難看出，任鴻雋的以理正情，實與傳統哲學的性其情頗有相通之處。近代具有科學主義傾向的思想家固然往往對傳統的思想持批評的態度，但在其意識的深層，卻又常常浸潤着傳統的觀念。在從科學走向人生觀的過程中，傳統道德領域的理性主義主流，似乎為科學與人生的溝通作了某種理論上的鋪墊。

從科學化的人生觀出發，具有科學主義傾向的思想家往往將科學活動視為達至完美人生的前提，丁文江便確信：「了然於宇宙、生物、心理種種的關係，才能真知道生活的樂趣。」⑧在這種理解中，人似乎已被略去了情、意等規定而僅僅表現為一種科學認知的主體；這一意義上的人，無疑具有單面的性質。由此出發，丁文江進而認為，科學可以使人「不但有為善的意向，而且有為善的技能」⑨。為善的意向涉及的是「應當」，為善的技能則主要關乎「如何」。從如何為善的角度看，道德行為確乎需要以相關的知識為其條件，但丁文江將為善的意

具有科學主義傾向的思想家往往將科學活動視為達至完美人生的前提，丁文江便確信：「了然於宇宙、生物、心理種種的關係，才能真知道生活的樂趣。」在這種理解中，人似乎已被略去了情、意等規定而僅僅表現為一種科學認知的主體；這一意義上的人，無疑具有單面的性質。

向與為善的技能合而為一，以為二者均由科學的方法所決定，這就把道德行為僅僅理解為一個科學認知的問題，這種看法與視人生主體為科學認知的主體顯然前後一致。值得注意的是，在這裏，人生似乎同時被理解為科學方法所運用的對象：科學方法的運用從自然擴及人，便可形成向善、為善的過程。與這一思路相應，人亦既被規定為科學認知的主體，又被看作是科學認知的對象：人在雙重意義上被科學化了。

總之，在科學化的形式下，人更多地表現為理性的主體和邏輯的化身，人的情感、意志、願望等等經過理性與邏輯的過濾，已被一一淨化，而人自身在某種意義上則成為一架科學的機器。與這一科學視野中的人相應，人生過程亦告別了豐富的情意世界，走向由神經生理系統及各種因果法則制約的科學天地：科學的公式代替了詩意的光輝，機械的操作壓倒了生命的湧動。不難看到，隨着科學向生活世界的滲入，人生觀似乎變得漠視人本身了。

三　社會領域的「技治」取向

人生領域更多地與個體的存在相聯繫，在人生領域之外，是更廣的社會文化過程。由人生的科學化進而外推，便涉及科學與社會文化過程的關係。與人生觀上的科學走向相一致，近代的一些思想家亦試圖以科學的精神實現社會文化的轉換，五四時期出版的《少年中國》便明確提出了如下宗旨：「本科學的精神，為文化運動。」以科學改造社會、重建文化，確乎構成了一種普遍的時代意向。

五四時期出版的《少年中國》便明確提出了如下宗旨：「本科學的精神，為文化運動。」以科學改造社會、重建文化，確乎構成了一種普遍的時代意向。到了1922年5月，《努力週報》以政治宣言的形式發表了〈我們的政治主張〉一文。該文所討論的，主要是政治變革的問題，其目標則是建立「好政府」。

五四時期，科學與民主並足而立，成為新文化運動的兩面旗幟。相對而言，民主更多地關聯着社會政治的變革，但民主本身在當時的思想家看來又總是與科學息息相關，陳獨秀將二者比之為舟車之兩輪：「近代歐洲之所以優越他族者，科學之興，其功不在人權說下，若舟車之有兩輪焉。」⑩對科學與民主的這種溝通，同時也似乎為科學對社會政治變革的作用提供了根據。事實上，陳獨秀便把科學視為社會進步的條件。從科學與民主的並立，到科學為社會進步的前提，科學的精神進一步滲入了社會政治哲學。

科學向社會歷史領域的擴展，首先表現於社會政治結構的設計。1922年5月，《努力週報》以政治宣言的形式發表了〈我們的政治主張〉一文。該文的實際起草者是胡適、丁文江等，署名者大多為當時北京大學的教授及其他知名知識份子。宣言所討論的，主要是政治變革的問題，其目標則是建立「好政府」。所謂好政府的內涵包括：政治監督、個人自由、社會福利等，這也就是當時理解的民主政治的主要內容之一，而把這些目標與政治機關聯繫起來，則蘊含着對機構運作、操作程序的注重。為了達到以上目標，宣言還提出了政治變革的三項原則⑪：

> 第一，我們要求一個「憲政的政府」，因為這是使政治上軌道的第一步。第二，我們要求一個公開的政府，包括財政的公開與公開考試式的用人等

> 等。因為我們相信「公開」(Publicity)是打破一切黑幕的唯一武器。第三，我們要求一種「有計劃的政治」，因為我們深信，中國的大病在於無計劃的漂泊；因為我們深信計劃是效率的源頭；因為我們深信，一個平庸的計劃勝於無計劃的瞎摸索。

無庸諱言，這裏所羅列的，無非是近代民主政治某些初始的方面，從政治學的角度看，其內容近乎常識。當然，在當時政治生活處於無序狀態的時代背景下，憲政、公開、計劃等要求，無疑有其歷史的合理性：儘管這種要求本身包含着很多空幻的色彩，但相對於少數軍閥和政客操縱政府的政治格局，政治有序化的要求畢竟不失為一種近代的理想。

然而，與有序化的追求相應，在以上的政治主張中，亦包含着把政治的運作與技術性的程序聯繫起來的趨向。從運用正當機關進行政治監督、以正當機關保障社會福利，到憲政的實施、行政的公開化、政治的計劃化，等等，政治生活主要表現為一個可以用某種機構和程序來控制的過程。儘管民主政治總是有其程序的規定，這種程序對效率、公正等亦有某種程度上的擔保作用，但如果過份地強調這一方面，亦容易將社會政治的運作理解為一種技術性的操作。現代社會的發展已在某些方面表現出這種特點，所謂技術控制，已不僅僅體現於工藝、生產等過程，而且在相當程度上也滲入於社會的政治領域：政治生活的過程，在一定意義上往往如同機器的運行。

二十世紀初的中國思想家當然還沒有後來技術社會那種具體的設想，但他們對「正當機關」、「計劃」、「憲政」等等的「深信」，以為借助這些環節和程序就可以實現所謂「好政府」的理想，確乎內含着某種政治生活技術化的意向。正是這種意向，構成了科學主義的又一表現形式。齊曼(John M. Ziman)曾指出了這一點：「政治的唯科學主義的最宏偉的形式，就等同於技治主義。」⑫胡適、丁文江輩儘管並未完全達到這種現代意義上技治主義，但其思維趨向，卻顯然與之有相近之處。

二十世紀初的中國思想家對「正當機關」、「計劃」、「憲政」等等的「深信」，以為借助這些環節和程序就可以實現所謂「好政府」的理想，實內含着某種政治生活技術化的意向。胡適、丁文江輩儘管並未完全達到現代意義上的技治主義，但其思維趨向，卻顯然與之有相近之處。

由肯定社會政治領域的有序性而要求社會政治運作的科學化，同時又表現為對科學普遍有效性的確信。從科學向知識領域的擴展，到科學入主人生觀，再進而追求社會政治運行過程的科學化，這是一個科學層層泛化的過程，而期間又有內在的邏輯關聯。與中國具有科學主義趨向的思想家幾乎同時，作為西方第三代實證主義的維也納學派，在1921年發表了題為〈科學的世界觀〉的著名宣言，向世人鄭重宣告⑬：

> 我們將會看到，科學的世界觀精神將越來越廣泛地按照理性的原則滲透到個人和公共的生活方式中去，滲透到教育、陶冶、組織機構以及經濟和社會方式中去。

要而言之，科學精神將普遍地推向社會的各個領域：從個人生活到公共機構都將一無例外地受科學精神的支配。這種樂觀的預言，與胡適、丁文江輩的以上看法頗有異曲同工之妙，它在相當程度上表現了科學主義的共同立場。

作為技術化操作的社會政治變革，往往又被理解為一個解決具體問題的過程。社會領域的解題，也離不開科學的方法，而其具體步驟則被概括為：「認清了我們的問題，集合全國的人才智力，充分採用世界的科學知識與方法，一步一步的作自覺的改革。」

作為技術化操作的社會政治變革，往往又被理解為一個解決具體問題的過程。按照胡適等近代思想家的看法，科學的認知本質上與解題相聯繫。科學的這種解題性質，同樣體現於社會政治領域。與政治運作的科學化追求相一致，胡適亦賦予社會政治的變革以解題的形式。在著名的問題與主義之爭中，胡適便明確地表明了這一立場。

社會領域變革的解題性質，也決定了其作用的方式。正如科學研究中的解題總是要運用科學方法一樣，社會領域的解題，也離不開科學的方法，而其具體步驟則被概括為：「認清了我們的問題，集合全國的人才智力，充分採用世界的科學知識與方法，一步一步的作自覺的改革。」⑭簡言之，社會變革的途徑即是運用科學的知識與方法解決具體的問題，這種操作程序，大致以科學活動為其原型。通過不斷地解題而達到的，則是所謂「現代」的社會：「『現代的』總括一切適應現代環境需要的政治制度，司法制度，經濟制度，教育制度，衞生行政，學術研究，文化設備等等。」⑮這裏固然內含了對社會現代化的追求，但其中無疑亦滲入了如下觀念，即通過程序化的機構來擔保社會的有序運作，後者也可以看作是「技治」理想的一種體現。

稍作分析便不難發現，隱含在社會運行與科學的如上關聯之後的，其實是某種合理性的追求。無論是程式化的機構運作，抑或是具體的解題操作，在一定意義上都表現為一個理性化的過程，而普遍的因果法則，則構成了理性化追求的本體論前提。作為實現社會有序運轉的一種努力，理性化的過程又內含着對秩序的確信：所謂因果大法，往往被理解為內在於自然和社會的秩序，而社會機器的程式化操作，即以這種法則為根據。也正是這種秩序的信念，使社會政治領域的科學化趨向與廣義的科學活動有了更為切近的聯繫。科學活動總是試圖揭示對象的穩定聯繫，而這種努力的前提則是承認對象存在有序的結構。理性化的追求與確認秩序的本體論觀念，往往難分難解地聯繫在一起，它既內在於科學活動之中，又體現於社會領域「技治」(程序化運作) 的過程；在這裏，狹義的科學活動與社會領域廣義的「科學化」進程，確乎彼此趨近。

當然，「科學化」追求中的秩序觀念，並不僅僅是西方近代科學的單向移入，它有着更為悠久深遠的傳統根源。歷史地看，中國哲學很早就表現出探求形而上之道的趨向。就本體論之維而言，道作為存在的根據，首先展現為對世界統一性的一種規定；為道 (追問普遍之道) 的過程既包含超越具體現象的意向，又滲入了關於世界是一個有序系統的信念。宋明時期，隨着理氣、道器之辨的展開，道、理及其與器、氣的關係，進一步成為哲學關注的中心問題之一。在程朱一系的哲學家中，理逐漸被提昇為世界的第一原理。從形而上的角度看，理內含着普遍的秩序觀念：所謂物物皆有其理，意味着每一對象都有穩定的內在聯繫；理一分殊則把整個世界理解為一個有序的結構。在理學的論域，理雖然常常被賦予當然之義，從而與倫理的規範糾纏在一起，並在某種意義上表現為當然之則的形而上化，但作為當然的理，本身亦被視為社會領域人倫秩序的象徵。在理的形式下，天地萬物與社會人倫都表現為一個有序的系統。理學要求格物致知、即物窮理，既包含着對形而上的宇宙秩序的追尋，又以社會人倫秩序的把握為其內容。

理與道及其蘊含的秩序觀念，構成了中國文化精神的內在維度；作為深層的傳統，它也制約着近代思想家的思維方向。儘管近代的思想家一再地對傳統提出種種批判，其鋒芒所向甚而常兼及道、理等形而上的範疇，但傳統的批判者本身又難以完全擺脫傳統的影響，即使如丁文江、胡適這樣的實證主義者也未能例外。在其統一知識、人生觀的努力以及對社會有序運作的確信中，不難看到普遍的秩序觀念。這一思維趨向甚至也體現在對科學方法的理解中，丁文江便認為：「我們所謂科學方法，不外將世界上的事實分起類來，求他們的秩序。」⑯這裏既可以看到注重具體事物的科學向度，亦內含着萬物皆有秩序的「形而上」確信。

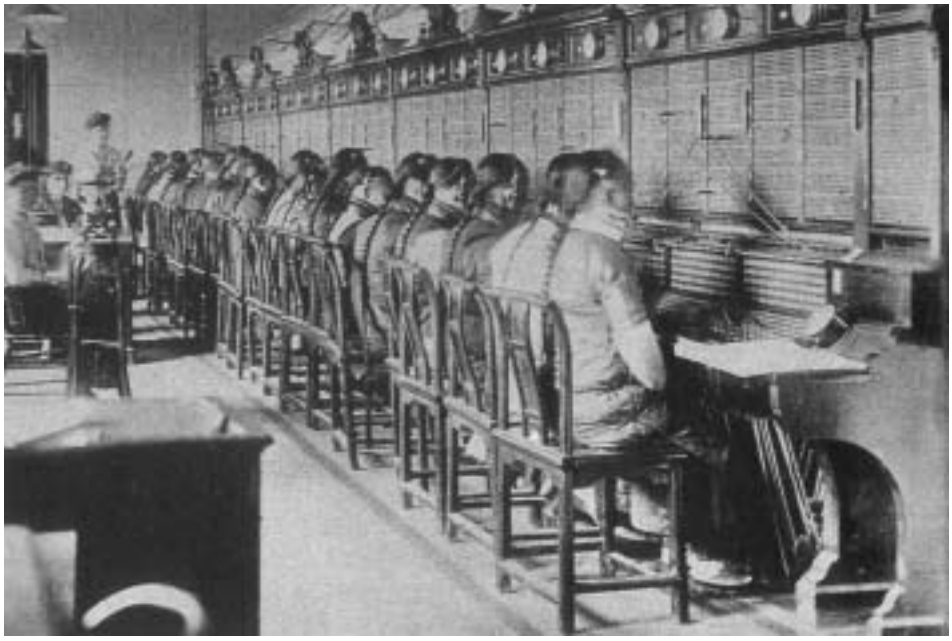
從近代歷史的演進看，科學向社會政治領域的滲入，亦經歷了一個邏輯的過程。嚴復提出「開民智」，試圖通過傳布實測內籀之學、進化理論(天演哲學)、自由學說等等而使社會普遍地接受近代的新思想，以實現維新改良的政治理想。這裏已不僅開始把科學的觀念與社會的變革聯繫起來，而且表現出以理性的運作影響社會的趨向。五四時期，科學與民主成為啟蒙思潮的兩大旗幟。如果說，作為維新改良的繼續的民主要求是更多地指向社會政治變革的話，那麼科學的倡導則更直接地上承了「開民智」的主張；科學與民主的雙重肯定，無疑亦從一個方面確認了科學理性在社會變革中的作用。科學功能在社會領域的進一步強化和擴展，邏輯地蘊含着導向某種「技治」主義的可能：胡適、丁文江等試圖通過機構的程序化運作、有計劃的解題等來擔保社會的秩序及民主進程，便多少表明了這一點。在二十世紀初的科學主義走向中，我們確乎可以看到歷史與邏輯的雙重制約。

陳獨秀在1917年便明確主張「以科學代宗教」；胡適也自稱為「信仰科學的人」。作為信仰的對象，科學顯然已不同於具體知識形態，而被賦予了某種世界觀的意義。科學的內涵不斷被提昇為一種普遍的價值—信仰體系，使二十世紀初的「賽先生」成為文化變革的重要旗幟。

四　作為價值—信仰體系的科學

從重建學術、知識的統一到入主人生領域，從生活世界的存在到社會政治領域的運行，科學的影響涵蓋了社會的各個方面。隨着向各個社會領域的這種擴展，科學的內涵也不斷被提昇和泛化：它在相當程度上已超越了實證研究之域而被規定為一種普遍的價值—信仰體系。在1917年所撰的〈再論孔教問題〉一文中，陳獨秀便明確主張「以科學代宗教」。胡適在《科學與人生觀．序》中，也自稱為「信仰科學的人」。作為信仰的對象，科學顯然已不同於實證的具體知識形態，而是被賦予了某種世界觀的意義。正是內涵的如上轉換，使二十世紀初的「賽先生」(科學)成為文化變革的重要旗幟。

將科學提昇為價值—信仰體系，其意義當然不限於對科學價值的維護；它在更內在的層面涉及思維方式的變革，這種思維方式又常常被稱為科學精神。其具體內容則常常被理解為兩個方面，即求是的態度和理性的觀念。求是(如實把握對象)意味着將目光轉向事實界，理性的觀念則要求懸置獨斷的教條。這些思想在今天看來似乎近於常識，略無新意可言，但在後經學的時代，它卻有獨特的意義。隨着以權威為準則的經學傳統的終結，確立新的思維方式已逐漸成為時代的問題，科學精神的倡導，無疑在這方面表現了一種建設性的努力。當



求知過程似乎可以區分為為實用而求知與為真理而求知。中國傳統文化對「用」似乎予以較多的關注，從個人德性培養中追求「受用」，到廣義的經世致用，都可以看到這一點。圖為上海早期電話局接線員的工作情況。

近代思想家試圖以科學統一學術、知識領域時，已蘊含着以科學取代經學的意向；與之相聯繫的科學精神，則從更普遍的層面表徵着從經學時代向理性時代的轉換。

從邏輯上看，儘管求知過程就其終極的意義而言總是與人的實踐過程無法分離，但在一定的層面，它似乎又可以區分為兩種向度，即為實用而求知與為真理而求知。在前一種情形中，知識、真理似乎只具有手段的價值；在後一場合中，真理則呈現出自身的內在價值。相對而言，中國傳統文化對「用」似乎予以較多的關注，從個人德性培養中追求「受用」，到廣義的經世致用，都可以看到這一點。這種趨向如果推向極端，往往容易忽視知識的內在價值，並使知識難以獲得獨立的品格。事實上，在儒家仁知統一的格局中，格物致知總是與正心誠意聯繫在一起，知識的追求亦往往與修(身)、齊(家)、治(國)、平(天下)相糾纏，而未能在純粹理性的形態下展開。近代的科學信仰者要求為真理而求真理，其深層的意義就在於：它以相當的歷史自覺突出了知識的內在價值，並賦予知識以獨立的品格。這是一種視域的轉換，可以說，正是在為真而求真的倡導中，學術的獨立才作為一個時代要求而突出起來。這當然不是個別思想家的偶然提法，陳獨秀便曾撰〈學術獨立〉一文，對「學術獨立之神聖」作了明確肯定⑰；胡適亦強調在學術研究中「當存一個『為真理而求真理』的態度」⑱，從中不難看到一種科學旗幟下的時代趨向。

與學術獨立相聯繫的是人格的獨立。學術獨立既要求學術從精神受用、經世致用等考慮中解脫出來，又意味着不受制於獨斷的教條、不盲從外在的權威；後一意義上的獨立，更多地與理性的獨立思考等相聯繫。從現實形態看，理性的獨立品格與個人的獨立人格並非截然分隔。陳獨秀便指出了二者之間的聯繫：「若有意識之人間，各有其意識，斯各有其獨立自主之權。若以一人而附屬一人，即喪其自由自尊之人格。」⑲此所謂有意識，並非泛然有知，而是指理性的獨立意識；正如在知識活動中，理性的獨立思考不應屈從獨斷的教條一

樣，在社會的交往過程中，主體不應成為他人的附庸。在這裏，科學的觀念與自由平等的意識似乎已融合為一，而科學精神則更具體地展示出其價值觀意義。

然而，如前所述，作為涵蓋各個文化層面的普遍之道(價值體系)，科學在被一再提昇和泛化後，本身往往又成為信仰的對象。胡適曾說：「我們也許不輕易信仰上帝萬能了，我們卻信仰科學的方法是萬能的。」[20]這種信仰當然並非宗教式的盲從，但它確實又有別於認知意義上的相信。對科學的如上崇信，本質上表現為一種尋找新的文化範式的嘗試：二十世紀初，特別是五四前後，在傳統的價值體系分崩離析之後，科學便成為建立新世界觀的一種選擇。但科學在被強化為一種規範體系後，亦不可避免地形成了其負面的意義：科學向各個知識領域普遍擴展以建立自身的霸權、科學入主生活世界而將人生邏輯化和機械化、科學滲入社會政治領域以及與之相聯繫的「技治」傾向，等等，已從不同方面展示了這一點。

隨着科學的信仰化，科學本身也逐漸取得了權威的形式。作為一切知識所追求的最終形態，科學同時也被理解為一種真理體系，它不僅提供了對宇宙人生普遍有效的解釋，而且構成了評判、裁定一切學說、觀念的準則。作為真理的化身，科學獲得了「無上的尊嚴」[21]，一切知識、學術觀點只有合乎科學的準則才有立足的可能，一旦被判為非科學，則將被逐出科學之域。這種經過形而上化的科學，不僅在重建學術的統一這一意義上成為一種「新經學」，而且在權威性上也獲得了某種「新經學」的性質：它絕對正確而又凌駕於所有知識形態之上。權威化往往蘊含着獨斷化，在科學的「經學化」和獨斷化之後，我們確實可以看到一層獨斷論的陰影。思想的發展往往有其自身的邏輯，近代思想家力倡科學精神，本來具有拒斥經學獨斷論的意義，而他們要求理性的獨立思考，反對盲從權威，確實也表現出轉換思維方式的努力。然而，在被提昇為普遍的價值—信仰系統以後，科學本身卻在某些方面與它所否定的對象漸漸趨近。

近代中國，科學在價值觀的層面一再得到普遍倡導，但相關的具體實證研究卻總是顯得相對薄弱，這種帶有悖論性質的現象固然有其多方面的社會歷史根源，但過多地強調科學的外在社會功能，從而使其在某種意義上「流而為清談」，顯然也是一個不可忽視的因素。

與科學的權威化相聯繫，科學的外在社會功能往往容易受到更多的注意。一般而言，科學的價值總是展現為內在與外在兩個方面：所謂內在價值主要與追求真理的認知過程相聯繫，外在價值則更多地體現於廣義的社會規範作用。如前所述，當近代思想家賦予科學精神以為真而求真的內涵時，他們無疑肯定了科學的內在價值，從而不同於僅僅以知識為「用」的某些傳統觀念。然而，科學一旦被尊奉為裁斷一切的最高準則和變革社會的普遍手段，其外在的規範功能便同時被突出起來。胡明復在肯定科學精神在求真的同時，又認為科學「最適於教養國民之資格」[22]，後者所注重的，便是科學的外在教化作用。同樣，在陳獨秀那裏，科學與民主相似，主要也是一種解決政治、道德等問題的手段：「我們現在認定只有這兩位先生(科學與民主——引者)，可以救治中國政治上、道德上、學術上、思想上一切的黑暗。」[23]此處所強調的，仍不外乎科學的社會規範功能。

對科學外在規範功能的注重，無疑有其歷史的理由。在思想啟蒙和社會變革成為時代的中心問題這一歷史背景下，科學在啟發民智、轉換觀念、確立價值導向等方面的社會作用往往容易更直接地突現出來。然而，儘管在科學精神

的提倡中也包含着對其內在價值的確認，但啟蒙、社會變革等歷史的需要，卻常常使科學的內在價值為外在的社會功能所抑制。這種傾向，在當時已逐漸引起一些思想家的注意。中國科學社的重要成員楊銓在〈科學與研究〉一文中即頗為憂慮地表示，「深懼夫提倡科學之流為清談」㉔。這裏所謂清談，是相對於具體的研究而言，在楊銓看來，科學不能與具體的研究相分離：「吾人果欲提倡科學乎？則當自提倡研究始。」㉕這種研究，主要便表現為一個以達到真理為目標的認知過程。我們從楊銓的憂慮中可以依稀看到，形而上的科學信仰在當時似乎已漸漸趨向於壓倒形而下的具體研究。在近代中國，科學在價值觀的層面一再得到普遍倡導，但相關的具體實證研究卻總是顯得相對薄弱，這種帶有悖論性質的現象固然有其多方面的社會歷史根源，但過多地強調科學的外在社會功能，從而使其在某種意義上「流而為清談」，顯然也是一個不可忽視的因素。

註釋

① 丁文江：〈我的信仰〉，《獨立評論》，第100號。
②③ 傅斯年：〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，《傅斯年選集》(天津：天津人民出版社，1996)，頁174；183。
④ John Wellmuth et al., *The Nature and Origins of Scientism* (Milwaukee: Marquette University Press, 1944), 1-2.
⑤ 唐鉞：〈機械與人生〉，《太平洋》，第4卷第8號。
⑥ 任鴻雋：〈科學與教育〉，《科學》，第1卷第12期，1915年12月。
⑦ 參見楊國榮：《善的歷程——儒家價值體系的歷史衍化及其現代轉換》(上海：上海人民出版社，1994)，第7章。
⑧⑨ 丁文江：〈玄學與科學——答張君勱〉，《努力週報》，1923年6月。
⑩ 陳獨秀：〈敬告青年〉，《新青年》，第1卷第1號。
⑪ 〈我們的政治主張〉，《努力週報》，1922年5月。
⑫ 約翰・齊曼著，劉珺珺等譯：《元科學導論》(長沙：湖南人民出版社，1988)，頁269。
⑬ 〈科學的世界觀〉，《哲學譯叢》(北京)，1985年第2期。
⑭⑮ 胡適：〈我們走那條路〉，《胡適論學近著》，第一集(上海：商務印書館，1935)，頁452。
⑯ 丁文江：〈玄學與科學——評張君勱的「人生觀」〉，《努力週報》，1923年4月。
⑰ 陳獨秀：〈隨感錄(十三)〉，《新青年》，第5卷第1號。
⑱ 胡適：〈論國故學〉，《胡適文存》，卷二(上海：亞東圖書館，1921)，頁620。
⑲ 陳獨秀：〈一九一六年〉，《新青年》，第1卷第5號。
⑳ 胡適：〈我們對於西洋文明的態度〉，《胡適文存》，3集第1卷(上海：亞東圖書館，1930)，頁4。
㉑ 胡適：〈科學與人生觀・序〉，《科學與人生觀》(上海：亞東圖書館，1925)，頁3。
㉒ 胡明復：〈科學方法論〉，《科學》，第2卷第8期。
㉓ 陳獨秀：〈本誌罪案之答辯書〉，《新青年》，第6卷第1號。
㉔㉕ 楊銓：〈科學與研究〉，《科學》，第5卷第7期。

楊國榮 上海華東師範大學哲學系教授

文化大革命中的民主黨派

● 何　蜀

雖然毛澤東和中共中央一再強調文化大革命運動的重點是整中共黨內的「走資本主義道路的當權派」，但文革第一個被用來「開刀祭旗」的受害者，卻是著名歷史學家、歷史劇《海瑞罷官》的作者吳晗。他被公開點名批判時，不僅是中共黨員，北京市副市長，而且是民主黨派領袖和元老，身任民主同盟中央副主席和民盟北京市委主任委員的黨派職務。此外，最先揪出的所謂「三家村黑幫」三人中，一人是吳晗，另一人是中共北京市委專與民主黨派及無黨派民主人士打交道的統戰部部長廖沫沙。也就是說，「三家村」中有兩人與民主黨派有關。這一事件預示了民主黨派在文革時期的命運。

一　紅衛兵發出最後通牒，民主黨派停止活動

1966年「十六條」公布後第十天，得到毛澤東支持的紅衛兵運動如狂飆驟起，終於將打擊的矛頭公開指向了各民主黨派。8月23日夜到24日晨，一些北京紅衛兵發出致各民主黨派的《最後通牒》，限令各民主黨派在72小時之內自行解散並登報聲明。從8月25日起，北京各民主黨派中央機關紛紛貼出「通告」，以大體相同的語言表示「堅決接受紅衛兵的意見，自即日起停止辦公，報請黨中央處理」①。北京的這股紅色風暴很快就颳到全國各地，民主黨派在全國陷入滅頂之災。

1966年8月23日夜到24日晨，一些北京紅衛兵發出致各民主黨派的《最後通牒》，限令各民主黨派在72小時之內自行解散並登報聲明。從8月25日起，北京各民主黨派中央機關紛紛貼出「通告」，以大體相同的語言表示「堅決接受紅衛兵的意見，自即日起停止辦公，報請黨中央處理」。民主黨派自此陷入滅頂之災。

據當時的中共中央統戰部副部長金城回憶②：

> 紅衛兵對各民主黨派機關發出「最後通牒」，「勒令」各民主黨派自行解散。大批民主黨派負責人、無黨派愛國人士、工商業者上層代表人物以及少數民族、宗教、華僑的頭面人物，非黨高級知識份子被抄家、被揪鬥。紅衛

兵中的一些不良份子趁機打家劫舍，令人髮指的殘忍行為到處出現。恐怖氣氛籠罩着各大城市。

而毛澤東與中共中央並沒有對紅衛兵「勒令解散」民主黨派這一重大行動明確表態。

周恩來曾在9月2日起草「有關紅衛兵的幾點意見(未定稿)」，對紅衛兵提出十條要求，其中一條載有「對於在國家和統一戰線中具有合法地位的民主人士和對於有貢獻的科學家和科學技術人員，只要沒有發現現行反革命活動，應該加以保護」。次日上午他召集中央領導人開會研究，這份文件因遭到康生等人反對而沒有通過。9月14日，周恩來主持中央碰頭會，時任中共中央政治局常委和中央文革小組顧問的陶鑄根據會議精神起草了「關於抓緊研究文化大革命中有關社會政策問題的通知」，其中列出當前急需解決的八個方面問題中，就包括「對民主黨派、民族資產階級、工商聯及其代表性人物的政策」。周恩來作了多次修改後，交中央文革小組，請他們先行派出各報記者或其他工作人員調查研究、收集材料，準備國慶節後討論解決。在9月22日召開的國務院各口、各部委黨組成員會議上，周恩來又提到包括民主黨派政策在內的若干政策，大家都要想一想，國慶節抓一抓。但此事也未見下文③。

在紅衛兵勒令解散民主黨派、各民主黨派停止活動兩個月之後的10月24日晚，毛澤東主持匯報會議說：「民主黨派還要，政協也還要，向紅衛兵講清楚。」但是，毛澤東這一講話當時並未公開傳達，因此民主黨派仍然未能恢復活動。

10月3日，周恩來在中南海禮堂對來京觀禮的全國紅衛兵代表講話中，批評了紅衛兵砸南京孫中山銅像和給宋慶齡貼大字報等錯誤行動，談到有人提出要關政協和民主黨派的門，不要政協，不要民主黨派時，周恩來說：「關一個時期是可以的，房子你們佔一個時期也可以，但不能永遠這樣，不能把東西搞壞。」並明確說「政協還是要的」，「毛主席還是政協名譽主席，我還是主席哪！」但仍未對民主黨派的存廢問題作出明確表態④。

8月27日，由「紅衛兵戰校」(即清華大學附屬中學)紅衛兵發出的《對目前形勢的十點估計》傳單中，第八點「關於破四舊」說到：「有些重大行動(如取締民主黨派等)應該先動口，向中央、市委報告，在中央、市委的統一領導下再動手，不然會給中央工作造成很大的被動。」從這段話可知，當時紅衛兵「取締民主黨派」的行動受到過來自中共中央和北京新市委的委婉批評，但未受到根本否定。

在紅衛兵勒令解散民主黨派、各民主黨派停止活動兩個月之後的10月24日晚，毛澤東主持召開匯報會議，他在聽取中央工作會議的匯報時才對這個問題表態。他說：「民主黨派還要，政協也還要，向紅衛兵講清楚。」⑤但是，毛澤東這一講話當時並未公開傳達，事後也未對此加以強調，因此未能像其他「最高指示」一樣產生影響。民主黨派仍然未能恢復活動。

二　民主黨派人士在「破四舊」中遭到殘酷打擊

自「破四舊」狂潮掀起開始，代表毛主席、黨中央聲音的「兩報一刊」(《人民日報》、《解放軍報》、《紅旗》雜誌)和新華社、中央人民廣播電台就一直在為之

吶喊助威。8月23日，《人民日報》發表社論〈好得很！〉，《解放軍報》發表社論〈做得對！做得好！〉；8月24日，《紅旗》雜誌發表評論員文章〈向革命的青少年致敬〉……在這片「好得很」的歡呼聲中，民主黨派人士受到第一次大規模迫害。

據民革中央副主席張治中的秘書余湛邦所撰《張治中將軍年譜》記載⑥：

> 8月28日張治中從北戴河回京，（此時「文革」已開始）回家坐下不到兩小時，紅衛兵即進門抄家。氣勢洶洶，咄咄逼人。以後又來了4次。由於中共中央統戰部事前已打過招呼，所以第一次張還能沉得住氣。第二次，紅衛兵指着張的鼻子質問：「你是甚麼人，是甚麼歷史？」張在久病之後，身體本已極度衰弱，至此再也忍不住了。他搖晃着顫巍巍的身子，猛然從靠椅上站起大叫：「你去問毛主席去！你去問周總理去！」事後，張對家人和親信說：「若干年後，這將成為一個大笑話！」

當時正在病中的紡織工業部部長、民革中央常委、民革北京市委主任委員蔣光鼐，被一群女紅衛兵抄家。這些女紅衛兵闖進蔣家住宅後，凶狠地叫蔣家的人全部集中到客廳裏，聽她們宣讀通篇是凌辱言辭的《告民主黨派最後通牒》。然後罵罵咧咧，東翻西找，把稍微值錢一點的東西都拉走了⑦。

民盟中央委員、著名哲學家馮友蘭被紅衛兵抄家後，家門被貼上了「馮友蘭的黑窩」大字標語，兒女均被牽連受到批判，甚至連上幼兒園的小孫子也受到「退園」處理⑧。

在恐怖浪潮席捲京城的8月29日，《人民日報》發表社論〈向我們的紅衛兵致敬！〉，盛讚紅衛兵的「鬥爭鋒芒，所向披靡」，稱「一切藏在牆角裏的老寄生蟲，都逃不出紅衛兵銳利的眼睛。這些吸血蟲，這些人民的仇敵，正在一個一個地被紅衛兵揪了出來。他們隱藏的金銀財寶，被紅衛兵拿出來展覽了。他們隱藏的各種變天帳、各種殺人武器，也被紅衛兵拿出來示眾了。這是我們紅衛兵的功勳」。

民進中央常委、著名作家謝冰心被抄家後，紅衛兵辦了一個「抄家物資展覽會」，在展覽會文字說明中將謝冰心和丈夫稱作「吸血鬼」。紅衛兵到民盟中央常委、著名建築學教授梁思成家中抄家，將他家中的果醬刀、餐刀、水果刀收到一起，說是「準備暴動」的罪證。梁妻林洙剛想聲辯，就挨了一記耳光。隨後，紅衛兵又從梁思成已故前妻林徽因的母親房間裏搜出一把鐫有「蔣中正贈」字樣的短劍，當作梁思成藏有蔣介石贈劍「夢想變天復辟」的罪證——其實那把劍是林徽因的小弟林恆在抗日戰爭中從航空軍校畢業時的紀念品，林恆在對日作戰中壯烈殉國了，痛失愛子的林母因而留下這把劍以作紀念⑨。

在紅衛兵「破四舊」中受到最典型迫害的民主黨派人士，大概要數曾任民建中央副主任委員的「大右派」、經濟學家章乃器了。他在遭受紅衛兵衝擊後不久寫成的〈七十自述〉中說，這是他有生以來所遇到的最大災禍，從8月24日到31日，整整八個晝夜，他在絕食中受到百般拷打。折磨他的方法有：用鋼絲包橡皮的鞭子打，劃了火柴燒手，用氣槍射擊頭面，用水壺灌鼻孔，強迫吃骯髒的食物，用油彩塗臉，用氨水灌鼻孔……⑩。

在紅衛兵「破四舊」中受到最典型迫害的民主黨派人士，大概要數曾任民建中央副主任委員的「大右派」、經濟學家章乃器了。他在〈七十自述〉中說，從8月24日到31日，整整八個晝夜，他在絕食中受到百般拷打。這是他有生以來所遇到的最大災禍。

在1970年底，中央國家機關統戰系統軍管組曾按照周恩來的提議，對文化大革命初期遭到紅衛兵查抄的人大、政協機關所屬民主黨派和知名人士的情況進行調查，查明共有68人⑪。

最能反映民主黨派在文化大革命中的命運的典型事件，莫過於中國民主同盟等民主黨派的誕生地、被譽為「民主之家」的重慶「特園」遭到了毀滅。

「特園」是抗日戰爭時期陪都重慶著名民主人士鮮英的公館，當年他不顧國民黨當局威脅，經常接納中共代表和各界民主人士到公館內活動，而被中共中央南方局負責人董必武譽為「民主之家」。郭沫若、馮玉祥分別為之題寫過「民主之家」匾額。周恩來、董必武、王若飛等都是「特園」的常客。抗戰勝利後，國共兩黨談判時，「特園」曾作為中共代表團的對外活動場所，毛澤東曾三次親臨「特園」與民主人士共商國是，並在這裏說過：「這是『民主之家』，我也回到家裏了！」「今天，我們聚會在『民主之家』，今後，我們共同努力，生活在『民主之國』！」⑫解放後，「特園」主人、民盟中央委員鮮英被劃成右派份子，「特園」從此冷落下來。

「特園」是抗日戰爭時期陪都重慶著名民主人士鮮英的公館。抗戰勝利後，「特園」曾作為中共代表團的對外活動場所，毛澤東曾三次親臨「特園」與民主人士共商國是，並在這裏說過：「這是『民主之家』，我也回到家裏了！」文革初期，「特園」被重慶大學赤衛軍查抄，後來更在武鬥中化為廢墟。毛澤東讚賞過的「民主之家」被他所提倡的「大民主」毀掉。

文革初期，1966年8月，「特園」被重慶大學赤衛軍查抄。園內挖地一尺，各屋內翻了個遍，大客廳內珍貴的歷史見證物簽名軸（上有抗戰勝利前後到過「特園」的國共兩黨要人及各界名人的簽名）不見了，凡被認為是封資修的東西都在查抄封存之列。鮮英的家屬後來從看守他們的赤衛軍口裏得知，鮮宅是當時市領導點名首批抄家名單中七家之首。由市公安局、重大赤衛軍組成抄家隊伍進駐「特園」。赤衛軍總部就設在「特園」⑬。這顯然不應視為「群眾性自發行動」。後來重慶造反派的兩大派武鬥發展成真槍實彈的全面內戰，「特園」的主要建築——接待過毛澤東、周恩來等人並曾多次作為國共兩黨談判場所和中共代表團新聞發布會場所的達觀樓，被其中一派紅衛兵作為武鬥據點。在該武鬥隊戰敗撤退時，因銷毀傳單資料而引起火災，達觀樓化為廢墟。毛澤東讚賞過的「民主之家」被他所提倡的「大民主」毀掉。

三　有關文化大革命與民主黨派的幾份名單

1966年8月30日晨，86歲高齡的著名無黨派民主人士章士釗，因前一夜遭到前來抄家的北京大學紅衛兵的殘暴凌辱和折磨，憤然上書毛澤東，懇求「在可能範圍內稍微圜轉一下」。毛澤東指示「送總理酌處，應當予以保護」。周恩來立即擬定了一份「應予保護的幹部名單」，名單中列出的12個著名人士，除去中共方面的郭沫若和無黨派的宋慶齡（曾任民革中央名譽主席）、章士釗、傅作義、張奚若外，其餘7人是民主黨派領袖：民革中央副主席程潛，民革中央主席何香凝，民革中央副主席、和平解放台灣工作委員會主任張治中，民革中央常委、社會聯繫工作委員會主任邵力子，民革中央常委蔣光鼐，民革中央副主席蔡廷鍇，民建中央常委、「救國會七君子」之一的沙千里。周恩來在倉促間寫成的這份名單中，只列入了民革和民建兩個黨派的部分負責人，其他民主黨派無人列入名單。顯然，周恩來在開列名單時主要不是從這些人士的黨派身份上考慮的。在這份名單中還規定了六類幹部（外加李宗仁一人）為保護對象，第五類即

「各民主黨派負責人」。只是這一「負責人」的含義不像其他幾類幹部如「副委員長、人大常委、(政協)副主席」、「(國務院)部長、副部長」等那樣明確(直到兩年多之後，周恩來在致國務院直屬口軍代表的信中才寫明了「民主黨派的領導人，即他們的中央委員、省市黨部委員」⑭)。

許多文章在談及這份「應予保護的幹部名單」時，都只談到其重要意義而未具體考察其實際作用。在文化大革命那樣的特定時期，連毛澤東的「最高指示」也常常被加以各取所需的理解而得不到認真執行，更何況這樣一份名單？煤炭工業部部長張霖之屬名單中明確規定的第二類保護對象，卻在這份名單提出四個月之後在殘酷鬥爭中被迫害致死。即使是列入這份名單中的幾位民主黨派領袖人物，也並未得到切實有效的保護。如蔣光鼐、張治中雖然沒有受皮肉之苦，但精神上仍受折磨，健康狀況急劇惡化，先後在抑鬱中去世。蔣光鼐是文化大革命中去世的第一個中共黨外部長級幹部(紡織工業部部長)，時值大動亂的1967年6月，以致有關工作人員竟然沒有以周恩來的名義給追悼會送花圈，在追悼會後受到周恩來嚴厲批評。張治中病危時，其一女二婿正被隔離審查，經周恩來與專案組交涉，張治中才得以同家人作臨終前的團聚⑮。

而名列保護名單上7位民主黨派人士之首的程潛，情況更糟。1968年初，程潛在家中摔成骨折後住進北京醫院，周恩來派來大夫和護士，護士是林伯渠的兒媳婦，是一位很有經驗的護士長。在制訂手術方案後，周恩來批准了。但是很快發生變動，周恩來派來的大夫、護士全部被撤換了，治療方案全部改變，換上來的醫護人員對程潛的態度很粗暴。程潛因腿痛要求按摩，工作人員竟說：「你還讓人侍候？像你這種人，任何人任何時候都可以給你貼大字報。」程潛夫人郭翼青後來說：「對於程老的死我們是有懷疑的。因為程老身體本來很好，醫生說基本上恢復了，但醫院突然撤人，改變方案。這裏恐怕會有政治原因的。」⑯1968年4月9日程潛病逝後，對他這樣身為全國人大副委員長、全國政協常委、國防委員會副主席的「國家領導人」是否應該舉行追悼活動竟無人敢作主。直到周恩來聞訊後作出明確指示，人們才着手籌備追悼活動。追悼會於4月12日由民革中央主持在八寶山革命公墓舉行，開得頗為冷清。

周恩來其時因中共高層領導內突發所謂「楊余傅反黨集團」事件而忙碌不堪，以致未能出席程潛的追悼會，直到第二天晚間才抽出時間專程到程潛家表示悼念。這時，在程潛去世的第二天，湖南省革命委員會宣告成立，在《人民日報》、《解放軍報》為此發表的社論〈芙蓉國裏盡朝暉〉和成立、慶祝大會上通過的《給毛主席的致敬電》中，均回顧了湖南的革命鬥爭歷程，但隻字未提程潛為湖南和平解放一事所作出的貢獻，而且在社論中公布的毛澤東「最新指示」，還提出文化大革命實質上是中共及其領導下的革命群眾「和國民黨反動派長期鬥爭的繼續」，出現了「國民黨殘渣餘孽」的新提法。在那個形而上學空前猖獗的年代，與國民黨有着較深歷史淵源而且名稱中就有「國民黨」字樣的中國國民黨革命委員會，自然就被許多人視同於國民黨或「國民黨殘渣餘孽」。因此，像程潛這樣的國民黨起義將領是否被算作「國民黨殘渣餘孽」之內，就成了一個讓人擔心的問題。於是，在周恩來向程潛家屬表示慰問時，程潛夫人郭翼青鼓起勇氣問周恩來：「程潛究竟算甚麼人？我家到底算甚麼成分？」當時全場震驚。直到周恩

1966年8月30日晨，86歲高齡的著名無黨派民主人士章士釗因遭紅衛兵折磨，憤然上書毛澤東。毛指示「送總理酌處，應當予以保護」。周恩來立即擬定了一份「應予保護的幹部名單」，名單中列出了12個著名人士。在文化大革命那樣的特定時期，連毛澤東的「最高指示」也常常得不到認真執行，更何況這樣一份名單？

來回答：「頌公當然是革命幹部嘛！」「你們家庭當然是革命家庭嘛！」程潛所有在場親屬才如釋重負⑰。

但是，周恩來的這個表態只是對程潛一人而言。反觀同樣為湖南和平解放作出貢獻的湖南軍政界耆宿、民革中央常委唐生智，就受到了另一種對待。據唐生智的外孫女艾曉明回憶：當時正在接受審查的唐生智從報上看到程潛去世的消息，感慨地說，頌公死得值得，周總理和其他中央領導都出席了追悼會(引者註：此說有誤)。這話被匯報到了造反派那裏，省政協的一個年輕造反派頭頭，竟跑來打了年已八旬的全國政協常委、全國人大常委唐生智一記耳光，還責罵：「你還想這種待遇麼？」⑱

周恩來因事未能出席程潛的追悼會，直到第二天晚間向程潛家屬表示慰問時，程潛夫人郭翼青鼓起勇氣問周恩來：「程潛究竟算甚麼人？我家到底算甚麼成分？」當時全場震驚。直到周恩來回答：「頌公當然是革命幹部嘛！」「你們家庭當然是革命家庭嘛！」程潛的親屬才如釋重負。

與這份「應予保護的幹部名單」相對立的，還有另外幾份與民主黨派有關的名單。

1980年11月2日，在公審林彪、江青反革命集團主犯的中華人民共和國最高人民法院特別法庭上，由最高人民檢查院檢查長兼特別檢查廳廳長黃火青宣讀的《起訴書》中第5、6兩條指控：1968年8月27日中央文革小組顧問康生和他的妻子曹軼歐指使中共中央組織部負責人郭玉峰，編造了《關於三屆人大常委委員政治情況的報告》和《關於四屆政協常委委員政治情況的報告》。兩個報告都經康生親筆修改、審定，將115名全國人大常委會委員中的60人和159名全國政協常委會委員中的74人分別誣陷為「叛徒」、「叛徒嫌疑」、「特務」、「特務嫌疑」、「國特」、「反革命修正主義份子」、「走資派」、「三反份子」、「裏通外國」等。在這兩份「黑名單」中，民主黨派人士被列入的有：民革中央副主席張治中，民建中央副主任委員胡子昂，民革中央秘書長梅龔彬，民革中央常委、宣傳部長王昆侖，民盟中央副主席史良，民革中央常委唐生智，民盟中央副主席胡愈之，民盟中央常委梁思成，致公黨中央主席陳其尤，民革中央常委陳劭先，九三學社中央常委趙九章，九三學社成員茅以升，民建中央副主任委員胡厥文，民盟中央副主席高崇民，民盟中央常委、民盟河北省委主任委員劉清揚，民革中央常委朱蘊山，民建中央常委、民建遼寧省委暨瀋陽市委主任委員鞏天民，民盟中央副主席楚圖南，民盟中央常委、宣傳部長薩空了，民建中央副主任委員孫起孟，民進中央副主席車向忱，民建中央秘書長孫曉村，民革中央常委朱學範，民革中央常委劉斐，民建中央委員、民建雲南省委主任委員寸樹聲，民盟中央常委吳鴻賓等。

《起訴書》中指控的林彪、江青反革命集團第38條罪行即是對民主黨派的迫害，其中指出：

> 各民主黨派領導人遭到誣陷、迫害的有：中國國民黨革命委員會中央副主席鄧寶珊，中國民主同盟中央副主席高崇民、吳晗，中國民主建國會中央副主任委員孫起孟，中國民主促進會中央副主席車向忱，中國農工民主黨中央主席團委員周谷城，九三學社中央副主席潘菽。各民主黨派和全國工商聯的中央常委、委員和候補委員大批受到誣陷、迫害，黃紹竑、梅龔彬、楚溪春、高崇民、劉清揚、潘光旦、劉王立明、劉念義、王性堯、唐巽澤、許崇清、李平心、陳麟瑞、鄭天保、王家楨、劉錫瑛、張雯、王天強等被迫害致死。

《起訴書》中所列舉的「被迫害致死」的各民主黨派負責人的職務分別是：黃紹竑，民革中央常委；梅龔彬，民革中央秘書長；楚溪春，民革中央副秘書長；高崇民，民盟中央副主席；劉清揚，民盟中央常委、民盟河北省委主任委員；潘光旦，民盟中央常委；劉王立明，民盟中央委員；劉念義，民建中央常委、民建上海市委副秘書長；王性堯，民建中央委員、民建上海市委常委；唐巽澤，民建中央常委、民建浙江省委主任委員；許崇清，民進中央常委、民進廣州市委主任委員、民盟中央常委兼民盟廣東省委主任委員；李平心，民進中央委員；陳麟瑞，民進中央委員、民進中央宣傳部副部長；鄭天保，致公黨中央常委、秘書長；王家楫，九三學社中央常委；劉錫瑛，九三學社中央常委；張璽，九三學社中央委員、九三學社青島分社主任委員；王天強，台盟福建省支部主任委員。

這份「被迫害致死」的名單並不完備，比如其中就缺少農工民主黨人士。其實，農工民主黨在文化大革命中被迫害致死的同樣大有人在，如該黨前中央主席章伯鈞，該黨中央主席團委員兼秘書長郭則沉、中央委員黃琪翔等人，都應列名其中。此外，這份名單裏提及的主要是各民主黨派的中央及省級領導人，尚未包括其基層幹部和普通黨員。

四　民主黨派人士竭力理解文化大革命

出於對毛澤東和中國共產黨的高度敬仰與信任，民主人士竭力去理解文化大革命的「偉大意義」。民盟中央常委梁思成是一個典型。當清華大學紅衛兵分裂成兩大派後，不管哪一派都要揪鬥他。他對此不但不氣憤反而高興，因為他天真地認為這是學生們不再打內戰，開始聽毛主席的話，搞「鬥批改」了。

1966年國慶節前，周恩來曾打算向參加國慶觀禮的高級民主人士說明和解釋文化大革命的方針政策，以幫助其「理解」毛澤東發動文化大革命的「偉大意義」。中共中央統戰部副部長金城奉命通知有關民主人士。可是，毛澤東檢閱遊行隊伍的慶典結束後，民主人士在天安門城樓上休息廳裏苦等了半個多小時也沒見到周恩來，最後只好滿腹狐疑地離去。事後方知，那天毛澤東因為廣場上人們的狂熱歡呼而一時心血來潮，走下了天安門城樓，走到人群中去了。周恩來只好緊跟着毛澤東以保護其安全⑲。一次與高級民主人士的談話會，就因毛澤東這一隨意性的舉動而告吹。不過，儘管那天周恩來與高級民主人士的談話會未能開成，儘管他們對文化大革命很不理解，但他們出於對毛澤東和中國共產黨的高度敬仰與信任，仍然竭力讓自己去理解、去「緊跟」。

這方面的例子不少。如1966年8月31日毛澤東第二次接見紅衛兵時，蔣光鼐抱病去天安門城樓參加接見活動。周恩來問他抄家情況，他為了表示對毛主席支持的紅衛兵有正確態度，只好淡淡地回答：「來過了，不過還斯文。」同年國慶節，毛澤東在天安門城樓上見到張治中時問：「紅衛兵到你家沒有？」張治中說：「去了。」毛澤東有些驚訝：「啊！你既不是當權派，更不是黨內的當權派，他們到你家裏幹甚麼？」張治中也沒有趁機申訴。周恩來在天安門城樓上問民建中央副主任委員胡子昂挨鬥情況，胡子昂撒謊說沒挨鬥⑳。

民盟中央常委梁思成是竭力理解文化大革命的一個典型。當清華大學紅衛兵分裂成兩大派後，不管哪一派都要揪鬥他。他對此不但不氣憤反而高興，因為他天真地認為這是學生們不再打內戰，開始聽毛主席的話，搞「鬥批改」了㉑。張治中病危之時，於1968年10月10日口授的「遺囑」中留下了這樣的話：「尤其經

過這次無產階級文化大革命後，社會面貌，人的面貌，都起了劇烈深刻的變化，一切走向革命化的道路」，並認為自己生活在這樣的時代「確實是沒有甚麼遺憾的」㉒。從這份打着深深的文化大革命烙印的「遺囑」可以看出，民主黨派人士是何等虔誠地要求自己「緊跟」毛澤東的「戰略部署」，擁護這場文化大革命。

五　民主黨派在文化大革命深入後的命運

隨着文化大革命運動的深入，毛澤東與中共中央不斷呼籲「掌握鬥爭大方向」，搞好「革命大批判」，引導紅衛兵和造反派將打擊矛頭指向中共「黨內走資派」。但是這並不意味着民主黨派就躲過了劫難，因為他們的歷史就是與中國共產黨風雨同舟的歷史。

在當時的「揪叛徒」惡浪中，中央文革小組顧問康生等人於1967年製造了所謂「新疆叛徒集團」冤案，誣陷在1942年和1943年被新疆軍閥盛世才逮捕關押、抗戰勝利後獲釋的中共幹部131人「投敵叛變」，並將打擊矛頭指向了民革中央副主席張治中。康生甚至說這是「叛徒」和「國民黨」張治中相勾結，好在共產黨內潛伏下來。張治中聽到這個說法後，悲憤地說：「這怎麼可能？這不是沒有了是非黑白了嗎？」㉓

在當時的「揪叛徒」惡浪中，中央文革小組顧問康生等人製造了所謂「新疆叛徒集團」冤案，並將打擊矛頭指向了民革中央副主席張治中。張因被周恩來列入「應予保護」的名單而免去了直接的人身迫害，但民革中央常委唐生智則因中共黨內的劉少奇、賀龍兩大冤案而被迫害致死。

周恩來在對紅衛兵談話中說明了新疆出獄一事的經過：張治中是受他之託，將一批被國民黨關押的中共幹部釋放，黨中央早已做了結論；張治中才幸免於難，但精神受到打擊，健康日趨惡化。當年由他釋放並精心護送回延安的馬明方、張子意、楊之華、方志純、高登榜等92名中共高級幹部仍被立案偵查、批鬥迫害。馬明方等26人更被迫害致死。

張治中畢竟因被周恩來列入「應予保護」的名單而免去了直接的人身迫害，但民革中央常委唐生智則因中共黨內的劉少奇、賀龍兩大冤案而被迫害致死。唐生智的外孫女艾曉明回憶：1968年2月，中央軍委文革專案組到長沙，要唐生智檢舉1927年劉少奇命令武漢工人糾察隊交槍一事。在此之前，已有人找唐生智數次個別談話，逼他檢舉此事。唐生智只知道武漢工人交了槍，但究竟是工人自動交的還是奉誰之命，則不得而知。由於他不願無中生有，因而受到審查逼供，白日交代，夜裏反省，有家歸不得。專案人員又反覆啟發提示，要他檢舉賀龍的所謂歷史問題。專案組某政委甚至掏出手槍威脅唐生智㉔。

張治中與唐生智都是因中共黨內的冤案牽連而受到迫害。在這場重點打擊中共「黨內走資派」的運動中，卻另有一個以民主黨派人士為主要打擊對象的重慶「一號專案」。

自1968年9月至1971年9月，重慶市革命委員會以「清查武鬥黑手」、「清理階級隊伍」名義組織了一個所謂「管訓隊」，集中管訓以民主黨派成員（其中多為起義、投誠的原國民黨高級軍政官吏）為主的「牛鬼蛇神」236人，對他們進行法西斯的刑訊逼供，不僅「挖出」涉及劉少奇、賀龍、葉劍英、楊尚昆、李維漢、張友漁等中共高級幹部的所謂「政歷問題」材料數百件，還炮製出一個以三位民革領導人：民革中央委員裴昌會（全國人大代表、國防委員、重慶市副市長）、民

革中央候補委員魯崇義(全國政協委員、重慶市人委參事室主任)和民革中央委員、民革重慶市委主任委員夏仲實(全國政協委員)為首的所謂「國民革命軍第一集團軍反革命集團」嫌疑案,即重慶「一號專案」。

這個天方夜譚式的冤案,誣稱裴、魯、夏等從1967年2月開始即密謀策劃,串連他們解放前的舊部下、舊關係,並請示了「走資派」任白戈(在文化大革命初被打倒的中共重慶市委書記兼市長)、李止舟、廖伯康(在文化大革命前與蕭澤寬一起被打成「蕭李廖反黨集團」的中共重慶市委領導幹部)的同意,於1967年3月在民革重慶市委禮堂召開了「國民革命軍第一集團軍」反革命組織成立大會,裴昌會宣布集團軍設總部,所轄兩個軍,三個獨立師,總司令裴昌會,副總司令兼參謀長夏仲實,副總司令兼第一軍軍長魯崇義,第二軍軍長卿雲燦。兵力來源:插手群眾組織;戰略方針:立足四川,發展雲南,聯絡緬甸,迎接反攻。並設專用電台,與台灣、上海、廣州等地聯繫,待機暴動……[25]。

在長達三年的「管訓」中,冤案涉及的人員從精神到肉體都受到百般摧殘,被強加了「潛伏特務」、「武鬥黑手」、「殘渣餘孽」、「投敵叛國」等諸多罪名。裴昌會等人被迫害致殘,夏仲實等人被迫害致死。直到文化大革命結束兩年多之後,這一大冤案才得以平反昭雪。類似這樣的冤案在文化大革命中可謂罄竹難書,許多民主黨派人士還作為「要犯」被關入了北京秦城監獄。

除了對民主黨派政治人物的迫害外,對民主黨派高級知識份子所謂「反動學術權威」的「落實政策」,也是另類形式的精神迫害。例如,1969年1月底,毛澤東派駐清華大學的工人、解放軍毛澤東思想宣傳隊負責人遲群,向全校師生員工傳達了經毛澤東審閱、由中共中央批發全國學習的清華大學所謂「堅決執行對知識份子『再教育』、『給出路』政策的經驗」,這個經驗被稱為「毛主席親手樹立的樣板」。其中說,革命群眾按照毛澤東「學問再多,方向不對,等於無用」的指示,把清華大學的著名建築學權威梁思成、機械學權威劉仙洲、力學權威錢偉長這三個「反動學術權威」典型批倒了、批臭了,成了「廢品」、「垃圾」。批了之後怎樣「給出路」呢?對梁思成、劉仙洲這樣「年紀太大,用處不大」的人,所給的出路就是「養起來,留作反面教員」。宣傳隊認為這是偉大領袖對梁思成的大恩大德,居然還派人到醫院去向正在住院治病的梁思成當面傳達這個文件。梁妻林洙回憶[26]:

> 後來當我翻閱他的筆記本時才發現,從1月26日到2月27日他沒有寫一個字。沉默!這是他的回答。對知識份子來說往往生活上的艱苦不是最可怕的,最難以忍受的是人格的侮辱與惡意的嘲弄。

1969年4月中共第九次全國代表大會後,中國共產黨的基層組織陸續恢復活動,但民主黨派仍未恢復活動。5月4日,周恩來致信國務院直屬口軍代表轉人大、政協軍代表,要求給派往各民主黨派機關的軍代表談談政策。「機關革命造反派的任務是清理機關幹部的隊伍,而不要去鬥批民主黨派的領導人,即他們的中央委員、省市黨部委員。如他們中間出現了現行的反革命份子,自當別論,但也需先報告軍管代表,得中央或省、市革委會同意後,方能採取行動。機關幹部也要在清理隊伍時,按具體情況區別對待,不能以中共黨內標準要

所謂「反動學術權威」的「落實政策」,是對民主黨派高級知識份子的另類形式的精神迫害。例如,革命群眾按照毛澤東「學問再多,方向不對,等於無用」的指示,把清華大學的著名建築學權威梁思成、機械學權威劉仙洲、力學權威錢偉長這三個「反動學術權威」典型批倒了、批臭了,成了「廢品」、「垃圾」。

求。」㉗1970年2月，周恩來對進駐各民主黨派機關的軍代表指示：對民主人士不能那樣隨便揪鬥；如果黨外人士有政治歷史問題，可以背靠背地進行審查；歷史問題，既往不咎，如有現行反革命，另當別論。之後，又幾次向有關部門提出，要把已下放勞動的民主黨派人士中的中央委員以上人員，從幹校抽調回來㉘。從周恩來這幾次指示，我們可以從反面得知，民主黨派在文革中受到的迫害決不亞於中共幹部。

六　民主黨派的「十月晉言」

在竭力使自己理解文化大革命的同時，也有民主黨派領導人向毛澤東直接表示了對文化大革命的不滿，作過曲折的抗爭。

久已卧病在家，停止了一切政治活動的張治中，雖然在後來留下的「遺囑」中表示了對文化大革命的虔誠擁護，但1967年國慶節在天安門城樓上見到毛澤東時，仍委婉地對毛澤東說：「您的步子走得太快，我們跟不上了。」「現在被打倒的人不止百分之五了吧？」㉙在當時，這是無人敢說的話。毛澤東是否回答了張治中？是怎樣回答的？我們不得而知。

程潛在他家附近發現貼出了醜化朱德的大字報和漫畫時十分氣憤，叫女兒趕快用「毛澤東思想萬歲」的標語將其覆蓋。當社會上開始出現批判劉少奇的浪潮時，他堅持讓服務員把劉少奇的像掛起來，並說：「還沒有取消少奇同志國家主席的職務，為甚麼不能掛呢？」

在當時的形勢下，民主黨派領導人之間已很少往來，以避免是非，但程潛有一天仍然將朱蘊山請來家裏，談及對江青的一些做法很不滿，不知該如何向毛主席進諫。朱蘊山勸告他千萬不要寫信，以免落入江青一夥手裏，最好是有機會見到毛澤東時當面直言。程潛和毛澤東的關係一直很密切，以往他每次提出見毛澤東，都是有求必應的。但在文化大革命中，他多次提出見毛澤東的請求都沒有回音，使他失去了「進諫」的機會。

1972年10月，幾位著名高層民主黨派人士共同向毛澤東和中央提意見，亦即所謂的「十月晉言」。當時，他們在胡愈之家中決定：為避免周恩來為難而不談外交問題；為避免犯江青的忌諱而不談文藝問題。最後由胡愈之歸納為廣開言路、教育問題、青年問題等三個方面，並確定了由胡愈之、周世釗、楊東蓀分別準備。

1972年10月，幾位著名高層民主黨派人士共同向毛澤東和中央提意見，亦即所謂的「十月晉言」。事緣林彪事件之後的1972年夏，毛澤東的姨表兄王季範在京病重，作為王季範的學生和摯友，民盟中央委員、民盟湖南省委主任委員周世釗專程進京探望。王季範去世後，周世釗在追悼會上致悼詞。此後，周世釗在京拜訪了一些老朋友，如民盟中央副主席胡愈之、民進中央副主席楊東蓀、民盟中央副主席楚圖南、民盟中央常委兼宣傳部部長薩空了、民盟中央常委李文宜和胡愈之夫人、民盟中央常委沈茲九等。大家無不為國事擔憂，並達成了要向毛澤東上書言事的共識。於是，周世釗通過王季範之女、當時常在毛澤東身邊擔任翻譯的王海蓉，向毛澤東表示想要「晉言」的意思。隨後，幾位民主人士在胡愈之家中進行了認真商量，並決定：為避免有人與負責外交工作的周恩來為難而不談外交問題；為避免犯江青的忌諱而不談文藝問題。最後由胡愈之將要談的問題歸納為廣開言路、教育問題、青年問題三個方面，並確定了由胡愈之、周世釗、楊東蓀分別進行準備。

10月2日晚，王海蓉陪同周世釗到中南海見毛澤東，周世釗當面遞交了他於8月5日就寫好的近四千字長信，信中談了八個方面的問題：嚴懲林彪集團中罪行特別嚴重的頭目；落實幹部政策；解放知識份子；總結解放軍支左的經驗教訓；青年教育問題(包括恢復共青團、少先隊)和知識青年「上山下鄉」的嚴重後果；恢復尖端科學研究，除恢復理工科大學外還要恢復文科大學；開放書禁，改變青年工人、農民和學生除政治理論外沒有其他書可讀的狀況；設立受理群眾申訴的機關，健全法制[30]。周世釗向毛澤東反映了對當時形勢的一些看法，長談了3個小時，並轉達了胡愈之等人希望見面晉言的願望。毛澤東指定汪東興去聽取意見。

於是，從10月3日下午到10月5日下午，汪東興聽取了這幾位民主人士的意見。其間，時任中共中央委員、國務院業務組負責人的華國鋒前來聽過一個半天。談話由當時的中共中央統戰部負責人李金德記錄。胡愈之着重談發揚民主、廣開言路的問題；周世釗着重談教育問題；楊東蓀着重談青年問題。值得注意的是，胡愈之在談話中明確提出希望在可能的條件下恢復民主黨派的活動，即使是恢復部分代表人物的活動也好，並提出恢復由民主黨派辦的報紙。

至今尚無公開材料可以讓我們了解毛澤東對周世釗的信和這次民主黨派人士「晉言」的看法，但可以確定的是，胡愈之提出恢復民主黨派活動的請求並非全無反響。在「晉言」一個月之後的11月12日，周恩來批准恢復孫中山誕辰紀念活動，明確由全國政協、民革中央和中共中央統戰部出面舉辦紀念儀式[31]。雖然還只是禮儀性的活動，但是民革這次是以民主黨派身份而不是以「愛國人士」身份出面了。又過了兩年多，周恩來在第四屆全國人民代表大會上所作的《政府工作報告》中，才提到了「進一步發展工人階級領導的以工農聯盟為基礎的包括愛國民主黨派、愛國人士、愛國僑胞和港澳同胞的革命統一戰線」，算是明確了民主黨派在「革命統一戰線」中的名份(儘管仍未恢復其組織活動)。

至今尚無公開材料可以了解當時毛澤東對「十月晉言」的看法，但可以確定的是，胡愈之提出恢復民主黨派活動的請求並非全無反響。在「晉言」一個月之後的11月12日，周恩來批准恢復孫中山誕辰紀念活動，明確由全國政協、民革中央和中共中央統戰部出面舉辦紀念儀式，算是明確了民主黨派的名份。

這次文化大革命期間民主人士直接向毛澤東和中央提出不同意見的行動，是有背景的。1971年8月27日，毛澤東在長沙與湖南省軍政領導人卜占亞、華國鋒談話，曾談及民主黨派，他說：「你們對民主黨派的問題要研究研究，看還要不要？」「民主黨派還要存在。有的地方說不要了，不要太急了，急不得。」「對民主黨派來說，他們沒有搞翻案，他們也沒有發指示。作為民主黨派來說，還是可以存在的。」還說：「應該把民主黨派的牌子都掛起來」，「把民主黨派搞掉了，有甚麼好處呢？一個『拖』字解決不了問題，存在的問題在他們掛起牌子以後，可以再了解、再調查、再處理嘛」[32]。大約是得悉了毛澤東的有關講話精神，1971年9月，周恩來指示讓下放到全國人大、政協機關「五七幹校」勞動的民主黨派中央委員返回北京；1971年底中共中央在京召開上層愛國人士座談會，傳達中共中央關於揭批林彪、陳伯達反黨集團的一系列文件及林彪事件後中央採取的若干重要措施。會議期間，周恩來詢問了一些民主人士的身體和生活情況，肯定他們對中國共產黨和國家所做的工作，提倡大家要做中國共產黨的「諍友」，但是並未提及民主黨派恢復組織活動的事[33]。

在文化大革命之後，楚圖南在一篇悼念胡愈之的文章中談及「十月晉言」一事時說：「據說這些問題都被詳細記錄下來，並上報了，但卻無結果，並且得到相反的反應。」[34]

自1957年反右派運動以後，民主黨派「萬馬齊喑」，很難再對毛澤東和中共中央制訂的國家大政方針提出不同意見。1972年「十月晉言」，如此全面地反映了對文化大革命的不同意見，不僅要算是民主黨派在文化大革命中最高層、最直接的一次曲折抗爭，而且可能要算是自反右派運動以後民主黨派最大膽的一次「參政議政」行動。這是值得在文化大革命史上大書一筆的事件，也是民主黨派在文化大革命中最光彩的一頁。

註釋

①⑤ 王年一：《大動亂的年代》（鄭州：河南人民出版社，1988），頁71；109。
②⑲ 金城：〈周總理堅持黨的統一戰線政策二三事〉，《懷念周恩來》（北京：人民出版社，1986），頁177；182。
③⑪⑭㉗㉘㉛㉝ 《周恩來年譜（1949-1976）》，下卷（北京：中央文獻出版社，1997），頁57-67；423；295；294-95；351；487、503；563。
④ 首都大專院校赴西南革命造反隊編：《無產階級文化大革命中中央首長講話選編》，第二集。
⑥㉒㉓㉙ 余湛非：〈張治中將軍年譜（下）〉，《文史資料選輯》，總第127輯（北京：中國文史出版社，1994），頁222；223-24；223；223。
⑦ 夏從本：〈周恩來在「文革」中對蔣光鼐的關懷〉，《團結報》，1996年8月3日第二版。
⑧ 馮友蘭：《三松堂自序》（北京：三聯書店，1984），頁172。
⑨㉑㉖ 林洙：《困惑的大匠梁思成》（濟南：山東畫報出版社，1997），頁213；246；257-58。
⑩ 章乃器：〈七十自述〉，《文史資料選輯》，合訂本第28冊，總第82輯（北京；中國文史出版社，1986），頁46-49。
⑫ 呂光光：〈毛主席和張瀾的會見〉，《重慶談判紀實》（增訂本）（重慶：重慶出版社，1993），頁694。
⑬ 鮮述秀：〈我的家特園〉，《重慶黨史研究資料》，1993年第3期，頁29。
⑮ 余湛邦：〈大樹陰深蔭弱苗〉，同註②書，頁188。
⑯ 廖心文整理：〈周恩來總理與程潛將軍〉，同註②書，頁194-95。
⑰ 夏從本：〈程潛辭世前後〉，《團結報》，1995年4月8日第二版。
⑱㉔ 艾曉明：《血統：一個黑五類子女的文革記憶》（廣州：花城出版社，1994），頁157；111-15。
⑳ 見註⑦夏從本；註⑥余湛邦，頁222；註⑲金城。
㉕ 廖廣揚、曾永遐：〈十年沉冤，一朝平雪〉，《重慶文史資料》，第41輯（重慶：西南師範大學出版社，1994）。
㉚ 周彥瑜、吳美潮：〈周世釗致毛澤東的一封信〉，《團結報》，1998年1月10日。
㉜ 汪東興：《毛澤東與林彪反革命集團的鬥爭》（北京：當代中國出版社，1997），頁107-108。
㉞ 楚圖南：〈與人照肝膽，見義輕風浪——沉痛悼念胡愈之同志〉，《人民日報》，1986年1月24日第四版。

何 蜀 重慶《紅岩春秋》雜誌副編審、副主編，關於文化大革命的論著有：〈文革中的「外國造反派」〉、〈文革中第一次大規模武鬥應是重慶「一二．四」事件〉、〈首開大規模武鬥先例的重慶「一二．四」事件〉、〈關於「上海一月革命」的若干史實問題〉、〈「紅衛兵綁架李井泉」始末〉等。

吳憲：世界級生物化學家

● 吳　瑞

辛亥革命之後的十餘年，是中國思想和學術界風起雲湧的時代。新文化運動大家耳熟能詳，現代科學在同一時期的萌芽則較少為人注意。其實，像「中國科學社」的成立和《科學》月刊的創辦(1914)，協和醫學院的開設(1917)，李耀邦和胡明復這兩位中國最早期數理科博士的出現(分別為1914年及1917年)，都是中國科學史上的重要標誌。我們現在要介紹的吳憲先生(1893-1959)，也是同一運動中的重要人物。

吳憲，字陶民，1893年11月24日生於福建福州一個書香世家，家中有一兄一妹。1906年，他入讀全閩高等學堂預科班；1910年，考取清政府庚款留美考試，入讀留美預備班；1911年9月赴美，入麻省理工學院修習海軍造船工程。早在1866年，左宗棠就在福州外港馬尾創辦福建船政局，一方面造船，一方面培養水師人才，因此當地出身船政或從事造船的人很多。吳憲自小受環境耳濡目染，立志重建中國海軍，所以選擇修習海軍造船工程。但一年後，他志向丕變，轉攻生物化學，這主要是因為他讀了赫胥黎的著作，受其啟發所致。

吳憲在1916年6月獲科學學士；1917年秋考進哈佛大學研究生院，師從福林(Otto Folin)教授，研究生物化學。兩年後完成博士論文〈一種血液分析系統〉("A System of Blood

Analysis”)①，獲博士學位；1919-20年，留校任研究員，其間與福林教授合作發表多種著述，即享負盛名的「福吳二氏血液化驗法」(Folin-Wu methods)。這比當時其他測定血糖和血液成分的方法更準確有效。由於血液成分是人體健康和疾病的重要指標，故準確分析是相當重要的。吳憲對開創各種血液成分分析方法的貢獻，見於1947年出版的《實用生理化學》(*Practical Physiological Chemistry*)一書②。顯然，遲至1947年，福林和吳憲開創的方法，在吳憲的博士論文發表後28年，仍然廣為許多實驗室應用。

吳憲是中國生物化學和營養學研究的先驅，他在北京協和醫學院的同事、曾一起研究蛋白質變性(denaturation)的劉思職這樣推許他③：

> 在我國，吳憲是最早從事於近代生物化學研究的一個人。吳氏及其同事在血液分析、食物分析、營養、蛋白質化學及免疫化學等方面均有重要的貢獻。例如他的血液製備方法及血糖測定方法至今仍為世界各實驗室所採用。他的營養研究指出了我國人民營養的改進方向；他的蛋白質變性學說已為各國學者所引證；他的免疫化學研究工作開闢了定量免疫反應的新領域。

吳憲於1920年返回中國，加入北京協和醫學院，1924年晉升襄教授，並任生物化學系系主任，當年他只有30歲，是協和最年輕的系主任。1924-40年間，吳憲和劉思職、陳同度、林國鎬、林樹模、王成發、董子卿等協和同事，以〈蛋白質之變性作用〉為總題發表了一系列共16篇論文，以及14篇相關論文。這些文章大多發表在英文的《中國生理學報》之上。在1931年的開創性工作中，他顯出非凡洞見卓識，提出首個合理的蛋白質變性作用理論④。在這篇論文中，他提出下列重要觀念：「天然可溶性蛋白質分子不是彈性開放的多肽鏈，而是一種緊密的構型。蛋白質單個分子各極性基團間的吸引力，把它們整齊有序地聚合在一起。一旦變性或凝固作用發生，緊密和有序的構型就被破壞。如果變性作用發生在酸質鹼質或尿素溶液中，個別分子的結構被破壞，但它們仍然是分離的；當它們互相穿透和纏結，則造成凝固。與蛋白質的變性和凝固有關之種種事實，都可以用這理論來連繫和解釋。」吳憲也指出：「眾所周知，免疫體和酶很容易失活。近期對於尿素酶、胃蛋白酶和胰蛋白酶的研究顯示，酶是蛋白質。雖然免疫體還不曾被分離和辨認出來，但它們很可能也是蛋白質，因為它們的失活(inactivation)和蛋白質的變性大致相同。因此蛋白質變性現象，在生物學上有廣泛而重要的意義。」他是第一個正確提出免疫體是蛋白質這重要基本觀念的人。

哈佛大學醫學院的著名蛋白質生物化學家埃索爾(John T. Edsall)對吳憲的貢獻評價極高⑤：

> 最後，我要提出兩篇早期解釋變性的重要論文。第一篇是中國生物化學家吳憲(1931)所寫，他的結論是：天然蛋白質的緊密構形是由比共價鍵弱的相互作用所維繫，這他稱之為次級連繫；變性相當於這些連繫分解，從而

造成無序、鬆散和不摺疊的結構。這個概念今日已成尋常，但在當時卻是觀念上的重大進展，吳憲的成就是不應被遺忘的。五年後，米爾斯基（Alfred E. Mirsky）和鮑林（Linus Pauling）也從事蛋白質變性研究，得出和吳憲十分相近的結論。

埃索爾於1995年發表了另一篇關於吳憲的文章，題為〈吳憲和首個蛋白質變性理論〉⑥。此外，他更把吳憲1931年發表的文章全文重刊，以令全世界蛋白質生物化學家注意吳憲尚未得到足夠重視的這一貢獻。

1920-41年間，吳憲在北京協和醫學院從事蛋白質變性、營養學和免疫學的先驅性研究，這期間他培養了中國第一代生物化學家和營養學家，教導他們在處理重大問題時，要有批判眼光和應用現代科技；同時為許多醫科學生講授生物化學和營養學原則。許多經他指導的博士生和醫生繼續從事研究和教學，成為日後中國各大醫學院的中堅。吳憲除了於生物化學有重大貢獻外，也致力於營養學研究。1929年他出版中國第一本營養學專著《營養概論》⑦，1938年出修訂版，1974年他的夫人嚴彩韻再作增補。他撰寫此書，旨在改善國人膳食構成，提高國人之營養水平，以增強體質。

1944年初，他應重慶中央政府之召，赴渝組辦「營養研究所」，並出任首屆所長。1946年夏天，已還都南京的中央政府邀請他草擬計劃，設立中央衞生實驗院北平分院，隨後出任分院院長，仍兼營養研究所所長。在國際學術界方面，1948-49年，吳憲任聯合國糧食及農業組織關於營養的常任顧問委員會委員，1949-50年任該組織「熱量需要委員會」委員。

吳憲發表過161篇關於生物和營養科學的文章，大多刊登在國際專業刊物上；他一共出版過《營養概論》、《物理生物化學原理》⑧、《生物化學實驗》⑨、《科學生活導論》⑩等四部專著。然而，吳憲也並非躲在象牙塔的專業學者，除了科學研究之外，他也極關心國事，曾與胡適等人合作創辦《獨立評論》，在該刊發表過14篇針對社會時弊、經濟建設和政治形勢的文章。

吳憲身材修長，體魄壯健，愛好運動。他心思敏銳，觀察和分析力強，處事客觀，能從大處着眼，生活從容而有節制。身為科學家，他主張要以科學精神看待事物，比如他論述如何避免戰爭、締造和平時說：「如果我們不能有菩薩，或是彌賽亞，那末我們必須有科學。兩都能達成任務，結果是一樣的。」⑪他永遠從容冷靜，凡事預備充裕時間，對出版商的截稿限期或趕搭火車都不例外。他說話簡單得要，從不多言，做事則大至科學研究，小至家務瑣事都必全力以赴，求其盡善盡美。吳憲晚年定居美國，卻始終保持中國國籍。1959年8月8日，這位傑出的科學家於波士頓麻省總醫院病逝。

我們從吳憲勤奮活躍的一生可以看到，中國自1910年代第一批留學西方的學者返國以後，科學教育與研究能迅即從無到有、突飛猛進地發展，絕不是偶然的。

林立偉　譯

參考文獻

劉思職等：〈紀念吳憲教授逝世二十周年〉，《生理科學進展》，第10卷第4期（1979），頁356-58。
Charles Bishop, "Hsien Wu (1893-1959): A Biographical Sketch", *Clinical Chemistry* 28, no. 2 (February 1982): 378-80.
汪猷：〈吳憲〉，載《科學家傳記大辭典》編輯組編：《中國現代科學家傳記》，第二集（北京：科學出版社，1991），頁452。
曹育：〈傑出的生物化學家：吳憲博士〉，《中國科技史料》，第14卷第4期（1993），頁30-42。
C. Wu, *A Brief History of the Wu Family in China, With Special Reference to the Branch in Fuzhou* (Santa Rosa, CA, 1997), 28-32.

註釋

① Otto Folin and Hsien Wu, "A System of Blood Analysis", *Journal of Biological Chemistry* 38 (1919): 81-110.
② Philip B. Hawk et al., *Practical Physiological Chemistry* (Toronto: Blakiston, 1947), 493-97, 506-14, 520-23, 573-77.
③ 劉思職等編著：《生物化學大綱》（北京：人民衛生出版社，1957），頁5。
④ Hsien Wu, "Studies on Denaturation of Proteins, XIII. A Theory of Denaturation", *Chinese Journal of Physiology* 5 (1931): 321-34.
⑤ John T. Edsall, "The Development of the Physical Chemistry of Proteins, 1898-1940", *The Origins of Modern Biochemistry, Annuals of New York Academy of Sciences* 325, ed. P. R. Srinivasan et al. (New York: New York Academy of Sciences, 1979), 53-74.
⑥ John T. Edsall, "Hsien Wu and the First Theory of Protein Denaturation", *Advances in Protein Chemistry* 46 (1995): 1-5.
⑦ 吳憲：《營養概論》（上海：商務印書館，1929）。
⑧ Hsien Wu, *Principles of Physical Biochemistry* (Peking: Yu-Lien Press, 1934).
⑨ 吳憲著，周啟源譯：《生物化學實驗》（北京：中華醫學會編輯委員會，1940）。
⑩ 吳憲：《科學生活導論》（台北：中央研究院，1963，英文版；台北：台灣商務印書館，1971，中文版）。
⑪ 同上（中文版），頁64。

吳　瑞　生於北京，1955年獲賓夕法尼亞大學生物化學博士學位，其後任職紐約市公共健康研究中心，1966年起任教於康乃爾大學，現為該校生物化學及分子生物學教授。吳教授在1971年發展出首個DNA定序方法，對分子生物學和植物生物科技等領域有傑出貢獻。吳教授為中央研究院院士、中國科學院及多個國外科學學會會員，並為逾十所中國大學榮譽教授。出版研究論文逾320篇，編輯著作11本。

通向主觀真實之路
——洛佩斯的繪畫

● 金觀濤

繪畫和雕塑藝術一直在兩個極端之間徘徊：把握物理學意義上的人和理解他的夢。

——洛佩斯

一　被擴充了的直接經驗

1920年代胡塞爾(Edmund Husserl)在弗萊堡(Freiburg)講授現象學時，最大的願望是用現象學的還原方法(Phenomenological Reduction)來擴大人的直接經驗。八十年過去了，現象學是否真的擴大了人的直接經驗，而使科學有一個更堅實而廣闊的基礎？這無疑是一個難以判斷，或者說見仁見智的問題。但是有一點卻毫無疑問，自從50、60年代現代具象繪畫誕生以來，我們確實通過這些畫看到了一些以前未曾看到的東西，當代西班牙畫家洛佩斯(Antonio López García)的繪畫便是一個明顯的例子。

很多人都有過在飛機上俯視大海的經驗，或站在高山之巔瞭望陽光下閃爍的水面和那如童話般停泊在海中央的白輪船；然而，洛佩斯的油畫《海》(*The Sea*, 1961-70)讓你看到的卻不是這些東西。在他的畫筆下，海水猶如熔岩流出地殼。可是，世界上真有藍色的熔岩嗎？海浪似乎是地球的皺紋，從你的腳下一直擴展到天際，深深地刻在古老的大地上；而雲霧卻如生長在海面上的野草。確實，初看這張油畫，你不敢相信海就是這個樣子的，但是仔細想想，海應該是甚麼樣子的呢？突然你會感到，類似的感覺在你不經心俯視大海時曾掠過你的腦際，你會在今後的旅途中去尋找這幅畫。

洛佩斯在馬德里居住了四十多年，畫馬德里不僅是他的愛好，幾乎成了他生命的意義。當我們去看這一張張關於馬德里的巨幅油畫時，會產生一種難以克制的衝動：去看看這個

古老而現代的城市。但是即使你到了馬德里，又能看到洛佩斯讓你看到的景觀嗎？《天文台方向的馬德里》(*Madrid, near the Observatory*, 1965-70)、《從白塔看馬德里》(*Madrid as seen from the Torres Blancas*, 1976-82)、《馬德里城南》(*South Madrid*, 1965-85)……畫家在這裏向你展示的不僅是不同方向的馬德里，而且是經歷了不同時期的城市景觀，因為這些畫大多用十幾年，有的甚至是用了二十年才真正畫成的。從畫家鋪上畫布到在畫布上下最後一筆，法國梧桐已長成參天大樹，嬰兒已成了年輕人。而這二十個年頭的光陰，對這些樓層、街道和那透明的空氣有甚麼影響呢？任何一個站在高處眺望的觀察者都不可能感到這一點。但這些畫卻把時間凝結起來，變成一種歷史的存在。通過它們，你感到了世事的滄桑。

很少有人會長久凝視一隻剝了皮的兔子，洛佩斯的名作卻給了你具備這種新奇視覺經驗的可能性。那盛兔子的粗玻璃盆如同真的一樣，你彷彿感到了用手接觸它時的那種冰冷，而放在它上面的只是一隻兔子嗎？一隻剝了皮的動物固然是進入烹調程序的第一步，但是如果說事物的表皮可以當作我們所接觸到東西的表象的話，那麼失去表象本質的直接呈現卻使你心驚！看到這幅畫，你會不斷地想：「究竟甚麼是表皮？它有甚麼意義呢？」

有一次，當人們問到寫實的繪畫究竟在今天這電視、照片極為發達的時代還有甚麼意義時，洛佩斯這樣回答：「人永遠需要知道別人通過自己眼睛看到的東西。是的，電視、照片和其他媒體也能做到這一點，但是唯有繪畫才具有如此的親密性，和別的媒體不可能有的難以捉摸性。」確實，洛佩斯已經讓我們看到了他所發現的視覺世界。

二　表現主義、魔幻現實主義和寫實主義

在動盪的二十世紀，以繪畫作為自己專業的人是不尋常的；而在現代主義和後現代主義紛至沓來的今天，仍堅持寫實主義方向就更不尋常。而這正是這位當代西班牙寫實主義大師的寫照。1936年1月6日，洛佩斯出生於西班牙雷阿爾城省(Ciudad Real)的托梅略索(Tomelloso)，那是西班牙內戰爆發前的幾個月。他並沒有像賈克梅第(Alberto Giacometti)這一代人那樣經過二十世紀初現代藝術的極度繁榮，卻又眼睜睜地看到輝煌的藝術創造幾乎被外在的戰火和內在的困境毀掉。但他的青年時代正好趕上戰後西方藝術世界的重建時期，這使他有可能成為賈克梅第之後第二代具象畫家中最重要的人物。洛佩斯在叔叔的影響下投身學習繪畫，並於1955年在費爾南多高等美術學院畢業。由於在弗朗哥統治之下，西班牙不可能如同法國那樣處於藝術探索的前鋒，甚至不太能敏感地追隨歐洲當代最新的潮流，青年時代的洛佩斯並不知悉賈克梅第等回到具象繪畫的新探索。雖然如此，他天生喜好寫實而不喜歡抽象派的形式主義，且有如德朗(André Derain)晚

年被事物遺失的秘密所吸引，洛佩斯一直認為自然界存在着有待揭示的神秘本質。這一切使他不滿足戰後現代主義和後現代主義的種種時髦，走上孤獨的探索之路。

早在美術學院期間他就組織過馬德里寫實小組 (school or nucleus of Madrid realist)，以有別於當時西班牙盛行的「骰子第七面」和「阿爾塔米拉派」。洛佩斯初出茅廬之際，作品呈現十分矛盾的傾向：一方面他的素描和人物油畫極為逼真，技法成熟瀟灑，充分地體現了畫家注重寫實這一性格；另一方面他的一些成名作品如《看飛機的女人們》(*Women Watching Airplanes*, 1954)、《陽台》(*The Balcony*, 1954)、《女子坐像》(*Seated Woman*, 1954) 基本屬於表現主義範疇，畫家把一種強烈的情緒注入畫中。表現主義與寫實主義的內在緊張表明，洛佩斯已經意識到今天的寫實已不能如同古典時期的大師那樣僅僅去模寫外部世界，而應把人的強烈主體性表現出來。1956年後，洛佩斯繪畫風格為之一變，表現主義被魔幻現實主義取代。魔幻現實主義本是1925年弗朗茨·羅 (Franz Roh) 評價後期表現主義所用的術語，60年代盛行於拉美小說之中，哥倫比亞作家加馬爾克斯 (Gabriel G. Marquez) 的長篇小說《百年孤獨》(*One Hundred Years of Solitude*) 更使它家喻戶曉。其實，所謂魔幻的現實只不過是被人的主觀感受誇大了的真實，繪畫可以比小說表現得更為形象和充分：畫面上出現極像真實但實際上不可能有的形象組合。顯然，魔幻現實主義是從表現主義走向主觀真實的某種過渡階段。從《座鐘》(*The Clock*, 1958)、《廚房》(*In the Kitchen*, 1958)、《吊燈》(*The Lamp*, 1959)、《食品櫃》(*The Sideboard*, 1963)、《電話》(*The Telephone*, 1963) 等一系列代表畫家魔幻現實主義階段的作品中，我們可以看到一個明顯趨勢：在被想像的真實中，純粹想像的成分越來越少。1965年以後，洛佩斯終於從魔幻現實主義中走出來，他找到了一條把強烈主觀感受和真實有效結合起來的方法，而不需要在內心表現與模寫真實兩極之間不斷振盪了。這就是他那指向主觀真實的寫實主義。他的畫是那麼逼真，再也沒有想像的成分，但你在畫中所看到的，卻是你面對模寫對象時所不可能看到的。畫充分顯示了對象的神秘。有人說洛佩斯的畫成熟了，有人說他變得內斂了。而在洛佩斯本人看來，他的目標並沒有變化，因為他一直在追求對象神秘的本質，差別是他終於能抓住真實了。因此，他並不把魔幻現實主義看做和寫實主義不同的東西，他認為這兩個詞只是一種同義反複 (tautology) 而已。

三　這僅僅是巧合嗎？

洛佩斯並不懂現象學，他從未談起過賈克梅第和法國具象表現畫家所主張的用現象學的方式去觀看之類的話，他甚至不同意具象表現這個詞。但無論在方法和精神上，洛佩斯的繪畫都同具象表現繪畫極為相像。

具象表現繪畫把繪畫看作一種發問：你看到的真是這個樣子嗎？而

洛佩斯的畫則始終被一種近於無窮無盡的懷疑所主宰。這種懷疑既是外在的——指向你觀看的對象，同時又是內在的——它直指人心，質疑你觀看對象的方式。而每一幅畫只是這種懷疑精神暫時中斷所顯現的東西。故有人將這些畫稱為「被照亮的現實」，它力圖用可見的真實去揭示那個不可見的世界。具象表現繪畫強調任何一幅作品本質上都是未完成的，並把未完成性看作是接近主觀真實的必經之途。實際上，未完成性正是洛佩斯的大量作品的特點。他除了像賈克梅第和法國具象表現畫家那樣反反覆覆地畫他最熟悉的東西外，還把未完成性真實地貫穿在他畫的每一張重要作品的過程中。否則，我們就不可能理解他為甚麼會花幾年、十幾年甚至二十年的時間畫一張畫。

空間表現是賈克梅第為自己提出的使命，它更是賈克梅第之後法國具象畫家感興趣的課題。而洛佩斯卻在空間表現方面進行了同法國畫家類似的探索，他踫到的困難也同法國畫家極為相像。一個典型的例子是如何把不同視點天衣無縫地、真實地畫在同一張畫上。洛佩斯發現，如果嚴格地遵守絕不變型的真實原則，不同視點形成的畫面是有衝突的。洛佩斯的名作《洗臉盆與鏡子》(*Washbasin and Mirror*, 1967) 正反映了這種探索。人在洗手間看鏡子是一種平視，而看洗臉盆是一種俯視。因視點不同，這兩種看的方式通常是不可能真實不變形地出現在同一畫面上的，但洛佩斯巧妙地用兩張畫的拼貼解決這個問題。人看第一張畫時是平視，看它下面的第二張畫時，視點變成俯視。奇怪的是，人一點也感覺不到其中視點的變化，如果只是粗略一看，就很容易誤以為這兩張畫是同一張畫的不同部分。洛佩斯用忠於真實的極度準確性來揭示人在觀看過程中視點的自然轉換。如果說《洗臉盆與鏡子》是為了表達視點的連續變化，那麼他的另一幅力作《抽水馬桶與窗》(*Toilet and Window*, 1968-71) 則力圖反映視點從平視到俯視的跳躍。奇怪的是，這裏即使有飛躍，人們也認為這兩個畫面是連貫的。洛佩斯的空間表現證明，人類如何觀看空間是一個還遠沒有研究清楚的問題。

洛佩斯的探索和法國具象表現畫派的類似是一種巧合嗎？繪畫常被認為是人類原創性的表現，如何畫、畫甚麼，取決於畫家的主體精神和自由。因此，沒有兩個獨立的、具有真正創造力的畫家的作品是一樣的。於是，一旦追求不同藝術目標的畫家在獨立自主的藝術探索中出現了共同的結構、方法和問題時，這只能證明主觀真實本身所要求的公共性已在冥冥中支配着這一藝術領域。畫家可以不用具象表現繪畫的語彙，但卻不能逃避主觀真實的內在結構，以及它左右新繪畫方式的邏輯。畫家可以拒絕現象學對主觀真實的哲學把握，但他必須同時創造一批同構的符號或語言體系來講相似的問題和原則。洛佩斯的繪畫探索表明，一個全新的領域正展現在二十世紀末的畫家面前，把握主觀真實正在成為共同的探索。

在夾縫中長大
——中國大陸新生代的電影世界

● 尹　鴻

一　電影新生代

作為一個空前甚至絕後的特殊電影群體，被稱為中國電影「第五代」的那批電影人——張藝謀、陳凱歌、黃建新、吳子牛、田壯壯以及後來的李少紅、周曉文等等——在中國電影歷史上已經濃墨重彩地留下了他們的烙印。但是，90年代以後，「第五代」導演由於從過去的邊緣走到了如今的中心、從底層走向了上流，因而失去的不僅是觀念的前衛性、藝術的創造性，而且也失去了對生命和生活的新鮮體驗。他們被時尚化了，試圖通過時尚使自己的電影成為一種國際流行商品，那些搖曳流動的長鏡頭、光影迷離的畫面造型、誇張而矯飾的構圖，似乎都可與國際電影流行風格接軌。然而，時尚卻成為一道屏障，隔斷了他們與生活和生命的對話交流。當代中國的轉型困境和精神迷亂，並沒有反射在他們的電影之鏡中。

儘管很早就有人開始宣告「第五代」的終結，預告所謂「第六代」的誕生，然而，直到90年以後，經過反省和掙扎，這些大多在60年代出身和80年代以後在電影學院、廣播學院等接受正規影視教育的年輕人，才終於逐漸形成了一個引人注目的創作群體——這就是所謂的中國大陸電影的新生代。

正是在這樣的背景下，在弒父循環的進化鏈條上，一個更年輕的電影創作群體在中國大陸蠢蠢欲動。他們試圖在「第五代」電影霸權的王國裏尋出一條出路，將結束中國電影一個時代的使命放到自己肩上。儘管很早就有人開始宣告「第五代」的終結，預告所謂「第六代」的誕生，然而，中國大陸電影這年輕的一代卻一直在母腹中痛苦地躁動。當他們最初試圖通過非主流機制的方式獲得跨國認同受阻以後，人們甚至以為這個還沒有得到命名的年輕電影群體已經走到了流產邊緣。直到90年以後，經過反省和掙扎，這些大多在60年代出身和80年代以後在電影學院、廣播學院等接受正規影視教育的年輕人，才終於逐漸形成了一個引人注目的創作群體——這就是所謂的中國大陸電影的新生代。

二　夾縫中的一代

中國大陸電影新生代是特殊的一代，正如其中一位音樂製作人兼電影人黃燎原所說①：

新生的電影群體儘管遠沒有「第四代」和「第五代」那樣相對統一的特徵，但我們從其中相當部分的影片中仍可以發現一些共同的「代」的意識：在這個高度消費化的世界裏，這些影片無可奈何而又不無歎息地表述着人們對時間、生命、愛情、理想、勇氣和藝術的貪得無厭的消費。圖為管虎導演的《頭髮亂了》的劇照。

60年代出生的人，其歷史觀和世界觀的形成大異於當前電子時代出生的「後輩」，又不同於50年代紅色中國的「前輩」，他們幾乎是在一種擠壓似的鍛造車間中成長起來的。生而迷惘，生而無奈，又生而勇敢，生而團結，在那幅波瀾壯闊的歷史畫卷中，他們無知無畏地成了人……60年代的人趕上了70年代的樣板戲，卻沒有趕上文藝繁榮的80年代，於是在世紀末的90年代他們自打鑼鼓勉力歌唱。

正因為在時代的夾縫中成長，所以電影的新生代又是分化的一代。他們中的一些人開始了一些少年老成的早熟：胡雪楊的《留守女士》、《湮沒的青春》，黃軍的《悲烈排幫》、《與你同住》，阿年的《感光時代》、《中國月亮》，朱楓的《樂魂》等，以一種常規的觀念、形態甚至「主旋律」的選材，勉強地擠進了主流電影圈。而另一批年輕人的電影，如管虎的《頭髮亂了》、《浪漫街頭》，婁燁的《周末情人》，章明的《巫山雲雨》，李欣的《談情說愛》以及阿年的《城市愛情》等，則以其在電影觀念和影像形態上的獨特性，形成了一個前衛性的邊緣。而姜文的《陽光燦爛的日子》、路學長的《長大成人》以及張揚的《愛情麻辣燙》，則以一種相對規範的電影形態整合了他們對中國的歷史經驗和現實經驗的相當個人化的體驗，成為新生代電影中進入主流商業渠道的僅有的例子。

這一新生的電影群體儘管遠沒有「第四代」和「第五代」那樣相對統一的特徵，但他們畢竟是在幾十年來中國文化最為開放和多元的背景下接受教育的，同時也是在中國大陸電影面對最複雜的誘惑和壓力的境遇中開始電影製作的，因而不可避免地更加分化、更加不成體統。然而，我們從其

中相當部分的影片中卻可以發現一些共同的「代」的意識：與「第五代」那種民俗化、鄉土化、歷史距離化的策略不同，他們大多是重現當代城市生活和遠離災變傳奇的身邊日常經歷；他們對常規電影精心結構一個善惡二元對立、從衝突走向解決的敍事模式不感興趣，而更願意以一種隨意、陌生、天馬行空的方式來敍述生命和生命所鑲嵌的處境；他們對本世紀以來中國人那種經久不衰的政治熱情相當疏離，而以一種青年的誠實、一種對人生的直面熱情、一種對真實的還原衝動來表述這生存在夾縫中的一代的世界觀、生命觀和電影觀——自我在這個漂浮的世界上無所依傍、無所悸動也無所執着，世界在每個游離的自我裏沒有規則、沒有必然也沒有可以預期的將來。在這個高度消費化的世界裏，這些影片無可奈何而又不無歎息地表述着人們對時間、生命、愛情、理想、勇氣和藝術的貪得無厭的消費。

影片中的這些「觀」，是被經典體制文化所遮閉、所排斥的都市邊緣的「他者」之觀、異類之觀，因而也常常被主流社會、常規秩序當做叛逆或者喧囂的不和諧之音。於是，當新生代電影不能將他們在夾縫中的個體感受與他們對其所存在的那個世界的公共意識結合在一起時，他們注定只能成為電影原野上的孤獨的流浪者，不僅得不到長者的接納，而且也得不到幼者的共鳴，甚至他們自己也常常各自落荒而行。夾縫的堅守和突圍成為新生代面對的挑戰。

三　生命狀態的還原

無論是因為某些技術和策略上的原因，或是某些試圖以更本真的方式接近現實的藝術和美學動機，相當多的新生代導演都是以對戲劇性電影模式的背叛和紀實性觀念的復歸來開始電影攝製的。如果說《流浪北京》、

相當多的新生代導演都是以對戲劇性電影模式的背叛和紀實性觀念的復歸來開始電影攝製的。如果說《流浪北京》、《我畢業了》等紀錄片是新生代電影的某種先兆的話，那麼何建軍的《懸戀》和《郵差》、王小帥的《冬春的日子》、章明(圖)的《巫山雲雨》等便是新生代紀實性寫作的代表。

《我畢業了》等紀錄片是新生代電影的某種先兆的話，那麼何建軍的《懸戀》和《郵差》、王小帥的《冬春的日子》、章明的《巫山雲雨》等便是新生代紀實性寫作的代表。即使在張元的《媽媽》、《北京雜種》中，人們也能明顯地感覺到紀錄片的痕迹。

但新生代的紀實絕對不是意大利新現實主義意義上的「社會」紀實，而同樣是新生代青春還原衝動的結果。它以開放性替代了封閉性，用日常性替代了戲劇性，紀實風格、平民傾向造就了一種樸實自然的形態、平平淡淡的節奏。它們敍述普通人、特別是社會邊緣人的日常人生、喜怒哀樂、生老病死，表達對苦澀生命原生態的摹仿，突出人生的無序、無奈和無可把握。

在這些影片中，章明的《巫山雲雨》是相對典型的例子。影片以近乎無情的紀實，以三峽搬遷的「災難」性隱喻為背景，敍述了三個既相互獨立又相互聯結的生活片段，敍述了以「性」為核心的幾個普通男女的生存狀態。影片沒有人為的浪漫，也沒有矯情的傷感，更沒有戲劇化的動作和奇觀性的場面。幾位非職業演員用幾乎無表演的表演，說着一口「地方」普通話，試圖再現生存本身的平凡和單調；定點攝影、自然狀態下拍攝、同期錄音、長鏡頭等，似乎想還原出生活本身的複雜和豐富。影片借鑒和發展了世界影視史上的紀實傳統，追求「最常態的人物，最簡單的生活，最樸素的語言，最基本的情感，甚至最老套的故事，但它卻要表現主人公有他們的非凡與動人之處；同樣，最節約的用光，最老實的布景，最平板的畫面，最枯燥的調度，最低調的表演，最原始的剪接方式，最廉價的服裝和最容忍的導演態度，卻要搞出最新鮮的影像表現……」②。

還原生存本身，在日常狀態下寫出人性的光明和陰暗，寫出生命的艱辛和愉快，寫出環境的窘迫和壓抑，這些影片脱離了主流文化對社會個體的戲劇化改造和意識形態定位。生命以其赤裸裸的形像矗立在銀幕上。這是一種被剝離了意識形態撫慰的「殘酷」世界。

四　生命體驗的還原

如果說紀實風格是新生代對他們所體驗的世界的還原，那麼另一種感覺化電影風格則是對他們在世界中的體驗的還原。新生代大多在都市中成長，對生存並沒有多少刻骨銘心的體驗。他們大多數人所遭遇的只是童年的英雄夢想與成人後世無英雄的現實反差，是流浪天涯的自由與無家可歸的失落之間的難以調和，是變幻難測的世界與迷離恍惚的歷史所造成的眩暈，是墮落的誘惑與純潔的嚮往之間的生死較量。因而，他們的電影並不關懷身外的世界，而是經意和不經意地還原着他們自己的都市體驗、成長體驗。從一開始張元的「非法」影片《北京雜種》到後來管虎的《頭髮亂了》、婁燁的《周末情人》，直到最近李欣的《談情説愛》、阿年的《城市愛情》，新生代在影片中用迷離的色彩、跳動的結構、搖滾的節奏、傳記化的題材、情緒化的人物，來還原他們自己在都市的喧嘩與騷動中所感受到的相當個人化的希冀、沉醉和來去無歸的生存體驗和光怪陸離的都市浮華。

這群青年人也許過份執着於傳達他們對生命和生存的理解和體驗，因而令影片的視野過於狹窄、自敍色彩濃重，有時可能近乎喃喃自語。所以，新生代電影的創作雖然越來越多，但除了《長大成人》等少數例外，絕大多數影片都未能進入電影主流渠道，至今仍然在文化邊緣徘徊。

中國新生代電影在世紀末世界性的文化思潮和美學運動的背景下出現，其意義也許並不在於創造出巨大的經濟利益，更重要的是，它們正在尋找表現當今世界以及人的感情、行為甚至抽象觀念的新的可能性，從而影響人們理解和感受電影以及我們所處的世界的方式。

李欣的《談情說愛》採用一種放射性的結構，將意中情人、一見多情、移情別戀三個並不相關的故事組合在一起。阿年的《城市愛情》則用逆向平行的敍事方式講述父子兩代人的愛情，他用時間逆行的套層敍述結構和MTV似的節奏和情調將歷史和現實進行了片斷化剪輯，並設計了許多後現代意味的細節。這些影片的主人公大多與音樂(特別是具有青春反叛意味的搖滾樂)有一種「血緣」聯繫，但它們並不是傳統意義上的音樂片，而是一種音樂情緒片。由於情節往往難以傳達他們動盪不羈、迷離斑雜的生存體驗，於是他們都借助音樂的節奏和情緒來表達自我——超廣角鏡頭、鏡頭的不斷運動甚至晃動、畫面構圖動盪傾斜、裝飾性的影像、鮮艷的色彩、螺旋似的跳動結構，還原出一幅完整的都市景觀。

應該說，這些影片提供的不只是都市狀態，更是一種都市體驗。在這些體驗中，青春不是一種矯飾的炫耀而是一種現實的困惑，都市是一種迷亂、無奈、充滿希望和失落、奇遇和誤會的世界。影片傳達了一代人的感受③：

> 一方面我們不甘平庸，因為我們畢竟趕上了大時代的尾聲，它使我們依然心存嚮往而不像70年代出生的人那樣是一張歷史白紙；另一方面，我們又有勁沒處使，因為所處的是日益規範化、組織化的當下社會，大環境的平庸有效地制約了人的創造力……所以我們對世界的感覺是「碎片」，所以我們是「碎片之中的天才的一代」，所以我們集體轉向個人體驗，等待着一個偉大契機的到來。

因而，對這些影片來說，其意義也許並不在於那關於父輩和子輩的愛情故事，或是那得而復失、失而復得的愛情遊戲，而只是在於那些迷亂的感受、失去歷史支撐的空虛，在於那個對愛情進行玩笑式考驗的竹框和那種現代都市中沒有起始點的有軌電車的懷舊。

五　斷片的整合

這群青年人迷戀於他們自己對電影的理解，所以往往放棄常規電影講故事的習慣和方式，致令影片在造型、結構和風格上充滿了陌生感。《巫山雲雨》採用了呆照和跳切的手法，《談情說愛》採用了三段式重疊結構，《城市愛情》設計了在敍事和電影語言上逆向對比的雙重時空……。這群青年人也許過份執着於傳達他們對生命和生存的理解和體驗，因而令影片的視野過於狹窄、自敍色彩濃重，有時可能近乎喃喃自語。雖然一部分心有靈犀的觀眾對這些影片情有獨鍾，但大多數普通觀眾卻無法體會到這些影片中相當個人化的感受，無法與這些影片達成交流和共鳴。所以，新生代電影的創作雖然越來越多，但除了《長大成人》等少數例外，絕大多數影片都未能進入電影主流渠道，至今仍然在文化邊緣徘徊。

新生代導演們對這種自戀傾向已有所意識。繼《頭髮亂了》之後，管虎在拍攝《浪漫街頭》時就自我反省到：「剛畢業那幾年，覺得好東西是陽春白雪、少數人喜歡的東西，比較個性化的。現在全變了，應該是大多數人喜歡的東西才稱得上是好東西。」④ 也

許，這種逐漸的世故和成熟，正在使新生代走出自我的陰影。於是，路學長的《長大成人》(原名為《鋼鐵是這樣煉成的》)在千呼萬喚以後才亮相登場，使《陽光燦爛的日子》那種青春自敍的電影樣式獲得了再次的定型。影片以唐山大地震這一個時代終結的象徵為起點，到重新開始尋找「鋼鐵是怎樣煉成的」答案為結束，為這一代人的成長提供了一次深刻和淺薄相互混雜的自畫像。儘管影片後半部由於敍事上和價值觀念上的混亂而令影片的規格大大降低，但它在敍事上的相對規範化、那些日常場景與象徵符號的有機組合，表明新生代似乎正在開始整理過去、告別迷惘、正視規範，以一種走向成熟的心態創造不僅屬於自己也屬於公眾的藝術。隨後，張揚的《愛情麻辣燙》則用一種串連似的組合結構，對當代都市中的愛情做了一種浪漫主義、現實主義、現代主義和後現代主義的混合闡釋，通過一些可歌、可泣、可笑、可悲的故事將當今世界這一文化壓縮的特徵表現得瀟瀟灑灑。前衛意識與商業包裝、精英感受與流行時尚相互調和。這似乎表明，新生代正在將斷片完形為一種整體，從而創造出一種後現代時期的文化「經典」。

無論如何，今天的電影充斥了太多的矯飾、讒媚、虛偽和實用主義，中國大陸電影新生代，以他們那種還不那麼世故、保守、患得患失的幼稚和對自我、對藝術的一份真誠，為暮氣沉沉的中國大陸電影注入了些許青春朝氣。也許，新生代電影並不能被大多數人所接受，但也正是在這一點上，它們顯示了自身的前衛意義。新生代電影是在世紀末世界性的文化思潮和美學運動的背景下出現的，它們的意義也許並不在於創造出巨大的經濟利益，更重要的是，它們正在尋找表現當今世界以及人的感情、行為甚至抽象觀念的新的可能性，從而影響人們理解和感受電影以及我們所處的世界的方式。像這些影片用音樂美學來革新電影語言的努力，大量採用移動局部廣角攝影的風格，將空間構圖的封閉性轉化為時間構圖的開放性的造型，不僅體現了世界電影美學發展的一種新趨勢，而且也為電影發掘了一種在媒介文化和廣告文化高度發展時期的新的表現潛力，同時也為人們提供了一種體驗和表述當今世界狀態的話語形式。

註釋

① 黃燎原：〈重歸伊甸園〉，轉引自〈黃燎原演繹六十年代歷史觀〉，《北京青年報》，1997年2月20日。

② 章明：〈致友人的一封信〉，《當代電影》(北京)，1996年第4期。

③ 許暉：〈疏離〉，轉引自李皖：〈這麼早就回憶了〉，《讀書》(北京)，1997年第10期。

④ 引自黃地：〈管虎撞牆有心得〉，《北京青年報》，1997年2月21日。

尹　鴻　1989年獲北京師範大學文學博士學位，現為北京師範大學藝術系教授、電影(電視)學博士研究生導師。

莫言的《酒國》與巴赫汀的小說理論

● 陳燕遐

莫言的小說與巴赫汀的小說理論的確都產生於相似的社會語境。然而，就狂歡表象而言，莫言所指涉的現實，其實有本身的特殊傳統與淵源，和巴赫汀推崇的歐洲中世紀狂歡節文化並不相同，因而在二人的敍述中產生南轅北轍的效果。

莫言在《酒國》最後一章寫自己來到他筆下的酒國市，眼前是他想像中的場面①：

這兒應該是一個秘密的肉孩交易場所，這裏應該活動着醉鬼、妓女、叫花子，還有一些半瘋的狗……拐了一個彎，一個老頭披着一條破毯蜷縮在角落裏，在他的身旁，躺着一支翠綠的酒瓶子……一個酒丐，他不要錢也不要糧，專跟人要酒喝，喝醉了就唱歌跳舞，逍遙得像神仙一樣。

這樣的景觀，再加上充斥全書的怪誕的肉體形象、粗野鄙俗的語言、顛倒錯置的秩序、疑幻似真的情節、瘋狂的酒宴、混亂的性愛——乍看之下，的確十足巴赫汀 (Makhail M. Bakhtin) 筆下的狂歡節景象，難怪有論者認為《酒國》是一個狂歡的世界，集中了各種狂歡化的元素②。《酒國》和巴赫汀小說理論的另一個暗合之處，是它的雜語現象 (heteroglosia) 和對話性 (dialogism)，莫言在書中刻意嵌入各種不同文類，指涉中外文學傳統與文化現象，模仿各種主義創作，諧擬顛覆統治者的語言，不啻名副其實巴赫汀所謂的「複調小說」(polyphony)。莫言的小說與巴赫汀的小說理論的確都產生於相似的社會語境，若以巴氏的複調小說理論觀之，更可見出莫言在特殊社會語境中的寫作用心。然而，就狂歡表象而言，莫言所指涉的現實，其實有本身的特殊傳統與淵源，和巴赫汀推崇的歐洲中世紀狂歡節文化並不相同，因而在二人的敍述中產生南轅北轍的效果。

相若的社會語境

巴赫汀20、30年代發表的文學／文化理論在當時並未受到應有的重視，直至60年代末始受到前蘇聯學術界注意，70年代流亡法國的保加利亞理論家克里絲蒂娃 (Julia Kristeva) 和托多羅夫 (Tzvetan Todorov) 將巴赫汀的

巴赫汀(圖)和拉伯雷在個人秉賦與生活經歷上是兩個截然不同的人，然而他們都分別處於歷史上的新舊交替時刻，他們對自己身處時代的特質的體驗與把握又極其相似，二者都能以偽裝的敍述，盡情批評專制的政治與文化。

理論引介至西方，隨即引起了廣泛的討論。由於他的理論核心——語言，並他對語言背後的意識形態的關注，俱為當代文論的重要課題；他的對話性與狂歡主義(carnivalism)理論，與近年強調他性與小眾的女性主義、同志論述、文化批評與諸後學在思想上有不少暗合之處，以致各學派都可以在他的理論中找到某種共鳴，因此深受論者歡迎——遠至文藝復興時期的作品研究，近至當代電影討論，應用範圍相當廣泛。中文學界80年代後期開始亦有多種專著評介。巴赫汀在評論界引起的討論真可謂達到「眾聲喧嘩」的效果。

複調小說與狂歡主義是巴赫汀分別用以分析陀斯妥耶夫斯基(Fyodor Dostoevsky)與拉伯雷(François Rabelais)作品時的理論發明。他稱陀氏為複調小說的創始人，並十分贊同高士(Otto Kaus)的見解，認為陀氏作品的世界最純粹、最真實地體現了資本主義精神，他指出資本主義社會的多層次性、矛盾性正是複調小說產生的先決條件③。換句話說，是特定的社會環境造就了陀氏的作品。

這一種文學藝術與社會環境的對應關係，我們在巴赫汀的理論中其實也可以找到痕迹。事實上，文學理論的產生往往與論者身處的時代密切相關。生成巴赫汀理論的20、30年代前蘇聯社會，經過了十九世紀末社會、經濟、政治上的各種急劇轉變，產生空前的社會流動，並文化思想上的矛盾衝突與轉變契機，其時的前蘇聯社會，正是一個眾聲喧嘩的標準範本。巴赫汀本人的生活經驗更有助他形成這樣一種強調對話、他性的思想。據克拉克(Katerina Clark)和霍奎斯特(Michael Holquist)指出，巴赫汀成長的環境無論在種族、文化、宗教以至語言上都異常混雜④，這些生活體驗

成為他日後的雜語與狂歡節理論的經驗基礎。他大學畢業後在內維爾教書時，經常與一群志同道合的朋友進行哲學、文化、宗教及語言學的討論，這更直接或間接促成他寫成早年的幾部重要著作，《陀思妥耶夫斯基創作諸問題》(*Problems of Dostoevsky's Creative Works*) ⑤便是其中之一。

另一方面，30年代前蘇聯在斯大林的高壓統治下，對思想與言論的箝制日益嚴酷，甚至出現了「社會主義現實主義」教條獨專的文化專制局面。巴赫汀吸收了過去的經驗⑥，再加上對語言的意識形態的洞察力，發展出一套較為安全的寫作策略，以小說的話語為基礎，對社會文化的變遷作整體考察，寫成了〈小說的話語〉("The Discourse of Novel", 1934-35) 和〈小說的時間形式和時空型〉("Forms of Time and of the Chronotype in the Novel", 1937-38) 等理論性極強的著作。《拉伯雷和他的世界》(*Rabelais and His World*) 更是一次具體的偽裝操演，他透過分析文藝復興時期法國小說家拉伯雷的長篇小說《巨人傳》，剖析民間文化的狂歡化風格，發明其中的反叛精神。巴赫汀和拉伯雷在個人秉賦與生活經歷上是兩個截然不同的人，然而他們都分別處於歷史上的新舊交替時刻，對自己身處時代的特質的體驗與把握又極其相似，二者都能以偽裝的敍述，盡情批評專制的政治與文化。霍奎斯特甚至認為，當巴赫汀說「拉伯雷的文字大膽直率，但他不僅避免了火刑，而且沒有遭受任何嚴重的迫害或煩惱」時，他其實也在描述自己⑦。拉伯雷在文化斷裂與轉型的裂縫中，抓住中世紀與文藝復興時期盛行的狂歡節，創造了一個嘻笑怒罵、縱情享樂、高舉肉體的感官本能小說世界，嘲弄官方的禁欲文化；巴赫汀也在拉伯雷的肉欲小說世界裏，找到民間文化的自由反叛精神、笑的解構力量，找到思考與論述他所身處的時代的罅隙。然而，若我們把巴赫汀的著作純粹看成一個政治隱喻，簡單地將十六世紀教會等同於二十世紀的蘇聯斯大林政權，將巴赫汀對拉伯雷嘲諷藝術的激賞完全等同於他對專制文化的折射批評，那便忽略了該書就文化論述理論層次的探討與發明。

劉康綜合巴赫汀的理論以分析中國現代社會，指出「文化革命」與社會革命一直是中國十九世紀中葉迄今的一個歷史主旋律，伴隨着革命的是中國文化的斷裂、動盪、分離和轉型⑧。若按照這說法，我們大概可以說五四、中共建國、文化大革命等都是中國近代文化轉型的關鍵時刻，而最近一次劇變當發生在文革之後。

一般流行的說法把文革以後的中國文學稱為「新時期文學」，認為70年代末出現的「傷痕文學」標誌着當代中國文學一個新的開始。然而，李陀認為真正重大的變化發生在80年代中期，且把轉捩點劃定在1985年，他指出這時的重要轉變是人們不再萬口一聲，而是可以互相對話⑨。這種對話風氣見諸1983-84年間出現的文化「小圈子」、小團體，見諸作家在題材上的大膽闖關和形式上的種種實驗，見諸不同的文藝創作路線論爭。官方意識形態已經失去了過去指導思想的領導地位。

與西方文學的重新接壤，進一步激化了本土內部的變遷。在80年代比較寬鬆的政治氣候中，西方的文學作品及理論著作大量譯成中文，本土文學紛紛借鑒、移植、轉化，不但做成文學界一片紛繁景象，也引起許多大

李陀認為中國文學真正重大的變化發生在80年代中期，且把轉捩點劃定在1985年，他指出這時的重要轉變是人們不再萬口一聲，而是可以互相對話。與此同時，官方意識形態已經失去了過去指導思想的領導地位。

大小小的爭論。經濟改革引來消費主義與文學商品化現象，使文化面貌更形複雜，文學一統的局面被進一步瓦解，沒有一種話語可以定於一尊，各種論述互相衝突，又彼此共存。

面對喧鬧、「混亂」的文化現象，官方當然並非全無回應。事實上，中國大陸文藝界的發展一直深受政治氣候牽制，1987年的「反資產階級自由化」與1989年「六四」事件後的政治全面收緊，文藝界都直接受到牽連。然而，在商品經濟大潮的衝擊下，儘管官方話語仍然能左右文藝發展，可是定於一尊的文化局面似已不大可能⑩。莫言的《酒國》即在這樣的氛圍下寫成。

陀思妥耶夫斯基身處的是俄國資本主義發生初期，生產方式的劇變打破了原有的權力均衡狀態；巴赫汀時代的前蘇聯政治制度發生根本性改變，革命成功一方面帶來鼓動力量與自由空間，另一方面卻也帶來各種潛藏的危機、越來越白熱化的衝突、政治上的收緊甚至壓迫；中國在文革之後，政治氣氛比較寬鬆，改革開放帶來相對自由的論述空間，時寬時緊的政治氣候一方面牽制文藝的發展，另一方面也迫使知識份子創造不同的論述策略，尋找對話的空間。簡言之，三者所處的都是歷史上的文化轉型時期，具體情狀雖然有異，文化轉型引發的眾聲喧嘩局面卻是相似的。

小說——諧擬的廣場

上面已經約略提過，語言雜多、對話性、複調小說等概念，是巴赫汀考察文化轉型時期概括所得的文化理論。他指出當社會相對地穩定的時候，文化以至社會各個方面乃由統一的「獨白話語」所支配；然而當社會出現動盪或變遷，獨白話語的主導地位便受到挑戰，各種被壓抑的話語乘時找尋各自的生存空間，於是出現語言雜多的局面。語言雜多現象在文化轉型時期最為突出，而所謂對話性，指的便是各種話語、文化之間的對話與交流。他認為小說最能反映這種雜語現象，它否定了單一和統一語言的絕對權威，拒絕承諾它本身的語言是意識形態世界唯一的語言、語義中心⑪。因此，小說本質上就是複調的，是一個語言雜多的廣場，會聚社會上各種話語，通過模仿諧擬揭示它們的語言和形式的規範性⑫。他認為諧擬是複調的主要表現，在諧擬中作者借他人的話語說話，卻在其中引入另一層意向，與原有意向針鋒相對⑬。

回頭看《酒國》，我們發現指涉、諧擬不同的話語正是其中一個相當明顯的特色：李一斗的小說是各種主義的摹寫，離奇怪誕的情節又彷彿魏晉

偵探小說指向一個意義的核心，無論案件怎樣曲折離奇，最後必然會水落石出，真相大白。然而、《酒國》卻拒絕這樣一種閱讀預期與敍事邏輯，它要揭示的是敍述對真相（意義）的無能為力。丁勾兒的任務本是要偵查吃紅燒嬰兒的真實性，可是他的偵破行動卻一步一步遠離原來的目的，最後是真相的茫然、意義的落空。

南北朝的志怪小說⑭，〈一尺英豪〉中所引錄的《酒國奇事錄》一段更完全是《聊齋》、《搜神》一類文體的翻版；莫言和他的通信中常常討論各種文化現象和文學類型，加以針砭諷刺；至於對中外文學各種母題、原型、文類等的指涉，則更是俯拾即是，充分顯示他要和其他話語對話的企圖。下面即以其結構、修辭兩方面加以說明。

《酒國》結構上可以分為兩部分，其一是莫言所寫有關特別偵察員丁勾兒到酒國市調查幹部烹食嬰兒事件的故事，其二是中間加插的作者莫言和文學青年李一斗的通信，以及李請求推薦發表的九篇短篇小說。兩部分平行發展，又有某種關連。撲朔迷離的烹嬰疑案加上丁勾兒與女司機的情欲糾纏，是典型的流行文化偵探小說模式，然而《酒國》卻又是反偵探小說的。偵探小說指向一個意義的核心，無論案件怎樣曲折離奇，最後必然會水落石出、真相大白。「真相」是偵探小說的動力所在，故事由追查真相開始，情節圍繞它展開，最後以揭露真相結束。無論偵探小說的作者、主角或讀者，都不能脫離「真相」這一命題，作者的寫作、主角的任務、讀者的閱讀預期——所有都環繞並指向這一個意義核心，它是偵探小說的意義所在。然而，《酒國》卻拒絕這樣一種閱讀預期與敍事邏輯，它要揭示的是敍述對真相(意義)的無能為力，丁勾兒的任務本是要偵查吃紅燒嬰兒的真實性，可是他的偵破行動卻一步一步遠離原來的目的，最後是真相的茫然、意義的落空。丁勾兒更由受命調查真相捉拿原兇的偵察員，一變而為情欲的俘虜與殺人犯，甚至可能參與了烹嬰的罪行。這一種身份的逆轉，更可見出丁勾兒這人物的顛覆性。楊小濱就曾指出丁勾兒不但是中共建國以來一意確立的革命樣板、人民救星的反面形象，也是現代文學自魯迅以來拯救民族文化、推動歷史進步等宏大主題的蓄意顛倒⑮。

《酒國》其中一個顯著的語言風格，是書中到處充斥着冗贅蕪漫、言過其實的陳腔濫調，這在李一斗寫給莫言的信中尤其明顯，裏面全是語調高昂、情感泛濫、充滿「革命的激情」但卻華而不實的敍述，如「長江後浪推前浪，流水前波讓後波，芳林新葉催陳葉，青年終究勝老年」⑯一類的純粹語言複製俯拾皆是；又如李一斗描述自己為莫言當年的一件軼事所感動，竟然激動得「十個指尖都哆嗦；周身熱血沸騰，雙耳紅成牡丹花瓣」，並且讚美他的話是「一聲嘹亮的號角、莊嚴的呼嘯，喚起了我的蓬勃鬥志。我要像當年的您一樣臥薪吃苦膽，雙眼冒金星，拿起筆，當刀槍，寧可死，不退卻」⑰。誇張的修辭使激越的歌頌變得空洞無物，大大削弱了語言的可信性。這裏我們還勉強可以把它視為文藝青年的感情泛濫，然而，把這種濫情推向極致，像李一斗在〈酒精〉中對童年金剛鑽的描寫，則已是十足的語言垃圾，連絕無僅有的意義也給消耗淨盡。濫情的「仿毛文體」與毛語錄的直接引用，極度集中地出現，漫無目的地衍生，遂使官方一度用以鼓動人心的「共產主義的一個重要標準就是藝術勞動化勞動藝術化，到了共產主義人人都是小說家」等口號益發顯得滑稽可笑，意義的虛空暴露了統治者話語的虛偽與荒謬。

莫言在這裏所做的，正如巴赫汀所說，是「對任何依附於意識形態話語的直接的或未經中介的意圖、表達剩餘(任何『沉重的』嚴肅)表示不信任，

《酒國》一個顯著的語言風格，是書中到處充斥着冗贅蕪漫、言過其實的陳腔濫調，這在李一斗寫給莫言的信中尤其明顯，裏面全是語調高昂、情感泛濫、充滿「革命的激情」但卻華而不實的敍述。誇張的修辭使激越的歌頌變得空洞無物，大大削弱了語言的可信性。

假定語言是約定俗成的、是虛假的，不足以描述現實」⑱。他通過諧擬毛文體，使話語出現了巴赫汀所謂的「雙聲性」(doubled-voicedness) 甚至多聲性：首先是充滿政治色彩的毛文體，並當時的社會語境，以及報章刊物以至人民的膜拜與信仰，然後是小說人物李一斗庸俗肉麻的模仿，最後是作者莫言在背後的戲謔諧擬。多種聲音、多重意識彼此衝突，產生多層次的對話。當然，在諧擬、反諷的修辭中，作者在他人的話語之上建立新的意義，作者的意圖似乎無可避免地佔了主導優勢，這是巴赫汀強調平等對話的複調小說理論無法處理的矛盾。

過度抒情的毛文體集中出現在李一斗寄給莫言的信中，形成了另一種對話性：私人空間與公眾空間的錯置糾纏。張閎考察莫言給李一斗的回信，認為他的措詞謹慎、條理清晰、進退有度，可以說只是一種社交禮貌，是私人空間的公眾化⑲。然而從另一個角度看，李一斗的信表面上雖然情感充沛，非常個人化，可是那種近乎口號的表達，卻處處表現出公眾化的傾向，字裏行間明顯帶有官方報紙通行文體的色彩，甚至更像大字報口吻。這一種公私顛倒錯置的現象，反映了統治話語的無孔不入。一方面私人空間給謹慎、抽離的公眾話語侵佔了；另一方面，公眾話語又以極其誇張濫情的語調出現在私人信件中。這樣一種「錯置」，同樣也顯示了話語的空洞本質。

李陀在〈雪崩何處？〉中慨歎毛澤東長達幾十年的寫作所形成的詞語體系影響無遠弗屆，毛文體在現代漢語中實現了空前大一統局面，絕對控制了一切以現代漢語作符號的語言領域⑳。他一方面深感語言解放的複雜艱難，另一方面因而更加肯定文學作品在這方面的貢獻㉑：

> ……文學作品通過語言層面的種種運作來影響、改變人們的思想方式及至深層心理的可能性。實際上，自有文學以來，文學作品從來都是一方面通過藝術形象所蘊含的意義和具體的讀者發生聯繫，一方面又通過不斷破壞語言的實用性、常規性而進行的語言創造活動和一般人（不論是不是讀者）發生聯繫——這種聯繫對人類至關重要，因為語言的更新歸根結柢意味着世界的更新。

把莫言對語言的戲謔諧擬放在這樣一個歷史脈絡裏看，便益發顯出他的用心，將他的作品與巴赫汀的理論並置，這用意越見明顯。

狂歡的異化

基於他的雜語理論和他自身的遭遇，巴赫汀了解到在已說出的話語之下其實有更多被故意忽視或壓抑的話語。因此，他用文本學 (textology) 策略分析拉伯雷的《巨人傳》，企圖找出拉伯雷文本中未說出的部分。由此他發現在中世紀教會的清規戒律底下，民間文化以滑稽嘲弄的方式反抗官方的大一統文化，這種反抗最能見於當時的兩種次文本：狂歡節與怪誕現實主義，二者在拉伯雷的作品中構成瘋狂的抗衡敍述。

巴赫汀強調拉伯雷的作品以開放的、流動的、平等的民間文化，對抗嚴肅的、教條的、封閉的官方文化，然而，伯容 (Richard M. Berrong) 卻指出巴赫汀將民間文化與官方文化簡單

巴赫汀發現，在中世紀教會的清規戒律底下，民間文化以滑稽嘲弄的方式反抗官方的大一統文化，這種反抗最能見於當時的兩種次文本：狂歡節與怪誕現實主義，二者構成瘋狂的抗衡敍述。霍奎斯特指出，巴赫汀作為一個俄國知識份子，他的任務是「為他的時代對世界進行分析」。

地二分對立起來，並非拉伯雷筆下世界的真實面貌。他認為拉伯雷作品裏的民間文化面貌遠比巴赫汀所描述的複雜，它在拉伯雷世界裏的作用和地位並不如巴赫汀所言的是一個一成不變的、完全支配性的整體㉒。歷史學家指出這時的確存在兩種文化；然而其參與者卻並非巴赫汀所說的截然分隔，巴赫汀所說的中世紀及文藝復興早期的「民間文化」(popular culture) 其實是每一個人的文化，並不是下層社會的專利，「上層社會參與民間文化……是歐洲生活的重要事實，這在慶典中尤其明顯」㉓。十六世紀的法國上層社會文化與拉伯雷的敍述都不是一成不變的，正是這樣的一種文化多元參與為他們提供了一個自我批判的角度。伯容指出巴赫汀所用的「官方文化」一詞也問題重重，事實上並非所有享有此文化的人都擁有官方地位，文藝復興時期的權力分布並不如巴赫汀所言的單一㉔。拉伯雷的世界，恰恰如巴赫汀在分析陀思妥耶夫斯基作品時所強調的，是一個多元的、充滿矛盾衝突的世界，其中並沒有一個一統的主導原則或架構，當中的矛盾衝突處，正好反映了當時的社會面貌和價值轉變。

霍奎斯特指出，巴赫汀作為一個俄國知識份子，他在《拉伯雷和他的世界》中的任務是「為他的時代對世界進行分析」㉕；然而伯容卻辯稱，正因為巴赫汀太着意這任務，以致把民間文化與官方文化簡單地對立起來，把兩者看成是各自同質卻互相對立的類別，賦與民間文化自由、開放、流動、充滿動感的本質，永恆地反抗與顛覆嚴肅、封閉、教條、單一的官方文化。此外，巴赫汀過份強調民間文化在拉伯雷作品中的主導性，不單忽略了它在拉伯雷作品中地位的轉變，以致把拉伯雷的作品看成是反建制的

單音作品，亦忽略了其中的多元性與矛盾之處；或者說，他有意在多種聲音中突出其中的反抗聲音，而故意忽略其他，看不見不同的聲音平等地對話、質疑、辯論。他雖然提出民間文化與官方文化兩個概念，然而二者卻從來不在一個他在《陀思妥耶夫斯基創作問題》中所提倡的真正對話關係中。

狂歡節在歐洲淵源有自，巴赫汀視之為老百姓對統治階級主導意識形態的一種反叛，是一次行為與精神上的解放，主流價值的顛覆。這樣的「誤讀」，實在與巴赫汀所處的時代和他透過小說理論所要達到的社會批判目的密切相關，也是歐洲的風俗習慣容許並暗示他可以這樣挪用狂歡節。換句話說，他的分析有其古今的特定文化背景。本文前面曾指出，《酒國》集中了各種狂歡化因素，然而我卻認為酒國的狂歡化另有一種情境，其中酒宴尤能看出兩者相異之處。

由於巴赫汀強調狂歡節的頡頏精神，因此一切離經叛道的形象都被賦予正面的意義，他特別標舉盛宴，認為它意味着從所有實用的、實際的東西解放出來，是向烏托邦的一次暫時的轉介㉖，它是每一種民間歡樂的一部分；食物與身體和繁殖 (豐饒、出生、生長) 緊緊相連，通過飲食，身體踰越它自身的限制：它吞噬世界，藉此使自己豐富、成長起來，在進食的活動中，人與世界的相逢是歡樂的、凱旋的㉗。

巴赫汀歌頌盛宴僭越、凱旋的特質，而在莫言的《酒國》裏，過度的飲食卻是腐化的象徵。從實際政治含義來說，莫言要批判的是官員的奢華浪費；從文化層面來說，是中國的美食文化。這二者息息相關。

「食」一直是中國這個民族及其文化的重大課題。中國人不單關心吃得飽吃不飽，而且還要講求吃得美、吃得有文化，也就是說，吃也要有吃的美學。在中國文化中，這種對食的執迷形成了一個美食傳統，也成為中國文學中一個永不枯竭的主題。把《酒國》的美食主題放在中國的文學傳統中去考察，我們會發現中國當代文學在處理食的主題上似乎和巴赫汀的狂歡主義有異曲同功之妙，可是，《酒國》在形式上雖有狂歡化的特質，然而在精神上卻是反狂歡化的㉘。伯容指出，狂歡不是老百姓的專利，不是民間文化獨有的特色，而我們可以補充一句：中國的官員更是狂歡化的佼佼者。莫言在〈酒後絮語〉中說㉙：

> 我們每年消耗的酒量是驚人的。雖然禁止公費吃喝的明令再三頒布，但收效甚微。只要是頭戴一頂小烏紗帽，幾乎天天赴酒宴……我想中國能夠杜絕公費吃喝那怕三年，省下的錢能修一條萬里長城。

丁勾兒的酒國之行和飲食分不開：他到酒國是要調查官員吃嬰的案件，甫抵達，礦長和黨委書記便強行把他「押解」去吃「紅燒嬰兒宴」；市裏領導要來礦上參觀，礦長下死命令要好好招待，於是招待所的廚師想到紅燒騾蹄、激湯騾蹄；《美食》雜誌又詳細介紹蟋蟀的營養價值與多種吃法；「特種糧食栽培研究中心」用雞頭代替泥土，種出顏色血紅、粒粒透亮、光澤如珠的稀世珍品「雞頭米」；李一斗筆下「一尺酒店」的著名菜式全驢宴更是匪夷所思——酒國市的確把中國的美食文化推向極致！

巴赫汀歌頌盛宴僭越、凱旋的特質，而在莫言的《酒國》裏，過度的飲食卻是腐化的象徵。從實際政治含義來說，莫言要批判的是官員的奢華浪費；從文化層面來說，是中國的美食文化。這二者息息相關。

論者指出：挖空心思、攪盡腦汁想出來、千奇百怪的「美食」其實源自過度的欲望，它所指涉的是整個文化的頹廢㉚。頹廢雖以官僚為甚，然而老百姓卻也未能置身事外，「一尺酒店」就是民辦的；女人專為供應肉孩而生育，男人賣子拿着錢感激流淚；受害人之一的小妖精一方面帶領肉孩反抗，另一方面又虐待同類——基本上酒國市就是一個頹廢的、殘忍的罪惡淵藪。

美食不僅是頹廢美學的具體表現，它同時有着極殘忍、暴力的一面。〈驢街〉殺驢一幕是這種美食暴力的一次血淋淋的書寫，「嬰兒宴」則是美食文化與吃人傳統的重疊。人吃人的傳統在中國由來已久，第十章裏莫言酒後醉語就曾提到易牙烹兒獻齊桓公、劉備吃獵戶之妻、李逵吃剪徑李鬼腿肉等記載。中國文學作品中的「吃人隱喻」亦有自己的發展脈絡：古典小說《西遊記》裏妖精吃童子心肝、唐僧肉以求延年益壽，象徵邪惡力量向正義英雄挑戰；五四時代以「禮教吃人」隱喻封建禮教對人的壓迫與蠶蝕。中國文學的古典與現代傳統，都只把吃人的暴力隱喻指涉外在的邪惡。《酒國》裏吃人的官僚雖有明顯的政治寓意，然而莫言卻沒有把罪惡單純地看成為外在於個人的邪惡勢力：丁勾兒的最終同流合污，小妖精由抗暴英雄變成另一個暴君，都說明社會集體的暴行其實源於個人，這大概可以視為莫言對當代中國歷史上多次匪夷所思的政治、社會暴力的一次總結性省思㉛。

和食不可分割的是酒。酒和中國文化息息相關，莫言的〈酒後絮語〉寫道：「過去五千年的歷史，從某種意義上說幾同一部酒的歷史。」㉜在莫言筆下，如在《紅高粱家族》中，酒曾給人反抗的勇氣——對抗侵略者、突破社會規範的壓抑。然而在《酒國》裏，酒卻成為罪魁禍首，它把人從現實的、理性的世界中擄走，帶進幻覺的、非理性的世界。丁勾兒幾杯到肚，便意識模糊，不能辨別真偽，開始失去支配自己的能力。酒使他陷入罪惡裏，最後他更死在酒下。莫言在這裏似乎認為酒是道德淪喪與歷史衰微的誘因，把責任都推到酒的頭上。一方面他大膽探討個體腐敗與整體社會衰頹的關係，另一方面他又以外在的引誘來減輕人的責任，將自我意識的淪喪歸咎於酒。這裏似乎顯示了中國文化特有的人文主義樂觀精神。我們雖然早有荀子的「性惡論」，然而大體上主導的儒家思想還是肯定人有向善的追求和能力，而不是往人性的陰暗處發掘。因此中國文化對人性陰暗面的體會常常停留在模糊的狀態，偶有探討，往往很快便轉到外因的討論去。

中國的美食文化和巴赫汀的狂歡節酒宴另一個不同處是：美食文化基本上是一種精緻文化。在〈驢街〉裏，李一斗說酒國的美食如雲，目不暇給，而且「有特色有風格有歷史有傳統有思想有文化有道德」，並浪漫地宣稱「吃喝並不僅僅是為了維持生命，而是要通過吃喝運動體驗人生真味，感悟生命哲學……吃和喝不僅僅是生理活動過程還是精神陶冶過程、美的欣賞過程」㉝。這樣把吃喝提昇到抽象的精神、哲學、美學層次，是中國美食文化的特徵，卻與巴赫汀強調飲食的肉體快感與解放背道而馳。飲食對巴赫汀來說雖然也有象徵意義，然而那是

中國的美食文化基本上是一種精緻文化。在〈驢街〉裏，李一斗說酒國的美食如雲，目不暇給，而且「有特色有風格有歷史有傳統有思想有文化有道德」。把吃喝提昇到抽象的精神層次，是中國美食文化的特徵，卻與巴赫汀強調飲食的肉體快感與解放背道而馳。《酒國》的吃喝更像巴赫汀所說的早期中產階級文學裏私人性的暴飲暴食。

身體吞噬世界，是肉體的勝利與肯定，非常物質性，「怪誕的酒宴滑稽模仿並貶低純粹唯心主義的、神秘的和禁欲的勝利，即抽象事物對世界的勝利」㉞，而且狂歡節裏的大吃大喝、亂吃亂喝，正是要破壞日常生活的規範與秩序、破壞官方文化的約束與壓制，目的是拆毀，這與李一斗通過吃喝建立一套生命哲學美感規範剛好相反；中國的美食傳統把吃看成是一種精神的陶冶、美的欣賞，也和開懷大嚼的狂歡節酒宴大異其趣。我們發現，《酒國》的吃非但不是狂歡節廣場上的吃，反而更像巴赫汀所說的早期中產階級文學裏私人性的暴飲暴食㉟：

> 大眾化節日傳統中（以及拉伯雷）的盛宴形象與早期中產階級文學裏的暴飲暴食有天壤之別，後者表達了自私個體的滿足與厭膩，是他個人的享受，不是整體人民的勝利。這樣的形象與勞動及奮鬥的過程缺裂，遠離廣場，只局限於室內和私人房間，再不是所有人參與的「全世界的盛宴」，只是一次親暱的筵席，而門外有飢腸轆轆的乞丐……那是靜止的私人生活，沒有任何象徵的開放性及普遍意義，無論它是以純粹反面的諷刺形式，抑或以正面形象出現。

當我們想到《酒國》中丁勾兒第一次吃的「麒麟送子宴」即在地底下密室般的房間舉行，酒國市亦十足一個地底的瘋狂世界，書中所寫暴飲暴食的大部分都是官員幹部，便發現兩者何其相似。

劉康認為莫言在《紅高粱》裏表現了典型的狂歡化風格，顛覆了革命理想主義話語蘊含的內在秩序和等級，謳歌了「肉體的低下部位」和「肉體的物質性原則」，這「革命狂歡節」的基調是在80年代中期中國大陸「文化熱」的主旋律底下產生的，是「以弘揚被壓抑和肢解多年的肉體感性欲望的狂歡節語言，來實現文化的批判和重建」㊱；《酒國》卻是1989年「六四」之後對國族文化頹廢的一次深沉反思。若《紅高粱》中「我爺爺」、「我奶奶」的形象「是群眾性的、開放性的正面英雄人物，是革命的主角，也是肉體感性欲望的主體」㊲，那麼丁勾兒、李一斗則是酗酒、貪色、怯懦、窩囊的反面英雄，是肉體感性欲望的俘虜；若《紅高粱》的「革命狂歡節」語言是反叛、顛覆與重建的語言，那麼《酒國》狂歡化的語言雖也是諷刺、諧擬的，但最終達致的卻是理想的虛無與現實的難辦。莫言在〈酒後絮語〉最後說：「如果讀者能從這部書裏讀出一些不同於我過去作品之處，就使我欣然如醉了。」㊳就這個角度而言，他大概可以醉臥一回。

劉康認為莫言在《紅高粱》裏表現了典型的狂歡化風格，顛覆了革命理想主義話語蘊含的內在秩序和等級，謳歌了「肉體的低下部位」和「肉體的物質性原則」；這「革命狂歡節」的基調是在80年代中期中國大陸「文化熱」的主旋律底下產生的，是「以弘揚被壓抑和肢解多年的肉體感性欲望的狂歡節語言，來實現文化的批判和重建」。

* 本文初稿承高辛勇教授審閱並指正，在此深致謝忱。文中錯漏概由筆者負責。

註釋

①⑯⑰㉙㉜㉝㊳ 莫言：《酒國》（台北：洪範書店，1992），頁387；64；64；424-25；426；169-70；425。

②⑲ 張閎：〈《酒國》散論〉，《今天》，1996年第1期，頁97-98；96。

③ Mikhail M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. and trans. Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 19-20, 27.

④ Katerina Clark and Michael Holquist, *Mikhail Bakhtin* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), 31-33.

⑤ 此書1929年第一版的書名是《陀斯妥耶夫斯基創作諸問題》(*Problems of Dostoevsky's Creative Works*)，三十多年後巴赫汀把它修改、擴充，改題為《陀斯妥耶夫斯基詩學問題》(*Problems of Dostoevsky's Poetics*)，1963年出版。參註④Clark and Holquist, 238。

⑥ 他曾因和東正教組織過從甚密，在1929年1月被當局以參與反政府地下宗教團體活動的罪名判處十年苦役，後改判流放哈薩克的庫斯坦奈城六年。參註④Clark and Holquist, 120-45。

⑦ Michael Holquist, "prologue", in Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, trans. Helene Iswolsky (Bloomington: Indiana University Press, 1984), 268.

⑧㊱㊲ 劉康：《對話的喧聲——巴赫金的文化轉型理論》(北京：中國人民大學，1995)，頁224；234-35；235。

⑨ 李陀認為，就形式的通俗化與價值取向來說，70年代末的「傷痕文學」、80年代初的「改革文學」以及「反思文學」與毛澤東鼓吹的「工農兵文學」沒有本質上的差異。我雖然對他的看法有保留，然而他對80年代中期文學界出現的變化的描述卻是頗中肯綮的。有關討論見李陀：〈1985〉，《今天》，1991年第3-4期，頁59-73。

⑩ 鄭樹森教授對文革以後的中共文壇作過扼要的分析，參〈中國小說七十年〉、〈從「尋根」到「魔幻現實」〉，及〈從「後設」到「喻意寫實」〉，載氏著：《從現代到當代》(台北：三民書局，1994)，頁3-51。

⑪⑫⑬⑱ Mikhail M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. Michael Holquist; trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981) 366-67; 5, 401-402; 193; 309.

⑭ 周英雄就曾指出這特點，參〈《酒國》的虛實——試看莫言敍述的策略〉，見《酒國》，頁9。

⑮㉛ 楊小濱：〈《酒國》：盛大的衰頹〉，《中外文學》，第23卷第6期(1994年11月)，頁176-77；179。

⑳ 李陀：〈雪崩何處？〉，為余華：《十八歲出門遠行》的序(台北：遠流，1990)，頁12。當然，李陀這裏所描述的僅是中國大陸的情況。

㉑ 同註⑳李陀，頁7。

㉒ 參Richard M. Berrong, *Rabelais and Bakhtin: Popular Culture in Gargantua and Pantagruel* (Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press, 1986)，尤其頁1-16。他指出巴赫汀對歷史面貌的偏頗掌握實際上有其客觀因素，歷史學界對中世紀及文藝復興時期的民間文化進行系統的研究是晚近的事，我們今日對這時期的文化所知的遠比巴赫汀多。參頁130 註14。

㉓ Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (New York: New York University Press, 1978), 24. 轉引自註㉒Richard M. Berrong, 14。

㉔ 同註㉒Richard M. Berrong, 16。

㉕ 同註⑦Michael Holquist, "prologue", xiv。

㉖㉗㉞㉟ Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, 276; 279-81; 296-97; 301-302.

㉘ 楊小濱對此作了很扼要的分析，他指出無論在阿城的〈棋王〉抑或劉恆的〈狗日的糧食〉裏，美食文化都起着正面的作用，陸文夫的〈美食家〉所表達的文化精華論，更是80年代初文化樂觀主義以致政治樂觀主義的投射，然而《酒國》卻是這一類樂觀主義的中斷。參註⑮楊小濱，頁180-81。

㉛ 楊小濱有類似的看法，參註⑮楊小濱，頁182-83。

陳燕遐 香港科技大學人文學部博士生

軀體、刑罰、權力、性

——王小波小說一解

● 張伯存

軀體是個人的物質構成形式，任何人都在獨一無二的軀體之中存活着，它是「自我」涵義中最為明確的部分。權力首先是制度、法律、國家機器和意識形態，其次是一種廣泛意義上的控制力與支配力；也就是說，權力既可以政府的形式出現，又可以亞政府或超政府的形式出現。從根本上說，權力就是一種壓抑，它壓抑自然、本能、個人和階級。王小波的小說自始至終貫穿着對軀體的各種展示、對刑罰場景的描繪、對權力與反抗的書寫和對性的奇異表現，並且在軀體、刑罰、權力和性之間構成了盤根錯節、錯綜複雜的關係。刑罰和性是權力到達軀體的兩個中介，權力通過對軀體的懲治、虐打、戕害和對軀體最隱秘部位的性的征服來達到對個體的「自我」思想征服，軀體的形象在酷烈的刑罰中得以強烈凸現。在王小波的小說中，性和權力有時融為一體、不可分離，但某些時候，性又成了反抗權力的工具或窺視權力的窗口。

在〈黃金時代〉中，知識青年王二和陳清揚以轟轟烈烈、狂放不羈的性愛高揚了健康自然的生命形態和精神自由，由此形成對權力意志的最絕妙反抗。

在〈革命時期的愛情〉中，王二被扭曲的軀體隱喻了他被扭曲、箝制和禁錮的靈魂。小說中寫道：「我睡X海鷹的牀之前，嘗試過在各種地方、用各種姿勢打瞌睡：比方說，把凳子移到牆邊上，把腳擱到凳子面上拳成一團，腦袋從腋下穿出來」，「假如讓我畫受幫教的模樣，我就把自己畫成個拳頭的模樣。這個拳頭要畫成大拇指從中指與食指間伸出的模樣」。但是，這個多毛、醜陋、四肢發達的軀體，是喚起女團支書X海鷹性意識的直接動因。她由此對王二產生了好奇，於是到高塔上找王二，後來更被王二一把抓住手腕攆了出去，這個軀體的接觸動作更讓她怦然心動。她的性意識、性欲望，和革命時期的小說、電影、革命宣傳教育的思想意識形態灌輸密不可分。在這種政治權力話語

女團支書X海鷹的性意識、性欲望，和革命時期的小說、電影、革命宣傳教育的思想意識形態灌輸密不可分。她產生了畸形的性心理，認為一切性行為都是強姦，男女之間只有充滿了仇恨才可以性交，性交與鬼子、與嚴刑拷打扭結在一起。

下，她產生了畸形的性心理，認為一切性行為都是強姦，男女之間只有充滿了仇恨才可以性交，性交與鬼子、與嚴刑拷打扭結在一起。在和平年代的革命時期，X海鷹要從性中尋找革命、戰爭、青春、夢想、神奇、秘密工作、拷打和虐殺：「假如是她被逮到了的話，就會厲聲喝道：打罷！強姦罷！殺罷！我決不投降！只可惜這個平庸的世界不肯給她一個考驗的機會。」她因此要藉性來滿足革命情結、超越個人生命，幻想在個人隱密的軀體行為領域中實現革命夢想。這不能不說是人性在政治權力話語覆蓋下的逆轉、畸變。而王二的軀體特徵正和她頭腦裏預設的鬼子形象相吻合，她讓王二在她那像行刑室一樣昏暗、陰森的住所的牀上扮演鬼子的角色：「在革命時期裏，我把X海鷹捆在她家小屋裏那張棕綳大牀上，四肢張開，就如一個大字。……她在等我打她，蹂躪她。」而對遭遇的一切，王二又懵懵懂懂、暈暈糊糊，始終以為自己要中負彩，而沒想到這是一場蘊含了「宏大主題」的遊戲。他們苟合後的軀體姿勢，正意味着他們思想、心靈的貌合神離：「我和X海鷹幹完了那件事，跪在牀上把胸口對在一起，那樣子有幾分像是鬥雞……這時候她的乳房在我們倆中間堆積起來，分不清是誰長的了。那東西有點像北京過去城門上的門釘。」而王二在她家牀上喜歡做的一個動作是把自己摺疊、收縮成一朵紮出的**紙花**或者像**崩開了的松球**的樣子。這喻示着他思想的麻木、空白、缺席，這是一具沒有靈魂的、「每一件東西都堅挺不衰」的軀殼，王二注定不是一個合格的演員。王二和X海鷹在錯誤的時間上演了一場陰差陽錯的活劇，他們只能在湊湊合合之後分手。這就是革命時期的愛情，這就是小人物在精神原子彈一顆顆爆炸、在喧囂的話語圈深處的個人情感悲劇。

在〈黃金時代〉第三輯的「似水流年」中，作為權力意識形態話語的刑罰、虐殺和性，以及尋死傾向在個人心理情感上的糾結，再一次在另一個也叫王二的人身上打上了不可磨滅的烙印：「臨刑前的示眾場面，血迹斑斑酷烈無比的執行，白馬銀車的送葬行列，都能引起我的性衝動。在酷刑中勃起，在屠刀下性交，在臨終時咒罵和射精，就是我從小盼望的事。這可能是因為小時，這樣的電影看多了(電影裏沒有性，只有意識形態，性是自己長出來的——王二註)。」作為「受眾」的X海鷹和王二們，竟然在神聖莊嚴的、宣揚革命的意識形態話語中產生了病態的性意識、性心理，這不能不說是對那個年代「偉大敍事」的一個強烈反諷。同時，在「似水流年」裏，有關刑罰情景的描寫第一次出現在王小波的小說中：即對布魯諾、聖女貞德的虐殺。

〈未來世界〉中女警察F在派出所讓「我舅舅」脱光衣服、露出裸體審查一節，透露出濃重的性意味、性吸引信息。他在裸體狀態下保持不卑不亢的個人尊嚴令她着迷。F是性的符號，F即female之意，它代表一種性別取向：「F穿了一雙鹿皮的高跟靴子，身上散發着香水味，都是取向所致。我舅舅坐在凳子上像隻耍把戲的老狗熊，這也是取向所致。」由此可讀出權力、高傲、蠻橫、矜持、凜然、性的誘惑與屈從、卑微、低賤、懦弱、恐懼、受虐對象之間既對抗又合作的種種信息。F作為總是穿着黑衣服的女警察，既是恐怖的權力象徵，又是叵測而且不可抗拒的。當她若無其事地

翻讀他的小說手稿時，他感到萬分恐懼，而這種對權力的恐懼已滲透到他的潛意識中：「雖然住在十四樓上，我舅舅還是感覺到有人從窗口窺視，隨時會闖進來。」

「我」在權力無邊的公司的寫作部裏，每月要接受一次幫助教育，亦即鞭笞，扒光衣服打屁股。第一次挨打時，「我」感到不可思議，難以置信，知識份子的個人尊嚴蕩然無存。公司鞭笞寫手的肉體的過程，同時也是寫手自我靈魂的拷問過程，經過羞愧難當、痛苦不堪的情感體驗後，經過苟且活着還是為維護尊嚴而死的追問後，「我」選擇了前者。這個喜劇性的荒誕情節，折射出中國知識份子的苦難命運和心路歷程。在挨打前，「我」還有過抗爭，挨打後就成了個精神麻木、無欲無思的行屍走肉。權力通過被暴力摧殘的軀體抵達個體的思想，進而摧毀他的意志。

在〈二〇一五〉裏，「我小舅」在習藝所裏被測智商，實質乃是被電刑機電擊的場景，軀體、刑罰、權力與性亦糾結在一起。

在〈二〇一〇〉裏，權力更成了一種網絡，蔓延到任何一個角落，其觸角直接貫穿到個人的軀體、姿態和日常行為。在這種權力網中，人成為非人、成為機器，自由成了夢幻，智慧成了罪愆，發明、創造成了刑罰。政治強權下的愛情是悽慘無告的，王二和他生活中三個女性的錯綜複雜的性愛關係，讓我們看到權力對性的嚴厲專制，性作為一種對我們的個人性最大隱私的表白，是一個測試權力機制運作的很好的領域。王二和前妻相互愛得很深，但始終像隔了一堵牆。他們在王二勞教的鹼場開始戀愛，她是管教，他是犯人，她愛的方式一開始就帶有權力在握的施虐傾向：她對王二進行愛的訓練和奴役。於此，愛成了一種可操作的技術活動，性成了一種違背主觀意願、直接對生殖器發號施令、從精神到肉體的強姦。結婚後，在王二眼裏她始終是個管教，以致雙方無法過正常的性生活，只有當她睡着，王二看到她絕美的裸體時才會欲念叢生。她成了一個權力的象徵。王二在權力的控制下喪失了性本能，這是權力對人的最大迫害。權力的網絡不僅穿越了人的思想和靈魂，更穿越、覆蓋了人的生理機能和肉體，這是權力更殘酷之處。王二只有在反對政府的叛逆狂歡時，在忘掉一切禁忌放浪形骸時，才第一次有了性欲望，主動與她做愛，短暫地還原到人本位。王二生活中還有一個叫「老左」的女人，這個名字令我們想到中國政壇上那些已成為歷史的極左派的醜陋、猙獰嘴臉。「老左」既骯髒又懶惰、行為乖張、心理變態，她以自殺相脅迫，王二和她做愛純粹成了義務和任務、成了一種性捐稅。這個無欲無愛的女人只關注性行為本身，她把性佔有看作是一種應得的權利，並且限定兩周一次；對王二來說，她的權力的淫威是另一重控制和束縛。技術部實習生藍毛衣是個頑皮、敢愛敢恨的小女子，她和王二的刑場之戀觸目驚心、驚世駭俗。他們在玻璃棚子裏面向全世界（電視向全世界轉播），他們帶着拷子，把身體扭曲成太極圖的樣子艱難地接吻，她脫掉衣服讓他撫摸她的乳房。這是小說最精彩的一筆，因為這反映了權力對愛的極端禁錮，同時又宣告了他們在權力之網收束最緊時，敢以坦蕩蕩的性愛向它抗爭。這一場景也是對傳統革命題材小說、電影中（如〈刑場上的婚禮〉等）革

在〈二〇一〇〉裏，權力成了一種網絡。在這種權力網中，人成為非人、成為機器，自由成了夢幻，智慧成了罪愆，發明、創造成了刑罰。荒誕的情節，折射出中國知識份子的苦難命運和心路歷程。

命者崇尚精神表現、視死如歸的戲仿與反擬。

王二和藍毛衣在受刑現場被關進玻璃棚子裏的處境，隱喻着人的存在困境與世界的荒謬。他們在裏面懷着無聊、寂寥、焦慮、恐懼的心情注視着外面，而現場的人則從外面監視裏面；全中國、全世界的人從電視裏窺視籠子裏的他們，而他們則從籠子裏的電視裏注視到自己在籠子裏。這種集體的、匿名的、統治性的、無所不在的監視，使他們無處躲避。權力的眼睛、暴力的視線成為「在場」。受刑時，兩個警察用大簷帽遮擋着藍毛衣的胸部，政府事後又追查懲辦那些看到她的裸體的人，顯示了這個世界的虛偽可笑。王二事後回憶起來，感到受刑已成了個笑話：「雖然抽的是我們，但是挨鞭子的卻是別人。」

同樣，刑場的觀眾也處在被窺視、監視的境地。他們在等待看鞭刑時的百無聊賴的表情和動作，被隱蔽的攝像機一絲不漏地攝下，通過電視轉播到全世界，事後他們遭到懲治，這是無所不在的權力對公民的監禁。攝像機這個物質化的眼睛延長了視線距離，使一個無限廣闊和開放的監禁空間成為可能，整個世界成為赤裸裸的刑罰現場，人的存在變成一個無從躲避的、緩慢無期的受刑過程。在信奉自由即奴役、無知即力量的世界裏，被設置的棋子般的命運是無法改變的。這是荒謬世界的最大刑罰，是權力網絡下最大的存在困境。

王小波的《白銀時代》系列小說，在虛擬的未來時空裏，狀寫中國知識份子的命運，構築了他的寓言世界。同時，王小波在小說中傾注深廣的苦難意識，而悲憫的襟懷、深邃的哲思又使他的小說提升到思索人類命運和困境的高度。

《青銅時代》中的〈尋找無雙〉和〈紅拂夜奔〉，同樣有對刑罰現場的壯觀描繪：「殺魚玄機的時候上面考慮這個女人很有名，應該讓大家看看，都受受教育。」那天觀看的人人山人海，長安城人「恨不得看她死一百回」，無數的目光「個個金光閃閃，整合起來猶如一泡大糞上的無數綠豆蠅一樣」。至於紅拂的死，「所有人都關心明天紅拂死掉的細節。這情形將是這樣的，他們將用絞車把她慢慢吊起來，讓她死得既緩慢，又痛苦」。「據說這就是皇上的意思。他把京城所有的劊子手都找了來，給紅拂設計了一種死法，就是一直在死，但是老也死不完」。王小波高度藝術化地表現了在最高權力下成為一門學問的刑罰，小說中還詳盡描寫了車裂之刑及劊子手發明的砍頭機用刑的情景。

我非常驚異於王小波對刑罰的強烈興趣。在外國作品中，卡夫卡 (Franz Kafka) 的短篇小說〈在流放地〉曾細緻地描繪殺人機及其操作過程，用刑的法官一旦明白這個慘無人道的刑罰最終會廢除，在絕望中由他殺的樂趣轉向自我虐殺、殉死，人性中的惡令人震驚。中國當代作家余華的中篇小說〈一九八六〉，也是一個研究刑罰的好文本。在「文革」中失蹤的歷史教師，「文革」後以瘋子的面目回到了平靜的小鎮，在街頭把古代社會慘絕人寰的刑罰一一演示出來，他既是施刑者，又是受刑者。余華以冷靜得不能再冷靜的敍述語調把這個毛骨悚然的故事講得繪聲繪色，它以強大的閱讀心理衝擊、震撼，將人性的醜惡和社會的刑場性質揭露出來。對中國當代作家

我非常驚異於王小波對刑罰的強烈興趣。對中國當代作家來說，政治暴力、文革暴力是極為慘痛的記憶，但幾乎沒有作家願意承擔這一生命中不能承受之重，他們迅速用種種靈丹妙藥治癒心靈創傷，輕裝前行了。

來說，政治暴力、文革暴力是極為慘痛的記憶，但幾乎沒有作家願意承擔這一生命中不能承受之重，他們迅速用種種靈丹妙藥治瘉心靈創傷，輕裝前行了。王小波在他有生之年始終沒有忘記，我們的社會曾一度是一個廣大的、好像永遠不會收場的刑場。有人當狼，有人當羊，血腥暴力因抹上紅色革命色彩而被神聖化，在它的瘋狂肆虐中，人、人生、生命被徹底遺棄。此外，王小波的小說也深刻地表達了對中國漫長的專制社會的否定與批判，把中華民族幾千年裏「人」的被凌辱、殺戮的命運揭露出來，由此表現了一個自由人文主義者對人的生命價值的尊重與弘揚。

但是，王小波並非用慘烈、沉痛、憤激之筆重述歷史，而是以反諷、黑色幽默、戲擬的風格變形地寫出它荒誕、滑稽、殘酷的鬼臉，這是他藝術風格的獨到之處。在〈未來世界〉裏，「我」和執鞭的小姑娘邊調情邊受「幫教」；在〈二〇一五〉中，習藝所的學員被推進電刑機測智商：「多數學員被推上以後，都是直橛橛的。（女）教員就說：這時候還不老實？而學員回答：沒有不老實，平時它就是這麼大嘛。教員說：別吹牛了，就轟地一聲把他推進去。」而「我小舅」在那個鐵匣子裏挨電擊時精液狂噴，出來時像個瘋子一樣狂呼濫喊道：「好啊！很煽情！」在反諷、黑色幽默下，權力、暴力的淫威化作一場不無默契和諧的男女施虐／受虐的性遊戲——一場由軀體、刑罰、權力和性擔綱主演的活鬧劇。在這場活鬧劇中，軀體的性狂歡消解了殘暴和血腥的權力的刑罰，由此反映出軀體所有者的獨特、怪誕的權力反抗方式。在〈尋找無雙〉中，魚玄機在刑場被勒死前認為自己在牢裏餓瘦了，乳房不豐滿，於是向劊子手要帶襯墊的乳罩。紅拂在臨終前向眾人說的話是：「等會我吊起來，要是勒出屁來，你們可別笑話我。」她又自言自語：「過一會就見着李靖了。那天晚上說，歇會再幹，他可別忘了。」這種在表達與所表達之間所存在的對立、對照、齟齬、不知不覺的平衡悖立狀態，產生了強烈的超然、輕鬆、滑稽的喜劇效果，在笑面背後是這個世界的荒謬、殘酷和慘烈。這種變形、戲擬的藝術表現，更能給讀者帶來審美的愉悅和深刻的思索。

王小波的刑罰意識在他的第一部重要小說〈黃金時代〉中已露端倪：在第一輯「黃金時代」中，他把生活看作像騙牛一樣，是個緩慢受錘的過程；在第二輯「三十而立」中，把生活比作西藏的一種酷刑：把人用濕牛皮裹起來，放在陽光下曝曬；在第三輯「似水流年」中，認為人生就是一場酷烈的衰老之刑。直到他的最後一部長篇小說〈萬壽寺〉，王小波似乎更着迷、陶醉在對刑罰的書寫中。這種語言暴力的書寫，抽離了社會批判的立場，具有自娛自樂的消遣性、遊戲性。總之，我認為，由軀體承載的性、權力、刑罰，是王小波小說創作的一個一以貫之的主題，這四個詞是他小說中的主題詞。

王小波在他有生之年始終沒有忘記，我們的社會曾一度是一個廣大的、好像永遠不會收場的刑場。他深刻地表達了對中國漫長的專制社會的否定與批判，把中華民族幾千年裏「人」的被凌辱、殺戮的命運揭露出來，由此表現了一個自由人文主義者對人的生命價值的尊重與弘揚。

張伯存　1968年生，1990年畢業於山東省曲阜師範大學中文系，曾任中學教師，現為江蘇省徐州師範大學中文系碩士研究生，已發表論文若干篇。

歷史上的
開封一賜樂業教清真寺

● 張倩紅

在北宋皇帝「歸我中夏，遵守祖風，留遺汴梁」的恩准下，猶太人便在開封定居，並建立了一賜樂業教清真寺，成為古老的希伯來文化與博大精深的儒家文化相互接觸、相互影響、最終走向自然融合的歷史見證。

猶太會堂是猶太人進行集體宗教活動和研讀經書的場所，「會堂」一詞的希伯來語為bethaknesset，原意為「會議之所」。會堂出現的確切年代尚難斷定，但一般認為最早大約在公元三世紀前後。會堂作為大流散時期猶太人精神生活的中心，對維繫本民族的共同信仰、共同文化、共同情感等方面起了極為重要的作用。古代進入中國的猶太人也不例外，他們在這塊遠離反猶氣息的東方樂土上安身立命，並建立了自己的會堂。但由於世事的變遷、民族的融合，杭州等地的猶太會堂早已成為過眼煙雲，而且在史籍中未留下任何印迹，只有開封的一賜樂業教清真寺在中西方史料中論述較多、記載較詳，並引起了國外歷史學家、民族學家、宗教學家、都市人類學家的濃厚興趣。它不僅僅是中國古代猶太人歷史足迹的縮影，而且亦成為古老的希伯來文化與博大精深的儒家文化相互接觸、相互影響、最終走向自然融合的歷史見證。

一　建 寺

猶太人經過長途旅行來到開封後，在北宋皇帝「歸我中夏，遵守祖風，留遺汴梁」①的恩准下，便在此定居。他們稱自己的宗教為天教、古教或一賜樂業教②，稱自己為「一賜樂業教人」。經過一段時間的休養生息之後，開封猶太人便建立了自己的會堂——一賜樂業教清真寺。

關於建寺的年代，在開封猶太人留下的石碑刻文中均有記載。明弘治二年(1489)的《重建清真寺記》碑記載：

宋孝隆興元年癸未，列徽(利未)五思達(波斯語"Oustad"即「掌教」)領掌其教，俺都喇(波斯語，指受理建築房屋的職稱)始建寺焉。元至元十六年己卯，五思達重建古剎清真寺，坐落土市字街東南，四至三十五杖。

明正德七年(1512)的《尊崇道經寺記》碑記載：

宋孝隆興元年癸未，建祠於汴。元至元十六年己卯重建。其寺古剎也，以為尊崇是經之所。

清康熙二年(1663)的《重建清真寺記碑．碑陰題名》記載：

清真寺之修，始於宋孝隆興元年，迄今已數百年於茲矣。雖數經變更，而寺址依然存立。乃自明末崇禎十五年壬午滄桑之後，寺基圮壞。

從上述史料可以看出，開封一賜樂業教清真寺始建於宋孝宗隆興元年，即1163年。此時開封已落入金人之手，這一年按金人紀年為金世宗大定三年，而開封猶太人仍使用宋的正朔。寺院座落的地點是土市字街(今開封市東司門十字街附近)。

開封猶太人把自己的會堂命名為「清真寺」，並給「清真」二字賦予了新的涵意，即「然道必本於清真禮拜。清者，精一無二；真者，正而無邪；禮者，敬而已矣；拜下，禮也」③。眾所周知，「清真寺」是中國伊斯蘭教禮拜寺別名，猶太人如此命名是否有仿效他人之意呢？據河南大學歷史系教授魏千志先生的考據，「清真」一詞的原意為「純潔質樸」，本與宗教無涉，如李白《送韓準裴政孔巢父還山》詩中所言：「韓生信英彥，裴子含清真。」魏先生認為④：

據今所知，最早用「清真」一詞來稱呼自己宗教的，是中國的猶太人。……中國伊斯蘭教開始使用「清真」一詞的時間，不論是就全國範圍來說，還是就開封地區來說，都較中國「一賜樂業」教為晚。但這並不等於說中國伊斯蘭教之稱作清真，是因襲他人而來。恰恰相反，中國伊斯蘭教後來稱作「清真」教，完全是其自身名稱發展的合乎邏輯的結果。只要我們看一看中國伊斯蘭教早期的禮拜寺名稱——「清淨寺」、「真教寺」，我們就會自然地得出結論，這「清真寺」的名稱完全是由先前的名稱演化而來的。所以在賦予「清真」一詞以宗教上的含義方面，中國伊斯蘭教眾同樣也做出了自己的貢獻。

建寺之後，開封猶太會堂一直稱「清真寺」。明正德年間(1506-21)也許是為了區別於伊斯蘭教的清真寺，曾一度改稱「尊崇道經寺」，清朝(1368-1644)初年又恢復舊稱，俗名禮拜寺。長期以來，一賜樂業教清真寺一直是教眾禮拜、誦經、禱告、舉行宗教禮儀的地方，它的興盛衰落成為開封猶太社團滄桑浮沉的歷史縮影。

「清真寺」是中國伊斯蘭教禮拜寺別名，猶太人以此為自己的會堂命名，是否有仿效他人之意呢？據魏千志先生的考據，「清真」一詞的原意為「純潔質樸」，本與宗教無涉，而最早用「清真」一詞來稱呼自己宗教的，是中國的猶太人。

二 修葺

由於開封地勢低窪，歷史上屢遭水災，再加上年代久遠，自然破落，開封一賜樂業教清真寺曾多次毀壞。為了支撐這一聖地，猶太人曾多次集資修復。明萬曆三十三年(1605)六月二十四日，當著名耶穌會傳教士利瑪竇(Matteo Ricci)神父第一次會見來自開封府的猶太人代表艾孝廉(艾田)⑤時，對方就告訴他說⑥：

在他老家的城裏還有十至十二户以色列人家以及一座很宏偉的猶太會堂，他們最近剛花了一萬多金子把這座教堂整修一新。他還說在這座教堂裏極為珍重地保藏着五、六百年以前傳下來的卷軸形式的《摩西五經》，即《舊約》頭五卷。

據開封猶太人留下的碑刻文獻記載，從1163-1688年間，他們曾經12次修葺或重建了一賜樂業教清真寺，詳見下表。

一賜樂業教清真寺每重建一次，漢化的色彩就增添了幾分。如第二次修復時，寺中建起了大明皇帝牌位，清代又建起了「大清萬歲龍樓」，供奉「皇帝萬萬歲」的牌位。寺內還附設趙氏祠堂，供奉祖先牌位，這在猶太歷史上是不曾允許的事。又如，康熙二年 (1663) 重修時，竟以石獅鎮邪，這純粹是漢族的建築習俗。

一賜樂業教清真寺每重建一次，漢化的色彩就增添了幾分。如第二次修復時，寺中建起了大明皇帝牌位，清代又建起了「大清萬歲龍樓」，供奉「皇帝萬萬歲」的牌位。又如，康熙二年重修時，竟以石獅鎮邪，這純粹是漢族的建築習俗。

從資料中看，開封一賜樂業教清真寺包括教祖殿、聖祖殿、尊經龕、北經堂、南經堂等建築，但對具體的方位、布局均缺乏記載，多虧康熙年間由法籍神甫孟正氣 (Père J. Domenge, 1666-1735) 繪製的平面圖，使後人對此有了直觀的印象 (見頁113) 。

孟正氣是著名的耶穌會士，他曾於1717年、1719年、1721年、1722年多次來開封。孟正氣在開封逗留期間，對開封猶太人的經書及信仰狀況進行了詳細的了解。當時，這些人自稱為「藍帽回回」以區別於戴白帽的回教徒，他們對本教的教法已比較陌生，並相信靈魂轉世說。但一賜樂業教清真寺尚保存完好，孟正氣費了大量功夫，為清真寺繪製了兩幅線條圖，一為寺的全景，一為寺的內觀。這兩幅圖成了研究開封一賜樂業教清真寺的最為珍貴的資料，否則，「當時存於開封的那個長達700年之久的『禮拜寺』究竟是甚麼樣子後人就沒法想像」⑦。借助於這幅圖，後人對康熙六十年 (1721) 前

開封猶太社團歷次修葺或重建清真寺年表

次	朝代	帝	年號	年	公元	原因	附註
1	金 (南宋)	世宗 (孝)	大定 (隆興)	3 (1)	1163		始建
2	元	世祖	至元	16	1279		定名「古剎清真寺」
3	明	成祖	永樂	19	1421	周定王令修葺	諒用官帑
4	明	英宗	正統	10	1445		
5	明	英宗	天順	5	1461	河水淹沒之後	
6	明	憲宗	成化	?	?		始增建藏經殿
7	明	孝宗	弘治	2	1489		有碑記
8	明	武宗	正德	7	1512		改名「尊崇道經寺」 有碑記
9	清	世祖	順治	10	1653	河水淹沒之後	
10	清	聖祖	康熙	2	1663		仍名「清真寺」 有碑記
11	清	聖祖	康熙	18	1679		有「祠堂述古碑記」
12	清	聖祖	康熙	27	1688		新增楹聯甚多

資料來源：徐新、凌繼堯：《猶太百科全書》(上海：上海人民出版社，1993)，頁709。

後開封一賜樂業清真寺的結構、風格及寺內設置有了直觀的了解。

一賜樂業教清真寺不同於西方式的猶太會堂，而是具有波斯遺風的壇廟建築。整個建築為長方形的東西向院落（中間廟宇為南北向），東西長約107米，南北寬約76.6米，面積約8,196平方米。院門向東，自臨街門至正門，為一南北縱寬的空場，寺周圍有高大的圍牆。進正門至二門為第一進院，迎門為一座約4.6米高的牌樓，上書「敬天祝國」四個大字，南北廂房，為焚修住室，大門左右有花牆，門內有甬道通至二門。二門以西為第二進院，院落很大。迎門大殿為前殿，殿前有月台石欄，頗為壯觀，並有石獅左右相對。院中有牌坊，南北豎二碑亭，亭中立有明、清三碑（明弘治二年〔1489〕的《重建清真寺記》碑和正德七年〔1512〕的《尊崇道經寺記》碑嵌合為一，共立在一碑亭裏）。前殿旁南北廂房為誦經堂（亦名講堂），講堂後面為廚房；前殿左右東向者為教祖（亞伯拉罕）和聖祖（摩西）殿。前殿至後殿有走廊相通。後殿縱深宏闊，雕梁畫棟，兩壁皆透雕明窗。內設摩西椅、尊經龕與「萬歲龍樓」，珍貴的13部《道經》即珍藏於此。開封猶太人給前殿與後殿的命名也頗具中國色彩，前殿為「至清殿」，後殿為「至教堂」，而且在殿內布置了許多儒學味極濃的對聯，有的出自猶太名人之手，如至清殿的窗旁掛着一幅文林郎宜良令趙映斗所題的對聯，內容為：

識得天地君親師不遠道德正路，
修在仁義禮智信便是聖賢源頭。

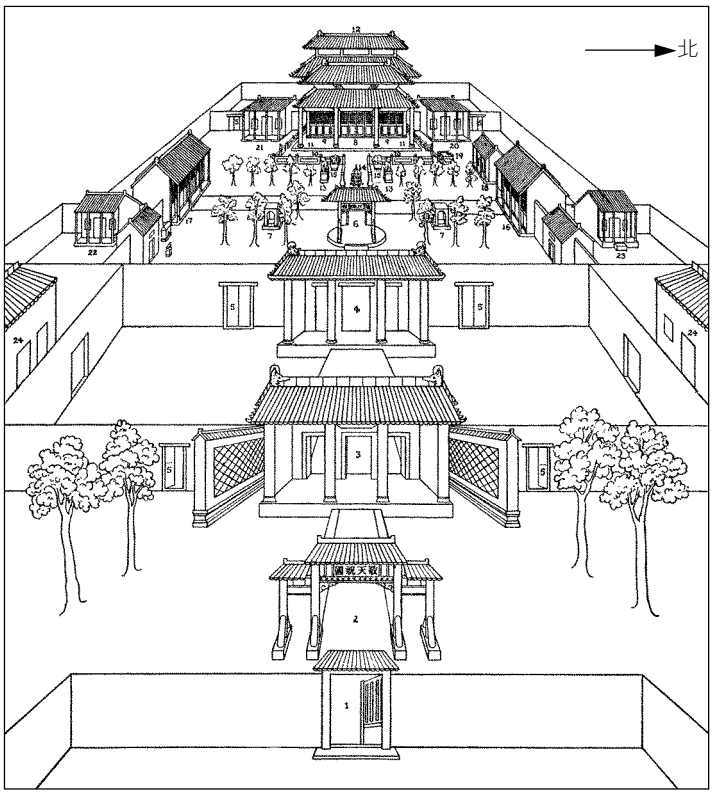
從而體現了希伯來文化與儒家文化的自然融合，反映了開封猶太知識份子為適應中國社會而對一賜樂業教所進行的改革。

三　衰敗

隨着開封猶太社團自然漢化程度的不斷加深，族人的宗教信仰日趨淡漠，清真寺在他們心目中的地位也大大下降。自康熙年間以後，開封猶太人再也沒有修復過清真寺。1850年，當「倫敦猶太人布道會」（London Society for Promoting Christianity Among the Jews）派遣中國信徒邱天生和蔣榮基來開封調查時，他們發現，清真寺位於「火神廟」的西南角，外形很像一座中國廟宇，當時已破舊不堪。一些居住在清真寺附近的猶太人已開始拆下清真寺的木頭、磚瓦出賣，用以餬口。1866年2月17日，美國傳教士丁韙良（W. A. P. Martin）訪問開封時，清

自康熙年間以後，開封猶太人再也沒有修復過清真寺。1850年，當「倫敦猶太人布道會」派遣中國信徒邱天生和蔣榮基來開封調查時，他們發現，清真寺已破舊不堪。一些居住在清真寺附近的猶太人已開始拆下清真寺的木頭、磚瓦出賣，用以餬口。

孟正氣手繪開封一賜樂業教清真寺圖



真寺已成一片廢墟，僅有一塊約1.8米高的石碑(弘治碑)立在污水池旁邊。丁韙良在致紐約《猶太時報》(*Jewish Times*)的信中呼籲道：「重建猶太堂，對於那些行將消失的猶太遺民是非常必要的，這將提供一個聯繫他們的中心。除此之外，沒有別的辦法能挽救他們免遭消亡之災。」

1909年，加拿大聖公會第一任會督懷特(William C. White)作為河南教區的第一位主教進入開封。從此，他利用職務之便，收集了有關開封猶太人問題的詳細資料與珍貴文物，然後將之運往加拿大，存放於「皇家安大略博物館」(Royal Ontario Museum)。1912年，懷特通過開封猶太裔趙允中、艾鴻浩等以1,300元的價錢購買了清真寺遺址及其遺址上的附屬物，其中最主要的是弘治碑和正德碑，還有一塊《趙氏祠堂述古碑記》。正當懷特準備把古碑啟運國外之際，開封群情激奮，輿論大嘩，有關當局也出面干涉。最後，懷特與時經訓等中國代表協商，同意將弘治、正德兩碑立在中華聖公會三一教堂院內，建亭保護，永遠不得外運，並答應給中國學者提供研究此碑文之方便。此二碑及《趙氏祠堂述古碑記》在文化大革命中均被移交到開封市博物館妥善保存。

1912年，加拿大聖公會第一任會督懷特通過開封猶太裔趙允、艾鴻浩等以1,300元的價錢購買了清真寺遺址及其遺址上的附屬物，其中最主要的是弘治碑和正德碑，還有一塊《趙氏祠堂述古碑記》。正當懷特準備把古碑啟運國外之際，開封群情激奮，輿論大嘩，有關當局也出面干涉。

一賜樂業教清真寺的廢棄，標誌着開封猶太社團的存在已成為歷史。在社團全然消失的情況下，開封猶太裔的民族意識並未立刻泯滅。例如，1850年，一位猶太裔在寫給駐夏門領事黎頓(Temple H. Layton)先生的信中寫道⑧：

> 從早到晚，我們淚流滿面地燒香祈禱，但願我們的宗教能重新興盛。……面對這一切(即清真寺的被毀)，我們內心傷痛，一直渴望着能修復清真寺，並委派掌教進行管理，但貧窮的現實，只能使我們的願望束之高閣。

布朗(David A. Brown)在1932年訪問開封後也說，幾小時的會晤表明，開封猶太後裔對恢復一賜樂業教清真寺及建立猶太學校報以熱烈的響應。不可否認，在相當長的一段時間裏，開封猶太後裔曾把恢復民族信仰的希望寄託在外國傳教士的身上。事實上，宗教上與文化上的自然融合，也是社會發展的合理結果，這是任何外界因素都難以改變的。

註釋

① 弘治二年《重建清真寺碑》碑文，此碑現存開封市博物館。

② 「一賜樂業」為古代開封猶太人對希伯來文Yisyāē(即以色列)的音譯。

③ 弘治二年《重建清真寺記》碑碑文。

④ 魏千志：〈中國古代猶太人的歷史貢獻〉，《史學月刊》，1995年第3期。

⑤ 孝廉為明清兩代舉人的別稱，一般認為，會見利瑪竇的艾孝廉即為艾田。

⑥ 利瑪竇(Matteo Ricci)、金尼閣(Nicolas Trigault)著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，第一卷(北京：中華書局，1983)，第十一章。

⑦ 江文漢：《中國古代基督教及開封猶太人》(上海：知識出版社，1982)，頁161。

⑧ William C. White, *Chinese Jews*, vol. 1 (Toronto: University of Toronto Press, 1966), 86.

張倩紅 1963年生。河南大學歷史文化學院副教授，現在西北大學中東研究所攻讀博士學位。曾在《世界歷史》、《二十一世紀》、《思與言》(台灣)等刊物上發表猶太史論文20餘篇。

評有關《共產主義黑皮書》的討論

● 陳　彥

Stephane Courtois et al., *Le livre noir du communisme: crimes, terreurs, répression* (Paris: Laffont, 1997).

今年是《共產黨宣言》發表150周年。圍繞這一歷史事件，法國思想界、政界舉行了一系列討論和紀念活動。5月13日至16日，由馬克思中心發起的國際紀念會集中了來自世界60多個國家的1,500多名專家學者、政治家、工會活動家，將這一紀念活動推向高潮。

不過，此次會議雖然規模空前，但舉辦者卻希望會議盡可能在一輕鬆的氣氛中進行，以平常心看待這個具有歷史重負的主題。會議主要負責人之一的馬克思中心主任柯文—賽亞特 (Patrice Cohen-Seát) 表示①：

> 此次會議既非一次學術研討會，又非一個政治代表大會，它是一個盡可能充分地進行思想與知識交流的特定場地，既注重對共產主義思想的歷史及其後果的反省，又努力開掘其可能的發展前景。

此次會議分四個討論主題：一、《宣言》，從一個時代到另一個時代；二、《宣言》時代的社會現實與當今時代問題；三、整個共產主義運動歷史的理論指導；四、誰是革命者和為甚麼革命？整體看來，此次會議似乎更多探索的是馬克思主義的出路、超越資本主義一花獨放的現實，而不是反思馬克思主義的過去。也許正是因此，會議一方面能夠在一個較為超脫的氛圍中舉行，一方面又能夠獲得社會的熱烈回應。馬克思中心是一個傾向法國共產黨的民間團體，舉辦此一大型活動得到多方面支持，會議收到300多篇論文，約3,000多人參加，青年人尤其踴躍，反映了目前馬克思思想的某種回潮。

總起來看，如果說馬克思主義如今仍顯出一定的生命力的話，那麼反思馬克思的學說及其影響就不能不涉及對共產主義歷史的清理。在法國，對馬克思主義遺產的發掘

由馬克思中心發起、紀念《共產黨宣言》發表150周年的會議於本年5月13日至16日舉行。整體看來，此次會議似乎更多探索的是馬克思主義的出路、超越資本主義一花獨放的現實，而不是反思馬克思主義的過去。會議收到300多篇論文，約3,000多人參加，青年人尤其踴躍，反映了目前馬克思思想的某種回潮。

在法國，對馬克思主義遺產的發掘研究和對共產主義歷史真實的反省和批判並不同步。90年代以來，學界分析、總結、清理馬克思主義的歷史實踐等工作明顯滯後。去年11月蘇俄十月革命80周年以來，法國輿論界的有關評論開始增多，其間《共產主義黑皮書》引發了一場有關共產主義暴力的討論。

研究和對共產主義歷史真實的反省和批判並不同步。90年代以來，學界在將作為意識形態的馬克思主義和作為資本主義批判理論的馬克思主義區分開來的基礎上，對馬克思主義進行了大量的疏理開掘並取得了相當豐碩的成果，但分析、總結、清理馬克思主義的歷史實踐等工作卻明顯滯後。1995年1月推出的傅瑞 (François Furet) 的力作《一個幻象的歷程》(*La passé d'une illusion*) 雖是此方面的一個較大收穫，但該書的主題是共產主義意識形態的演進，對共產主義制度的運行機制、方式、手段仍缺乏有深度的著述。自去年11月蘇俄十月革命80周年以來，法國輿論界的有關評論開始增多，其間《共產主義黑皮書——罪行、恐怖、鎮壓》(*Le livre noir du communisme: crimes, terreurs, répression*) 的出版則猶如突然在天平的一邊加上了個小小的砝碼，打破了本已十分脆弱的平衡，引發了一場有關共產主義暴力的討論。本文擬對《共產主義黑皮書》的大體內容及其討論作簡要評述，並在此基礎上談談本人的一些看法。

關於《共產主義黑皮書》及其討論

該書由法國拉封 (Laffont) 出版社於1997年11月俄國革命80周年之際推出，是一部有關共產主義的鴻篇巨製，長達846頁，有11位作者參加寫作。若按地域區分，此書分五大部分：第一部分〈一個反人民的國家政權〉，記述從蘇聯建國到1953年斯大林去世為止的蘇聯專制鎮壓史，由蘇聯史專家、當代研究所研究員威爾斯 (Nicolas Werth) 執筆，是全書份量最重也較受評論推崇的一部分；第二部分題為〈世界革命、內戰與恐怖〉，論述共產國際的有關恐怖暴力活動；第三部分討論東歐，題為〈另外一個歐洲——共產主義的受害者〉；第四部分為〈亞洲共產主義：在「再教育」與屠殺之間〉，其中有近百頁的篇幅論及中國；第五部分〈第三世界〉，主要涉及有關南美、非洲與阿富汗的共產主義運動。

全書五大部分基本上獨立成章，尤其是第一部分長達250頁，完全可以專書出版，貫穿其中的主線即是共產主義的專制與暴力。該書主編、法國國家科研中心研究員古爾多瓦 (Stephane Courtois) 參與了第二部分的寫作，同時為該書寫了一個近50頁的〈序言〉和一個份量不輕的〈結論〉。如果說此書正文五大部分均屬於作者們對共產主義專制暴力歷史的探究、記敍和力求反映歷史真像的話，那麼〈序言〉和〈結論〉部分則是古爾多瓦企圖對這一暴力和專制的歷史給予某種闡釋和評判，而正是這一部分引起了爭論。

該書於十月革命80周年之際推出，立刻引起傳媒的注意，各大報刊都騰出大量篇幅介紹，一時間成為輿論界的熱門話題。多數評論對此書持肯定態度，稱該書是對「一個世紀以來的共產主義專制的真正的里程碑式的總結」。12月出版的《世界報．外交月刊》(*Le Monde diplomatique*) 上的一篇文章表示：「傳媒為《共產主義黑皮書》送上了紅

地毯。」②在傳媒廣泛報導的同時，對該書〈序言〉的批評之聲也陸續出現。參與該書寫作的威爾斯和馬爾戈蘭 (Jean-Louis Margolin) 也在報刊撰文提出不同於〈序言〉的某些觀點。歸納起來，爭論圍繞着三個問題展開：一是對共產主義政權運用暴力箝制社會、鎮壓異己的恐怖罪行的評價，這罪惡的一面究竟在整個制度中佔有甚麼樣的位置？第二是能否將共產主義所犯罪行同納粹所犯罪行相比較，並將其都看作是反人類的罪行，甚至呼籲國際社會創立一個共產主義的「紐倫堡法庭」以起訴前共產黨國家的領導人？第三則是能否對共產主義制度下的死亡人數 (包括鎮壓、屠殺及因人為造成的饑荒而餓死的人數) 進行量化？

最後一個問題主要是一個實證研究問題。雖然對人禍造成的死亡和直接被政權屠殺而死的性質有不同意見，但分歧主要集中在對死亡人數的估算上。在目前大多前共產主義國家檔案材料仍未公開，歷次政治運動真像、鎮壓人數尚無可靠數據的情況下，要對全世界共產主義治下共有多少人喪生作一個數量判斷顯然是十分不可靠的。不過，《共產主義黑皮書》的作者認為指出一個數字是必要的，它可以使人們對共產主義的犯罪規模有一個直觀的把握。古爾多瓦在〈序言〉中指出，整個共產主義世界共有近一億人受害致死，其中蘇聯200萬，中國650萬，越南100萬，北朝鮮200萬，柬埔寨200萬，東歐100萬，拉美15萬，非洲170萬，阿富汗150萬③。而該書的其他作者如蘇聯部分的撰稿人威爾斯和亞洲部分 (中國、越南、柬埔寨) 作者之一的馬爾戈蘭則認為這一數字過於龐大，粗略的估計應在6,500萬和9,300萬之間④。

至於前兩個方面，即暴力手段在共產主義制度中的重要性和能否將共產主義的罪行同納粹的罪行相比較，則是相互關聯的問題。

古爾多瓦在〈序言〉中寫道⑤：

> 本書所指的共產主義不屬於思想世界，這是一種活生生的共產主義，一種在一個特定時代、特定國家存在過的共產主義，由列寧、斯大林、毛澤東、胡志明、卡斯特羅等領袖人物為代表的共產主義……，一種將鎮壓變成制度，並且在某些陣發的階段將恐怖上升為一種統治方式的共產主義。

對於古爾多瓦來說，《共產主義黑皮書》的主旨乃是對這種「將鎮壓變成制度」的共產主義進行總結清理⑥：

> 直到現在，無論是從歷史學的角度還是從道德的角度，共產主義的罪行都沒有得到合法與正常的評估。本書的取向正是首次將共產主義犯罪的一面作為中心與整體的問題來進行研究……共產主義制度、共產黨及其政治的歷史、共產政權與其社會及國際社會的關係史，並不僅限於罪惡的一面，也不僅限於恐怖與鎮壓的層面。……但大量的檔案材料和證據都表明從其起始，恐怖就是現代共產主義最基本的向度之一。我們不認為對某些人質的槍決，對某些造反工人的屠殺，大量農民死於饑餓僅僅是某一國家、某一時期的孤立的「事故」。本書跳出

能否對共產主義制度下的死亡人數進行量化？在目前大多前共產主義國家檔案材料仍未公開，歷次政治運動真像、鎮壓人數尚無可靠數據的情況下，要對全世界共產主義治下共有多少人喪生作一個數量判斷顯然是十分不可靠的。不過，它可以使人們對共產主義的犯罪規模有一個直觀的把握。

具體的國界，將犯罪層面看作是整個共產主義制度在其存在的整個歷史時期的一個基本向度。

應該說，古爾多瓦對《共產主義黑皮書》主旨的闡釋是清楚的，也合乎該書的內容取向。無論涉及到蘇聯、東歐、中國、亞洲還是古巴、非洲，全書作者都盡可能翔實地佔有材料，對各共產主義國家以階級鬥爭為名而發動的各種肅反、清黨、鎮壓異己等運動進行了系統的清查，對策動群眾專政、濫殺無辜的各種罪行進行盡可能的量化評估。包括對古爾多瓦〈序言〉中的一些觀點公開表示不同看法的威爾斯和馬爾戈蘭，也都在自己執筆的章目中對共產制度所犯罪行給予了冷靜的揭示，對這一制度的暴力機制進行了盡可能的剖析。威爾斯明確指出：「將恐怖作為為列寧主義政治目的服務的中心手段，在內戰爆發前就已經是明示無誤的」⑦，「在蘇聯社會史上，暴力的運用一直到斯大林去世都是常態，在我看來，這一事實及其決定性的影響至少在第一階段可以將政治史的研究放在稍次要的位置」⑧。

很顯然，該書各作者對暴力恐怖在共產主義制度中的地位和作用的評估上並無根本分歧，甚至一些對該書〈序言〉持較強烈批評態度的學者對此也沒有異議。古爾多瓦的〈序言〉之所以引起爭議，是因為他不滿足對共產主義暴力的揭露，而將共產主義罪行同納粹罪行進行比較，並提出了是否應該對共產黨犯罪者進行審判的問題。他明確指出納粹施加給猶太人的是「種族滅絕」，共產黨施加給階級敵人的是「階級滅絕」，納粹罪犯被審判時列有三類罪名：反和平罪、戰爭罪和反人類罪。共產黨所犯罪行究竟屬於哪一種呢？是否應該將此稱作「共產黨罪」呢⑨？對此，該書作者之一的馬爾戈蘭認為，歷史學家不是檢察官，搜集犯罪事實、控告罪犯並非歷史學家的職責⑩。法國國家科研中心研究員魏維奧卡（Annette Wieviorka）表示，無論從學術上還是從道德角度來看，古爾多瓦的〈序言〉都是難以接受的。問題不在於他對共產主義暴力的揭露，也不在於共產主義同納粹的比較，而在於「〈序言〉將一本應該是另一性質的書以『科學』的石灰漿包裝起來，變成了一個政治行動。因為古爾多瓦在此直截了當地將共產黨人的罪行輸入到各國人民的記憶之中取代納粹的罪行」⑪。

總起來看，納粹主義與共產主義能否比較、共產黨所犯罪行能否與納粹罪行同等看待……是爭端的熱點。而在這一熱點的背後所潛藏的理論問題，則是極權主義這一概念的準確性和局限性。

古爾多瓦的〈序言〉之所以引起爭議，是因為他不滿足對共產主義暴力的揭露，而將共產主義罪行同納粹罪行進行比較，並提出了是否應該對共產黨犯罪者進行審判的問題。該書作者之一的馬爾戈蘭認為，歷史學家不是檢察官，搜集犯罪事實、控告罪犯並非歷史學家的職責。

關於西方對共產主義的健忘症

對共產主義和納粹主義進行比較研究是一個學術課題，也是一個現實問題。法國是啟蒙哲學的發源地，法國大革命政治遺產影響至深，左翼知識份子長期在思想、社會領域縱橫捭闔，共產主義思想傳統不僅至今不衰；況且，目前法國左翼聯合政府中還有三位法共部長，這在冷戰落幕之後的西方政壇

可謂奇觀。另一方面，二次世界大戰之後，歐美政界、評論界、思想界對德國納粹滅絕猶太人的暴行及希特勒所以得逞的條件進行了大量深刻的反思，將德國納粹看成是一種「絕對的惡」基本成為全社會的共識，偶而在德、法有極右勢力起來企圖為希特勒翻案，不僅會引起輿論的強烈抨擊，也可能將翻案者直接送上法庭。法國種族主義黨——民族陣線領袖勒龐 (Jean-Marie Le Pen) 的言行就是一個典型的例子。他一方面經常放言表示納粹屠殺猶太人的瓦斯房僅僅是歷史上的一個小小細節而不斷受司法追究，一方面又宣稱共產主義乃是萬惡之淵藪。很顯然，勒龐以彰顯共產主義之罪來抵銷納粹之惡是出於政治目的。在這樣的社會政治背景下，對納粹與共產主義的任何比較都容易墮入這種意識形態的陷阱。毫無疑問，《共產主義黑皮書》〈序言〉所提出的問題使作者陷入了一個政治與學術的兩難困境。

正因為這一問題涉及到政治，所以由此引起的爭論一開始就不局限於學術界。《世界報》(*Le Monde*) 總編柯龍巴尼 (Jean-Marie Colombani) 在一篇題為〈共產主義與我們〉("Le communisme et nous") 的社論中指出⑫：

> 對這一過去的反省直接聯繫到現在，因而我們不能將這一問題單單留給歷史學家去討論。指出共產黨人犯了濫殺民眾罪，比較斯大林主義和納粹主義都是有益的和合情合理的，但在比較的過程中則很容易將二者等同起來，將共產主義看成同納粹一樣與生俱來就是罪惡的。

就這一類批評，該書〈序言〉作者古爾多瓦在各種場合都作過答覆，他表示不僅《共產主義黑皮書》全書而且〈序言〉和〈結論〉部分都從未提到共產主義與納粹主義是同一體系、沒有區分。批評者醉翁之意不在酒，其實質是根本拒絕將共產主義與納粹進行比較⑬。

古爾多瓦在此一語中的，由於學術研究同現實政治的糾纏，法國思想學術界一直未能就納粹同共產主義的異同進行充分討論；由於強調德國納粹的獨特性，因而遮掩了對共產主義暴力恐怖的反思。其實這一現象不僅在法國存在，在歐美各國也都不同程度地存在着。法國著名哲學家、法蘭西研究院院士貝藏松 (Alain Besançon) 於1997年秋天在法蘭西研究院發表了一個題為《共產主義的記憶與忘卻》(*Mémoire et obli du communisme*) 的演講，他在演講中指出，共產主義以殺人數量見長，納粹以殺人殘暴密集 (瓦斯房) 著稱，二者同樣都是犯罪，然而問題是：「為甚麼到1997年的今天，歷史記憶仍對這二者的待遇有輕有重以致於似乎將共產主義忘記了呢？」⑭貝藏松在此就西方對共產主義犯罪的遺忘症提出了七種解釋：一、納粹戰敗後罪行暴露無遺，公眾對此多有了解；二、猶太民族承擔了傳承希特勒殺害猶太人的歷史記憶的職責；三、西方政治磁場將納粹與共產主義分成右與左的對立兩極；四、二戰中西方民主國家同蘇俄的聯盟，使得部分知識人失去反思共產主義的能力；五、蘇聯輿論宣傳成功地建造了資本主義社會與社會主義社會兩分法的意識形態

貝藏松於1997年秋天在法蘭西研究院發表了一個題為《共產主義的記憶與忘卻》的演講，他在演講中指出，共產主義以殺人數量見長，納粹以殺人殘暴密集（瓦斯房）著稱，二者同樣都是犯罪，然而問題是：「為甚麼到1997年的今天，歷史記憶仍對這二者的待遇有輕有重以致於似乎將共產主義忘記了呢？」

屏障，社會主義一方——蘇聯，資本主義一方——西方自由世界(甚至包括納粹德國和法西斯的意大利)；六、共產主義社會內部思想能力的喪失。長期的極權專制，使民間社會被摧毀，思想精英被毀滅、被馴服，共產黨國家時有哀天慟地之作卻缺乏理性剖析之作；七、對共產主義的健忘加強了對納粹的記憶，反之亦然。這一現象同西方的良心發現有關係，總希望在西方內部尋找那個「絕對的惡」的淵源。

1997年11月，《共產主義黑皮書》出版，一直對極權主義甚為關注的法國思想雜誌《評論》(*Commentaire*)於同年冬季號刊出了貝藏松的這篇演講，《評論》編輯部向法國及國際史學界、哲學界發起徵稿，討論西方對共產主義的健忘症這一現象，並在1998年春季和夏季號連續刊登有關文章。該刊今年夏季號刊出美國學者兼政治家布熱津斯基(Zbigniew Brzezinski)的一篇短文，他在回應貝藏松的同時，亦對西方的上述健忘症加上了四條解釋：一、納粹是公開的反智和反理性的；二、共產主義的公開的無神論對西方知識界特別有吸引力；三、納粹是公開的、極端的反猶主義者；四、西方一部分人以自己曾誤信共產主義是一種美好的事物來為自己開脫，這是一種厚顏無恥的虛偽[15]。

在《評論》所發起的回應貝藏松的討論中，儘管對共產主義的評估不完全一致，但對西方在反思共產主義的不足方面則有一定共識。《共產主義黑皮書》出版後在法國所引起的討論，似乎也證實了這一現象的存在。古爾多瓦在回應批評時表示，此書在社會各界所引起的反應表明在法國對共產主義的認識還十分不足，本書正是希望增進對共產主義悲劇的了解，從而推倒「思想上的柏林牆」[16]。

二次大戰以來，西方思想界一直沒有停止過對納粹主義與共產主義的思考，50年代初阿蘭特提出極權主義概念，將共產主義與納粹主義放入同一理論框架去分析，標誌着這一思考的理論新高度。自此沿着這理路，阿蘭特、布熱津斯基、魏特夫等都有新的開掘。

關於共產主義集權與納粹的異同

西方知識界是否如上述學者所指出的存在着一種共產主義的健忘症？在對納粹主義與共產主義的比較研究與評判上是否存在着一堵「思想上的柏林牆」？從社會良心、文化自責的角度看，上述學者的呼籲無疑體現了巨大的精神勇氣和清醒的批判理性，但以一個「他者」的角度從旁觀察，我又覺得應該有所補充。

二次大戰以來，西方思想界一直沒有停止過對納粹主義與共產主義的思考，50年代初阿蘭特(Hannah Arendt)提出極權主義概念，將共產主義與納粹主義放入同一理論框架去分析，標誌着這一思考的理論新高度。自此沿着這理路，阿蘭特、布熱津斯基、魏特夫(Karl Witffogel)等都有新的開掘。僅從法語世界看，阿宏(Raymond Aron)從1954年開始將極權主義概念介紹進法國，之後他有數部與此相關的著作出版，尤其是《知識份子的鴉片》(*L'opium des intellectuels*, 1955)、《民主與極權主義》(*Démocratie et totalitarisme*, 1965)兩部大著，奠定了他的自由主義思想大師的基礎。隨後，1968年布拉格之春的破滅、法國五月風暴以及1974年索爾仁

尼琴 (Alexandre Soljenitsyne)《古拉格群島》(*The Gulag Archipelago*) 的問世等事件，強烈震撼了法國思想界，越來越多的知識人，包括「原托洛斯基派」的加斯托 (Cornelius Castoriadis)、勒法爾 (Claude Lefort) 以及「新哲學家派」都加入到對極權主義的反思中，而1995年又有傅瑞⑰的《一個幻象的歷程》問世，是對極權主義研究的一個新收穫。《共產主義黑皮書》的推出，其實正是法國這條思想線路上所結出的一個最新成果。我在此提出上述事實，並非要推翻「思想上的柏林牆」的存在的這一立論，恰恰相反，我是要指出法國思想界一直不乏企圖推翻這座牆的志士，而且這一志士的隊伍還不斷壯大。70年代後，批判納粹主義的聲音已經衝破了法國左右兩極的政治分野，而漸漸匯成全社會的共識。然而時至今日，分隔東西世界的柏林牆已被推倒十年，法國學者為甚麼仍在呼喚推翻阻礙人們認識共產主義現實真像的「思想上的柏林牆」呢？上述貝藏松等學者所指出的理由自然都是言之有據的，但卻無法回答法國評論界在有關《共產主義黑皮書》的討論中所提出的一個最普遍問題，即納粹主義與共產主義之間存在着何種差別？

極權主義概念雖然揭示了納粹與共產制度之間的共同本質特徵 (如國家控制經濟及全部社會生活、一黨獨裁、意識形態專政、警察恐怖等)，但極權主義理論卻沒有窮盡極權體系內部不同制度的多樣性，它尤其不能解釋 (也非它的職旨) 共產主義與納粹主義之間的不同。《共產主義黑皮書》討論中的熱點是納粹與共產主義的比較。大眾輿論之所以難以接受將共產主義與極權主義相提並論，除了因為對共產主義暴力真像的認識不足，還由於極權主義理論在此問題上缺乏解釋力，以致不能說服人。隨着蘇聯及東歐社會真像的逐漸暴露，70年代以來西方對極權主義的理論與實證研究取得了大量成果，共產主義制度與德國納粹體制運作機制及其手段的相同點得到了詳盡的揭示、剖析，但此二者之間的不同則缺乏應有的研究、分析。實際上，《共產主義黑皮書》的討論所顯示的，正是研究、揭示共產主義與納粹主義的區別及這一區別所可能導致的結果已經刻不容緩。討論中，學術研究與現實政治的糾纏曾使《共產主義黑皮書》的作者們出現分歧，陷入困境，這除了說明共產主義這一主題的複雜性之外，還說明了現階段理論分析的乏力和學術研究的蒼白。如果對二十世紀共產主義的研究無法面對二十世紀末的社會現實、無法解釋何以民主法國政府中如今仍有三位共產黨人部長、蘇聯東歐共產政權何以自行崩解、中國改革何以能夠持續至今，那麼這一研究至少是貧瘠的。《共產主義黑皮書》的作者們在討論中表達了一個共同願望，即這本書的出版僅僅是對共產主義暴力制度研究的第一步，並希望由此帶動新的思考和新的研究。從這一思路出發，回答冷戰結束後十年來的現實所提出的問題，甚至探究馬克思學說在西方長久不衰而最近又有所回潮的動因，便是此次《共產主義黑皮書》討論向學術界提出的一項緊迫的挑戰。

《共產主義黑皮書》的討論中所提出的一個最普遍問題，即納粹主義與共產主義之間存在着何種差別？極權主義概念雖然揭示了納粹與共產制度之間的共同本質特徵，但極權主義理論卻沒有窮盡極權體系內部不同制度的多樣性，它尤其不能解釋共產主義與納粹主義之間的不同。

在西方，並非沒有有關共產主義與納粹主義的區別的論述，但都不夠全面、系統與深入。阿宏在1965年就指出，共產主義的蘇聯與納粹德國這兩個極權主義國家儘管有十分重要的相同性，但其區別仍然是基本的。阿宏當時還不知道古拉格的存在，他所了解的蘇聯勞改營在性質上是同希特勒的集中營完全不同的⑱。在對共產主義暴力的認識有長足進展的今天，在承認共產主義同德國的納粹主義、意大利法西斯主義同屬極權主義範疇的前提下，在拋開了一黨專政，國家政權控制社會、經濟、意識形態恐怖等一系列極權主義性格之後，共產主義同納粹主義還有甚麼不同呢？而這種不同，又在多大程度上對我們理解歷史、分析現實甚至展望將來具有意義呢？很顯然，對上述問題的回答有賴於研究、思考的進一步推進，有賴於對共產主義制度歷史真像的進一步揭示，有賴於共產黨國家尤其是蘇聯檔案材料的逐步開放，甚至有賴於對一些共產黨國家如中國改革開放歷史進程的觀察。現擬就我目前的了解和認識水平提出幾點看法，以期引起關注。

阿宏曾經指出，共產主義與納粹主義在思想起源、意識形態內容、革命目標上都是不同的⑲。實際上，沿着極權主義的研究理路，學界對納粹主義源於德國浪漫主義思潮、共產主義源於法國啟蒙思潮，甚至各國極權主義賴以寄生的歷史文化土壤都有不少論述，但我總覺得這些論述重在探索納粹主義何以發生，而難以說明不同國家的極權制度為何都有極為相似的歷史演進，更難以解釋共產極權制度後期的普遍改革潮流。至於阿宏所指出的後兩項不同，實質都屬於意識形態內容的不同。

同短命的希特勒政權不同，共產制度在蘇聯有七十多年歷史，加上目前中國共產制度的延續，共產主義作為制度的歷史目前在世界範圍內還沒有結束。納粹政權僅僅經歷了十二個年頭，它基本上是一架暴力機器，又是一架戰爭機器，當戰爭結束，這架機器也就隨之毀滅，歷史沒有留給它更多的展示機會。共產主義極權制度具有頑強得多的生命力，它何以能夠持續近一個世紀，起落反覆，死而不僵？我以為關鍵在於其意識形態內涵。如果說納粹與共產主義二者的意識形態都是宣揚一種「強制的烏托邦」(coercive utopia，布熱津斯基語)，那麼我會認為前者是一個負面的烏托邦，而後者則是一個理想的烏托邦；前者宣稱種族優越，後者鼓吹平等；前者頌揚民族主義，後者提倡國際主義；前者要斬盡殺絕猶太民族，後者宣稱要建立一個理想社會。

由於烏托邦內容的不同，自然衍生出不同的後果。首先，由於這種理想烏托邦的感召，共產主義吸引了成千上萬為社會、為他人奮鬥捐軀的仁人志士。既使在共產主義罪行暴露的今天，我們也絕無可能將大量的共產黨人同納粹份子等量齊觀。

第二，理想烏托邦的光環迫使共產主義制度保留了一套徒有其名的民主建構，其政體也以「民主」冠之，所謂「人民民主專政」。這一預

我認為沿着極權主義的研究理路，難以說明不同國家的極權制度為何都有極為相似的歷史演進，更難以解釋共產極權制度後期的普遍改革潮流。我以為關鍵在於其意識形態內涵。如果說納粹與共產主義二者的意識形態都是宣揚一種「強制的烏托邦」，那麼我會認為前者是一個負面的烏托邦，而後者則是一個理想的烏托邦。

設使得共產主義制度成為一種典型的謊言制度，而區別於納粹赤裸裸的殺人話語。《共產主義黑皮書》蘇聯部分的作者威爾斯指出：「同暴力犯罪相比，謊言是共產主義制度更為基本的特點。」⑳這一見解是有深度的。謊言制度的優點是將它與恐怖交替並用，可以延長專制的生命，但弱點則是它所製造的幻象的幻滅，可能激發出毀滅制度的力量。同赤裸裸的暴行相比，共產制度需要用謊言來掩飾暴行，這是一種偽善，但偽善畢竟給善留下了一縷光暈。

第三，由於烏托邦理想同現實之間的距離，烏托邦的理想本身可以成為反叛共產主義制度的思想資源。蘇聯、東歐、中國大量異議人士的出現，中國文革後強勁的改革動力，似乎都印證了這一點。在由理想向現實的強制轉換中，共產主義由烏托邦變成了一隻兇暴殘忍的怪獸。蘇聯、東歐和中國的制度改革嘗試告訴我們，這隻怪獸並非完全沒有自我更新的動機和可能，而這種動機和可能則是同它對過去理想烏托邦的記憶分不開的。不過，蘇聯、東歐乃至中國改革的歷史表明：這一記憶雖然可以啟動改革，但卻無力完成改革。

最後，在結束本文之前需要指出的是，提出共產主義同納粹主義的區別，並不是為共產主義極權制度開脫罪責。只有在弄清二者的區別之後，才能更好地理解為何一個如此美好的烏托邦可以變成一架鎮壓人民的機器，而大量矢志於為理想、為他人獻身的民族先進份子又何以會甘當一個以暴力、恐怖作為統治手段的制度的工具。同時，也只有在更為完整地理解了共產主義極權制度的運行機制之後，才能更準確地把握這一制度的本質。

由於烏托邦理想同現實之間的距離，烏托邦的理想本身可以成為反叛共產主義制度的思想資源。不過，蘇聯、東歐乃至中國改革的歷史表明：對過去烏托邦理想的記憶雖然可以啟動改革，但卻無力完成改革。

註釋

①⑳ *L' Humanite*, 11 May 1998; 7 November 1997.

② *Le Monde diplomatique*, December 1997.

③④⑤⑥⑧⑨ Stephane Courtois et al., *Le livre noir du communisme: crimes, terreurs, répression* (Paris: Laffont, 1997), 14ff; 14; 12; 13; 290; 19, 27.

⑦ 同上書，頁293。威爾斯將蘇維埃內戰(1917-22)時期看作蘇俄暴力的第一階段，中經1923-27年的緩衝期，並於1928年「消滅富農」時開始暴力政治的第二階段。自此直到斯大林去世，暴力、恐怖政治步步升級後沒有間斷。

⑩⑪⑫⑬⑯ *Le Monde*, 9 November 1997; 27 November 1997; 5 December 1997; 20 December 1997; 20 December 1997.

⑭ 貝藏松發表演講時，《共產主義黑皮書》還未出版，他對蘇俄和納粹都有深入研究，估計共產制度在世界範圍內造成的死亡人數為6,000萬左右。此處引文見 *Commentaire*, Winter 1997。

⑮ *Commentaire*, Summer 1998.

⑰ 傅瑞生前曾允諾為《共產主義黑皮書》作序，可惜他於1997年7月早逝，成為該書的一大缺憾。

⑱⑲ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme* (Paris: Gallimard, 1965), 291-99; 291-99.

陳　彥　法國巴黎大學歷史學博士

讀韋君宜《思痛錄》隨想

● 趙　誠

韋君宜：《思痛錄》(北京：北京十月文藝出版社，1998)。

北京十月文藝出版社出版了韋君宜先生的《思痛錄》。聽說韋君宜這位老革命、中國出版界的名人、中國人民文學出版社的前社長，為了出版這本講真話的書幾經周折，而且在一些敏感的話題上進行了刪節，此書才得以面世。這雖然給讀者留下了不能盡覽全稿的遺憾，但書中還是保留了作者在這六十多年來對政治生活中許多基本問題的深刻反思。

讀了這本書，在一個個活生生的事例和作者沉痛的思考面前，不得不讓人掩卷長思，進而提出一連串問題：為甚麼美麗的理想竟會變成一場人間悲劇？為甚麼一個以革命為目的的政治集團，先是在自己的根據地，後是在全國範圍內，不斷在自己忠實的同志中、在國家現代化最稀缺的資源——知識界精英中、在善良正直的人民中，一次又一次地製造冤假錯案？而且到了冤獄遍滿中國時，領導人還樂此不疲。為甚麼西方國家的公民可以公開批評國家領導人，而在中國，即使像彭德懷這樣的開國元勳，在批評國家領導人的錯誤後也難逃家破人亡的厄運？在中國，為甚麼某一階層出身的人被非法殺害之後，法律卻不能追究兇手？為甚麼會拿人

韋君宜這位老革命、出版界名人、人民文學出版社前社長，為了出版《思痛錄》這本講真話的書幾經周折，並在一些敏感的話題上作了刪節，此書才得以面世。這雖然給讀者留下了不能盡覽全稿的遺憾，但書中還是保留了作者在這六十多年來對政治生活中許多基本問題的深刻反思。

韋君宜(圖)在《思痛錄》裏指出，曾經獻身這場革命的人在愛國熱情的支配下拋棄了學業，踏上了救亡、革命的道路，最終卻換來一場人生悲劇。她說：「現在我在幹這些，在當編輯，編造這些謊話，誣陷我的同學、朋友和同志，以幫助作者胡說八道作為我的『任務』。我清夜捫心，能不慚愧、不懺悔嗎？」

不當人？為甚麼當局者有權力把無辜的普通人「平衡」成右派而毀掉他的一生，甚至把自己的國民折騰得飢腸轆轆、餓殍遍野？是以革命的名義？革命是為了革掉腐朽政治制度的命，難道人民的國家建立後，為了鞏固其制度就可以剝奪無數無辜者的生命和幸福？是以理想的名義？為了領袖或政治集團的高尚理想，就可以隨便剝奪無辜者的幸福和生命，可以把全民族拋入煉獄之中？抑或是這場革命所選擇的道路原本就是錯誤的？還是這個革命的過程使在凶險的政治鬥爭度日的領導人逐漸放棄了自己的目標，而變成了權力狂和迫害狂？是權力腐蝕人，掌握了不受控政權就一定要墮落、一定要禍國殃民？還是這僅是一場誤會，原來這場革命的目的就是一些人為了爭天下、當皇帝，僅僅是用了現代革命的旗號？更令人悲哀的是，為甚麼在革命中建立的人民國家裏，人民對於以他們的名義掌握着社會公共權力的人的任意胡為卻毫無辦法？

韋君宜在《思痛錄》裏指出，曾經獻身這場革命的人中，有很多是當時在學校裏才華卓著的學生，如果他們在較好的條件下發展學術，一定能有較大的成就。但是，他們在愛國熱情的支配下拋棄了學業，踏上了救亡、革命的道路，最終卻換來一場人生悲劇。在革命的隊伍中，先是為了理想，後是為了生存，韋君宜不得不做了違心的事情。文革中，韋君宜就認識到這種無能為力的可悲，她說①：

後來我想了很多很多該懺悔的事情。我為甚麼拋棄了舒適的生活來革命呢？是為了在革命隊伍裏可以做官發財嗎？當然不是。是認為這裏有真理，有可以救中國的真理！值得為此拋掉個人的一切。那又為甚麼搞文學呢？自然不是為了掙稿費或出名，是覺得文學可以反映我們這隊伍裏一切動人的、可歌可泣的生活，叫人不要忘記。但是現在我在幹這些，在當編輯，編造這些謊話，誣陷我的同學、朋友和同志，以

幫助作者胡說八道作為我的「任務」。我清夜捫心，能不慚愧、不懺悔嗎？這一點自知之明，我早就有了。

在李興華右派案中，韋君宜是一個不自覺的盲從者，她自省道：「這可以算作盲從，可是這盲從卻造成了慘痛的結果。盲從者怎不感到傷痛和懺悔呢？光懺悔還不夠，應當認真深思造成悲劇的根源。」②這些年來，過去一些位高權重的人在回憶錄中對自己在人生道路上的錯誤進行了懺悔，但他們總愛找一些客觀原因說是事出有因，只是沒有頂住上面的壓力搞了擴大。還有一些人對自己的過去總是躲躲閃閃。韋君宜坦誠地懺悔，顯出那一代大學生的基本底色，不但使人對他們當年的真誠追求肅然起敬，也為他們後來的人生悲劇深感痛惜。由此，想起當年為了救亡而投筆從戎的熱血青年們，走了韋君宜道路的人無疑是悲劇。當時參加了政府軍，後來也受到了非歷史的對待，他們的人生同樣也是一齣悲劇。其中參加青年遠征軍的西南聯大學生，他們後來在中國的悲劇命運近幾年已有人提及。其實，這些都是中華民族的大不幸。

韋君宜還重點指出，在文革的前期和後期，絕大多數中國人對文革的態度都起了巨大變化。韋君宜一家在文革後期的「家庭政治小組會」，是許多關心祖國命運的家庭的真實寫照。從那時起，很多人都克服了迷信和盲從，文革前期許多積極跟隨錯誤決策的人，在後期都與那條禍國殃民的路線拉開了距離。無休止的政治迫害，甚至逼得韋君宜的丈夫楊述這樣一個從不懷疑黨的決策、一向嚴守黨的守密紀律的「石頭也要說話了」。在眾多的倒行逆施下，韋君宜的一個書呆子同事，「這位最初熱烈信仰『文革』一切最高指示的老實人」老王，在1976年四五運動慘遭鎮壓後，面對天安門淋漓的鮮血，也不避斧鉞、義無反顧地秘密編印了鉛印本《天安門詩抄》③。從這一點看，即使在最黑暗的歲月裏，也不能泯滅中國人民的良知。「得道多助，失道寡助，多助之人天下順之，寡助之人親戚叛之」，看來這真是不爽之天道！韋君宜還深刻地指出，文革「所有這些老的、中的、少的，所受的一切委屈，都歸之於『四人幫』，這夠了嗎？我看是還不夠」④。

此外，韋君宜亦指出1957年反右運動的後果與文化大革命的關係。一個民族的「骨鯁敢言之士全成了右派，這怎麼能不發生後來的『文化大革命』！」這些敢言之士都是關心國家命運的社會精英，他們在自己的專業領域已經成了嶄露才華的國之英才。但在那個「陽謀」中，他們慘遭迫害，多少人為之家破人亡、妻離子散。「從這時候起唯唯諾諾、明哲保身、落井下石、損人利己等等極壞的作風開始風行。有這些壞作風的人，不但不受批鬥，甚至還受表揚、受重用。」⑤從此，中國「正氣下降，邪氣上升」⑥。事實上，這幾乎就是一個民族在國家權力所及的絕大多數領域內逆向淘汰的開始。有創新思想的人被淘汰，只會跟着領導思想走的人得以提升；敢於直言的人被淘汰，阿諛諂媚之徒大行其道，追求真理、關心公共利益的人倒霉，不問對錯、盲從領導、昧着良知追隨領導的人升官得利，這就是1957年以後中國社

1957年以後中國社會出現的逆向淘汰機制，使整個國家領導層中充斥着平庸之輩，他們只會提拔那些比自己資質更平庸、更拙劣的人。後來在體制轉軌、出現大量權力尋租機會時，吏治敗壞到無廉恥可言，這與1957年的反右運動以後建立起來的社會獎罰機制有着重大關係。

會的獎罰機制。逆向淘汰的結果是使整個國家的領導層中充斥着平庸之輩，他們只會提拔那些比自己資質更平庸、更拙劣的人。這種獎罰機制的另一個重要社會後果就是把人變得自私，因為在這種獎罰機制下，人如果不麻木不仁、不自私自利的活着，他就可能飛來橫禍。後來在體制轉軌、出現大量權力尋租機會時，道德防線幾乎一瀉千里的崩潰，吏治敗壞到無廉恥可言，這與1957年的反右運動以後建立起來的社會獎罰機制有着重大關係。

韋君宜對丈夫楊述的痛苦心路歷程的描述叫人心動、令人感歎。的確，對這些從年輕時代就有信仰追求的人來說，當他們遭逢迫害時，其在精神上的痛苦遠比肉體上的痛苦來的更嚴重⑦：

實際上他最感到痛苦的還是人家拿他的信仰——對黨、對馬列主義、對領袖的信仰，當做耍猴兒的戲具，一再耍弄。他曾經以信仰來代替自己的思想，大家現在叫這個為「現代迷信」，他就是這麼一個典型的老一代的信徒。但是，人家那種殘酷的遊戲終於迫使他對於自己這宗教式的信仰發生疑問。這點疑問是不容易發生的啊！是付出了心靈中最痛苦的代價的！

韋君宜非常希望和年輕人溝通，她表示⑧：

我要哭着說：年輕人啊，請你們了解一下老年人的悲痛，老年人所付出的犧牲吧！這些老年人，而且是老黨員，實際是以他們的生命作為代價，換來了今天思想解放的局面的。

按我的理解，她說的「思想解放的局面」不僅是指民間的，因為民間的思想解放實際上已經在文革後期開始了。這裏，更可能是指十一屆三中全會後出現在中共高層的思想解放局面。這個局面的出現，與中共的老革命們受迫害後的覺悟有重大關係。但是我們在這裏不禁要問：若非有大批中共高層幹部在文革中受迫害，是否仍能出現這種局面？

在痛定思痛後，韋君宜希望在生前不再做助紂為虐的違心之事，她說⑨：

更應該慚愧、沒臉見人的是我自己和我們這些知識份子幹部，跟着那種丑角去參觀，甚至還隨着幫腔，點頭讚揚，閉眼不管，還簽字……這是幹的甚麼？是不是幫同禍國殃民？我們能夠不再這麼幹了嗎？我只希望自己在沒有去見馬克思之前，能堅持這十分可憐的一條，不再幫這種腔，不再點這種頭，想想古人，好像該並不難做到這。

但願現在中國的知識份子幹部都能以此書為鑒，能堅持這一點做正直人的道德水準。

韋君宜希望不再做違心之事，她說：「更應該慚愧、沒臉見人的是我自己和我們這些知識份子幹部。我只希望自己在沒有去見馬克思之前，能堅持這十分可憐的一條，不再幫這種腔，不再點這種頭，想想古人，好像該並不難做到這。」

註釋

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨ 韋君宜：《思痛錄》（北京：北京十月文藝出版社，1998），頁169；88；156；114；50；51；117；134；142。

趙　誠　1952年生，現職山西行政學院講師。

拯救誰的歷史？

● 李　猛

Prasenjit Duara: *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

批判大寫歷史 (History) 的危險，杜贊奇 (Prasenjit Duara) 既不是第一個，也不會是最後一個。但是，正如巴什拉 (Gaston Bachelard) 所指出的，認識論的障礙總是成對出現，如果不改變批判的模式，批判者會和他指控的對象墮入同樣的陷阱之中。柯塞勒克 (Reinhart Koselleck) 對歷史哲學的分析，其價值正在於揭示當啟蒙者針對專制國家提出烏托邦式的批判時，歷史是如何自動轉變成為一種歷史哲學的①。而當歷史蒸發成一種歷史哲學，批判者也和他們的被告一起親手建築了一座「知識的集中營」或囚禁生活的「圓形監獄」。因此，僅僅指出「線性的空時間」和現代民族國家的發展之間存在着不可抹煞的關係，這算不上甚麼新的見解。本雅明 (Walter Benjamin) 早已看到，從烏托邦的天堂吹來的風暴雖然冠以進步的名義，但它實際上只是將普通人的生活變成層層疊疊的殘骸②。如果我們以為僅僅揭示這一點就能夠拯救脆弱的「歷史天使」(the angel of history) 的話，那麼我們就不單犯了幼稚病，更會在不知不覺中重蹈覆轍，踐踏這些普通人的生活。

杜贊奇告訴我們，如果要避免和民族國家有着千絲萬縷聯繫的民族主義的線性敍事，最好是採納他所提出的「分叉歷史」。但「分叉歷史」真的能夠（甚至是打算）幫助我們理解那些沒有歷史的人們嗎？

杜贊奇告訴我們，如果要避免和民族國家有着千絲萬縷聯繫的民族主義的線性敍事，最好是採納他所提出的「分叉歷史」。在線性歷史的暴政中，歷史的多樣性、複雜性消失了，只剩下由圍繞單一的民族認同組織起來的封閉敍事，這種敍事的封閉策略拒絕理解那些沒有歷史的人們的生活，而「分叉歷史」卻要充當那些被壓制的聲音的喉嚨。

但杜贊奇的「分叉歷史」真的能夠(甚至是打算)幫助我們理解那些沒有歷史的人們嗎？在全書嘗試撰寫「分叉歷史」的第二部分中，我們只看到各種「高級」話語。杜贊奇著作的副標題是「置疑有關現代中國的敍事」，但它置疑的，也許只是「現代」和「中國」，而不是甚麼「敍事」，因為在他的筆下，正是各種各樣的敍事擁擠不堪地佔據了歷史的岔路口。這些敍事的作者往往赫赫大名，又有誰不知道梁啟超、陳獨秀或者蔡元培呢？然而，在這些響亮聲音的背後，杜贊奇向我們許諾的那些被壓制的聲音呢？我們聽到的，只有那些關於如何反對「封建迷信」的爭論。但是，和那些所謂「壓制者」(既包括話語精英，也有各種制度和運動)一樣，杜贊奇筆下的「封建迷信」只有一個含糊不清的背影，成為各種官方敍事和精英敍事的聲音背後無聲的沉默③。也許，這些聲音將注定在歷史中沉默？我不知道。但真正遺憾的是，在杜贊奇的筆下，甚至連沉默也被小心翼翼地遮蓋起來。我們只看到無休止的爭辯——從國民黨政權與激進文人的爭辯，倡導「文化」的保守主義者與相信進步的社會達爾文主義者④，直到杜贊奇念念不忘的他和安德森(Benedict Anderson)或蓋爾納(Ernest Gellner)的爭辯⑤。因此，儘管我們在杜贊奇的分析中看到「歷史」總是和民族國家、民族主義等綁在一起被拉上批判的法庭接受控告，但我們卻根本不知道原告是誰，罪狀是甚麼，只看見杜贊奇作為原告和被告雙方的律師，代替所有人在發言。在「分叉歷史」中，真正的原告實際上依舊在法庭的門外徘徊。

問題的關鍵也許在於，人民真有一種杜贊奇聲稱的「反表述」(counter-representation)或「反敍事」(counter-narrative)嗎？也許我可以先從一個故事開始⑥。

在我們進行口述史研究的一個華北村莊中，被訪談的老人大都會明確地告訴我們：在40年代，這個村子曾經一度為「治安軍」(日偽軍)佔領，修建了炮樓，挖設了壕溝。至於對這些軍隊的印象，他們大都含糊其辭。在他們的記憶中，各種留駐的軍隊和過往的軍隊彼此之間沒有甚麼不同，他們的行為就像「概化的他人」(generalized other)，模糊得失去了面孔，在記憶中只剩下了一些含糊的名字和糟糕的聲譽，即使一些細緻逼真的故事，也往往沒有「主人」。當事人只記得「私人故事」，卻忘了故事若要轉變成為歷史，就需要準確的時間定位和精緻的人物範疇化。不過，這裏並非沒有歷史。

村中的老人並不知道，在這個村子裏駐紮的那些面孔含糊的「外人」中，還有一位是抗日政府派來的地下工作者。這位被戰友們稱為「大神」的革命者，擔任了該村的「維持會長」。在他的革命事迹中，有一個「智取手槍」的故事。在關於這位革命工作者的小傳⑦中，這個故事是這樣被講述的：

抗日政府有位領導同志知道「大神」在治安軍的據點裏面本領很大，想讓「大神」為他換支新手槍。

儘管我們在杜贊奇的分析中看到「歷史」總是和民族國家、民族主義等綁在一起被拉上批判的法庭接受控告，但我們卻根本不知道原告是誰，罪狀是甚麼，只看見杜贊奇作為原告和被告雙方的律師，代替所有人在發言。關鍵也許在於，人民真有一種杜贊奇聲稱的「反表述」或「反敍事」嗎？

「大神」的故事聽上去就像我們今天經常看到的革命事迹一樣普通，就連這個看上去似乎驚心動魄的場面，也早已通過各種革命教育變成我們耳熟能詳的革命技術。但是，當我們發現了這個故事的另一種講法的時候，我們立即會面對一個問題：哪一個更真實？可惜，我們無法找到答案。

「大神接受了任務，茶思飯想，又悟出了一個門道」：一天夜裏，一個偽軍排長查崗回來，「大神」把他請到維持會，一會兒喝得醉醺醺的。那個排長，解下手槍，敞開胸懷，兩個人划起拳來，正嚷得來勁，突然從門外闖進兩個彪形大漢，胳膊上戴着八路軍袖章，猛喊一聲：「不許動！」繳了槍，又把他倆捆得緊緊的，用毛巾堵上嘴：「對不起，委曲點兒，把槍借我們使使。」接着又打了個收條：「營長，今借手槍一支，抗日戰爭勝利後歸還。」落名：「八路軍」。

被劫了槍的治安軍「怕聲張出去丟人，只好啞巴吃黃連，壓下了這件醜事」。這個故事以「大神」親自將手槍交給了八路軍的首長時風趣的話結了尾：「我挨這頓捆可真不好受呢！」

「大神」的故事聽上去就像我們今天經常看到的革命事迹一樣普通，就連這個看上去似乎驚心動魄的場面，也早已通過各種革命教育變成我們耳熟能詳的革命技術。但是，當我們發現了這個故事的另一種講法的時候，故事聽起來就有點像是出自博爾赫斯(Jorge L. Borges)的筆下了。

60年代，響應中國作協的號召，一些作家下鄉「深入生活」，撰寫了我們調查的這個村莊的「人民的歷史」。令人驚訝的是，在這部歷史的抗日戰爭部分，「智奪機槍」成了村史中重要的一章⑧。在這個故事裏，不僅容易「解下」的手槍變成了需要「背着」才能四處走動的機槍，而且最關鍵的是，故事多了兩個重要人物——村民中的地下黨員。這兩位新角色成了故事中不可或缺的環節。當「十同」(這是「大神」的化名)將「背着」機槍來喝酒的偽軍機槍班長灌醉後，正是這兩個村民將這挺沉重的機槍轉交給八路軍。這兩個人物的增加，將一位活動超出村莊範圍的革命者的英雄事迹變成了村莊歷史的一部分，變成了「人民的歷史」，儘管這裏的人民仍然是由村莊的精英所代表的。

很普通的一個故事。但仔細想一想，兩個故事之間出現了許多難以解釋的矛盾。「手槍」和「機槍」並不是無關緊要的差別。隨身攜帶的手槍無需另外找人來幫助攜帶，可是機槍就不同了，它確實需要兩個人民代表來幫助才能交給八路軍。由於是機槍，我們就需要一個機槍班長，只有他才有可能(?)「背着」機槍四處走動。而這個在「人民的歷史」中被奪走「機槍」的班長只有含糊的外號(「李大個子」)，他最終因為丟失了機槍而不得不開小差逃跑了；而在更具寫實色彩的「手槍」的故事裏，他原本和「奪槍」的故事毫無關係，他是一個有名有姓、出生在東北的青年排長，最後在「大神」的教育下率治安軍反正，槍口對準日本鬼子，成為一個革命者。

從以上兩種版本的歷史來看，我們立即會面對一個問題：哪一個更真實？可惜，我們無法找到答案。對這個故事，我們沒有找到哪一個村民能夠提供更完整也更可信的說法。因為在他們講述的個人生活史和村莊歷史中並沒有這個故事

的位置，而且，兩個故事都有些空白，「手槍」不知道怎樣從兩個「彪形大漢」手中回到「大神」手中，而我也始終難以想像一個背着「機槍」喝酒的形象。

突然，我又想起了杜贊奇，他也許會興高采烈地說：歷史分叉了！不，我想告訴杜贊奇的正是：歷史並沒有分叉，分叉的只是敍事。他所看到的實際上是斷裂的歷史，這些歷史的地層錯綜複雜地糾纏在一起，但又保持着清晰的等級制。在超村莊的地層上講述的「手槍的故事」和在村莊的地層上講述的「機槍的故事」並非同一個故事的兩種講法，它們是兩種不同層次的歷史生活。而那些打算撰寫「人民的歷史」的作家，實際上並沒有信守承諾。當他們試圖借助村中兩個地下黨員將這個超越村莊層面的故事納入村莊歷史的時候，他們那些大膽的、想像的敍述所填補的，正是這些不同歷史地層之間的空白。

同樣一個歷史事件，往往是不同層次的歷史生活的交匯點。但許多時候，即使在同一事件中，不同的生活現實也彷彿擦肩而過，互不理睬。工作組到村莊中發動群眾，既是村莊歷史（村民的「翻身」）的一部分，又是知識份子改造歷史的一部分，同時更是龐大的土改運動的一部分。而普通農民除了模模糊糊地記得工作組成員的名字以外，對這些徹底改變了他們生活的人在村子裏的行蹤幾乎毫無印象⑨。冀東平原的傳奇人物毛森司令，既存在於縣裏的文化精英撰寫的革命歷史人物傳記中，也存在於那些由我們的訪談對象講述的神話中。無論是傳記還是神話，都是話語傳播者踩着生活的地層所講述的歷史。這座由不同地層堆積起來的歷史金字塔，其塔尖正是由那些全國範圍的文化精英和政治精英鋪就的。只有在「梁啟超」這樣的精英的眼中，才會有着眼全國的歷史。在這些歷史中，甚至像「大神」這樣的演員也總是沉默的，他們對歷史的作用是用被概化的「範疇」（比如「人民」、「勞動人民」或者「貧農」等等）來計算的。而當我們下降到縣的歷史地層，我們就會發現一些新的、活動着的身影。在這些人的世界中，那些國家精英成了遙遠的神話人物，而在另一邊則是更多的、更沉默的人民。與線性歷史相對的，並不是分叉的歷史敍事，而是分層的歷史生活。那些沉澱在歷史最底層、記憶中分不清過往軍隊類型的農民，過着似乎難以稱得上是「歷史化」的日常生活，他們並沒有提出與線性的全國歷史不同的另一種歷史表述——一種反敍事。即使有甚麼和杜贊奇的所說的「線性歷史」相對的，也不過是一種拒絕敍事的「反記憶」（counter-memory），一種身體記憶。村莊中的人們度過的是一種村莊歷史，不過其中的精英人物有時能夠與超村莊的歷史發生關聯。這樣說，並不是像傳統的歷史觀那樣認為村莊的事件「組成」了超村莊的歷史，因為在我們眼中，任何事件都是這些不同歷史之間的一次遭遇。村莊精英與超村莊歷史的關聯，就在於當他們將布迪厄（Pierre

在敍述村莊的歷史進程中，時間關係、歷史因果關係這些必不可少的「歷史轉換語」，都是精英們掌握的基本話語技術。而正是這些話語技術，使精英和普通村民區分開來，成為一種新的權力運作方式的基礎。

Bourdieu) 所謂的「身體化的歷史」(embodied history) 轉變為一種可以講述的歷史、一種歷史敍事時，不得不借助超村莊的歷史來為他們的故事提供「參照框架」。在敍述村莊的歷史進程中，時間關係、歷史因果關係這些必不可少的「歷史轉換語」(shifters) ⑩，都是精英們掌握的基本話語技術。而正是這些話語技術，使精英和普通村民區分開來⑪，成為一種新的權力運作方式的基礎。這裏，我們再次看到杜贊奇著作中蘊含的關鍵矛盾——線性歷史的危險到底是壓制了一種沒有找到發聲機會的「反歷史」，還是拒絕理解那些沒有歷史的人們？人民創造了歷史，但是，是誰的歷史？

「手槍」和「機槍」的故事並不是兩個衝突的文本或敍事，而是兩片破碎的歷史 (broken history)。分層的歷史是沒有辦法黏合的歷史。我們和經歷歷史的人們一樣，只能面對一些歷史的碎片，而沒有一塊拼合了所有故事的大歷史。基於這個現實，觀看歷史也許只能採用近視的辦法，它讓我們看得細一些、慢一些、少一些、模糊一些。在福柯 (Michel Foucault) 之後，我們應該有勇氣說：我們是「歷史的極少主義者」，拒絕填補歷史的空白，拒絕黏合歷史的碎片，拒絕治療充滿錯誤和病患的歷史。因為，正像維特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 當年指出的那樣，更多的疾病來自這種徒勞的治療。

米什萊 (Juliet Michelet) 當年曾立志撰寫人民的歷史，但是，他終於發現，人民的語言對於他來說是不可進入的。最後，米什萊寫下了一句平淡而沉痛的話：「我不能讓他們說話。」

註釋

① Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Oxford: Berg, 1988); *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. Keith Tribe (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985).

② Walter Benjamin, *Illuminations*, trans. Harry Zohn (New York: Harcourt, Brace & World, 1969).

③ 作為所謂「被壓制者」的代表，就是僅僅用一段論述含糊地交代過去的所謂「大同軍」。而即使這段資料也是引用了一位日本學者的研究，這大概正是杜贊奇的這本書讓我的許多朋友失望的原因之一吧。這本書喪失了在《文化、權力與國家》中對中國現實的經驗感受力，反而暴露了他在理論素養方面的欠缺。事實上，《文化、權力與國家》中對福柯和布迪厄的探討就多少有些無關痛癢、似是而非，但相對於全書的歷史分析來說，這些論述畢竟只是次要問題。但在這本糾纏於理論問題的著作中，理論分析方面的含糊不清成了致命的缺陷。實際上，長期以來，中國研究在理論的研究傳統方面十分單薄，既缺乏系統性，又欠缺和主流理論界的對話，因此當中國研究近年逐漸注重將對經驗料材的分析與理論問題的探討結合時，這種理論探討卻往往要麼流於生搬硬套，理論成為經驗分析早已得出的結論的一種「學術包裝」；要麼「無中生有」，理論的探討既脫離了對經驗材料本身的細緻分析，也忽視了對理論自身的觀念史和語境的研究，結果經驗的材料成了刻意

追求學術時尚的理論部分的蹩腳註解。在這方面，杜贊奇的這本新書可能還不是最糟糕的例子。

④ 也許，二者的差異並不像杜贊奇相信的那麼大，而且，在現代中國的敍事舞台中，圍繞「文化」觀念形成的許多話語並沒有處於邊緣地位。如果我們仔細考察新文化運動與現代中國的歷史就會發現，許多杜贊奇一廂情願認定的對立，從來就沒有像他想像的那樣純粹。梁啟超、楊度、周作人這些人身上的複雜性就遠比杜贊奇的敍事更具有「分叉性」。不過，我們在這裏主要關心的並不是這些「話語精英」們。

⑤ 大概這才是杜贊奇全書的真正動力吧。不過，杜贊奇竭力批評的所謂「絕大多數民族主義研究的兩個假設」似乎很難算是真正的批評，這不僅因為像吉爾茨這樣的學者早就試圖在分析中努力觸及這樣的問題，參見Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973)，第9章；而且，即使針對安德森的分析，也很難說杜贊奇這樣的「控告」是合理的，畢竟這並非安德森討論的主題，參見Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991)。此外，民族主義與民族國家發展之間的複雜關係，已經有許多相當優秀的分析（特別是在法國大革命這一研究領域）。例如，布魯貝克對德、法的比較分析就比杜贊奇對中、印的比較分析更具啟發性，參見Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992)。

⑥ 本文討論所依據的文獻材料和口述材料，均由北京大學社會生活口述資料研究中心收藏。出於技術原因，沒有提供完整的文獻目錄。

⑦ 這個小傳收入了該縣的文史資料中。

⑧ 之所以驚訝，是因為在我們掌握的另外兩種涉及同一時期的村史材料中，都沒有撰寫這個故事，這固然可能有撰寫者在取材方面的考慮。但更有說服力的理由，似乎是這兩本村史的撰寫者和我們一樣，沒有聽到村民向他們講述這個故事，甚至根本就沒有人提到這個小村子裏的大革命者（即使提到，他們也會認為這個人原本和這個村莊沒有甚麼關係，也就是說，他對這個村莊的歷史進程沒有造成任何具有因果意義的影響）。否則，他們大概不會放棄這樣一個絕好的歷史素材和教育故事。

⑨ 在我們的調查中，除了少數幾個精英人物外，普通人甚至連這些工作隊員是否來過，來了幾個人，姓甚麼，都不甚清楚。在他們的記憶中，這些人和此後歷次運動中派下來的無數「工作組」或「工作團」混淆起來。

⑩ 參見巴爾特（Roland Barthes）：〈歷史的話語〉，收入《符號學原理》（北京：三聯書店，1988），頁48-62。

⑪ 在我們表明要對這個村莊的歷史進行口述研究時，村中的幹部首先推薦給我們的人選，基本是掌握了這些話語技術的精英，他們往往能夠依據超村莊（往往是全國性）的歷史進程框架來講述村莊的故事以及他們個人的經歷。當我們提出要訪問一些普通村民時，他們往往善意地指出，這些人「不會說」、「說不出甚麼」，甚至告訴我們這些人「糊塗」，而這些普通村民也同意這樣的評價，對我們找他們談「過去的事兒」大惑不解。這裏，婦女的情況尤其突出。

李　猛　北京大學社會學系助教，北京大學中國社會生活口述研究中心研究人員。

公正也是硬道理

● 蘇　文

我與卞悟論十月革命的文章得蒙李澤厚先生這樣的名學者賜教，是深感榮幸的①。但覺得李先生對文義有誤解，故借《二十一世紀》提出商榷。本以為李先生拋玉引磚，樂見回音，不料竟惹先生之惱，不但把他不久前稱讚過的拙文譏為「虎皮」，而且還揭發我們「本意」在於犯上作亂、「促動革命」。李先生真不知道咱們的國情麼？這話豈是可以亂說的?!

其實早在1990年，即還在李先生「告別革命」之前數年，我們就曾在國內首先提出重新批判民粹主義、警惕轉型社會的民粹主義危險②。但我們認為，絕不能以寡頭主義來反對民粹主義，因為寡頭主義與民粹主義看似相反，實則相成③，以前者反後者猶如以油滅火，適足以增加民粹主義「革命」的危險。以俄國而論，正如李先生所言，1917年革命的確「醞釀有因，由來有自」，問題是其「因」其「自」何在？李先生難道至今還相信《聯共(布)黨史》的誇耀，以為沙皇的垮台(「二月革命」)是自號布爾什維克的那幾個「激進知識份子」「有計劃、有組織、有預謀」地「促動」的？

其實前沙俄總理大臣維特(S. IU. Vitte)伯爵在1915去世前便預見到：斯托雷平的「警察式改革」將使俄國陷入「嚴重的革命動亂」，而憲政進程的中斷則是斯托雷平時代的一大錯④。維特該比李先生更希望「告別革命」吧，但他對何以會有「革命」的認識卻要比李先生深刻得多。以不「正義」的方式謀「發展」於先，以不講憲政民主的方式求「正義」於後，這不正是沙俄走向「革命」的軌迹嗎？

維特還提到當時社會上充滿商業氣氛，1905年的政治熱情早已煙消雲散，「輿論關心的只是口袋裏有多少錢」。別爾嘉耶夫(Nikolai Berdiaev)也說，那時的俄國知識界早沒了唱反調的勁頭，而是從「西化」回歸「傳統」，出現了「俄羅斯文化復興」。的確，與十九世紀70年代知識份子熱衷於「到民間去」、世紀之交社會主義

早在1990年，即還在李先生「告別革命」之前數年，我們就曾在國內首先提出重新批判民粹主義、警惕轉型社會的民粹主義危險。我們認為，以前者反後者猶如以油滅火，適足以增加民粹主義「革命」的危險。

成為校園時髦的情形相比，那時的俄國知識界已是一派「新保守主義」，儼然李先生的同道了。遺憾的是：「坑灰未冷山東亂，劉項原來不讀書」，奈何？

平心而論，李先生的想法對傳統私有制國家走市場化發展道路而言是有些道理的。這種國家發展市場經濟，面臨的只是個建立與維護市場競爭規則的問題。為此，在政治體制上首先要解決的是政府的職能問題，而不是政府權力來源及監督問題。這些國家首先需要的是一個滿足於看守競爭場的有限政府，而未必是一個民選的、公民監督下的政府。儘管也許從根本上講這兩者是相關連的，但在一定時期兩者也可以分開：世襲的或獨裁的統治者可以在經濟上無為而治、自由放任，民選的統治者也可能過度干預經濟乃至統制經濟。前一種情況就是所謂「不民主而有自由」、「先市場而後民主」，拉美、東南亞就是這樣走過來的。我不知道這是否最佳「順序」（至少印尼的現狀使人對此可以存疑），但它無疑是存在過的事實。然而，前計劃經濟國家（在某種程度上還有沙俄這樣的「傳統公社國家」）則不同，這種國家搞市場經濟除了要建立競爭規則外，更重要的是還有一個產權初始配置問題。這類國家原先絕大部分資產與資源屬「公共」，由政府來看守，搞市場經濟就要把這些資源的大部分歸還社會，以建立初始產權。而這種歸還無論是「賣」還是「分」，廣義言之都是一種交易。問題在於這種交易是一種「賣方缺位」的特殊交易，因為政府並非公共積累的所有者而只是看守者，嚴格地講並不具有「賣方」資格，而「公共」在技術上又不可能直接參與交易，於是在邏輯上便只有兩種可能：或者「公共」（所有者）與政府（看守者）之間建立嚴格的授權代理與監督機制（即民主制），使政府主持的產權改革成為具有公信力與道義合法性的「代理交易」；或者看守者在既無所有者授權又不受監督的情況下監守自盜，從而產生嚴重的產權合法性與公信力問題，這不僅會扭曲此後的交易進程，而且使滯後的民主增加了導致清算與革命的危險。

前計劃經濟國家在市場化中所必需的是一個可監督的政府，這不是為了別的，恰恰就是為了李先生所希望的「避免革命」。對這類國家而言，「發展是硬道理」，公正更是硬道理，而公正的發展又有賴於政治改革。

顯然，進入市場體制時的「起點公正」問題是這類國家所獨有的。對這類國家而言，「發展是硬道理」，公正更是硬道理，而公正的發展又有賴於政治改革。如果說傳統私有制國家在市場化中所必需的只是一個有限政府，那麼這類國家在市場化中所必需的就是一個可監督的政府，這不是為了別的，恰恰就是為了李先生所希望的「避免革命」。如果說李先生的「四順序」說用之於他國尚有可言，用之於1978年以前的中國亦未可厚非，但用之於目前的中國則顯然是可疑的。

迄今世界各國的民主化過程無非是兩大類型：或者像拉美、南非、東南亞，在傳統私有制條件下搞民主化，為避免失序所需要的無非是一個政治和解；或者像前中、東歐國家，在公共資產基本保存完好的情況下完成了民主化，此後的產權改革因而可以在公共參與、公共授權、公共監督的條件下進行——縱使其「實質公平」可以質疑，但其「形式公平」至少可以實現，其產權的合法性與公信力成為社會穩定的條件。而中國

如果等到公共資產不明不白地「流失」完畢⑤ 後再來搞民主化，就會面臨以上兩類國家都未面臨過的大難題：長期被說成是「公有財產」主人的公眾一旦有了知情權、監督權乃至政府命運決定權時，卻發現他們的那一份資產已被偷光，那時產生的問題，有誰能保證像曼德拉與德克勒克那樣一個「歷史性的握手」就能化解？而這樣一種局面，難道就是李先生的「本意所在」、就是李先生「希望並期待」的麼？

其實，從李先生對「今日數千萬人下崗的中國現實環境」之憂慮看，他對這種危險是有所感覺的。然而中、東歐國家的轉軌也造成大量失業，為甚麼卻沒有「革命」危險？中國早期農村改革後農村出現大量剩餘勞力，為甚麼也沒有「革命」危險呢？這就是民主私有化與監守自盜的權貴私有化的區別。中、東歐的事大家都知道，無須多言；中國的大包乾也是一場農民冒險發動而得到開明當局事後認可的基層「民主私有化」(著名的小崗村村民「生死文書」的故事可見一斑)。如果農村改革不是在這種背景下以平分土地的公正起點開始，而是把全部土地變成公社社長的私人莊園並把農民趕走(如同今日一邊是「窮廟富方丈」，一邊是工人徒手下崗一樣)，那農民還會成為改革的動力嗎？他們恐怕早就成為「反改革的革命者」了。

農村改革涉及的是社區資產，還可以避開國家的民主問題，而國企的改革便難以繞開了。東歐國家國有經濟的比重遠大於我們，所以他們不能不民主先行而我們還可以繞着走一段。但如今正如李先生也看到的，國企的問題已經繞不過去，他如果真心希望「以俄為鑒，避免革命」，就應利用他的影響力建言當局萬勿重蹈斯托雷平之覆轍，而不是以告發「某些學者」的「本意所在」為急務。

註釋

① 參見蘇文：〈傳統、改革與革命：1917年俄國革命再認識〉、卞悟：〈列寧主義：俄國社會民主主義的民粹主義化〉，兩文均載《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1997年10月號；另參蘇文、卞悟：〈堅持正義比「告別革命」更重要〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1998年6月號「三邊互動」。李澤厚的回應則參見：〈知識份子不應一頭沉入整理國故或追逐西學中〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1998年4月號「三邊互動」；〈以俄為鑒，避免革命〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1998年8月號「三邊互動」。

② 參見拙文：〈論警察民粹主義：民粹派新論之一〉，《蘇聯歷史問題》(西安)，1990年3-4期合刊。

③ 蘇文：〈不要民粹主義，但能要「精英主義」嗎？〉，《讀書》(北京)，1997第10期。

④ 謝．尤．維特著，張開譯：《俄國末代沙皇尼古拉二世》，第二卷(北京：新華出版社，1985)，頁288-89、345；第一卷(北京：新華出版社，1983)，頁426。

⑤ 參見何清漣：《中國的陷阱》(香港：明鏡出版社，1997)。

蘇　文　中國大陸學者

農村改革涉及的是社區資產，還可以避開國家的民主問題，而國企的改革便難以繞開了。如果李澤厚真心希望「以俄為鑒，避免革命」，就應利用他的影響力建言當局萬勿重蹈斯托雷平之覆轍，而不是以告發「某些學者」的「本意所在」為急務。

夷夏之辨與「懷柔遠人」的字義

● 羅志田

對夷夏之辨以及所謂「中國的世界觀」等帶片面性的看法，由西方傳教士而梁啟超而蔣廷黻而費正清，循環相傳，今日仍在影響中西學人。最近《二十一世紀》關於《懷柔遠人》之爭，其實仍與夷夏之辨這一觀念體系在長期的歷史進程中究竟是隨時隨境而變還是僵化不變相關。

何偉亞 (James L. Hevia) 的《懷柔遠人：清代賓禮與1793年馬嘎爾尼使團》(*Cherishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*) 最近在《二十一世紀》上頗引起爭議①，讀了這些爭論文字後，覺得圍繞「夷夏之辨」的史料解讀這一關鍵問題似有愈辯愈使人不知所云的朦朧感覺，這或者正符合何偉亞的「歷史現象更多是混雜而非純淨的」這一主張。但此中顯然有誤讀的成分，似還可作進一步的考察與分析。

再論「懷柔遠人」

中國傳統以夷夏之辨為表徵的族類觀，在強調對內的族群認同及與外族的人我之異的同時，對外兼有開放與封閉的兩面。其主流是文化至上、體系開放 (夷夏之辨以文野之分為基礎，文野是後天可變的，故夷夏也可以互變)，但就具體場合情景言，則當下的政治考慮常能左右實際的開放與封閉。其開放性的一面，可以成為有「遠略」之主為達到「王者一家」而用武的理論基礎，但更多仍是允許夷變為夏，夷狄而中國則中國之；其封閉的一面，雖源於「夷狄是膺」的主動用兵的傳統觀念，實則漸多用於防禦。其要點是在文化上不許夷狄可以變為華夏，在實際政治方面中國不干預夷狄事，也不允許夷狄參與中國事。後一傾向雖是非主流的，卻也長期存在，在特定的時段還曾成為佔主導地位的思潮②。

對晚清「收拾西方學理」以發展中國民族主義那一代人來說，夷夏之辨的封閉一面因與西方民族主義觀念有相通之處，故而特別矚目。迄今為止的中國近代史研究，明顯受晚清以來趨新派觀念的 (主要無意識的) 影響。對夷夏之辨以及所謂「中國的世界觀」等帶片面性的看法，由西方傳教士而梁啟超而蔣廷黻而費正清 (John K. Fairbank)，循環相傳，今日仍在影響中西學人。最近關於《懷柔遠人》之爭，其實仍與夷夏之辨這一觀念體系

在長期的歷史進程中究竟是隨時隨境而變還是僵化不變相關；特別對於「外國人承大統」(雍正帝語) 的滿清王朝，夷夏之辨觀念在多大程度上實際指導其對外政策，是值得深入思考的③。

最先指責何偉亞「不承認清廷的外交政策有『文明』(華夏) 與蠻夷之分」的是周錫瑞 (John W. Esherick)，張隆溪延續了這一指責並發揮得更充分。周錫瑞引用的何著原文是：《賓禮》「看上去未必涉及直魯的夷夏之辨 (crude distinctions between civilization and barbarism)」④。我三覆《賓禮》全文，其文句中涉及「直魯的夷夏之辨」者的確不多 (清《通禮》是乾隆朝所修，而乾隆帝正是最忌諱「夷狄」字樣的皇帝，修禮者勢必有所自我禁抑)，而且何偉亞這一陳述似乎也不能直接引伸為「不承認」，但周錫瑞樹立起的這一「缺失」卻成為後來張隆溪批評的基礎。

對於後者，《二十一世紀》的編者在1998年2月號「編後語」中說：「張隆溪從書名『懷柔遠人』在傳統中國的政治含義談起，並引證國內學者的研究以及考訂詞語，來批駁何偉亞後現代式史學造成的基本誤讀和曲解」，似有蓋棺論定的意味。實際上，張隆溪對「懷柔遠人」的詮釋，是對中國「傳統」的典型「現代式解讀」(張顯然受到從清季開始的反傳統思潮的影響，包括何偉亞所不滿的蔣廷黻、費正清等人的影響；何偉亞所述現代主義史學知識產生方式的特徵如「黑白分明」和「界限清晰」等在他的詮釋中也都非常明顯)，其中包括相當程度的「基本誤讀和曲解」。相比起來，何偉亞的解讀實更貼近「『懷柔遠人』在傳統中國的政治含義」。

我同意張隆溪說的「『懷柔遠人』絕非平等待人之意」，把「懷柔」譯為cherishing顯得過於親熱了 (在《賓禮》這一特定文本中，「懷柔」多落實在吃住的招待上，或者譯為harboring稍近之)。但他說「懷柔」具有「盛氣凌人」的口氣，則是一種典型的現代誤讀 (且不排除實有「東方主義」的成分在)。不平等不一定就有「盛氣」，父母對子女便未必平等，同樣是「居高臨下」，亦偶有「盛氣」，但「不平等」與「盛氣」兩者間不能劃等號，決不能因此引伸說父母對子女「絕非平等待人」。

需要說明的是，張隆溪一再強調「懷柔」所包含的「不平等」隱喻，實即暗示何偉亞以為「懷柔」即「平等」。然我遍檢何著，並未看到何偉亞在甚麼地方試圖表明滿清對「外國」取「平等待人」的態度。相反，他將清朝的基本觀念界定為「差序包容」(hierarchical inclusion) 天下觀，以與英方的「主權平等」(sovereign equality) 外交觀相對應；他在討論滿清國際關係時多使用interdomainal relations以區別於通常的international relations，藉此凸顯滿清國際關係的「特殊性」；他更常規性地使用lesser lords來指謂清廷眼中的「外國」君主，明確指出了其與清皇帝的不平等。這樣，各家評論中所有證明夷夏關係「不平等」或清廷對外持「不平等」態度的論證，都不是在反對、而是認同何偉亞的基本觀點 (程度容有不同)。

張隆溪引用《禮記．中庸》裏的「柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之」一語，試圖用「天下畏之」這樣的強勢語言來論證「懷柔」的原義不善。但他引用的孔穎達疏明明說：「懷，安撫也。」從這樣的定義中，我無論如何也看不出甚麼「盛氣」來。孔穎達進而說：「君若安撫懷之，則諸侯服從，兵強土廣，故天下畏之。」這裏，「諸侯

張隆溪對「懷柔遠人」的詮釋，是對中國「傳統」的典型「現代式解讀」，其中包括相當程度的「基本誤讀和曲解」。相比起來，何偉亞的解讀實更貼近「『懷柔遠人』在傳統中國的政治含義」。

服從」是君主「安撫」的結果，「兵強土廣」是諸侯服從的結果，希望從而達到「天下畏之」的目的。「安撫」是唯一採取的手段，餘皆由此手段而產生的(想像)結果，何「盛氣」之有？

他又引孔穎達疏：「遠，謂蕃國之諸侯；四方，則蕃國也。」並引伸說：「『蕃國之諸侯』也就是未開化的蠻夷，所以『懷柔遠人』就是中國皇帝或君主對待蠻夷的手段。」這裏的問題在於，「蕃國」不論在先秦、在孔穎達所處的唐代、還是在何偉亞所討論的清代，都不能與「蠻夷」劃上等號。這個問題不是簡單可以說得清楚，但「蕃國」正是一個「混雜」而不「純淨」的概念，隨時代的發展和語境的變換而有其特定的指謂⑤。只要將《中庸》、孔疏和清《賓禮》中的「蕃國」字眼轉換成「蠻夷」，就立刻可知兩者不能等同。

在清代，受轄於理藩院的蒙古諸部顯然是比一般華夏子民更親近的族群(這正如旗人對皇帝自稱奴才卻比稱臣的漢人更親近一樣)。若看到「藩」字即聯想到「未開化的蠻夷」及其隱喻的「不平等」，從而以為蒙古各部在清代受到比漢人更「不平等」的待遇，恐怕就去史實太遠了。

具體就清代而言，札薩克(即蒙古)各部即屬蕃國(甚至清初吳三桂等「三藩」也屬蕃國)。除了自取「夷狄」認同的雍正帝外，清廷曾視蒙古為非我族類意義上的「蠻夷」嗎？尤其是在清代(特別是清初相當一段時期裏)，受轄於理藩院的蒙古諸部顯然是比一般華夏子民更親近的族群(這正如旗人對皇帝自稱奴才卻比稱臣的漢人更親近一樣)。若看到「藩」字即聯想到「未開化的蠻夷」及其隱喻的「不平等」，從而以為蒙古各部在清代受到比漢人更「不平等」的待遇，恐怕就去史實太遠了。

張隆溪又引敝友葛劍雄的話說，在乾隆帝和其他中國皇帝眼裏，「任何外國和外族，只要沒有和中國的行政制度和文化傳統聯繫在一起，就必定是落後蠻夷之地。所以朝廷中只有典屬國、鴻臚寺，而不會有外交部；首都也只有蠻夷邸、稿街、四夷館、蕃館，不會有國賓館。中原王朝與一切外國外族關係都只是皇帝和臣子的關係，自然沒有平等可言」。這是葛君寫給小青年看的通俗文章，其中許多具體的論證已省略(葛君雖肯定張的引述「正確」，對其「考據」能力卻似有保留)。僅從這一結論性的論斷看，正好類似何偉亞所說的現代主義觀念。從十八世紀後期開始興起的西方觀念看，外交部自然比鴻臚寺更「平等」。但用武力加(平等的)外交談判也可以而且實際製造了不少「不平等條約」，故有外交部和國賓館似乎也未必就比視外國如想像中的臣子實質上更平等。

其實機構的名稱不一定能說明實際，如清代主管接待這些外國外族的機構是禮部的主客司，從字面上看，雖不比外交部更「平等」，顯然更有人情味，也看不出甚麼歧視來，是否可以據此說清代對外政策已消除了視外國外族為「落後蠻夷」的觀念呢？從實際言，夷狄而中國則中國之，對基本實行華夏教化禮儀的朝鮮，清廷是否仍視其為「蠻夷」或在多大程度上視其為「蠻夷」，恐怕都值得研討。

張隆溪進而解釋周錫瑞引過的乾隆帝上諭中幾句「值得注意的話」，藉以說明「懷柔」的真正含義。原話是：「朕於外夷入覲，如果誠心恭順，必加以恩待，用示懷柔。若稍涉驕矜，則是伊無福承受恩典，亦即減其接待之禮，以示體制。此駕馭外藩之道宜然。」如果不存歐洲現代主義的「平等外交」的觀念，而按張隆溪提倡的「從中文原文去理解」，則乾隆帝視英國為「外夷」和「外藩」(這當然不平等)是無疑的；但其表現「懷柔」與否的措施，不過在「恩待」和「減其接待」之間斟酌，正體現了「主客」的關係：客人湊趣，則接待從優；客人不肯入境隨俗，則接待從簡(且尚未不接待)。這

大致是人之常情，不論想像力怎樣豐富，仍看不出多少「盛氣」來。

遍讀乾隆帝關於處理馬嘎爾尼使團的大量上諭，「不卑不亢」是一個反覆出現的短語。試問若先存滿腹「盛氣」，當有「亢」而無「卑」，又何需再三告誡官員「不卑」？正如葛劍雄所說，乾隆帝對英使的接待，既非「優待」，也無「歧視」，不過照 (原帶有歧視意味的) 老規矩辦事。實際上，當乾隆帝要向英國人表示英方禮物並不像其自稱的那樣高明時，他指示徵瑞以「於無意中向彼閒談」的方式表述此意。其立意在顧及雙方的臉面，也不讓英使難堪。這很能說明「懷柔」大體上維持在其溫和的本義之上，與「盛氣」相距尚遠。

「懷柔遠人」本是一種理想的表述，其中不乏自大的意謂，在實際操作時則可有無數的變化。傳統的「柔遠」方式是「遠人不服，則修文德以來之」，這雖然只是一種理想型的表述，但漢代人所說的「王者不治夷狄、不臣要荒」，正是從先秦起已在施行的實際手段，即遠者只要求「聽」，近者才必須「服」。近者不服，就要動手，或刑或伐或征；而遠者不聽時，僅僅動口，不過「布令陳辭」而已，最終落實到「耀德不觀兵」之上⑥。

正因為是充滿理想的表述，即使僅僅為了滿足自大的虛榮，也要把與「蕃國」的關係說成是其主動「向化輸誠」，口氣自不可能「盛氣凌人」。若威懾之意溢於言表，「文德」的感召力從何而至？哪裏還談得上甚麼「萬方來朝」呢？所以，必先有在「主權平等」的西方現代心態下尋找「不平等」的現代動機，才能從一種雖然自大但尚算溫和的東方前現代常規陳述中讀出凌人之「盛氣」來。從中學角度看，這已近於增字解經，為考證之大忌；從西學角度看，這的確有點「東方主義」的味道。

退而言之，且不說「懷柔」的本義實較溫和，即使此意像張隆溪解釋的那樣有所謂凌人之「盛氣」，也是一種溫和言詞背後隱伏的強勢動機，並不能否認詞語本身的溫和含義。這樣的言外之義恐怕只能在註釋中加以解釋，似不宜在翻譯時進行文字處理，否則真如他引用的莎士比亞劇中人所說：「老天保祐，你可是遭了翻譯了！」

關於西方學者的中文釋讀能力

說到翻譯，又牽涉到引起爭議的何偉亞的中文釋讀能力。何偉亞提出：由於「傳統」與「現代」或「我們」與「他們」之間的「斷裂」可能不過是一種現代主義的虛設，「生在某一國並說那一國的語言並不意味着對當地之過去有着特許的 (先天) 接近能力」。生於斯長於斯的人要理解當地之過去「仍需轉譯和詮釋，而兩者都要求心通意會 (empathy) 與想像力」。周錫瑞對何偉亞的「想像力」頗有微辭，更對其中文釋讀能力提出直接的質疑。何偉亞在這方面確非無懈可擊，周錫瑞與張隆溪都找到幾條無法回護的硬傷，艾爾曼 (Benjamin Elman) 為何偉亞的辯護雖然冠以「考證學」的大名目，也並不特別成功 (有些是成功的)。這樣，羅威廉 (William T. Rowe) 關於何著「將使漢學領域裏最傳統的學者感到滿意」的說法，顯然只能是一家之言 (當然可能也提示着羅氏心目中「最傳統」的漢學家的中文水準)。唯西人能就中文史料的釋讀準確性進行辯論，說明西方漢學家的普遍中文水平已有長足進步。

周錫瑞對何偉亞的「想像力」頗有微辭，更對其中文釋讀能力提出直接的質疑。只要不是全篇充斥着帶偏見的有意誤讀，作為一個中國學人，我不認為西方的中國研究者偶爾讀錯一兩處 (甚至十餘處) 中文材料或斷句有所錯誤是甚麼了不得的問題。

偶爾出現一些錯誤，不必諱也不足慮(今日中國學人讀古籍的能力已大降，我猜何偉亞對重要材料的解讀或會請教他接觸到的中國學者，故其錯誤還有可能源自後者，他不過是找錯了請教對象而已)。

只要不是全篇充斥着帶偏見的有意誤讀(今日中國學人中即有這樣讀中文史料的)，作為一個中國學人，我不認為西方的中國研究者偶爾讀錯一兩處(甚至十餘處)中文材料或斷句有所錯誤是甚麼了不得的問題。找出釋讀和斷句的錯誤並糾而正之是應該的，學術研究正因此而進步(進步大概又是個「現代」觀念)，但在一本幾百頁的書中找到不算很多的錯誤就得出作者之中文不足以進行中國研究或有意誤讀的結論，似乎不夠溫厚。

實際上，如果看不到原始的文件，引起所有人關注的關於「逼遛京城」一語的爭論幾乎是無法解決的(拙見以為，此一短語無論怎樣釋讀，似與全段文義無大關涉，但周錫瑞和艾爾曼都覺得此語的語義非常關鍵，必有所思，這倒提示我們異文化的視角可能提供一些生於斯長於斯的本文化之人所思考不及之處)，因為根本不能排除誤書或排印錯誤的可能性。「逼遛」決非乾隆時代中文的習慣書面用法，應無疑問。此語是否誤書或排印錯誤，只能尋求同時代的旁證為參考依據，或直接核對原件。早已影印出版的《清實錄(高宗)》，其中卷1453乾隆五十八年八月下縮寫的同一上諭正作「逗留京城」，提示着誤書或排印錯誤的可能性極大。

這個問題今日已不難解決，因為相關原件已經影印出版。最近我特託朋友從北京買回新出的《英使馬戛爾尼訪華檔案匯編》，發現原文正作「逗遛京城」，則「逼遛」當為《掌故叢編》的排印錯誤⑦。何偉亞是到北京的第一歷史檔案館看過原文的，所以他將此讀作「逗遛」(有意思的是，在書中他引用的卻是《掌故叢編》文本)。更有意思的是，周錫瑞的評論文中已引用《英使馬戛爾尼訪華檔案匯編》一書，說明他可以而且應該已讀到影印原件。但他同樣不用原始文本，而是據《掌故叢編》文本說「逼遛」意謂「被迫滯留」，並指責何偉亞對此釋讀錯誤。

我猜周錫瑞在寫評論時還沒來得及仔細閱讀或核對新出的檔案，這一疏忽使他的指責大致成為無根之談。就整段話而言，周錫瑞的誤讀似更勝於何偉亞。艾爾曼等強烈反對周錫瑞的「被迫滯留」說，他們如果核對原文以證明「逼遛」為「逗遛」之誤，大可不必在英使欲留京的「主動」與「被迫」方面大費口舌(雖然我同意英使是「主動」的)。張隆溪在支持周錫瑞的指責時，也未設法核對原文，而是提供一些歷史背景，即英國人要留中國就要終身留，且須易服。這當然有助於整段話的理解，唯何偉亞已注意到張所強調之處，周錫瑞也並未就此提出質疑。張在解讀這段話後，對何偉亞後面關於清廷對英使駐京取靈活態度的結論提出反駁，這與此語本身的釋讀無涉，實無助於判斷大家聚訟的「逼遛京城」一語究作何解。

可以說，在此語的解讀之上，凡參與爭論者均在就題外之義做文章，且他們都不能說沒有些微文字上的錯誤。周錫瑞引述的原文是這樣標點的：「伊等既不能如此辦理，異言異服逼遛京城既非天朝體制，於該國亦殊屬無謂。」包括生於中國的張隆溪在內的所有人，均照此讀而不覺有何不妥。在淺陋如我看來，「京城」後面無

如果看不到原始的文件，引起所有人關注的關於「逼遛京城」一語的爭論幾乎是無法解決的。「逼遛」決非乾隆時代中文的習慣書面用法，應無疑問。此語是否誤書或排印錯誤，只能尋求同時代的旁證為參考依據，或直接核對原件。可以說，在此語的解讀之上，凡參與爭論者均在就題外之義做文章。

論如何應加個逗號(若按中國舊習慣，「異服」後面也宜點斷)，否則「體制」二字後就不必有逗號了。我們且不援用西方的文法談甚麼主謂賓一類，僅就《馬氏文通》出現以前的中文規矩言，「既非天朝……」和「於該國亦……」在語義上是對仗關係，焉能不斷！這當然決不是說上述諸位讀古文的能力有問題(他們在解釋這句話時顯然已默讀出這個逗號，原不必苛責；但在指責別人斷句錯誤時，自己或應仔細一些)。我的意思是，在當今中國，古文幾乎是不再被使用的歷史文字，今人讀古書與學外文實有相類處，讀錯的可能性幾乎是人人均等。在這一點上，中外學人大致處在同一起跑線上，讀「懂」的程度主要靠後天的訓練。套用韓愈的一句話，中國人不必不如外國人，反之亦然。而且，似乎所有質疑何偉亞中文能力的人都忘了，他在更多時候並未將中文讀錯，有時還真有頗具想像力的心通意會之處。

如何偉亞將「方為妥善」譯為squaring with proper circumstances，周錫瑞認為是「一派胡言」和「望文生義」，並且將之用到他的書評題目之中(艾爾曼對此進行了不夠理直氣壯的辯護)。我覺得這一翻譯是不夠準確的，但仍體現了何偉亞的想像力和心通意會的能力，其「望文」所生之「義」在神韻上還大致得之(「方」或square在這裏都非空間概念，唯兩者原來都有空間概念的含義，將其對應起頗合傳統中文所講究的對仗)；而其對詞義的理解和發揮，雖然不無增字解經之嫌，但仍有所領會。如周所言，「方」在此略近現代漢語的「才」；其實「方」在這裏訓「始」，雖無空間概念，卻有時間含義，即隱含「必如此然後才」之意。何偉亞所謂「將最近的或正在進行的活動置於早就存在的分類格局中」，大體領會到這一層意思(「分類」當然是他杜撰出的言外之義)，似不宜簡單說成「一派胡言」。

又如，何偉亞依據乾隆帝上諭中多次出現的「豐簡適中」一語，得出「隨中線而行」(channeling along a centering path)的概念，並以之作為第六章的標題。這一對譯當然是不準確的，周錫瑞對此提出了嚴厲的指責，以為這充分體現了何偉亞的「後現代想像力」。不過，周與何在這裏都有點「幸而言中」的意味。雖然何偉亞所本的中文詞語的語義要有限得多，但他對「適中」的感覺(sense)大致是不錯的，這恰證明了他在「心通意會」方面的能力。「寬嚴相濟」正是乾隆朝各項基本政策所追求的一個重要原則，頗受周錫瑞表揚的中國學者朱雍已將此觀念運用於馬嘎爾尼使團的考察，也認為「適中」的結果正為清廷在此事處理上所追求的目標⑧。

在一些與「懷柔遠人」相關的基本詞語的解讀和翻譯上，張隆溪和周錫瑞對何偉亞的指責也還可商討。我同意他們二人所說，《賓禮》中的「蕃國」不應簡單譯為foreign kingdoms(外國)，但這裏的錯誤基本不在他們所說的掩蓋了「夷夏之辨」這樣一種對異方的歧視，而在於「蕃國」不論在《賓禮》引用《周禮》之中，還是在清朝《賓禮》的作者心目中，都不是主權平等意義上的「外國」，而是「服屬外臣」意義上的「外國」(即宗屬已定未定的周邊及遙遠之國)。何偉亞其實充分理解並多處論及此點，但此處敍述的用語與全書的主要部分的論述卻不夠一致。由於的確存在何偉亞所不欲言的「文化」差異，這個詞實不容易找到完全對等的

何偉亞依據乾隆帝上諭中多次出現的「豐簡適中」一語，得出「隨中線而行」的概念，這一對譯當然是不準確的。不過，何偉亞對「適中」的感覺大致是不錯的。「寬嚴相濟」正是乾隆朝各項基本政策所追求的一個重要原則，頗受周錫瑞表揚的中國學者朱雍已將此觀念運用於馬嘎爾尼使團的考察，也認為「適中」的結果正為清廷在此事處理上所追求的目標。

英文詞彙，若一定要譯，則把「蕃國」譯為peripheral and distant lesser domains或更接近。

何偉亞將「國家聲教既訖四夷，來賓徼外山海諸國，典之禮部」中的「四夷」釋讀為peoples of the four directions (四方之人) 雖稍欠準確 (「人」有增字之嫌)，但他的理解大致不差。清《賓禮》中「國家聲教既訖四夷」一句，大體從《書．禹貢》「朔南暨聲教，訖於四海」一語化出，則這裏的「四夷」約通「四裔」，其中的「夷」主要指出的是方位，而基本不是夷狄之「夷」(這並非否認居於「四夷」之族群多屬「夷狄」範圍)。清《皇朝通志》卷四十六《禮略．賓禮》也有文字幾乎相同的一段話，此句稍改作「國家聲教既訖四荒」，正是前句「夷」指方位的明證。

若此「四夷」依周、張二位的意思乃指具體的「四方之夷狄」，則下面緊接着的「來賓徼外山海諸國」一句便嫌不夠緊湊 (《賓禮》之序極短，當惜墨如金，作者的文字似尚不致如此之差)。譯成英文即可知道，若此處不簡單直譯為the four directions，而將其可能指代的 (帶夷狄意味的)「人」和「國」譯出，則只能譯作 (the barbarian peoples and domains of) the four directions。後面接着譯「徼外山海諸國」即可見明顯的重覆，且前句帶貶義之「夷狄」與後句較「平等」之「諸國」尤其難以照應。

現代史學與後現代史學的差異

綜上可知，何偉亞對相關史料的解讀似比他的批評者更接近原義。他們的歧異體現出「後現代」史家與「現代」史家的一個區別：歷史詮釋怎樣才能達到「更切近歷史」的這一目的。受現代主義影響的周錫瑞斷言：「歷史的事後認識加上來自近代歷史和社會科學的累積性知識，使我們完全有理由相信，我們擁有優於十八世紀清廷的知識。」而後現代主義則主張將人類個體或群體的言行置於其發生時的直接語境之中進行考察 (這一取向當然並非後現代主義所發明或獨有)，故「切近歷史」不僅主要不靠事後認識和現代知識，反需要有意地「解構」這些 (現代主義的) 影響，以實現何偉亞所提倡的與昔人「心通意會」。

批評後現代主義者著作時也許應注意盡量不以「現代」標準來衡量，否則實各說各話，且有可能適得其反，蓋後現代主義者本不欲寫出與現代標準一致的論著來。故當何偉亞讀到葛劍雄提出歷史研究要「得出科學的結論」並暗示《懷柔遠人》不夠「科學」時，說不定會禁不住莞爾：「老天保祐，這正是我想要作的！」

由於有此觀念上的歧異，批評後現代主義者著作時也許應注意盡量不以「現代」標準來衡量，否則實各說各話，且有可能適得其反，蓋後現代主義者本不欲寫出與現代標準一致的論著來。像「科學」這樣的現代標準就不僅不是後現代學人追求的目標，且是其企圖「解構」的對象。故當何偉亞讀到葛劍雄提出歷史研究要「得出科學的結論」並暗示《懷柔遠人》不夠「科學」時，說不定會禁不住莞爾：「老天保祐，這正是我想要作的！」

一旦置於現代主義的眼光之下，何偉亞及其著作等於已「遭了翻譯」。不過，這本後現代主義著作的「現代化」其實遠早於書評者，而始於出版該書的杜克大學出版社。或者由於美國今日掌握學術「霸權」的人物更多仍是現代型的，或因為讀者中受現代觀念影響者仍佔多數 (兩者向後現代轉化的趨勢均已非常明顯)，一本要在現代社會吸引讀者、特別是要獲獎和有助於升等的後現代史學著作，也許不得不對其所存在的社會做出一些可能是痛苦的妥協性讓步。比如，何偉亞與艾爾曼都明確指出新眼光勝過新資料，但為了要使仍處於現代的史學界接受

和認可，評獎委員會及支持何著的書評人(包括艾爾曼)都不得在何偉亞使用了新材料這一「現代」要求上着筆。

最能體現後現代學人所不欣賞的「現代性」表述的，是杜克大學出版社印在該書背面的那段廣告性介紹。這一較少出版中國研究著作的出版社並不知道美國的中國研究者大致已達到可以直接閱讀中文材料的程度(因而以使用原始材料為基本要求)，竟然直接說出何偉亞使用了許多「以前未曾翻譯過的材料」這樣一種明顯帶有他所反對的「西方中心主義情調」的語句(其潛在含義即材料需翻譯成西文才算是進入了西方學術「話語」之中)。這也再次提示出美國的中國研究在整體學術言說中仍處於多麼邊緣的地位。杜克大學本有相當數量的著名後學家，但其出版社的評語仍表現出「現代」的西方中心主義慣性思維，說明介紹語的撰寫人根本不甚注意中國研究的發展(不論是現代式的還是後現代式的)。

儘管何偉亞一再強調把當時的清朝和不列顛帝國視作對等的兩個帶擴張性的「帝國構建」的碰撞，也就是力圖跳出「帝國」與「殖民地」衝突這一不對等的舊敍述框架，出版社的介紹語卻說何著「就馬嘎爾尼使團在殖民地與帝國碰撞之動態進程中的地位提出了新見」。這在多大程度上是為了適應「現代」社會的銷售策略，或是代出版社撰寫介紹語的人根本不曾認真閱讀何著，這只能再考。但出版社的評語對何著的定性適為何偉亞立意之反面，卻是非常明晰的。正是在後現代學人至為關注的表述(representation)之上，何著已先被其出版社「現代化」了。這樣，後來一些書評人用現代主義眼光來「翻譯」《懷柔遠人》，其實也是淵源有自吧。

註釋

① 詳參周錫瑞：〈後現代式研究：望文生義，方為妥善〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1997年12月號，頁105-117；艾爾曼、胡志德：〈馬嘎爾尼使團、後現代主義與近代中國史：評周錫瑞對何偉亞著作的批評〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1997年12月號，頁118-30；張隆溪：〈甚麼是「懷柔遠人」？正名、考證與後現代式史學〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1998年2月號，頁56-63；葛劍雄：〈就事論事與不就事論事〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1998年4月號，頁135-39。

② 羅志田：〈夷夏之辨的開放與封閉〉，《中國文化》，第14期，1996年12月；〈夷夏之辨與道治之分〉，《學人》，第11輯，1997年6月。

③ 何偉亞研究取向的一個重點即注重區分具體的「滿清」與一般意義的「中國」，關於他在這方面的得與失，參見我對《懷柔遠人》的書評(將刊於《歷史研究》)。

④ James L. Hevia, *Cherishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (Durham: Duke University Press, 1995), 128.

⑤ 參見羅志田：〈先秦的五服制與古代的天下中國觀〉，《學人》，第10輯，1996年9月。

⑥ 參《國語．周語上》祭公謀父論五服職貢之處理方式。

⑦ 中國第一歷史檔案館編：《英使馬戛爾尼訪華檔案匯編》(北京：國際文化出版公司，1996)，頁159。

⑧ 參閱戴逸：〈乾隆初政和「寬嚴相濟」的統治方針〉，《上海社會科學院學術季刊》，1986年1期。朱雍已引用此文。

儘管何偉亞一再強調把當時的清朝和不列顛帝國視作對等的兩個帶擴張性的「帝國構建」的碰撞，也就是力圖跳出「帝國」與「殖民地」衝突這一不對等的舊敍述框架，但杜克大學出版社的介紹語卻說何著「就馬嘎爾尼使團在殖民地與帝國碰撞之動態進程中的地位提出了新見」。出版社的這種評語適為何偉亞立意之反面，何著已先被其出版社「現代化」了。

羅志田 美國普林斯頓大學博士，現任四川大學歷史系教授。著有《再造文明之夢——胡適傳》、《民族主義與近代中國思想》。

隨筆·觀察

纏足、割禮與中國的「後、新」之學

● 雷　頤

女子纏足曾是中國幾朝相沿、幾近千年的習俗。「三寸金蓮」被認為是文明、教養、禮法和美的象徵，而自然的「天足」反被譏為「大腳婆」，是野蠻醜惡、傷風敗俗、大逆不道。在這種情況下，「廢纏足」幾可謂「難於上青天」，因此纏足之廢的意義與功德均不可謂不大（當然是以現已不夠摩登的「現代」為標準）。

說來頗令國人汗顏，纏足之廢，首功要推近代來華的西方傳教士。1879年，一位傳教士在廈門的教民中首先倡導不纏足，創立「戒纏足會」。美國傳教士林樂知（Young John Allen）辦的《萬國公報》（最初名為《教會新報》）對此事有詳細報導，而後又發表了〈戒纏足論〉、〈裹足傷仁〉、〈革裹足敝俗論〉、〈裹足論〉、〈勸戒纏足論〉等一系列有關文章，指出纏足是「自傷肢體」，「無故而加以荊刖之刑」，「其為傷生理、恣荼毒、造永劫，蓋莫此之為甚也」。並認為纏足對下層勞動婦女的生計影響尤為嚴重。這些文章影響甚廣，康有為就是讀了《萬國公報》的這些文章後，才在廣東組織「不纏足會」的。維新時期，南方各地紛紛成立「不纏足會」，戒纏足運動開始形成。「不纏足會」除宣傳纏足危害、鼓勵不纏足外，重要的一點是會員子女可互為嫁娶，免去「天足」嫁不出去之憂。但戊戌政變發生，各種「不纏足會」被迫解散，不纏足運動面臨被摧之險，幸賴西方在華婦女在各地成立的「天足會」仍不遺餘力（外國人辦團體不受清廷禁令束縛，這種「不遺餘力」實乃「侵犯主權」），才使這一運動得以延續。1902年經庚子巨變之後，清廷在內外壓力之下終於諭令勸止纏足，不纏足運動才重又興起，並獲得「合法性」，終成主流。

無獨有偶，割禮是在非洲不少國家已盛行四千多年的習俗，對婦女危害不淺，雖有不少有識之士努力廢絕這一惡習，但至今未能斷絕，平均每天仍有六千名女孩經受刀割。最近，世界名模迪里成為割禮宣戰的「特別使者」，引起了人們的注意。現年30歲的迪里出生於索馬里，5歲時被行割禮。當時，一名老婦用一把沾滿血迹的刮鬍刀在她的會陰部切割着，她拼命掙扎、大聲嚎叫幾下便頓時痛昏過去。一個多小時後，當她醒來看到自己血肉模糊的下身時，媽媽卻高興地對她說：「你已成為一個真正的女人了。」13歲那年她來到英國倫敦打工，幾年後成為亭亭玉立的少女，被數家世界著名的服裝公司聘為專門模特，

成為世界公認的名模。直到成為名模後，她才知道原來世界上多數婦女並不行割禮。此前，她一直認為割禮是天經地義之事，世界上所有女人都要經受割禮。經過一番思想鬥爭後，她下定決心向割禮宣戰。由於「名模」知名度高，她的行為受到廣泛的注意、重視和支持，聯合國有關機構現任命她為特使，到非洲各國做同胞的工作。她向同胞宣講割禮的巨大危害，認為這是一種犯罪，勸說女性珍愛自己的身體，呼籲男青年去愛那些沒有接受割禮的女性。她的工作頗有成效。不過，她在家鄉並不完全受歡迎，被一些頑固維護傳統的人罵為民族的「叛徒」。

同一件事，可以用不同的理論框架進行「解讀」，從而得出不同的結論。若用時下國內學界開始流行的「後學」和「新左」理論對「戒纏足」和「廢割禮」進行解讀，庶幾可得出如此結論：近代中國由傳教士首先發動的「戒纏足」和現在非洲正在進行的與跨國公司和一些國際組織關係密切的「廢割禮」，正是由西方的傳教士和跨國公司進行的「殖民」和「後殖民」的體現和證明，它們以現代性的虛偽的啟蒙、理性為標準，將東方／第三世界的傳統和習俗斥之為蒙昧、野蠻、不衛生，實質仍是西方中心論。福柯 (Michel Foucault) 對西方的啟蒙、理性和醫療衛生已有深刻解構，指出這些統統都是一種控制手段，我們要破除纏足、割禮等有害身體的現代性「迷思」……名模迪里已「他者化」成為跨國公司的符碼，其功能與當年在華傳教士並無二致。跨國資本在經濟全球化的同時正在破壞本土習俗和千百年的傳統，正在無情而迅速地消滅多樣性，如從前有近四分之一的婦女纏足而現在幾乎沒有一個！這樣，全球婦女都一模一樣的天足大腳而無那「柔若無骨，愈親愈耐撫摩」的「三寸金蓮」，致使步步婀娜婆娑、搖曳生姿這種絕佳的「人文景觀」終於消失。行割禮的婦女目前正在慢慢減少，如果現在不汲取當年中國「纏足戒」而「金蓮絕」之殷鑒，對此喪失警惕，終有一天將無人「割禮」，全球婦女的下身亦將大體一樣，使人類的多樣性再次減少。所以，東方／第三世界知識份子的當務之急，是用西方的「後現代／新左」這種「學術最前沿話語」來抵制、反對、破除、解構西方的「現代性／啟蒙」這種學術上已經「過時」的「殖民主義話語」，維護並恢復本土的各種習俗和制度……。

這種理論一反「現代性」的常說，給人耳目一新之感，的確更加誘人。不過，不知中國的「後學」、「新左」之士在洋洋灑灑之際是否想過自己 (如果是女性) 是否願意被「纏」被「割」，或是否願意讓自己 (如果是男性) 的妻女姐妹被「纏」被「割」。因為僅在學者的書齋中和厚厚的學術專著中「玩學術」，旁徵博引福柯、阿明 (Samir Amin)、德里達(Jacques Derrida)、德利克(Arif Dirlik)、傑姆遜 (Fredric Jameson)、薩伊德(Edward W. Said)、李歐塔 (Jean F. Lyotard)、馬爾庫塞(Herbert Marcuse)、華倫斯坦 (Immanuel Wallerstein) 等等西方諸位「後」、「新」鴻儒碩學的種種「話語」，當然只有高深博學而於實際生活並無大礙。然而，一旦某些理論 (很可能會) 走出書齋而「落在實處」，結果確會在我們的實際生活中產生實實在在的「切膚之痛」！

雷　頤　1956年生，現為中國社會科學院近代史研究所《近代史研究》副主編、副編審。

經濟與社會

國際政治學的美國重心

● 王逸舟

一 「重心」現象

本世紀以來，西方國際政治學研究始終存在、發散着一個「美國重心」。美國的威爾遜理想主義造就了第一階段的「烏托邦」特徵；摩根索 (Hans J. Morgenthau)、凱南 (George F. Kennan) 和基辛格 (Henry Kissinger) 等人的研究，奠定了其後階段西方「權力政治學」的框架，使國際政治學與外交政策結合到了前所未有的緊密程度；多伊奇 (Karl W. Deutsch)、卡普蘭 (Morton Kaplan) 和沃爾茲 (Kenneth N. Waltz) 等人的「行為科學的現實主義」研究，使國際關係的分析頭一次具有了「科學」外表；以基歐漢 (Robert O. Keohane)、納伊 (Joseph S. Nye) 等人為代表的一批美國新自由主義者的工作，使全球主義學說從羅馬俱樂部的生態分析層面推進深入到國際政治層面。毫無疑問，美國始終擁有範圍最廣大、實力最雄厚的研究機構 (包括大學、研究所和課題基金)，出版比其他國家更多的國際事務期刊雜誌。美國政治家和輿論界的國際事務興趣似乎也比世界上任何其他地區的同行更濃厚，而且，不可否認的事實是，很多重要的思想和見解 (無論是否由美國人首創)，總是經過「美國中心」的闡述和詮釋才能形成國際研究界公認的「一家之言」；連「美國中心論」的許多批評者，如科克斯 (Robert W. Cox)、沃克 (R. B. J. Walker)、喬治 (Jim George)，也經常是通過美國的巨大和卓有成效的科學研究網絡和印刷傳媒網絡，才得以使自己的批判理論廣為人知。此外，在非歐美的一些發達國家 (如日本)，在許多新興的工業化國家和地區 (如東亞和東南亞)，在非西方的廣大發展中世界，國際關係學術界對世界政治的理論認識也多受美國中心的嚴重輻射，出現了所謂「美國化」現象①。從二戰結束至80年代初的35年間出版的、被譽為「當代經典」的22部著作中，美國作者提供了18部，超過總數的80%；美國以外的發達地區的作者貢獻了另外4部，不到總數的20%②。

毫無疑問，美國始終擁有範圍最廣大、實力最雄厚的研究機構，出版比其他國家更多的國際事務期刊雜誌。美國政治家和輿論界的國際事務興趣似乎也比世界上任何其他地區的同行更濃厚，而且，很多重要的思想和見解，總是經過「美國中心」的闡述和詮釋才能形成國際研究界公認的「一家之言」。這造就了西方國際政治學研究的「美國重心」現象。

下面是筆者列出的一份「清單」，以表明在當代西方國際政治學研究裏面，哪些重大課題 (或領域) 是由美國學者開創的 (或至少是其中的主要代表、流派之一)：

學說、學派或思潮	主要代表人物	要點
理想主義	威爾遜	強調國際關係中的道義原則
新自由主義	納伊、基歐漢等	國際道義與國際制度的結合
權力政治學	尼布爾、摩根索等	實力、均勢和自助原則
外交政策學	凱南、基辛格等	以外交手段實現國家利益
地緣政治學	馬漢、斯皮克曼	政治的地理學透視
勢力均衡論	基辛格、摩根索	主要是列強間的力量平衡
國際系統論	卡普蘭、沃爾茲	用系統眼光分析國際格局
國際博弈論	先林等	對手較量時的精確算計
國際決策論	斯奈德、愛利森等	外交決策的層層解析
國際威懾論	尼採、基辛格等	武力、特別是核武器的威懾分析
相互依存論	基歐漢、納伊	國家間日益密切的聯繫與利益
新現實主義	克萊斯勒、漢斯等	現實主義與國際制度的結合
結構現實主義	沃爾茲	現實主義加結構分析
結構自由主義	迪優尼、埃肯伯瑞	自由主義加結構分析
一體化理論	米特蘭利、漢斯等	側重歐洲聯盟的實證分析
新功能主義	納伊、林德伯格等	注重一體化的衍生效果
國際制度理論	基歐漢、克萊斯勒	公共產品、國際合作與博弈論
安全共同體理論	多伊奇等	共同規範、價值與制度上的安全
國際行為科學	辛格等	國際關係的數量化解析
霸權周期理論	莫德爾斯基、吉爾平	國際政治的循環規律
霸權穩定理論	莫德爾斯基、吉爾平	霸權國的形成與作用
國際政治經濟學	吉爾平、斯蘭吉奇	政治經濟學加國際關係分析
政治制度化理論	亨廷頓	強調制度化與穩定的價值
文明衝突理論	亨廷頓	強調不同種族、文化間的對立
國際學習理論	坎特里爾等	個人、集團與政府的不同學習
世界體系理論	華倫斯坦、莫德爾斯基	近代世界現代化的歷史分析
新帝國主義理論	麥格道夫	發達資本主義的國際擴張分析
依附理論	卡多佐、多斯桑托斯等	核心、邊緣及依附關係分析
建構理論	文特等	國際政治的社會學和心理學
社會批判理論	馬爾庫塞、哈貝馬斯	當代資本主義的哲學解剖
後現代理論	德．代元、夏皮羅等	命題解構與範式重建

表中列舉的30多種學說、學派或思潮，包括了當今西方國際政治學研究的主要內容。那些基本上由非美國學者創立的學說、學派或思潮，在整個研究內容中所佔的比例很有限；而所有帶有非美國的發達區域標識的演說、學派或思潮，在美國國際政治學界都有反映。比如，曾任美國國際政治協會會長的基歐漢教授對多邊主義的分析，就是迄今為止歐美國際政治

學界「多邊主義」研究的最重要文獻之一③。美國的德．代元(James Der Derian)教授與澳大利亞的喬治、加拿大的沃克和科克斯等人一道，是目前整個歐美國際關係研究中「後學」陣營的幾個重要倡導者。美國一些學者對「中等強國」和「弱小國家」等專題的研究，也具有相當高的水平④。簡言之，別的國家有的，美國基本上都有；而美國有的，別的國家不一定有。這一判斷不難從上表列舉的學說、學派或思潮中得到證實：在30多個種類裏，由美國學者首創的佔多數(60%以上)，而美國學者與其他西方國家學者共享創先「美名」的也佔了相當一部分(30%以上)，真正完全由非美國學者創新、然後被美國學者加以繼承發展的只佔一小部分(不到10%)。正如史密斯(Steve Smith)教授指出的，美國人的「統治」主要還不在於人數、刊物、資金或影響面等「量」的指標上，它更重要的是表現為「研究範式的支配性」(paradigm dominance)上面⑤。

二戰結束，美國人具有越來越強烈的「世界意識」，形成了一種所謂「美國的世界主義」態度：凡是世界的事務，都與美國有關；凡是美國的好東西，都是世界可適用的。國際政治理論全面在美國滋生，符合了這個西方新霸主自二戰結束後的國際鬥爭的要求。

二　歷史溯源

國際政治學研究之所以在美國發旺、實與美國在二戰結束以後的經歷密切相關。美國是二戰剛結束時唯一的經濟強國，其實力幾乎可以同全世界的總和較量，一段時期內它還是唯一的核大國。在這種背景下，一般美國人具有越來越強烈的「世界意識」，而美國的政治學者對世界各地的重大事件比對美國的國會政治、對地方選舉或集團多元主義也更感興趣，形成了一種所謂「美國的世界主義」態度：凡是世界的事務，都與美國有關；凡是美國的好東西，都是世界可適用的。當冷戰開始後，美國國際政治學的研究很快適應了美國國家「國際鬥爭的需要」。從美國的國家利益和它的世界利益出發，美國需要學者們去消除某些人尚存的孤立主義情緒，現實地承擔起世界事務主導權的「義務」；它需要學者們研究和說明權力集中的「理性」、國際干涉的「技巧」、遏制蘇聯擴張的方法及手段。國際政治理論全面在美國滋生，符合了這個西方新霸主自二戰結束後的國際鬥爭的要求。

大體上，可以劃出美國國際政治學者在使「冷戰政治」理論化方面的三次突出「貢獻」：第一次從二戰結束到50年代中期，主要是摩根索、羅斯托(Walt Rostow)、沃爾弗斯(Arnold Wolfers)、凱南、早期的基辛格、奧斯古德(Charles E. Osgood)和邦迪(McGeorge Bundy)等人的作品，它們奠定了美國新的外交目標和新的國際研究的基石，或者說，廓清了政策和理論的邊沿。這一時期的美國國際政治學給整個西方國際研究學術界一種全新的氣象，一種直言不諱的「權力中心學」的研討風格，一種目標專一、方法多樣、理論與政策緊密結合、學術研究同世界進程息息相關的「美國作派」。第二波從50年代中期到60年代後期，其重點和標誌是將核時代問題的研究，尤其是核戰略的分析設計，變成美國國際政治學的中心內容。這裏有一大批國際政治學者和戰略分析家，他們的研究範圍相當廣泛：從戰後技術的革新到熱核武器的出現，從一般的勢力均衡到核武器的均衡，從威懾的政治準備到威懾的心理因素，從大規模報復理論到靈活反應學說，從核理性到核裁軍，從常規裁軍談判到削減戰略武器談判，從核門檻高下的設計到防止核擴散的一般規劃，從

兩個超級大國之間的關係到兩大陣營乃至全球範圍的國際關係，等等⑥。從這時起，美國人的研究已經開始主導整個西方國際政治學界的研究趣向、領域和方法，顯示出對「冷戰政治」的詮釋「高人一頭」的姿態。第三波大體上從60年代後期到70年代中期前後，即所謂全球化研究、國際政治經濟學研究和所謂「相互依存理論」等等。它與這一時期國際形勢的特點聯繫在一起：美國設法從越南脱身；美元與黃金的匯率脱鈎，世界石油市場的混亂及各國經濟聯繫的加強；國際政治與國內政治的互動關係日益明顯和得到承認；等等。與前兩個時期略有不同，這一時期由於美國國際地位的相對下降，美國的國際學術領導地位亦有所減弱，其他一些發達國家的學者也加入到創造範式、貢獻思想、產生影響的行列中來。

就美國的特殊性而言，以權力政治學為主幹的國際關係理論之所以能充分發展，其實還有若干制度性因素配合：

第一，學界與政界的密切聯繫。像西方多數發達國家的同行一樣，美國的教學界和研究界一向強調學術的獨立性和自由；但另一方面，不少美國人，尤其是國際政治學界的許多人又十分看重「學問」與「政策」之間的聯繫，美國社會特有的政治家向學問家頻繁「垂詢」、學問家以策論聞名的氣氛，使得國際政治學研究（特別是外交學研究）與政府對外政策的制訂之間建立起了一種有力的互動關係。霍夫曼（Stanley Hoffmann）教授認為，在美國，國際研究領域的學者參政表現為兩個階段：頭一階段是40年代後期至整個50年代。那時，學者參政議政還是老式風格，「即文官、商人和律師的結合。他們不得不處理整個世界的問題，不得不對付一個持久的敵人，不得不應對核時代的混亂。他們既需要數據，又需要觀點，於是他們轉向大學和學術界求教。學院派研究家這時還只是顧問和諮詢的角色（不論官方的或非官方的），他們研究的資助多半來自於主要的政府相關部門（比如國防部的資助就明顯多於國務院）」。另一階段始於1960年，「這是一個轉折點」：「大學和研究院成了『總督府』，這裏聚集了各式上層人物。學者們爭相獻計獻策，證明自己的理論和辦法比他人的更適用需求、更高明有效。如果你對『政策科學家』有疑問的話，那只能是由於科學決策人的行為所致。在當時的氣氛下，學者同華盛頓的聯繫從一種知識的交換轉變成一種職業的方式。」⑦在美國，學者參政議政，或者反過來，政府官員從學從研，在一般人看來是一種相當普遍、也相當自然的事情。美國國際政治學界的許多著名專家或多或少都擔任過政府的各種顧問甚至直接擔任過政府的高級職務，而一些著名大學的一流國際問題中心或研究所也經常由有高層決策背景的專家學者主持。這與美國中央行政體系「一朝天子一朝臣」的特點不無關係。總統在任命新一屆政府官員（包括駐外大使）時自由度相當高。美國成了對學者尤其是國際政治學者來說有最多渠道和特殊價值的國家。

其次，基金會亦扮演着特殊的角色。與多數西方國家不同，美國的各種基金會不僅數量多、實力雄厚、涉及面廣，它們的存在方式亦有助於國際問題研究，即像是權力結構與學術圈之間的某種「黏連劑」和「催化劑」。例如，許多重要的學術沙龍是由它們發起的，許多雙邊的（國家之間的）重

霍夫曼認為，在美國，國際研究領域的學者參政表現為兩個階段：頭一階段是40年代後期至整個50年代。那時，學者參政議政還是老式風格，「即文官、商人和律師的結合」。另一階段始於1960年，在當時的氣氛下，學者同華盛頓的聯繫從一種知識的交換轉變成一種職業的方式。

要活動是由它們安排的，許多過於敏感的話題到它們那裏有了合適的交談場所。例如，由洛克菲勒基金會推動建立的美日歐「三方委員會」在推進歐美日現任和前政府高層的非正式會晤方面，卡特林在促進中美兩國軍事交流和打破「六四」風波以後雙方外交僵局等方面，福特基金會在促進中美文化和思想交流方面，就起着有效作用。這些基金會多選用有豐富閱歷和從政經驗的前政府高官出任主持人或重要項目的負責人，他們與政府和學者間均保持着良好而密切的個人接觸，其課題資助和會議贊助方式十分方便和有利於學者們的工作 (例如在對外交流方面) 。大半個世紀以來，作為美國機制的一個重要組成部分的各種基金會，在推動建立美國國際政治學界的國際化和爭取主導地位方面有着一種不可低估的作用，它是其他國家 (包括西方發達國家) 所無法比擬的。

美國各種基金會多選用有豐富閱歷和從政經驗的前政府高官出任主持人或重要項目的負責人，他們與政府和學者間均保持着良好而密切的個人接觸，其課題資助和會議贊助方式十分方便和有利於學者們的工作。基金會發揮了權力結構與學術圈之間的某種「黏連劑」和「催化劑」的功能。

再次，美國大學本身的結構也有助於國際問題研究的推廣普及。美國的大學有兩個優點：首先，各方面十分靈活。像有的專家指出，美國的大學競爭性極強，其多樣性保證了良好的競爭和專業水準；它們完全獨立自主，既不受公眾約束，財政方面自給自足，又不像歐洲一些大學那樣墨守成規。另一個特點是，美國的大學體系有實力強大的配置：有幾十種專門的國際事務雜誌，有幾十個國際政治方面的院所和系室，有數百個國際關係講座教授，它們保證了國際關係學科的發達。美國的大學始終是國際政治研究的基地，它的教學和研究過程實際上已融為一體。在美國一流的大學，教授不僅要教書，而且也必須要有相應的研究成果，否則他很難在激烈的位置競爭中保留一席之地。就國際關係領域而言，美國的教授對他所講授的專業通常都有自己的研究心得和專業著述，而在美國最好的大學裏講授國際政治學的教授，往往是某一學派的奠基人⑧。

再一個特點表現在人力資源方面。眾所周知，美國是一個移民國家，是當今世界人才流動的最大集聚點，這也是造就「美國中心」的關鍵因素之一。移民在美國當代自然科學、工程技術領域和社會科學界扮演了重要角色。可以說，美國的成就很大程度上是建立在對世界各國優秀人才及其技能或思想的吸收之上，世界上沒有任何其他國家擁有這種優勢。在社會科學領域，美國的外來人才把他們的原有思想與美國的情況結合起來，所提供的不止是額外的技巧，而是全新的知識框架；他們的哲學訓練和個人經歷使他們能夠提出土生土長的美國人很難提出的問題。在美國的國際政治學界，除了摩根索這位德國後裔外，還有許多已成為學術大家和外交智囊的著名人士，比如有沃爾弗斯 (原籍瑞士)、赫茲 (John Herz，原籍德國)、米特蘭利 (David Mitrany，原籍羅馬尼亞)、基辛格 (原籍德國)、哈斯 (Ernst Haas，原籍德國)、霍夫曼 (原籍奧地利)、布熱津斯基 (Zbigniew Brzezinski，原籍波蘭)、李斯卡 (George Liska，原籍捷克斯洛伐克)、多伊奇 (原籍捷克斯洛伐克) 和諾爾 (Klaus Knorr，原籍德國) 等人。他們多半是現實主義學派的代表人物 (儘管屬於不同階段、不同流派的代表)。

與許多發達國家的學者相比，美國人更重視「精密科學」的作用。這裏的「科學」含義，其一是有規律可循，其二是不斷發展進步。在研究探索過程中，美國人似乎特別相信，世間的任何問題都是可能解決的，關鍵在於

有科學的方法，即不做價值判斷的、結合了經驗調查結果的、有各種命題和公理及其測試方式的途徑⑨。如分析家看到的那樣，新大陸的美國人為自己年輕國家的迅速成長經歷所激勵，他們希望如征服自然界一樣征服社會問題，他們相信在每一個具體的領域和問題上都會找到(或者可能找到)關鍵的答案和手段——不只是知識上的答案，也有可操作的範圍。從某種意義上講，它構成了美國國家意識形態的重要內容。從國際政治學研究的角度觀察，它帶來了求真務實的態度和時常咄咄逼人的氣勢。

三 「新資本主義」

要理解美國人在西方國際政治學裏的中心地位，我們還必須研討美國國家／社會獨有的結構。總的來講，美國學者所以能夠在西方國際政治學界始終領風氣之先，或者更廣義地講，美國人所以能夠成為各種現代學術研究門類的「前沿陣地」，是與這個國家自身的結構分不開的。本節主要談國際政治學之「美國中心」的制度背景及其力量來源，即所謂「美國式新資本主義」⑩。

在美國的世界霸權後面，存在着國家權力、公民社會與世界秩序三者之間複雜的互動關係。就資本主義生產方式言，它需要在大規模生產性經濟與工會及工人之間建立一種相對「和諧的」權力／社會關係；從國家機器方面講，這種新霸權需要越來越精細有效的、適合所有權與管理權適當分離的管理方式(包括它的不斷改良)，以便使穩定的經濟增長補充、「滋潤」和扶持新的「生產型政治」，以保證大規模生產所需的利潤以及社會的穩定；從國際層面看，新自由主義的霸權還需要不斷增強世界經濟的開放性，與此同時保持國內經濟的創新性和開放性。這三方面互相聯繫、不可或缺，歷史上它們各有自己的存在方式和淵源，但作為一個整體卻是第一次組合。美國的世界影響之所以可能，乃是由於這種新自由主義之歷史合成的實現；它在穩定的經濟增長的基礎上達成了一種新的社會認同，使國家／社會關係經歷了複雜的重塑過程。

對此，有幾點值得進一步討論：

(1) 美國特色的自由主義

與其他西方資本主義國家不同，美國沒有封建主義的歷史經歷；尤其與歐洲不同，它不是在反對貴族封建特權及壓迫的鬥爭中形成的革命意識形態。美國的自由主義本身就是一種傳統，甚至可以說，它已經成為一種「保守主義」。在這裏，自由主義是一種不爭的前提，是「政治正確」的基本內涵之一，它不像歐洲多數國家那樣是由長期鬥爭(包括和平的和流血的鬥爭)爭取來的。與一些歐洲國家(如德國)不同，即便在大蕭條年代，美國式自由主義也沒有受到撼動；政治共同體的根本法則、私人財產的特權以及公共權威的特定範圍等問題，從來沒有像歐洲一些國家那樣受到質疑，它們是從不引起紛爭的「美國遺產」。

在古典資本主義構造下，資本主義生產方式和自由主義體制同時擴張，各自體現不同的政治邏輯：一個強調經濟特權，其基礎是財產權；另一個強調自由和民主的優先性，其基礎是個人權利的行使。兩者之間經常發生衝突。在資本主義社會裏常常出現的政治鬥爭，反映出傳統的自由民

在美國的世界霸權後面，存在着國家權力、公民社會與世界秩序三者之間複雜的互動關係。這三方面互相聯繫、不可或缺，歷史上它們各有自己的存在方式和淵源，但作為一個整體卻是第一次組合。美國的世界影響之所以可能，乃是由於這種新自由主義之歷史合成的實現。

主制度下面「國家與社會之間」、「民主與資本主義之間」的歷史性矛盾，它們似乎代表着公共領域與私人領域之間存在着一種本質上難以調和的對抗。而在美國，上述兩個方面卻在趨同，也可以說並行不悖地發展；國家／社會的關係表現為一種新自由主義的形態，一種比歐洲古典形態更複雜（或許可以說「更高級」）的形態。公共權力與私人權力有明確的定位和分工。戰後以來，美國新自由主義的政治經濟觀念，通過公共與私人權力之間的重新談判，通過此前在大蕭條年代、「新政」和二戰時期國家與社會關係的重新塑造，逐漸形成了自己的特點。在經濟政策方面，美國比其他資本主義國家提供的福利少，而對生產活動的刺激則較強；經濟對科技保證着較高的需求，科技進步始終排在政府和國防部門的議事日程靠前的位置上，從而使美國人的科學發明一直執世界牛耳。國家既保障勞動者和工會的活動權利與討價還價能力，又盡力使其不致破壞現有的規則和體制⑪。

在古典資本主義構造下，資本主義生產方式和自由主義體制同時擴張，各自體現不同的政治邏輯，兩者之間經常發生衝突。而在美國，上述兩個方面卻在趨同，也可以說並行不悖地發展；國家／社會的關係表現為一種新自由主義的形態，一種比歐洲古典形態更複雜的形態。公共權力與私人權力有明確的定位和分工。

⑵ 政治與生產方式分離下的階級鬥爭形態

美國生產方式和社會關係的一個重要特點是：從十九世紀的美國起，工業化、都市化和階級形態便表現為一種特殊的模式：「就業和工作的政治」與「國家和社會的政治」被人們給予不同的關注，由不同的社會組織加以表達，並且具有不同的動力與意願。在早期工業化時期，美國便建立起一種特殊的自由主義式的國家／社會形態，它明確地把政治實踐從工作場所排除，把勞動階層的需要與政治隔離，始終保持了公共事務與私人事務二元化的狀況。在美國，大規模生產中的普通勞動者是與政治分離的，其主力軍（白人男性工作者）在工業化成長最快的時期通過與制度合作的投票方式而不是群眾政治運動方式表達其意願。而且，這一過程發生在高度分散化的國家機構的背景下。在美國很難找出單一有效的政府部門機構，用以表達工人政治運動的意願。在美國，國家政治只不過是各種地方性政黨和都市機器的集合，它們動員和組織不同種族族群的、不同居民和社區的民眾，從事族際性的或社區性的參與認同過程或爭取權利的鬥爭，但缺少明確的階級意識和有組織的政治鬥爭。美國的激進左派力量從來沒有形成歐洲那樣的廣泛力量和影響。在工作場所，熟練勞動者的集中化，加上性別特點和美國的人際關係特徵，使他們更多地、也更願意集中關注他們的工作條件問題，集體與僱主談判待遇問題。與歐洲和其他地方的工會不大一樣，它們通常只代表和反映本行業、本專業的具體問題，不涉及也不支持以階級關係為基礎的政治行為。美國的工會除了排他性和保守性之外，還因為其種族、宗教、性別等因素而相對分散化。這種情況更使階級性的活動、組織與鬥爭不易發生。歷史上，像夏伏特（Martin Shefter）看到的那樣：「工會和政治機器的制度同化過程，使得美國發生的任何階級衝突都不致於造成大的問題，並且始終處於受遏制的狀態。」⑫

⑶ 從「生產性政治」到新自由主義霸權

美國全球力量產生的歷史過程具有特殊含義。「美國特有的國家／社會關係，產生於勞動者、資本家和國家

管理者之間政治鬥爭的閉鎖性終結狀態。假如沒有大規模生產的制度化(institutionalization)和它賴以存在的新自由主義國家／社會複合體，美國在全球分工中的核心位置是不可能獲得的。」⑬美國私人大資本的力量有效地推動了生產的社會組織的合作，大規模生產的制度化最終在美國式管理下發展起來。它使美國各種大規模產業中的工人，同新的、複雜的和高度相互依存的分工中的需要保持了基本一致。在美國的生產過程變得日益社會化的同時，它始終被置於一種非政治化的、以各種「經濟的」要求(如資產所有者的利潤要求和勞動者的工資要求)表現出來的形態上。這種新自由主義的「生產性政治」，創造了管理階層對產生過程的有效控制，和勞動者對私人權力下的這種管理方式的不自覺認同。制度化的機構允許甚至鼓勵不同集團、不同社區、不同種族或不同性別基礎上的討價還價，允許分配上的某些鬥爭和磨擦存在。從這個意義上講，美國也存在某種「階級鬥爭」，但它剔除了一般人理解的「階級鬥爭」概念中的政治內容。上述事實既有「工具性意義」，更有「實質性意義」。從前一方面講，正是美國大規模生產的產業，擊敗了法西斯主義，解除了戰後歐洲經濟危機，令美國始終充當着世界經濟的「領頭羊」，並在經濟競賽中遏制了蘇聯模式的擴張；從後一方面看，美國在整個世界經濟中的核心位置，得到美國國內「恰到好處的」、協調一致的增長型政治的加強，它保證了美國的政治、經濟、社會、意識形態的穩定性和連續性，奠定了新時期世界資本主義發展的基礎——一個以美國的制度和觀念為主導的、以美國模式為向心力的基礎。

四　前景展望

上述解釋不一定全面準確，但它們卻有助於理解美國已持續一個世紀之久的世界霸主地位，也有助於說明美國在與蘇聯的全球對抗中立於不敗之地的原因。美國新自由主義的「王道」霸權，使得美國雖然經常遭到世界各國(包括它的西方盟國)這樣那樣的批評，但它的「世界憲兵」和「西方旗手」的地位始終沒有出現替代者。美國在當代的世界霸權有自身的時代進步性，不止是技術、器物層面的先進性，也不光是經濟、政治層面的領先性(如大規模生產方式的不斷創造、所有權與經營權分離的管理方式上的革命)，還包括美國人始終對「科學」力量和方式的執着、對世界事務的關心和「裁判式」強權，包括它所能夠給予世界其他國家、向其他人提供的東西(如先進的大學和科研機構，或如聯合國、GATT、貨幣體系和強大的軍備援助)，以及對所謂「不良國家」的改造或「修理」能力。這中間既有硬的實力及其指數，也有無形的價值輻射與歷史遺產(所謂「硬力量」和「軟力量」)。其他國家即使在某一時期顯示出超越美國的態勢(如70年代前後的蘇聯，80年代左右的日本，以及現在某些輿論家所渲染的「中國威脅論」)，但它們實際上尚不具有美國那種全球性、持續性和全方位的吸引力。從國際政治的意義上講，美國新自由主義的重要性在於把今天的國際關係鎖定在由美國定位的框架內。而美國霸權的前提和基礎，就是這種新自由主義的國家／社會結構，一種在二十世紀出現的新資本主義形態。

上述分析同樣有助於我們解釋美國人在西方國際政治學裏長達半個世

新自由主義的「生產性政治」，創造了管理階層對產生過程的有效控制，和勞動者對私人權力下的這種管理方式的不自覺認同。制度化的機構允許甚至鼓勵不同集團、不同社區、不同種族或不同性別基礎上的討價還價，允許分配上的某些鬥爭和磨擦存在。從這個意義上講，美國也存在某種「階級鬥爭」，但它剔除了一般人理解的「階級鬥爭」概念中的政治內容。

紀的中心地位，它是隨着美國的實力地位一道形成的。理論上講，它比後者興起的時間要短，因為思想的傳遞與主導性的形成總是在實踐的發展之後。嚴格地說，美國人在國際關係理論研究中的巨大作用，是在美國這種新資本主義形態進入成熟期以後才出現的，它的「重心」和權威性為世界其他國家所普遍認可，僅僅是第二次世界大戰以後的事情。在西方世界，羅斯福的「新政」標誌着第一個將政府的有效干涉與經典自由主義市場經濟有機地結合起來的資本主義生產方式及其社會關係的產生；這種新的生產方式及其社會關係使權力政治獲得新的外殼，成為一種建立在「後工業社會」、「無階級衝突」、「信息時代」和「科學管理」等現代性之上的國家機器形態。並非偶然的是，美國的國際政治學最少避諱國際範圍的「階級鬥爭」，恰似美國的政治家和外交家在國際事務中表現的那樣；在引導西方世界與蘇聯及其勢力範圍較量的過程中，美國的權力政治學和外交政策學得到最先和最充分的發展。「冷戰政治」是由美國人首先發展出來，並得到最充分、最全面的闡述；而冷戰的最終結局，特別是蘇聯作為另一個超級大國和西方頭號威脅的消失，更使以美國人為主要代表的新自由主義國際思潮得到強烈激發和擴散。這是意識形態層面的相關性。從體制和物質層面上講，美國的國際政治學家之所以特別重視科學的作用，行為主義的各種觀念與方法之所以最先在美國得到推廣運用，同樣與美國的當代科學興盛及它在經濟管理、社會協調、國家權力運作的改良等方面的輻射不可分離。美國學者幾乎在社會科學的所有重要領域中推行了與國家發展進程聯繫在一起的科學化、信息化、計量化的嘗試，並取得了重要的經驗和理論，最明顯的事例是在經濟學、社會學、軍事學、政治學以及國際政治學等領域建立「硬科學」的努力及其成效。像其他一些學科一樣，西方國際政治學的學科化過程是與美國人的努力分不開的——無論是觀點的疏理或者是學派的分流，理論框架的設計或者是研究方法的發掘，認識論的探索或者是本體論的反思。這種超群的實力和巨大的優勢迄今仍未遇到真正的挑戰，西方國際政治學的「美國化」依然是基本特徵之一。

從體制和物質層面上講，美國的國際政治學家之所以特別重視科學的作用，行為主義的各種觀念與方法之所以最先在美國得到推廣運用，是與美國的當代科學興盛及它在經濟管理、社會協調、國家權力運作的改良等方面的輻射不可分離的。

歷史地講，任何強國的演化都有其興衰過程，任何事物也都有其相對性或者局限性。美國也不例外。在筆者看來，以下幾個因素可能會滋生和助長西方國際政治學的多元化過程，儘管這是一個漫長的過程。

首先是美國社會自身的穩固性的下降。美國是全世界最大的（也被認為是「最好的」）移民國家，也是多民族多種族的「熔爐」（melting pot）。美國的力量和優勢很大程度上在於它能夠吸收世界各種民族和文化的長處，包括人才的聚集和貢獻；美國的國際政治觀的明快有力，表現出美國人的自信，而這種自信不僅來自於國家的整體實力，更在於美國人對自己制度的信心、對國內問題的無憂，或者說對解決問題的有把握。從本世紀以來（尤其是美國成為頭號強國以來），他們似乎就沒有過西歐及其他一些國家那樣的「後顧之憂」：種族對立之憂、國家分裂之憂等等。但是今天的美國也開始暴露此類問題。美國原有的黑人與白人之間的種族問題，由於亞洲和南美洲大量移民所造成的新矛盾，再加上其他一些積累下來的社會問題，可能

使美國陷入嚴重的麻煩之中。有人形象地把這種情形稱為「中心塌陷」⑭。如果出現這種情景，可能嚴重削弱美國人在學術上的影響力。

第二是美國式「科學主義」的弱點逐漸顯化。從國際政治研究者的角度觀察，美國的國際政治學既有尊重科學精神、強調科學方法、建立科學規範等優點，同時也存在忽略人文學科的人性特點、忽略社會現象的某些不可丈量性、忽略所謂「模糊性」等問題。其實，人的世界並不是一切東西都有「規律」可循的；當缺少「規律」的時候，美國人善於發現、整理、分析「規律」的專長就可能變成了短處。另一方面，美國的國際政治學研究比較注重外交政策和國家利益的內容，對全球性問題的探討、對「低級政治」的分疏和導引，始終沒有形成前者那樣的專項和優勢（這方面基歐漢和納伊的「相互依存學說」是少有的例外）；相形之下，北歐和西歐的許多學者的專門研究和成果顯得更有特色，因為在後者那裏這是全力以赴從事的工作。

第三是美國以外發達地區新的特長的形成。80年代中期以來，美國以外的西方發達國家的某些國際關係研究者，表現出一種明顯有別於「美國化」的趨勢，用英國國際政治理論家斯考特（Jan A. Scholte）的話講，其特點是「從權力政治轉向社會關係」⑮。如英國「國際社會」學派、法國的「新社會歷史學派」、德國的「社會批判」學派、北歐的「和平研究」學派、加拿大和澳大利亞等國的「多邊主義」學派和「中等強國」專題、廣泛存在於上述國家的「後現代主義」和「新社會運動」的各種流派，等等。如果這一趨勢繼續發展下去，「美國中心」消解的遠景是不難想像的。

第四，非西方世界的崛起。自國際政治學在本世紀前半葉誕生以來，非西方世界在此領域的貢獻不多——不管是研究範式，還是分析方法，包括通用的名詞術語。依筆者管見，在當代歐美國際關係學界，真正得到承認並且有一席之地的非西方國際政治學說或流派，大概只有列寧的帝國主義理論，毛澤東的游擊戰學說和農村包圍城市理論，切．格瓦拉（Che Guevara）的不斷革命思想，南美一些學者在70年代前後首創的「依附理論」，它們無一例外地均處在邊緣的位置。然而，就西方國際政治學日趨多元化的態勢而言，一種可能的遠景是：隨着東亞、南亞或南美以及中東等新興發展中國家和地區經濟的崛起，隨着它們在國際政治事務中發言權的加強，隨着它們富有特色的文化和哲學觀念在更大範圍的傳播，國際政治學的「美國色彩」可能逐漸淡化，「東西方」共同創造國際理論、「南北方」同時貢獻研究範式的景象將變得更有可能。但筆者要說的是：第一，它僅僅是一個遠景，而且其間的「文化衝突」斷不會少；第二，即便到了那個時候，各方所佔份量仍然不會一樣。「國際政治」朝「世界政治」的轉換，即從國家間為主體的國際關係向各種行為主體同時發揮重要作用的國際關係的轉換，將是十分漫長的進程。我們對理論層面「非美國化」問題的思索，不應脫開這個參照系統。

就西方國際政治學日趨多元化的態勢而言，一種可能的遠景是：隨着東亞、南亞或南美以及中東等新興發展中國家和地區經濟的崛起，隨着它們在國際政治事務中發言權的加強，以及它們富有特色的文化和哲學觀念在更大範圍的傳播，國際政治學的「美國色彩」可能逐漸淡化，「東西方」共同創造國際理論、「南北方」同時貢獻研究範式的景象將變得更有可能。

註釋

① 例如，韓國、日本和我國台灣省近幾十年來有關國際關係理論的研究基本上是沿着「美國化」方向演進的。在這些地方，國際政治學者不

太關心非美國的國際關係理論研究（相對歐洲學者的工作而言），而比較熟悉美國的學派和範式，並且沿襲了後者的基本框架和方法。值得注意的是，中國大陸近些年來亦出現了同一趨勢。

② Steve Smith, ed., *International Relations: British and American Perspectives* (Oxford: B. Blackwell, 1985), 20-22.

③ Robert O. Keohane, "Multilateralism: An Agenda for Research", *International Journal* (Autumn 1990): 731-64.

④ 例如，曾經在哈佛大學國際事務中心作訪問學者、現任美國陸軍學院國家安全事務講座教授的漢迪爾（Michael Handel），專門撰寫了一本《國際體系中的弱小國家》（*Weak States in the International System* [London: F. Cass, 1981, 1990]）的大部頭著作，系統分析了中小國家的概念、它們的力量和弱點的根源，以及它們在不同的國際體系（單極、兩極和多極體系）下的不同角色和功能。

⑤ Steve Smith, "Paradigm Dominance in International Relations: The Development of International Relations as a Social Science", in *The Study of International Relations: The State of the Art*, ed. Hugh C. Dyer and Leon Mangasarian (London: Macmillan, 1989), 3-27.

⑥ Pierre M. Gallois, *The Balance of Terror: Strategy for the Nuclear Age*, trans. Richard Howard (Boston: Mifflin, 1961); Thomas C. Schelling and Morton H. Halperin, *Strategy and Arms Control* (New York: Twentieth Century Fund, 1961); Donald M. Snow, "Current Nuclear Deterrence Thinking: An Overview and Review", *International Studies Quarterly* 23, no. 3 (September 1979): 445-86.

⑦⑧ Stanley Hoffmann, "An American Social Science: International Relations", in *International Theory: Critical Investigations*, ed. James Der Derian (New York: New York University Press, 1995), 225; 226-27.

⑨ Kenneth N. Waltz, "Realist Thought and Neorealist Theory", *Journal of International Affairs* (Spring/Summer 1990): 21-37.

⑩ Robert W. Cox, *Production, Power, and World Order: Social Forces in the Making of History* (New York: Columbia University Press, 1987), 215-20.

⑪ Samuel Bowles and Herbert Gintis, *Democracy and Capitalism* (New York: Basic Books, 1986).

⑫ Martin Shefter, "Trade Unions and Political Machines: The Organization and Disorganization of the American Working Class in the Late Nineteenth Century", in *Working-Class Formation: Nineteenth-Century Pattens in Western Europe and the United States*, ed. Ira Katzelson and Aristide R. Zolberg (Princeton: Princeton University Press, 1986), 199.

⑬ Mark E. Rupert, "Producing Hegemony: State/Society Relations and the Politics of Productivity in the United States", *International Studies Quarterly* 34, no. 4 (December 1990): 450.

⑭ 就筆者所知，「中心塌陷」的説法最先是由李慎之先生在1995年美國所一次有關美國文化與種族問題的研討會上提出來的。

⑮ Jan A. Scholte, "From Power Politics to Social Change: An Alternative Focus for International Studies", *Review of International Studies* 19, no.1 (January 1993): 3-21.

王逸舟 中國社會科學院世界經濟與政治研究所研究員，著有《當代國際政治析論》、《國際政治學：歷史與理論》。

三邊互動
三邊互動
三邊互動

這裏，要向作者和讀者簡報兩件事：

其一，今年7月，「二十一世紀論叢」第一批7本書在香港出版（具體情況請參見162頁），正好趕上在香港書展陳列。讀者對這批純學術、文化書籍的反應，超乎我們的預期。

其二，明年是跨世紀、跨千年紀的一年，我們歡迎世界各地的作者、讀者向我們推薦選題和新作者，歡迎來稿，共同參與本刊的學術、文化和思想交流。

而以上兩點，也是編者要謝謝作者和讀者的。

——編者

「顧準熱」的問題

8月號羅崗的文章，鮮明地指出了近年來「顧準熱」的問題：顧準對現代化的批判性思考，在「顧準熱」中被輕易地轉化為對當下意識形態的讚美和支持。現在，顧準被塑造成這樣一個形象：他從理想主義轉向經驗主義，從歐洲大陸模式轉向英美模式，從計劃經濟轉向市場經濟。如此，顧準成了90年代中國自由主義思想的先驅。而羅崗指出，在「革命的第二天」爭取「理想主義」和現實對話的可能性，是顧準思想最動人的地方。我們必須注意顧準是在對資本主義批判的前提下思考中國問題的，這與90年代自由主義對理想主義的徹底棄絕和對資本主義的全面讚美不可同日而語。

還有一個相關的問題應該引起注意。如今，對中國傳統社會主義的批判在大陸也不再是一種忌諱了，但這類貌似猛烈的批判背後往往是對現實的真正批判能力的喪失，因為它們幾乎都把對歷史的否定簡單地轉化為對現實的讚美和對未來的空洞允諾。這與過去盛行的「憶苦思甜」模式如出一轍。這是值得深思的。

薛毅　上海

98.9.5

自由主義抑或經濟政治學？

如果說90年代中國大陸最主要的文化知識特點可以「後現代」概括的話，那麼近期似乎又有另一股文化風氣開始風行，即某些人所謂的「自由主義」。的確，從目前法學、經濟學、政治學等幾股相交叉的學科匯流看，它們共同帶有某些英美式或哈耶克式的自由主義的影子。這在政治學方面表現得更為直接，尤其是憲政思想的鼓吹：既有相關理論的譯介（如北京三聯書店的「憲政譯叢」），也有憲政建設的可行性討論（如《二十一世紀》1998年6月號的「憲政的理念與現實」的專題討論）。

然而，若以自由主義這個語義複雜模糊的概念來指稱當前的社會文化思潮，我以為有些大而不當，不若杜撰以「經濟政治學」來概括更為恰當。我認為，當前的主導文化動向與經濟有更直接的聯繫。上述自由主義思潮的一般性理論基礎，就是自由經濟人以及由自由經濟人所構成的契約關係。它對法律制度形成中的「民間文化」要素的基礎性強調，與西方法學思想對自由經濟人和自由契約關係的原初性基礎強調不無曲折相關。這裏，作為法的社會基礎究竟是傳統東方式的還是現代西方式的並不重要，重要的是兩者都重視法的民間基礎。也就是說，他們帶有一種相當明確的意向：通過理論對實踐的引導，在中國造就這樣一種自由經濟人的社會基礎。另外，我之所以要將當前的文化主導動態同「經濟」這一概念相聯繫，還因為它們表現出某種經濟算計的特點。最有代表性的要算是對改革的得失算計，至於其他更靠近個人利益層面的算計自然也不會少。

經濟政治學的另一方面就是與政治的關係。一般學人都

很容易看出，上面所涉及的文化活動並不是圈子裏的封閉性學術活動，他們不約而同地把學術活動同制度的建設、改造的思考緊密地聯繫在一起。儘管這些學者的政治火藥味似乎沒有那麼強烈，但卻是對政治統治的更為基礎的制度因素的思考。另外，從文革中過來的人可能都記得這樣一條「政治經濟學」邏輯：政治是最大的經濟。像「抓革命，促生產」、「寧要社會主義的草，不要資本主義的苗」的提法，就是赤裸裸的政治唯一論的表現了。但現在則大為不同了，經濟幾乎成了唯一重要的東西。上至「經濟就是最大的政治」、「發展才是硬道理」這些綱領性治國之策，中到最小成本與最大收益的改革算計，下到全社會的經濟利益追求，無不說明這點。經濟指標不僅成了評判政治的尺度，而且常常表現出化約政治的意向。當然，這種化約實際上是不可能的，其真正意圖恐怕還是以對經濟功利的強調來謀取政治功利的實現吧。

姚新勇　廣州

98.8.10

啟動民主政治需要理念堅定的大政治家

貴刊6月號〈孫科與1943-1946年的憲政運動〉一文，疏理了孫科在那段時期的若干言論，但對其人的歷史全貌及黨政運動的背景缺乏深入的了解和分析。孫科在國民黨內部身份特殊，周圍有一小圈子，俗稱「太子黨」。他本人能力平庸，但政治欲望很強。雖然因為留學美國，在意識形態上有若干美國的民主政治理念，但並非一個有堅定政治理念的政治家，而更多地表現出政客的氣味。民主憲政常常是當他在野時爭奪權力資源的工具而已。1943年秋開始的民主憲政運動，肇發於蔣迫於美國壓力，提出要實施憲政、還政於民。孫科當時在國民黨權力系統中處於「賦閒」的位置，遂以「黨內民主派領袖」的形象，力圖通過權力資源的再分配，為自己爭得一塊有利位置。但他生性軟弱，且緋聞不斷，只要蔣稍加安撫，以利誘之，孫科即放棄自己的政治理念，乖乖成為蔣的附庸。

在權威主義在現代民主政治的轉型過程中，執政黨內民主派的作用舉足輕重，社會上群眾性憲政運動的成功，需要最高權力系統中開明派的支持和呼應。但環顧當時國民黨內，無論是孫科還是比較開明的政學家，皆非政治理念明晰的政治家，多為見風使舵的政客或唯唯諾諾的技術官僚。如此「黨內民主派」何堪承擔體制轉型的重任！中國民主政治轉型屢屢受挫，其中一個原因是缺乏葉利欽式的政治家，民主政治本不需要葉利欽，但啟動民主政治卻需要這樣的人物。聯想到當今中國，民主距離又是何等的遙遠！

過客　上海

98.7

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。

頁5　Diego Rivera, *The Cane Cutters* (detail).

頁40、41　王苗作品。

頁60、95、113　資料室圖片。

頁75　吳瑞提供。

頁81上　Antonio López García, *Sinforoso and Josefa* (1955).

頁81下　Antonio López García, *Atocha* (1964).

頁82上　Antonio López García, *Madrid, Near the Observatory* (1965-70).

頁82下　Antonio López García, *Antonio López Torres' House* (1972-75).

頁83上　Antonio López García, *Skinned Rabbit* (1972).

頁83下　Antonio López García, *Madrid As Seen From the Torres Blancas* (1976-82).

頁84　Antonio López García, *Toilet and Window* (1968-71).

頁87　Yin Xin, *Kai Feng Jews* (1997).

頁89、90　宋曉霞提供。

頁97　莫言：《酒國》(長沙：湖南文藝出版社，1993)，封面。

頁100　William Hogarth, *A Midnight Modern Conversation* (detail).

頁124、125　韋君宜：《思痛錄》(北京：北京十月文藝出版社，1998)，封面；插頁。

封三　Antonio López García, *Man and Woman* (1968-90).

封底　Antonio López García, *Irises and Roses* (1977-80).

編後語

今年是馬克思主義經典文獻《共產黨宣言》發表150周年，本期「二十一世紀評論」有四篇相關文章。法國著名社會學家杜蘭 (Alain Tourain) 認為，儘管《宣言》開出的救世藥方被實踐證明是錯誤的，但在已實現跨國資本主義、全球化的當今世界，《宣言》的現實性比其發表時更強，其批判精神也仍然具有積極意義。另外三篇文章在不同程度上都談到《宣言》的現實意義，但分析重點則有所不同。德利克 (Arif Dirlik) 重新閱讀《宣言》文本，剖析它的革命號召、歷史社會學理據、資本主義發展和演化趨勢，以及現代性批判等四個意義層次。張倫從詞意和歷史來討論共產主義和社會主義的差別，前者的含義是公社、共同體和社群，後者則淵源於協作、聯合；法國大革命後，特別是在本世紀初，這兩個觀念才逐漸合流。卞悟把共產主義實踐中的弊病歸結於「烏托邦的強制」，並從社會主義、自由主義理論以及蘇式制度來反思產生這種強制的原因。不同於上述側重理論分析的文章，陳彥評介法國去年出版並引起熱烈爭論的《共產主義黑皮書》，該書強調要汲取社會主義實踐的慘痛歷史教訓；作者指出，不應像許多西方學者那樣，滿足於將共產政權與納粹相提並論的極權主義論述，只有研究兩者的差異，才能深化對共產主義的認識。

除上述一組文章外，本期內容相當廣泛、豐富。「百年中國」的三位作者分別談清末民初的社會和思想轉型問題，以及文革中民主黨派的命運。尹鴻介紹90年代中國大陸電影新生代的出現及其特點，他們正試圖衝破以張藝謀、陳凱歌為代表的第五代導演佔據主流的定勢；陳燕遐用巴赫汀 (Makhail M. Bakhtin) 的理論解讀莫言的長篇小說《酒國》的狂歡風格，認為小說是對1989年之後國族文化頹廢的深沉反思；張伯存的文章生動剖析去年病逝的作家王小波作品中所表現的強烈刑罰意識及其與軀體、權力和性的關係。除有關電影、小說和美術的文章外，本期王逸舟評介西方國際政治學研究中長達半個多世紀之久的「美國重心」狀況及其未來趨勢；杜贊奇 (Prasenjit Duara) 在去年出版的新書中提出，如果要避免在歷史寫作中和民族國家聯繫緊密的民族主義線性敘事，就應採納他的「分叉歷史」；李猛卻以自己在華北農村做口述史調研的經驗，撰文質疑杜贊奇的觀點。

最後，本期兩篇批評與回應文章都相當尖銳、有針對性。本刊去年12月號發表美國學者周錫瑞 (Joseph W. Esherick) 以及艾爾曼 (Benjamin Elman) 、胡志德 (Theodore Huters) 兩篇對何偉亞 (James L. Hevia) 得獎新著的完全不同評價的文章後，繼有張隆溪和葛劍雄參加論爭；今期羅志田指出，在解讀和翻譯史料上，何偉亞對「懷柔遠人」的引用比他的批評者更符合在傳統中國的政治含義。從今年4月號開始，李澤厚與蘇文、卞悟對當今中國的發展問題在「三邊互動」小欄目中筆墨往還，針對李欣賞的「發展是硬道理」，蘇文提出「公正也是硬道理」。

二十一世紀評論

改革開放二十年

啟蒙的命運
——二十年來的中國思想界

許紀霖

1978-98年的中國思想界，與同步進行的中國現代化變革緊密相關。從總體來看，中國的改革是一個自上而下、由體制內部的權力中心向體制邊緣和外部空間逐步拓展的過程，隨着變革的深入和問題複雜性的呈現，思想界也不斷的分化和重新整合。在這二十年中，最值得重視的是80年代中後期的新啟蒙運動，其上承思想解放運動，下啟90年代，成為當代中國的又一個「五四」。二十年來思想界的所有分化和組合，幾乎都可以從中尋找到基本的脈絡。新啟蒙運動是一個十分複雜的思想運動，既有渴慕西方現代化的同質性訴求，又有對其進行批判性和反思的潛在性格。文化態度的同一性與思想內涵的異質性，構成了新啟蒙運動混沌的表象和複雜的內在分歧，成為90年代中國思想界三波分化的淵源所在。

80年代中後期的新啟蒙運動，上承思想解放運動，下啟90年代，成為當代中國的又一個「五四」。新啟蒙運動既有渴慕西方現代化的同質性訴求，又有對其進行批判性和反思的潛在性格，構成了混沌的表象和複雜的內在分歧，成為90年代中國思想界三波分化的淵源所在。

一　新啟蒙運動的由來

所謂的「新時期」，是指從毛澤東的烏托邦全能主義(Totalism)體制向以市場經濟為導向的現代化體制的轉型期。如果說社會／政治變革的源頭是1978年底的十一屆三中全會的話，那麼，作為新啟蒙運動前身的思想解放運動，則起源於稍早一些的真理標準問題大討論。中國的這場改革，一開始是從體制內部發

動的，而且是在權力中心進行的，因此帶有明顯的自救性質。改革的發動者們從毛澤東的烏托邦社會主義理想中分離出來，開始探求一條以「四個現代化」為中心訴求的世俗化社會主義現代化道路。「實踐是檢驗真理的唯一標準」的提出，實際上為告別烏托邦社會主義傳統、轉向世俗化社會主義提供了理論上的合法性。思想解放運動，首先意味着從毛澤東和斯大林的傳統社會主義教條中解放出來。從這一意義上說，它可以被視作馬克思主義內部一場路德式的新教革命。

應該說，思想解放運動起初的理論預設具有明顯的科學主義特徵，即曾經被毛澤東時代政治／道德立場優先性所壓抑的唯物論科學主義：生產力是衡量社會進步的唯一標準、科學技術是第一生產力等等。無疑，這一重新將人的物質生活而非精神生活、將知識的優先性重新置於政治／道德優先性之上的唯生產力論和經濟決定論的科學主義，當時在衝破僵化的教條主義束縛方面，曾經起到了相當革命的作用①。然而，它在主流意識形態之中，卻被凝固為一種世俗導向的實用主義。

路德式的新教革命，常常是以梁啟超所說的「以復古為解放」的方式實現的，主流意識形態的「復古」在當時的極限只能是馬克思、列寧或延安時期的毛澤東。但另外一批處於權力邊緣的馬克思主義者如周揚、王若水等，顯然走得更遠，他們不僅需要唯物論的科學主義論證已經發生的經濟改革，而且需要一種批判性的人道主義支持一場更重要的政治變革。在他們看來，社會主義之所以出現「文革」這樣的歷史悲劇，就是因為忽視了人道主義，忽視了即使在社會主義社會也會發生異化②。80年代初，當唯物論的科學主義隨着改革的深入逐漸保守化的時候，人道主義的馬克思主義以鮮明的政治批判和道德勇氣接過了思想解放的旗幟，將運動推向了前所未有的高度。1983年3月在紀念馬克思逝世一百周年的大會上，由王若水、王元化等人起草、以周揚名義發表的〈關於馬克思主義的幾個理論問題的探討〉，可以視作人道主義的馬克思主義的代表作，其影響也隨着該報告在權威的《人民日報》上發表而達到了頂峰。

80年代初，一批處於權力邊緣的馬克思主義者不僅需要唯物論的科學主義論證已經發生的經濟改革，而且需要一種批判性的人道主義支持一場更重要的政治變革。1983年3月，由王若水、王元化等人起草、以周揚名義發表的〈關於馬克思主義的幾個理論問題的探討〉，可以視作人道主義的馬克思主義的代表作。

然而，到了改革和開放加速發展的80年代中期，人道主義的馬克思主義卻由於主客觀條件的限制，無法將思想解放運動推向一個更廣、更深的境地。這首先是因為周揚等人都是體制中人，雖然不再處在權力的中心，但不少人仍然居於體制的核心地帶，一方面眾所矚目，另一方面也是靶心所在，當1984年初主流意識形態以「清理精神污染」為名對之打壓時，體制留給他們迴旋和發揮的空間便越來越狹隘。思想解放運動欲保持與發展自己的思想成果，必須在體制的邊緣和體制之外，開拓一個新的思想空間。其次，「以復古為解放」的思想解放運動，既然已經逼近了原典，那麼其內在的邏輯便決定了非從老祖宗那裏解放出來，便無法繼續向前發展的定勢。事實上，現代化改革實踐中提出的大量問題已經遠遠不是馬克思早期思想所能解決得了的。因此，中國思想運動不得

不以一種新啟蒙的方式容納西方資本主義的現代性。這樣，作為思想解放運動邏輯和歷史發展順乎自然的結果，新啟蒙運動便呼之欲出了。

二　公共思想界的出現

1984年，是奧維爾 (George Orwell) 同名的反烏托邦小說描繪的可怕歲月，但在中國，卻是走向文化新啟蒙的歷史時刻。這一年的思想界，出現了在當時來說並非那麼引人注目的幾件事情：《走向未來》叢書第一批正式出版、中國文化書院成立和新一代青年學者開始成為《讀書》雜誌的主流作者③。我們有理由相信，1984年是新啟蒙運動的發端。

1984年的思想界，出現了在當時來說並非那麼引人注目的幾件事情：《走向未來》叢書第一批正式出版、中國文化書院成立和新一代青年學者開始成為《讀書》雜誌的主流作者。這是中國知識份子一次重要的歷史轉變：他們通過文化言說的方式，從政治／意識形態體制和知識的專業學科體制中逐漸分離或超脫出來，在民間開拓了新的思想空間，重新獲得了文化的自主性和精神的公共性。

新啟蒙運動是思想解放運動的歷史延續④，但它的重心卻發生了變化。如果說思想解放運動的主要訴求是政治變革的話，那麼，新啟蒙運動的訴求卻轉移到了所謂的「文化的現代化」上。「文化的現代化」的這一訴求，後來被有些批評者認為有「荊軻刺孔子」式的思想誤置或「文化決定論」的嫌疑。但這是中國知識份子一次重要的歷史轉變：他們通過文化言說的方式，從政治／意識形態體制和知識的專業學科體制中逐漸分離或超脫出來，在民間開拓了新的思想空間，重新獲得了文化的自主性和精神的公共性。

這種自主性和公共性在二十世紀上半葉曾經有過，但在1949年以後的全能主義體制中喪失殆盡。思想解放運動雖然重新開始爭取這種喪失了的精神，但因為其還是一個體制內部的運動，即使是人道主義的馬克思主義，也是在官方意識形態的邊緣運作，無法建構一個新的思想空間和社會空間。但新一代的啟蒙學者就不同了，他們在身份上不再是文化官員或意識形態專家，基本上處於權力體制之外，是更具獨立品格的人文社會科學研究者；他們的年齡、閱歷也使得他們產生了「走出馬克思」的強烈衝動，雄心勃勃地準備在西方古典和現代的知識背景上重新建構中國的現代化方案。他們繞過敏感的體制改革話題，通過文化言說的方式，開闢一個新的思想空間。

這一開始多少有點不自覺的策略性調整，最後產生的結果卻具有戰略性的意義。作為一場文化的新啟蒙運動，不僅要擺脫政治意識形態話語，而且也力圖超越學科的知識體制，通過民間的運作方式，在受控的公共傳媒夾縫和邊緣之中建構一個跨學科的、公共的思想界。它與傳統的理論界以及學術界的區別在於：理論界爭奪意識形態霸權 (思想解放運動基本沒有超越理論界的範圍)，學術界是受國家知識體制控制的學科範圍內的專業知識領域。而新啟蒙運動所要建構的思想界，具有哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 所說的「公共空間」的性質，通過民間的自由論壇或公共傳媒，討論社會生活和文化生活的公共事務⑤。它的民間化 (相對於國家意識形態而言) 和公共化 (相對於專業的學科而言) 特徵，表明這是一塊真正屬於公共知識份子的領域。也只有在這樣的思想界裏，知識份子才成為知識份子，既不是國家意識形態的代言人，也不是被狹隘的知識分工

所限制的專家學者。這樣一個具有相對獨立品格的公共思想界，儘管至今沒有獲得建制的保障，但作為新啟蒙運動的直接產物，卻在十多年的風風雨雨中歷經起伏，頑強地生存下來，並且有了可觀的發展。僅憑這一點，新啟蒙運動就足以載入史冊了。

三　新啟蒙運動的同一性

新啟蒙運動在內涵上是一個比思想解放運動要複雜得多的文化運動。然而，這樣一個複雜的文化運動何以保持它的同一性？它又是在甚麼樣的意義上獲得其同一性的？中國的歷史常常呈現出某種令人驚訝的相似之處。如果說思想解放運動類似十九世紀末康有為的「托古改制」的話，那麼，新啟蒙運動在任何方面似乎都在模仿七十年前的那場五四新文化運動。事實上，新啟蒙知識份子們通過對五四的歷史重構，也是如此自我理解的。新啟蒙之所以能夠成為一個表面統一的思想運動，首先是建立在一種價值態度一致性的基礎上的⑥。「重新估定一切價值」，成為運動中各種思潮和流派的共同趨向。中西文化比較之所以成為這場運動的中心內容，不是因為真的對中西文化發生了認知上的興趣，而是需要對它們作出價值上的評判，從而為現代化方案的重新設計提供文化上的合法性。

新啟蒙運動的「態度的同一性」，還體現在對西方現代化終極目標理想化的渴望上。雖然在理解這一終極目標的具體圖景上有各種各樣的差別，但在理解的方式上卻是共同的，即以一種歷史目的論的方式，對現代化前景作出普世性的承諾。這與思想解放運動的歷史理解方式基本是一致的，區別僅僅在於：解放派的歷史目的論是一種時間線性的社會發展普遍模式，將資本主義視作通向社會主義現代化目標的不可跳躍的歷史階段，而啟蒙派避開了資本主義／社會主義這類敏感的意識形態概念，他們借助當時在中國紅極一時的現代化理論，將西方的資本主義敍述為一種中性的、可以以一系列技術參數加以量化的現代性指標，或理解為帕森斯 (Talcott Parsons) 所描述的市場經濟、民主政治和個人主義三大特徵，從而使這一具體語境中的歷史訴求具有了超歷史的普遍主義性質。

儘管新啟蒙運動所包含的西方思潮在內容上十分龐雜，然而啟蒙知識份子在現代化理論的傳統／現代思維模式影響下，將這些思潮都理解為與 (中國) 傳統對應的 (西方) 現代話語，因此獲得了某種模糊的共同思想預設。他們像五四時期的知識份子那樣，對外來思潮有一種兼容並包的開放氣度，對各種看來互相矛盾的思想學說都有興趣，都有一種混沌的、模糊的大致了解。也就是說，西方思想以「現代」的名義，被當做一個有機的整體接受下來，尚未呈現出其內在的緊張性。當時的思想界雖也有尖銳的分歧，但因為有共同的思想預設和模糊而統一的知識背景，所以分歧的焦點常常表現在與中國語境有關的價值選擇上，而沒有深入到知識論層面。在表面的分歧背後，依然能夠看到可以相互通

新啟蒙運動的「態度的同一性」，體現在對西方現代化終極目標理想化的渴望上，即以一種歷史目的論的方式，對現代化前景作出普世性的承諾。當時的思想界雖也有尖銳的分歧，但因為有共同的思想預設和模糊而統一的知識背景，所以爭論的雙方仍能夠經常出現真誠的對話和充滿激情的討論。

約的、共同的知識地層。正因為爭論的雙方處於同一個價值態度和知識平台上，因此在新啟蒙運動內部能夠經常出現真誠的對話和充滿激情的討論。那是一個真誠的、激情的年代，也是一個開放的、混沌的年代。

在「走向未來」的積極推動下，科學主義的另一種形態——經驗論科學主義，在新啟蒙運動中迅速替代唯物論科學主義，通過西方科學哲學和科學方法論的介紹，再次充當了思想啟蒙的先鋒。而他們一再強調的「科學精神」和「科學方法」亦深刻地帶有批判理性主義的色彩，為現代性的自我反思提供了方法論基礎。

四　潛在的批判性反思

雖然新啟蒙運動「態度的同一性」在整體上肯定了西方的現代性，然而，西方的現代性傳統卻是一個具有內在緊張和衝突的結構，新啟蒙知識份子兼容並包、照單全收的拿來主義引進方式，使得在同一性背後被遮蔽的，是內在的、深刻得多的異質性內涵。西方現代性的各種思潮一方面賜予了中國知識份子認同啟蒙的思想資源，同時也提供了自我否定的另一面傳統，這就使得後者在追求西方現代性的時候，也擁有了對其進行批判性反思的可能性。儘管這種批判性的反思在當時還是一種潛在的能力和趨勢，卻普遍存在於新啟蒙運動的各家各派身上。「走向未來」在當時被一般人認為是科學派，其編委會中的核心成員主要是在中國科學院從事科學史或科學哲學的研究人員，因而「科學精神」和「科學方法」始終成為「走向未來」高高飄揚的精神旗幟。如前所述，唯物論的科學主義在思想解放運動中曾經發揮過相當重要的解放作用，但後來在人道主義的馬克思主義崛起之後，逐漸顯示出其保守的性格。然而，在「走向未來」的積極推動下，科學主義的另一種形態——經驗論科學主義，在新啟蒙運動中迅速替代唯物論科學主義，通過西方科學哲學和科學方法論的介紹，再次充當了思想啟蒙的先鋒。隨着波普爾 (Karl Popper) 的批判理性主義、庫恩 (Thomas Kuhn) 的範式理論以及拉卡托斯 (Imre Lakatos) 的科學研究綱領方法論的引進，經驗論科學主義很快揚棄了自身的獨斷論和一元論因素，變成一個多元的、開放的和具有自我反思、自我糾錯能力的理論傳統⑦。實際上，波普爾、庫恩等人的科學思想已經內含着對西方現代性中李歐塔 (Jean-François Lyotard) 所批評的宏大敍事「真理神話」的批判性否證。「走向未來」所一再強調的「科學精神」和「科學方法」已經深刻地帶有批判理性主義的色彩，為現代性的自我反思提供了方法論基礎。

「文化：中國與世界」高舉人文主義的旗幟，更關注對西方從古典到現代的人文主義思潮的引進。這些人文思潮雖然也是西方現代性譜系的一個部分，卻是以向理性主義主流思潮挑戰的姿態出現的。雖然當時人們還無法理解其對現代性的強烈解構作用，但顯然對其有了濃厚的興趣。

與「走向未來」相對應，「文化：中國與世界」高舉的是人文主義的旗幟。由於其編委會的成員主要來自中國社會科學院和北京大學的人文學者，所以他們更關注的是對西方從古典到現代的人文主義思潮的引進，尤其重視德法的現象學、闡釋學、存在主義、宗教學、法蘭克福學派以及各種非理性主義的譯介。這些人文思潮雖然也是西方現代性譜系的一個部分，卻是以向理性主義主流思潮挑戰的姿態出現的，構成了西方現代性的複雜內涵。特別值得注意的是，後現代主義中的一些代表人物如福柯 (Michel Foucault)、德里達 (Jacques Derrida)、傑姆遜 (Fredric Jameson)、貝爾 (Daniel Bell) 等，當時也出現在新啟蒙知識份子的視野之中。雖然當時人們還無法理解其對現代性的強烈解構作用，但顯然對其有了濃厚的興趣。80年代後期後現代學理的引入，與90年代後現代思潮的崛起顯

然有着直接的知識關聯。對於這些形形色色的西方人文主義思潮，「文化：中國與世界」雖然在整體上也將其納入「文化的現代化」的總體性目標加以吸收和理解，但對西方現代化過程中工具理性至上的傾向多少懷有一份保留。如果說「走向未來」因為相信批判理性主義的自我糾錯機制而對現代化的前景不無樂觀的話，那麼，「文化：中國與世界」則從人文主義的價值批判立場出發，對現代化過程中人性、價值和意義世界的失落，充滿了文化上的憂慮。雖然當時在國內尚未出現全方位的世俗化市場社會，他們的人文憂思僅僅是學理層面上的，但其與90年代的人文精神討論，顯然屬於同一個精神譜系。

中國文化書院的文化姿態在當時比較邊緣，他們無意製造新的潮流，而是實實在在地做一些中國文化的基礎性介紹和中西文化比較的學理性研究。雖然當時和者蓋寡，但這些溫和的保守主義聲音卻在歷史中沉澱下來，成為90年代學術史研究和「國學熱」的原初生長點。

相對來說，中國文化書院的文化姿態在當時比較邊緣，不居於潮流的中心。它主要由北京大學哲學系一批研究中國哲學和中西哲學文化比較的學者組成。在充滿激情、思潮洶湧的80年代，他們似乎無意製造新的潮流，而是實實在在地做一些中國文化的基礎性介紹和中西文化比較的學理性研究。由於受到應邀前來講學的杜維明等海外新儒家學者的影響，他們對中西文化持一種溫和的調和態度，既不盲目推崇西方文化，也對本土文化傳統有一份同情的理解。事實上，海外新儒家以及錢穆、傅偉勳、余英時、林毓生等海外華人學者溫和的「文化保守主義」聲音，還包括李澤厚的「西體中用」調和主張，在新啟蒙運動時期，不僅在中國文化書院，而且在《讀書》、《走向未來》、《文化：中國與世界》等民間雜誌上，也都有介紹。雖然當時和者蓋寡，在聲勢上也遠遠不及激進反傳統，但這些溫和的保守主義聲音卻在歷史中沉澱下來，成為90年代學術史研究和「國學熱」的原初生長點。

上述這些對西方現代性潛在的批判性反思，基本上還是在精神—價值層面，尚未進入社會政治制度層面。儘管如此，新啟蒙運動複雜的異質性內涵，已經預示着終將來臨的大分化。事實上，90年代思想界的所有變化，幾乎都可以在80年代找到其蹤迹和脈絡。從這個意義上說，80年代與90年代並不是兩個完全斷裂的年代，兩者之間存在着微妙而又複雜的譜系關聯。

五　90年代的分化

1989年的事件中斷了新啟蒙運動的進程。在90年代初，知識份子被迫進入冬眠狀態，但精神和思想的自我反思卻由此開始。這一反思實際是新啟蒙運動的必然結果，即使沒有突發事件也遲早會發生，不過如今是以如此痛苦和尖銳的方式提前來臨。反思的結果使得原來蟄伏在新啟蒙運動中的分歧表面化了，思想界的分化從此一發不可收拾。另一方面，隨着90年代新的社會政治格局的穩定，尤其是1992年以後經濟改革加速，市場社會在中國全面登場，使得知識份子對中國改革的現實、道路和發展前景的分歧大大加深，原先的「態度的同一性」不復存在，思想界的裂縫越來越深，以至達到無法彌補的程度。總的來說，90年代思想界的斷裂是通過三波分化而完成的。

(甲) 第一波分化是「思想」與「學術」的分化

90年代初，一些知識份子開始檢討新啟蒙運動的「趨新騖奇、泛言空談」，將之歸咎於學風的「浮躁」和「空疏」。他們開始有意識地抽身於思想界，進入專業的學術界，通過重建學術史、學術規範和疏理傳統國學，為中國學術和文化奠定一個更紮實的知識基礎。新一輪的民間學術雜誌《學人》、《中國社會科學季刊》(香港)、《學術集林》和《原學》等的創辦，體現了一部分啟蒙知識份子轉向了學術化和知識化，成為有明確專業志向的學者。90年代的「國學熱」在相當的程度上就是這一學術化轉向的知識性產物。然而，這一轉向受到了一些堅持80年代啟蒙傳統知識份子的批評，認為是「思想家淡出，學問家凸出」。圍繞着「思想」與「學術」孰為優先的問題，堅持「思想」的《現代與傳統》(廣州) 與提倡「學術規範」的《中國書評》(香港) 之間，還發生了一場不大不小的爭論。其實，無論是堅持「思想」還是主張「學術」的知識份子，都認為「學術」與「思想」有兼得的可能，都贊成王元化提出的「有思想的學術和有學術的思想」；雙方真正的分歧乃在於對啟蒙的看法上，即在90年代新的歷史語境下，如何繼續啟蒙？的確，在轉向「學術」的知識份子中，有相當一批人是完全告別了啟蒙，尤其是一些60年代出生的青年學者，放棄了知識份子的公共關懷，在國家控制的學科化知識體制中，熱衷於做一個專家型的知識人。但其他一些「學術」型知識份子，特別是80年代的過來人，通過對五四運動中激進主義的反思和文化保守主義歷史價值的重新發現，實際上對啟蒙有了另一種新的理解，即啟蒙的深化不能僅僅靠浪漫主義的思想激情，更重要的是要有學理的深厚基礎；與其不斷地追逐潮流，不如對西學進行一些最基本的學理研究；對於傳統的研究也必須拋棄立場優先的價值評判態度，而代之以知識論的分析方法，以「同情性的理解」重新闡釋傳統。不過，這「另一種啟蒙」至今未被「思想」型知識份子所理解和接受，隨着思想界的重新活躍，雙方的分歧也在繼續擴大。

90年代初，一些知識份子開始檢討新啟蒙運動的「趨新騖奇、泛言空談」，將之歸咎於學風的「浮躁」和「空疏」。他們開始有意識地抽身於思想界，成為有明確專業志向的學者。然而，這一轉向受到了一些堅持80年代啟蒙傳統知識份子的批評，認為是「思想家淡出，學問家凸出」。其實，雙方真正的分歧乃在於對啟蒙的看法上，即在90年代新的歷史語境下，如何繼續啟蒙？

(乙) 第二波分化是人文精神與世俗情懷的分化

1992年鄧小平南巡講話以後，中國經濟駛入快車道，一個以市場為中心的消費社會的出現，使人們在80年代所呼喚的現代化目標部分兑現。現實的急劇改變促使新啟蒙知識份子內部發生了更深刻的分化。以「二王」(王蒙和王朔) 為代表的一些具有世俗情懷的知識份子，熱烈地歡呼市場經濟的來臨，將之視作徹底鏟除極「左」根源、實現世俗幸福的必由之路；並且以「躲避崇高」式的虛無主義立場，否定一切形式的理想主義⑧。而另一些打着後現代主義旗號的文化批評家，將當時在中國出現的大眾消費文化解釋為一種普世性的「後現代文化」，迫不及待地宣布中國「現代性」已經終結，一個與世俗社會擁抱的「後新時期」正在降臨⑨。與此同時，生活在中國金融和商業中心——上海的一批人文學者，更多地感受到的卻是金錢文化和商業霸權對文化人和人文事業的壓迫，他們在

1994年《讀書》雜誌上發表的人文精神系列對話，旨在重新高揚文化啟蒙的旗幟，回擊虛無主義和後現代主義，在工具理性壓倒一切的市場社會中重新尋回失落的精神價值和生活意義，並因此與上述兩批具有世俗情懷的知識份子發生了激烈的論戰⑩。後來，在人文精神的擁護者中，又悄悄地分化為兩支：溫和的一支秉承「文化：中國與世界」的傳統，繼續從知識論的層面反思現代化的幽暗面；另一支以「二張」(張承志、張煒) 為代表，以一種極端的道德理想主義姿態，激烈抨擊世俗社會，並逐漸演變為社會／文化意義上的民粹主義⑪。

(丙) 第三波分化是自由主義與新左派的分化

90年代中國的現實，出現了「後全能主義」時代的複雜格局，這就使得具有現實社會關懷的知識份子產生了日益嚴重的政治分歧。一些原來屬於啟蒙陣營的知識份子開始認同「後全能主義」時代的世俗社會主義，致力於設計威權主義的現代化國策。這些知識份子所熱衷的不再是公共思想的創新，而是在理論界獲得意識形態霸權，事實上已經與我們所討論的思想界無涉。此中，最值得注意的是從1997年底開始出現的自由主義與新左派的公開對峙。在民間思想界，自由主義到90年代取得了全面的勝利，甚至這一名詞本身就像民主與科學一樣，也獲得了某種神聖性⑫。自由主義在90年代的發展，首先源於1989年事件以後思想界對政治激進主義的反省，1995年以後出現的「顧準熱」也有力地催生了自由主義思潮的興起。到1997年，哈耶克 (Friedrich A. von Hayek) 的兩本重要著作《通往奴役之路》(*The Road to Serfdom*) 和《自由主義秩序原理》(*Constitution of Liberty*) 中譯本的出版，在思想界引起了意想不到的轟動，很快成為暢銷書。而自由主義的同人刊物《公共論叢》在介紹自由主義學理方面也發揮了重要作用。目前作為顯學的自由主義是自由主義譜系中比較保守的一支：以哈耶克為代表的新古典自由主義，其在中國的實際推動者有80年代思想解放運動的過來人，也有新一代的政治學學者。他們堅持啟蒙的旗幟，致力於落實現代化目標中至今沒有兌現的思想自由和政治改革，並且將落實個人財產權和實現經濟自由理解為自由主義的核心內容⑬。至於其對立面的新左派⑭，本來也屬於新啟蒙的陣營。其較早崛起的海外一支主要是目前在美國留學或任教的中國學者，他們受非主流的西方新馬克思主義的影響，強烈地批評西方主流的自由主義意識形態，提倡超越社會主義與資本主義，走一條「制度創新」的、具有中國特色的現代化道路⑮。令人關注的是，新左派中激進的一部分，重新引用盧梭 (Jean J. Rousseau) 的人民主權論學說，主張在中國實行激進的民粹主義民主。保守的自由主義與激進的新左派，這處於兩個極端的知識份子陣營，至今沒有展開像樣的正面交鋒，他們之間的分歧不僅是觀念上的，也是利益上的⑯，更是知識話語上的⑰。而後者的不可通約也許是中國思想界最重要的斷裂。這一分化目前仍在進行之中，有更多的知識份子正在捲入這一本世紀末最後一場思想的大論戰。值得注意的是，一些兼顧自由與公正的中間知識份子，以西方羅爾斯 (John Rawls) 為代表的新自由主

目前作為國內顯學的自由主義是自由主義譜系中比較保守的一支，至於其對立面的新左派，由於受非主流的西方新馬克思主義的影響，強烈地批評西方主流的自由主義意識形態，提倡走一條「制度創新」的中國特色的現代化道路。這兩個陣營的知識份子的分歧不僅是觀念上的，也是利益上的，更是知識話語上的。

義或社會民主主義為理論依據，正在醞釀尋找在自由主義與新左派之間的第三條道路。如果新自由主義與社會民主主義最終能異軍崛起並產生良性互動，將有助於緩和目前中國思想界的兩極化對峙，重新找到對話和討論的共同基礎。

總而言之，到90年代末，中國思想界通過三波分化，新啟蒙運動所建立的脆弱的同質性已經完全解體，無論在目標訴求／價值指向、還是知識背景／話語方式上，都發生了重大斷裂，變得不可通約。一個統一的、可以進行有效對話的思想界不復存在。新啟蒙運動解體了，就像當年的五四運動一樣。難道這就是無法逃脫的歷史宿命？

* 本文的部分內容承蒙與劉擎、羅崗、薛毅諸位學友共同討論，多有啟發，在此謹致謝意。不過，若有錯誤之處，仍由我負責。

註釋

① 關於科學主義在中國的兩種表現形態——唯物論的科學主義和經驗論的科學主義，及其在80年代中國的意義，劉青峰作了很好的專題研究。參見劉青峰：〈二十世紀中國科學主義的兩次興起〉，《二十一世紀》(香港中文大學・中國文化研究所)，1991年4月號。

② 參見王若水等：《人是馬克思主義的出發點——人性、人道主義問題論集》(北京：人民出版社，1981)；丘石編：《中國當代解放思想的歷程——解放文選(1978-1998)》，上冊(北京：經濟日報出版社，1998)。

③ 在80年代的新啟蒙運動中，有三個民間的文化學術團體發揮了重要的作用：「走向未來」、「文化：中國與世界」和中國文化書院。「走向未來」和「文化：中國與世界」分別出版了擁有廣泛社會影響的雜誌和系列叢書，中國文化書院通過函授、文化講習班和出版物發揮着影響。上述團體和出版物多少都具有同人的性質，而1979年由三聯書店創辦的《讀書》雜誌，作為民間的一個公共領域，一直保持着它的非同人性質，在整個80年代，它的作者群經歷了兩代人：在1974-75年之前，主要是人道主義的馬克思主義者，而在這以後，主要作者群變為更年輕的新啟蒙學者。在當時，幾乎所有重要的青年學者都在《讀書》上發表過文章。此外，到80年代後期，還有更多的民間叢書或雜誌出版，其中比較有影響的如北京的「二十世紀文庫」、上海的《新啟蒙》叢刊等等。關於80年代民間學術文化運動的情況，陳方正和金觀濤有很詳細的回憶和研究。參見Chen Fong-ching and Jin Guantao, *From Youthful Manuscripts To River Elegy: The Chinese Popular Cultural Movement and Political Transformation 1979-1989* (Hong Kong: Chinese University Press, 1997).

④ 思想解放運動與新啟蒙運動的關係是比較複雜的，有相互交叉、前後相繼的一面。比如王元化、李澤厚、龐樸等，既是思想解放運動中的活躍份子，後來也成為新啟蒙運動較年長的重要參與者。同時，這兩個運動也有彼此獨立的共時性一面，思想解放運動在80年代中後期並沒有終結(乃至今天依然以一種非運動的精神方式在沿續)，只是作為思想界的主流，讓給了新啟蒙運動而已。

⑤ 近年的研究表明，當代中國公共空間或民間社會的建構，不是像東歐那樣是在與國家權力的對抗中實現的，恰恰相反，由於中國的改革具有自上而下、由內而外的性質，在公共空間的建構過程中，民間與體制有着極其複雜的互動關係，有一個從體制內部逐漸生長和游離的複雜過程。參見註③所引陳方正、金觀濤著作；汪暉：〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉(增訂本)，《文藝爭鳴》(長春)，1998年第6期。

⑥ 汪暉曾經將五四運動視作一個建立在「態度的同一性」上的思想運動，這同樣可以用來理解新啟蒙運動。參見汪暉：〈預言與歷史：中國現代歷史中的「五四」啟蒙運動〉，《文學評論》(北京)，1989年第3-4期。

⑦ 有關研究參見註①所引劉青峰文。

⑧ 有關王蒙等人的觀點以及爭論，參見丁東、孫玟選編：《世紀之交的衝撞——王蒙現象爭鳴錄》(北京：光明日報出版社，1996)。

⑨ 參見張頤武：〈「現代性」的終結：一個無法迴避的課題〉，《戰略與管理》(北京)，1994年第3期；陳曉明等：〈後現代：文化的擴張與錯位〉，《上海文學》，1994年第3期；張法等：〈從「現代性」到「中華性」〉，《文藝爭鳴》(長春)，1994年第2期。

⑩ 有關人文精神的對話和論戰的情況，參見王曉明編：《人文精神尋思錄》(上海：文匯出版社，1996)。

⑪ 有關人文精神的深入討論和「二張」的情況，參見愚士主編：《以筆為旗：世紀末文化批判》(長沙：湖南文藝出版社，1997)；蕭夏林主編：《無援的思想》(北京：華藝出版社，1995)、《憂憤的歸途》(北京：華藝出版社，1995)。

⑫ 在80年代，自由主義作為一種西方思潮已經為人們所了解，但當時還是歸身於混沌的民主旗幟下，沒有公開打出自己的旗幟。從學理上說，中國的自由主義是在認識到英美與法國、洛克與盧梭不同的民主取向之後才逐漸獲得了自明性。在新啟蒙運動中，有關哈耶克、波普爾等自由主義的思想以及對盧梭人民主權論的批評已經在《讀書》、《走向未來》等雜誌上出現，但沒有引起普遍的重視。第一個公開呼籲自由主義的是甘陽，他在五四運動七十周年的時候重新闡釋五四，顛覆了「民主與科學」，代之以「自由與秩序」。參見甘陽：〈自由的理念：五四傳統之厥失面〉，《讀書》，1989年第5期。這篇文章引起了廣泛的注意，成為90年代全面反省政治激進主義的起點之一。

⑬ 參見劉軍寧編：《自由主義的先聲：北大傳統與近代中國》(北京：中國人事出版社，1998)中李慎之的序與劉軍寧的前言；董郁玉、施濱海編：《政治中國：面向新體制選擇的時代》(北京：今日中國出版社，1998)。

⑭ 有趣的是，當今中國思想界中，幾乎所有的自由主義者都樂意承認自己是自由主義者，而沒有一個新左派知識份子願意接受新左派的稱號。這可能是由於二十年來的中國政治文化中，「左派」這一名詞不幸地帶有某種公認的貶義。

⑮ 參見崔之元：《第二次思想解放與制度創新》(香港：牛津大學出版社，1997)，以及甘陽、王紹光等自1994年以來在《二十一世紀》上發表的系列評論和論文。1997年底，新左派思潮在國內獲得了有力的呼應，參見汪暉：〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉(增訂本)，《文藝爭鳴》(長春)，1998年第6期；〈「科學主義」與社會理論的幾個問題〉，《天涯》(海口)，1998年第6期；以及即將在《天涯》雜誌發表的汪暉：〈關於現代性問題答問〉。汪暉從學理上全面分析90年代以來中國所出現的跨國資本與集權體制一體化的複雜格局，揭露在「全球化」背後所掩蓋的壓迫關係，並試圖在重新反思現代性的基礎上重建知識份子的批判性。如果說在這以前當代知識份子對資本主義的批判還僅僅局限在精神／文化層面的話，那麼新左派已經將這種批判性推向了更廣泛的社會／政治層面。

⑯ 在80年代中國知識份子更多地是「觀念」的，表現出「傳統」知識份子超越和獨立的公共性格。而在社會階層和利益群體日趨分化和表面化的90年代，中國知識份子也越來越「有機化」，喪失了其公共性。比如保守的自由主義更感興趣的是中產階級的成長，而新左派則明確地宣布自己站在被剝奪的底層民眾一邊。

⑰ 自由主義的話語基本是西方啟蒙思潮的主流話語，而新左派的知識背景已經置換為後現代和當代西方新馬的邊緣話語。兩邊的不可通約性在於：自由主義對後現代和新馬不屑一顧，而新左派對自由主義的主流話語持有激烈的批判立場！

許紀霖 上海師範大學歷史系教授

中國農村改革的決策過程

盧邁

以1978年12月的中共十一屆三中全會為標誌性起點，中國的改革已進行了20年。改革率先從農村取得突破，在大約四年的時間裏，全國絕大部分村莊中，家庭農業取代了生產隊的集體勞動，人民公社被廢除了。

在沒有進行政治體制改革的前提下，中國的農村改革為甚麼可以推進得如此迅速，並取得農村經濟增長的巨大成功？應該說，中國改革的進展是與政策決策方式相聯繫的。正是中央與地方、政府與農民之間上下互動的決策過程，實現了農村體制的巨大變化和農村經濟的迅速增長。

在沒有進行政治體制改革的前提下，中國的農村改革為甚麼可以推進得如此迅速，並取得農村經濟增長的巨大成功？應該說，中央與地方、政府與農民之間上下互動的決策過程，是農村體制發生巨大變化和農村經濟迅速增長的真正原因。

一　決策模型

中國的政策制訂過程是外國學者關注的一個課題，其中有這樣幾種理論：⑴ 派別鬥爭理論：共產黨分為不同的派別，派別內部是保護人與被保護人之間的關係，派別之間則為了爭奪權利而進行你死我活的鬥爭。而政策制訂的過程，是各個派別根據一定規則動員資源進行鬥爭和隨之而來的賞罰的過程①。⑵ 制度化決策理論：中國的改革決策是制度化的，是在一定的體制框架內，根據一定的規則（如「一致」的原則）作出的，而不是個人和派別的行為。改革的決策過程是理性化的：「改革領導人試着推動官僚體系的石牆，當他們發現鬆動的地方，他們就闖過去；當他們發現推不動時，他們將不再浪費自己的精力。」②⑶ 分裂的官僚體系理論：中國權利系統是分裂的，70年代末的改革加速了這種分散、分裂的趨向。在這樣的體制中，決策要經過激烈的討價還價以取得最後的一致③。⑷ 農民權利理論：中國的農村改革政策是跟隨在農民之後的，是農民的制度創新活動引導着國家政策。農民小心翼翼的反對國家政策的活動成為改革的基石④。

以上這幾種看法或者不正確，或者不完全。就決策過程而言，前三種理論將決策過程集中於權利結構。無論他們是派別領導、分裂的官僚體系，還是制度化的政權，決策主要是由上層做出，亦即是自上而下的。後一種理論則認為國家領導層雖是決策者，但是創新活動和決定性力量卻來自農民，決策的實際過程是自下而上的。中國國內以往較少討論決策過程問題，但是，關於鄧小平是「改革的總設計師」的官方說法，是政策制訂自上而下形成的形象描述；而家庭承包責任制是「農民群眾偉大創造」的讚揚，又成為政策制訂是自下而上的一個依據。

農村改革決策是如何做出的呢？中央文獻出版社即將出版一本由杜潤生先生主編、名為《中國農村改革決策紀事》的書，記錄了一批在70年代末、80年代初擔任地方領導和中央農村部門的幹部回憶改革初期的決策過程，為我們提供了一批極為生動的史料。根據這些材料，可以對這一決策過程作出比較真實全面的描述。我認為，搞清楚這一決策過程，不僅有助於我們理解中國這20年改革開放的深層動力，而且還可以闡明中國的改革開放為何與蘇聯、東歐的社會轉型存在着那麼大的差別。

二　改革過程的起點和農民的要求

蘇聯和東歐的改革，首先要立法，然後才有自上而下貫徹執行的合法性，但是，由於信息不充分，法律執行的後果往往難以預料，因此風險很大。在波蘭等相對較小的國家，信息問題還相對容易解決。而對俄羅斯這樣的大國來說，以立法方式推進改革，一旦判斷錯誤，造成的經濟和社會損失就都很大。這樣，也就使得中國農村經濟改革的決策是如何做出，以及它為何可以取得成功這個問題更具吸引力。我認為，這與中國共產黨的傳統和中國農村的傳統有關。

我認為，中國農村經濟改革的決策與中國共產黨的傳統和中國農村的傳統有關。中國的改革政策不同於法令，具有相當大的可糾錯性和含混性，而且它的形成大都經過自下而上、自上而下的信息交換過程，無論是改革自身還是執行方式，都會根據交換的信息做出調整。因此，改革本身並不是一次制訂完成的。這一點在農村改革中極為重要。

首先，中國的改革決策採取了較富彈性的「政策」的形式，而這些改革政策不同於法令，具有相當大的可糾錯性和含混性，而且它的形成大都經過自下而上、自上而下的信息交換過程，無論是改革自身還是執行方式，都會根據交換的信息做出調整。因此，改革本身並不是一次制訂完成的。這一點在農村改革中極為重要。眾所周知，中國農村的標誌性起點是十一屆三中全會，在此之前的「真理的標準討論」等一系列重大事件，為其做了思想上、組織上的準備。十一屆三中全會決定以經濟工作為中心，否定階級鬥爭為綱，並號召解放思想，這就為農村改革創造了一個良好的政治氛圍。這時，農村政策的出發點是讓農民休養生息。陳雲就認為：建國快30年了，現在還有要飯的，怎麼行呢？不能讓農民喘不過氣來⑤。具體的政策措施強調要尊重生產隊的自主權；「自留地、家庭副業和集貿市場」，「任何人不得亂加干涉」；同時減少糧食徵購，大幅度提高糧食收購價格。比起「農業學大寨」方針指導下強迫向大隊核算過渡，這些措

施都是重要的進步。但是，當時會議所針對的農村政策並不是今天所實行的制度，因為會議提出「不許包產到戶，不許分田單幹」。以後就出現了政策的調整與演化。

這裏，非常重要的是，農村政策的決策結構與城市政策不同，其決策權集中於黨中央而不是國務院。黨管農村工作是毛澤東留下來的傳統，與蘇聯的體制不同。

除了中國農村改革始於黨的政策調適外，另一個重要特點是中國農村一直存在着要求單幹和「包產到戶」的自發傾向。「家庭聯產承包責任制是我國農民的偉大創舉」這一判語，出現在中共中央1983年的一號文件中。其實，「偉大創造」只是農民的樸素願望：即自家種自家的地。他們受夠了人民公社的大鍋飯、平均主義、瞎指揮的罪，更厭惡沒完沒了的階級鬥爭所造成的人與人的緊張關係。

根據《中國農村改革決策紀事》一書的記載，農民對家庭經營的要求有以下特點：

1956年合作社制度剛在農村普及，四川省江津縣和浙江省永嘉縣已開始實驗「包產到戶」。1957年，溫州地區已有1,000多個農業社實行「包產到戶」，涉及的農戶數佔總農戶的15%。以後全國各地「包產到戶」幾起幾落，每一次都是毛澤東運用階級鬥爭武器，才將農民的要求壓制下去。

⑴ 一貫的要求。農民要求分戶經營的願望一直強烈存在。1956年合作化運動的高潮剛剛過去，合作社制度剛在農村普及，四川省江津縣和浙江省永嘉縣已開始實驗「包產到戶」。1957年，溫州地區已有1,000多個農業社實行「包產到戶」，涉及的農戶數佔總農戶的15%。以後全國各地「包產到戶」幾起幾落，每一次都是毛澤東運用階級鬥爭武器，才將農民的要求壓制下去。

⑵ 農民的要求是普遍的。安徽省鳳陽縣的小崗村實行「包乾到戶」，由於得到了當時省和縣領導的支持，同時也由於全村18戶農民在保證書上按手印這一令人感動的戲劇化情節而引起人們注目。與小崗生產隊同時實行「包乾到戶」(大包乾) 的地方其實不少。如廣東省海康縣北和公社的南五生產隊，從1978年開始，全公社大部分生產隊實行「包產到戶」試點，「像北和公社這麼早就實行『包產到戶』的地方，後來發現各地都有」。1980年，廣東惠陽地區紫金縣分田單幹的隊已經達到了62%⑥。貴州稍晚些，到1979年底，全省已有大約10%的生產隊自發地實行了「包產到戶」⑦。在河北大名縣，萬北一隊則早在1977年夏收後試行「包產到戶」。上述事例都因為得到了地方幹部的支持而得以記錄下來，實際上，全國各地都有實行分田單幹、包任務、包上交的生產隊。

⑶ 農民可以接受過渡形式。1978年，安徽、四川兩省在萬里和趙紫陽領導下分別制訂自己的農業政策，而不去理會華國鋒、陳永貴所堅持的「農業學大寨」的號召。他們採取的措施包括增加自留地、擴大生產隊自主權等。隨後兩省又分別實行了「承包到組」和「包產到戶」的試驗。在進行這類試驗的地區和縣，農民滿腔熱情地歡迎，並實現了糧食增產。這說明，只要能改善農民當時的狀況，農民都是可以與當局妥協，並接受其所推行的政策的。

⑷ 農民對任何後退的政策都會堅決抵制。貴州農民春耕大忙季節「罷耕」，迫使政府改變決定，不再和農民「頂牛」。廣東農民等工作組睡覺後再分田，並組織了十多人站崗放哨來對付公社的工作組。一旦地方政府失去了階級鬥爭的武器，農民的意願便無法阻擋。

⑸「包產到戶」和「包乾到戶」的區別是自然形成的。所謂「包產到戶」是指集體仍行使分配功能，農民收穫後將產品全部或部分交給集體，由集體根據承包任務完成情況分配；而「包乾到戶」則是指農民只需完成上交任務，其餘產品都歸自己支配。由於邊際收入都歸農戶，農民的積極性因而更高。在安徽省的改革初期，肥西區是「包產到戶」試驗的代表，而鳳陽縣的小崗生產隊則是「包乾到戶」的代表。這種區別是由各地的地理位置、自然環境、政府控制強弱等因素決定的，且早已有之。1962年陶鑄到廣西龍勝縣調查，歸納了當地五種合作社的經營方式，其中就包括集體統一經營的「包產到戶」、沒有統一經營而單純的「包產到戶」(即「包乾到戶」) 和單幹三種⑧。

農民不變的願望、多種形式的選擇、妥協的準備和抵制倒退的決心，構成了農村政策變革的群眾基礎。從這一角度看，「農民的偉大創造」和「農民的權利」是有道理的。但是如果越過了這一點，並否定中央與地方政府在改革決策中的作用，便失之偏頗。

三　地方政府的作用

省、地、縣各級黨委和政府都有一定的決策權，但是，根據黨的紀律，各級地方必須服從中央。因此，在試驗的名義下，地方政府的改革決策具有一定的靈活性，在地方政府做出不同於中央的決策後，他們必須通過正式或非正式的渠道向中央報告，並徵得默許、同意、甚至是表揚，以取得地方決策的合法性。

光有農民的意願，還不足以使農村實行「包產到戶」。從一開始，它就離不開地方領導人的支持與指導。1956年，浙江永嘉縣的「包產到戶」，是縣委副書記李雲河在探索農業合作社勞動管理時提出的設想，並付諸試驗。1960年，安徽省委書記曾希聖受到一位老農上山承包耕地養活自己和兒子，又上交集體糧食的事例的啟發，而提出「責任田」(即「包產到戶」) 的設想，並在全省試驗。家庭承包制是在集體所有權基礎上做出的制度安排，不單涉及到農民、集體與國家之間以及農民之間的財產權力的重新界定，也涉及到重新界定的權利的保護。假如沒有作為國家和集體兩方的代表的地方政府的介入，這一過程是沒法完成的。

家庭承包制是在集體所有權基礎上做出的制度安排，不單涉及到農民、集體與國家之間以及農民之間的財產權力的重新界定，也涉及到重新界定的權利的保護。假如沒有作為國家和集體兩方的代表的地方政府的介入，這一過程是沒法完成的。

至於地方政府對農民家庭承包經營的要求，有以下三種不同的態度：

⑴ 支持、引導。這一類地方領導人以當時安徽省委第一書記萬里為代表。在地區和縣政府中，王郁昭、林若、陳庭元、郭玉槐等許多地委、縣委書記採取了和萬里相同的態度。對於農民「包產到戶」的要求，他們堅決支持、允許試驗，並處處保護。促使他們採取這一態度的重要原因，是他們更多地接觸了貧窮的農民。萬里曾被農民衣不裹體的貧困狀況所震驚，被農民要「吃飽飯」的強烈願望所震撼，因此他對農民在中共奪取政權30年後仍需為基本的生存條件而掙扎的狀況抱有極強的同情心。

由於中央的決定是「不許搞包產到戶」，地方領導人若要推行相反的政策，就必須向基層幹部解釋省、地、市政策的合法依據。他們的做法是：1、指出農村中普遍存在的農民貧困的現實和政府的義務；2、運用鄧小平的「解放思想」、「實事求是」的思想路線為武器；3、運用「試點」、「試驗」這一中共傳統工作方法，並強調試驗的範圍是受控制的。

由於這些改革者面對很高的政治風險，因此他們很注意爭取本地政策的合法性。他們還及時向中央報告，在各種會議上宣傳自己的觀點，爭取中央的支持。萬里到安徽省工作，隨行帶了兩位資深記者，一方面通過記者的眼耳收集社會的真實情況；另一方面則通過新聞渠道向上級、向社會做輿論宣傳⑨。

自60年代初起，貴州農村中的「包乾到戶」、分田單幹就一直公開或隱蔽地存在着。但是1978年12月中共中央十一屆三中全會和其後的各次會議強調不許搞「包產到戶」，當時的省委立刻發「通知」要「堅決、穩妥地加以糾正」。1979年全年，省政府和農民都處於「拔河」、「頂牛」狀態，矛盾到1980年春省委派工作組去糾偏時激化、爆發。

⑵ 猶豫之後轉而支持。貴州省是這方面的代表。貴州山多田少，農民極貧窮。自60年代初起，農村中的「包乾到戶」、分田單幹就一直公開或隱蔽地存在着。1978年初，關嶺縣頂雲公社實行「包產到組」；11月，《貴州日報》刊登文章並加編者按給予支持。這時各地(州)也出現了很多「包產到戶」的事例。但是1978年12月中共中央十一屆三中全會和其後的各次會議強調不許搞「包產到戶」，當時的第一書記馬力立刻從北京打電話，劃清省委與《貴州日報》文章的界限。隨後，省委發「通知」要「堅決、穩妥地加以糾正」。1979年全年，省政府和農民都處於「拔河」、「頂牛」狀態，農民要實行家庭承包，省裏不斷糾正。矛盾到1980年春省委派工作組去糾偏時激化、爆發。有的生產大隊農民罷耕上訪，省委才決定「立即停止糾偏，不要再跟群眾頂牛」。當省委組織幹部下鄉調查時，北京傳來了鄧小平、姚依林等人討論長期規劃問題時支持甘肅、雲南、內蒙、貴州等貧困省份搞「包產到戶」的講話，池必卿和省委堅定了決心，在全省推廣「包產到戶」與「包乾到戶」⑩。

貧困的省區農民強烈要求「包產到戶」，而這些省區對中央政府的依賴比其他省大，因而對中央政府的態度也更敏感。地方政府難免上下為難、左右搖擺，而中央一旦表態允許家庭承包，他們便立即跟上。

⑶ 堅決反對。各省市政府反對農民「包產到戶」的原因不盡相同。江蘇省擔心集體土地和生產資料的分配會導致社隊企業財產損失；黑龍江省寄希望於機械化大生產，反對劃小耕地。而各省的領導人或多或少都受到毛澤東的集體化思想束縛，因而難以接受「包產到戶」。廣東省第一書記習仲勛就堅決反對「分田單幹和變相的分田單幹」，認為它「改變了所有制性質，背離四項基本原則，是徹底倒退」，並於1980年5月決定派調查組赴16個縣幫助糾正「單幹、分隊」兩股黑風。直至1980年11月新的省委第一書記任仲夷上任，「包產到戶」才在廣東省迅速推廣⑪。

從上述三個省的案例可以看出：第一，在一個省的範圍內，第一書記的態度對於政策決定至關重要，省對地、縣的控制比中央的政策更直接、具體和有效；第二，萬里等地方領導人支持農民家庭承包，是安徽省農村改革得以順利推進的重要條件。從新聞媒介的討論和報導中，其他地方的幹部和農民了解到

有關改革的情況，更鼓舞了他們的改革決心；第三，從貴州和廣東兩省的案例來說，當省委支持「包產到戶」時，實行「包產到戶」的地區才能由佔生產隊的10%左右迅速擴大。政府的領導在維護轉變體制時的必要秩序和維護集體財產方面還是發揮了積極作用。

四　中央政府的態度

在如何對待毛澤東的農業集體化的遺產問題上，中央領導人大體有兩種意見。

一種是維護人民公社的集體體制，在此前提下，他們雖也同意要尊重生產隊的自主權，允許農民有自留地和家庭副業，但強調的重點是鞏固集體經濟。對這些領導人來講，意識形態上的信仰仍是第一位的。如李先念就講過：中國搞了兩千年私有制仍沒有解決農業問題，現在搞「包產到戶」就能解決嗎？在1979年農口幹部座談會上，當時主管農村工作的國家農委主任王任重則進一步強調要宣傳社會主義集體經濟的優越性，講明是大集體前提下的小自由⑫。由於農委是負責農村政策的起草和農村工作協調的部門，王任重和他的老上級李先念的態度起了重要作用。

華國鋒作為黨的主席，雖然一直強調維護毛澤東的路線，堅持「兩個凡是」，但是在「包產到戶」問題上，他卻是從南方農業生產需分工協作的必要性來證明集體經濟的優越性，他的論證是經驗性的，不是單純意識形態的，因而也就可以爭論。

實行農民家庭經營，是原有公社體制的大改變和利益關係的大調整。因此，「集體財產遭到破壞」，「軍屬、烈屬得不到照顧」，「部隊戰士人心不穩」等現象引起人們的注意。這也說明了為甚麼《人民日報》在1979年3月15日發表了陝西一個普通幹部張浩的來信後會引起激烈爭論的原因。

另外一部分人是支持農民「包產到戶」的，實際上這個陣營相當強大。陳雲、鄧小平在60年代大饑荒時代就支持安徽等地農民「包產到戶」的試驗，而兩人復出後從來沒表態反對「包產到戶」。胡耀邦、姚依林、鄧力群等人對「包產到戶」也採取了同情和支持態度。支持者的出發點都是務實的。1980年4月，姚依林從減輕國家負擔的角度支持落後地區農民「包產到戶」、增加生產，鄧小平表示同意。5月，鄧小平又明確表態支持安徽的試驗，隨後胡耀邦、趙紫陽派人下去調查，掌握一手情況。

支持者的論據也有兩個方面。一是因為土地歸集體所有而農民按勞分配，因此「包產到戶」、「包乾到戶」都是社會主義性質的；第二個論據是各地實行農民家庭經營的，都取得了糧食豐收的驚人成績。

在農村改革中，趙紫陽所發揮的作用是一個有意思的問題。趙在四川省委第一書記任上，率先放寬農村政策，增加農民自留地，大力推行專業分工、

實際上，支持農民「包產到戶」的中央領導人的陣營相當強大。陳雲、鄧小平在60年代大饑荒時代就支持安徽等地農民「包產到戶」的試驗，而兩人復出後從來沒表態反對「包產到戶」。1980年5月，鄧小平明確表態支持安徽「包產到戶」的試驗，隨後胡耀邦、趙紫陽派人下去調查，掌握一手情況。可以說，支持者的出發點都是務實的。

「包產到組」。但對「包產到戶」，他與中央保持一致，再三提醒下級不要搞。因而有人認為趙的立場開始是反對「包產到戶」的。這種看法顯然是不全面的。

以趙紫陽長期擔任省委主要領導人的經歷，他實際上對農村有相當深入的了解。趙紫陽對「包產到戶」的後果可能也會有所顧慮，但是在整個改革過程中，他既遵守黨的決議，又盡力在兩種意見中架起溝通的橋梁，因此擔當了特殊角色。

1979年，趙紫陽在修改農業文件時聽取了萬里的反對意見，將決議中的「不許分田單幹，不許包產到戶」改為「不許分田單幹，也不要包產到戶」。雖只一字之差，其溫和的態度已顯示出來。

在1980年黨內關於「包產到戶」爭論最激烈的時候，趙擔任了黨中央常委，又接任了國務院總理，處於國家日常管理工作的第一線。是他提出區分三類地區的主張，既包含了鄧小平、姚依林等人支持「包產到戶」的意見，為實行「包產到戶」網開一面，又對反對的人做出妥協，在集體經濟搞得比較好的地方，「原則上不搞包產到戶」，保持了與十一屆三中全會的決議的連續性。

趙紫陽在整個改革過程中，既遵守黨的決議，又盡力在對立的意見中架起溝通的橋梁，因此擔當了特殊角色。1979年，趙紫陽在修改農業文件時聽取了萬里的反對意見，將決議中的「不許分田單幹，不許包產到戶」改為「不許分田單幹，也不要包產到戶」。雖只一字之差，其溫和的態度已顯示出來。

同年6月，趙紫陽還向中央推薦了陝北米脂縣孟家坪「包產到勞」的經驗。這一經驗對於其後按人勞比例分配耕地的做法起了重要作用，而且由於它在文字上與社會主義「按勞分配」的原則更接近，因此更易取得合法性。但是，將土地按每個勞力(即個人)分配與按家庭分配實際上是一樣的，而趙的這一提法，還是避免在包產到「戶」上與意識形態派的正面衝突。趙所採取的調和態度對減少改革試驗推進的阻力、減緩兩派的衝突起到了重要作用。但這是策略還是趙本人在認識上落後於萬里、胡耀邦呢？權延赤撰寫的關於周惠(原內蒙古自治區第一書記)的傳記文學《天道》，其中描繪了1978年12月十一屆三中全會期間，趙紫陽利用看電影的機會，特意在開演後坐到周惠身邊去「串聯」，鼓勵、慫恿周惠宣傳「包產到戶」⑬。如果這個戲劇化的情節屬實，則趙的策略性態度似乎顯而易見。趙不是理論家，但是在「計劃與市場」這一改革模式問題上，他處於鄧小平和陳雲兩人之間，而且每次都能總結理論要點(如「有計劃的商品經濟」、「社會主義初級階段」等)，既滿足鄧小平加速改革的要求，也能被陳雲等人所接受。他的這種特殊才華和在黨內的功能，在「包產到戶」這一問題上早已表現出來了。

五　上下互動的決策過程

從上面的討論可見，中國的改革，是共產黨在世界範圍的經濟競爭和制度競爭的壓力下進行的制度變革，因此它是逐步進行的自我改造與完善過程。每一次改變政策，都是對上一次的自我的否定。在對待「包產到戶」、計劃與市場等問題上，都是這樣一個變化過程。在這個意義上說，「改革政策步步深入」與「政府立場步步後退」是同一事物的兩個方面，只不過前者看重政府的積極作用，而後者認為政府的作用都是消極的罷了。

農村改革的決策過程大體可以概括為：中央政府重新確定了政策目標：將經濟發展置於首位；重新確定了評價標準：贏利等經濟表現；重新明確了改革方法：鼓勵試驗，從局部做起，逐步推開⑭。這就重新確定了目標和激勵體系。而中央所提倡的「解放思想」和否定「階級鬥爭為綱」，為改革創造了較為寬鬆的政治環境。

在決策的過程中，政府內部的討論集中於兩點：一是家庭承包對發展生產的關係，二是與現行體制及意識形態之間是否矛盾。政府與農民在必須實現經濟增長方面的利益是一致的，這是雙方在決策過程中實現良性互動的基礎。在此基礎上，農民追求自身利益最大化，雖可以對各種臨時性的制度安排妥協，但「不到戶，穩不住」，最終總是要追求農業的家庭經營。而政府則探索自己意識形態的底線，從理論和實證資料兩方面分析「包產到戶」、「包乾到戶」與社會主義制度之間的矛盾與一致的方面。最初的底線設在生產小隊，隨後是小組，然後是「包產到戶」，這時集體仍承擔經營功能，而最難論證的是「包產到戶」。因為生產、經營、分配一旦都由農戶完成了，那麼這還是不是集體經濟？這種發展生產上的一致性和政府探索「底線」與農民追求自身利益最大化的努力之間的矛盾、協調，就成為決策中的主要內容。

中國的改革，是共產黨在世界範圍的經濟競爭和制度競爭的壓力下進行的制度變革，因此它是逐步進行的自我改造與完善過程。在這個意義上說，「改革政策步步深入」與「政府立場步步後退」是同一事物的兩個方面，只不過前者看重政府的積極作用，而後者認為政府的作用都是消極的罷了。

註釋

① Andrew Nathan, *China's Crisis* (New York: Columbia University Press, 1990), 24-26.

② Susan Shirk, *The Political Logic of Economic Reform in China* (Berkeley: University of California Press, 1992), 6-11.

③ Kenneth Lieberthal and David Lampton, eds., *Bureaucracy, Politics, and Decision Making in Post-Mao China* (Berkeley: University of California Press, 1992), 6-12.

④ Daniel Kelliher, *Peasant Power in China* (New Haven: Yale University Press, 1992), 233-37.

⑤ 湯應武：《抉擇——1978年以來中國改革的歷程》(北京：經濟日報出版社，1998)。

⑥ 林若：〈回憶80年代初期湛江地區的農村改革〉，載杜潤生主編：《中國農村改革決策紀事》(北京：中央文獻出版社，即將出版)。

⑦⑩ 池必卿：〈貴州全省實行「包乾到戶」的前前後後〉，載註⑥書。

⑧ 霍泛：〈從農業合作化到家庭承包責任制〉，載註⑥書。

⑨ 王郁昭：〈中國農民的偉大創造〉，載註⑥書。

⑪ 杜瑞芝：〈永遠和人民在一起〉，載註⑥書。

⑫ 劉堪：〈回顧1979年七省農口幹部座談會〉，載註⑥書。

⑬ 權延赤、黃麗娜：《天道——周惠與廬山會議》(廣州：廣東旅遊出版社，1997)，頁79。

⑭ 鄧小平：〈解放思想，實事求是，團結一致向前看〉，載《鄧小平選集》，第二卷(北京：人民出版社，1983)，頁140。

附錄

農村改革大事記 (根據《中國農村改革決策紀事》中各文整理)

(1) 初期的探索

1977年11月　安徽省委制訂《關於當前農村經濟政策的幾個問題的決定》,「允許生產隊根據農活情況建立不同形式的生產責任制,可以組織作業組,適合個人幹的農活可以責任到人……允許鼓勵社員自己經營自留地和家庭副業」。

1977年冬　廣東省海康縣北和公社譚葛大隊南五生產隊「包產到戶」試點。

1978年2月　四川省委制訂關於目前農村工作的十二條。

1978年6月　貴州省黔南自治州向省委報告,該州農民實行「分田單幹」、「包產到戶」和「包產到組」的佔生產隊總數的10.3%。

1978年9月　安徽省滁縣地區總結「包產到組」三個典型,安徽省政府決定將大旱無法按時播種的耕地「借給農民擴種小麥,明年收購時不計統購」。

1978年10月　四川省委轉發廣漢縣金魚公社「包產到組」經驗。

1978年11月　《貴州日報》報導貴州省關嶺縣頂雲公社實行「包產到組」,並加編者按予以肯定。

1978年11月　四川省委允許將自留地擴大至耕地面積的15%。

1978年12月　安徽鳳陽縣小崗生產隊秘密實行「包產到戶」。

(2) 中央的決定與地方的行動

1978年12月　中共中央十一屆三中全會通過《關於加快農業發展若干問題的決定(草案)》、《農村人民公社工作條例(試行草案)》,其中宣布「不許包產到戶,不許分田單幹」,後經趙紫陽修改為「不許分田單幹,也不要包產到戶」。

1979年2月　安徽省委決定允許肥西縣山南公社進行「包產到戶」試驗。3月,萬里向中央發電報報告這一決定,要求允許試驗一年。

1979年3月　廣東省省委決定糾正單幹風。

1979年3月　國家農委召開各省座談會,華國鋒、王任重講話,強調執行中央決議,反對「包產到戶」。

1979年3月15日　《人民日報》發表陝西一讀者張浩的來信,反映「包產到戶」的一系列問題。編者按中反對搞「包產到戶」,引起激烈爭論。

1979年4月　貴州省委通知要糾正「鬧分隊、以組核算、包產到戶、分田分土單幹」等問題。

1979年　安徽鳳陽、肥西等地實行家庭經營的都取得大增產。貴州全省大約10%的生產隊自發地實行了「包產到戶」或「包坨坨」(「包乾到戶」)的責任制。河北、山西等全國很多省份都有自發的或地方幹部支持的「包產到戶」的事例。

⑶「放寬政策」與「分類指導」

1980年1月　全國農村人民公社經營管理會議，華國鋒、李先念強調不要「包產到戶」，堅持集體方向。

1980年2月　中共中央十一屆五中全會增選胡耀邦、趙紫陽為中央政治局常委，萬里為書記處書記、國務院副總理。

1980年3月　貴州省委發出通知，「立即停止糾偏，不要再跟群眾頂牛」。

1980年4月　鄧小平找胡耀邦、萬里、姚依林、鄧力群討論長期規劃問題。姚主張：農業要甩掉一些包袱，讓調入國家糧食很多的貧困地區「包產到戶」，自己想辦法多生產糧食。鄧小平表示支持，指示「政策要放寬」。

1980年5月　廣東省委派調查組分赴16個縣幫助糾正「單幹」、「分隊」兩股黑風。鄧小平對鄧力群、胡喬木談話，讚揚安徽的肥西縣和鳳陽縣的大包乾所取得的成績。

1980年6月　中共中央辦公廳轉發趙紫陽《關於當前農村政策的一封信》，提出分類指導方針：即落後地區可以搞「包產到戶」，集體經濟較好的地區不搞，已搞了的允許試驗。同月，趙又推薦米脂縣孟家坪生產隊「包產到人」的經驗，認為比「包產到戶」好。

1980年9月　各省市自治區第一書記座談會、發表中央75號文件，肯定「包產到戶」是「依存於社會主義經濟」。

1981年6月　中共十一屆六中全會華國鋒正式辭去黨中央主席職務，完成了領導人更替。

1981年12月　中共中央政治局討論通過《全國農村工作會議紀要》，即1982年一號文件，文件肯定「包產到戶」、「包乾到戶」都是「社會主義集體經濟的生產責任制」，不要區分不同地區了。

盧　邁　中國大陸學者

真理之爭二十年

郭岩江

一　真理大討論的背景

今年，中國的改革開放已進行了二十個年頭，而這場歷史巨變，是從真理大討論啟動的。馬克思曾經講過：「由於某種判斷的盲目，甚至最傑出的人物也會根本看不到眼前的事物。後來，到了一定的時候，人們就驚喜地發現，從前沒有看到的東西，現在到處都露出自己的痕迹。」①用這段話來形容1978年的中國是很恰當的。當時毛澤東已去世一年多。許多擺在眼前的事物，人們卻因為精神麻木而看不見，可是，1978年一下子都顯露出來了。這些問題是：一、必須為1976年清明節人民聲討「四人幫」而被定性為反革命的所謂「天安門反革命事件」平反；二、推倒文革中的冤假錯案；三、鄧小平、陳雲盡快出來參加國家事務的領導工作；四、「四人幫」編造的一系列破壞國家、壓迫人民的所謂無產階級對資產階級全面專政的「理論」必須徹底批判；五、文化大革命必須重新評價。

1978年的中國，有許多擺在眼前的事物，人們卻因為精神麻木而看不見。這些問題是：一、必須為1976年被定性為反革命的所謂「天安門反革命事件」平反；二、推倒文革中的冤假錯案；三、鄧小平、陳雲盡快出來參加國家事務的領導工作；四、「四人幫」編造的一系列「理論」必須徹底批判；五、文化大革命必須重新評價。

然而，當時的主要領導人完全沒有這種歷史敏感。在粉碎「四人幫」問題上，華國鋒和汪東興立下功勞，但是，他們把粉碎「四人幫」的歷史意義，實質上降低為抓了王洪文、張春橋、江青、姚文元四個人，他們以為抓了這四個人以後，中國的頭等大事是迅速營造新偶像，用「英明領袖」替代「偉大領袖」，以填補毛澤東逝世後偶像崇拜的空缺。

1976年10月14日，中央同時宣布粉碎「四人幫」和華國鋒任中共中央主席、中央軍委主席兩條重大消息。接着，在全國掀起了宣傳華國鋒的浪潮。個人崇拜的苗頭，已經顯著地突現出來。中共中央兩報一刊(《人民日報》、《解放軍報》、《紅旗》雜誌)發表社論，題為〈億萬人民的共同心願〉。社論說：「當前，我們要認真學習毛主席關於無產階級專政下繼續革命的理論，學習毛主席在批鄧、反擊右傾翻案風鬥爭中一系列重要指示，深入批鄧，繼續反擊右傾翻案

風」，「堅持以階級鬥爭為綱」，「堅持無產階級專政下的繼續革命，鞏固和發展無產階級文化大革命的勝利果實」。十幾天後，10月26日，「華國鋒向宣傳部門負責人說：當前一，要集中批『四人幫』，連帶批鄧；二，『四人幫』的路線是極右路線；三，凡是毛主席講過的、點過的都不要批評；四，天安門事件要避開不說」②。很明顯，華國鋒選擇的是一條左的路線。但是，左的路線不僅違背全國人民的共同心願，也違背了歷史的發展潮流。

二 「兩個凡是」與毛澤東晚年的錯誤

1977年2月7日，《人民日報》、《解放軍報》、《紅旗》雜誌發表社論〈學好文件抓住綱〉，提出了著名的「兩個凡是」：「凡是毛主席作出的決策，我們都堅決維護；凡是毛主席的指示，我們都始終不渝地遵循。」這是四個月前華國鋒的指示的進一步規範化。「兩個凡是」經過秀才們的加工，用中共中央機關報刊發表社論的形式作為全黨全國的工作方針向全國人民宣示。第二天，2月8日，發出關於「堅決打擊政治謠言」的《通知》，它強調：「散布政治謠言」、「嚴重歪曲和損害偉大領袖毛主席的光輝形象」、「分裂以華主席為首的黨中央」，是「國內外階級敵人在新的形勢下向我們黨進攻的手段」。華國鋒、汪東興反覆強調，批判「四人幫」，要劃清「四人幫」和毛主席的界線，不能藉批「四人幫」批毛主席。

這樣一來，中國政治形勢陷入十分矛盾的境地。一方面，人們強烈要求徹底批判「四人幫」的罪惡，但是，在許多重大問題上的決定正是毛澤東批准的，有的甚至是他親自發動的。因此，要徹底批判「四人幫」，必須認真嚴肅地正視毛澤東晚年的錯誤。只有這樣，才能避免或者因為批判「四人幫」而全然否定毛澤東，或者把「維護毛主席的形象」當作保護「四人幫」的大紅傘。張春橋寫的〈論對資產階級的全面專政〉和姚文元寫的〈論林彪反黨集團的社會基礎〉這兩篇論證和宣揚左傾路線的大塊理論文章，都曾發表在黨中央機關刊物《紅旗》上面。當《紅旗》雜誌社向汪東興請示要批判這些文章時，汪東興的批覆是：「這兩篇文章是經中央和偉大領袖和導師毛主席看過的，不能點名批判。」他反覆強調「文化大革命成績是主要的，是毛主席肯定的」。汪東興到山東視察時甚至說：「不能批『四人幫』把毛主席也批了。」

張春橋、姚文元曾在黨中央機關刊物《紅旗》上面發表宣揚左傾路線的大塊理論文章。當《紅旗》雜誌社向汪東興請示要批判這些文章時，汪東興的批覆是：「這兩篇文章是經中央和偉大領袖和導師毛主席看過的，不能點名批判。」他反覆強調「文化大革命成績是主要的，是毛主席肯定的」。汪東興到山東視察時甚至說：「不能批『四人幫』把毛主席也批了。」

為了解決毛澤東和「四人幫」混淆不清的問題，鄧小平提出了「準確的、完整的毛澤東思想」的概念。本來，這個概念也可以包含「毛澤東思想應排除毛澤東個人的錯誤」這個意思在內，但是，當時沒有道破毛澤東也會犯錯誤，沒有提出毛晚年犯了嚴重錯誤這個要害問題；這導致堅持「兩個凡是」的人表面上也能接受這個提法。在華國鋒作的中共十一大政治報告中，一方面宣布無產階級文化大革命已經結束，同時又把粉碎「四人幫」說成是「無產階級文化大革命的又一個偉大勝利」。他指出，指導文化大革命的所謂「無產階級專政下繼續革命」的理論，是當代馬克思主義最重要的成果。

耐人尋味的是，這個報告特別表明毛澤東是「完整地創立了無產階級專政下繼續革命的理論」，號召全黨「完整地、準確地領會和掌握繼續革命理論」。這樣，問題馬上發生了。準確地、完整地理解了「無產階級專政下繼續革命」的理論，是不是就可以指導全黨全國人民把我們的事業推向前進呢？事實已經說明，這個理論以及在其指導下發動的所謂「無產階級文化大革命」，給國家和民族帶來了深重災難。擺在眼前的現實十分明確，要真正劃清毛澤東和「四人幫」的界線，必須面對毛澤東晚年的錯誤，必須重新討論真理標準。

三　真理標準的提出

1978年5月10日，中共中央黨校內部刊物《理論動態》刊登了〈實踐是檢驗真理的唯一標準〉一文，5月11日在《光明日報》公開發表，署名「本報特約評論員」。5月12日，新華社發通稿，《人民日報》、《解放軍報》全文登載，在全國造成很大影響。

1978年5月11日，《光明日報》公開發表〈實踐是檢驗真理的唯一標準〉一文。當天晚上，《人民日報》原總編吳冷西就嚴厲批評當時的《人民日報》總編輯胡績偉。吳指責：「這篇文章犯了方向性錯誤。」作者「是要提倡我們去懷疑毛主席的指示，去修改毛澤東思想，很明顯，作者的意圖就是砍旗」。完全出於作者意料，這樣一篇看來是陳述一個基本常識的文章，竟然引來軒然大波。

〈實踐是檢驗真理的唯一標準〉這一標題中，重點是「唯一」兩個字。文章指明，一切理論的真理性都必需經過檢驗；檢驗真理的標準只有一個，就是社會實踐，實踐是檢驗真理的唯一標準。任何理論，包括馬克思列寧主義、毛澤東思想這些作為指導思想的理論，不僅不是檢驗真理的標準，而且它們本身的真理性也需要經過實踐的檢驗。

完全出於作者意料，這樣一篇看來是陳述一個基本常識的文章，竟然引來軒然大波。文章剛剛被《人民日報》轉載，當天晚上，《人民日報》原總編、毛澤東著作編纂委員會辦公室前主任吳冷西先生就打來電話，嚴厲批評當時的《人民日報》總編輯胡績偉。吳冷西指責：「這篇文章犯了方向性錯誤。理論上是錯誤的，政治上問題更大，很壞、很壞。」作者「是要提倡我們去懷疑毛主席的指示，去修改毛澤東思想，認為毛主席的指示有不正確的地方，認為不能把毛主席指示當優化的教條，不能當聖經去崇拜，很明顯，作者的意圖就是砍旗」。第二天(5月13日)，《紅旗》前總編也打電話嚴厲指責新華社社長：「新華社轉發〈實踐是檢驗真理的唯一標準〉，是轉發了一篇錯誤的文章。」這位《紅旗》原總編還對別人說：「《光明日報》這篇文章，在理論上是荒謬的，在思想上是反動的。」

接連幾天中，主管意識形態的中央副主席指責：「〈實踐是檢驗真理的唯一標準〉這篇文章是針對毛主席來的」；《紅旗》雜誌社總編輯指責：「有些人抓住實踐和真理的問題大作文章，到底是要幹甚麼？」「現在是堅持馬克思主義、毛澤東思想的基本原理，不是要強調發展和創新，這裏有個維護毛主席旗幟的問題。」

中央宣傳部長則去全國各省文教書記和宣傳部長會上說，這篇文章「不要以為《人民日報》登了，新華社發了，就成了定論」。「毛主席生前對省市委負責同志講，不論是從那裏來的東西，包括中央來的，都要用鼻子嗅一嗅，對不對不要隨風轉。」他還向參加會議的人員連連作揖，連連說道：「拜託！拜託！」

1978年12月，中共召開十一屆三中全會（圖），會上批判了「兩個凡是」的錯誤方針。時至今日，人們雖然不再提「兩個凡是」這個概念，然而，從中國的農村改革到鄉鎮企業異軍突起，每走一步都受到巨大的抵抗，抵抗的思路、手法甚至語言都是「兩個凡是」精神的復活。

四　堅冰是怎樣打破的

針對「兩個凡是」的責難，鄧小平指出：「這些人『天天講毛澤東思想，都忘記了實事求是是毛澤東思想的根本方法。』不但如此，有的人還認為誰要是堅持實事求是，從實際出發，理論和實踐相給合，誰就是犯了彌天大罪。」③大約半年後，在中共十一屆三中全會的主題報告中，鄧小平高度評價了真理標準討論的重大意義，認為這場討論「實際上也是要不要解放思想的爭論」，並指出「一個黨、一個國家、一個民族，如果一切從本本出發，思想僵化，迷信盛行，那麼就不能前進，它的生機就停止了，就要亡黨亡國」④。

鄧小平的這個講話，代表中共中央對這場真理之爭所作的結論。按理說，這場討論是達到以明確結論而結束的。從表面上看，大家似乎都接受了這個結論，那些猛烈攻擊實踐是檢驗真理的唯一標準的人，也在各種場合作檢討，承認自己「犯了錯誤」、「思想僵化」。但是，事實並沒有那麼簡單。「兩個凡是」的實質是，用神化毛澤東的手法，維護和堅持多年來形成的一條根深柢固的左的路線。中共中央十一屆三中全會打破了「兩個凡是」設置的神化毛澤東的思想束縛，使中國走上一條解放思想、實事求是的改革開放的路子，開闢了新的歷史時期。但是，「兩個凡是」維護的那條左的路線的影響依然十分強大。人們雖然不再提「兩個凡是」這個概念，然而，它的思想方法依然頑強地活着。改革開放每前進一步，都要受到巨大的抵抗，抵抗的思路、手法甚至語言都是「兩個凡是」精神的復活，只不過具體事例不一樣罷了。

中國的農村改革，從人民公社到家庭聯產承包責任制，再到鄉鎮企業異軍突起，每走一步都有人強烈反對，反對的論據依然是毛主席說過「人民公社

好」、「人民公社」是社會主義，家庭聯產承包責任制是「單幹」、是搞「資本主義」。可謂「辛辛苦苦二十年，一夜退到解放前」。可是實踐表明，從1958年開始搞起來的人民公社，搞了二十年，到1978年，農業生產率都低於1952年農業合作化之前的水平。而到1980年，實行包產到戶的地方，農作物收成比1979年增產3%到5%。在人民公社體制下，鳳陽縣48萬公社社員生產的糧食不能養自己，鳳陽農民出外要公飯是遠近聞名的。到1979年底，實行一年包產到戶的鳳陽農民賣給國家的糧食達4,450萬公斤。鄉鎮企業的興起更是如此。與「鄉鎮企業是發展資本主義的溫牀」、「僱工不得超八人」等說法成對比，實踐證明，鄉鎮企業對國民經濟的發展作出巨大貢獻，鄧小平高興地稱讚「鄉鎮企業異軍突起」。

從1978年到現在，國內所有的爭論實質上都是真理之爭的繼續。改革開放的觀點、理論來自實踐，理論在指導實踐的同時又接受實踐的檢驗，並且在實踐中不斷得到充實、發展、完善。二十年的歷史難道不是充分地表明了這一點嗎？

城市改革開放遇到的抵制更加激烈。1979年開始試辦特區，有人強烈反對，指責特區除了那面飄揚的國旗是紅色的以外，其他都是白色的。他們所用的思維模式、語言表達仍然是：毛主席帶領我們搞「社會主義」，你們搞的是「資本主義」，等等。對這種論調的最有力駁斥，仍然是實踐檢驗：特區成為全國對外開放的窗口，特區成為物質文明和精神文明都發達的地區，特區成為改革開放的帶頭羊，成為人們嚮往的奮鬥之地、成材之鄉。

從計劃經濟體制到市場經濟體制的改變，鬥爭更是激烈。從1979年到1990年，鄧小平先後講了十次「社會主義可以搞市場經濟」，但市場經濟仍然遭到激烈批判。到1990年12月，北京某大報仍然發表文章抨擊「市場經濟，就是取消公有制，這就是說，要否定共產黨的領導，否定社會主義制度，搞資本主義」。其思維方式、打棍子的模樣，和當年反對實踐標準的「砍旗論」如出一轍。這種情況甚至發生在對〈實踐是檢驗真理的唯一標準〉本身的評價之中。前不久召開的真理標準討論二十周年的活動，恐怕有一些看法不一定是實事求是的吧。

從1978年到現在，所有的爭論實質上都是真理之爭的繼續。改革開放的觀點、理論來自實踐，理論在指導實踐的同時又接受實踐的檢驗，並且在實踐中不斷得到充實、發展、完善。二十年的歷史難道不是充分地表明了這一點嗎？

註釋

① 中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編：《馬克思恩格斯選集》，第四卷（北京：人民出版社，1972），頁366。

② 中共中央黨史研究室編：《中央黨史大事年表》（北京：人民出版社，1987）。

③④ 鄧小平：《鄧小平文選》，第二卷（北京：人民出版社，1983），頁114；143。

孫長江 首都師範大學教授

中國政治變革中的「香港效應」

吳國光

本文的主旨，是討論香港政治及其變化對改革年代中國政治發展的影響。改革開放的二十年，是外部世界在中國的影響日益擴大的二十年(當然也是中國在外部世界的影響日益擴大的二十年)。中國改革開放的主旋律在於經濟，因此外部經濟因素，無論是物質的、概念的還是制度的，對中國的作用都相當引人注目。其中，香港有其獨特的貢獻。那麼，在政治層面，中國為外部世界所影響的方式、渠道、程度與內容，能否從香港的個案中看出端倪呢？

隨着香港回歸中國主權，隨着香港政治本身自過渡期以來發生的漸進民主化進程，也隨着中國內地的經濟變革在不斷要求相應的政治變革，這種政治影響的意義是值得重視的。當然，中港兩地的政治互動並不是單方面的，而香港對於內地的政治作用也不僅僅體現為對政治變革的影響。為了研究和論述的方便，這裏把香港政治及其民主化對於中國政治變革的作用粗略地歸納為三個層面，即：參考效用，信息傳布，與可控試驗。關於這三個層面的概念內涵和理論意義，我們將在下面結合其實際內容分別加以界定和論述。無疑，這三個方面之間又是互為作用的。我們僅僅是作出概念的區分，因為在實際的政治過程中，有時很難將某一現象硬性裁剪為其中一個概念的內容。

中國改革開放的主旋律在於經濟，因此外部經濟因素，無論是物質的、概念的還是制度的，對中國的作用都相當引人注目。其中，香港有其獨特的貢獻。在政治層面，香港政治及其民主化對於中國政治變革的作用可粗略地歸納為三個層面，即：參考效用，信息傳布，與可控試驗。這三個方面之間是互為作用的。

一 「參考效用」：80年代領導層的政治認知

所謂「參考效用」的概念，是由國際民主化研究文獻中一個常見的理論假設發展而來。學者們發現，在不同國家和地區之間的政治發展中，特別是在民主化過程中，存在着某種相互觀摩、參考和借鑒的一般效應①。正如李普塞特(Seymour M. Lipset)早年的著名研究所發現的，一國的政治和社會制度，常常可以構成另外一國在政治和社會上的參照，從而形成一個所謂「參考社會」

(reference society)②。比如說，美國的民主制度，就常常成為其他國家的「參考」。當然，美國也經常主動地向外「輸出」它的政治理想和規範，甚至將之視為美國民主制度的一種使命③。在這種「參考」和「輸出」的過程中，「參考社會」的作用之強，可以從其制度設計的某些細節(無論其利弊如何)都常為人模仿而見出。例如，總統制民主作為一般原則而言被認為並不利於新興民主制度的鞏固④，但它卻在所謂「第三波」民主化相當流行，這就是美國民主制度所產生的「參考效用」之一例。這說明，主權的獨立、政治制度的對立、文化背景的差異等，都不能阻止政治上「參考效用」的出現。反過來，在文化背景接近、社會交往密切、地理位置毗鄰等條件下，這種政治「參考效用」會更加明顯與強烈。

根據上述理論，本文假設：香港的政治框架及其近年來的民主化，也在改革開放的過程中對中國的政治變革產生了一定的「參考效用」。那麼，這是一些甚麼樣的「參考效用」呢？它們的發生和進展又具有甚麼樣的特點呢？

我們發現，香港政治對於中國改革年代政治發展與變遷的最初影響，表現為中國政府及其領導人對於香港政治體系的行政能力的認知和讚賞。我們知道，香港的政治體系長期以來具有很強的行政能力，其有效率而廉潔的行政表現，正是在中國改革開放的早期年代達到了某種高峰狀態。無疑，香港的政治架構，不僅是所謂資本主義的，而且在當時是殖民地的，後來並且是在中英之間存在有關主權轉移的重大爭論的背景下運作的。但是，恰恰是主權問題的凸顯，構成了一種特殊的歷史背景，使得中國領導人開始注意香港，也從而開始對香港政治有了初步的認知⑤。

香港政治對於中國改革年代政治發展與變遷的最初影響，表現為中國政府及其領導人對於香港政治體系的行政能力的認知和讚賞。許多人都指出要學習香港廉政公署的經驗，解決正在日趨嚴重的腐敗問題。一部名為《廉政風暴》的記述香港反腐敗情況的紀錄片，當時多次在中南海上映，受到中央領導人的相當重視。

1982年秋天起，中英兩國開始就香港回歸中國進行交涉和談判。從一開始，中國領導人就明確承諾：回歸之後，「香港現行的政治、經濟制度，甚至大部分法律都可以保留」，「香港仍將實行資本主義，現行的許多適合的制度要保持」⑥，初步提出了「一國兩制」的構想。可以推斷，在這種表態的背後，中國領導人已經對香港的政治、經濟和法律制度有了相當的研究。此後，以往很少提及香港的中國領導人，特別是鄧小平，開始經常談到香港，包括強調「香港是自由港」和「國際金融中心」，承認香港在資本主義制度下享有「繁榮和穩定」⑦。

當然，這種注意主要是着眼於經濟的。但是，如上所引，鄧小平也明確談到了政治制度。他還說：「香港的穩定，除了經濟的發展以外，還要有個穩定的政治制度。」⑧1988年6月，鄧小平第一次提出「我們在內地還要造幾個『香港』」⑨。這之中當然包含了對於香港經濟政治整體表現的充分肯定。

對於香港整體表現的肯定，必定導致對於香港政治制度的進一步了解和對之一定程度的肯定與讚賞。很快，香港有效率的公務員制度和比較廉潔的政治運作，引起了中共領導人的注意。1986年間，在組織有關中國政治體制改革的研究和政策設計過程中，當時的領導人趙紫陽曾經再三就此發表意見，直接要求研究和借鑒香港的有關經驗。比如說，在中央政治體制改革研討小組第一次

會議上談到制度化建設的時候，趙紫陽即指出：「香港60年代以前，警察受賄嚴重，現在的情況比我們好多了。」⑩許多人都指出要學習香港廉政公署的經驗，解決正在日趨嚴重的腐敗問題。一部名為《廉政風暴》的記述香港反腐敗情況的紀錄片，當時多次在中南海上映，受到中央領導人的相當重視⑪。

當時的中共中央書記處常務書記胡啟立也多次談到有關香港政治制度的問題。他提出要從政治制度的方面來研究為甚麼「四條小龍」能夠實現快速的經濟發展⑫。後來，胡啟立還要工作人員考慮：實行一國兩制之後，設想中國不能再繼續封鎖香港出版的報刊流入內地，在這樣的情況下要不要實行中國內部的新聞改革和開放？如何實行⑬？

類似的政治認知，並不僅僅在中國最高領導人層次存在，而且相當廣泛地在中共各級幹部當中得到不同程度的認同。例如，北方重要港口城市大連市的領導人，把大連城市發展的目標確定為「建成北方的香港」⑭。隨着越來越多的地方幹部有機會訪問香港，以香港的制度作為「參考」而反省、檢討中國本身制度現實的思考，在內地已經很不新鮮了⑮。

這些簡單的材料，至少可以支持一個基本的結論：改革開放以來，特別是在香港主權回歸中國的問題提上日程之後，香港的政治制度已經進入了中國領導人的視野，形成了他們認識那些不同於中國自身政治制度的另外一種政治運作機制的一個重要參照。這個參照過程並不是由意識形態主導的，基本上是不問姓「社」姓「資」、姓「中」姓「英」的，而是具有相當強的客觀性。特別是，有關主權的爭執本身，不僅沒有妨礙中國領導人這種認知的客觀性，反而提供了一個強有力的機遇，把香港政治帶入中國領導人政治認知的世界。這樣的認知，在一定程度上幫助了中國領導人反省中國本身的政治制度，總的作用是促發和促進了中國的政治改革。

改革開放以來，香港的政治制度已經進入了中國領導人的視野，形成了一個重要參照。這個參照過程並不是由意識形態主導的，基本上是不問姓「社」姓「資」、姓「中」姓「英」的，而是具有相當強的客觀性。這樣的認知，是基於他們對於一定信息的掌握和了解。

二　信息擴散：80年代到90年代的大眾視野

參考效用的產生，必定通過信息的傳播而發生作用。信息從自由社會向非民主社會的流通，從發達地區向不發達地區的擴散，往往構成不同社會、地區之間政治影響的一個重要內容⑯。香港是華人社會的一大信息中心，媒體的自由程度和國際化程度在華人各社會中相對最高，這是否構成對中國政治發展和政治變革的一項重大影響呢？如果是，這種影響的內容和性質又是甚麼呢？

上一段落的研究主要着眼於政治領導人及其認知。可以假設，這些認知是基於他們對於一定信息的掌握和了解。然而，對於一般社會大眾來說，在中國這樣一個政治相對封閉的體系中，要了解外部世界的政治運作殊為不易。香港則恰恰是一個享有高度信息傳播自由的華文媒體中心，因此，從80年代到90年代，香港在向中國內地的信息擴散過程中扮演了極其重要的角色。一方面，通過經濟、社會和文化等各方面的信息傳播，政治上的某種演化作用在發生；另

一方面，對於本文來說更有直接關聯的是，有關政治制度和價值的信息傳播，也在諸種限制條件下發生和發展，形成了對於中國內地的「衝擊波」。

事實上，「衝擊波」這個說法借自中國官方。1986年8月，新華社記者採寫了一篇報導，題為〈廣州在改革開放中經歷了三次衝擊波〉。報導稱，廣州的黨組織在開放的形勢下，面對來自香港的資本主義影響，抵禦了西方文明的衝擊，保衛了社會主義精神文明⑰。其中，把來自香港的各種非經濟層面的影響，一概認作是對於社會主義制度的「衝擊」。這從一個側面說明，這種影響當時已經不可小覷，它甚至引起了中共高層領導人的直接關注⑱。

1986年8月，新華社記者採寫了一篇報導，題為〈廣州在改革開放中經歷了三次衝擊波〉，把來自香港的各種非經濟層面的影響，一概認作是對於社會主義制度的「衝擊」。這種「衝擊波」，當時還主要是通過文化影響而形成的對於中國本來政治價值和架構的削弱。有學者認為，通過廣泛的信息傳播，所謂「香港化滲透」已經在內地市民層面「逐漸紮根」。

這種「衝擊波」，當時還主要是通過文化影響而形成的對於中國本來政治價值和架構的削弱⑲。逐漸地，這種信息影響越來越直接在政治層面發生作用，並具有「建設性」地樹立新型政治價值的功能。這也可以用內地的一種表述來說，那就是所謂「南風窗」，有人更直接呼之為「香港化」。有學者認為，通過廣泛的信息傳播，所謂「香港化滲透」已經在內地市民層面「逐漸紮根」。特別是回歸時的盛大宣傳，使香港和內地的歷史距離和心理距離大大縮短，「香港化」的滲透得以名正言順地發酵。雖然這位學者認為「政治的影響」會比較小，但是，他卻同時明確指出：香港在「廉政」方面的影響「愈來愈大」⑳。「廉政」當然是政治。

香港學者的實證研究進一步表明，香港媒體在向大陸、特別是以廣東為前沿的南方沿海地帶擴散信息的過程中，恰恰具有極強的政治符號作用和實際政治功能㉑。而且，不僅媒體具有這種功能，其他多種社會交往都具備傳播信息並在政治上發揮香港影響中國的作用。總的來說，這種影響促進了中國政治向對於民眾更加具備責任感的方向發展㉒。

三　可控試驗：90年代政治改革的有限選擇

我們把香港政治及其民主化對中國政治變革影響的第三個重大層面稱為「可控試驗」。其前提是，無論中國當前政權是否情願，在香港主權向中國轉移的過程中，它都接受了香港政治中逐漸展開的民主化過程；而回歸後一年多以來的發展進一步表明，這種過程並沒有因為主權移交而中斷。當然，中英之間的爭執也好，香港主權的回歸也好，都給香港的民主化發展打上了獨特的印記，形成了香港民主化過程的一些特點。其中之一就是：香港的民主化發展是一個相當緩慢的漸進過程㉓；而這一過程的速度、力度與相應引發的社會秩序變動，基本上處在中國當局、特區當局和政治精英的控制之下；在很大的意義上，香港民主化也被納入了中國改革「摸着石頭過河」的模式，具有不斷反饋調整的那種試驗性。本文認為，香港民主化的這種漸進性、「可控性」和「試驗性」，既是在中國的政治影響下出現的，反過來也對中國大陸本身的政治發展和政治變革有着重要的影響。

首先，香港民主化正在進一步擴大香港作為「參考社會」的政治內容與方向，從而為中國的民主化樹立一個範例。儘管香港民主化是緩慢的、有爭議的，迄今為止還是有限的，但是，它已經無可避免地通過信息傳布和參考效用而激發了內地官員和民眾對於民主的注意和思考。對於香港的民主化，中國內地比較缺少文化、民族等方面的理由來抵制。也可以說，在文化同質性極高、民族背景一致的情況下，香港民主化的試驗較之任何其他國家和地區（台灣也許是個例外）的民主化進程來說，對於中國的意義都要大。此外，儘管實行「一國兩制」，但是今天香港的主權畢竟已經回歸中國。在同一主權實體範圍內出現地區性的局部民主化，這在民主發展的歷史經驗中還不多見，在中國更是前所未有。西方文獻談「參考社會」，還沒有涉及到這種主權統一範圍內的案例。而在沒有主權區隔的情況下，參考效用應該更會大大增強。把以上三個角度的參考作用結合到一起，可以認為香港的民主化對中國整體的民主化來說，是一個條件相對來說最為接近、效果相對來說最易被接受、而效能相對來說也最大的政治試驗。

第二，恰恰是香港民主化迄今為止的這種緩進步伐、有限範圍和可控機制，可以為內地對於民主化的思考提供更多的正面效應。雖然中國當局對於民主的理解與一般政治學意義上的民主有很大距離，但是，就原則而言，並不能籠統地認為中國政府拒絕民主化。中國當局對於民主化的論點，一是強調中國國情，不能照搬西方模式；二是要求循序漸進，不能一步到位而導致社會、經濟方面的混亂。本文上一段落對於香港作為民主試驗的意義的分析，主要是着眼它的進展對於所謂「國情論」的化解作用；而這裏要談的則側重於對於所謂「漸進論」的示範意義。中國政府的這種「循序漸進」觀念，其實已經對於香港本身的民主化發生了很大的制約作用。鄧小平早在1989年就講過，香港的政治制度不能照搬西方模式，不能按是否三權分立、是否議會民主來判斷是否民主。他強調，「要循序漸進」，「即使搞普選，也要有一個逐步的過渡，要一步一步來」[24]。反過來，既然香港的民主化進程已經是在具有可控性的條件下進行，其舉措都具有「一步一步來」的試驗性，為甚麼這樣的舉措和進程不可以在內地實行和展開呢？至少，是可以在某些類似香港、經濟比較發達的城市地區進行的吧？這樣的疑問，已經為內地如北京、上海等地的一些知識份子和官員所提出。他們要求像香港這樣有控制地、試驗性地進行一定範圍的緩進民主化試驗。他們問：既然香港可以在四百人範圍內選舉特區行政長官，人口是香港一倍左右而共產黨的力量則要大得多的北京或者上海，為甚麼不可以在二三千人的人代會上民主地選舉市長呢[25]？

在北京、上海等地，有知識份子和官員要求像香港這樣有控制地、試驗性地進行一定範圍的緩進民主化試驗。他們問：既然香港可以在四百人範圍內選舉特區行政長官，人口是香港一倍左右而共產黨的力量則要大得多的北京或者上海，為甚麼不可以在二三千人的人代會上民主地選舉市長呢？

這種香港式的通過「可控試驗」而展開民主化的思路，在今天中國當局的有關政治改革的政策中，也可以見到某些端倪。比如說，去年的中共十五大上，當局進一步強調「依法治國」，並且第一次把「建設社會主義法治國家」明確作為口號提出。其中表達的那種要在法治較為完備而秩序容易控制的基礎上實行民主化的邏輯，明顯蘊涵着香港經驗[26]。「一國兩制」下的香港，在經濟發展而今又

在政治發展上都比內地「先行一步」，可以預期，隨着香港民主化今後的繼續發展，這種影響還會擴大；而且，中國政治變革中的「香港效應」，也將逐漸從80年代聚焦於政府效率和官員廉潔而轉向今後的聚焦於民主化。

四　簡短的結論

對於中國政治在改革年代的變遷過程，香港作為一個不同的政治體系產生了一種可以稱之為「香港效應」的政治影響。這在本文中被歸納為三個主要方面，即政治參照、信息傳布與香港在中國當局控制下依然發生發展的民主化所產生的試驗效果與由此而來的可能後續效應。根據這三個概念線索，我們分別簡略地考察了香港政治及其近年的民主化過程對於中國大陸政治變革的作用。我們發現，這種作用是具有深刻的實質性內容的，也是涵蓋廣闊而效應深遠的。可以說，中國在改革開放年代的政治發展和政治變革，在很多方面都為香港政治發展的「參考系數」所影響。特別是在早期，恰恰是有關香港的主權爭執，凸顯了香港的重要性從而強化了香港作為經濟、政治「參考社會」的效用；後來，則由於主權的回歸，香港對於內地在政治上的信息輻射和民主化試驗的功能就更加突出了。

* 本文初稿曾提交1998年10月22-24日在香港中文大學舉行的「香港對二十一世紀中國人之意義」學術研討會，並承朱雲漢、黃紹倫、曹俊漢、翁松燃等教授指正。謹此致謝。

註釋

① 可參考 Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971), chap. 9; Laurence Whitehead, "International Aspects of Democratization", in *Transition from Authoritarian Rule: Comparative Perspectives*, ed. Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter, and Laurence Whitehead (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986), 3-46; Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratizaton in the Late Twentieth Century* (Norman: University of Oklahoma Press, 1991), 85-106.

② Seymour M. Lipset, "Some Social Requisitions of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy", *American Political Science Review* 53, no. 1 (March 1959): 69-105.

③ Tony Smith, *America's Mission: The United States and the Worldwide Struggle for Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 1994); Joshua Muravchik, *Exporting Democracy: Fulfilling America's Destiny* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1991); Larry Diamond, "Promoting Democracy", *Foreign Affairs*, vol. 87 (summer 1992); Thomas Carothers, *In the Name of*

Democracy: U.S. Policy toward Latin America in the Reagan Years (Berkeley: University of California Press, 1991); Abraham F. Lowenthal, ed., *Exporting Democracy: The United States and Latin America* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991).

④ 可參考 Juan Linz and Arturo Valenzuela, eds., *The Failure of Presidential Democracy* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994); Arend Lijphart and Carlos H. Waisan, eds., *Institutional Design in New Democracies: Eastern Europe and Latin America* (Boulder: Westview Press, 1996).

⑤ 中國改革年代的領導人對於香港的注意和借鑒，首先來自經濟建設的需要和實行經濟對外開放的需要。實際的政策措施，主要表現之一是深圳經濟特區的建立；相關的早期論述，例見：胡耀邦：〈關於對外經濟關係〉，載《三中全會以來重要文獻選編》，下冊（北京：人民出版社，1982），頁1112。

⑥ 鄧小平：〈我們對香港問題的基本立場〉，載《鄧小平文選》，第三卷（北京：人民出版社，1993），頁12-15。

⑦⑧⑨㉔ 同上書，頁49、60、67、72-76、218；267；267；220。

⑩⑫ 吳國光：《趙紫陽與政治改革》（香港：太平洋世紀研究所，1997），頁148；31。

⑪ 筆者當時正在中南海工作。

⑬ 筆者當時是工作人員之一。

⑭⑳ 轉引自馮達文：〈香港邊緣文化北伐〉，《明報月刊》，1998年7月號，頁48；50。

⑮ 筆者在內地的多次訪談。

⑯ Jacques Barrat, *Geographie Economique des Medias* (Paris: Par Alain Redslob, 1992).

⑰ 《人民日報》，1986年8月25日。

⑱ 當時的中共中央書記處書記胡啟立讚賞這篇報導，並要求《人民日報》撰寫評論員文章一併發表。見Guoguang Wu, "Command Communication: The Politics of Editorial Formulation in the People's Daily", *The China Quarterly* 137 (June 1994): 209。

⑲ Tu Weiming, "Cultural China: The Periphery as the Center", *Daedalus* 120, no. 2 (1991): 1-32.

㉑ Joseph Man Chan, "When Capitalist and Socialist Television Clash: The Impact of Hong Kong Television on Guangzhou Residents", in *Power, Money, and Media: Communication Patterns in Cultural China*, ed. Chin-Chuan Lee (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, forthcoming).

㉒ Lo Shiu Hing, "Hong Kong's Political Influence on South China: Cross-Border Citizen Participation and Its Impact on the Mainland's Public Administration" (paper presented at the conference, "Political Development in Taiwan and Hong Kong", The University of Hong Kong, February 8-9, 1996).

㉓ 這是與所謂「第三波」民主化的一般例子相比而言。

㉕ 筆者的多次訪談。

㉖ 吳國光：〈台灣經驗、香港模式與中國的政治改革：試析中共十五大的政治改革思路〉，《當代中國研究》，1997年12月。

吳國光 香港中文大學政治及行政學系助理教授

編 者 按

本期「百年中國」發表的三篇論文的論題、視野和方法雖各不相同，但是都涉及中國社會組織結構的性質以及現代中國與傳統中國的關係問題。

西村成雄一反日本史學界對中國近現代史的解釋，力圖揭示二十世紀中國社會在巨變中的連續性。為此，他發明了一些新詞彙，用三個政治空間的重疊來解釋鞏固國家權力與消解國家控制的社會運動之間的複雜互動。表面上看，社會運動(作者稱為「國家向社會的凝聚」)和國家權力(作者稱為「社會向國家的凝聚」)是互相矛盾的，兩者在二十世紀中國交替出現。但每一次社會運動都導致民族國家力量的擴張。它是不是和中國社會的組織結構以及中華帝國的文化有關呢？

劉創楚的論文力圖用社會學調查數據來解釋中國當代的社會分層。他認為，中國傳統紳士階層的分崩離析，實際上是二十世紀中國社會動盪不已的原因。本世紀50、60年代中國社會分層不明顯，但政治運動則風起雲湧。他認為改革開放帶來的社會分層，特別是中產階級的形成，有助於中國社會的穩定。

王毅通過「中央文革小組」在文化大革命中興起和運作模式的研究發現，它同傳統王朝的內廷或者皇帝為了控制官僚機構所依靠的私人班子十分相像。號稱全盤反傳統的、史無前例的文化大革命，反而顯示出幾千年傳統官僚體制和王權關係中的一些重要結構，這是頗為弔詭的。

歷史連續性與二十世紀中國的政治空間

● 西村成雄

今天，當我們回首省視二十世紀中國的時候，為甚麼要強調歷史的連續性？因為在以往的觀念中，二十世紀中國的歷史曾被認為是一直處於變動而沒有連續性的過程中的。1949年的中國革命，即中華人民共和國的成立，無疑是促使這一歷史意識的重要事件。中華人民共和國成立前後的歷史被認為是斷裂而無連續性的，被截然劃分「解放前與解放後」或「黑暗與光明」，可說即出自這樣的錯覺。

與此相反，本文擬把中國的政治空間置於「二十世紀」這一比較長的歷史時段和語境中，從歷史連續性的視角加以考察①。筆者曾指出，無論是二十世紀的前半期還是後半期，始終有一個連綿不斷、貫穿中國政治空間的深層底流。這個底流是指從十九世紀末開始的以創建國民國家 (nation state) 為目標的思想和運動。然而在同一空間裏，也存在繼承傳統中華世界的政治潮流②。這兩種凝聚力量相互交織滲透，影響了二十世紀中國的歷史，也制約着中國的未來走向。

二十世紀始終有一個連綿不斷、貫穿中國政治空間的深層底流。這個底流是指從十九世紀末開始的以創建國民國家為目標的思想和運動。然而在同一空間裏，也存在繼承傳統中華世界的政治潮流。這兩種凝聚力量相互交織滲透，影響了二十世紀中國的歷史，也制約着中國的未來走向。

一　二十世紀中國政治空間與國民國家的凝聚——國民國家的民族主義之歷史連續性

二十世紀前半期，日本對中國形象的認識，基本根植於「中國政治空間不可能存在向國民國家凝聚的潮流」這樣的判斷③。可是，進入二十世紀後半期，情況卻為之一變，認為中國突然形成了一個堅固的「社會主義國民國家」。近代日本對中國歷史的無連續性印象，在這裏顯露無遺。

從政治權力的變動看，二十世紀後期的中國與1949年前的不同，無疑是一個「新中國」。但是，如果從國民國家凝聚過程考察，社會主義國家其實只是這個過程的一個階段。如果考察整個二十世紀，就可知道中國社會的政治凝聚並不是在二十世紀後半期才突然形成的，而是早在二十世紀前半期就已經開始，其中包含着曲折的歷史過程。

那麼，中國國民國家凝聚性的發展究竟經歷了怎樣的歷史階段呢④？

如果從國家權力交替的角度劃分二十世紀中國的政治史，我們可以將之分為清朝、中華民國、中華人民共和國三個階段，而二十世紀的清朝只不過佔了其中的短短10年，但從政治變動的角度看，這一期間發生了可以看作是戊戌變法延續的新政、憲政改革等等，它們皆可視為清政府試圖在中華帝國內達到國民國家凝聚的一種嘗試。這是二十世紀中國歷史的第一階段。

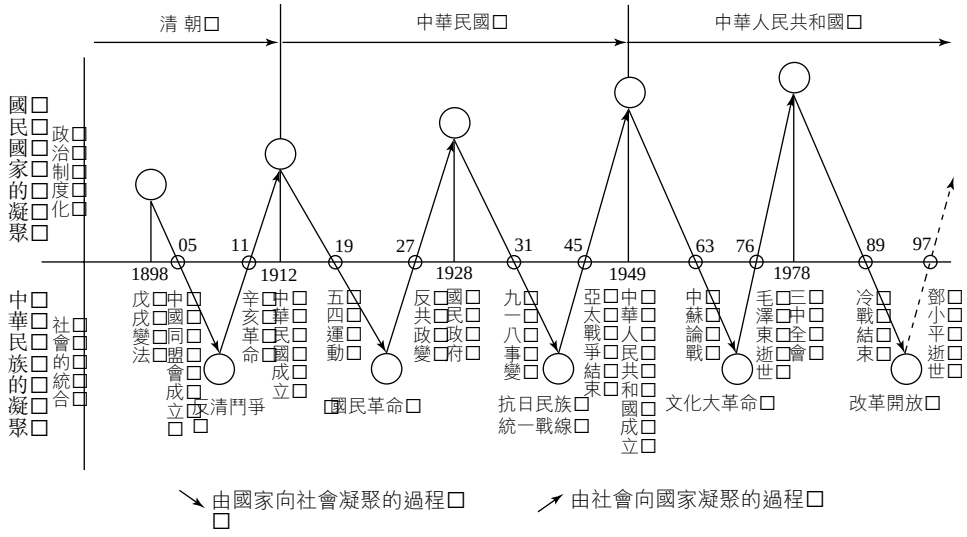
中華民國時期，又可細分為北洋軍閥等執政的北京政府的16年 (1912-28) 和以蔣介石為代表的國民政府的21年 (1928-49) 兩個階段。最近的研究已經逐步證實，袁世凱及其後繼者的政權雖然是軍閥權力，但在政治、經濟及社會諸方面，都曾相當深廣地推進了「近代化」。而20年代中期的國民革命則恰是國民國家形成的一個階段，可以把它稱為走向國民國家的政治凝聚過程。作為經濟上的凝聚，北京政府的16年，中國民族資本主義的發展為進口替代工業積蓄了許多前提，在其後的國民政府階段，則接續上了第一次進口替代的工業化政策 (輕工業部門)。目前許多有關民國時期的經濟研究，證明了當時在中國的經濟空間內，資本主義的凝聚已達到一定水準。在國民政府時期，從國民政府政治體制的形成和發展看，我們不應將其性質視為「半殖民地半封建的權力」，而必須看到，「國民主權」在以立憲共和為目標的「訓政體制」裏雖然只是形式，但它畢竟意味着承認「國民主權」體制的出現，這顯示了近代中國要求國民主權的民主主義政治舞台逐漸形成。此外，從國際形象看，在抗日戰爭期間，特別是太平洋戰爭以後，中國作為具有主權的國民國家而與英美蘇並列，作為聯合國發起國家的一員而獲得了大國的地位。中華人民共和國成立之後，中國的這種國際地位被繼承下來。從二十世紀史的視點看，可以把中華民國時期的北京政府時期視為繼戊戌變法後的第二階段，國民政府時期則為第三階段⑤。

二十世紀的清朝只不過佔了其中的短短10年，但從政治變動的角度看，這一期間發生了可以看作戊戌變法延續的新政、憲政改革等等，它們皆可視為清政府試圖在中華帝國內達到國民國家凝聚的一種嘗試。這是二十世紀中國歷史的第一階段。

中華人民共和國時期可以分為毛澤東的30年 (1949-78) 和鄧小平的18年 (1979-97) ⑥，而鄧的18年至今仍在繼續。確如毛澤東所說，中華人民共和國的成立標誌着新民主主義國家的誕生，但「向蘇聯一邊倒」的政策，表明中國成了社會主義國民國家體系的一員，並一舉走向社會主義經濟建設的方向。這同時也意味着，中國退出了國民政府時期已經進入的資本主義國民國家體系，並在政治上脫離了世界資本主義體制。在此基礎上，通過在經濟上推進國家資本主導型的計劃經濟，實現了重工業的第二次進口替代工業化。也就在這一時期，中國提出了改變從屬蘇聯、提高在社會主義陣營內政治地位的方針。經過中蘇論戰以及成功開發核武器，毛澤東獨具特色的中國社會主義路線幾乎達到了目的。但毛澤東晚年發動「文化大革命」，以致對內對外都放棄了國民國家的理論，而周恩來和鄧小平則努力縮小這種矛盾並爭取保住中國的國際地位。文革中期，毛澤東也贊同中國恢復聯合國的席位。周恩來等人堅持的「和平共處五項原則」，便是中國重返國民國家的國際規則的象徵。自毛澤東去世後，特別是1978年末中共三中全會以後，中國主動加入國際經濟體系，逐步進入以發展經濟為目標的階段。在二十世紀的中國歷史上，中華人民共和國的成立是第四階段，而鄧小平的18年和後鄧時代的今天則可以視為第五階段。在第五階段，中國完成了由國家資本主導向民間資本主導轉換的經濟改革，這種發展的方向已經無可逆轉。可以預測，今後在展望二十一世紀的時候，把中國作為國民國家放在世界範圍內分析肯定會愈加增多。

當我們把二十世紀中國社會的底流劃分為國民國家凝聚的幾個階段的時候，可以看到一個歷史的連續性。如果在中國的語境裏表述這個連續性，則只能概括為「救國」的意識形態。這是一個如何在傳統中華世界內凝聚成「國民國家」的課題，是國家權力與政權在各個階段凝聚的過程，也是以最廣泛的意識形態為基礎的國民國家的民族主義在政治空間的表現過程。

圖1　二十世紀中國國民國家凝聚的五個階段



資料來源：根據拙著《中國的民族主義與民主主義》(東京：研文出版，1991)，頁42圖修改。

二　二十世紀中國政治空間與中華民族的凝聚
——中華民族主義的歷史連續性和新的要素

如前所述，在二十世紀的中國政治空間裏，不僅存在國民國家的凝聚，還存在中華民族的凝聚。而後者則應該理解為傳統中華世界的延伸和衍變。

如果說「中華思想」是二十世紀以前中華世界的凝聚基礎，那麼二十世紀中華世界的凝聚基礎則是「中華民族」思想。二十世紀以前，在以「中華思想」為意識形態基礎的中華世界形成了中華帝國這個政治實體。距離二十世紀最近的「大清帝國」，擁有中華帝國歷史上最大的版圖。如何把握和評價清朝史無前例的政治大一統，不僅對研究清史，而且對理解中國也有直接影響。在現階段中國關於「統一和分裂」的論述中，「統一」論是主流；這種論說是把「統一」視為孕育「盛世」的源泉，並以中華世界的「大一統」思想為前提。而在現代中國政治家的意識中，也把清朝的版圖作為中華世界來考慮的。1961年周恩來會見溥儀時說過：「清朝在確定版圖，增加人口和促進文化發展等三個方面做了好事。」同一文獻還說到清朝「統一了中國眾多的兄弟民族」，可見中國作為多民族國家的意識直接淵源於清代⑦。

恰恰就在這盛世之後，十九世紀的西歐世界蠶食了中華帝國，即清朝的周邊部分，以致在二十世紀前夜落到被包括日本在內的近代國家侵略的地步。於是，從何處獲得可以與列強抗衡的能量和意識形態，便成為二十世紀中國政治家最關注的問題。中華帝國陷入如此境地，不僅失去了它的屬國(有冊封朝貢關

當我們把二十世紀中國社會的底流劃分為國民國家凝聚的幾個階段的時候，可以看到一個歷史的連續性。如果在中國的語境裏表述這個連續性，則只能概括為「救國」的意識形態。如果說「中華思想」是二十世紀以前中華世界的凝聚基礎，那麼二十世紀中華世界的凝聚基礎則是「中華民族」思想。

係的周邊各國)，而且不得不允許列強在內河沿岸開闢租界，甚至連中華世界的存亡都受到威脅。這種日益增強的危機感，使得努力「恢復中華世界的願望」漸漸凝聚成一種意識形態，即所謂的「救亡」論。「中華民族」這一概念始於二十世紀初期，中華民國的「五族共和」幾乎原封不動地繼承了清朝的多民族構成。後來，當日本提出「對華二十一條」要求(尤其是「九一八」事變侵略中國以後)，「救亡」論在中國更獲得了政治話語的意義。在這裏，我們把二十世紀由恢復中華世界的願望而產生的凝聚稱為「中華民族主義」。那麼，中華民族主義經過了哪些階段而得以延續下來呢？

表1　二十世紀中國「中華民族」危機意識的四個階段

		起點	高揚期
第一階段	1915年	對華二十一條要求	⟶ 五四運動　國民革命
第二階段	1931年	滿洲事變	⟶ 抗日民族統一戰線
第三階段	1963年	中蘇論戰	⟶ 文化大革命
第四階段	1989年	冷戰結束	⟶ 改革開放第二階段

如圖1和表1所示，中華民族主義表現在國民國家的民族主義政治凝聚五個階段中。但在辛亥革命前夕，漢民族的反清意識形態成為中心，比中華民族論更突出，故應將這一階段排除在外。於是，第一階段是在中華民國北京政府主政的時段內，以抵抗日本的「二十一條」要求為起點，中經拒簽條約的五四運動高揚期，直至20年代中期的國民革命。這一時期的中華民族主義，集中表現為如何阻止包括日本在內的列強侵略。但反帝後來發展為反抗與帝國主義勾結的國內「軍閥政權」，最後凝聚為「反帝反軍閥」意識。這一時期圍繞國內政治權力的矛盾，產生了實現國民國家的政治凝聚物，即打倒北京軍閥政權和建立國民政府。

十九世紀的西歐世界蠶食了中華帝國，於是，從何處獲得可以與列強抗衡的能量和意識形態，便成為二十世紀中國政治家最關注的問題。在這裏，我們把二十世紀由恢復中華世界的願望而產生的凝聚稱為「中華民族主義」。

第二階段，國民政府主導的時段內，1931年日本發動「九一八」事變引發了廣泛的救亡圖存運動，而以1936年的西安事變為轉機，國民黨的國民政府明顯轉向抗日，1937年的盧溝橋事件以後則舉起「抗戰建國」旗幟，終於在1945年取得勝利。在這一階段裏，國民政府要全面抗日(這是中華民族主義的課題)，同時又要實現「建國」(這是國民國家的民族主義課題)，國民政府肩負着雙重課題。與此相對，中國共產黨則舉起全民徹底抗戰的「抗日民族統一戰線」旗幟，在這一戰線中重建「抗日政權」。抗日戰爭時期，作為政治話語的中華民族主義發揮了決定性的功能，而只有順應這一潮流的政治勢力，才能在1945年後圍繞國內政治權力展開的民主主義運動和武裝鬥爭中獲得主動。從這一意義上說，中華人民共和國是在高揚中華民族主義中誕生的。

第三階段，中華人民共和國成立後，以中蘇論戰為起點，到「文化大革命」進入高揚期，結束於1971年恢復聯合國席位。當時的國際政治處於戰後冷戰時期，但中國共產黨有意與冷戰格局拉開一定距離，特別是在與蘇共的關係上，要求變從屬地位為對等的立場；在國家關係上也謀求提高在社會主義陣營的地位。1964年核試驗的成功無疑促進了這種傾向。中國對蘇的整體離心力增大，表面上表現為解釋馬列主義的正統性的矛盾，隱蔽其後的根源則是以毛澤東思想為根基的中華民族主義。「文化大革命」是集其總成，對內，把毛澤東的個人

崇拜擴及到政治、經濟、社會、意識形態的所有空間，並試圖將其制度化。對外，則把毛澤東思想視作全世界的普遍準則，甚至在國家關係上也推行了「造反外交」，從而放棄了國民國家的邏輯。但是，在二十世紀世界外交關係上，這種邏輯最終是無法實現的。1971年中國恢復聯合國席位，1972年恢復了中美、中日關係都是某種重大轉變的開始。從毛澤東逝世後至1978年底中共十一屆三中全會止，中國政府開始用正視現實的思維邏輯處理國內外各種局面。中國的自我認識，從原來的「中國的世界」轉變為「世界中的中國」。

第四階段，從冷戰結束開始，中經鄧小平掌握實權的10年，再到1989年以後，特別是鄧在1992年「南巡講話」以後，中國實際進入後鄧時代，直至今日。在這一階段裏，中國新一代的政治家已經不可能再像鄧小平那樣發揮權威領導人的影響力，作為個人影響力的補充，他們有意激起存在於中國人民意識深層的某些中華民族主義，藉以支持自己政治統治的正統性。而「愛國主義」之所以被強調，理由也正在於此。在這種「官定」的愛國主義理論中，所謂的「國」很明顯是以中華人民共和國為特定前提的，但其中也包含中華民族這一抽象層次的訴求。其實早在三中全會上呼籲台灣統一的時候，便已經提出中華民族一體論。其後，1984年圍繞香港回歸又提出「一國兩制」的彈性政治選擇。從這一意義上確實可以說，從鄧小平時代的初期開始，不僅對內提倡中華民族主義，而且，通過「懲罰」越南和「收回香港」，有效地利用傳統中華世界的影響力，其社會基礎則是「鄧小平的18年」經濟發展的社會受益階層。但另一方面，若不順應「世界中的中國」的邏輯，經濟是難以發展的。於是在後冷戰時期國內、國際形勢複雜交錯的局面中，中華民族主義邏輯和國民國家的民族主義邏輯之間呈現出相當複雜的關係。

三　現代中國多重複合的政治空間

以往的研究大都認為，二十世紀中國社會的「救亡圖存」、「救亡救國」等論述，其意涵是拯救中華民族。但是，這些論述的內容還可以有其他解釋。第一，「救亡」可以理解為以恢復傳統中華世界為基礎的意識形態；而作為意識形態的「圖存」和「救國」，則是指中國社會在二十世紀必須凝聚成近代國民國家才能生存。「救亡圖存」、「救亡救國」等論述，可以理解為這兩種意識形態的混合，它是貫穿二十世紀中國的雙重政治動機。更進一步區分，二十世紀前半後半兩個階段的「救國」意識形態的內涵也有不同。二十世紀前半期，是中國實現資本主義國民國家體系自我凝聚和謀求加入這一體系的時期；二十世紀後半期，則是中國實現社會主義國民國家凝聚並謀求加入這一體系的時期。在這一意義上，二十世紀中國社會的「救國」意識形態既包括資本主義國民國家的邏輯，也包括社會主義國民國家的邏輯。但不管是上述的那一種邏輯，都與二十世紀中華民族的邏輯結合，共同構成複合的政治空間。

以往的研究大都認為，二十世紀中國社會的「救亡圖存」、「救亡救國」等論述，其意涵是拯救中華民族。但是，這些論述的內容還可以有其他解釋。二十世紀中國社會的「救國」意識形態既包括資本主義國民國家的邏輯，也包括社會主義國民國家的邏輯。但不管是上述的那一種邏輯，都與二十世紀中華民族的邏輯結合，共同構成複合的政治空間。

從這樣的視角看，現今中國的複合政治空間具有怎樣的特點呢？如果我們把現今的中國理解為是指從1976年毛澤東去世到1997年鄧小平去世這一段時期的話，那麼可以看到，在政治空間裏維持「社會主義」，在經濟空間裏導入「市場經濟」，在社會空間裏存在着某種「動盪」，這些因素和意識形態空間裏的「社會主義與民族主義」相結合，構成了這一時期的特徵。其中，在與世界經濟接軌的

經濟發展過程中不斷增強其自身的凝聚力，但同時也積蓄了與社會主義政治空間的矛盾。雖然如此，其作為國民國家的凝聚性還是在不斷強化。例如，當前地區經濟發展不平衡狀態的加劇，市場經濟和「國有企業」矛盾的增加，貧富差距的拉大，其實都是基礎經濟水準提高後的結果，而這經濟的凝聚力，是中國作為「國民國家」立足於國際社會的政治支撐。當然，這些矛盾的增大會動搖中國社會的整體現實，醞釀某種社會危機。但問題的關鍵在於應該怎樣定量分析這「動盪」的幅度、危機，或者所謂「動亂」的程度。

通過上述對二十世紀中國政治空間的特徵的分析，似乎有必要從這一視角重新考察現代中國政治空間的複合性質。在這一意義上，現代中國存在三個相互重合但又可以區分的政治空間：作為社會主義國民國家的空間，作為實際的國民國家統治能力不斷增強的空間，以及仍在發揮作用的中華民族邏輯的空間。在這裏，第一個政治空間是以自50年代組織起來的國有國營企業為主幹的社會主義經濟；至於第二個政治空間是以1979年改革開放中形成的市場經濟空間為基礎的，也就是所謂「適應現實」的政治空間；第三個政治空間則是被排除於上述兩個空間之外的「傳統經濟空間」。現在，第一空間由於第二空間的膨脹而不斷被迫修正與毛澤東時代不同的社會主義。第三空間則因填補第一空間變化帶來的政治空隙，並與第二空間和諧互動而開始膨脹起來。而最大的矛盾，是第一空間和第二空間裏各種意識形態化的「觀點對立」的表面化。比如，第一空間的代表性觀點「均富論」、「中央集權論」、「權威主義體制論」等，和第二空間的代表性觀點「先富論」、「地方分權論」、「強化人大論」，都包含着許多相互對立的內容。當然，一個人物可能同時具有兩個空間交叉形成的意識形態，從鄧小平身上就可以看到這樣的特徵：他在政治方面雖然主張中央集權，但經濟方面卻主張「先富論」。但正如天安門事件所象徵的那樣，即使擁有鄧小平那樣的政治權力和權威，也還是未能避免因這兩個政治空間的矛盾所導致的社會衝突。

現代中國存在三個相互重合但又可以區分的政治空間：第一個政治空間是以自50年代組織起來的國有國營企業為主幹的社會主義經濟；第二個政治空間是以1979年改革開放中形成的市場經濟空間為基礎的，也就是所謂「適應現實」的政治空間；第三個政治空間則是被排除於上述兩個空間之外的「傳統經濟空間」。

在此可以推斷的是，關於「愛國主義」的話語將越來越發被高揚。1978年召開的中共十一屆三中全會上對台灣明確提出統一的呼籲，1984年與英國簽署的恢復行使香港主權的協定，為這種「愛國主義論」的提倡提供了契機。進入90年代，這種「愛國主義論」更被賦予了新的意義。在這裏，向第三空間亦即中華民族世界的凝聚，必然會作為一種政治資源而被動員起來。也就是說，「中華民族主義」的政治空間，作為緩和第一和第二空間矛盾激化的意識形態被創造了出來。並且，這種「中華民族主義」，對於掩飾在「先富論」形態的經濟發展中必然產生並不斷擴大的地域落差，具有一定的作用；特別是對於經濟貧困的少數民族地區日益政治化的「民族問題」，也可發揮一定的對症治療功能。不必說，現實存在的政治離心力，制約着這種功能的充分發揮。但是，由此在調整上述第一、第二空間矛盾的新的意識形態尚未誕生之前，除了動員中華民族的凝聚力、利用歷史空間裏積蓄的政治資源以外，別無他法。

但從本文的論述脈絡而言，第一、第二空間並不僅僅是對立的，它們還擁有共同的國民國家的理論基礎。注意到這一點是非常必要的。正當社會主義經濟空間的根基國有企業不得不改革，而代表第一空間的社會主義定義不得不變化的時候，在第二空間裏，適應市場經濟的政治多元化傾向的調整也已開始。應該說，在政治、經濟和意識形態等方面共同提高國民國家的凝聚力，是維持中國社會整體空間而普遍產生的共同動機。有必要指出，國民國家的政治話語

不僅意味着國家主權的不可侵犯性，後者也是政治統治正統性的重要內容。國民主權能否成為政治正統性的支持，與政治統治的牢固程度密切相關。在這一點上，第一空間與第二空間都是共同的。而從這樣的視角看，中國自90年代上半期推進的農村基層政權的直接選舉，便不僅意味着農村政治空間形成新的凝聚力量，它亦可被視為開發國民國家統治能力的一個環節⑧。據有關資料顯示，1988年以來，中國大多數省份都實行了村委會的直接選舉，1991-92年間進行了兩次改選；1995-96年間，全國有24個省、市、自治區實施了改選，其中有15個省份為第三次改選，據說投票率均為90%。而1995年在吉林省梨樹縣成功施行的「海選」，亦即由農民推舉候選人的預備選舉，在全國範圍內得到推廣。以往，村委會選舉基本是以村為單位，由中國共產黨的村支部或村民小組推舉候選人。現在的「海選」則意味着選舉透明度的空前增加。以往的記名投票改為無記名投票，並採用差額選舉方式。以村委會主任為例，兩位成為正式候選人者，要公開向村民發表「治村方針」，即做出公開承諾，這自然造成了這樣一種政治氣氛，即當選者必須負有兌現承諾的義務。梨樹縣全縣在第一次「海選」共選出25,536名候選人，佔全體有投票資格者總數的6.13%，村平均人數為76人。其後的第二次「海選」，候選人縮至2,933人，佔有投票資格者總數的0.7%，村平均人數為8.73人。在此基礎上，確定最終候選人，實施決選。這樣的選舉過程，確實顯示出了不同於以往農村基層社會政治空間的存在方式。可以說，為適應中國社會結構的變動，無論第一空間還是第二空間，都在試圖重新強化農村基層社會的政治凝聚力。確實，村民自治意識的新凝聚，是呼應近18年來農村經濟和社會諸種關係變動的政治性結果。但從另外的意義上，又確如梨樹縣民政局負責人所說：「如不推進農村的民主選舉，農村說不定會出現李自成。」正是感覺到上述危機，農村基層政權透過從上向下推行民主的直接選舉，試圖重新控制農村社會。由此，不能不說，90年代前半，我們目睹的中國社會大轉換的深層地帶，確保統治的正統性以及開發國家統治能力的過程，都在真實地展開着。

那麼，再從歷史的角度回顧一下，也同樣不無意義。

如果說1954年實施的全國性基層選舉是對共和國的成立和土地改革的政治追認，那麼現在的農村直接選舉則是對1978年以後的政治轉變和經濟改革的事後承認。在這一意義上，正是藉由新的凝聚力而逐漸形成的政治空間，在一定範圍內承擔着調整第一空間和第二空間矛盾的任務。

如果過高評價中國的國民國家凝聚力，就會以為全國實現了均質統治，最終形成片面的中國印象。因此，分析支撐中華世界邏輯的歷史內涵，決不應無視其與作為二十世紀現象的「中華民族」觀念的結合。我想，這正是把「二十世紀的中國」作為認識現代中國的方法的意義所在。

四　結語

本文嘗試從國民國家凝聚的過程重新組構二十世紀的中國政治空間，同時也考察了二十世紀中華世界的凝聚過程。自30年代前半期的「九一八」事變之後，後者的凝聚方式明顯表現為中華民族主義的定型過程。而在今天，與冷戰後複雜的國際條件相關聯，又顯露出重新凝聚的徵候。但也正因如此，區別和分析兩種不同的民族主義——即增強國民國家凝聚力的民族主義和增強中華民族凝聚力的民族主義——便顯得更重要。如果不能發現國民國家在現今中國社會中的凝聚過程，那麼除了「混亂」以外將一無所見，甚至會放棄定量分析，從而塑造出一個難以理解的中國形象。與此相反，如果過高評價中國的國民國家

凝聚力，就會以為全國實現了均質統治，最終形成片面的中國印象。關於中華民族的凝聚性，今天似乎已經沒有人會否定其在中國社會的存在，但在做定量分析時對其估計過高，則會脱離二十世紀的歷史條件，把中華民族的世界和「中華帝國」形象聯結在一起。因此，分析支撐中華世界邏輯的歷史內涵，決不應無視其與作為二十世紀現象的「中華民族」觀念的結合。我想，這正是把「二十世紀的中國」作為認識現代中國的方法的意義所在⑨。

註釋

① 當然，在中國、日本和歐美，批評與反省「現代化範式」的意見也已經出現。近期與歷史認識範式有關的代表性著述，可參見李澤厚、劉再復：《告別革命》(香港：天地圖書有限公司，1997)。第三版增補有〈要改良，不要革命〉等七篇文章；Philip Huang(黃宗智), "The Paradigmatic Crisis in Chinese Studies: Paradoxes in Social and Economic History", *Modern China*, vol. 17, no. 3 (July 1991); Arif Dirlik, "Reversals, Ironies, Hegemonies: Notes on the Contemporary Historiography of Modern China", *Modern China*, vol. 22, no. 3 (July 1996); Judith B. Farquhar, James L. Hevia, "Culture and Postwar American Historiography of China", *positions*, vol. 1, no. 2 (Fall 1993)；山田辰雄編：《歷史過程中的中國》(東京：勁草書房，1996)；《中國領域研究系列：現代中國歷史的連續性與非連續性》，第3號(東京：日本文部省重點領域研究現代中國的結構變動，代表者：毛里和子)。

② 參照拙作：〈二十世紀中國的「國民國家」與社會主義〉，載歷史學研究會編：《質疑國民國家》(東京：青木書店，1994)；〈中國歷史空間的再認識與「世界體系」〉，載川北稔、鈴木正幸編：《歷史學與現在》(東京：柏書房，1995)。

③ 在20年代，最典型的觀點有矢野仁一：《近代支那論》(京都：弘文堂，1923)，其中曾有這樣的論述：「支那不是近代的國家」(頁185)，「支那自身不可能改變以往的世界帝國型的組織，建成近代的國家組織。支那只能滅亡」(頁118)。「九一八」事變後，這種觀點居於日本政府和軍部以及輿論論壇的主流，但在1936-37年初，出現了對其進行尖銳批判的「支那統一化論爭」，尾崎秀實、矢內原忠雄、中西功等提出必須關注中國社會中國民國家和中華民族的凝聚力的主張。關於這次論爭的內容，可參照山口博一、野澤豐：《中國統一化論爭研究》(東京：亞洲經濟研究所，1971)和拙著：《中國近代東北地域史研究》(京都：法律文化社，1993)的序章。

④ 以下論點據拙著：《中國的民族主義與民主主義》(東京：研文出版，1991)；拙作：〈貫穿二十世紀的「國民國家」邏輯與民族主義．社會主義〉，《歷史評論》，515期，1993年3月。

⑤ 關於日本的中華民國研究動向，務請參照野澤豐編：《日本的中華民國史研究》(東京：汲古書院，1995)。作為政治史研究，則請參照橫山宏章：《中華民國史專制和民主的相礙》(東京：三一書房，1996)；《中國的政治危機與傳統統治帝國的瓦解與再興》(東京：研文出版，1996)。

⑥ 參見毛里和子：《現代中國的政治》(名古屋：名古屋大學出版會，1993)。

⑦ 王慶祥：《毛澤東周恩來與溥儀》(北京：人民出版社，1993)。

⑧ 此處引用的資料主要參照王旭：〈鄉村中國的基層民主：國家與社會的權力互強〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1997年4月號。但觀點是筆者本人的。另可參見何清漣：〈農村基層社會地方惡勢力的興起〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1997年6月號。

⑨ 參見拙作：〈中國政治體制史論兩種「政黨國家」與「黨政關係」〉，載土屋健治編：《講座現代亞洲1　民族主義與國民國家》(東京：東京大學出版會，1994)。

西村成雄　法學博士，日本國立大阪外國語大學教授。主要著述有《中國近代東北地域史研究》、《中國的民族主義與民主主義》、《張學良》。

當代中國階級的結構和文化

● 劉創楚

一　問題與理論

社會秩序是制度結構落實到日常生活的結果。制度規定了每個人的角色和地位。倘若每個人均照角色的規定及地位的權利義務去做，則社會生活井井有條，呈現有秩序的局面。欲臻於此，單靠井然有序的組織生活是不夠的，必須連社區生活也做到有條不紊。換句話說，社會秩序是制度在組織和社區的落實①。依此理論假設，社會秩序靠內外兩種條件始能成立：秩序的外在條件簡明易懂，秩序的內在條件則甚複雜。制度固然不可或缺，但這不能單是抽象的安排，更重要的條件是要有足夠數量的人來佔據地位並扮演角色。這可稱為階級的條件。對秩序同樣重要的是，階級不但要被社會成員廣為接受，而且它亦必須是絕大部分人的理想結構。我們可稱此共識為秩序的文化條件或動機條件。正是此社會文化或動機在人們的心目中將規範轉化為價值，從而為維持社會的秩序提供無窮力量。

社會秩序靠內外兩種條件始能成立：秩序的外在條件簡明易懂，秩序的內在條件則甚複雜。制度不能單是抽象的安排，更重要的條件是要有足夠數量的人來佔據地位並扮演角色。這可稱為階級的條件。在跨世紀的中國，社會上是否正在形成為下世紀的社會秩序提供第一個條件的嶄新分層（階級）制度？

上述理論為我們提出如下的研究問題：在跨世紀的中國，社會上是否正在形成為下世紀的社會秩序提供第一個條件的嶄新分層（階級）制度？倘是如此，那麼中國當前的階級格局為何？最後，也是最重要的課題：目前中國各個階級是否正在形成自己的階級文化？

這些具備普遍意義的問題，本文並不直接地一一回答。本文選擇中產階級作為策略性的論述專題，意義有三：一是中產階級在階級制度中承上啟下，其階級文化已成為現代社會的強勢文化，其生活方式呈向上下滲透之勢；二是比較的意義，即在工業化先行者諸如歐美日等社會，中產階級已成為秩序結構的中流砥柱；三是歷史的意義，即在傳統中國，知識份子（士紳）階層長期是社會的穩定力量，而其分崩離析，亦是二十世紀中國動盪的原因。

西方社會學文獻中常見新舊兩類中產階級②：前者是公私機構中的「知識工人」或「專業管理階級」，後者則是正在退出歷史舞台的獨立中小企業主及專業人士；然而，中國的情況反倒是：獨立商人及專業人士是近年崛興的階層。本文第二節將以數據說明90年代中國私營企業主和個體工商戶的興起；第三節將分析知識階層；第四節則從中國整個階級結構看中產階級；最後一節乃討論與總結中產階級對中國社會的意義。

二　私營企業主和個體工商戶

1956年，中華人民共和國政府宣布「對資本主義工商業社會主義改造的任務完成了，民族資產階級作為最後一個剝削階級被消滅了」③。此後30年，私營企業不見容於中國社會，甚至在改革十年後尚無合法地位。直至1988年七屆人大第一次會議始修正憲法，確立私營企業的法律地位。儘管如此，社會能夠消除「私」的餘悸、接受民營商業，尚是最近幾年的事(尤其是1992年鄧小平「南巡」後掀起商業化大潮以後)。

1956年，中華人民共和國政府宣布「民族資產階級作為最後一個剝削階級被消滅了」。此後30年，私營企業不見容於中國社會。直至1988年七屆人大第一次會議始確立私營企業的法律地位。儘管如此，社會能夠消除「私」的餘悸、接受民營商業，尚是最近幾年的事。

90年代中國私營企業的發展較為迅速。1991年全國註冊私營企業107,843戶，投資者241,394人，僱工1,597,556人，資本123.17億元。到1995年(參見表1)，戶數及企業主各增五倍半，僱工增長至630多萬，而資本則猛增20倍！

表1　1995年中國私營企業基本情況

地區	戶數(萬戶)	企業主(萬人)	每戶(人)	僱工(萬人)	每戶(人)	資本(億元)	每戶(萬元)
城鎮	37.15	78.36	2.11	407.03	10.95	1826.45	49.17
農村	28.31	55.60	1.93	414.98	14.66	795.26	28.09
合計	65.46	133.96	2.05	822.01	12.56	2621.71	40.05

資料來源：《中國經濟年鑒1996》(北京：中國經濟年鑒社，1996)，頁920。

近年中國私營部門的迅猛發展，除了戶均註冊資金四年增四倍外，內部分化也日漸明顯。以1995年底數字，資本逾百萬元的有46,270戶，佔總戶數7%；其中僱員逾百人以上達4,121戶；而銷售逾億元也達41戶④。

私營企業之所以能高速增長和壯大，背後有一個值得重視的因素，那就是它有個體工商戶作為基礎。中國劃分私營企業和個體戶的標準，完全基於意識形態：1982年「國務院關於城鎮非農業個體經濟若干政策性規定」說，「個體工商戶可以請一、兩個幫手，帶三、五個學徒」⑤，根據的便是馬克思論述僱工不逾七人便不算剝削的思想。事實上，大陸僱工遠多於七人個體戶並不少見，個體戶和企業的分野早就模糊了。

從表2可見，個體工商戶和私營企業的增長同樣快速，發展同出一轍，名雖異而實同，個體戶是小企業，而私營企業只不過是個體大戶罷了。

表2　1981-95年中國個體工商戶的發展

年份	戶數 (萬戶)	人數 (萬人)	每戶 (人)	營業額 (億元)	每戶 (元)
1981	182.9	227.4	1.24	10.9	596
1995	2,528.5	4,613.6	1.82	8,972.5	35,485

資料來源：同表1。

改革至今未足20年，私營部門由無到有，至1995年底，已有投資者47,475,600人，佔全國6.5億就業人口的7.3%。這批民營資本家，依其平均營業額只是區區數萬元看，其平均家庭收入只能算是小康(在大陸，家庭年收入1-3萬元為小康水平)，尚攀不上富裕(3-10萬元)地位。但若從其生意的增長速度判斷，不出數年，一個典型的個體戶必將成為大陸的新生中產階級。至於私營企業主，由於投資額大，目前已是富裕家庭了。

當前的中國民營資本家(包括私營企業主和個體工商戶)，頗似韋伯(Max Weber)筆下的「小資產階級」(小商人、工匠、技師)，他們以不斷的自律換取成功，其清教徒精神與崇尚享樂主義的工人階級恰成鮮明對照⑥。巧合的是，自律、苦幹、長時間工作、少時間閒暇也是目前中國私營資本家的寫照，而其所換取的，除了較高的收入外，還有地位和權力方面的成就感。這和國有企業工人之懶散卻無權的狀態是大異其趣的⑦。

至1995年底，私營部門投資者佔全國6.5億就業人口的7.3%。這批民營資本家，其平均家庭收入只能算是小康，尚攀不上富裕地位。但若從其生意的增長速度判斷，不出數年，一個典型的個體戶必將成為大陸的新生中產階級。

三　中國新中產階級

在已發展的社會，包括歐美和日本，新中產階級之所以新，是因為他們在二十世紀逐漸取代獨立企業主、農場主以及自僱專業人士，成為中產階級中人數最多的群體。他們主要是受僱於公營機構及現代企業中的行政人員、管理人員及專業技術人員。在日本，他們被稱為「薪水階級」(The salary man)⑧；在西方，他們統稱「知識工人」(The knowledge workers)。憑其專業知識服務於日漸宰控現代社會的大型組織，同時又依賴其薪水為活，正是新中產階級的特徵。在今日的西方，新中產階級可佔整個就業人口的1/4甚至1/3。

在中國，新中產階級也是隨着龐大科層組織的膨脹而擴充。人民共和國成立之初，政府人員、企業管理和技術人員在勞工隊伍中所佔比例尚屬微不足道。以後近半個世紀，新中產階級急速壯大的腳步幾乎未曾停止。以政府機關及國家事業單位所僱用的人數為例，開國初期只有百餘萬，佔勞動人口1%弱。以後三十年，政府基於改造社會之需要而令機構膨脹，政府僱員激增十多倍達1,700萬之眾，為全國四億勞動者的4%強。此乃改革政策確立之翌年。以後，儘管「機構改革」及「精兵簡政」之口號不斷，然而機構膨脹從未停止。1992年，政府機關及事業單位總人數突破四千萬，佔社會勞動者6%強⑨。由此可見，無論在「革命」的「階級鬥爭」年代，還是在「改革」的「經濟建設」年代，新中國的行政機構都持續地膨脹，新中產階級亦不斷地壯大。

中華人民共和國成立後，政府基於改造社會之需要而令機構膨脹，新中產階級因此不斷壯大。在這個規模龐大的政府僱員隊伍中，可細分為四類人：一是國家機關、政黨機關、社會團體的工作人員；二是國有事業的單位領導；三是國有企業及事業單位中的專業技術人員；四是各級國營學校中的專任教師。

在這個規模龐大的政府僱員隊伍中，可細分為四類人：一是國家機關、政黨機關、社會團體的工作人員，他們是公共機構中的白領。二是國有事業的單位領導，主要是國有企業中的白領。此兩類人員亦統稱幹部。三是國有企業及事業單位中的專業技術人員。四是各級國營學校中的專任教師。下面分述此四大領域的人數及構成。

第一類簡稱黨政幹部，主要由黨政機關的中下級及一般幹部構成，至1995年估計有1,042萬人⑩。目前中國政府分五級，計有中央政府一個，省級政府30個，市級（市管縣之市也即以前的地區）政府339個，縣級政府2,171個，鄉級政府55,600個另加城市街道機關5,718個，合共基層政府是61,318個⑪。當前一個典型的鄉有幹部數十名，估計基層幹部約佔黨政幹部的1/3。典型縣、市、省級政府有幹部二千名左右，故地方政府幹部佔幹部總數一半以上。至於中央政府，1991年有幹部36.8萬，目前的數字應相去不遠⑫。

第二類單位領導人員，1990年的數字是1,146萬人⑬。以上兩類，統稱幹部，如要估計其官階分布，可取全國總工會在1992-93年的五萬樣本調查結果⑭。此項調查錄得高級幹部（局級幹部）為全部職工之0.07%，中級（處級）幹部之比例是2.02%，其餘幹部自屬低級或科級幹部。由於1992年全國職工總數是1.479億，高級幹部合共103,530人，中級幹部合共2,987,580人，餘下（約1,880萬）自屬一般（科級）幹部。按此估計，幹部隊伍上、中、下級之比例分別為0.5%、13.7%及85.8%；或1:27:172。

表3　1995年國有企業單位專業技術人員數目

行業	人數（萬人）
工程技術人員	562.6
農業技術人員	53.6
衛生技術人員	303.5
科學研究人員	30.3
合計	950

資料來源：同表1，頁922。

表4　1995年各級學校專業教師人數

學校	專任教師人數（萬人）
高等學校	40.1
中專	25.7
中學	362.6
小學	535.0
合計	963.4

資料來源：《中國統計年鑒1997》（北京：中國統計出版社，1997），頁639。

第三類專業技術人員，1995年計有950萬人，其專業分布可見表3。

第四類是各級學校的專業教師。1995年，由政府僱用的專業教師計有963.4萬。由表4可見，在中國的教師隊伍中，大學教員佔4.2%，中專佔2.7%，中學（37.6%）及小學教師（55.5%）共佔93%！

總結上述四類政府僱員，總數在4,100萬以上，除少數高級幹部（局長或以上，約十萬人）可列上層階級外，其餘可視為中層階級之列，也即中國社會最重要的白領。

如果我們將局級幹部撇除於中產階級之外，則在餘下之中產白領中，可依處（長）級、科（長）級及科員三種官階來劃分上、中、下三層。我們由表5資料可見，在中國社會影響長達一代之平均主義並未有隨改革而消失。90年代之中國社會也許未若70年代那

表5　1994年中產階級三階層調查(平均)

	工資(元)	教育(年)	年齡(年)	住房(平方米)	租金(元)
上：處級	8,718	12.1	49.2	46	11
中：科級	7,540	11.2	48.2	43	11
下：科員	6,185	11.0	42.2	36	10

資料來源：《中國統計年鑒1996》(北京：中國統計出版社，1996)，頁128。

樣平等⑮，但從表5可見，中產階級三階層的物質條件相差不大，僅有的差距恐怕只在無形的權力。

改革後，隨着私營、合資、外資及鄉鎮企業的興起，中國出現國有制以外的另一個管理階層，成為新中產階級一個全新的成分。此一非國有企業之管理階層，可依下列資料來估計其規模。第一是李強所引用的資料，他估計集體(鄉鎮)、合資及私營企業於1991年合共僱用1,023萬管理人員⑯。是年，該三類非國有企業約有職工一億，管理者約佔其中的一成，這個數目亦相當合理。至1995年，非國有企業的總就業人數已增至13,375萬⑰，如仍以一成推算，我們估計非國有企業管理人員為1,337.5萬人。相較之下，目前非國有部門管理者比國有部門多出兩百萬，原因是非國有部門已成為中國最大的僱主，管理者也相應較多。

韋伯指出，在社會變遷急激的時候，科層精英及中層官員的階級文化常還原到其基本構成元素——懾畏他人之能力，指揮之力量，對組織意識形態之認同⑱。上層及中上層精英(分別在上層少聽命令、多作指揮，而中上層官員既指揮不少人亦須聽若干人的指揮)並不喜巨大變遷，但處變時則將注意力集中於其階級的最重要資源：權力。

中國的中上層官員顯然再次證明韋伯的真知灼見。由國家體改委社會調查系統所作的「地方政府官員調查報告」，清楚地指出當前中國官員的階級文化焦點所在⑲。該項調查於1995年4-5月進行，一共訪問地方政府官員456人。從結果看，官員的注意力集中於兩點：一是權力，二是地位。從官員的答案看，其部門對企業行使的權力既多且大，其中包括資產處置權、投資決策權及工資獎金分配權(最多人選的前三項)，無所不管。儘管如此，所有地方官員都認為他們的權力減少了！從另一角度來看這些官員的權力情意結：對於「建立社會主義市場經濟，中央政府的作用是最重要的」一語，同意者84%，不同意者9%，其餘無所謂；對於「為了建立社會主義市場經濟，必須加強中央政府的調控能力」，同意者88%，不同意者只有6%；對於「市場是自發形成的，政府不應干預」，同意者只有8%，不同意者多達80%。

地位是官員的另一關注點。首先，就經濟地位而言，被訪者認為官員比企業家低，但政治及社會地位則較高。其次，官員轉業意願頗低，而願留原機構之主因是：權力較大、政治地位高及機關工作穩定(頭三項)。和私營企業家以利(財富)謀名(地位)一樣，官員則以權謀名，心態明顯。

由國家體改委社會調查系統所作的「地方政府官員調查報告」，清楚地指出當前中國官員的注意力集中於兩點：一是權力，二是地位。從官員的答案看，其部門對企業行使的權力既多且大，其中包括資產處置權、投資決策權及工資獎金分配權，無所不管。儘管如此，所有地方官員都認為他們的權力減少了！

四　中產階級與中國社會再分層

倘若上述估計接近現實，則當前中國的中產階級剛好稍逾一億之眾，約佔6.5億勞動人口中的15%強。依其產生時期看，約1/3形成於改革前29年，而2/3形成於改革後。就其新舊看，新中產階級反形成於改革前，舊中產階級形成於改革後。1978年，改革開放帶來巨大的社會變遷，這亦是中國中產階級形成的分水嶺。

改革既喚出「讓一些人先富起來」，此舉當然會引起社會之再分層。為評估正在形成壯大的中產階級在再分層歷程之角色，我們不能不對當前整個階級結構作出估計。表6所列，是我們當前掌握到的資料中的最好數字，茲略作說明如下。

表6　1995年中國階級結構

階級	人數 (百萬)	比例 (%)
上層	0.52	0.08
中產	101.87	15.65
工人	323.00	49.61
農民	225.61	34.66
合計	651.00	100.00

註：人數為業人口，資料來源見內文。

上層階級由政治精英和資本家構成：前者包括中央官員(約37萬，見上文)和高級幹部(局長或以上)十萬；後者則根據私營企業中註冊資金超過100萬元的46,000餘戶為準，保守估計具備以上規模的資本家目前約有五萬人[20]。自50年代國有化完成後，權力已成為中國社會唯一的分層標準。到改革後十多年，財富才被視作階級形成之要素。由於私營部門在近年才突飛猛進，中國大陸之大亨仍寥寥可數，財富對階級頂層的影響至今依然微弱。

自50年代國有化完成後，權力已成為中國社會唯一的分層標準。到改革後十多年，財富才被視作階級形成之要素。由於私營部門在近年才突飛猛進，中國大陸之大亨仍寥寥可數，財富對階級頂層的影響至今依然微弱。

改革開放不僅使中產階級快速壯大，亦使工人階級人數急增。中國目前有3.23億工人，其組成大致可用「三分天下」來形容：城市居民身份的工人1.1億，「民工」(農民身份但在城市當工人)約一億，鄉鎮企業工人一億一千餘萬。改革後，工人隊伍和管理者的增長幾乎同步。

迅速萎縮的階級是種地的農民。倘非剩下的兩億兩千多萬農業勞工多是文盲、半文盲，那麼仍在土地上討飯吃的人口將會更少，這從每年冬春之際總有五六千萬「盲流」可知。

依表6縷列的階級結構，在1995年的中國，大約每四位非農勞動者中便有一位屬於中產階級。此比例和1955年的日本社會相似：是年，日本非農工人2,360萬，白領佔610萬[21]。日本的中產者或「薪水階級」，是隨着工業化的步伐而不斷擴大的。1920年，每八個非農工有一中產者；30年後，中產階級人口的比例倍增。依此比較經驗，我們可以預見，只要中國工業化的速度不減，中產階級將是二十一世紀中國舉足輕重的社會力量。

五　結 論

階級乃自然演化的社會制度，因其能令社會生活有序、社會任務完成，社會需求由此得以滿足。分層一旦制度化，階級又成個人人生理想之所寄。當階

人民共和國立國未久，推動平等的運動便接踵而來，故從50年代至70年代中葉可稱為「反分層」時期。而改革開放所造成的社會「再分層」，擴大了個人地位追求的途徑。數以千萬計的勞動者經由經濟途徑進入中產階級，少數甚至攀升至上層地位。從跨世紀的角度來看，中產階級的壯大可視為改革開放最可喜的非預期後果。

級文化融會社區的生活方式，它又成為成員的社會小宇宙。至此階段，儘管大社會狂風暴雨、危機重重，個人生活的小宇宙卻風平浪靜、生活安適。發展至此，階級隔開社會對個人的直接攻擊，成為秩序的磐石。

比較當代中國的兩個時期，最能幫助我們明白階級的意義。人民共和國立國未久，推動平等的運動便接踵而來，故從50年代至70年代中葉可稱為「反分層」(destratification) 時期。由於當局刻意追求平等 (消滅階層)，故屈臣 (James L. Watson) 亦稱此為「社會工程」(social engineering) 時期[22]。但經過近30年的社會工程，平等的目標達到嗎？就目前的情況來看，社會成員的收入差距雖然縮小，但其他特權則依舊層次分明。更可怕的是，為推行經濟平等，政府機構迅速膨脹，致令權力差距大為擴大[23]。

最近20年的「再分層」(restratification)，擴大了個人地位追求的途徑。一如本文所分析，數以千萬計的勞動者經由經濟途徑進入中產階級，少數甚至攀升至上層地位——這地位在上一時期是由政治精英所獨佔的。

美國是因擁有龐大中產階級而使社會秩序持續安定的典範，如以其典型階級結構 (1970年) 作為展望中國未來的標準，我們可有如下的比較：1970年，在美國的就業人口中，資本家階級約佔0.5%-2%，舊中產階級9%，新中產階級19%，白領23%，工人42%，農民7%[24]。倘若中國的工業化持續，此或是二十一世紀中國社會之寫照。

現代中產階級的意義在於：社會中的大部分成員能享受傳統社會上層階級的生活方式。當中產階級文化成為現代世界的強勢文化，這令現代社會的競爭大為降低，而機會結構多元化的水平大為提高。這是龐大中產階級對穩定社會秩序之貢獻所在。

本文的分析展示，中國中產階級正方興未艾，而中產階級文化則在形成的階段。從跨世紀的角度來看，中產階級的壯大可視為改革開放最可喜的非預期後果。

註釋

① 關於秩序問題的社會理論，基本文獻可參閱Talcott Parsons, *The Social System* (New York: Free Press, 1951), 36-45。

② John Myles and A. Turegun, "Comparative Studies in Class Structure", *Annual Review in Sociology* 20 (1994): 103-24.

③⑦ 賈鋌、秦少相：《社會新群體探秘——中國私營企業主階層》(北京：中國發展出版社，1993)，頁1-45；139-52。

④⑳ 〈非公有企業註冊資金佔全國總額逾三成八〉，《大公報》(香港)，1996年10月3日，c8。

⑤ 中共中央文獻研究室編：《十二大以來重要文獻選編》，上卷(北京：人民出版社，1986)，頁 260。

⑥⑱ Max Weber, *Economy and Society* (New York: Bedminster Press, 1968), 481-84；932-48.

⑧ Ezra F. Vogel, *Japan's New Middle Class* (Berkeley: University of California Press, 1968).

⑨ 劉敬懷：〈中國機構改革將全面展開〉，《遼寧周刊》(海外版)，1992年9月12日，頁1-4。

⑩ 《中國統計年鑒1997》(北京：中國統計出版社，1997)，頁99。

⑪⑬⑯ Li Qiang, "Occupational Structure of Contemporary Mainland China", *The Journal of East and West Studies* 23, no. 2 (1994): 54; 51; 45.

⑫ 李炳華：〈行政體制改革難在何處？〉，《大公報》(香港)，1993年2月26日，頁2。

⑭ 安建華：〈工人階級內部的階級差異〉，《社會學研究》，1994年第6期，頁41-48。

⑮ 有論者指出，70年代的中國可能是全世界上最平等的國家，見William L. Parish, "Destratification in China", in *Class and Social Stratification in Post-revolution China*, ed. James L. Watson (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 84-120。

⑰ 《中國統計年鑒1996》(北京：中國統計出版社，1996)，頁388。

⑲ 《中國經濟年鑒1996》(北京：中國經濟年鑒社，1996)，頁976-80。

㉑ 同註⑧書，頁6。

㉒ 同註⑮書，頁2-15。

㉓ Martin K. Whyte, "Inequality and Stratification in China", *The China Quarterly*, no. 64 (1975): 684-711.

㉔ Charles H. Anderson, *Toward A New Sociology* (Homewood, Ill.: Dorsey Press, 1974), 106.

劉創楚 美國匹茲堡大學社會學博士，現任香港中文大學社會學系教授。著有《工業社會學》及《中國社會》(與楊慶堃合著) 等書。

「中央文革小組」及其文化基因

● 王　毅

「中央文革小組」(以下簡稱「中央文革」)的產生和它在文革中的巨大作用，無疑是文革政治體制中最引人注目的現象之一。其所以如此，不僅是因為「中央文革」是毛澤東發動、進行文革的最主要工具和文革中政治和意識形態的核心(按照當時通行的說法，「中央文革是以毛主席為首、林副主席為副的無產階級司令部的總參謀部和戰鬥指揮部」)，而且更在於「中央文革」的成員構成、生成方式和運行方式都是非常怪誕、不易理解的：寥寥幾個舞文弄墨的秘書文士(其中多數人的資歷名望原來極淺)，幾乎在一夜之間就成了口懸天憲、執掌全國各級官員和億萬民眾生死的權力巨頭；這個極小的秘書班子取代了縝密有序的國家常規領導階層，進而成為國家權力的中心和各種殊死政治鬥爭的策源地，並且在瘋狂打擊各種政敵的同時，又在一輪接一輪永不止息的權力角逐中，難以自拔地陷入了自我毀滅的深淵。周恩來在1968年10月召開的中國共產黨八屆十二中全會上說：「中央文革是文化大革命產生的新生力量，在文化大革中起了重要作用，直接執行了毛主席交給的任務」①；那麼，文革中為甚麼一定要發明這種「新生力量」以「直接執行毛主席交給的任務」？「中央文革」上述諸多文化特質又是如何產生的？它們與中國政治制度史演進的長鏈又有怎樣的關係？

「中央文革小組」的成員構成、生成方式和運行方式都是非常怪誕、不易理解的。那麼，文革中為甚麼一定要發明這種「新生力量」以「直接執行毛主席交給的任務」？

「中央文革」產生和權力急遽膨脹的過程

「中央文革」的產生方式和權力急遽膨脹的過程，是億萬經歷過文革的人們所十分熟悉的，這裏僅作簡要的回顧：1964年5、6月間，在「批判資產階級」和「掃除一切害人虫」的戰略日益成熟和趨於白熱化之際，根據毛澤東的指示，由彭真、陸定一、康生、周揚、吳冷西組成、隸屬中共中央政治局、書記處領導的「文化革命五人小組」成立。1966年2月3日，小組就批判吳晗的問題進行了長時間的討論，7日寫成《關於當前學術討論的匯報提綱》，擬向中央匯報。先此，

彭真和康生已於5日將《提綱》的內容向在京政治局常委做了匯報，大家表示同意。8日，彭、康等趕往武漢向毛澤東匯報，毛當面並未表示異議(江青在1967年4月12日軍委擴大會議上的講話中追述：「當時彭真拼命保護吳晗，主席心裏是很清楚的，但就是不說明」)。12日，彭、康等到上海，將《提綱》給江青、張春橋看了，他們均表示同意。23日，《提綱》作為中共中央文件下發全黨。不久以後，《提綱》即被毛澤東指斥為「修正主義綱領」。

與上述黨內正式渠道的運作相對，毛澤東早在1965年就私下派江青到上海組織張春橋、姚文元等撰寫〈評新編歷史劇《海瑞罷官》〉，並用極隱秘的方式將文章初稿傳送到北京反覆修改。1966年3月下旬，康生藉向毛澤東匯報的機會對毛談及：彭真曾質問上海發表姚的文章為甚麼不向中宣部打招呼，上海市委的黨性到哪去了？這話當然觸怒了文章的幕後組織者毛澤東，所以康生說：「這是整到毛主席頭上了。」於是毛說：「再不發動文化大革命，老的、中的、小的都要挨整了。」3月底，康生回到北京，向釣魚台寫作班子傳達毛發動文革的精神，並要王力起草《通知》，宣布《提綱》作廢。《通知》初稿被毛澤東認為過於簡單，他指示陳伯達主持，另寫一批判《提綱》的文件。陳遂與王力共同起草，然後送毛澤東審定。在這種背景下，「中央文件起草小組」成立，成員有陳伯達、康生、江青、張春橋、吳冷西、王力、關鋒、戚本禹等。4月16日至26日，在杭州舉行政治局常委擴大會議的同時，毛澤東又在上海召開中央文件起草小組會議。在此期間，毛對《五一六通知》反覆修改後下達政治局，政治局擴大會議被迫接受《通知》，並作為「中發(66) 267號文件」下達，「文化大革命」遂由此而發動。5月28日，「中央文革」亦在原文件起草小組的基礎上正式成立，名單主要由江青提出：陳伯達任組長、康生為顧問，江青、王任重、劉志堅、張春橋任副組長，成員有王力、關鋒、戚本禹、姚文元等七人。8月，陶鑄被任命為顧問。在文革初期，1966年5月至12月，中共中央的日常工作尚由政治局和書記處開會決定，「中央文革」成員僅能列席參加。但是在1967年1月，江、陳、康等將陶鑄、王任重打倒，書記處遂停止活動。接着，由於「反擊二月逆流」，作為政治局常委或委員的李富春、陳毅、譚震林等七人被迫「靠邊站」，政治局亦停止活動，從此，「中央文革」奪取了政治局的大權②。以後，中共八屆第十二次中央委員會《公報》(1968年10月31日)對「中央文革」的統治地位予以法定確認：

彭真曾質問上海發表姚文元的文章為甚麼不向中宣部打招呼，上海市委的黨性到哪去了？這話觸怒了文章的幕後組織者毛澤東，於是毛說：「再不發動文化大革命，老的、中的、小的都要挨整了。」

> 全會認為，毛主席的無產階級革命路線，毛主席關於無產階級文化大革命的偉大戰略部署，毛主席在文化大革命中的各個時期的一系列重要指示，林副主席的多次講話，都是正確的。中央文化革命小組在貫徹執行毛主席的無產階級革命路線鬥爭中，起了重要的作用。

《公報》緊接着宣布：「在毛主席革命路線指引下，……終於摧毀了以劉少奇為代表的妄圖篡黨、篡政、篡軍的資產階級司令部及其在各地的代理人，奪回了被他們篡奪的那一部分權力。」文革的這一破一立，當然具有聯袂並舉的最顯著聯繫。直到中共九大開會時，「中央文革」成員坐在主席台左邊，政治局委員坐在右邊，主席團名單亦是「中央文革」成員排列在前，政治局委員排列在後。

「中央文革」的政治稟賦、功能及其文化意蘊

導致「中央文革」產生方式及其成員構成的原因，一方面在於毛澤東感到政治局、書記處、中央辦公廳、中宣部、《人民日報》等常規權力體制在貫徹和強化「資產階級反動路線」，而他的個人意志又經常受到這套權力體制的強烈抑制；另一方面，亦在於他對國家體制日益官僚化和「變成法西斯黨」危險的警惕。所以早在文革以前，他就很久沒有參加政治局會議，並多次說北京的空氣不好，說自己不讀《人民日報》；他指責「北京有兩個獨立王國」③，暗指劉少奇主持的政治局和鄧小平主持的書記處；文革前他長時間遠離北京，甚至「重上井岡山」，醞釀「以農村包圍城市」；他不斷對教育和文藝體制予以強烈的抨擊……。因此，與毛澤東「中央要出修正主義」這種對國家政治路線性質的基本判斷相輔相成的，是他對國家常規權力體制的敵視（從早年的喜愛綠林小說到晚年對「宋江投降」的批判，他一生始終伴隨着對國家體制的強烈「造反情結」，這對判斷國家制度的性質和發動文革有重大影響。關於中國傳統政治文化中周期性「造反」機制與文革的關係，筆者將另文詳述），所以後來毛澤東的文革戰略，首要目的就在於「炮打司令部」、「打倒閻王，解放小鬼」。

為了摧毀常規權力體制，毛澤東必須在國家制度中造就一個與此目的相適應、得力而強大的政治工具，這個工具要具備的條件是：1、它必須由毛澤東直接和完全駕御、絕對按照毛的個人意志行事，即前引周恩來所說，「直接執行毛主席交給的任務」；2、它必須具有極強的政治能量和權力欲望，以便與常規體制相抗衡、直至取而代之；3、從政治稟賦來說，它必須與一系列常規國家權力體制相矛盾、甚至相敵對；與此相應，從政治行為方式來說，它也必須捨棄常規方式而以陰謀詭計等一切非常規方式為基本手段；4、它必須在意識形態方面具有巨大的鼓動能力，以使「炮打司令部」、「打倒閻王」在輿論上具有充分的合法性。所以我們認為，「中央文革」的一切政治惡行，主要都不是由於其成員的道德窳劣以及他們與無數受害者的個人恩怨所決定的；相反，它是出於政治制度設計和運作中的根本性需要。

毛澤東從早年的喜愛綠林小說到晚年對「宋江投降」的批判，始終伴隨着對國家體制的強烈「造反情結」，所以後來毛澤東的文革戰略，首要目的就在於「炮打司令部」、「打倒閻王，解放小鬼」。

毛澤東通過自己的秘書班子而與常規國家權力體制相抗衡並非偶然，早在他熱衷的合作化運動中，由於負責農業的一些領導人被認為是拖運動後腿的「小腳女人」，所以他在〈關於農村合作化問題〉中對之提出嚴厲的批評。「而這篇講話是在他無視某些地位極高的同事們的看法以及黨的農村工作部的計劃的情況下發表的。它越過中央官員，直接向省級領導人發出呼籲，……為了保證省級領導人不受中央農村工作部觀念保守官員的限制，他在1955年夏天將兩名久經考驗的助手安插到該部擔任副部長。這兩個人是他以前的秘書陳伯達和陳正人。」④可見，毛澤東對這種政治操作方式的運用久已嫻熟有效。為了保證這種有效性，毛澤東對秘書班子的基本要求即在於：他們絕對不能被國家和黨的常規權力體制所控制。據曾經擔任毛澤東秘書的何載追述，他在50年代調入中南海時，在楊尚昆領導下就任於中央辦公廳秘書室和中央書記處第一辦公室，1956年的某日，毛澤東的身體不適，「不久我得到了電話通知，要適當減少給他送閱的東西。我……向有關辦公室轉達了要少送文件的意思。（毛）主席當年的

習慣是每天要看三四萬字的東西，現在一下少送了，很快被他發覺，在一個會議上提出批評，說一個姓何的封鎖他，還舉了些歷史上封鎖國君的惡劣行徑和嚴重後果的史例。我簡直嚇壞了，認為闖了大禍」⑤。由此可見，毛澤東對「睡在身邊的」敵人運用國家常規權力體制以達致「封鎖國君」的目的是有着高度警覺的。同時，聯繫古史，我們也可以提出這樣的問題：1956年直至「中央文革」的操作方式難道僅僅是毛澤東個人的發明嗎？而對此疑問的說明將讓我們看到：文革與中國古代君權專制制度的聯繫，並非只是局限於人們通常直觀看到的表層（例如家長制），相反，在政治運作方式等等層面，兩者的相通實具有更深刻的、更具制度化的意義。

從皇權與官僚體制關係的歷史看「中央文革」的政治功能

在中國傳統的君權政體中，皇權與中國行政體系之間的關係，既有相互依存的一面，同時也有相互矛盾、乃至相互激烈衝突的一面。後一方面的情況即如明太祖朱元璋所總結的：「自秦漢以來，兵戈相侵，君臣矛盾，日爭月奪。」⑥因此，在這種長期的矛盾關係中維繫君權的至高無上，就成了秦漢以後中國國家權力體系發展演化的一條重要線索。而這種演化的基本軌迹在於：如何在必須建立龐大國家常規官制制度並賦予它巨大權力的同時，又能克服它對君權的束縛、保證君主的集權。

在中國傳統的君權政體中，皇權與中國行政體系之間既有相互依存的一面，同時也有相互矛盾、乃至相互激烈衝突的一面。所以，為了從制度上保證君權獨專，必須不斷在常規官制體系之外，設立被皇帝個人親幸的政治班底，使之在常規體制中得以立足甚至膨脹。

秦漢以後龐大統一君權國家的建立，要求相應地建立龐大的官制體系。早如戰國後期的政治家就說：「君者何也？曰能群也。……天子三公，諸侯一相，大夫擅官，士保職，莫不法度而公」⑦；「群臣守職，百官有常」⑧。這是指以宰相為首、序列百官的正規國家官制體系，它的建立、完善和有效運作，是國家政治有序化的基本保證。但另一方面，龐大完整的常規官制體系之建立和有效運作，又必然與君權獨專的趨向發生矛盾。例如，宰相百官可以通過諫諍、對詔書的核議、一層層的政務程序等制度化的合法手段來抑制君主個人的獨斷專行。這當然又要引起君權的反抑制。從根本上說，君權的反抑制不能完全依靠君主的無法無天、濫施淫威等非制度化的手段來實現，因為這不僅效力有限，而且不具備長久的權力合法性（韋伯 Max Weber 指出：權力體制的合法性一般是綜合運用特殊威信、法定合理的合法性和傳統合法性的結果）。所以，中國傳統政治體系必須發明一些能夠從制度上保證君權獨專得以充分實現的手段。這些手段中非常重要的一種就是：不斷在常規官制體系之外，設立被皇帝個人親幸的政治班底，由它執掌國家最高權力的最高機密，並且通過它對常規官制體系施以強大的抑制；同時，努力賦予皇帝的這個私人班子以合法性，使之在常規體制中得以立足甚至膨脹。

上述規律在漢代以後的官制演變中表現得十分明顯。漢代常規官制體系原本主要是由以宰相（三公）為首的外朝百官組成，皇帝身邊的各種人員只負責生活服務而不具備政治權力。但是漢武帝感到這種制度不能適應君權充分控御的朝政的需要，於是為了強化皇權並抑制宰相公卿的權力，他就在常規官制之中

強行楔入「加官」制度⑨——即皇帝超越正常的選拔程序和宮禁制度，親自擢拔一些富於才幹的官吏(多數出身較低微)成為「出入禁門」的「腹心之臣」⑩，並讓他們越過外朝百官的制約而直接向自己提供消息、協助制訂政治方案。漢武帝的另一項意義重大的舉措是：任用原本地位很低、負責掌管宮廷文書的小吏「尚書」，充當自己身邊掌握國家政治機密的謀臣。以後，這種政治設計迅速制度化：在漢代，尚書(與三公相比，他們通常是皇帝的親信而出身低微)的地位不僅越來越高，而且極大地侵奪了宰相和御史等外朝高層首長的權力。東漢時，「尚書台」實際上已是國家的最高行政機關，而原來總攬朝政的宰相則日益被架空，所以史籍記載：「時三府任輕，機事專委尚書」⑪；「雖置三公，事歸台閣(即尚書台)」⑫。至魏晉時，尚書名正言順地成為正式的國家宰相，而三公則成了沒有任何實際權力的虛銜：「中書、尚書之官始為真宰相，而三公遂為具員。」⑬這一演化過程說明了在中國傳統政治體系中，專權遠不僅僅是皇帝的強烈個人意志，而更為重要的是：它還必然固化為一整套可操作的程序和具體有效的制度。

歷史的發展多次重複着上述規律。例如當尚書在魏晉完全取代三公而成為外朝百官首長時，皇帝已經不允許其身兼內朝和外朝的權力。具體方法是剝奪了原屬尚書郎(尚書的屬官)起草詔書的權力，改由以前僅為宮廷小臣的「中書」負責，而尚書僅負責詔書的執行。由於中書是侍奉皇帝左右、負責宣達聖命的文士，所以其部門首長(中書令)也就很快同尚書令一樣，於名於實都成為政府首腦。而當這一制度確立以後，南北朝時期的皇帝們又啟用出身微寒、富於政治進擊性的文人學士作為自己半秘密和負責起草詔書的政治秘書班底，並給予驚人的巨大權力，以與制度化的龐大官制體系相抗衡而保證皇帝專權的充分實現。這種中國歷朝延續不斷的政治秘書班子，在南北朝時是「中書舍人」，在唐代是「北門學士」、「翰林學士」，在五代是「樞密院」，在清代是康熙時的「南書房」和後來的「軍機處」。

擢拔地位低下的文詞之士以為「天子私人」並組建「學士院」，進而任用這些恩幸權臣作為「專掌內命」、控御朝政的工具，這種制度相當有效地遏制了外朝官僚體系「封鎖國君」的可能，但是它並不能杜絕專制體系中的其他「惡劣行徑和嚴重後果」。例如南朝時，皇帝出於戒備宰輔等外朝眾官的目的而讓國家行政大權掌握在侍奉於自己身邊的幾個恩幸文士小臣(中書舍人)手裏，結果是：「賞罰之要，是謂國權，出內王命，由其掌握，……人主謂其身卑位薄，以為權不得重。曾不知鼠憑社貴，狐藉虎威，……勢傾天下，未之或悟。挾朋樹黨，政以賄成。……構造同異，興樹禍隙，帝弟宗王，相繼屠剿。」⑭也就是說，恩幸文士的「鼠憑社貴」極大地激化了權力體系中一切固有的矛盾衝突，並導致整個國家迅速淪入災難的深淵。然而，由於離開了這種手段，君權就無法抑制常規國家官僚體制「封鎖國君」的趨向，所以一代又一代的「國君」們就只能重演着這幾乎千年未變的悲劇。只要略略翻閱一下歷代史籍中的有關傳記，就可以立即知道本文上節列述「中央文革」的一系列政治稟賦和行為方式，其實無一不是歷史上這些恩幸文臣及其政治組織世代沿襲不改的。限於篇幅，僅舉北魏中書舍人溫子升的例子。當時，魏莊帝已經秘密布置好誅殺執掌朝政的大將軍爾朱榮的

中國歷朝延續不斷的政治秘書班子，相當有效地遏制了外朝官僚體系「封鎖國君」的可能，但是它並不能杜絕專制體系中的其他「惡劣行徑和嚴重後果」。也就是說，恩幸文士的「鼠憑社貴」極大地激化了權力體系中一切固有的矛盾衝突，並導致整個國家迅速淪入災難的深淵。

計劃，並由近侍文人溫子升負責起草有關文件。當溫子升拿着誅討爾朱榮的詔書出宮時，迎面遇到爾朱榮入宮。爾朱榮拿過詔書問道：「裏面是甚麼內容？」溫子升應答時神色不變，絲毫未引起爾朱榮的懷疑，所以他並未打開詔書細看，遂毫無戒備地入宮受死⑮。古代的這類例子，當然與1965年通過秘密渠道擢用姚文元等人撰寫批判文章、並以此發動宣判「資產階級反動路線」死刑的「文化大革命」等等操作方式具有很大的相似性。

雅斯貝斯 (Karl Jaspers) 指出：「一旦建立了獨裁制，便不可能從內部把它消除。……這部機器幾乎自動地保持它自己。」⑯在中國君權的長期發展中，其「自動保持自己」的趨向演化為一系列具體的操作方式和縝密的制度，所以它才能夠積澱成為根深柢固的政治文化資源和集體無意識中的「原型」而長久地影響着後人。因此，透過「破舊立新」、「新生力量」等等外衣而見出「中央文革」在本質上向中國傳統政治操作方式「返祖」的路徑，也就是清理文革文化基因的具體工作之一。

中國君權具體的操作方式和縝密的制度，積澱成為根深柢固的政治文化資源和集體無意識，從而長久地影響着後人。因此，透過「破舊立新」、「新生力量」等等外衣而見出「中央文革」在本質上向中國傳統政治操作方式「返祖」的路徑，也就是清理文革文化基因的具體工作之一。

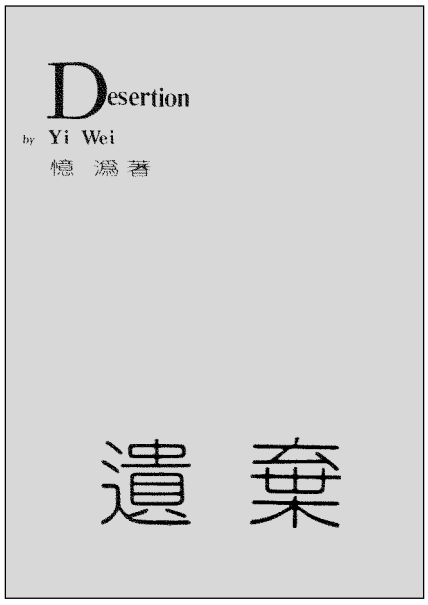
註釋

① 引自南京農學院革命委員會編印：《讀報手冊》(1969)，頁290，「中央文革」條。
② 詳見譚宗級：〈「五・一六通知」剖析〉，《十年後的評說——「文化大革命」史論集》(北京：中共黨史資料出版社，1987)，頁7-11、30-32。
③ 鄧小平：〈對起草「關於建國以來黨的若干歷史問題的決議」的意見〉，《鄧小平文選》(北京：人民出版社，1983)，頁260。
④ 麥克法夸爾著，魏海生等譯：《文化大革命的起源》，第一卷(石家莊：河北人民出版社，1989)，頁19。
⑤ 何載：〈我給毛主席當秘書〉，《作家文摘》(北京)，1996年1月5日。
⑥ 〈鬼神有無論〉，《明太祖集》，卷十(合肥：黃山書社，1991)，頁223。
⑦ 〈君道〉，《荀子簡注》(上海：上海人民出版社，1974)，頁129。
⑧ 〈主道〉，《韓非子集釋》(上海：上海人民出版社，1974)，頁67。
⑨ 詳見《漢書》，卷十九上，〈百官公卿表上〉。
⑩ 《漢書》，卷六十四上，〈嚴助傳〉。
⑪ 《後漢書》，卷四十六，〈陳忠傳〉。
⑫ 《後漢書》，卷四十九，〈仲長統傳〉；另參趙翼：《陔餘叢考》，卷二十六，「尚書」條。
⑬ 《文獻通考》，卷四十九，〈職官・三〉。
⑭ 《宋書》，卷九十四，〈恩幸傳〉。
⑮ 《魏書》，卷八十五，〈溫子升傳〉。
⑯ 卡爾・雅斯貝斯著，魏楚雄等譯：《歷史的起源與目標》(北京：華夏出版社，1989)，頁234-35。

王　毅　1954年生，現為中國社會科學院文學所副研究員、北京三聯書店《愛樂》叢刊特約編審。曾發表文史哲及宗教、建築園林和文革研究等方面的多種論述。

「一本不存在的書」
——讀憶瀅的小說

● 艾曉明



憶瀅：《遺棄》(長沙：湖南文藝出版社，1989)。

一　作者憶瀅

如果不是在《南方周末》閱讀版上看到一篇關於〈遺棄〉的文章①，我不會知道一個叫憶瀅的小說作者，也就不知道有本叫做《遺棄》的長篇小說——作者稱之為「一本不存在的書」。它印得很少，市面上買不着，缺乏批評和讀者。

因為相距的城市不遠，我後來有機會讀到憶瀅的全部作品。我覺得，他那些長長短短的小說，其中有些素質是當下大量小說根本不具備的。因為這些素質，人們一直迴避不言的某些東西——關於這個時代的個人狀況——突然暴露出來。這種個人狀況，正是了解中國人生活的一個重要維度，在這之中，也隱藏着我們這個時代文學生活的另類面目。

如果不是在《南方周末》閱讀版上看到一篇關於〈遺棄〉的文章，我不會知道一個叫憶瀅的小說作者，也就不知道有本叫做《遺棄》的長篇小說——作者稱之為「一本不存在的書」。其中有些素質是當下大量小說根本不具備的。

二　《遺棄》

1989年3月，《遺棄》由湖南文藝出版社出版，後來有了一個私印的修訂本(作者用這一版送朋友)，是二十來萬字的長篇小說。扉頁上有一句獻詞類的話：

圖林說
世界遺棄了我
我試圖遺棄世界

圖林是小說的敍述者，他每天自我追問：我面對世界，我需要對待世界，我也就要知道世界。因為這種問題，常態的人和世界變得有點怪模怪樣。敍述者用來包圍我們的，是一種精神的苦惱。

圖林是小說的敍述者，他失蹤了，他的朋友韋之在兩年之後收到他的信。按照他們的約定，他擁有了圖林的一個紅皮箱，裏面有疊文稿，是整整一年的日記，按1.1、1.2編排。這些簡單的月和日的示意數，相當於小說的章節。

敍述者從大學畢業，既不喜歡自己的專業，也不喜歡任何領取工資的工作，最後離職閑在家中，成了一名自願失業者。他的另一愛好和稱呼是「業餘哲學家」。

小說遺棄了完整的故事。可以說，主人公過的是沒有任何故事的生活，只有一些事情發生，這些事情缺乏戲劇性。他和父母、家裏其他成員的關係疏離：有一個在前線的弟弟，歲末，傳來他被冷槍打死的消息；敍述者還有個女朋友，他想結束這種關係，話還沒說出來，女友懷了別人的孩子。

可是所有這些外在的事件對敍述者的影響既非重要的也非決定性的，對我們讀者來說，也構不成任何吸引力。敍述者用來包圍我們的，是別一種精神的苦惱。這種苦惱，這種無時無刻、不可解脫的存在的煩惱，讓這個主動的離職者，敏銳地感覺到無處可逃：

> 我根本不理解我的公務。我坐在辦公室裏完全是一件用品，就像一把椅子，可以被人隨意搬動，甚至搬到辦公室之外的某個地方。而這樣混時，我最經常遭遇的是我的心靈。儘管這是一個難以捉摸的東西：騷動、複雜、深奧、變異不居或者乾脆就是混亂，但我可以找到理解它的捷徑。而且從根本上說，我對它充滿了感情。這是它在這個混亂的世界中永遠無法被別的東西替代的原因。更重要的是，我貢獻於它的是我的全部感情。這一點似乎也可以解釋我對他人的冷漠和對世界的冷漠。

這樣的小說在歐洲早有它的先例，薩特(Jean-Paul Sartre)的《惡心》(*Nausee*)、加繆(Albert Camus)的《局外人》(*The Outsider*)。《遺棄》可以歸之於這樣一種質疑存在的小說文體——內省的、描寫內在體驗的自敍小說，而我覺得，小說作者之所以選擇這樣一種文體，不僅是意氣相投，也不僅是為他個人的哲學愛好選定了一種表達形式，更重要的是繼承了這種內省的實質，所有的內省，必須無條件地是個人的聲音。這就是《遺棄》大有深意之處，它無條件地是一種個人狀況的裸露。

《遺棄》進入了空洞，敍述者每天自我追問：我面對世界，我需要對待世界，我也就要知道世界。因為這種問題，常態的人和世界變得有點怪模怪樣。「我」看着朋友忙來忙去，覺得他的很多動作完全可以省略。「這是此刻的現實性，其中包含着虛假和累贅。」如此推論，生和死、家庭關係和親情人倫，都有極多破綻，人們賦予其意義，那些意義其實是不可理喻的。所有這一切，還有制度、生活方式、他人、突然降臨的戰爭、戰爭對青年的需要以及命中弟弟的一顆子彈，全都是沒有選擇的，這便是個人的境遇。

我們跟着敍述者，在他的頭腦裏旅行。他試圖在「無聊死、厭倦死和絕望死」中求一條生路，這形成了他的寫作，是他給主人公命名為「業餘哲學家」的意味：「在身體裏感到

極端混亂的時候，寫作也許是一種治療。它能從毫無間隙的雜混中找到一個間隙，給其中注入清晰和涼爽。但是從混亂之中寫作要怎樣開始呢？」

在無標題的日記中，穿插着二十多個有標題的故事片段，這是敍述者的手稿，分別題為：〈阿奇住進了精神病院〉、〈送葬〉、〈他是誰？〉、〈時間〉、〈夜行車〉、〈自願失業者〉、〈死者〉、〈人狗〉、〈裝死〉、〈倫理學〉、〈鏡中畫〉、〈一般的情況〉、〈人事處老P〉、〈旅行〉、〈革命者〉、〈多米諾骨牌〉、〈重逢〉、〈等車〉、〈窗外〉、〈末班列車〉、〈戲劇〉、〈Wittgenstein的朋友〉、〈父親〉。

這些故事主要是顯現一些情境，背景虛實不定，人群突兀、古怪。有的故事有社會心理的投影，從很小的事情透露出成年人的奸邪。大多數敍述有靜觀和冥想的風格，彷彿是夢的片段，有一點故事性，並非囈語。比如，〈夜行車〉寫旅途上對坐的甲和乙，他們都想和對方傾談，但錯過了時間，他們在想像中進入對方的時間。有些故事好像寓言，例如〈人狗〉，想像遠古時代的犬儒派哲學家被人們驅逐。有些是在故事裏突然出現某種意象，如〈父親〉的故事裏，在死者的骨灰盒上發現一條蛇，「蛇皮是由1948年到1976年間報紙上所有重要新聞構成的」，「這是一條能毒蝕時間的蛇」。還有一些類似兒童的驚恐想像，例如〈革命者〉，或者是對夢的追述——〈人事處老P〉，夢和現實也沒有甚麼明顯的分界。

寫作並不是救贖，在敍述中，它是一條進入世界的通道。它沒有消解混亂，正如敍述者所說：「世界的混亂是一種圖像，心靈的混亂也是一種圖像，兩者並不一一對應，但都是事實。」寫作僅僅是了解事實，還有了解在此之前的許多哲學家、文學家，他們是《遺棄》裏用英文名字提到的許多人：蘇格拉底、畢達格拉斯、斯賓諾莎、休謨、塞林格、卡夫卡、維特根斯坦等等。寫作之途是古往今來人類智者共有的耐心和絕望。

《遺棄》就是這樣一本描寫個人在內心中與世界對峙的書，它出版於1989年3月，好像一個預示。它預示了一個所有人的偉大時代注定結束，而一個零散的、日常生活的時代、一個每個人必須面臨自己、替自己拿主意的時代注定到來。在英雄時代，生存的依據可以彼此共有，它可以是國家、民族、社會、信仰、道德。但在日常生活時代，整個社會氛圍和價值觀念失去中心，模糊性取代了精確性，混亂取代了無庸置疑。《遺棄》以個人的、不安的、詭辯的話語全面地描寫了事物的不可名狀和意識的局限，它以人物對存在的質疑、以個人從制度中的逃離開始，以失敗和隱遁告終。九年之後，回顧這個變遷，更能看到這部作品作為一種內心話語的文學史意義。

三 《遙遠的San Francisco》

寫完《遺棄》之後，作者在1989年1月完成了第二個長篇：《遙遠的San Francisco》。

猶如一個偶然的巧合，1989年，在中國，人們心照不宣，兩個時代

《遺棄》是這樣一本描寫個人在內心中與世界對峙的書，它出版於1989年3月，好像一個預示。它預示了一個所有人的偉大時代注定結束，而一個零散的、日常生活的時代、一個每個人必須面臨自己、替自己拿主意的時代注定到來。九年之後，回顧這個變遷，更能看到這部作品作為一種內心話語的文學史意義。

交替。《遙遠的San Francisco》裏的主人公Xerox，因參加學生運動而受到拘留，他的個人命運發生戲劇性變化。被學校開除後，他回到家鄉；在妹妹和一對美國夫婦的幫助下，他得到去舊金山的簽證，開始向親友一一告別。小說共三章，主要以Xerox告別時的心理活動、回憶為線索。

小說裏稱主人公Xerox是「時代的朋友」，而這個時代，作者定義為告別革命。憑着甚麼直覺，這個小說竟然揭示了要到1989年夏天的事件之後才逐漸為人們感知的歷史轉折？我不知道。但正因為此，文學史無法忽視這一文本線索——這個至今仍以手稿形式、以傳閱方式存在的文本線索。

《遙遠的San Francisco》裏的主人公名叫Xerox，這名字是著名美國公司施樂複印機的品牌，和他同宿舍的同學都有類似的外文名字，彷彿一個文具公司的產品。這是出生於60年代、在80年代進入青春的新一代，他們的綽號隱喻了其教育背景中的西化因素。就此而言，他們與當年的紅衛兵有絕對的區別。

Xerox的名字是著名美國公司施樂複印機的品牌，和他同宿舍的同學都有類似的外文名字，彷彿一個文具公司的產品。這是出生於60年代、在80年代進入青春的新一代，他們的綽號隱喻了其教育背景中的西化因素。就此而言，他們與當年的紅衛兵有絕對的區別。引人思索的是，這兩個不同年齡層的人卻有着相同之處：部分60年代出生的人，扮演了中國世紀末最後一場革命的主角，並且經歷了它最終的失敗和個人的幻滅。

通過主人公的告別式，小說重新審視了普通中國人的革命情結以及他們付出的代價。這正是一個矛盾：他們的代價慘重，而革命過去了，狂熱之後只有虛無和厭倦。小說作者以Xerox的視點，描述了兩代人，在時間上曠日持久和轉瞬即逝的兩場革命對於個人的後果——

他們的革命：這是從Xerox們眼中反射出來的革命，屬於父母、兄長而不屬於自己的革命。父母們80年代末的精神狀態，是前一場革命普遍的果實，他們的激情一蹶不振，父親在南方尋求到了財富和欲望的滿足，母親只剩下對生活的苛求和神經質的潔癖：

> 像她的絕大多數同代人一樣，她也是一個沒有過去的人。他們的過去被指定為最不光彩的巨大的錯誤，然後就被政治埋進了墳墓。這個時代是一群沒有過去的人在一起安居樂業的時代。這一群人是時代完整的客體。但只是片段的自己或者主體。這群人是精神上的殘廢而且永遠是。Xerox為母親的變化深感不安。可他又知道，如果母親毫無變化，他會更加不安的。這就像他對革命的認識一樣，它甚至基本上就是一種無法擺脫的泥沼。當他開始對自己領導的運動陷入不可理解的境地時，他就是陷入了這種無法擺脫的泥沼之中。

自己的革命：小說把仍屬禁忌的事件虛化了，而且它在小說中已經退為遠景。它體現為純粹的個人事件，比事件的實際情形緩和得多的場景：廣場宣講時的隻言片語、Xerox和朋友的分歧、警車淒厲的尖叫。略為完整的片段是一次審訊：

> 主持審訊的是另一位警官。他冷冰冰的眼光令人發抖；他惡狠狠的聲音令人發抖；他在房間裏刻板的走動令人發抖。任何人站在他的面前都會覺得自己犯了罪，審訊完全成了多餘的。

審訊給Xerox帶來死亡的恐怖，也造成他和戰友們的分裂：「四個人疲憊而恐懼地打量着對方，誰也不說話。」告別的時候，Xerox再次回想起，在死神面前，所有人彼此之間都是仇人。

革命的餘韻：Xerox是一個墮落者，他在事件之後回到家鄉，與這個時代許多躁動不安的欲望若即若離。在這裏值得注意的是，作者何以選擇這樣一個墮落者的形象作為那個事件的後果之一？我認為，它再次表明了作者的個人立場，表明了他無意於建構某種集體可能的共識，參與宏大的歷史評價。小說關注個人，而在歷史夾縫之中，個人正是各種不同狀態的微粒。舉例來說，讀者雖然可以用《紅與黑》、《九三年》、《雙城記》中的任何一個人物來見證法國大革命，但這場革命的複雜性遠非其中的一個人物可以概括。每個人物，僅僅是不同個案，如此而已。就憶瀉的這部小說來說，恰恰是主人公的縱欲和放棄，代表了一個個案，它同時是一種距離，旨在從失敗的角度給一場大事件以世俗的描摹。

與Xerox相關的各種人——他的父母、兄妹，他從前和現在的朋友、小城裏的青年沙龍和妓女、詩人、書店老闆和歌星——各各代表了日常生活裏的因子，使這個過渡社會的混雜樣態以一種無深度的平面、零碎和破裂性質進入小說。總之，統一的理想只是一點餘燼，人們的生活平庸如素。是的，沒有革命了；不過，麻將比革命是否就好呢？

事實上，墮落也不是一個確切的形容詞，Xerox的狀態，不如說是迷茫。他在墮落的過程裏，反而更切近生活的本相，切近人性的混雜。墮落，在小說中，實在帶有很多反諷的意味。Xerox是一個清醒的迷茫者，比他在廣場上振臂一呼時更清醒。他清醒於整個社會正在告別革命，但並沒有甚麼使人們擺脫了危機。在作品裏，一個一直懸置的悲劇性結果終於揭曉：Xerox的朋友眼鏡死於欲望的驅動、無理性的暴力。這是對新的現實一個小小的註解，在這個小小的事件面前，Xerox再次感受到荒誕和迷茫。

四　間離敍述

憶瀉1991年獲台灣《聯合報》小說獎，與王小波同屆，這一文學上的鼓勵可惜來自外界，國內知道消息者為數不多。他那篇獲獎小說〈不肯離去的海豚〉很短，故事平淡、簡約，敍述節制。憶瀉的獲獎感言有助於我們了解他所關注的東西——生活中的細節②：

> 當歷史窒息於我們狂躁的思索中的時候，生活中的許多小事以它真切、純情或者可以忍受的直白，或者平緩的恩怨支撐起我們對世界的判斷和感情，甚至激勵我們的想像力。從極細微的地方去顯示自己對人——人的命運、人的生活的關切，是作家原初然而也是永恆的義務，不管他生活在甚麼地方，受到甚麼樣的待遇，也不管被窒息的歷史是否還能重現它的生機。

作為出生於60年代的人，憶瀉有另類的代表性。在目前的中國文壇上，60年代出生的作家備受關

在目前的中國文壇上，60年代出生的作家備受關注。但憶瀉的作品沒有轟動也不會流行，他走在另一條路上。與那些貼近讀者和當下現實的作品相比，他的敍述方式毋寧說是疏離現實的；與流行的誇張和大眾話題的風格相比，他的沉靜不合時宜。

注。但憶瀉的作品沒有轟動也不會流行，他寫作已有十一年，引起的關注始自本文開頭提到的一篇短文。他走在另一條路上。與那些貼近讀者和當下現實的作品相比，他的敍述方式毋寧說是疏離現實的；與流行的誇張和大眾話題的風格相比，他的沉靜不合時宜；他喜歡給敍述者「年輕的哲學家」這一稱謂，而且迷戀於那些抽象命題，如生命、愛、死、世界、戰爭、精神。這種形而上的愛好和幻想，也使他總是避免離人物太近，而寧肯選擇一個把自我轉化為他人的方式，從旁觀看他的角色。這種間離性質的敍述見於他的不少短篇，如〈走近愛丁堡的黃昏〉、〈出租車司機〉等③。

憶瀉喜歡給敍述者「年輕的哲學家」這一稱謂，而且迷戀於那些抽象命題，這種形而上的愛好和幻想，也使他總是避免離人物太近，而寧肯選擇一個把自我轉化為他人的方式，從旁觀看他的角色。這種間離性質的敍述見於他的不少短篇，如〈走近愛丁堡的黃昏〉、〈出租車司機〉等。

事實上，從60年代的法國新小說派到博爾赫斯 (Jorge L. Borges)、卡爾維諾 (Italo Calvino)，現代小說最有興致的探索莫過於敍述與現實拉開距離，讓文字超越一切已有的界限，重建文字經驗。這種探索激動藝術家的心靈，卻不會得到大眾青睞。憶瀉從詩開始的創作，呈現出他對這種純粹的文字經驗的熱愛。他的小說之不流行，除了題材上的犯忌，也緣於此種敍述的間離性質。而他作為語言學博士，正好受過語言研究的訓練，而且熱衷於從英文和法文原文閱讀文學。間離敍述改變了空間和時間原有的狀態，它不考慮讀者的方便，而是按呈現人物心理的需要和效果的強度敍事。這樣，有許多作為事件因果的敍述被省略了，掌握這個技巧的難度也在於省略。我看到，在憶瀉的小說裏，他一直在實驗這種省略的技巧。他還說道，自己深受福斯特 (Edward M. Forster) 的影響，寧願將暴力和狂歡變成遠景，遠到只有畫面而靜無聲息；以此聽覺的丟失，在靜默中雕琢暴力。對藝術的純粹性、技巧性的追求，帶來的是小說質地的精緻化和微妙效果，它的代價難免是孤獨和被拒絕。但在我看來，唯其在這樣的小說裏，一種轉變悄然開始，那是在技巧的層面呼應現代小說的美感，寧肯孤獨，也要從中國小說意識形態崇拜的沉重傳統裏脫穎而出。

十多年了，憶瀉的小說、詩並沒有引起評論的注意，這並不影響作品的價值，但對讀者卻是一種損失。描寫這個世紀之交的文學生活，欠缺了對這種寫作狀態的關注，也將是不清晰的。為此，我寫這篇文章，希望他的小說終於能夠通過出版和再版而走向讀者，也希望為這些不應被忽略的文學事實留下記錄。

註釋

① 見《南方周末》為薛憶瀉〈是這麼這麼一回事——關於《遺棄》〉一文所加的編者按，《南方周末》，1998年4月3日，第16版。

② 薛憶瀉：〈得獎感言〉，《聯合報》(台北)，1991年9月16日，第24版。

③ 憶瀉：〈出租車司機〉，《人民文學》，1997年第10期；〈走近愛丁堡的黃昏〉，《湖南文學》，1996年第7期。憶瀉的代表作還有〈一九八九年十二月三十一日〉，《花城》，1990年第6期(另見《聯合文學》(台北)，1990年12月)；〈手槍〉，《湖南文學》，1997年第1期等。

艾曉明 廣州中山大學中文系教授

牛頓革命與近代科學興起的發生學詮釋

● 袁江洋

李約瑟 (Joseph Needham, 1900-95)、巴特菲爾德 (Herbert Butterfield, 1900-79) 曾在他們的工作中努力實踐着這樣一種理想：將科學置於複雜的歷史文明背景中理解。這樣一種科學史，我們稱之為科學—文明史。今天，科學史家已意識到：研究科學的發生 (如西方近代科學的起源)、轉型和再發生 (如中國近現代以來的科學)，不能不提昇到人類文明史的高度。很難設想，不超出科學知識的範圍，不進入對深層次人類思想結構的探討，如何可能理解這類深深地改變了人類歷史進程的重大事件。

在本文中，作者將形而上學分析與價值論分析引入科學思想史分析中，對牛頓革命以及近代科學的興起作出再詮釋。

一　「牛頓革命」：自然哲學的變革

人們通常將「牛頓革命」視為發生於1500-1800年之間的那場大寫的科學革命 (The Scientific Revolution) 之最後的、同時也是最輝煌的環節，並且相信，正是這場長達300年的科學革命運動導致了現代科學的誕生——牛頓 (Isaac Newton, 1642-1727)《自然哲學之數學原理》(*Mathematical Principles of Natural Philosophy*) 的問世則是其標誌。

但是，這場大寫的革命真像人們想像的那樣是連續的、不間斷的？人們時常以哥白尼 (Nicolaus Copernicus, 1473-1543)、開普勒 (Johannes Kepler, 1571-1630)、伽利略 (Galilei Galileo, 1564-1642) 為牛頓的先驅，但在牛頓那裏，開普勒的「定律」只不過被視為某種「現象」，而且是描述得不準確的「現象」。牛頓何以在其《原理》中並沒有對他們保持高度的尊重？又，以「自然哲學家」自稱的牛頓真是一位現代意義上的科學家嗎？

在我看來，以放棄理解牛頓這個「完整的人」、放棄理解伽利略時代或是牛頓時代之「科學」的獨特性為代價，編織出一套神話般的關於科學進步的故事，是不可取的。對於我們來說，只有在對牛頓的整體思想與工作體系進行某種較全面了解的基礎上，才可能對所謂「牛頓革命」形成某種較為真切的認識。

牛頓的一生，的確如其墓誌銘所述：「對於自然、歷史和《聖經》，他是一位勤奮、敏銳而忠實的詮釋者。他用他的哲學證明了上帝的威嚴。」他研究力學、天文學、光學和數學，也花了更多的時間研究煉金術、神學、自然神學（他留下了50多萬字的煉金術手稿和100多萬字的神學手稿）。而且，所有這些工作在牛頓那裏並不是不相關的。

牛頓將力學、天文學、光學、煉金術和化學都視為其自然哲學的組成部分，而自然哲學作為一項整體事業，其根本宗旨與神學是一致的。換言之，他將自然哲學與神學看作是頌揚上帝這項偉大事業的不同方面，而且，作為一名思想家，他始終堅持從同一立場出發統一地理解自然哲學與神學。事實上，牛頓目光所及，是全部自然史及人類歷史；而這全部自然史及人類歷史，在他看來，都只是上帝意志的展開史。他堅信：自己的使命絕不僅僅止於揭示自然之奧秘，還在於闡釋《聖經》的真正涵義與人類歷史之合乎神的意志的進程，重建真正的基督教教義與原則。

牛頓將他關於上帝的某些可以公開的見解寫進了其《自然哲學之數學原理》（第二版）「總釋」以及《光學》「疑問30-31」，但卻沒有公布他對基督教基本原理的看法。考慮到牛頓談過神的「第一推動」以及他又同時給出了關於太陽系運動的一個穩定的見解，人們曾無視他在其《原理》及《光學》所陳述的關於上帝的見解，不無牽強地認為：牛頓是一位自然神論者或半自然神論者。但是，更充分的事實和原始文獻卻推翻了上述的邏輯推論。牛頓信奉的上帝確是唯意志論神學（唯意志論神學認為上帝意志是第一位的、絕對自由的，是世界的根源）的上帝，是《聖經》尤其是《舊約》所述的那位上帝：一位意志絕對自由並對一切受造物擁有絕對主宰權力的上帝。

牛頓在數學上取得了崇高的成就，但他本人卻並不像開普勒那樣重視數學，而且他運用數學於自然哲學研究之中的方式也與開普勒有着質的區別。他這樣做，正是因為他拒絕像開普勒、伽利略那樣從某種數學實在論的角度理解世界的本質，或者說，他拒絕從唯理智論角度理解上帝（唯理智論神學將上帝的理智置於其意志之上，因此上帝受制於他自己所設置的規律）。

在牛頓看來，上帝超越於數學的必然性之上，可以以任意方式創造、支配並有能力毀滅世界。因此，自然律由上帝制訂並始終受上帝意志的支配：它們只是上帝支配世界的方式，而且，如果上帝改變自己的想法，自然律也將因之而變化。因此，人只能研究上帝已然做了些甚麼，卻不應問上帝能夠做甚麼。

基於其唯意志論神學的上帝觀及世界觀，牛頓認真地贊同以經驗來發展自然哲學的思想。在牛頓看來，經驗現象是上帝自由意志的表現，因而是人類了

解上帝關於自然的意志的重要途徑，而自然律在全部時間、空間上可能並不具有絕對的對稱性，所以他主張一種特殊的歸納法：「在實驗哲學中，我們必須將由現象所歸納出的命題視為完全正確的或基本正確的而不管想像所可能得到的與之相反的種種假說，直到出現了其他的或可排出這些命題、或可使之變得更加精確的現象之時。」①

牛頓也並不排斥基於某些經驗認識所進行的大膽構想，但他始終堅持着實驗哲學的基本原則：將經驗置於至上的地位，視經驗為蘊有上帝暗示的可靠信息，以之糾正人類理智，使之沿着合乎神的意志的方向發展。在青年時代，牛頓便對笛卡兒 (René Descartes, 1596-1650) 的宇宙漩渦學說發起了「第一次挑戰」，構建了其關於地月運動的最初的數學—力學模型；而當他發現其預想與經驗數值不符 (他所用的地球半徑值是一個不準確的觀測值) 時，他便就此擱下了其構想 (儘管他並沒有擱下對笛卡兒的懷疑)，直到15年後才重新拾起這一基本模型。倘若牛頓遵循開普勒式的自然哲學研究綱領，堅信上帝是位數學家，並按照數學法則設定自然律，他便不會輕易放棄其構想，倒是有可能進一步尋找已知的其他經驗值；這樣，他便有可能注意到當時已有人發表了較準確的地球半徑值。

牛頓之所以敢於懷疑並最終能推毀笛卡兒的宇宙圖景，起因於他拒絕接受笛卡兒的物質學說與時空觀，同時他接納相反的物質論主張——波義耳 (Robert Boyle, 1627-91) 的微粒哲學；在很大程度上，牛頓對笛卡兒的批判是一種神學式或者說是自然神學式的批判：按照笛卡兒的見解，物質即廣延，所以物質自然厭惡真空，那麼，這等於說物質即空間；而物質是受造的，換言之，空間是受造的，那麼，這就等於說上帝在造物前還要創造祂自身的存在。否則，在空間被創造前，上帝如何存在② ?

也正是在上述意義上，牛頓既堅持創造論的宇宙觀，但同時又認為時間、空間是絕對的、非創造的。在此前提下，就不可能以物質性作為實體的特性，因此，牛頓在心—物關係上持有徹底的精神一元論主張。因此，他認為物質不但是受造的，而且自身沒有運動能力；運動的真正動因只能來自上帝。於是，他將來自神學和來自自然哲學兩方面的原理結合起來，以自然神學的方式進行如下設想：上帝在創世之初是從絕對的、空無一物的空間——亦即「無」——中首先創造出了「原始粒子」，並使它們處於運動之中；這些粒子經過逐級凝結，最終形成可為人感知的物體；而且上帝始終沒有放棄他所創造的這個世界，他憑藉「被動原理」、「主動原理」乃至於奇迹性的干預繼續支配、管理着整個宇宙，使之生生不息③。

在此背景下，我們不難理解，為甚麼牛頓一生始終對煉金術研究有着強烈的興趣。從根本上講，煉金術因其與物質論研究有着密切關聯而在牛頓的自然哲學中佔有極為重要的地位。煉金術嬗變實驗如若成功，則不啻是為牛頓的物質論學說提供了最關鍵的證詞。而從可行性上講，按照牛頓的粒子—微粒物質論見解，通過某種腐敗作用使物料分解為原始粒子，再使之重新凝結成新的物

體，應該是可能的。問題是在於找到真正具有「活性」的腐敗劑。當然，牛頓最終並沒有找到這類作用劑，但他的煉金術研究卻在相當重要的意義上促進了其整體的自然哲學研究，並為後世物質論研究的發展以及現代煉金術的實施提供了強有力的啟迪：正是在從事煉金術研究的過程中，牛頓發現不能像波義耳那樣單從微粒的大小和形狀出發考慮物質的內聚性問題，因為物質的內聚性取決於物質粒子及微粒之間的相互作用——某種力存在於其間。由此，他引出了「粒子力」這一極為重要的概念。

同樣，我們還不難理解，牛頓為何拒絕以萬有引力定律之數學表達式將引力說成是物質所固有的本性之一。因為在他看來，引力作用既然參與了原始粒子凝聚成各種有形物體乃至於整個宇宙的過程，那麼，引力原理便帶有「主動原理」的特性，因而絕不是物質自身所固有的性質。而關於引力傳遞的機制問題，他曾考慮過兩種方案：其一，他在其粒子—微粒論的前提下提出一種粒子型以太假說，如果這種粒子以太存在，則可能由此引出一種非「超距作用」的解釋；其二，如果這種粒子以太並不存在，他可以直接將引力原理視為最簡單的原因——直接發諸上帝的原因，並在此意義上將引力作用存在這一事實視為上帝無所不在的標誌④。

基於上述論述，我想引出這樣的結論⑤：

> 牛頓沒有像十八、十九世紀裏的那些樂觀主義者們那樣高估人類的理智，他渴望理解統一、無限與永恆乃至於上帝，正因為如此，他承認了自己的「無知」；他對於上帝的見解與其說是在認識中得到的，倒不如說是在早年生活中形成的一種毋庸置疑的信念；作為一名真正的「自然哲學家兼牧師」，他希望通過探索自然揭示造物主的存在及其普遍作用，進而促使道德哲學被人們發揚光大；在這種取向於上帝的自然哲學裏，對於實驗和數學方法的推崇終歸不是一種純理性的選擇；牛頓的上帝信念深深地滲進其自然哲學思想、方法之中，標明以《原理》為標誌的牛頓革命在實質上乃是一場自然哲學變革，它沒有從自然域中排除上帝的普遍作用，反要以上帝的存在作為世界統一性的根本保障，正是牛頓試圖賦予整個世界以合乎神意的解釋之時，他給出了引力定律。

二　十七世紀英國實驗哲學的發生

基於前述分析，我們或許已能察覺到，牛頓的自然哲學與現代意義上的科學之間存在着某種重要的、不容忽視的區別：後者將其認知箭頭指向自然——無神論或泛神論意義上的自然；而前者則將在其認知箭頭指向作為神創物的自然的同時，也指向自然背後的上帝。而且，牛頓的自然哲學甚至與伽利略、開普勒、哥白尼等人的自然哲學也有着某種不同：伽利略等人的自然哲學體系是

以唯理智論神學的世界觀為背景而建立的，而牛頓的體系卻建基於唯意志論神學的世界觀。

從伽利略到牛頓，自然哲學並不是沿着一條無間斷的途徑向前發展的，也並不僅僅只是發生了「科學中心」的轉移，而是經歷了從一種形態到另一種形態的嬗變。這意味着，十七世紀英國自然哲學在其基本宗旨、方法乃至於知識體系的組織形式上都發生了許多重要變化，於是，我們就有了以下問題：這種自然哲學是在甚麼樣的理智空間和社會空間中以怎樣的方式發生、發展的？或者說，英國皇家學會的締造者是沿着哪些思想進路來構建其新的自然哲學體系的？

在此需要說明的是：在十七世紀英國，以唯意志論神學自然觀為基礎建構自然哲學體系，並非只有牛頓一人，而且牛頓並不是第一人。就在牛頓剛剛進入劍橋求學之時（1661年），亦即在王政復辟時期之初，威爾金斯（John Wilkins, 1614-72）、沃利斯（John Wallis, 1616-1703）、波義耳等人着手籌建了皇家學會（1662年），他們將「發展自然知識以頌揚上帝並造福於人類之安逸」寫進了皇家學會的第二個章程(1663年）。

無疑，波義耳、牛頓等人生活於其中的那個社會，絕不是那個曾造就過也曾毀滅過布魯諾（Giordano Bruno, 1548-1600）、伽利略的社會。十七世紀的英國，正如著名詩人彌爾頓（John Milton, 1608-74）所記述的那樣，是歐洲大陸仁人志士心目中「有哲學自由的國度」。它之所以如此，是由多種因素造成的。

一般說來，社會變化會加速社會建制的分化，並使它們獲得擺脫舊建制秩序的離心力。英國自十六世紀上半葉脫離羅馬天主教廷另立國教（英國聖公會）以來，雖然仍是一個政教高度合一的國家，但在國教成立之初，就播下了日後宗派劇烈分化的種子。國教雖然繼承舊英格蘭教會的傳統，在教會行政、社儀、慣例等方面珍視並保存了天主教制度，但是，它同時也採納、接受了宗教改革運動因信稱義的基本信念；正因為此，清教主義才有可能迅速滲入國教內部，並導致其發生劇烈分化；而這種多元分化格局，形成了社會認可的寬容精神，整個社會也因之成為一個在思想上較為開放的社會。進入十七世紀中期以後，英國社會發生激劇變化，政局的反覆更迭——英國資產階級革命、王政復辟以及光榮革命——使執政者不得不採納較開明的治國策略，思想界的精英們因此獲得更為自由的思想空間。譬如，當查理二世於60年代初實現王政復辟時，他已不可能像他的父親查理一世那樣實行高度的專制統治。在這裏，我們並不能簡單地認為，清教運動以及資產階級革命對新科學的發生起到明顯而直接的推動作用。事實上，皇家學會及新自然哲學恰恰崛起於王政復辟時代。

十七世紀的英國社會是一個較為開放、自由的社會，因之，它也是一個思想着的社會。思想家們將視線集中於信仰與理性之關係、自然哲學是否負有探求終極因之任務、以及理性在信仰領域中能起多大作用等問題上，並出現了多種不同的看法和解決方案：其一，割裂哲學真理與神學真理，認定信仰只處理

人的拯救問題，認識世界的問題應交給理性——在這個近乎無神論的極端，站立着霍布斯 (Thomas Hobbes, 1588-1679) ；其二，認為人僅憑其自然理性即可認識上帝，如自然宗教的倡導者赫伯特 (Edward Herbert, 1582-1648) ；其三，認為理性在其認識自然的道路上勿須信仰的導引，上帝對自然的作用僅在於創世，如洛克 (John Locke, 1632-1704) 及後來的自然神論者托蘭德 (John Toland, 1670-1722) 均持此種見解；其四，調和信仰與理性之間的矛盾，承認上帝創世並對自然過程起着普遍作用，但卻偏重於從理性角度來理解這種作用，如劍橋柏拉圖學派的成員們——莫爾 (Henry More, 1614-87) 、巴羅 (Isaac Barrow, 1630-77) 、卡德沃思 (Ralph Cudworth, 1617-88) ；其五，認為上帝意志是世界的根源，而上帝意志是絕對自由，人只能以其理智來膜拜上帝。在這另一個極端站立着的不是別人，恰恰是有深湛造詣的自然哲學家並先後成為皇家學會核心人物的威爾金斯、查爾萊頓 (Water Charleton, 1620-1707) 、波義耳以及牛頓。

威爾金斯、波義耳都持唯意志論神學立場，這兩位學者在當時的皇家學會裏均起到了無可替代的作用。威爾金斯是第一任會長，而在當時還比較年青的波義耳則是皇家學會的主要辯護人，是從理論高度上重建自然哲學新體系的中堅。

從某種意義上講，我們可以將皇家學會的建立視為威爾金斯、波義耳等人刻意追求實現培根 (Francis Bacon, 1561-1626) 《新大西島》 (*The New Atlantis*) 中關於科學建制的烏托邦構想的「結果」；但是，我們更應該看到，培根當年在《新工具》 (*The New Organon*) 中所呼喚的，是一種從未被「邏輯」、「自然神學」、「數學」「所沾染、所敗壞」的純粹的自然哲學，而且他認為煉金術哲學家旨拉德 (Robert Fludd, 1574-1637) 試圖立足於《聖經》「建立一個自然哲學的體系，乃是『在活人中找死人』」。因此，他要求自然哲學家們心平氣和地「把那屬於信仰的東西交給信仰」⑥。然而，威爾金斯、波義耳等人卻正是要在真正的信仰基礎上重建自然哲學的體系。在這一點上，他們與煉金術哲學家們相去不遠。由此，我們也不難想像到：當他們開始重建自然哲學的體系時，他們所面臨的絕不只是伽利略式的意大利自然哲學，而是以往人類知識和智慧的全部遺產。而繼承來自《聖經》的智慧並使之發揚光大，正是他們作為真正的上帝信徒而具有的精神追求，是他們的意志。

從十七世紀60年代初開始，波義耳就表述其重建自然哲學的綱領和方案。對波義耳來說，重建自然哲學意味着要從唯意志論或意志優先論神學的角度來重新理解上帝、自然與人之間的相互關係，重新闡釋自然觀和人類理智論；在此基礎上，確立自然哲學正當的發展方向和方法論原則；繼之，確立自然哲學的主要研究域和基本理論。在這三部分工作中，第一部分工作連接着他的神學，構成了他的「自然神學」；第二部分工作則是運用其自然神學為自然哲學辯護並以之確立自然哲學的基本性質；第三部分工作才是具體的自然哲學研究。因此，我們可以以下述結構描述其整體學說：自然哲學⇔自然神學⇔唯意志論神學。

波義耳將其自然哲學又稱為「實驗哲學」，並曾如是表白：「我將世界視為一所教堂，並據此陳述實驗哲學。」他將自然哲學家視為世界這個大教堂裏的「牧師」，認為通過探索自然來頌揚上帝是自然哲學家的職責，而這種工作與神學並不矛盾，因為自然和《聖經》同為上帝留給人類的兩本大書。需要注意的是，波義耳並不認為人可憑其理智認識上帝的本質，他強調理智膜拜說，認為人的智慧既然受之於上帝（如《聖經》所述），就應該以此來頌揚上帝。

繼之，波義耳認為，上帝不單能憑其特殊意志在自然中引發奇迹或像笛卡兒所說的那樣對自然施行「超然干預」，也能憑其普遍意志支配一切自然過程。因此，世間一切無不述說着上帝，一切自然過程中無不蘊藏有上帝的「暗示」，這類暗示就如同《聖經》中的啟示一樣，可以對人類理智的運用起到糾偏作用，保證人類理智沿正確的方向發展。正因為此，實驗與觀察作為獲取上帝可靠信息的一種最重要方式而應受到重視與推崇，所謂「實驗哲學」亦由此得名。

但是，這種實驗哲學並不是培根式的歸納哲學，它不但不排斥、反而重視「以理智衡度真理」。波義耳認為，在暫時缺乏明確的啟示或暗示之處，就需要運用理智來進行猜測，但務須以實驗或觀察結果來進行檢驗、糾偏，因為人的理智是易謬的。而所謂「以理智衡度真理」，並不是指經驗歸納與概括（如波義耳定律的發現），而是指「構想一個假說，……然後通過檢驗以察看種種現象是能還是不能由此假說來澄清」。儘管這樣做常常出錯，但利用經驗進行糾偏，卻能使人類理智在錯誤中前進。

在確立實驗哲學的價值取向及方法論原則後，波義耳在其兩部重要的實驗哲學著作即《懷疑的化學家》（*The Sceptical Chymist*）與《論形式與質料的起源》（*The Origine of Formes and Qualities*）中全面批判一切舊物質論學說，並提出自己的微粒哲學，聲稱他將以化學作為其主要研究領域（儘管他當時已在真空實驗、氣體性質研究以及光學研究上取得了引人注目的成果）。他反對亞里士多德派學者以及帕拉塞爾蘇斯派化學家關於元素或要素的主張，同時也反對笛卡兒物質論，甚至不同意伽桑狄（Pierre Gassendi, 1592-1655）的原子論，而持有一種特殊的粒子—微粒論主張。他相信物質世界是完全統一的——「萬物皆同根生」，拒絕將物體的化學性質與原子的大小、形狀直接掛鈎。他認為物體皆是由上帝所造的同一種粒子即「自然最小質」逐級凝結而成，而物體的性質取決於由粒子形成的最大的微粒團的大小、形狀和結構⑦。

考慮到牛頓與波義耳在上帝觀上的一致性，我們就不難理解：牛頓雖然出身於劍橋，且與劍橋柏拉圖派重要成員如莫爾、卡德沃思及巴羅有着良好關係，但他卻從一開始便拒絕接受這個學派的唯理智論神哲學學說，並以此為建構自己的自然哲學的基礎，倒是採納了波義耳式的建構自然哲學新體系的主張。

牛頓所接受的正是波義耳式的自然哲學思想，他不但接受了波義耳在真空及氣體研究方面的成果、光學研究實驗和方案、化學—煉金術研究實驗方案，亦接受了波義耳的物質論，我們甚至可以說，他接受了波義耳的整個思想體

系，並且以自己在自然哲學、自然神學、神學這三方面的工作極大地推進了這一體系⑧。

概括起來，我們可以認為：由於波義耳、牛頓等人前後相繼的努力，十七世紀英國自然哲學得以在合乎基督教意義原則上建構，成為一種在主體意識上浸透着《聖經》智慧的新自然哲學。借助於唯意志論神學中的上帝概念，他們以一種非理性的方式跨越了橫在信仰與理性之間的衝突、對立，並確立了實驗在自然哲學中的重要地位；而新自然神學的興盛與發展，則拓寬了信仰與理性之間的中間地帶，這不僅緩和了信仰與理性之間的矛盾，亦為實驗哲學的發展贏得了必要而充分的思想與社會空間，使之獲得普遍的社會認可並傳遍了歐洲大陸。

三　近代科學的興起：在信仰與理性之間

我們已經看到，十七世紀英國自然哲學的崛起並不是一個孤立事件，它還伴隨着一種新自然神學的崛起，而這種新自然神學又連通着唯意志論神學。我曾以「波義耳—牛頓思想體系」指稱這一具有「自然哲學 ⇔ 自然神學 ⇔ 唯意志論神學」結構的龐大思想體系。

審視波義耳—牛頓的思想體系，有助我們理解此前的伽利略自然哲學的興衰及此後的十八世紀科學的發生。探討十八世紀科學的發生，我們既要研究當時科學家的貢獻，也要看到啟蒙時代以來哲學家的工作，他們以自己的哲學、科學方法論或形而上學替代了波義耳—牛頓思想體系中的自然神學，撤去了其唯意志論神學背景，促使科學真正着陸於世俗世界並嬗變成現代意義上的科學。這樣一條線索常為科學史家所忽視。

我以為，在極為重要的意義上，意大利的光榮(文藝復興與科學革命)來自中世紀末期以來雙重真理論(神學真理和哲學真理同為上帝的真理，兩者必定不矛盾)的盛行、羅馬教廷對雙重真理論的認同或默許、以及意大利的地緣優勢(意大利當時是神學文化的中心)。換言之，它來自中世紀神學文化的豐富積澱。神學，在中世紀正是人文學術與科學的寄生之所；沒有基督教神學，理性便無法在基督教文明中安根。同樣地，布魯諾以及伽利略的悲劇命運，也正導源於那些曾賦予意大利以光榮的因素。

關於伽利略的悲劇，我曾在其他文獻中作過某種解釋。簡言之，雙重真理論只能為理性的學術(布魯諾)或伽利略自然哲學提供有限的空間和辯護，一旦超出這一限度，哲學真理必然要與神學真理迎頭相撞。但是，由於意大利是舊神學文化的中心，席捲歐洲的宗教改革運動在意大利遭到挫折。此時，另解《聖經》是不可能的，宣布徹底分開神學與哲學也是行不通的，唯一可行的辦法是求助於「拯救現象」說。然而，理性卻牽引伽利略這位最最虔誠的信徒選擇了前兩者。於是，當他不再滿足於「拯救現象」而要探尋其背後的本體論意蘊時，其自然哲學就成了一種失去保護的思想。伽利略事件正是在這樣的背景下發生的。

至此，我們已不難明白：如果我們不將視線延伸到西方文明的整體演化歷程上，就不可能對所謂近代科學的發生作出深刻的理解。

波義耳—牛頓自然哲學體系所特有的價值取向，正是對宗教改革時代以來反叛經院哲學理性、回歸《聖經》之價值觀這一精神的繼承。這便使得在理性開始走向高度發達之際，以非理性的方式——唯意志論神學的方式——來消除信仰與理性之間的衝突成為可能。而理性的上升，又迅速導致了波義耳—牛頓思想體系的迅速解體。現代意義上的科學也由此發生。

如果說，我們沿着從一種小寫的科學(指與種種特定歷史文化背景相聯繫的特定科學系統)到另一種小寫的科學的線索可以通達一種大寫的科學史(李約瑟式的科學—文明史)，通達對科學在人類文明背景中之生長、運作過程的某種理解，那麼，繼之而來的問題則是，我們又該如何通過理解科學的生長與運作來理解人類文明的更迭與人性的變遷？

* 本文是根據作者的博士論文〈科學史：新的綜合〉第四章「科學—文明史」的一部分改寫而成。我的兩位導師、北京大學科學與社會研究中心龔育之教授和孫小禮教授曾給予支持與指導，謹在此表示感謝。

註釋

① 牛頓著，王克迪譯：《自然哲學之數學原理．宇宙體系》(武漢：武漢出版社，1992)，頁405。

② Isaac Newton, "The Gravitation and Equilibrium of Fluids", in *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*, trans. and ed. A. R. Hall and M. B. Hall (Cambridge: Cambridge University Press, 1962).

③ Isaac Newton, *Opticks* (1730; reprint G. Bell and Sons, 1931).

④ 限於篇幅，我不得不就此打住關於牛頓研究的敍述，感興趣的讀者可參閱袁江洋：《思想之網．牛頓》(福州：福建教育出版社，1997)，頁9。

⑤ 袁江洋：〈《自然哲學之數學原理》「總釋」的史境詮釋〉，《華中師範大學學報．自然科學版》(武漢)，第28卷第1期(1994)，頁133-37。

⑥ 培根著，許寶癸譯：《新工具》(北京：商務印書館，1997)，頁76、39。

⑦ 關於以上論述，請參見袁江洋：〈探索自然與頌揚上帝：波義耳的自然哲學與自然神學思想〉，《自然辯證法通訊》(北京)，第13卷第6期(1991)，頁34-42。

⑧ 袁江洋：〈論波義耳—牛頓思想體系及其信仰之矢：十七世紀英國自然哲學變革是怎樣發生的？〉，《自然辯證法通訊》(北京)，第17卷第1期(1995)，頁43-52。

袁江洋 哲學博士，現任職於中國科學院自然科學史研究所。

科 技 訊 息

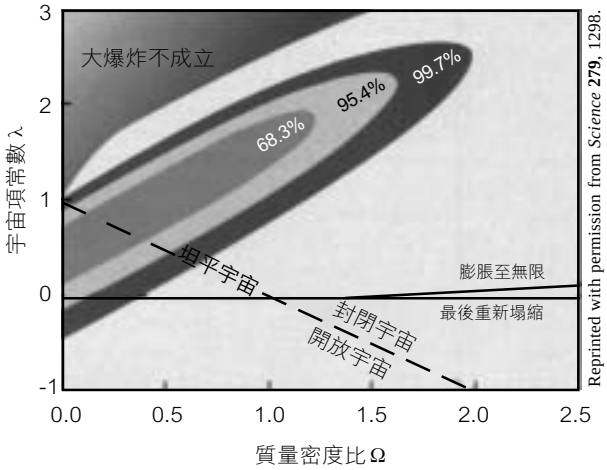
宇宙項與萬有斥力

愛因斯坦是個喜愛秩序、相信規律的人(雖然他在生活上之不拘細節、不愛收拾也是有名的)，所以曾有「上帝不擲骰子」的名言。在1916年第一次世界大戰高潮當中，他發表了轟動一時的廣義相對論，也就是牛頓重力理論的修正和伸延，並且把它應用到宇宙的整體上去。然而，他卻發現，單由重力支配其結構的宇宙，基本上是不穩定，沒有「靜態解」的。為了「彌補」這一理論「缺陷」，他在他的重力場方程式中增加了一個所謂「宇宙項」，它代表一個與距離 r 成**正比**的**萬有斥力** F：F = λ r，其中 λ 是宇宙常數。由於這斥力可以平衡萬有引力，所以靜態宇宙又變為可能了①。

弔詭地，錯誤推理卻往往引致正確結果，「宇宙項」就是個典型。

在其後十年間 (1916-26)，天文學出現了兩個重大發現：首先，由於威爾遜天文台100吋望遠鏡的啟用，證明宇宙遠大於我們所處的銀河系星雲：「河外星雲」的數目有百十億之多；其次，更驚人的是，所有河外星雲都以高速離我們而去，後退速度 v 與其距離 r 成正比，這就是著名的「哈勃定律」(Hubble's law)：v = Hr，其中 H 是哈勃常數。這樣，宇宙整體很明顯地是在膨脹，是處於動態而非靜態之中，「宇宙項」成了名副其實的「蛇足」，因此很快就為人所遺忘，只是作為一種奇特的想法留存於文獻和教科書之中。

在隨後70年間，天文學家所致力的，是哈勃常數的測定，因為它與「宇宙年齡」T是密切相關的：T = 2/(3 H)。這一工作之困難在於後退速度可以從光譜的紅移準確量度，但星雲距離則一直沒有可靠辦法測知，只能夠以所謂「造父變星」(Cepheid variable) 作為「標準光源」推斷。1994年以哈勃太空望遠鏡所得H～80km/s/Mpc (Mpc～3.26百萬光年) 就是以這方法所得的最



Reprinted with permission from *Science* **279**, 1298. Copyright 1998 American Association for the Advancement of Science.

根據最新測量結果所推斷得 λ 與 ρ 值的分布：圖中百分率指分布的預期值。宇宙斥力與 λ 成比例；質量密度比 Ω = ρ / ρ_c（ρ_c為臨界密度，ρ_c及Ω的意義見本刊26，86，1994年12月號）。

好成績了，然而它的含意卻還是充滿問題和爭議的②。

從去年開始，宇宙膨脹的研究出現了一個微妙而重要的轉變，那就是不再用造父變星，而用 Ia 類超新星 (這是由白矮星吸收伴星物質量直至超越臨界質量而形成) 作為具有特定亮度的標準光源。這由加州的佩母特 (Saul Perlmutter) 和澳洲的史密特 (Brian Schmidt) 所各自領導的兩個研究組的工作，去年本刊已曾報導③。由於超新星亮度極高，而且在所有星雲裏面都存在，所以這一轉變意味我們可以通過測度它在遠古時代所發的光來測度宇宙在 (通過大爆炸big bang) 形成之後膨脹速度的變化。在今年初，測度所得的驚人結果逐步透露出來了：宇宙的膨脹不但沒有因為重力的吸引緩慢下來，反而是**加速**了④！極度震驚的天文學家試圖用各種效應來「解釋」亦即躲避這令人迷惑的結果，例如宇宙間瀰漫的塵埃令星雲的光譜「變紅」，或者 Ia 類超新星的本徵亮度有變化，並不一致，等等。但經過仔細研究之後，發覺這些假設都不成立：**加速**是肯定存在的。

這樣，剩下來的唯一可能解釋便是物質之

間的確存在**萬有斥力**，愛因斯坦的「宇宙項」因此「復活」了，再度成為天文物理學家研究的焦點，同時，也和「膨脹加速」一起，成為今年10月間在華盛頓和芝加哥兩個充滿辯論和戲劇氣氛的集會上的主題⑤。

過去數十年間，天文學曾經有過許多突破，例如中子星和黑洞的發現，但能夠與1916-26年間那些動人心弦的「宇宙性」發現相比的，也許就只有這宇宙膨脹的**加速**了。它不但是觀測上的重大發現，而且，也可能是廣義相對論理論的一個重要發展，和牛頓萬有引力定律的徹底改寫：除了萬有引力之外，**萬有斥力**可能也存在；前者的「來源」是質和能，後者是否亦然？也許，在沙灘上拾貝的人類，又已經來到另一個宇宙奧秘的邊緣了。

① 邦迪（Hermann Bondi）所著的*Cosmology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961)是這段歷史的極好介紹。
② 見本刊 **26**，96（1994年12月）的介紹。
③ 見本刊 **42**，90（1997年8月）及**44**，96（1997年12月）的介紹。
④ *Science* **279**, 651 (30 January 1998); **279**, 1298 (27 February 1998).
⑤ *Science* **282**, 1247 &1249 (13 November 1998).

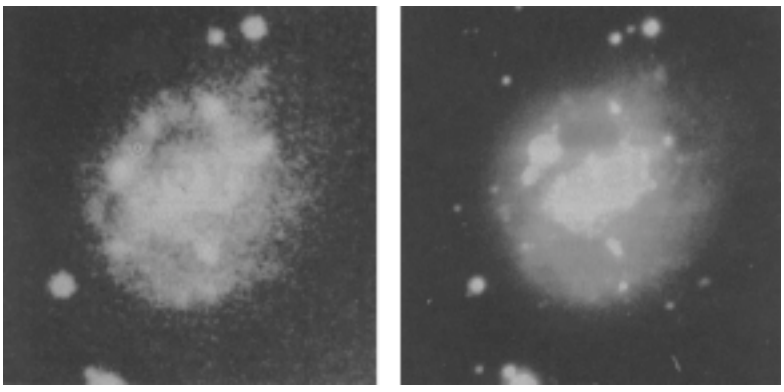
超新星和超巨新星：它們有分別嗎？

在今年年中，天文學家終於對γ 射線爆發GRB (Gamma Ray Bursts) 事件的研究獲得突破，認為它是極短暫 (只有數秒至數十秒鐘)、能量極大 (達到超新星supernova的數百倍)，而其輻射以高能的γ 線為主的巨星內塌事件，所以建議稱之為「超巨新星」(hypernova)，以示有別於「超新星」①。可是，陡然間，這剛剛建立起來的分界線又模糊起來了：因為就在今年4月25日發現的γ 爆發GRB980425差不多同一位置，出現了一顆超新星，編號SN1998bw，二者似乎有密切關連，甚至極可能是同一事件②。

假若那是不錯的話，那末上述兩種爆炸事件就的確不再能截然劃分清楚了：二者之間很可能有一個「過渡」或重疊區：作為一顆超新星，SN1998bw是極端明亮的，它所發射的無線電波不但能量為所有超新星之冠，而且時間分布十分特殊，在10日內就達到了頂峰；但作為γ 爆發，則GRB980425卻十分微弱，大約只有典型γ 爆發的萬分之一左右。

這樣一個特殊的超／超巨新星是怎樣形成的？一個說法是它先由一顆質量達太陽40倍的巨星中央部分內塌成為黑洞，然後其餘部分再向中央塌落，產生內爆而形成。至於它之所以能產生大量 γ 線，則是由於整顆星已不再含氫和氦，而是由較重的碳和氧兩種元素組成云云③。很顯然，這還只是一種初步推想，但由於這一γ 爆發的新類別之出現，它的形成機制又有了新的蛛絲馬迹了。

① 見本刊 **47**，125（1998年6月）的介紹。
② 這一現象有下列三篇論文討論：S. R. Kulkarni *et al.*, *Nature* **395**, 663 (15 October 1998); T. J. Galama *et al.*, *ibid.*, 670; K. Iwamoto *et al.*, *ibid.*, 672。此外，尚有下列文章介紹：Eddie Baron, *ibid.*, 635。
③ 見註②K. Iwamoto *et al.*。

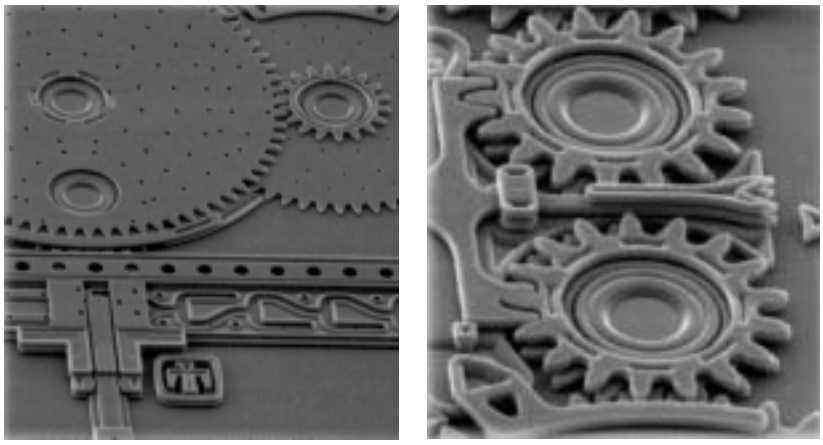


Reprinted with permission from *Nature* **395**, 635. Copyright 1998 Macmillan Magazines Limited. Courtesy of Eddie Baron.

距離約1.4億光年的螺旋星雲 ESO184-G82。**左** 原來狀況；**右** 超新星1998 bw爆發後。

又一場微型革命 ㉑c

電子技術的微型革命，特別是以光蝕印刷術為基礎的超大型集成電路的出現，是過去三四十年間電腦以及相關產品不斷翻新、躍進的基本動力。這場革命是電流的革命：基本上電腦是沒有昂貴、易磨損的移動部件的，它之驚人地便宜，理由即在於此。

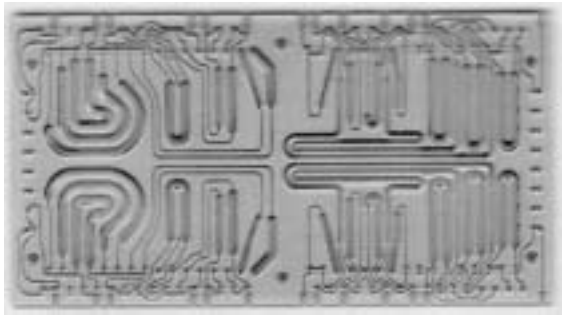


Reprinted with permission from *Science* **282**, 402. Copyright 1998 American Association for the Advancement of Science.

圖1　美國Sandia核武實驗室所設計的核彈微型鎖，右圖兩個齒輪的直徑大約是50微米。

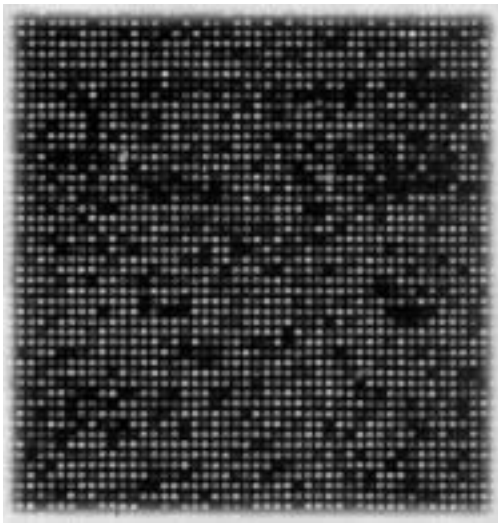
但另一場微型革命已經在醞釀之中：大量同樣是以光蝕印刷術為基礎的微小機器——微米(micro)大小的齒輪、鎖針、推進器、閥門、液管、反應皿……已經在許多實驗室乃至生產線上出現。這些可以媲美晶片(chips)的所謂「微機」MEMs (micro electromechanical system)已經像魔瓶中放出來的精靈一樣，行將充斥並且完全改變我們的世界。在目前，它們還只屬罕見「高科技」，例如作為加速感應器而被用作汽車防撞氣袋的觸發器，或者造成可以安全控制核武器的微型鎖(圖1)，等等。但日後它們則可能發展成信用咭大小的藥物測試實驗室或合成工廠(圖2)，或者變為可以探測大氣溫度和流向，乃至刺探私穩或機密的「精靈塵」(smart dust)。無論如何，能把DNA分析測試工作大量簡化的所謂「DNA晶片」已經在1991年發明，目前已大量應用了(圖3)。在極端便宜、容易大量生產、能耗極低等等重大誘因下，MEMs的發展潛力可以說是無限的①。數億年前大自然產生了藻類和細菌；今日人類則製出了微精靈機，百數十年後它們會「進化」成甚麼樣子，那是誰都不敢逆料的吧？

① *Science* **282**, 396-405 (16 October 1988) 有三篇專文介紹；*Scientific American* (November 1988), 28。



Reprinted with permission from *Science* **282**, 401. Copyright 1998 American Association for the Advancement of Science.

圖2　信用咭大小的連續反應器可以控制7個不同的反應，關鍵在於以微電阻控制溫度，和以加壓氣泡將溶液推移。



Reprinted with permission from *Science* **282**, 396. Copyright 1998 American Association for the Advancement of Science.

圖3　「DNA晶片」基本上是在硅或玻璃片上的矩陣，其中排列數以萬計的不同DNA分子片段(這些是以類似光蝕技術造成)；將包含其他DNA片段或基因的溶液流過晶片，然後以激光探測晶片上那些位置有DNA片段吸附，就可以在極短時間分析溶液中的DNA成分。

照相式地觀看

● 宋曉霞

每個時代都有自己看世界的方式。從看的方式的變化，可以探究藝術變遷的一些內在原因及其依據的外在現實。這一篇短文，不可能透視百年來中國美術的整體運動與攝影視覺的關係，不過是姑試初步，提供一點線索。

攝影視覺潛入了我們的觀看方式

與古人相比，我們今天的觀看方式已經發生了很大的變化。傳統中國畫的空間表現是「用心靈的眼，籠罩全景……『以大觀小』。把全部景界組織成一幅氣韻生動、有節奏有和諧的藝術畫面，不是機械的照相」①。如今，我們中國人最常用來記錄自己所見的工具已不再是毛筆了，而堪與之比擬的可能就是照相機。普通人如此，恐怕連畫家也概莫能外②。1839年達蓋爾 (Louis J. M. Daguerre) 發明的攝影法，載着人類的眼睛馳過百餘年的歷史，潛入了我們的觀看方式。與此同時，在我們生活的各個角落、在眼睛的所到之處，都泛濫着由攝影機複製的形象。我們現在用眼睛去看，就有可能是「照相式地觀看」。攝影的文法，在一定意義上支配着人類的觀察，難怪莫赫里—納吉 (Laszlo Moholy-Nagy) 說：「在二十世紀，一個人不懂攝影機就等於不識字，也是文盲。」

現代攝影將攝影機的記錄與揭示功能發揮到極致，它借助技術的高速進步，使我們似乎可以自如地觀察自己生活的這個世界，就像科學帶引我們深入到事物的那些未知的神奇和隱秘的領域一樣。現代攝影讓我們看見前所未見的速度，看見紅外線、X光的影像，看見從異常角度拍下的物象，看見顯微、宏觀、天文以及衛星照片。現代攝影打破了傳統的感知世界，大大地擴展了我們的視界，它似乎不可避免地把人引向視象的「現代化」。事實上，現代藝術的確曾經從攝影獲取過靈感。杜象 (Marcel Duchamp) 承

認③，是法國攝影家馬銳伊 (Etienne-Jules Marey) 在同一張底片上多次曝光的攝影，促成他完成《下樓的裸女》(1912)。馬銳伊用一系列的點來表示不同的運動，這對杜象畫出固定在運動中的形象大有啟發。杜象將攝影的觀看方式引入繪畫，藉此擺脫傳統繪畫的感性美，繼而轉向以幾何與數學為基礎的「機器化」的抽象美感。眾所周知，抽象繪畫同樣也曾把攝影當作靈感的源泉。

從觀看方式來說，攝影與繪畫既相互聯繫又彼此不同。我們生活所在的空間，不僅僅是此時此刻的當下空間，它實質上是由過去、現在、將來三相時間構成的。然而，相機用取景框擷取的影像，只能是事物在某個瞬間的凝固，這不過是在川流不息的時空中不斷流變、不斷生成的事物的殘象。照相式地觀看，並非原樣復原我們眼前的物質現實。照片把立體的現象變成平面，並且割斷了這些現象與周圍環境的聯繫，用黑色、灰色和白色來代替自然的色彩結構，不可避免地改變了物質現實的形態。畫幅的四邊看上去雖然與相機的取景框很相似，可是畫家作畫的時候，他的目光很自然會在畫面內外不斷地移動，不論他的目光移到哪裏，都能清晰地聚焦，也能變得模糊、離散、消失在虛空中，同樣也能對由時間凝結的空間中的「空」進行意象性的投視。他的眼睛既可以割斷時間和空間之流，再現事物當下呈現的形象，尋求實體的真實性；也可以在繪畫的過程中，追蹤物象在時空裏的流變，真實地呈現千變萬化的視覺經驗，直覺地佔有這個事物，讓它是其所是地顯現自身的意義，再現它在由過去、現在、將來構成的空間中的本真形象，尋求存在之真實性。

中國人對攝影視覺的認識與接受，幾乎是與油畫在中國產生影響同時發生。油畫最早傳入中國的年代可上溯到十六世紀中葉，但直到郎世寧 (Giuseppe Castiglione) 在如意館訓徒作油畫，也不過是按聖意貢獻一點西法的「寫真」技能，活動的範圍僅限於紫禁城內。油畫真正在中國社會產生影響，還是在鴉片戰爭以後，那時銀板攝影法也已傳入中國。在當時中國人的眼裏，照相術與西洋畫同是從各通商口岸隨洋貨舶來的洋玩意兒。照相術給人的最深印象是它複製物象的精確性④。照相術的引進，不可避免地把人們的視覺興趣導向了物象的逼真性。

傳統中國畫的空間隨着心中的意境可斂可放，是流動變化的；而照相術帶來的，則是由一個視點出發的凝固的空間。顯然，攝影視覺與講究意境的中國藝術理想屬於截然不同的語境。不過，這種不同並非像人們所想像的是中西古今文化的衝突。照相式地觀看屬於機械化的空間表現，中國畫用心靈的眼「以大觀小」，是音樂化的空間表現。此外還有其他的空間表現方式，例如：知性的透視法是科學的、建築化的空間表現；賈克梅第 (Alberto Giacometti) 嚴格遵守視覺直觀到的空間真實形象，是純粹視覺的空間表現……對這些不同的空間表現方式，與其以中西古今論之，不若拿它們與人的自然視覺空間感的多樣性、複雜性和意向性分別作比較。通過比較我們知道，照相式地觀看與透

視畫法倒是建立在共同的視覺模式上的。這樣我們便不難理解，為甚麼素描與照片在中國的結合會演變出擦筆炭描這麼一個品種來⑤。所謂擦筆炭描肖像畫法，就是借用素描的方法模擬照相的效果，取其模寫對象影像的逼真酷肖。這裏的素描方法，同郎世寧用西洋畫法來模仿中國畫的形式一樣，自然不是西方繪畫的主體精神，而是「借來」的一種技能和工具，其主旨是要達到建立在照相式地觀看基礎上的「真實」。

第一任台灣巡撫劉銘傳像（攝於十九世紀末）。

擦炭畫法的個案之一

在擦炭畫法最初流行的時候，出身匠人的中國畫大師齊白石 (1864-1957) 正以畫像謀生。他不僅用擦炭畫法為人畫過像，而且還有幾幅保留了下來，使我們得以一窺世紀初擦筆炭描畫像在民間流行的情形。

先看畫於1910年的《文勤公像》(參見彩頁二)，款題「庚戌秋日，湘譚齊璜敬摹」。可以肯定，齊白石所摹的並不是像主本人⑥，很有可能是像主生前的照片。我們可以將《文勤公像》與此前的人像攝影 (右圖) 作個比較。從觀看方式來講，兩者完全相同，都是以「照相式地觀看」為模式進行的觀察，再根據攝影的文法組織和建構的視覺形象。儘管齊白石以手繪的方式不僅可以模仿照片的效果，而且能夠在此基礎上對人物的性格、神情作進一步索隱探微的處理，但是畫像和照片一樣，都是一種程式化的視覺影像。作為民間肖像畫師，齊白石的擦筆炭描畫像，體現了鄉村、城鎮的觀眾與僱主以肖似、精致為上的欣賞習慣，以及彼時社會接受攝影視覺的情形。齊白石早年的這些畫像，實質上是合乎當時文化消費的流通性繪畫。

在今存的齊白石早期畫像中，有一幅《黎夫人像》(約1895) (參見彩頁一) 特別有趣。畫像中的誥命夫人朝服及地板上的紋飾，都以中國傳統的勾勒填色法來畫。無論是朝服綢緞衣料的質地、光澤，抑或是衣帽服飾的各種花紋繡樣，還是地板的圖案紋飾，齊白石都以傳統工筆畫法精細地描畫和鋪陳。這一部分敷色濃艷、對比鮮明，富有民間美術的裝飾趣味，幾近中國古建築的彩繪效果。整幅畫像，唯獨黎夫人的臉部運用了擦筆炭描畫法，在臉的邊緣及下部、唇、下頦和頸部等處畫出明暗，覆罩以淡肉色。為突出受光後的明暗光影，像主的頭部還有意微側。用擦筆炭描畫出的這一局部，以淡素的炭色襯托烘染體積，與畫幅中其他濃重鮮艷的裝飾性部分形成了戲劇化效果。這是攝影的

紀實功能與傳統工筆畫的「寫真」能力同台競技的結果。這種照相與工筆相結合的方式，今天在故宮等旅遊點的攝影服務中還可以見到。在這些到此一遊的留影中，旅遊者的身體躲在由平面繪出的朝服後面，頭探到朝服上的洞裏，結果就像這幅《黎夫人像》一樣，身穿手繪的朝服，唯有臉部呈現照相效果。

在經歷一個世紀之後，上個世紀的畫像樣式仍然出現在今天的攝影經營活動中。這不禁讓人追問，在一個有着「因心造境，以手運心」⑦的藝術傳統的國度裏，在一個懂得曲盡蹈虛揖之妙的民族中，「照相式地觀看」究竟對人們的觀看方式和空間意識產生了甚麼樣的影響？又給我們的真實觀帶來了怎樣的變化？

至於齊白石本人，他在1910年秋遠遊歸居後，經「十載關門」讀書、吟詩、作畫、刻印的生活，從身份、志趣、素養和作品風格等各個方面完成了由民間藝術家向文人藝術家的轉變，又經在北京的「衰年變法」，幾次脫胎換骨，方成就了彪炳畫史、為人熟知的齊白石藝術⑧。白石晚年的繪畫，超越一切現成的、視覺的、理性的或社會的預設和規範，復歸於樸，重新回到人與物的最本源的關係中，棄滓存精，力圖表現事物的本真存在，構成氣韻生動的意境。自然，「照相式地觀看」早已被齊白石捐棄在求藝問道的途中了，但是齊白石找到了一種新的觀看方式麼？所謂新的觀看方式，不僅要表現出與透視的照相機觀看方式的不同，更重要的是它必須是一種真實存在的觀看方式。或者說，畫家必須畫出那主觀的視覺真實。從這個意義上講，齊白石的藝術與其說是用眼睛來看空間萬象，還不如說是一種非視覺的心靈表現。在表現藝術上，齊白石的晚年無疑有了極大的進步，但作為觀看方式，齊白石無法逾越中國近現代在藝術創造上的空虛。這一點在文化大革命時期達到極致⑨。

擦炭畫法的個案之二

世紀初流行於民間的擦炭畫像法，90年代又出現在張曉剛「大家庭」系列裏，這一次它可不是掙錢吃飯的「手藝」，而是作為中國藝術界的某種新探索。這其間的變化，或許可以從兩個方面談起。

首先，西方現代藝術對人類的觀看方式作出了革命性的貢獻，它反叛了自文藝復興以來支配人類觀察的透視法，消解了建立在透視基礎上的一整套認識現實的意識形態。人類眼中的現實，不一定再是那個有着統一性和整體性的盒子，一方面透視法已不是我們認識現實的唯一方法了；另一方面，繪畫必須表現真實這一古老的信條被摧毀，畫家更注重內心感情的主觀表現。80年代發生在中國的現代藝術運動，實際上是西方十九世紀以來現代藝術和後現代藝術在中國的迴響。張曉剛在那個時期的作品，追求內在心理現實的呈現，他把自己的真實觀建立在從個體生命到「那個存在」⑩之間的主體體驗上。這種主體體驗，顯然不是一種公共主體性⑪，不是可以為觀眾普遍享有的主觀建構。這注定他無論怎樣超越世俗情感、超越知性

理念、超越建立在肉身上的「自我意識」，觀眾也不能在生命本體的「那個存在」上與他溝通。這也是現代藝術最終喪失公共性的宿命。

其次，在我們的時代，形象、照片、媒體被大規模的生產和複製，「複製」正是後現代主義的基本主題。這不僅使我們在文化上喪失了現實感，也喪失了歷史感。在我們的世界裏，現實本身並非現實，歷史本身也並非歷史，而是經媒體（社會媒體與自然媒體）傳播的現實與歷史。近年照片出版物在大陸非常暢銷，從「老房子」系列（江蘇美術出版社）到「老照片」叢書（山東畫報出版社），從各色「×鏡頭」到輯錄了舊影遺韻的「老字號」續編，成千上萬地出現在街頭巷尾的書攤上，或是藝術書店的專櫃上。從這些複製的歷史當中，人們真的可以找回自己的歷史意識嗎？張曉剛在創作上的轉型，正是在這個階段的文化界域中發生的。他也承認，他在1993年開始畫「大家庭」系列，正是由於老照片的觸動⑫。

「大家庭」系列源自中國人60-70年代的家庭合影，這種合影我們幾乎家家都有。「大家庭」系列試圖借助大家以往共有的攝影視覺，從而恢復某種公共性，這在本質上不同於他80年代的作品。波普藝術也是利用某些公共的觀看方式與形象資源，將業已喪失的公共性重新注入作品。張曉剛最初還較多地保留了照片中人像和服飾的具體性，後來他逐漸明確地以「一個人」的面孔為模式，專事類型化的複製。就像現代影樓拍攝的無數新娘美得就像一個新娘一樣。不過，他沒有採用機械複製手段，而是重拾世紀初模擬照相效果的擦筆炭描肖像畫法。在今天的文化邏輯下，他選擇擦炭畫法的目的不再是追求攝影視覺的逼真，而是對照片負載的程式化語言與規則的複製和模仿。昔日的照相館與現代的影樓一樣，按照流行的行業之規「美化」他們的顧客，為求程式化的畫面效果而犧牲形象的真實。那些二三十年前的合影，不過是被修飾過了的歷史罷了。張曉剛感興趣的，與其說是歷史，不如說是歷史影像的修飾語言，他帶給觀眾的，是毫無真實感的歷史影像，是對歷史的轉換性表述。他的作品與其說是傳統意義上的繪畫，不如說是「對修飾的再修飾」⑬，是用一種語言轉述的另一種語言。

這種新的擦炭畫法可以恢復繪畫藝術的公共性嗎？顯而易見，它已不再反映視覺真實，因而無法在視覺藝

張曉剛與其作品《血緣：兩個同志》。

術上達到原有擦炭畫法的公共性，最終只能成為一種風格畫，甚至是畫家私人偏好的表達而已。現代藝術對「照相式觀看」的拋棄，對於人的心靈表現來說，無疑是一種進步。但是公共的視覺方式和主觀視覺真實在藝術現代化運動中的喪失，這不正是當代藝術，特別是中國當代繪畫空虛的原因嗎？

註釋

① 宗白華：〈中國詩畫中所表現的空間意識〉，《美學散步》(上海：上海人民出版社，1981)。

② 攝影便捷的記錄功能與揭示功能，使許多畫家選擇用照相機記錄自己的所見，或者借助照片進行繪畫創作。李可染的研究者孫美蘭女史告訴我，山水畫大師李可染曾根據照片研究水墨逆光的畫法。更有意思的是，在李可染留下的印語中，有一方為「不與照相機爭功」。

③ 卡巴內(Pierre Cabanne)著，王瑞芸譯：《杜尚訪談錄》(北京：文化藝術出版社，1997)。

④ 1846年，湖南進士周壽昌遊歷廣東時寫道：「奇器多而最奇者有二。一為畫小照，法：坐人平台上，面東置一鏡，術人從日光中取影，和藥少許，塗四圍，用鏡嵌之，不令洩氣。有頃，鬚眉衣服畢現，神情酷肖，善畫者不如。鏡不破，影可長留也。」參見周壽昌：《思益堂集．廣東雜述》(長沙王先謙序刊本，1888)。

⑤ 1852年，一些傳教士在上海成立了土山灣兒童圖畫院，傳授素描、水彩、油畫及透視學等基礎課程。從這裏出身的周湘繼而創辦了上海油畫院，這是中國人自己進行油畫教學的第一頁。其中的一個結果是，在上海有不少學了水粉、油畫的生徒照着照片畫肖像，逐漸形成在社會上影響廣泛的擦筆炭描肖像畫法。

⑥ 像主譚鍾麟，諡號「文勤」，逝於1905年。齊白石1910年作此畫像，不可能是寫生之作。

⑦ 方士庶：《天慵庵筆記》(上海：上海書畫出版社，1994)。

⑧ 參閱郎紹君：〈齊白石傳略〉，載郎紹君、郭天民主編：《齊白石全集》，第一卷(長沙：湖南美術出版社，1996)。

⑨ 關於這個問題，恕作者暫不展開。請參閱巫鴻：〈繪畫再度來自照片〉("Once More, Painting From Photos")，載《陳丹青畫集．序》(香港：香港大學比較文學系，1995)；吾遠：〈「六億神州盡舜堯」——文革後期繪畫的主題〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年8月號；王明賢：〈紅衛兵美術運動〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1995年8月號；高名潞：〈論毛澤東的大眾藝術模式〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1993年12月號。

⑩ 請參閱張曉剛：〈尋找那個存在〉，《雲南美術通訊》，1986年第3期，轉引自高明潞等著：《中國當代美術史(1985-1986)》(上海：上海人民出版社，1991)。

⑪ 請參閱司徒立、金觀濤：〈當代藝術的危機——公共性之喪失(藝術與哲學的對話 I)〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1994年4月號。

⑫ 參閱黃專、張曉剛：〈經驗、身份與文化判斷〉，《畫廊》(廣州)，1996年第5、6期。

⑬ 引自1998年8月筆者與張曉剛在他成都沙子堰畫室的談話。

宋曉霞 1988年獲北京大學文學碩士學位，現為中央美術學院《美術研究》副編審。

「革命攻勢」
——古巴的「文革」和「大躍進」

● 程映虹

三十年前，當中國大陸被文革的風暴席捲得天昏地暗時，加勒比海的社會主義島國古巴也經歷了一場類似的大折騰。本文擬根據當時的歷史材料對這場運動作一個總的介紹。

一　歷史背景

在1959年初推翻巴蒂斯塔獨裁統治後，卡斯特羅一再宣稱他的革命是民族民主革命，決不是社會主義性質的。然而他掌權不到兩年，古巴就成為一個由「七．二六」運動獨攬大權的高度計劃經濟的國家。同時，古巴又向拉美各國輸出革命，派遣游擊隊。古巴的這種內外政策，使它在國內和國際都付出沉重代價。

古巴在1959年初推翻巴蒂斯塔(Fulgenico Batista)獨裁統治後，卡斯特羅(Fidel Castro)領導的「七．二六」運動掌握了武裝，採取了一條激進的社會改革路線，導致在推翻舊政權中建立起來的聯合戰線瓦解，民主派和自由派紛紛離開政府或出走他國。在武裝鬥爭時期，卡斯特羅一再宣稱他的革命是民族民主革命，決不是社會主義性質的。然而他掌權不到兩年，古巴就成為一個由「七．二六」運動獨攬大權的高度計劃經濟的國家。同時，古巴又向拉美各國輸出革命，派遣游擊隊，訓練各國激進份子，展開游擊戰。

古巴的這種內外政策，使它在國內和國際都付出沉重代價。在國內，古巴自1961年起就面臨嚴重的經濟萎縮和商品短缺，雖然美國的封鎖有一定作用，但美國拒絕供應的能源和拒絕購買的蔗糖都由蘇聯東歐集團包了下來。導致古巴經濟困難的根本原因是高度集權的領導集團毫無基本的經濟知識和經驗，實行了嚴格的計劃經濟，同時把「共產主義覺悟」作為生產的基本動力，否認個人的物質利益。自1962年起，古巴的食品和其他生活物資實行了配給制。

在國際上，古巴輸出革命的政策使得美國對它的制裁受到拉美絕大多數國家的支持，古巴陷於空前的孤立，只有墨西哥一個國家和它保持外交關係。到了60年代下半期，古巴甚至和它的盟國蘇聯集團的關係也變得緊張起來，其原因是蘇聯當時在國內實行了有限的經濟改革，承認物質利益和價值規律，國際上有「和平共處」的主張，反對盲目輸出革命，這些都和卡斯特羅和格瓦拉(Ernesto Che Guevara)的極左路線發生衝突。

1967年底，是古巴革命勝利以來最困難的時刻：國內長期的經濟短缺日益嚴重；國際上自1967年10月格瓦拉在玻利維亞被殺後，卡斯特羅的拉美「大陸革命」計劃破產，蘇聯集團和歐美共產黨對格瓦拉的犧牲不但不同

情，反而冷嘲熱諷，卡斯特羅一怒之下宣布不出席蘇聯十月革命五十周年的慶典，蘇聯則以撤走部分專家和減少燃料供應作為報復。在國內外空前孤立和困難的時候，卡斯特羅不但不檢討其極左政策，反而準備用更大規模的運動來強化其路線。

二　粉碎埃斯卡蘭特「反黨集團」的鬥爭

1967年底、1968年初，古巴國內的氣氛十分緊張，社會上流傳着各種各樣的謠言。一切迹象都顯示將要有一場大變動。1968年1月28日晚，古巴全國人民都集中在電視機和收音機面前收聽卡斯特羅的重要講話，他宣布在黨內揪出了一個以中央委員埃斯卡蘭特(Aníbal Escalante)為首的高級幹部反黨集團。

埃斯卡蘭特是原古共領導人之一，他奉蘇聯之命在卡斯特羅領導的「七．二六」運動從事武裝鬥爭時實行議會鬥爭，反對暴力革命。卡斯特羅上台後，蘇聯要古共和卡斯特羅結合，卡斯特羅也看在蘇聯的面子上，在1965年底成立新古共時將一部分前古共領導人結合進中央委員會。埃斯卡蘭特一夥的罪名是主張物質刺激，反對卡斯特羅所主張的「道德動力」；污蔑格瓦拉是托洛茨基份子和冒險家，說他要為古巴的經濟困難負責；攻擊卡斯特羅盲目自大，好像古巴成了「地球的肚臍」(意為世界的中心)；以及預言古巴來年的一千萬噸糖的計劃會破產，等等。結果，這個小集團的多數人被判處了徒刑。從這些材料來看，埃斯卡蘭特等人大致上反映了古巴在內外交困時一些頭腦比較清醒的幹部的認識，也間接反映了蘇聯的態度，而這都是卡斯特羅所不能容忍的。藉着這場黨內鬥爭，他不但壓制了不同意見，同時也向蘇聯顯示自己在困難局面下仍然牢牢地控制着黨和國家。

三　向小販開戰：「革命攻勢」的開始

卡斯特羅發起的這場黨內鬥爭不過是為一場1959年以來最大的運動掃清道路，預先消除反對的聲音。1968年3月13日，卡斯特羅在哈瓦那大學發表了向全國實況轉播的講話，宣布革命的下一個目標是向小販宣戰。他先公布了大哈瓦那市政管理局的一個關於街頭小販的調查報告，結論是絕大多數的小販都是反社會、反道德的，他們要為古巴的經濟困難和多數人生活物資的匱乏負責。小販們的罪惡是：不參加革命組織，不參加義務勞動，利用攤販非法贏利、剝削人民，目無物資配給制，從黑市進貨等等，而且在小販中提出移民美國的人最多。

卡斯特羅宣布革命不是為了做生意的權利，古巴必須消滅所有私人商業的形式。他的這次演講一直持續到午夜。當演講還在進行，古巴的「保衛革命委員會」(一個以街坊為基本單位的負責動員基層群眾、貫徹政府各項號令和監視敵對份子的組織)和民兵就緊急行動起來，以迅雷不及掩耳之勢撲向私人小店和街頭攤販，沒收他們的財產。同時，私人酒吧也被佔領。這些酒吧出售用甘蔗釀造的蘭姆酒，提供一些桌椅給客人，和中國的茶館差不多，是古巴當時唯一沒有被組織化的場所。這些私人業主都被集中起

1967年底、1968年初，古巴國內的氣氛十分緊張，一切迹象都顯示將要有一場大變動。1968年1月28日晚，卡斯特羅宣布在黨內揪出了一個以中央委員埃斯卡蘭特為首的高級幹部反黨集團。藉這場黨內鬥爭，他不但壓制了不同意見，同時也向蘇聯顯示自己在困難局面下仍然牢牢地控制着黨和國家。

來，統一分配到各個勞動地點。很多人被抄家，抄出來的東西在電視和報紙上公之於眾，作為這些小販生活奢侈的證明。一夜之間，小販和私人業主成了人人喊打的過街老鼠，除了抄家和沒收財產，很多店鋪被砸，業主被打。

在這場打擊和取締私人商業的運動中，一共有57,000多個私人產業(絕大多數是小攤販和小店)被沒收。它不僅有應付當時的政治經濟困難的用途，而且有更深刻的歷史背景，反映了國際共運歷史上一直存在的一種烏托邦幻想：消滅商業和小生產，建立一個完全由國家統一調撥所有物資的經濟。古巴黨報周刊《格拉瑪》(*Granma Weekly Review*)4月初發表的社論引用了列寧的「小生產是每日每時地、自發地和大量的產生資本主義和資產階級」的名言(這句話也是70年代中國農村「割資本主義尾巴」的主要「理論根據」)，用它來說明這場鬥爭的性質，宣布「我們必須徹底拔除商業制度的經濟和意識形態的根源」。

古巴的特色是在消滅了私人商業之後，並不是像蘇聯和中國那樣由國家商業機構出面組織和安排生活物資的調配，而是成立了一個由政府和「保衛革命委員會」共同負責的「人民管理者委員會」的半官方群眾組織，其職能從調配生活物資到管理店鋪和監察生活服務部門，無所不包。卡斯特羅是想以此來開創一個用群眾運動的方式管理社會流通領域的先例。

四　全國總動員和勞動軍事化

古巴社會自從60年代初就被逐步地組織化了，除了黨、團、工、青、婦和少先隊這些從蘇聯照搬過來的以外，上文提到的「保衛革命委員會」是古巴的獨創，它在形式上像中國的居民委員會，但職能卻大得多，從監視異己份子、貫徹政府號令到監督地方學校和注射預防針，幾乎無所不包，幾成半個地方政府。此外還有許多職能匪夷所思的組織，例如一個叫「教育的戰鬥母親」，其職能是統一監督小學生的課外作業和活動，在學校教師參加義務勞動時代替他們去教學。可以說，古巴社會生活的每一個方面都在組織的管理和監督之下。正是依靠這些組織，卡斯特羅得以動員整個國家投入「革命攻勢」。

「革命攻勢」的主要戰線是最大規模地動員城市居民下鄉勞動或者從事建築工程。卡斯特羅的理論是：城市是靠農村養活的，革命後城裏人必須自己養活自己。他提出的一個口號就是：「如果你要喝咖啡，就必須自己去種。」在數十萬哈瓦那人下鄉後，他宣布「哈瓦那省現在不是國家的負擔了」。

「革命攻勢」的主要戰線是最大規模地動員城市居民下鄉勞動或者從事建築工程。卡斯特羅的理論是：城市是靠農村養活的，革命後城裏人必須自己養活自己。他提出的一個口號就是：「如果你要喝咖啡，就必須自己去種。」在數十萬哈瓦那人下鄉後，他宣布「哈瓦那省現在不是國家的負擔了」。

勞動軍事化是「革命攻勢」的又一條主要戰線。1968年，古共中央政治局和書記處的成員都作為特派員分頭到各省去指導，省一級的書記和副手就是當地的司令和參謀長，各級地方黨組織和政府以及工廠和農場都照此辦理。每個地方和單位領導都分作兩部分：前線指揮部(設在甘蔗地裏或工地上，由「司令」掛帥)和後勤部(設在原來的機關裏，由「參謀長」坐鎮)，人馬也相應分作兩撥。

卡斯特羅的家鄉奧連特省可以作

為全省勞動軍事化的典型。卡斯特羅的弟弟和繼承人勞爾(Raúl Castro)親自坐鎮這裏，授予各級幹部象徵性軍銜。「戰鬥」就是假定某一天外敵入侵，警報響起，全體男女老少各就各位，青壯年男子前往「戰場」(即甘蔗地)，婦女在後方接替男人留下的崗位。奧連特省還根據這個軍事化的安排舉行了若干演習。如4月1日全省在淒厲的空襲警報下動員起來，93,000名男子登上卡車下了甘蔗地。在城裏，為了製造真實的戰爭效果，很多工廠甚至拉掉了電源，把工人先趕到防空洞裏，然後再解除警報，讓他們重返車間，有的還故意在照明不足的情況下生產，意在讓這種緊張的戰時氣氛刺激工人的生產積極性。

勞動軍事化使得曠工、遲到早退以及磨洋工等等都成了由「戰場紀律」處置的問題。大量的勞動營被組建起來，收容那些受「軍法」制裁的工人，強制他們幹艱苦的工作。勞動軍事化的另一個表現是大量的軍隊成建制地派到勞動前線，有的地方軍官直接代替了行政長官在指揮。總之，古巴全國在這種勞動軍事化下變成了一個巨大的軍營。

五　一千萬噸糖：「革命攻勢」的主要戰役

「革命攻勢」的主要戰役，是卡斯特羅提出的一千萬噸糖的奮鬥目標。蔗糖是古巴唯一能換取外匯、維持國內經濟的大宗出口產品，自1965年卡斯特羅第一次為蔗糖生產制訂指標以來，沒有一次產量達標，長期徘徊在六七百萬噸左右。1969年是古巴革命十周年，卡斯特羅兩年前就提出要在這一年內達到一千萬噸產量。1968年3月，他甚至說這個產量已經不是一個經濟指標，而是革命的榮譽了。他把這一年命名為「決定性奮進的一年」(古巴革命後每年都有特別的年號，如農業改革年、組織年、團結年、英勇的越南人民年、英勇的游擊隊員年等等)，把整個古巴的人力和物力資源動員到了極限，統統投入到甘蔗地裏。

1969年1月2日，近百萬古巴人從半夜就開始排隊進入哈瓦那的革命廣場，收聽卡斯特羅將在早上十點開始的講話。卡斯特羅在這次講話中宣布為了讓更多的食糖出口，糖要實行配給。此外，他還宣布將1969年和1970年的頭七個月併在一起算作一年，這是為了一千萬噸糖而戰鬥，而且取消1969年所有假日，把年底的聖誕和新年假日延至翌年的7月份，和一千萬噸糖的勝利一起慶祝。這樣，卡斯特羅把日曆也改變了。1月底，他說一千萬噸糖「將使古巴變成巨人」，這種「島國巨人」的心態就是他發起這場史無前例的運動的潛意識。6月14日，卡斯特羅來到奧連特省參加砍甘蔗開工儀式，並宣布一千萬噸糖的戰鬥正式打響。

1969年是古巴革命十周年，卡斯特羅向國民宣布為了一千萬噸糖而戰鬥的奮鬥目標。1月底，他說一千萬噸糖「將使古巴變成巨人」，這種「島國巨人」的心態就是他發起這場史無前例的運動的潛意識。6月14日，卡斯特羅來到奧連特省參加砍甘蔗開工儀式，並宣布一千萬噸糖的戰鬥正式打響。

六　創造「新人」：「革命攻勢」中的榜樣塑造

古巴革命的一個特點是始終把塑造「新人」放在最重要的位置。格瓦拉首先提出革命要創造的是「二十一世紀的人」，這樣的人是革命車輪上的「幸福的、有覺悟的、有自己特點的齒輪」。格瓦拉死後，卡斯特羅在發動「革命攻勢」之前曾把格瓦拉樹為全體

古巴人，尤其是古巴青年的榜樣。在為格瓦拉舉行的追悼大會上，卡斯特羅提出讓古巴青年全都成為格瓦拉那樣的人。

古巴當時還樹立了很多「新人」的集體典型，最突出的是松樹島青年公社。松樹島在古巴南面加勒比海上，革命前是監獄，卡斯特羅等人曾在那裏坐過牢。1965年，這個島被交給古巴共青團，先後有五萬左右青年人移居島上，在那裏開荒。卡斯特羅的目標是把這個島變成古巴出口柑桔的基地，產量要超過整個美國和當時另一個大量出口柑桔的國家以色列的總和。島上實行共產主義的分配制度，報酬完全平均主義化，唯一的區別是每個家庭人口的多少。卡斯特羅曾經多次說過要取消金錢在分配中的作用，這個目的在青年島上基本實現了。青年島成了社會主義古巴的共產主義飛地。在「革命攻勢」開始後，大量的古巴人被組織成「縱隊」來到這裏，一邊參加勞動一邊取經，準備回去推廣。這個島也是外國客人來訪的必到之處，卡斯特羅常常親自陪同外國人前來，向他們介紹這裏的「新人」實驗。

在發動「革命攻勢」之前，卡斯特羅把格瓦拉樹為全體古巴人，尤其是古巴青年的榜樣。當時古巴還樹立了很多「新人」的集體典型，最突出的是松樹島青年公社。1965年這個島被交給古巴共青團，先後有五萬左右青年人移居島上，在那裏開荒。島上實行共產主義的分配制度，報酬完全平均主義化。青年島成了社會主義古巴的共產主義飛地。

七　教育革命：「革命攻勢」的另一條戰線

在「革命攻勢」和塑造「新人」的社會工程中，教育是一條重要戰線。卡斯特羅本人對教育、特別是早期教育有特別的熱情。還在馬埃特臘山打游擊時，卡斯特羅就對一個來訪的法國記者暢談了他心目中未來的農村公社：把兒童和他們的父母、家庭分開，一出生就過集體生活，自幼年就參加勞動……這些都是農村公社道德教育的基本措施。

從60年代早期開始，卡斯特羅就根據這個原則大力改造舊教育，創造新教育。古巴斥巨資在農村建立了許多新學校，把城市少年兒童送到鄉村，讓他們在和家庭、父母、城市環境相隔絕的情況下接受軍事化的教育，把學習和生產勞動結合起來。1960年古巴就建立了一個培養小學教師的學校系統，學校全部設在山村和邊遠地區，挑選13歲以上的少年男女住在那裏接受長達四五年的訓練。實踐兒童與家庭隔絕、受到無區別對待的寄宿制學校也受到大力提倡。60年代下半期，略早於「革命攻勢」，卡斯特羅又提出了「學校辦到農村去」的計劃，古巴全國的中學，每年要有一兩個月把全體學生和教師送到農村去，在那裏邊勞動邊學習。此外，學校辦工廠、農場，和農場、工廠辦學校，當時也是教育革命的一個重要組成部分。

在「革命攻勢」中，這些已經實行的措施得到進一步強化，同時高等教育成為了主要目標。卡斯特羅對高等教育的基本態度是輕視課堂教學和高級研究，對高級知識份子尤其蔑視。他本人是學生革命家出身，一直主張學生造老師的反。在革命剛勝利的1959年4月，他就在哈瓦那大學對學生說要讓他們來修改教科書，讓他們教老師甚麼是對和錯。他還把舊大學貶得一文不值，說那裏充斥着騙子和不學無術的人，是一個「腐爛的、對欺詐比對教學更感興趣的地方」。1969年3月，「革命攻勢」期間，他又來到哈瓦那大學發表有關系統的大學改革的講話。他說古巴需要的是技術人才，高等教育要改變過去那種把腦力和體力

勞動分開的做法。大學要大大縮減，變成技術學院，每個專業都要在實踐中完成學業，學農的下鄉，學工的下廠，學畜牧的進養殖場，學制也要縮短。他還提出要大大縮減乃至取消人文學科。總之，他說古巴要成為一個「技師的民族」。對高級知識份子，卡斯特羅有一個嘲笑的說法，叫做「人行道上的農學家」，用來指那些在他看來不學無術或是只有一些迂腐學問的知識份子，他們在城市的人行道上連一行莊稼都沒有種出來。

八　蘇聯入侵捷克和「革命攻勢」的升溫

古巴的「革命攻勢」是在和蘇聯集團發生理論和政策分歧的情況下展開的，然而蘇聯1968年8月對捷克「布拉格之春」的鎮壓卻為古蘇和好創造了條件，使得「革命攻勢」更加升溫。蘇聯入侵捷克後遭到舉世譴責，然而和蘇聯關係冷淡的古巴卻出乎意料地表示支持。卡斯特羅在8月23日晚向全國發表廣播講話，他完全同意蘇聯對捷克局勢的分析——在西方國家的經濟援助和政治滲透下，捷克正在放棄社會主義制度，倒向西方陣營。雖然他承認，從國際法的角度來說，華約國家的軍事行動是對捷克主權的破壞，但社會主義者只能從政治的必要性去接受這個「令人痛苦的」事實。

卡斯特羅之所以支持蘇聯的行動，是為了達到一個更重要的目的：對蘇聯和東歐國家前一階段的改革思潮算總帳，讓蘇聯人知道捷克的演變正是他們曾經鼓勵的改革政策的惡果。卡斯特羅說，存在於捷克的很多現象也存在於蘇聯和其他東歐國家，特別是對物質刺激的提倡和對個人利益的縱容。他引用塔斯社的聲明，其中說：不幸的是，在捷克，經濟改革的討論發展到了危害社會主義原則的地步。卡斯特羅問道①：

> 我們很想知道這是否意味着蘇聯打算在經濟領域限制那種日益導向商業關係和自發傾向的現象，是否打算限制那種日益為市場的用途和市場在決定價格的過程中的作用而辯護的做法？蘇聯是否意識到了必須制止這種傾向？

他還大力批判了蘇聯東歐國家和帝國主義「和平共處」的幻想。在批判社會主義陣營自由化的問題上，他把根子一直挖到了南斯拉夫和鐵托 (Josip B. Tito) 身上，反對蘇聯在1956年和南斯拉夫恢復友好關係，這樣卡斯特羅就把問題一直追到了赫魯曉夫 (Nikita Khrushchev) 的非斯大林化。

卡斯特羅的這次講話是國際共運史上反改革勢力的宣言書。藉捷克事件，卡斯特羅宣布了蘇聯東歐改革路線和和平共處政策的破產。無疑，這次事件更堅定了卡斯特羅的信念。半年後，1969年初他就發起了一千萬噸糖的戰鬥，把「革命攻勢」推向高潮。

卡斯特羅之所以支持蘇聯鎮壓捷克的「布拉格之春」，是為了達到一個更重要的目的：對蘇聯和東歐國家前一階段的改革思潮算總帳，讓蘇聯人知道捷克的演變正是他們曾經鼓勵的改革政策的惡果。藉捷克事件，卡斯特羅宣布了蘇聯東歐改革路線和和平共處政策的破產。

九　「革命攻勢」的失敗

「革命攻勢」的主要戰役是一千萬噸糖，這個指標是整個運動勝敗的象徵。1969年10月，政府宣布取得了按時達到第一個百萬噸糖指標的勝利，但接下來的百萬噸卻一次比一次晚。政府取消了星期天的休息，和平時一樣勞動十二個小時。為加強對工人勞

動的監督，政府發布了第1125號法令，規定為每個工人建立勞動檔案，上面載有個人歷史、勞動技能、教育程度、出勤率和「革命覺悟」的程度，它是確定工資、退休待遇以及分配住房等等的憑證。

然而，全國總動員加上嚴刑峻法都於事無補。到了1970年5月，所有人心裏都清楚：一千萬噸糖是個無法完成的指標，但誰都不知道如何替卡斯特羅找到一個承認失敗的場合和台階。就在這時，流亡美國的古巴反革命在公海上綁架了幾個古巴漁民，提出用他們來交換古巴的政治犯，卡斯特羅利用這個事件掀起了一場新的反美運動。數十萬群眾包圍了瑞士駐古巴大使館(瑞士大使館的房子是前美國使館的所在地，瑞士大使館又是美古斷交後兩國之間打交道的中間人，因此是全古巴最能令人想起「美國」這兩個邪惡字眼的地方)，威脅要衝進去。這件事引起了一場外交危機，後來美國聯邦調查局迫使古巴流亡份子釋放被綁架的漁民回古巴。卡斯特羅親自去歡迎這些人，並把他們帶到圍困瑞士大使館的現場，作為一場反美鬥爭取得勝利的象徵。就在這次大會上，他第一次宣布沒有達到一千萬噸糖的指標。

7月24日是甘蔗收穫期的結束，政府宣布產量是850萬噸。7月26日，在紀念「七．二六」(即1953年7月26日卡斯特羅帶領人馬襲擊蒙卡塔兵營，這是卡斯特羅武裝鬥爭的開始)的講話中，卡斯特羅承認一千萬噸糖的戰鬥失敗。他說失敗的主要原因是領導人對「客觀因素」判斷失誤，並說要為這個重大失誤追究責任。出乎所有人的意料，他自己提出「辭職」，但在群眾的反對聲中收回了這個要求(在群眾大會上宣布重要決定並由群眾的呼喊來「批准」，是卡斯特羅「直接民主」的主要表現)，然後他撤換了糖業部長和教育部長。

和一千萬噸糖差不多同時展開的「環哈瓦那綠帶工程計劃」這時也面臨失敗。無數工人、幹部、學生和家庭主婦辛苦了一年多，開荒種地，撒下了十億顆咖啡種子，長出來的咖啡樹卻不結果，原因是哈瓦那地區不適於種植咖啡。

由於整個國家的經濟和其他工作在一年半以來都圍繞着一千萬噸糖而運轉，這場戰鬥的失敗使得古巴的經濟陷於癱瘓狀態，其嚴重性到了無法掩飾的程度，連卡斯特羅自己也不得不在「七．二六」的講話中承認，領導人已經讓古巴人民付出了太大的代價。8月份他對古巴婦聯大會發表講話的題目就是「自我批評」；9月份他在另一次講話中說：「讓我們再也不要像過去習慣的那樣……把一個來自於我們頭腦裏的主意直接在實際中實施，這樣的方案常常在現實世界中碰壁。」②

以一千萬噸糖為中心的「革命攻勢」的失敗，在古巴革命後的歷史發展中影響深遠。在一段時間裏，卡斯特羅汲取了這次失敗的教訓。自1970年開始，古巴黨和政府逐步放棄了直接依靠群眾運動來完成經濟計劃的做法，對最高領導人在制訂經濟指標時的隨心所欲和直接干預也有了一定的限制；同時，一些過去受到忽視的機構和制度開始建立和健全，向蘇聯模式看齊。西方研究古巴的人士將這種種舉措稱為革命的「制度化」，意為革命有了一定的制度束縛，不再一味地激進化和用非常規的手段來達到經濟和社會目的。

以一千萬噸糖為中心的「革命攻勢」的失敗，在古巴革命後的歷史發展中影響深遠。自1970年開始，古巴黨和政府逐步放棄了直接依靠群眾運動來完成經濟計劃的做法，對最高領導人在制訂經濟指標時的隨心所欲和直接干預也有了一定的限制；同時，一些過去受到忽視的機構和制度開始建立和健全。西方研究古巴的人士將這種種舉措稱為革命的「制度化」。

十　古巴模式的大躍進和文革

中國的大躍進和文革是兩個分別開展的運動，前者以經濟指標為主，背後的動機是直接向共產主義過渡；後者則基本上是一場沒有經濟指標的純政治運動。而古巴的「革命攻勢」可以說是古巴模式的大躍進和文革的結合，兼具政治和經濟雙重目的。

在現象層面上，我們可以看到在中國和古巴的這些運動之間存在着許多相同點，例如：用揪出黨內反對派作為運動的開始；在社會上確定一個階層作為公敵，然後發動群眾進行批鬥甚至抄家；全國總動員，使用遠遠超出常規的手段去達到一個並不現實的經濟指標，甚至正常的工作全部停頓下來，一切圍繞着中心任務運轉；在人民群眾中用個人和集體的典型強行推廣普通人難以做到的道德標準，存公廢私；在教育方面要徹底廢除重視基礎教育和高級研究、以全面發展人的個性、心智和道德為目的的教育制度，發展起一種以意識形態為中心的、在知識上只強調實用知識和基本技能的教育，目的是培養一種政治上完全定型的、技術上能適應普通工農業生產需要的中低級人才。

值得一提的是，在國際背景上，中國的大躍進、特別是文革和古巴的「革命攻勢」，都是對蘇聯模式的否定和挑戰。所謂蘇聯模式，這裏指強調物質基礎、技術水平，現實地制訂經濟發展指標，依靠官僚階層和技術人員的管理水平而非用群眾運動的方式完成經濟計劃，以及有限的經濟改革，承認個人物質利益和價值規律的作用，等等。在60年代上半期，尤其是圍繞「利普曼主義」的討論中，這些都是蘇聯東歐陣營的熱門話題。而中國和古巴這兩國之所以反對這個意義上的蘇聯模式(而非高度集權或計劃經濟意義上的蘇聯模式)，除了意識形態的原因外，經濟上是因為它們沒有蘇聯那樣已經具有相當規模的物質和技術水平，只能訴諸他們所獨有的或者說唯一的資源：群眾運動和政治覺悟。

在更深一層的意義上，古巴的「革命攻勢」和中國的大躍進和文革一樣，都是一種尋求向共產主義直接過渡的形式。或者在保守一點的意義上來說，是希望通過和平年代的繼續革命，確保已經達到的覺悟水平不至下降，為向共產主義的過渡作好準備。1968年，古巴總統多鐵戈斯(Osvaldo Dorticós)對外國客人說：古巴正在用最快的速度進入共產主義，其主要方法就是一部分一部分地轉變古巴社會。針對馬克思主義對物質基礎的強調，他說：「馬克思設定了最終目標，解釋了未來社會的性質，剩下的問題就僅僅是找到正確的方法去到達這個目的。手段越合適，達到目的的速度就越快。」在這個意義上，他用蘇聯作為反面教材：「自從1962年以來，……俄國人共產主義講得越來越少，利潤和恢復市場機制講得越來越多。」他甚至對社會主義是一個獨立的發展階段這個當時國際共運公認的原則提出質疑：「一些東方國家(指社會主義國家——本文作者註)的理論家試圖用他們的改革把社會主義階段永久化」，而不是把這個階段看作從資本主義通往共產主義道路上的一個短暫的休息站③。

令人深思的是，儘管古巴的「革命攻勢」和中國的大躍進、文革之間存在着現象和本質上的相似，但基本上

中國的大躍進和文革是兩個分別開展的運動，前者以經濟指標為主，背後的動機是直接向共產主義過渡；後者則基本上是一場沒有經濟指標的純政治運動。而古巴的「革命攻勢」可以說是古巴模式的大躍進和文革的結合，兼具政治和經濟雙重目的。值得一提的是，中國的大躍進、特別是文革和古巴的「革命攻勢」，都是對蘇聯模式的否定和挑戰。

卡斯特羅在發起這場運動時並沒有受到中國的影響或啟發。古巴和中國之間的關係以1965年為界，之前雙方維持友好關係，卡斯特羅在中國和蘇聯之間維持平衡。但隨着古巴經濟日益依靠蘇聯，以及中國1964年開始削減對古巴的大米輸出，中古關係惡化了。卡斯特羅在1965年1月的新年講話中挑起了中古論戰，但這場論戰只持續了幾個月就沉寂了。此後古巴對中國的態度是不罵也不提，例如從1966年2月到1970年左右，《格拉瑪》基本沒有單獨的介紹或報導中國的情況，只有在1966年6月的一次報導中介紹了北京大學的人事變動，這是對中國文革和整個中國情況唯一的一次報導。相比之下，越南和朝鮮倒是經常出現在報紙的頭版。

根據一些和卡斯特羅等高級領導人有過密切接觸的西方左派人士的記載，卡斯特羅對中國以文革為高潮的極左路線很有好感，但具體了解得很少。

根據一些在這個時期訪問古巴並和卡斯特羅等高級領導人有過密切接觸的西方左派人士的記載，卡斯特羅對中國以文革為高潮的極左路線很有好感，但具體了解得很少。 例如，波蘭共產主義者卡洛爾 (K. S. Karol) (此人因對蘇聯模式不滿而長期住在巴黎) 60年代訪問過中國，並在1967年出版了一本題為《中國：另一個共產主義》(*China: The Other Communism*) 的書。次年當他訪問古巴時，發現古巴政府把他書中的部分章節編成小冊子在內部發行。他所遇見的一些讀過這本小冊子的幹部都對中古之間的論戰表示不解，因為雙方的內外政策——特別是平均主義和反對物質刺激——實在太相近了。卡斯特羅這樣對他說④：

> 中國人也許正在做令人感興趣的實驗，但我們比他們走得更遠。在他們的社會計劃中，錢還是核心，雖然是從平等的角度，而俄國人則處心積慮地鼓勵收入的不平等。我們則想擺脫金錢的神話，而不是去遷就它。我們要把錢徹底廢除。

卡洛爾還提到，古巴一些幹部把他們的「革命攻勢」稱為「古巴版的文革」。卡斯特羅和古巴領導層就是從這些很有限的材料來源來了解中國的文革，因此可以說，「革命攻勢」完全或至少基本上是古巴自己的產物。筆者之所以認為這個事實令人深思，是因為在採用計劃經濟和國家控制等方面，古巴都有清楚的先例可循。例如革命剛勝利時，他們在1959年和1960年 (當時古蘇尚未恢復由於巴蒂斯塔1952年政變後中斷的外交關係) 甚至請過一批美國左派經濟學家去給他們上計劃經濟的課，但在實行更左的路線時卻完全是自覺和自發的。在我們理解和分析二十世紀國際共運的本質時，這種自覺性和自發性是一個不容忽視的問題。

註釋

①② 古巴黨報周刊《格拉瑪》(*Granma Weekly Review*)，1968年8月25日；1970年7月3日。

③④ K. S. Karol, *Guerrillas In Power: The Course of the Cuban Revolution* (New York: Hill & Wang, 1970), 357-59; 342-43.

程映紅 1959年生，現在美國東北大學歷史系攻讀博士學位，撰有《菲德爾．卡斯特羅——二十世紀最後的革命家》。

論宗教的超越與內在

● 劉述先

一　引言

近年來當代新儒家的所謂「內在超越說」引起了不少爭論。正巧內人劉安雲女士剛翻譯了史密士(Huston Smith)的名著：《世界宗教》(*The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*)①，由我擔任校訂，獲益良多。通過這部書的刺激，我對於宗教的超越與內在問題有了更清楚的認識，願意提出來與大家切磋。我打算討論下列三個問題：(一)宗教的定義與超越、內在的關係；(二)邏輯、經驗與宗教信仰的相干性；(三)外在超越說與內在超越說的評估，然後作出簡短的結語。

二　甚麼是宗教的恰當定義？

中文「宗教」一詞是英文"religion"一詞的翻譯。這個詞的最重要意義，《韋氏大字典》有詳細的解說②。這個條目把一般所了解的「宗教」一詞的意義已經說得很清楚，其大意可以略加疏解如下：宗教所關懷的是超越可見世界以外的存有，它與哲學不同，不是依靠理性，而是仰賴信仰與直覺，它一般相信一個單一的存有，如上帝，或者一群神靈，或者一個永恆原理，或者一個超越的精神實體，創造了世界、統治它、控制其命運，有時干預其歷史之自然過程，也相信人有了這樣的信仰——通過儀式、祈禱、精神修練、遵守日用常行規則，如十誡——乃會在精神上得到慰藉。

這樣的說法基本上照顧到了多神教(polytheism)、一神教(monotheism)乃至泛神教(pantheism)的信仰，兼顧超越(神)與內在(人)兩層，又包括知與行兩個方面，已經算是有相當的包容性了。然而它仍不免反映了西方的偏見，特別是創世、干預歷史一類有神論(theism)信仰的特徵，根本不能適用於佛教一類的無神論

《韋氏大字典》對「宗教」一詞的意義有清楚說明：宗教所關懷的是超越可見世界以外的存有，也相信人有了這樣的信仰會在精神上得到慰藉。這樣的說法基本上照顧到了多神教、一神教乃至泛神教的信仰，兼顧超越(神)與內在(人)兩層。然而它仍不免反映了西方的偏見。

* 本文宣讀於1997年12月8日至10日由香港中文大學與科技大學主辦之「天人之際與人禽之辨——比較哲學研討會」。現徵得該會同意，將文章的修訂本先在《二十一世紀》發表，謹此致謝。

(atheism) 信仰，卻又沒法子將之排除在宗教信仰的領域之外。為了避免這樣的困難，當代神學家田立克 (Paul Tillich) 乃將宗教重新界定為「終極關懷」(ultimate concern) ③。這樣的改造是有其必要的，不只佛教有其終極關懷，表面上看來徹底現世性的儒家一樣有其終極關懷，而有其宗教意涵④ 。這種對於宗教的擴大的了解差不多成為學者的共識，譬如史密士的書就有分章論述印度教、佛教、儒家、道家、伊斯蘭教、猶太教、基督教等「歷史宗教」(Historical Religions) 與所謂的「原初宗教」(Primal Religions) ⑤。然而田立克的說法也不是沒有問題，因為他認為每個人都有終極關懷，也就是說，無論承認與否，每個人都有宗教信仰，於是有些人可以信金錢、國家、共產，乃至無神論，只要其信仰是無條件的，就是一種宗教信仰。這樣的界定不免過於寬泛，不免引起了四面八方的攻擊。其實田立克自己早就作了分別，他把以上這些當作是「偽似宗教的」(quasi-religious) 信仰，不是真正的 (authentic) 終極關懷。凡是把有限的東西當作無限來崇拜，就是「偶像崇拜」(idolatry) ，乃至會造成「魔化」(demonization) 的效果，此處不可以不戒慎⑥。

我們當前亟需要做的工作是分別出宗教與偽似宗教之間的界線。我認為在這裏最重要的一個判準就是對於「超越」的信仰與祈嚮。但是只有這一方面還是不足夠的，舉凡宗教必有其「內在」的方面，其重要性幾不下於宗教的超越祈嚮的方面。故此儀式、祈禱、精神修練、日用常行的規則等等莫不與宗教有極其緊密的關連性，因而也產生了形成宗教組織的必要。

田立克認為基督教才能提供真正的終極關懷或宗教信仰，我們自不必接受他這樣的見解⑦，我們當前亟需要做的工作是分別出宗教與偽似宗教之間的界線。我認為在這裏最重要的一個判準就是對於「超越」(Transcendence) 的信仰與祈嚮。田立克銳敏地觀察到，像國家主義、共產主義一類東西的確可以產生像宗教一樣的狂熱，但它們畢竟是徹底現世性的，而且有把有限的東西當作無限來崇拜之嫌，故只能是偽似宗教，我們不會以之為宗教。

然而儒家雖然是徹底現世性的，卻從不缺少對於「超越」的信仰與祈嚮，「天人合一」的理念始終是儒家思想中極其重要的一環⑧。儒家傳統(如當代新儒家所說的)具有深刻的宗教意涵。至於佛教，史密士指出，如果以西方信仰「上帝」(God)為人格神的判準來衡量，無可諱言，佛教是信奉一種無神論；但他進一步指出，"God"一詞還有另一涵意，所謂"Godhead"(神性)，指向超越人格、名相的神秘真實，卻可以與"nirvana"(涅槃)相比擬⑨。無論這種說法是否允當，佛教有超越現世的祈嚮與信仰是不容置疑的。所謂「原初宗教」信仰的諸神靈，儘管有許多是自然神祇，也肯定超越於日常經驗世界之外，另有一魔術支配的領域，而有豐富的精神性(spirituality)。這些不同的精神傳統才可以叫作宗教。這樣把宗教的範圍收窄，就不至於把一些俗世信仰如國家主義、共產主義也列入宗教的範圍。這樣的看法相信可以為大多數學者所認可或接受。

如果以上所論不謬，那麼「超越」的因素不能不是界定「宗教」的一個重要成分。但是只有這一方面還是不足夠的，舉凡宗教必有其「內在」(immanence)的方面，其重要性幾不下於宗教的超越祈嚮的方面。一個宗教之所以為一個宗教，決不只是個人心裏的一些想法或感受而已！它必內在到個人生活乃至群體的生活之中。故此儀式、祈禱、精神修練、日用常行的規則等等莫不與宗教有極其緊密的關連性，因而也產生了形成宗教組織的必要。如此佛教有其僧伽，基督教更形成了龐大的教會組織。儒家在這方面最弱，故不能稱之為一「組織宗教」，但信仰與生活關連，則是不爭之事。弔詭的是，耶穌還宣稱，我的王國不在這個世界，然而他在被釘十字架之後，基督教信仰卻征服了整個西方，而在世上建立了一個勢力龐大的「基督王國」(Christendom)。正是「超越」與「內在」之間的緊張、對立關係，導致了新教的分裂運動。到了今日，在韋伯(Max Weber)所謂「解魅」以後，不只超越的祈嚮減弱，教會的力量也遞降，造成了所謂宗教的危機。這裏牽涉到許多複雜的問題，不能在此具論。以上我自己並未提出一個新的「宗教」的定義，但那些重要因素應該標舉出來則已昭然若揭，毋須我多贅了。

三　邏輯、經驗與宗教信仰的相干性如何？

如果我們明白了宗教信仰的特質，那麼邏輯、經驗與它的相干性如何，似乎也該是一個相當清楚、不難回答的問題了。由於邏輯、經驗都是純屬「內在」方面的東西，它與嚮往「超越」的宗教信仰很明顯地只有邊緣性的相干性。無疑在我們生存的現象世界中可以找到一些規律。我想沒有人會認真懷疑我們的思想遵守某種邏輯規則，譬如說，不能夠違反矛盾律，無論是把它當作一項公理(axiom)或基設(postulate)看待。而思想與存在似乎有某種同構(isomorphic)關係，故此運用假設與實驗的方法可以找到現象之間的確定關連性(correlation)⑩。邏輯實證論者乃以純形式的邏輯與數學，以及必須通過證驗手續所獲得的經驗知識，窮盡了認知意義領域的全部。過此以往，他們就可以像維特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)《邏輯哲學論》

邏輯、經驗都是純屬「內在」方面的東西，它與嚮往「超越」的宗教信仰很明顯地只有邊緣性的相干性。邏輯實證論者乃以純形式的邏輯與數學，以及必須通過證驗手續所獲得的經驗知識，窮盡了認知意義領域的全部。但問題是，宗教語言儘可以有它自己表意的方式，不能用認知語言的標準來衡量。

邏輯推論與經驗推概如何相干，表現為兩種思想形態：一種形態順着邏輯與經驗往前探索，以打開超越的領域；另一種形態則逆向而行，通過與邏輯、與經驗的對比，來凸顯出超越的不同性格。兩種形態在東西思想都有巨大的吸引力，得到持久而龐大的支持。

(*Tratatus Logico-Philosophicus*) 所說的，「當你不能說的時候就必須靜默」⑪。勉強說的話，就不免是「認知上的無意義」(cognitively meaningless)。這樣，宗教語言被判歸「無意義」(nonsense) 的領域。然而，學者對於維特根斯坦的思想一向有不同的異釋，有謂這種「無意義」實在大有意趣，進入了「神秘」的領域。後期維特根斯坦似乎印證了這種闡釋的正確性，他體認到日常語言可以有各種不同的功能⑫，自承早年過份偏重邏輯與科學的理想語言。如果語言遊戲可以有多種的話，那麼宗教語言儘可以有它自己表意的方式，不能用認知語言的標準來衡量。

正是因為這緣故，我基本上同意康德 (Immanuel Kant) 在《純粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)「先驗辯證學」("Transcendental Dialectic") 中所提出的看法：由邏輯的推論或經驗的推概不可能建立任何有關終極實在的論說，否則就會產生「悖論」(paralogism) 或「二律背反」(antinomy) 的效果，而有關上帝的證明總不免是徒勞無功的⑬。基於同樣的理由，任何想利用邏輯推論或經驗推概去駁斥否認宗教信仰的企圖，也一樣是徒勞無功的，因為它本不屬於同一語言遊戲的範圍：自圓一致或經驗對應並不是決定宗教信仰是否「本真」(authentic) 的最重要的判準。

我們進入到宗教信仰的範圍中，就會觀察到一些有趣的事實。宗教雖是有關「超越」的祈嚮，但它的傳播卻不能不始於「內在」的當下。儘管它以終極關懷為主導，它的影響力卻遍及生命的每一領域之內。邏輯推論與經驗推概雖然只具有第二義的重要性，也可以被用來支持宗教信仰。西方的神學恰正是這樣的產物，它企圖為信仰提供理性的論據，所謂的"rational justification for faith"是也。如此，邏輯推論與經驗推概也有了一定的相干性，但如何相干卻表現出各種不同的形態，有時彼此矛盾衝突無法調和。我們在此自不可能詳析此中所涉及的理論效果，只能簡略地舉出兩種思想的典型來展開我們的討論：一種形態順着邏輯與經驗往前探索，以打開超越的領域；另一種形態則逆向而行，通過與邏輯、與經驗的對比，來凸顯出超越的不同性格。兩種形態在東西思想都有巨大的吸引力，得到持久而龐大的支持，不妨在此略加討論。

舉例來說，在西方神學中有所謂「本體論的論證」(ontological argument)，企圖由「上帝」的概念推論出上帝的存在，這是依賴邏輯推理所作出的先驗性 (a priori) 的論證。此外，又有所謂「宇宙論的論證」(cosmological argument)，其中最流行的一種形式即所謂「第一因」(First Cause) 的論證。這種論證由流溯源，通過經驗觀察得到的事象，建立因果關係，最後推到宇宙形成的第一因，乃是一種後驗性 (a posteriori) 的論證。

在印度也有類似的思路。正理派 (Nyaya) 注重邏輯推論，勝論派 (Vaishesika) 則注重經驗推概，成為印度教六派哲學中的兩派。印度發展了五支推理與三支推理，把邏輯推論與經驗推概結合在一起。佛教繼承這一印度傳統而有因明。空宗的龍樹擅用破的辯證法，破實體、破因果論證令人歎為觀止；唯識宗則通過八識，建立了複雜的宇宙論，最後轉識成智，才能達到「悟」的境界。

但由純理的觀點看，這樣的思路都是有問題的。舉例說，龍樹的破實

體、破因果論證與休謨 (David Hume) 若合符節，不同處在於，佛家以八不為遮詮，破斥常見斷見，便可體證中道。但這中間顯然已經歷了一異質的跳躍，因為休謨雖作出同樣的論證，卻並沒有開悟，仍停留在他的懷疑主義以內。由邏輯推論轉移到經驗推概，如第一因的論證，所遭逢的正是類似的困難，因為由一般因果上溯到第一因，一樣要經歷一個異質跳躍的過程。無疑，在現象世界 (內在) 確可以建立一些規則，可供證驗與檢證。但由內在到超越，這中間既經過一異質的跳躍，推衍出來的結果就喪失了確定性 (certainty)。康德在「先驗辯證學」中所指出的困難雖不云窮盡，卻是十分真實、難以克服的困難，迄今為止，我們並沒有找到任何良策可以超越這樣的難局 (predicament)。

但宗教信仰既以開悟、救贖為目的，順着邏輯推論、經驗推概的方向走，決不是唯一的、萬能的道路。事實上由古至今，在宗教信仰的領域中，無論東西都有強大的傳統主張反其道而行之。舉一個最富於戲劇性的例子，像歸之於透吐林 (Tertullian) 的名言：「我信，正因其荒謬」(credo quia absurdum) 就是這一路思想最典型的表述。西方一向有「否定神學」(via negativa) 的傳統；印度則昌言「非此，非彼」(neti，neti)；《老子》第一章開宗明義便有「道可道，非常道」那樣震爍古今的名句。到了現代，鈴木大拙在西方宣揚「禪」(Zen，Chan) 的奧義，乃謂禪是「非邏輯的」(illogical)、「非理性的」(irrational) 來加以標榜，而引起了激烈的爭辯與廣大的注意[14]。

有人花了大力氣企圖證明鈴木大拙說話也不能不合乎邏輯、觀察也不能不合乎經驗，還有人引用羅素 (Bertrand Russell) 的「類型論」(theory of types) 企圖以語言的不同層次來拯救禪宗之免於觸犯矛盾律，其實這些都是完全沒有必要的辯論。凡由邏輯與經驗層面去譴責鈴木或為之辯解都是犯了「範疇錯置的謬誤」(category-mistakes)。顯然，如果鈴木寫文章完全不合語法，那麼根本沒有人會明白他在講甚麼，這根本不在話下。而鈴木舉證說禪師謂「水止橋流」，難道他真的不知道，我們通過感覺知覺所把握的經驗世界，其實是「水流橋止」嗎？這樣的辯論真正可謂是膠柱鼓瑟，完全不明白鈴木用心之所在，當然是無緣去領略鈴木用這種「荒謬」的例子想要宣揚的奧義了。

事實上，邏輯推論與經驗推概分屬語法學 (syntax) 與語意學 (semantics) 的範圍，鈴木所闡釋的禪宗語錄卻是語用學 (pragmatics) 的範圍。硬要用前二者的標準去衡量後者，難怪驢頭不對馬嘴。舉例說，《世說新語》所謂「漱石枕流」，那是文學上的表達，與實際經驗上無法漱石枕流根本沒有甚麼相干性。而禪宗的策略恰好是逆向而行，有意破壞邏輯與經驗的規則，因為把心思膠着在這些東西上面恰好是「偏計所執」，即一般世人「見得山是山，水是水」的世界。必定要以棒喝的霹靂手段把人從這種習慣的常規世界感到安樂的心境徹底震醒，這才能製造一種契機，令人發心在「內在」之外，追求「超越」的境界，所謂「見得山不是山，水不是水」。但這又不可以當作諸法實相的本來面目看待，最後才能體證到「超越」不離「內在」，了解到吾人其實並不能在「世間」之外另外找到一個西方極樂世界，則到頭來畢竟

現在有些人謂佛家無常之說其實更契合量子力學背後的基設，這當然也可姑備一說，然如果想以物理來證佛說，則仍不能避免順取諸說所必須面對的那些困難。只要不起迷執，佛說與物理可以互相呼應、互相補足，不必一定是對立的兩極。

仍然「見得山是山，水是水」。然而意趣已與偏計所執時完全不同，此時執着盡去，實亦無執可去，一切自然流露，更不須在日用常行之外另覓甚麼「神秘」，如是而已！本地風光黮現，不煩向外追求，到了這個境地自亦無須反對邏輯與經驗層面的一切規律，而言在於此（內在），意在於彼（超越），兩方面不即不離。這樣的睿識自不能通過邏輯推論、經驗推概充分加以表達，但也無所謂違反矛盾律或經驗世界中呈現的所謂因果法則、科學定律。現在有些人謂佛家無常之說其實更契合量子力學背後的基設，這當然也可姑備一說，然如果想以物理來證佛說，則仍不能避免順取諸說所必須面對的那些困難。若由逆向得到開悟，反而可以體證到終極睿識其實也不必一定要走肯定的道路。無論肯定、否定，既肯定也否定，既不肯定也不否定，都可以引往「悟」的結果。如是則佛說也不必一定要反物理，只要不起迷執，兩方面也可以互相呼應、互相補足，不必一定是對立的兩極。

沒有人會否認世間充斥着眾多彼此矛盾衝突的現象，而這恰恰是人類追求宗教信仰背後的一個深刻的動機。故此基督教寄望於他世的天國；佛陀看到眾生之相殘而發心追求解脫道；孔孟以後的公羊家嚮往「昇平世」乃至「太平世」。也恰因為我們不甘心把泥足深陷於「內在」之中，才會努力去追求「超越」的信息與理想。

以上所說似乎是玄，其實也無所謂玄。總結來說，正因為宗教信仰是有關「超越」的祈嚮，故純「內在」的邏輯或經驗法則決不可能完全適用於這一範圍。也就是說，我們不能用邏輯推論或經驗推概來證成宗教信仰所指向的真理或真實，也不能用之來摧毀宗教信仰的依據。前一個論點已在前面加以說明，後一論點還須略加鋪陳才能了解其涵義。

舉例說，宗教信仰嚮往「太和」(Comprehensive Harmony) 的境界。它不可以只了解為天國的景象，也同時指向隱涵在大自然後面的真實。有人認為，在自然世界之中，老虎殺羊，這就否證 (falsify) 了自然中有太和的說法。這種駁斥是犯了典型的範疇錯置的謬誤，它背後隱涵了一種單向度的思考，以為通過經驗推概的標準就可以判斷宗教信仰的真假。試問哪一個信仰宗教的人不知道經驗層面老虎殺羊的事實呢？但這並不妨礙他們對於「太和」的嚮往與信仰。由此可見，「太和」的理念並非建立在經驗推概之上，也不會因為它不符合經驗觀察到的事象而失效。事實上沒有人會否認世間充斥着眾多彼此矛盾衝突的現象，而這恰恰是人類追求宗教信仰背後的一個深刻的動機。故此基督教寄望於他世的天國；佛陀看到眾生之相殘而發心追求解脫道，孔孟的儒家思想乃產生於春秋、戰國之「據亂世」，所以公羊家才要格外顯出對於「昇平世」，乃至「太平世」的嚮往。也恰因為我們不甘心把泥足深陷於「內在」之中，才會努力去追求「超越」的信息與理想。對於信徒來說，把目光局限在眼前的現實是淺薄的，宗教信仰所嚮往的，恰好正是深一層的真實以及價值規範的根源。這樣，《易傳》的那些作者在善惡對峙的現實中看到了陰陽互補的關係而嚮往超越層面的生生而和諧，方東美先生在這方面有淋漓盡緻的發揮，而無須我們在此多贅⑲。其實我們無須停留在這些高層次所謂「歷史宗教」上做文章，就是在所謂「原初宗教」之內，亦早已經展示了這方面極深刻的睿識，由於它直接通過生命的強度表達出來，乃有更大的震撼力。

在台灣新出的神話學大師坎伯 (Joseph Campbell) 系列，其中《神話的智慧》(*Transformations of Myth through Time*) 一書的第一章：〈混沌初開：人類與神話的起源〉，我讀到了下面一段話，值得在這裏徵引⑱：

對於一群以打獵為生，必須經常殺死動物，食其肉而用其皮的狩獵民族而言，他們對於動物的感受很可能和我們現在的感覺相當不同。他們不會像我們一樣將其他動物視為一種次等的生物，相反地，動物對他們而言是一種和人類同一層級卻不同歸屬的生命。牠們的存在值得人類崇敬與尊重。但是另一方面卻注定被人類所獵殺。狩獵文化裏一個基本的神話主題就是，動物通常是心甘情願地為人類所獵殺。……但是牠們都必須死得有尊嚴，牠們的死必須伴隨着獵者的感激之情與儀式性的祝禱，以確定亡靈會重回大地之母的懷抱而在來年獲得重生。……生命靠着殺生而延續。除此以外別無他途。生命延續於殺生與自我吞噬，它就是一種生命的兩種表現。

這就是原初宗教對於生命間的衝突以及整體太和的體驗，這樣的體驗竟可以擴大來了解整個動物世界與自然界的結構。不錯，老虎的確殺羊，但怎樣來理解這樣的事象？這卻可以容許有完全不同的方式。進化論「物競天擇，適者生存」是一種方式，原初宗教的體驗又是一種方式。他們體證到，一方面的確有無情的殺戮，另一方面則有生命的尊嚴，而且在動物世界中即可以觀察得到連繫獵者與獵物的儀式。生命就是如此周而復始，往復循環，永劫回歸。有趣的是，由現代進入後現代，在多元化主義流行的時潮之下，原初宗教的精神性反而重新被欣賞。現在人又重新醒悟到，非分的貪欲、肆無忌憚地破壞自然的生態與和諧，會受到一定的懲罰；單線式的進化論對世界、對人類都是一種災禍！

四　外在超越說與內在超越說要如何加以評估？

如果邏輯與經驗既不能證成也不能否證宗教信仰層次的終極關懷，那麼像笛卡兒 (René Descartes) 那樣以為可以用演繹的方式對於上帝存在的問題給予「理性的」(rational)、確定的答案的想法就不能不放棄了。在這個領域之內，我們充其量只能依據自己的體證提出一些「合理的」(reasonable) 推想、評估與看法。然而，邏輯實證論者把這個領域完全排除在認知意義的範圍之外，卻又走向另一極端而並不稱理。原因在他們所承認的認知範圍太窄，而且所肯定的僅只是認知的導出義，因為他們所根據的「可證驗性原則」(principle of verifiability) 本身就是不可證驗的。無論在東西傳統，認知從不局限在如此狹窄的範圍以內。納塞 (Seyyed H. Nasr) 指出，在希臘、希伯來、印度、伊斯蘭、中國都有源遠流長的「聖知」傳統⑰，他的想法與牟宗三先生所謂「智的直覺」頗有若合符節之處⑱。杜維明近年喜言「體知」，也是由這一角度切入⑲。

很明顯，孟子、王陽明所謂「良知」，在一義下是更根源性的一種知，決不能用邏輯與經驗知識的方式來處理。卡西勒 (Ernst Cassirer) 指出，人文學不可能不涉及「普遍性」的觀念，但它不是自然科學的抽象的普遍性，而是胡塞爾 (Edmund Husserl) 所謂理想的 (ideirende) 普遍性，僅只有方向的統一性，而沒有存有的統一性⑳，但並不像金子那樣每一塊都有同樣的成分。這在宗教信仰的領域中更為明顯，我們找不到物理世界中那種客觀的普遍性。這是個主客互動、天 (超越) 人 (內在) 感應的世界。各人的體驗

宗教必牽涉「超越」與「內在」兩個層面，這不在話下。但二者之間如何關連？我們當前要做的工作是，先檢討把「外在超越」與「內在超越」當作描述詞來看究竟是否適當，然後才檢討兩種說法分別的得失所在。

不同，所把握到的真實也不同，但有類似體證的人在精神上卻的確可以互相感通，所謂同氣相求，這甚至可以是一種在經驗層面上觀察得到的事象㉑。在這個領域以內，對於不同的宗教信仰，吾人必須先「入乎其內」，作出同情的理解，而後「出乎其外」，作出平情的評估，才可望得到比較合理的論斷。在這裏我們自不可能對各種不同信仰作出詳細的討論，只能對近年來引起一些爭議的所謂外在超越說與內在超越說略加論析而已！

按前面所論，宗教必牽涉「超越」與「內在」兩個層面，這不在話下。但二者之間如何關連？其方式有所不同就可看到思想形態的差異。我們當前要做的工作是，先檢討把「外在超越」與「內在超越」當作描述詞來看究竟是否適當，然後才檢討兩種說法分別的得失所在。

利瑪竇在四百年前即指出，儒者把眼光拘限於內在的領域，不知嚮往外在的超越，以致成德之努力無法竟其功。我們無須諱言，儒家式的內在超越形態的確有其嚴重的局限性，而令超越的信息不容易透顯出來。但這並不表示，基督教式的外在超越型沒有嚴重的問題。

就西方神學的脈絡來說，一般以「一神論」思想屬外在超越說，而「泛神論」思想屬內在超越說，現略加疏解如下。任何宗教信仰不能不涉及「神」、「人」、「世界」這三個重要的成分，其中神屬於超越層，人與世界屬於內在層。要了解究竟這兩個層次如何互相關連，乃產生了外在超越與內在超越兩種形態之差異。舉例說，猶太教、基督教與伊斯蘭信奉一神教，是屬於外在超越的形態。依據這一條思路，上帝創造世界萬物——當然也包括人在裏面——但不是世界的一部分。也就是說，創造者 (Creator) 超越於被創造世界萬物之外，乃是「純粹的超越」(Pure Transcendence)。那麼，上帝如何與被創造的萬物發生關連呢？蓋人得其秀而最靈，上帝又在人中間挑選出先知，通過啟示 (revelation) 讓上帝的旨意下達於人間，以貫徹祂的意志。但西方也有與這一路思想大異其趣的泛神論思想。舉例說，新柏拉圖派的普羅泰納斯 (Plotinus) 主「流出」(emanation) 說：精神的太陽以發射的方式流出世界靈魂、個體靈魂以及物質，後者是陽光之缺乏。這是一種一神而泛神的思想。世界萬物到處閃耀着神聖光輝，超越 (神) 即內在於世界之中，乃為一種內在超越的思想。中世紀的神秘主義，近代的斯賓諾莎 (Baruch de Spinoza) 均屬於這一形態的思想。東方的印度教、道家、禪乃至儒家天人合一的體證，也接近這樣的思想。

由以上簡略的解釋可以看到，把「外在超越」、「內在超越」當作描述詞來看，應該是沒有多大問題的。把中國傳統思想了解成為內在超越形態，決不只是當代新儒家的一家言說，它已差不多成為多數學者的共識㉒。亟需要作出進一步檢討的是對於二說的評估問題，吾人不妨將相關的理論效果略加指點如下。

有學者認為只有外在超越說才能有真正的超越觀念，其實這樣的說法源遠流長，並不是甚麼新東西。在中世紀，基督教崇尚一神教，以「三一」(Trinity) ——聖父、聖子、聖靈為「教條」(dogma)，而譴責泛神論為異端。這樣的思想強調上帝的超越性救贖是來自他力，現實的人背負着原罪，不可能由自力得到救贖。由這一觀點看，以儒家為主導的中國文化儘管有很多的成就，但利瑪竇 (Matteo Ricci) 在四百年前即指出：「吾竊貴邦儒者，病正在此常言明德之修，而不知人意易疲，不能自勉而修，又不知瞻仰天主，以祈慈父之祐，成德者所以鮮矣。」㉓這就是說，儒者把眼光拘限於內在的領域，不知嚮往外在的超越，

以致這成德之努力也無法竟其功。外在超越說所強調的，是人性的卑微以及對於外在的超越力量的依靠。

我們無須諱言，儒家式的內在超越形態的確有其嚴重的局限性，而令超越的信息不容易透顯出來。但這並不表示，基督教式的外在超越型沒有嚴重的問題。基督教的上帝表面上可以保持其純粹的超越性，其實不然。因為上帝要與人以及世界發生關連，就不能不進入內在的領域而受到這方面條件的拘限。既然上帝往往要通過啟示給予人類指引，而被挑選來傳達上帝信息的先知又是內在於此世的人，他們也必須用人的語言才能傳達超越的信息，那就不能保持純粹的超越性了。在今日，只有最保守的原教旨主義才相信《聖經》中每一句話都來自天啟，一絲一毫不可違逆。如果不想讓超越與內在完全斷裂的話，那就不能不採用聖多瑪 (Thomas Aquinas) 的方式，認為二者之間存在一種「類比」(analogous) 的關係。然而這樣的類似究竟到怎樣的程度呢？那就成為一個很大的問題。如果人依上帝的形象而造，上帝把理性的種子種植在每一個人心中，那麼人可以事事依理性而判斷，這就會轉趨「理神論」(Deism) 的思想，基本上與內在超越說合流。如果仍堅持要維持啟示的神秘性，根本超越理性的判斷，一味強調失樂園以後背負原罪的人根本缺乏自力救贖的能力，那麼他們究竟有甚麼憑藉來分辨神魔呢？從一個外在的觀點來看，上帝要亞伯拉罕犧牲他的兒子就是個不可接受的亂命，它為甚麼不可以是來自魔鬼的指令呢？《聖經》最後那種皆大歡喜的收場是不可必的。正因為世間充斥着偽先知，無條件地採取「唯信論」(Fideism) 的立場是極其危險的，它恰正是「魔化」的一個重要根源而不能不加以限制。尤其當前邪教流行，如美國的人民聖殿教、日本的真理教等等，不一而足。如果肯定超越的信仰就必須否定內在的判準，否定人在自己的生命之內可以體現神聖的光輝，代價是不是太大了一點？這樣看來，外在超越說乃不能不陷入一兩難的境地之中：如果要維持超越的絕對性，就不能不否定內在判準的自主性，如果超越內在於人性與世界之中，則外在超越已變質而為內在超越，有許多事情要依靠人自己的判斷而不能仰仗不可知的超越，則外在超越說並沒有它所聲稱的勝過內在超越說的優勢。現代人文主義勃興，株守舊統不一定是最好的辦法。事實上，外在超越說與內在超越說並不是可以一刀切開來的兩種學說，這由檢驗西方神學發展的線索便可以明白。早期基督教神學深受新柏拉圖主義的影響，一直到聖多瑪把重心由柏拉圖轉移到亞里士多德才有了根本的變化。自此神秘主義變成了一個被壓抑的暗流，但始終並未完全絕迹。到了近代以後，新教勃興，又面臨一個前所未有的變局。到了當代，尼采 (Friedrich Nietzsche) 宣稱上帝死亡；神學家布爾特曼 (Rudolf Bultmann) 深知耶穌的信息必須與中世紀的世界觀解構才能有一番新面目，而力倡「解消神話」(Demythologization)；赫桑 (Charles Hartshorne) 則吸納了懷德海 (Alfred N. Whitehead) 的睿識而倡導所謂「過程神學」(process theology)，其思想轉與泛神更為接近；這樣注目永恆的宗教信息也不能不面對「現代化」的問題，我已在另文對於這些問題有了一些反省與論析[24]。這些問題自不可能輕易獲致共識，我想信在現代多元化

在現代多元的架構之中，我們不可能期望「定於一」，並找到一個統一各種異說、取消一切紛爭的理論。史密士指出，要想取消基督教內部不同的宗派的努力是徒勞的。但他觀察到，全世界各地區、各時代、各文化都在追求超越，而真正超越的神性非言所及、非解所到，但這並不妨礙我們尋求觀念上的溝通與精神上的感通。

的世界之中，不同傳統之間的辯論與交流應會把我們帶進一個全新的境地。

五 結 語

總結本文，我想作出下列幾點觀察：

(一) 孔德 (August Comte) 宣稱神學與形上學的階段已經過去，到了實證階段，舊的迷信均在被打倒之列。但現在到了後邏輯實證主義的階段，乃明白以邏輯與經驗知識排斥宗教信仰的做法是犯了範疇錯置的錯誤。由現代進入後現代，宗教信仰仍是一個我們不得不重視的問題，漢斯昆 (Hans Küng) 指出，沒有宗教之間的和平即無世界和平，即是一個明證㉕。

(二) 雖然我在文章之中指出邏輯推論與經驗推概對於宗教信仰只有邊緣性的相干性，但我決不是意謂「分析」在這個領域之內無用。能夠把各個不同的層次問題劃分清楚就是分析的重要功能。消極方面，分析可以檢證一些不合法的、過份的聲言；積極方面，分析可以澄清一些概念，幫助我們掃清障礙，進而探索一些屬於這個領域的重要睿識。

(三) 在現代多元的架構之中，我們不可能期望「定於一」，並找到一個統一各種異說、取消一切紛爭的理論。史密士指出，要想取消基督教內部不同的宗派 (denominations) 的努力是徒勞的㉖。但他觀察到，全世界各地區、各時代、各文化都在追求超越，而真正超越的神性非言所及、非解所到，但這並不妨礙我們尋求觀念上的溝通與精神上的感通㉗。這種論斷自不是可以客觀證明的論點，更不能期望在那種只見樹而不見林，有意把自己完全拘限在域內的人那裏得到任何呼應。但我認為，能否體證「理一而分殊」的睿識，的確是未來人類在地球村內和平相處的重大關鍵㉘。而「知其不可而為」，恰正是由孔子以來對於內在超越的信仰與祈嚮的一個十分重要的標誌。

註釋

①⑤ Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions* (San Francisco: Harper San Francisco, 1991)；中譯本即將由台北立緒文化公司出版。

② *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language* (New York: Portland House, 1989).

③ Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Brothers, 1957), 1.

④ Shu-hsien Liu, "The Religious Import of Confucian Philosophy: Its Traditional Outlook and Contemporary Significance", *Philosophy East and West* 21, no. 2 (April 1971): 157-75.

⑥ Paul Tillich, "The Demonic", in *The Interpretation of History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1936), 77-122.

⑦ 有關田立克這樣的見解的批評討論，參Shu-hsien Liu, "A Critique of Paul Tillich's Doctrine of God and Christology from an Oriental Perspective", in *Religious Issues and Interreligious Dialogues*, ed. Charles Wei-hsun Fu and Gerhard E. Spiegler (New York, West Port, Conn., London: Greenwood Press, 1989), 511-32，這也關連到下文關於外在超越說的批評與討論。

⑧ 我在1996年12月22日至24日於台北舉行之第四屆當代新儒學國際學術會議宣讀論文：〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——

一個當代新儒學的闡釋〉，純粹利用《論語》中材料證明孔子思想決不止於一般所理解的推己及人的一貫之道，「天人合一」一詞雖未提出，其理念已清楚地蘊涵在他的思想之內。

⑨㉖㉗ 同註①，頁114-15；359-61；1-11、114-15。

⑩ F. S. C. Northrop, *The Logic of the Sciences and the Humanities* (Cleveland and New York: World Publishing Company, 1947), 119-32.

⑪ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge & Kegan Paul, 1922), 188-89.

⑫ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York: Macmillan, 1953), I, 97, 134, 482-86.

⑬ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), 297-570.

⑭ D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism* (New York: Grove Press, 1964), 58-65.

⑮ Thomé H. Fang, *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development* (Taipei: Linking, 1981) , 106-12.

⑯ 坎伯（Joseph Campbell）著，李子寧譯：《神話的智慧》，上冊（台北：立緒文化公司，1996），頁16-17。

⑰ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York, 1989).

⑱ 參拙作：〈新儒家與新回教〉，《當代中國哲學論：問題篇》（River Edge, N.Y.：八方文化企業公司，1996），頁113-37。

⑲ 杜維明：〈論儒家的體知——德性之知的涵義〉，原載劉述先編：《儒家倫理研討會論文集》（新加坡：東亞哲學研究所，1987），頁98-111，現收入：《儒家傳統的現代轉化》（北京：中國廣播電視出版社，1992），頁501-16。

⑳ Ernst Cassirer, *The Logic of the Humanities*, trans. Clarence Smith Howe (New Haven: Yale University Press, 1961), 135-39. 此書有中譯本，參卡西勒著，關子尹譯：《人文科學的邏輯》（台北：聯經出版事業股份有限公司，1986）。

㉑ William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (New York: Modern Library, 1902). 實用主義者詹姆士的名著在本世紀初對於宗教經驗與類型的觀察至今還引起廣大的興趣。

㉒ 參1958年元旦由四位當代新儒家學者張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀簽署、發表在《民主評論》的〈中國文化世界宣言〉。又參余英時：《內在超越之路——余英時新儒學論著輯要》（北京：中國廣播電視出版社，1992）；湯一介：《儒道釋與內在超越問題》（南昌：江西人民出版社，1991）。

㉓ 引自利瑪竇（Matteo Ricci）著，顧保鵠校勘：《天主實義》（台北：國防研究院，1967）。

㉔ 參拙作：〈由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒家傳統的宗教意涵〉，同註⑱書，頁81-112。

㉕ 漢斯昆（Hans Küng）著，周藝譯：《世界倫理構想》（香港：三聯書店，1996），頁105-58。

㉘ 對於這個問題的初步探索，參拙作：〈「理一分殊」的現代解釋〉，載劉述先：《理想與現實的糾結》（台北：學生書局，1993），頁157-88。聯合國教科文組織（UNESCO）現在開始積推動「世界倫理計劃」（Universal Ethics Project），第一次會議於1997年3月在巴黎召開，我是與會的十二位哲學家之一，12月又在那波里斯（Naples）續會，我以英文撰寫 "Reflections on Approaches to Universal Ethics from a Contemporary Neo-Confucian Perspective"，繼續探討這方面的理論效果

劉述先 香港中文大學哲學講座教授

紳士：三十年代上海男性的摩登形象

● 李克強

一　從土紳士到洋紳士

梁實秋曾經說過，隨着時代觀念的轉變，原本被中國傳統社會認為是尊稱的紳士，到了民國時期已變成為一個難堪的罪名①。不過，在那個時期，就算是由西洋引入來的新派洋紳士這個稱號，在時人來說亦未必是一個好的稱呼。以魯迅為例，在一系列他指罵當時自稱或被稱為紳士的人物——如梁實秋、徐志摩、李四光、甚至是林語堂——的文章中，紳士這類人物均被他說成是擺臭架子、偽君子、假洋鬼子、喪家狗等，就算被認為是洋紳士的一種健康精神——「費厄潑賴」(fair play)，魯迅亦認為不應急於在中國推行②。言論影響所及，洋紳士這個稱號亦被不少人認為是一個醜惡的罪名。

魯迅曾指罵當時自稱或被稱為紳士的人物是擺臭架子、偽君子、假洋鬼子、喪家狗等。言論影響所及，洋紳士這個稱號亦被不少人認為是一個醜惡的罪名。但在現實生活中，30年代前後的上海男士不單沒有抗拒紳士這個形象，而且更是積極追求。

雖然如此，民國時期仍有不少人喜歡以紳士自居，新月派知識份子即是其中一例③。而在現實生活中，30年代前後的上海是一個追求摩登與時髦的都市，上海男士不單沒有抗拒紳士這個形象，而且更是積極追求，這反映在當時的都市文學與傳播媒介中。若將之與當時人的生活史傳記資料比較，更能說明當時人對都市空間想像的情況。因此，本文透過研究上海男性追求紳士形象的行為，以期凸顯近代中國人對現代性追求的另一番看法。

其實，過去有關中國近代紳士的研究，大抵離不開張仲禮在《中國紳士》(*The Chinese Gentry: Studies on their Role in Nineteenth-Century Chinese Society*) 一書中所劃定的範疇④。張著所講的紳士，是指地方上一些在政治、經濟及社會上有特權的利益階級，英文譯作gentry。至於本文所指的洋紳士 (gentleman)，則是西洋產品，在傳統中國社會上並沒有這類東西。梁實秋根據英國維多利亞時代作家紐曼 (Cardinal Newman) 的〈大學教育之範圍與性質〉指出，洋紳士的特質是「溫柔、和藹、自由、理性和直率等」，他更指出：「紳士永遠是我們待人接物最高的榜樣。」⑤

在民國時期，洋紳士並非一個社會階層，而是一個新的男性形象，它不受階級的限制，亦沒有嚴格的定

* 本文在撰寫過程中，獲李歐梵教授及何桀堯博士給予不少寶貴意見，謹此致謝！

義，故容許不同的詮釋。儘管如此，洋紳士在當時上海人心目中被視為摩登的象徵，不少男士趨之若鶩。

二　都市文學中的紳士形象

茅盾曾指出⑥：

消費和享樂是我們都市文學的主要色調。大多數的人物是有閒階級的消費者，闊少爺，大學生，以至流浪的知識份子；大多數人物活動的場所是咖啡店，電影院，公園；跳舞場的爵士音樂代替了工場中機械的喧鬧，霞飛路上的仔干代替了碼頭上的忙碌。

正如茅盾所說，30年代的都市文學正好道出了當時的一套新生活模式。要明白何謂都市文學，則需要提到當時一批被文學界稱為「新感覺派小說」的作家(如穆時英、劉吶鷗及施蟄存)，他們利用都市生活作為文學內的想像空間，鮮明地把都市中的摩登男女形象顯現出來。事實上，穆時英就曾經說過：「……在我的小說裏的社會中生活着的人，裏邊差不多全部是我親眼目睹的事。」⑦據記載，穆時英本身就是一個「熨頭髮，畢挺西裝」的摩登青年，並經常出入舞場⑧。除了穆時英以外，施蟄存與劉吶鷗亦經常於晚飯後去看電影、跳舞⑨。由於所接觸的都是所謂的摩登生活方式，他們自然能將之融入自己的作品中。

穆時英總喜歡把小說中的男士塑造成一個紳士形象。如〈夜總會裏的五個人〉中的金子大王胡均益就被寫成為一名中年紳士，他穿着西式晚禮服

30年代一批被文學界稱為「新感覺派小說」的作家（如穆時英、劉吶鷗及施蟄存），利用都市生活作為文學內的想像空間，鮮明地把都市中的摩登男女形象顯現出來。據記載，穆時英本身就是一個「熨頭髮，畢挺西裝」的摩登青年，施蟄存與劉吶鷗亦經常於晚飯後去看電影、跳舞。

進夜總會，陪伴他的是交際花黃黛茜，而且胡均益是有風度地讓黃黛茜先行。小說內的胡均益雖因投機失敗而破產，但當黃黛茜要求他送她一隻哈叭狗時，胡毫不猶豫地拿了一塊錢來買哈叭狗，並曾駕着他那輛林肯汽車陪黃黛茜在百貨公司裏買了許多東西⑩。這些都是紳士風度的表現。

在另一篇小說〈五月〉裏，穆時英描述其中一位追求女主角蔡珮珮的男士宋一萍擁有「一張光潔的臉，生得很高大的，一個二十七、八歲的紳士」，他的職業是律師，駕的是蘋果綠的跑車，穿的是西洋衣帽，並愛持手杖⑪。

除了穆時英以外，劉吶鷗亦喜歡以青年紳士追逐尤物作為他的小說題材。在〈兩個時間的不感症者〉中，兩名追逐女角的男士都是紳士（文中稱gentleman）。劉吶鷗透過一些行為細節來表現第一位男角H君的西洋紳士風度：例如H君會略舉起帽子以示對女士的敬意，又會從衣袋裏抽出手帕來拭汗，以及替不認識的女子領贏馬彩金……。H君的這些行為充滿西洋風味，而且都是在女性面前做的。至於另一位紳士T君亦穿時髦西裝，與一般流連跳舞場及電影院的青年無異。值得注意的是，這兩名紳士雖然在同一場合內追求同一名異性，但卻沒有爭風呷醋，更沒有動武，只是輪流邀請那位女士共舞⑫。

與穆時英、劉吶鷗不同，施蟄存小說內的女性並非全都是上海的摩登女郎，但所描寫的上海男性大都有一種紳士氣派。如〈在巴黎大戲院〉內的男角一開始就自稱為紳士，他因被女角搶先去買電影票而感到有失紳士風度及難受⑬。

在小說〈霧〉中，施蟄存透過女角素貞與電影名星陸士奎在火車上的一段邂逅，描繪出男性如何在女性心目中營造出一種理想的紳士形象。素貞在火車中第一眼看見陸士奎的感覺是：「……坐在她對面的那個青年紳士，他很不在意似的還在看書。她一眼就覺得他是一個很可親的男子，柔和的容顏，整潔的服飾，和溫文的舉動……於是她給自己私擬着的理想丈夫的標準發現了一個完全吻合的實體。」小說更透過陸士奎替素貞拾手巾和拿行李的行為來顯現男性的紳士風度⑭。

除了新感覺派作者以外，張愛玲無疑是另一位記錄上海都市生活的出色作家。但與新感覺派小說家的最大分別是，她筆下的上海都市男性缺少異國情調⑮。新感覺派小說家描摹的上海紳士十分洋化，完全是將西洋紳士的形象投射在中國男性身上。但張愛玲則不同，她對上海紳士的生活細節描寫得較深刻。如〈傾城之戀〉中的范柳原，張愛玲就曾經說過：「一班少女在范柳原裏找到她們的理想丈夫，富豪，聰明，漂亮，外國派。」⑯另外，在〈紅玫瑰與白玫瑰〉中的振保則是從英國接受教育後回到上海的青年，張愛玲借女角嬌蕊的口稱他為一名「紳士」。振保在返回上海的初期，由於經濟環境不太好，被同事罵他窮形極相，但他仍穿着西裝，縱然那西裝滿是縐紋。振保的紳士形象不單從衣飾，亦從他的行為中表現出來。張愛玲藉振保與未婚妻烟鸝約會的一段描述指出，振保明白到「按照近代的規矩她應當走在他前面，應當讓他替她加大衣，種種地方伺候着她」，因為這些都是紳士應做的事，但烟鸝卻沒有讓振保這樣做，振保感到這是烟鸝的一大缺點⑰。

從上述不同的文本可以看到，上海男士是如何把自己塑造成一個紳

廣告圖片是另一個為讀者提供想像的都市空間的媒介，李歐梵教授認為：近代上海廣告圖片中的女性，其衣服內包藏的不是身體，而是文化和歷史。要考察30年代的上海都市文化，《申報》的廣告或許可以提供一點啟示。

士形象的，這是當時生活史中的一個主要課題。

三　廣告中的理想男性

小說利用文字把紳士的形象顯現出來，甚至直截了當地把某某男角稱為紳士，從而使讀者透過小說來想像紳士的形象。在近代上海，除了小說以外，廣告圖片是另一個為讀者提供想像的都市空間的媒介，故李歐梵教授認為：近代上海廣告圖片中的女性，其衣服內包藏的不是身體，而是文化和歷史[18]。

創刊於1872年的《申報》是當時極流行的報章，要考察30年代的上海都市文化，《申報》的廣告或許可以提供一點啟示。

30年代中期以前，以中式或西式裝扮出現在《申報》廣告中的男性圖像比例相若，而且均以正面形象出現。就以上海畜植牛奶公司刊登於1934年的兩張新鮮牛奶廣告為例，圖1的男士一身紳士打扮，而圖2的男士則是一身中國式長袍。有趣的是，新鮮牛奶是近代從西方傳入中國的飲品，在廣告中竟會以中國男性的形象作宣傳，可見西化的紳士形象並未在當時的社會大行其道。

事實上，除了新鮮牛奶廣告外，其他如藥物、家庭用品甚至是女性用品等廣告，男性模特兒的形象都不一定西化。我們由此可以推想，30年代的上海雖然西化甚深，但在30年代中期以前，男性是否真的以穿着西化衣飾為理想形象卻不無疑問。

我們的疑問，可以從一些家庭用品廣告得到說明。1934年5月29日《申報》上有一張以女交際明星作招徠的廣告，圖片內述說那位陳姓女交際明星在服用「古露精神鹽」後精神煥發，吸引了不少少年與之接談跳舞。但值得注意的是，圖片中男士穿的是中式長袍而非西洋紳士衣飾。而在同年6月1日有一張皂粉廣告，廣告內的丈夫親暱地稱呼太太為「親愛的」，他下班後會帶太太看電影，這位丈夫深受摩登生活影響，不過，他穿的卻是一身中國長袍。

從上述的廣告圖片中可以察覺，廣告上的男性均是以中國式的形象出現，其中雖亦有西洋的男性形象出現，但並未出現一面倒的情況。

圖1

圖2

圖3

1936年以後，《申報》的版面中以西洋紳士形象作主角的廣告數量大幅增長，而且大部分均以正面形象出現；相反，以中國式男性形象作主角的廣告數量則有下降趨勢，並且很多都以負面形象出現。這種對比，幾乎成為定則。

不過，這種情形在1936年以後有了突破性變化。在《申報》的版面中，以西洋紳士形象作主角的廣告數量大幅增長，而且大部分均以正面形象出現；相反，以中國式男性形象作主角的廣告數量則有下降趨勢，並且很多都以負面形象出現。

由信誼化學製藥廠出產的「維他賜保命」補針補丸，於1936年1月在《申報》刊出了數次廣告(圖3及圖4)。從圖中可見，穿中國式長袍的男士被塑造成「形象枯槁，如入衰年」的負面形象；而身穿西裝的紳士則以健康的正面形象出現。這種對比，在其他同類的藥物廣告中幾乎成為定則。

圖4

以西洋紳士裝扮的廣告男角除了擁有健康形象以外，有不少亦被塑造成為愛護女士的男性。圖5及圖6都是藥物廣告，但圖5廣告內的紳士被塑造成愛護夫人的男士，而圖6那位穿長袍男士則是向夫人發脾氣的惡丈夫。由此可見，1936年以後出現在《申報》廣告圖片中的男性(無論是健康的、愛護女性的)大部分是穿洋裝的紳士；而中式裝扮的男性則多是負面的角色。由廣告媒介衍生出來的想像空間，最理想的男性都是紳士形象。

四　紳士形象的追求

小說與廣告的想像空間未必與真實世界相符。現實生活中的上海是怎樣的面貌？海派散文家錢歌川在30年

代的一篇文章曾指出，當時生活在上海的人，無論是窮人還是富人，都沒有安樂的生活，故文章說道：「說上海表面是天堂，裏面是地獄，那或者還相差不遠。」⑲這說法正好與穆時英在〈上海的狐步舞〉中一開始說道「上海，造在地獄上面的天堂！」⑳有着異曲同工之妙。

20、30年代上海市民的生活模式，充滿着茅盾所說的「緊張都市生活節奏」，這種緊張引領着上海市民趨向一個新世界㉑。當然，這亦是一種摩登生活的追求。對於上海男性來說，追求紳士形象就是追求摩登生活的一種表現。

無論從新感覺派小說、張愛玲的小說或是《申報》的廣告中，都可以發現這些文本內的紳士都是十分洋化的，而在當時的上海，洋化的外型確有其現實意義。例如林語堂就曾說過㉒：

> 在一般青年，穿西裝是可以原諒的，尤其是在追逐異性之時期，因為穿西裝雖有種種不便，卻能處處受女子青睞，風俗所趨，佳人所好，才子自然也未能免俗……不過平心而論，西裝之所以成為一時風氣而為摩登士女所樂從者，唯一的理由是，一般人士震於西洋文物之名而好為效顰。

魯迅亦說：「在上海生活，穿時髦衣服的比土氣的便宜。如果一身舊衣服，公共電車的車掌會不照你的話停車，公園看守會格外認真的檢查入門券，大宅子或大客寓的門丁會不許你走正門。」㉓

其實，對當時的上海人來說，穿西裝可說是大行其道之事。鴛鴦蝴蝶派散文作家鄭逸梅就指出，上海人穿西裝約佔十之四五㉔。這個說法或許帶點誇張，但頗能反映當時上海人對西裝的熱切追求。

鴛鴦蝴蝶派散文作家鄭逸梅就指出，上海人穿西裝約佔十之四五。但在現實生活裏，穿西裝是大有學問的。民國時期，上海有不少男士曾因胡亂購買舊西裝而弄至衣不稱身；亦有人因穿不慣皮鞋，故雖身穿西裝，但腳上穿的仍是中國鞋，弄得不倫不類，十分滑稽。

圖5

圖6

據張愛玲在〈紅玫瑰與白玫瑰〉的描述，紳士派頭是要努力學習回來的，在現實生活裏，穿西裝是大有學問的。民國時期，上海有不少男士曾因胡亂購買舊西裝而弄至衣不稱身；亦有人因穿不慣皮鞋，故雖身穿西裝，但腳上穿的仍是中國鞋，弄得不倫不類，十分滑稽㉕。莫說是一般上海市民，就算是當時的政府官員，也有由於缺乏穿大禮服的知識而穿錯禮服，以致在一些交際聚會中鬧笑話㉖。

事實上，在現實生活裏，努力追求學做一名摩登紳士是近代上海男士生活史上的重要課題。在這方面，我們可以再以近代上海聞人杜月笙及其兒子的案例作例子。根據《杜月笙傳》的記載，杜月笙永遠都是「一襲長衫，一雙布鞋，充其量加一件馬褂……他從不想到洋化，洋玩意兒他一概不生興趣」㉗。雖然如此，他卻希望自己的孩子能成為英式紳士，因而特意邀請了劉鴻生曾留學英國的兒子劉念智來訓練他七姨太的兩名兒子。劉念智帶杜月笙的兒子往上海各大名牌商店選購最講究的西裝、領帶及大衣，把他們裝扮成英式紳士模樣。除此以外，劉念智亦教他們英式宴會裏的各種禮儀，如「安排席位的慣例，不同酒類和不同杯子、不同的匙、刀、叉和不同的用法，還有關於就餐時必須注意的各種禮貌」；亦教他們進食時的禮貌：「嘴裏喝湯，吃食都不可發出聲音，咀嚼食物不可張開大嘴，要細嚼慢咽，不可狼吞虎咽。除了麵包、餅乾等小食物可以用手指取食外，其他食物都應該用叉或匙送進嘴裏，切不可用刀尖挑起食物向嘴裏送。」此外，劉念智還教他們講究衛生，不可隨地吐痰，亦教他們社交英語、騎馬、游泳、打網球、玩橋牌等㉘。

根據《杜月笙傳》的記載，杜月笙永遠都是「一襲長衫，一雙布鞋……他從不想到洋化，洋玩意兒他一概不生興趣」。雖然如此，他卻希望自己的孩子能成為英式紳士，因而特意邀請了劉鴻生曾留學英國的兒子劉念智來訓練他七姨太的兩名兒子。由此看來，紳士派頭是要努力學習回來的。

此外，紳士形象亦有助於吸引異性。以前上海特別市工務局長沈怡認識其妻子應懿凝的過程為例，我們可以從中說明紳士風度對女性具有何等的吸引力。據沈應懿凝的回憶，在初認識沈怡的當夜晚飯完畢以後，「這位博士局長竟走來和我們握手道別，而且還替我們關上車門，我覺得這個人倒很有禮貌，無形中我對他已有一種微妙的好感」㉙。握手、替女士開車門都是紳士風度的表現。據沈應懿凝的回憶，當沈怡成功向應家提親以後：「這位沈怡君受德國禮節的薰陶確是十分到家，當他一得到我父親母親的親口允可，便立刻跨前一步，連連道謝，一面向我父母親深深的一鞠躬，是又轉身與季淑握手稱謝。」㉚一個西洋紳士的形象於此顯露無遺。

從以上這些事例可以證明，近代上海人追求紳士形象的積極性。

五 結語

在中國傳統社會中，紳士是一個特權社會階層，但由於西洋文化與觀念的湧入，中國近代社會中的紳士觀念已變得模糊；至於西洋的gentleman，並不是一個新社會階層，而是近代城市社會裏中上流男性所追求的摩登形象。對草根階層來說，由於他們的收入有限，而城市的生活指數極高，紳士形象似乎是遙不可及的事物。

無庸置疑，現代性的追求是研究近代中國的重要課題，而重新檢視近代上海人觀念中的理想男性形象，並從中分析中國人在追求現代性的其中一個面貌，是本文希望作出的一種新嘗試。

註釋

①⑤ 梁實秋：〈紳士〉，原載《新月月刊》，第一卷第二期，後收入梁實秋、葉公超主編：《新月散文選》（台北：雕龍出版社，1978），頁425；426-27。

② 有關魯迅這方面的言論，可散見於李富根、劉洪主編：《恩怨錄．魯迅和他的論敵文選》，上、下冊（北京：新華書店，1996）。

③ 朱壽桐：《新月派的紳士風情》（南京：江蘇文藝出版社，1995）。

④ Chang Chung-li, *The Chinese Gentry: Studies on their Role in Nineteenth-Century Chinese Society* (Seattle: University of Washington Press, 1970).

⑥ 茅盾：〈都市文學〉，收入《茅盾散文集》（石家莊：河北教育出版社，1994），頁14。

⑦ 穆時英：〈公墓．自序〉，收入《中國新感覺派聖手：穆時英小說全集》（北京：中國文聯出版公司，1996），頁149。

⑧ 迅俟：〈穆時英〉，載楊一鳴編：《文壇史料》（大連：大連書店，1944），頁231。

⑨ 施蟄存：〈我們經營過三個書店〉，載《沙上的腳迹》（瀋陽：遼寧教育出版社，1995），頁12。

⑩ 穆時英：〈夜總會裏的五個人〉，載註⑦書，頁188、189、192。

⑪ 穆時英：〈五月〉，同上，頁467、465-66、469。在上海開埠初期，持手杖是英國紳士的象徵。

⑫ 劉吶鷗：〈兩個時間的不感症者〉，載《海派小說精品》（上海：復旦大學出版社，1996），頁67-72。

⑬ 施蟄存：〈在巴黎大戲院〉，載《施蟄存名作：薄暮的舞女》（北京：中國華僑出版社，1997），頁221。

⑭ 施蟄存：〈霧〉，同上，頁338、339、341。

⑮ 李歐梵教授曾經說過，新感覺小說家筆下的上海是增添了一點情調和西方文化氣息。見〈中國現代小說的先驅者——施蟄存、穆時英、劉吶鷗〉，載氏著：《現代性的追求：李歐梵文化評論精選集》（台北：麥田出版股份有限公司，1996），頁161。

⑯ 張愛玲：〈關於「傾城之戀」的老實話〉，載《對照記——看老照相簿》（香港：皇冠出版社，1996），頁102。

⑰ 張愛玲：〈紅玫瑰與白玫瑰〉，載《傾城之戀——張愛玲短篇小說集之一》（香港：皇冠出版社，1998），頁70、73、83。

⑱ 李歐梵：〈從上海廣告圖片聯想的二三事〉，《明報月刊》，1998年5月號，頁31。

⑲ 錢歌川：〈洋人崇拜〉，見《錢歌川集：偷閒絮語》（上海：漢語大詞典出版社，1995），頁66-67。

⑳ 穆時英：〈上海的狐步舞〉，載註⑦書，頁249。

㉑ 茅盾：〈現代的！〉，同註⑥書，頁61。

㉒ 林語堂：〈論西裝〉，見《林語堂名著全集》，第十四卷（長春：東北師範大學出版社，1994），頁73。

㉓ 魯迅：〈上海少女〉，見馬逢祥編：《上海：記憶與想像》（上海：文匯出版社，1996），頁91。

㉔ 鄭逸梅：〈西裝商榷〉，袁進主編：《鴛鴦蝴蝶派散文大系——塵封的風景》（北京：東方出版中心，1997），頁182。

㉕ 不才子：〈洋裝的笑話〉，同上書，頁108。

㉖ 唐德剛：〈從洋員到博士幫——記近代中國技術官僚的演變〉，《傳記文學》，第16卷第4期，頁58。

㉗ 章君穀：《杜月笙傳》，第一冊（台北：傳記文學出版社，1989），頁253。

㉘ 劉念智：《實業家劉鴻生傳略——回憶我的父親》（北京：文史資料出版社，1982），頁56-57。

㉙㉚ 沈應懿凝：《沈應懿凝自述》（台北：傳記文學出版社，1985），頁319；322。

李克強 香港科技大學人文學部碩士研究生

派別、史實與文革異端思潮

● 宋永毅

讀罷大陸學者雲林先生與拙作、拙文商榷的〈文革異端的判別標準〉(以下簡稱雲文)①，首先令我不無遺憾的是，雲林先生在駁斥「宋氏異端說」時抽去了主詞「思潮」，卻把形容詞「異端」按他的「形式邏輯」延伸為包括任何上層權力鬥爭中的反對派——從劉、鄧、陶諸老帥到林彪、陳伯達——的另一概念。而拙著所界定的「異端思潮」則是一種孕生流衍於民間的、「被毛澤東及其追隨者中央文革及各級革委會公開批判過的文革中『左』的或『右』的反動思潮」②。其次，我對雲文涉及的一些理論問題以及與文革「異端思潮」相關的基本歷史事實上更有不敢苟同之處，因而寫下這篇「批評回應」與他作較深入的商討。

造反派、保守派與異端思潮

令人微微一驚的是：雲文對文革中「異端思潮」與正統思想的劃分，仍滯留於三十餘年前的「造反派」、「保守派」的派別立場。按雲先生的詮釋③：

「無產階級專政下繼續革命」的文革，其正統派是以守護無產階級專政為基點，以「十七年」舊體制為依憑，以「地富反壞右」傳統階級敵人為打擊對象的保守派，它不僅包括「血統論」的紅衛兵、「聯動」與文革初期公開的「保皇派」，而且還包括「一月革命」「保皇派」瓦解之後依托某一穩健造反派匯聚為合法革命組織的「新保守派」，如招納了部分老紅衛兵的北京中學生的「四・四派」，……異端派則是以「繼續革命」為大旗，反「十七年」舊體制，以「走資本主義道路當權派」為革命對象的造反派，其典型代表是反抗「西糾」、「聯動」的「四・三派」、「出身論」、湖南「省無聯」、川大「八・二六」等激進反體制派。

且不論這種分析在理論上的偏誤，即使就史實而論，它都喪失了歷史研究對其客觀真實性的起碼要求。

其一，文革中的保守派或「新保守派」是否只以「『地富反壞右』傳統階級敵人」為「打擊對象」？反之，造反派又是否只以「『走資本主義道路當權派』

令我不無遺憾的是，雲林先生在駁斥「宋氏異端說」時抽去了主詞「思潮」，卻把形容詞「異端」按他的「形式邏輯」延伸為包括任何上層權力鬥爭中的反對派的另一概念。令人微微一驚的是：雲文對文革中「異端思潮」與正統思想的劃分，仍滯留於三十餘年前的「造反派」、「保守派」的派別立場。

雲林先生的「派別分析」無視這樣一個歷史事實：文革中的異端思潮在其誕生之初便不僅受到保守派的圍剿，也同樣受到造反派的批判。有時，來自造反派的批判往往更為激烈。而這種思考的超派別性，正是異端思想者們某種自覺非自覺的寶貴追求。

為革命對象」？只要稍有歷史常識，便可發見這一論斷與史實不符。運動初期風行北京的老紅衛兵是文革中最早的造反派，只不過他們大都以更正統的立場去造「正統」的反罷了。被他們揪鬥的「黑幫」，上自「三家村」、彭、陸、羅、楊，下到被他們殘暴地打死的校長和支部書記們，恐怕不是「傳統階級敵人」，只不過是已被宣判的「死老虎」或黨內的級別稍低罷了。被雲林先生稱為「新保守派」的諸派別——無論首都中學的「四四派」還是清華大學的「四一四派」——對黨內最大的走資派劉、鄧的批判亦從來不遺餘力。此外，文革中的造反派對「傳統階級敵人」也從不見得手軟。只不過他們崛起於反對走資派和工作組的「批判資反路線」的高潮之中，主要的鬥爭對象有其階段性的偏重罷了。

其二，雲林先生的「派別分析」無視這樣一個歷史事實：文革中的異端思潮在其誕生之初便不僅受到保守派的圍剿，也同樣受到造反派的批判。有時，來自造反派的批判往往更為激烈。而這種思考的超派別性，正是異端思想者們某種自覺非自覺的寶貴追求。〈出身論〉初稿成於1966年7月，當時文革中大規模的派別鬥爭尚未形成。在它流傳於民間的1966年底，正是派別鬥爭方興未艾之際。但遇羅克卻為自己起了一個「北京家庭出身問題研究小組」的筆名。他在回答關於這一筆名的起源時說：「我不喜歡甚麼戰鬥隊之類浮而不實的名字。我希望這筆名能啟發億萬家庭，希望每個家庭都能認真研究一下家庭出身問題。」④由此可見，遇羅克一開始就設法使自己的獨立思考不受膚淺的派別干擾。〈出身論〉刊出後，不僅受到血統論的維護者「聯動」等的衝砸、「四四派」的咒罵，也同樣受到過來自「四三派」和當時響鐺鐺的造反派「首都三司」的批

判。蒯大富就在不同場合罵過〈出身論〉好幾次，並切斷過《中學文革報》的印刷紙供應。為此，遇羅克曾憤而下過與蒯公開辯論的「戰表」⑤。

文革中另一篇異端思潮的傑出代表作——李一哲的〈民主與法制〉也有過同樣的遭遇。儘管文章的三個年輕作者都是廣東「紅旗派」的革命造反紅衛兵出身，但他們關於「民主與法制」的獨立思考卻遭到了號稱激進的「紅旗派」眾多造反派頭頭的激烈批判。日處百萬之眾圍剿中的李一哲們，在扼腕痛惜之餘甚至產生了這樣的想法⑥：

> 最典型、最忠誠、最堅決的造反派，而他也正是最頑固、最反動的保皇派。他們造反，要保衛的就是「布爾什維斯大林—毛澤東」專制制度。他們和宣集文一樣，敏感地發現了李一哲萌生的自由化民主思想，他們甚至是比官方更加不能容忍的。

縱觀文革的全過程，只要不是至今仍固執於當年的某派立場而一葉障目，便不難清楚地看到文革中的異端思想者從來就是少數，他們的優秀代表作更從來就代表着一種超派別的獨立思考。一個顯而易見的史實是：文革中的多數的造反派在運動中只注重打倒某些具體的走資派，並設法使自己或自己這一派取而代之。在奪取權力後，造反派頭頭們又大都迷戀於權力本身，很快成為新官僚階級中的「暴發戶」。他們從來沒有挑戰過毛澤東的正統地位和共產黨的專制制度，而只是設法使自己成為毛澤東所建立的更專制的專制制度中的一員。而那些優秀的異端思想者們，一開始便只注目於如何推翻整個特權階級，改造整個權力機構，或進而用民主與法制來確保人民的平等權利。把文革中所有的造反派都說成是「反體制」的「異端派」，其實是對造反派的一種人為美化，從而不負責任地按當年狹隘的派別利益把複雜的歷史簡單化了。

伊林．滌西對楊曦光；聯動對朱成昭

循雲林先生的思路，把上述兩組人物放在一起並研究他們思想的同一性乃至某種超派別的傳承性，無疑又是一種「冰炭同器」的「學理邏輯上的混亂」⑦。因為寫作〈給林彪同志的一封公開信〉的伊林．滌西，一向被認為是「保守派」掀起的「十一月黑風的第一個黑子彈」⑧；而寫作〈中國向何處去？〉的楊曦光，則是最激進的造反派——湖南省無聯的思想家。聯動是在「批判資反路線」中和造反派，尤其是首都三司極端對立的高幹子女組織；而朱成昭卻正是被聯動多次衝砸，揚言「砸爛」的首都三司的「司令」。然而，歷史並不是書齋裏的學理，對於風詭雲譎的文化大革命來說，超越常理的矛盾其實正是它蘊含真諦的某種複雜表現形式。

1966年11月15日張貼於清華園的〈給林彪同志的一封公開信〉，不僅在文革史上第一次正面挑戰了林彪製造的個人迷信，還第一次公開提出了「改善無產階級專政，革新社會主義制度」，「黨和國家組織形式需極大的改變。十七年來，建立的人民民主專政的中華人民共和國已經陳舊，極需創造出一個適合中國特點的，世界上從來沒有的國家機器」⑨。這一提法比雲文提及的1967年第3期《紅旗》雜誌社論〈論無產階級革命派的奪權鬥爭〉中的「打碎舊的國家機器」的提法要早得

1966年11月15日伊林．滌西張貼於清華園的〈給林彪同志的一封公開信〉，不僅在文革史上第一次正面挑戰了林彪製造的個人迷信，還第一次公開提出了「改善無產階級專政，革新社會主義制度」。1968年1月6日，由楊曦光執筆的〈中國向何處去？〉對這一思想作了更為系統具體的發揮。兩者在思潮上有形無形的承傳性還是有迹可尋的。

多，比毛澤東在運動初期關於「巴黎公社」的許諾也顯得更完整、更激進。耐人尋味的是，這篇「保守派」「炮打無產階級司令部」的代表作據說曾被北師大造反派的「新思潮」思想家「李文博所修改」。如果聯想到李文博等人早在1966年10月17日就喊出了完全相同的「大大改善無產階級專政，大大革新社會主義制度」的口號，這一有形的思潮上的傳承還是極為可信的⑩。

1968年1月6日，由楊曦光執筆的〈中國向何處去？〉對這一思想作了更為系統具體的發揮。在「砸爛舊的國家機器」的總論下，他已廣泛地涉獵了「奪取軍權」、「重新建黨」等一系列如何砸爛的具體步驟⑪。楊曦光後來在回憶他的寫作過程時，也提到了他在北京「批判資產階級反動路線」時所受到的「批判現存國家機器」的思想的影響⑫，兩者在思潮上有形無形的傳承性還是有迹可尋的。

或許，聯動思潮對朱成昭的影響更能說明問題。儘管在聯動炮打中央文革的「十一月黑風」中，朱也帶領三司抓過聯動。但聯動對中央文革一系列出爾反爾行為的公開炮打，對毛澤東的「左傾機會路線」，尤其是中共上層權力鬥爭黑暗面的公開揭露，卻都使朱「開始對這些老紅衛兵發生了好感」⑬。1966年12月至1967年4月，朱開始和聯動頭頭周某某、丁某某、顧某某、彭某某等人密切來往。朱尤其欣賞作為聯動思想組織綱領的《秘字003通告》⑭。在他們對文化革命的共同議論互相影響中，朱和他周圍的「一批人」(當然是三司或地院東方紅的造反派紅衛兵的頭頭們) 的思想走的比聯動思潮還要遠得多，不僅對江青、陳伯達等文革集團成員在運動中翻雲覆雨、文過飾非的權術手腕有過淋漓盡致的揭露，甚至如他自己後來在檢查中所說：「對我們的偉大領袖毛主席在人民心中的無比崇高威望也發生了動搖……我開始對文化大革命失去了信心，對中國的前途發生了懷疑。」⑮毛澤東及其追隨者們是決不會容忍造反派隊伍裏有這樣一個異端思想家的，朱成昭很快便被他們打成「反革命集團」頭子並監禁了十餘年。

如果說從上述兩組歷史人物的思潮傳承中我們可以看到一點甚麼，那麼有一點是不言而喻的：文革中的異端思潮固有高下深淺之分，亦有派別對立之爭，但優秀的異端思想者們卻少有凝固的門戶之見。頗具反諷性的是，他們在史無前例的狂熱中冷靜地汲取着對方「反革命思想」的精華，並使自己的異端思潮日趨成熟起來。

現在，我們可以回過頭來平心靜氣地探討一下聯動思潮以及被雲林先生稱為「正統派」或「新保守派」的異端思潮了。雲文竭力否認它們是異端，理由是「反文革的異端身份的確認，今日已不僅是事實判斷，更攸關道義價值而成為某種資本」⑯。不錯，聯動思潮中的血統論部分並沒有甚麼正面的歷史價值，拙作中對它早已有過系統的批判⑰。但把它列為文革中諸多異端思潮的一種，只是承認一種史實而無關歷史評價與「道義價值」。反之，聯動思潮中不少寶貴的思想——如對毛澤東「左傾機會主義路線」和文革如「斯大林時期大瘋狂」的批判，對中共上層權力鬥爭黑暗面的揭露，以及「取消一切專制制度」的吶喊等——卻不能因此連同洗澡水一起潑到垃圾堆裏去。尤其是由於他們的親身經歷和家庭背景，他們對中共上層黑暗面的公開揭發往往異常激烈並有其一定的可信度。一方面，這使他們當中終於殺出了魏京生這樣的徹底叛逆者；另一方面，由於這種揭露的挑戰性與公開

雲林先生竭力否認聯動思潮是異端。不錯，聯動思潮中的血統論部分並沒有甚麼正面的歷史價值，但它對毛澤東「左傾機會主義路線」和文革如「斯大林時期大瘋狂」的批判，對中共上層權力鬥爭黑暗面的揭露，以及「取消一切專制制度」的吶喊等，卻不能因此連同洗澡水一起潑到垃圾堆裏去。

性，對於所有捲入文革的群眾，都有其心靈的震撼。如果認真地研究文革中異端思想者們和那一代青年的思想成熟過程，便會毋庸諱言地發現：對毛發動文革的實質——作為一種中共上層黑暗、骯髒、殘酷的權力鬥爭的認識，常常是他們醒悟的起點或共同點。

吉拉斯的《新階級》和毛澤東的「繼續革命」論

如果說雲林先生在前面兩個問題上的偏誤主要出自派別立場而導致對文革異端思潮基本史實與進程的錯誤描述和判斷，那麼，當他把毛澤東的「無產階級專政下繼續革命」的理論與吉拉斯 (Milovan Djilas) 的「新階級」論相提並論時，他實在是犯下了一個重大的理論誤讀。雲文寫道⑱：

> 「新階級」觀念將統治階級從「革命的無產階級」劃入「新型的剝削階級」。從而，這一理論根本上剝奪了當權者的權威合法性，而成為「正統」觀念最危險的「異端」敵人。這也就是權威意識形態體制下異端思潮的起源，因此，造反就是「新階級」觀念的繼續革命。

一言以蔽之，毛的「繼續革命」論所煽起的造反運動就是吉拉斯的「新階級」論的完美實踐。雲先生的這一基本立論實在是糊塗之見。吉拉斯的《新階級：對共產主義體系的一種分析》(*The New Class: An Analysis of The Communist System*) 開宗明義地說明：「共產主義對於我是一種理想的幻滅」，造成這一幻滅的主要原因之一，即是斯大林式的「宗教性的」「暴政」和「原始與簡單化的教條主義的共產主義」。吉拉斯的最終理想是突破斯大林主義的暴政，走向西方式的「民主社會主義」⑲；毛澤東的文化大革命的最終目的，卻恰恰是要維護斯大林主義，建立一個比斯大林更為專制的中國式的封建法西斯的毛專制。

吉氏的「新階級」說把整個共產黨官僚集團都認定為「新階級」，因為他們實際上佔有了國家生產資料並剝削壓迫人民。這裏，吉氏依據的是經典的馬克思主義的階級學說。按這一學說，斯大林—毛澤東本人才是這一新階級的總代表。與此相反，毛澤東從來不承認整個中共官僚集團都是「新階級」。他的「走資派」說首先劃分為「無產階級司令部」和「資產階級司令部」兩個司令部；其次，又有所謂「兩條路線」之分。以他為首的「無產階級司令部」當然不在「走資派」之列。此外，毛氏的「黨內資產階級」完全按思想意識為劃分依據，這樣，毛和他的追隨者們便可以隨心所欲地把他的政敵，他心懷不滿的人，以及黨內有自由化傾向的幹部打成「走資派」，進而將之清洗掉。而根據近年揭露的大量材料，毛澤東本人才是這一新階級中最腐化墮落、驕奢淫逸的共產君主。中共黨內著名的理論家王若水，曾發表過不少從純理論的角度批毛的文章。但最近他在仔細研究了毛對劉少奇等人的「繼續革命」的史實後，得出了這樣一個徹悟的結論⑳：

> 並不是毛澤東先有「無產階級專政繼續革命的理論」，然後在這個理論指導下發動文革；相反，毛澤東是先要搞文革，然後發明出一套理論，來使這個行動合法化、合理化。也不是毛澤東誤以為劉少奇要搞資本主義，因此才要打倒他；而是毛澤東由於不可告人的原因要打倒劉少奇，因此才給他戴上「走資本主義道路的當權派」的帽子。

當雲林先生把毛澤東的「無產階級專政下繼續革命」的理論與吉拉斯的「新階級」論相提並論時，他實在是犯下了一個重大的理論誤讀。理由是，吉拉斯的最終理想是突破斯大林主義的暴政，走向西方式的「民主社會主義」；毛澤東的文化大革命的最終目的，卻恰恰是要維護斯大林主義，建立一個比斯大林更為專制的中國式的封建法西斯的毛專制。

皮相看去，毛澤東想用群眾運動來消滅或限制走資派。但如上所述，毛氏的「走資派」概念其實是吉氏「新階級」論的一種理論偷換。雖然這種群眾運動在某程度上有利於異端思潮的孕生，但就其總體來說，常常淪為專制者建立新暴政的一種工具。與此截然相反，吉氏的《新階級》表現出對新階級的群眾性暴力深惡痛絕。雖然吉氏無法預料到數十年後的文革，但他在書中借用陀斯妥耶夫斯基(Fyodor Dostoevsky)筆下人物之口嘲諷過那些在「專制暴政」下追求「平等」、參與群眾性暴力的「奴隸」們㉑：

> 在這一社會裏，……群眾都是奴隸並平等於他們的奴隸地位。但為了這一偉大的平等，他(們)甚至不惜擁護、誹謗和謀殺……奴隸必然是平等的，但這裏的自由和平等從沒有擺脫專制與暴政。

如果說上面的對比說明了毛澤東與吉拉斯的根本不同，那麼當雲林先生把「繼續革命」作為「無產階級專政」的「異端」來論述時，足見其歧誤之大了。

註釋

①③⑦⑯⑱ 雲林：〈文革異端的判別標準〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1998年2月號，頁64-70；67；64；64；66-67。

②⑨⑪⑰ 宋永毅、孫大進編：《文化大革命和它的異端思潮》(香港：田園書屋，1997)，頁13-14；237-40；274-99；20、24-25、30-32、77-82。

④ 王晨、張天來：〈劃破夜幕的隕星〉，《光明日報》(北京)，1980年9月21-22日。

⑤ 見牟志京：〈出身論與中學文革報〉，載楊建利主編：《紅色革命與黑色造反》(Pleasant Hill：二十一世紀中國基金會，1997)，頁174-75；陶洛誦：〈我和遇羅克一家〉，《中國之春》(紐約)，1988年7月，頁84。

⑥ 王希哲：《王希哲自傳：走向黑暗》(香港：民主大學，1996)，頁127。

⑧ 首都部分大專院校、中等學校毛澤東思想學習班：《天翻地覆慨而慷：無產階級文化大革命大事記(1963.9-1967.10)》(洛陽：河南二七公社洛陽拖技校八一兵團印，1968)，頁130。

⑩ 紅色游擊隊：〈從四個回合的鬥爭看兵團「新思潮」反動本質〉，《井岡山》(北京師範大學革命委員會主辦)，1968年4月10日。

⑫ 楊小凱：〈「中國向何處去」大字報始末〉，《中國之春》(紐約)，1990年12月號，頁66-69。

⑬ 朱成昭：〈我的檢查與交代(1967.8.15)〉(北京：地院東方紅公社大批判聯絡站印，1967)，頁3。

⑭ 據國內學者印紅標教授的考證，這一通告的作者似不是北京聯動成員而極可能為各省市的聯動成員。但這一通告仍是聯動思潮的思想綱領之一。

⑮ 同註⑬；並參見〈反革命分子朱成昭之流的反動思潮必須徹底批判〉，《紅鷹》(北京輕工業學院紅鷹兵團主辦)，1967年8月31日；以及地質東方紅紅色造反團，620革命造反兵團：〈再版朱成昭及其同伙反動言行的第一批材料〉，《內部參考》，第2期(北京：清華井岡山作戰部第四動態組，1967)，頁5。

⑲㉑ Milovan Djilas, *The New Class: An Analysis of the Communist System* (New York: Praeger, 1957), vi-vii; 146, 151, 163.

⑳ 王若水：〈毛澤東為甚麼要發動文革？——我的一些看法〉，《明報月刊》(香港)，1996年10月，頁30。

宋永毅 現任教於美國狄金森學院圖書館系

隨筆·觀察

一個被遺忘的學者
——常燕生

● 智效民

今年12月8日，是著名學者常燕生(1898-1947)誕生一百周年。正好幾個月前我去北京開會，一位朋友慷慨借給我一套台灣出版的《常燕生先生遺集》。在此以前，我曾經幾次看到常燕生這個名字，但都是一帶而過；只有這一次，才使我對這位鮮為人知的學者及其學術思想有了進一步的了解。於是，當我在深訝於中國還有過這樣一位思想家的同時，也希望與大家一道分享這份被遺棄的思想資源。否則的話，我真不知道歷史的輪迴甚麼時候就會降臨……

最初看到常燕生的名字，大概是在魯迅先生的著作中。當時因為對此人不甚了了，也就沒有留意。後來在安徽出版社出版的《獨秀文存》又見到這個名字，才引起我的注意。這本書收錄了陳獨秀與常燕生的四次通信，其數量之多，只有錢玄同能夠相比(也是四次)，可見陳獨秀對他的意見是多麼重視。這些信討論了古文、孔教和家庭等問題，現在看來，常當年提出來的許多問題都是很深刻、很有遠見的。比如他在當時就清醒地指出，法國大革命之後所造成的人人自危、朝不保夕的恐怖狀況，是「專制之亂，而非共和之亂也」。他還說，應該「提倡建設之言論，不提倡破壞之言論」。這對於那些為了達到某種目的就不擇手段的破壞主義者們，既是深刻的揭露，又是有力的批駁。

也許讀者還沒有注意到，這時候的常燕生才剛滿十八周歲。以如此小的年紀，與大名鼎鼎的《新青年》主編討論如此重大的理論問題和現實問題，在今天看來真有些不可思議。因此我想，倘若這不是一個天才，就是如今的教育出了甚麼問題。

再次看到常燕生的名字，是在台灣遠流出版公司出的《胡適作品集》中。該作品集的第9冊是《我們的政治主張》，即《胡適文存》第二集第三卷。所謂「我們的政治主張」，是指胡適、蔡元培等十六位著名學者所提出來的「好政府主義」。這是中國自由主義知識份子聯名發表的第一個政治宣言，其意義和影響至今仍需要進一步研

究。文章發表後，常燕生致信胡適，希望他能夠全力以赴地評論政治，發表政見。胡適根據他提出來的一些問題，也公開作了答覆，並把這些書信一起編入這本書中。

又一次看到常燕生的名字，是在前不久撰寫〈漫話張奚若〉的時候。為完成這篇文章，我仔細閱讀了人民出版社影印出版的《晨報副刊》第10分冊（1925年10月至12月），其中有徐志摩擔任主編時組織的那場「關於蘇俄問題」的大討論。討論是由北京大學教授陳啟修在《晨報副刊》上發表的一篇文章引起的，參加討論的有梁啟超、張奚若、徐志摩、張慰慈、陳翰笙、余上源、錢端升等一大批學界名流，當時常燕生也寫了一篇文章，題為〈我反對蘇俄的一個最大的理由〉，刊登在1925年11月16日的《晨報副刊》上。瀏覽這篇文章，我以為常的理由可以概括為以下幾點：一，蘇俄所推行的是一種偽共產的官僚主義，這種主義與專制體制結合起來，將會產生莫大的禍害；二，蘇俄政治不是出於全體國民的公意，而是少數人專斷；三，蘇俄是假共產之名，行專制之實，這與中世紀教皇的作法如出一轍；四，最可怕的是，蘇俄引導青年迷信武力萬能，實行排除異己的黨化政治。事後，北新書局曾經將這些文章結集出版，取名為《聯俄與仇俄問題討論集》。可惜隨着時間的推移，再加上眾所周知的原因，後人對這次討論的內容已經非常陌生甚至是一無所知了。幸好蘇聯已經解體，這個話題已經不該再有甚麼禁忌，所以我覺得，倘若有出版社願意再版這個討論集的話，將是一件功德無量的事。

儘管讀書研究中多次與常燕生相遇，但我對他還是知之甚少，我甚至懷疑，常之所以在我的視野中或隱或現，可能是因為他在學術道路上沒有堅持到底之故。正在這時，我有幸閱讀了《常燕生先生遺集》，這才使我厚誣先哲的猜測得以糾正。

常燕生學名常乃德，山西榆次人，因為他出生於北京，故以燕生為表字。有清一代，榆次常家是山西商人中的一支勁旅。據《山西外貿志（初稿）》記載：「在恰克圖從事對俄貿易的眾多山西商號中，經營歷史最長規模最大者，首推榆次車輞鎮常家。……尤其到晚清，在恰克圖十數個大的山西商號中，常氏一門竟獨佔其四，堪稱清代本省的巨商和外貿世家。」在經歷了一百五十多年的興旺發達之後，常家經營的事業從庚子事變開始衰落，到辛亥革命、特別是俄國十月革命以後，便一蹶不振了。也就是說，常乃德剛剛來到這個世界，就遇上了盛極而衰的家族劇變。

儘管如此，常燕生從小還是接受了良好的教育。這一方面與他的父親在外地做官有關，另一方面也得益於常氏家族素有尊師重教的習慣。據說，「車輞常氏從清康熙年間始設私塾到1938年日軍入侵榆次常氏篤初小學被迫停學，辦學育人，綿延二百餘年，可謂三晉近代史上辦學時間最長的家族」。正因為如此，這個家族才培養出常贊春、常燕生、常風等一大批文化名人。

常燕生五六歲的時候，其父宦游河南，不久他開始啟蒙識字，到十四歲已經在經史之學方面奠定了很好的基礎。辛亥革命後，他隨父親回到家鄉，就讀於篤初學校，不久，他進入省城一所中學求學，曾在一次全省會考中高居榜首，被譽為「山西狀元」。1916年他負笈北京，剛剛進入北京高等師範學校預科，就投入了轟轟烈烈的新文化運動。後來，他還在《時事新

報》和《東方雜誌》等許多報刊上發表文章，討論文化教育等問題，從而進一步引起了人們的注意。

1920年夏，常燕生在北京高等師範學校史地部畢業後，以教育為自己的終生志業，先後在北京高師附中、中國公學附中和燕京大學、大夏大學、知行學院、四川大學、華西大學、齊魯大學任教。教學之餘，他還主持《山西周報》、《醒獅周報》、《青年陣線》、《國論》、《新中國日報》等報刊的筆政，努力實踐自己以言論報國的志向。

常燕生勤於思考，學問淵博，筆力雄健，著作等身，學問涉及多個領域。只可惜他在年富力強的時候遇上了抗日戰爭，並且年屆五十已溘然而逝。儘管如此，他的著述還是多得驚人。在我手頭的這套多卷本的《常燕生先生遺集》中，收有他的《哲學的有機論》、《歷史哲學論叢》、《生物史觀與社會》、《社會科學通論》、《生物史觀研究》、《中華民族小史》、《西洋文化簡史》、《文藝復興小史》、《法蘭西大革命史》、《德國發達史》、《十九世紀初年德意志的國難與復興》、《蠻人的出現》、《老生常談》、《無常與無我》和《中國思想小史》等專著。有關資料表明，未被收入《遺集》的還有《全民教育論發凡》、《社會學旨要》、《中國史鳥瞰》、《中國政治制度小史》、《德意志民族自由鬥爭史》等著述。此外，《遺集》還收有大量的「政論與時評」(兩大本) 以及一本詩詞集《嶺上白雲齋詩存》。據這套書的編者黃欣周先生說，常在世時雖然筆耕不輟，在報刊上發表過大量的文章，但是由於他並不注意保存自己的作品，再加上這些文章大多寫於戰爭年代，所以「散佚既多，搜集更感困難」。事實確如此，我只是粗略地查了一下，就發現除上述致陳獨秀的幾封信未收入《遺集》外，當年發表在《莽原》周刊的〈攙論雪恥與禦侮〉一文也被遺漏。我想這種情況大概不在少數。

常燕生雖然在學術思想上貢獻很大，但是多少年來他在大陸不是受到歪曲和誣蔑，就是幾乎被世人遺忘。這顯然與所謂非學術因素有關。常燕生逝世後，他的一位朋友在追悼會上特別提到他去世前寫的兩篇文章：〈學人與政治〉和〈無常與無我〉，認為前一篇文章表達了「學者不宜從政」的觀念，後一篇文章則流露了作者的佛教情懷。在前一個問題上，常燕生是非常清醒的。他說：「學問與事功本屬兩途，治學需要理智，事業需要意志，理智發達者，其客觀態度每多於主觀，以此治學，庶得廓然大公之效，以此治事，則不免遲疑審顧，致誤事機」，「故學人者，最不適於作政治活動者也，如其有之，則其學乃奄然媚世之偽學也」。也許是為了盡快改變這種狀況吧，他才以「我不下地獄誰下地獄」的犧牲精神，在潛心治學的同時，不得不涉足於政治。難怪吳宓在常燕生逝世後要發出如下感歎：倘「使常君不親政治，長為教授，安居幽處，或可不遽損其天年乎」。

然而，即使是像吳宓等一大批純粹的學者那樣「不親政治，長為教授」，常燕生就能夠安享其天年嗎？這大概無庸贅言了吧，因為在這方面，我們曾經有過不堪回首的歷史和教訓。

智效民　山西省社科院副研究員，從事中國現代思想學術與知識份子研究，著作有《心理的單間》等。

黑夜裏不死的激情

● 薛　毅

在兩年前的一次《上海文學》會議上，我曾談及評論家蔡翔80年代以來的著作似乎構成了一種心靈歷史的完整敍述，這在書名上就可以清晰地看出來，它們依次是：《一個理想主義者的精神漫遊》、《躁動與喧嘩》、《此情誰訴》、《日常生活的詩情消解》。它們似乎在講述一個理想主義者的故事。在清朗的理性的力量背後，蔡翔的著作總透着一種依戀、悲愴與傷感之情。蔡翔最近一部散文集的書名——《神聖回憶》又完全接上了這個故事，在這裏，理想構成了某種已然遙遠的，需要一次次重新反思又需要一次次反覆回憶的、牽扯着的、割捨不掉的精神遺產。

無路可走的理想主義者

蔡翔在《一個理想主義者的精神漫遊》裏面描述過一個漫遊者的形象：

我們在走，不知道走了多久，走的多遠，只知道走，拖着疲憊的身子，形單影隻，咬緊牙關，跌跌撞撞摸索着走，我們眼中充滿焦慮，不安，飢渴……。

蔡翔在寫這段文字時，內心當然充滿悲涼，但那時，漫遊者前面有着一片開闊地。在《日常生活的詩情消解》中，蔡翔開始迷惑地發問：「我們走向哪裏？」而寫《神聖回憶》的蔡翔卻在喃喃低語：「我不知道我該走向哪裏」，甚至「我已經無路可走……」。

在時間的長河中，一批被稱為知青的人們在不同的地域間穿行、遊走，至今無法止步。如果展開漫遊者的記憶中的時間與空間的兩個維度，我們似乎可以看到一張活生生的中國地圖，它指示着從過去到現在的巨大變遷，它標識着從南到北、從東到西的不同色彩。我非常重視漫遊者一代所講述的故事、所創建的理論，因為他們的故事和理論必須面對這種變遷與差異，必須有綜合南方與北方、東部與西部、城市與鄉村的視野，有貫穿今天與昨天、與昨天的昨天的目光。這是漫遊者得天獨厚的。但是，

正是漫遊者，在今天，似乎難以講述完整的故事，無法創建完整的理論。我們熟悉的幾位小說家還在寫小說，但故事越來越破碎；理論家也有理論，但失去了往日的激昂慷慨。他們都更願意用散文的方式來表達自己。

所有的困惑集中在如何面對全新的90年代。在《日常生活的詩情消解》中，蔡翔發現悲壯的漫遊者一跤跌入到一個陌生的、異己的時代：

> 一個粗鄙化的時代業已來臨。對市場的浪漫憧憬已經終結。市場經濟的體制確立，一方面導致了經濟的繁榮，而另一方面又鼓勵了平庸的價值取向。……自由、平等、公正等等曾經被知識份子賦予精神激情的口號，現在被填注進「私利」的涵義，並作出種種世俗性的闡釋，……對私利的追逐復活了最原始的拜金主義，各個人因為利益而重新紐接在一起，並無情地拆除着政治、道德、倫理、情感等等的傳統關係。社會成為一切人反對一切人的戰場，「戰場」的概念深入人心。私利造成了私人與公共間的矛盾和分離，為了保護這種在當下仍顯脆弱的私人性，一種粗鄙化的保護方式正在盛行，有關「公共」的各種道德規範被無情拆解，道德淪喪，今天的市場成為一個沒有規則的遊戲場所。

這「不是我夢中的陸地」，蔡翔痛苦地喊道：「我曾經夢想的自由，是所有人的自由；我曾經夢想的幸福，是所有人的幸福；我曾經夢想過的尊嚴，是所有人的尊嚴。」但他又不得不承認，「今天粗鄙化的社會實踐，正來自於知識份子昨天浪漫的烏托邦努力」。蔡翔如此描述尷尬、窘迫的「今天的知識份子」：

> 他們帶着昨天的(簡單的)希望走進今天，然後發現今天並不盡如人意，有點兒不適應，有點兒不滿意，也有點兒不同意(我們的希望難道就是這樣？)。然而此時，他們的精神支撐(道)已經消解(甚麼是我們批評天下的最高憑藉)，啟示的對象消失了(向誰啟示？又有誰來啟示我)，批評的對象消失了(批評誰，批評甚麼)，挑戰的對象消失了(向誰挑戰？為甚麼要挑戰)，他進入了一個「無物之陣」。

在一個需要批判的時代，知識份子卻喪失了批判的能力，因為支撐他們的批判的依據無力應付90年代的狀況。另一方面，誰也都明白，我們的社會的基本認同不復存在，而知識份子的精神信念也仍然是一種「真空」狀態。這時，知識份子重新找回他們的精神支撐是迫在眉睫的(當然，也有許多人不以為然)。蔡翔擱下評論家的筆而進入散文寫作，就是要重新清理一下他自己的精神資源，以不同於80年代的方式理解他們一代「漫遊者」的心路歷程。但是，《神聖回憶》似乎沒有解決他的困境，在很大程度上卻強化了他的無路可走的感受。這究竟是怎麼回事？

「神聖」的位置

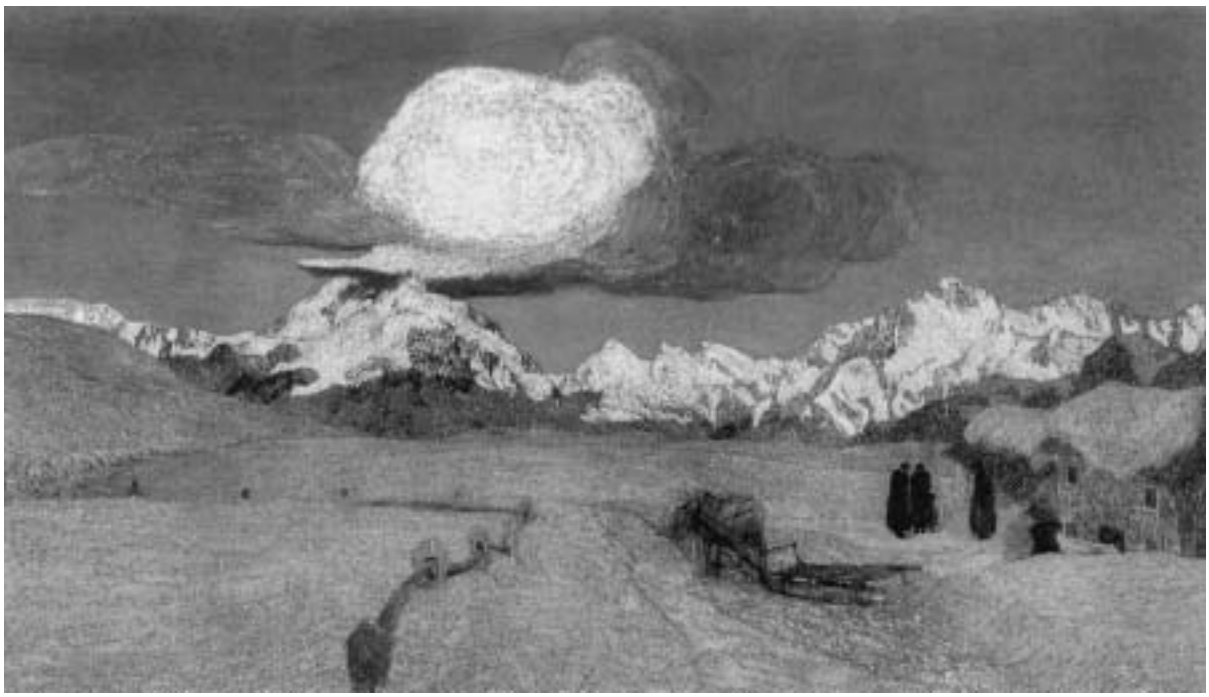
觸發蔡翔進入回憶的，是圖書館發黃的資料堆中的一段文字，它講述廣州的紅衛兵如何批鬥一個藏有紅色三角褲的女工。蔡翔迅即回憶起13歲的他與一群少年如何衝向被揭發為逃亡地主的小皮匠的家，向逃亡地主舉起拳頭。而在那一瞬間，他看見了那家一個瘦弱小女孩的一雙恐懼的、驚

惶的、羞辱的、無助的眼睛。蔡翔想像，那個女工被批鬥的時候，「她的臉肯定變得蒼白，那雙美麗的眼睛恐懼地、驚惶地、羞辱地、無助地望着人群，或者，她根本就沒望，只是望着那茫茫的天空」。在二十年前的小說《晚霞消失的時候》裏，我們曾遇見過類似的情景，它永遠是咬嚙一代人靈魂的惡夢。當你在為偉大的、神聖的事業而戰的時候，你無法經受那雙驚恐而無助的眼睛的詢問，而所謂的「神聖」卻又轉化為可惡的暴力，傾瀉在無辜者的頭上。

蔡翔原本是要清理自己的精神資源，重新找回自己的生命之根，但這個情景卻首先挑戰似地直立在蔡翔面前。蔡翔一遍又一遍地敍述着，他追索到的卻總是一連串荒唐的事件，這些都向他提醒着「神聖」的危險性。「神聖」所到之處，所有的異質性都被清除，思想、藝術、生活方式、乃至人的欲望和身體。這種歷歷在目的事實，似乎足以使人拒絕和拋棄神聖。然而，蔡翔卻又爭辯着：

> 神聖是甚麼？神聖不是甚麼，神聖就是這個詞本身。我對神聖的崇敬，完全是一種對詞的崇敬。是的，這個詞，這個詞是我的家園，是我精神的棲居地，僅僅是我的，個人的，如此而已。在我身居異鄉四處飄蕩的歲月裏，在我被思想的轉至壓迫得喘不過氣來的時候，在我疏離朋友孤獨地被灰色生活所包裹的日子裏，我默默地守護着這個詞，感受這個詞給我的詩意和美麗，我重新展開我的想像，我滿懷感激之情，默默地守護着。

這種爭辯在理論上有點無力。當你把一連串荒唐的行為都指認為是「神聖」之舉，你如何從中搶出一個潔淨的「神聖」？但一種巨大的情感本能使他必須面對這個棘手的問題。我記得有一次私下交流時，蔡翔突然站起來，嚴肅而紅着臉，對一位朋友說：「我不和你討論這個詞，不需要討論，這是我生命的根本。」從此，我對蔡翔充滿敬意。我覺得這是目睹了過去與今天、在新舊歷史的擠壓中出現的姿



態，是作為失敗的知識份子發出的被壓抑的聲音。這裏的一個最低限度的問題是，「神聖」如何才是沒有危險性的？蔡翔靠彼岸和此岸的界定區分了「神聖」與「神聖之物」：前者是想像的、審美的、宗教的，是精神超越物的限制而飛躍的場所；後者則是「神聖」此岸化的結果，是物化的神聖，它用人間的某種事物取代了人們對彼岸的想像，成為唯一者，成為一切者，高居所有人之上。如此，為神聖而戰的人們其實是在為神聖之物而戰。蔡翔以這種方式為神聖留下了一塊淨地，並解釋了歷史。我不信服他的結論，我更願意把這作為知識份子悲壯的突圍行為。對精神的追索已經處在兩種截然相反的歷史的夾縫中、夾擊下，在突圍中必須時時警惕被歷史所捕獲和利用，我們已經見到不少的話語方式，反思過去的歷史所得出的結論，有意無意為現在作辯護，如蔡翔所說的，「理想殺人」這個命題「正在被那些聰明人利用，為他們平庸謀取個人的私利製造了一個深刻的堂皇藉口」；而批判現實卻美化紅衛兵歷史的方式，也是蔡翔所無法接受的。所以，他如此固執而又如此小心翼翼地為「神聖」確立了一個彼岸的合法位置。

我所不滿的是，為了與導致歷史災難的精神力量嚴格地劃清界限，蔡翔在確立「神聖」的合法地位的同時，把它完全封鎖在想像的、審美的範圍內，不能越雷池一步。蔡翔認為，若非這樣，「神聖」就會有侵略性，就會破壞他人的自由，蔡翔擔心所有的惡夢就會重演，就又無法面對那雙美麗、驚惶的眼睛。所以，必須如此，只能如此。但是，蔡翔對這個結論仍然心存疑慮：

> 但是，如果陸地終在夢中，如果神聖之火只能在彼岸閃耀，如果這個世界命中注定無法變更，維持着窮人和富人的界別，維持着卑瑣和對金錢的追逐，維持着效率帶來的富裕和不義，那麼，我的批評意義何在？

困境並沒有擺脫，路標並未出現。蔡翔心有不甘呀：「無數的悖論一一越過我的情感和理智，我始終在我的情感和理智中矛盾地生活，憂鬱的命運由此開始，我不知道，夜航船，你會把我載向哪裏……」

底層與民間

蘇州河由西向東，蜿蜒蜒蜒地流過這個城市……。河的南面，有各種美麗的建築，有幽雅的法國梧桐和幽靜的宅院，在咖啡館裏，想像這個城市，一個「上海夢」會隨着美妙的音樂飄來。蔡翔卻在講述蘇州河以北的故事，一個混雜着惡臭的、擁擠的、塵埃落地的環境下的故事，一個底層人的故事。蔡翔讓人們看到貧窮條件下的活生生的底層人的純樸與厚道。蔡翔更發現，「幾乎所有的道德要求最終都將落實到底層，底層將這個世界默默托起，同時遵守這個世界對它發出的全部的道德指令」。作為底層人的兒子，蔡翔具備另一種與來自上層的學者不同的眼光，他不會把善良的底層人看作專制社會的忠實臣民，那個時代改變他們生活的「革命的承諾」，以及他們對國家表示的一種極大的熱情與忠誠，都不是用「專制」一詞可以打發的。而上層人對底層的欺凌與掠奪和底層紅衛兵對官僚憤怒之間，並非沒有關係。蔡翔更震驚地看到，在一

個新時代，底層的美德逐漸被破壞，親如一家的人際關係不復存在，甚至富人對窮人的欺凌與掠奪也延伸為窮人間的同類相殘。而如今，更讓這個底層的兒子無法平靜的是，這是一個大款們一擲千金而「下崗」工人正在為孩子的教育費用掩面而泣的時代。

《神聖回憶》中最悲愴、最優美、最動人的篇章都是關於底層的。蔡翔說起一個故事：清末時期，淮北流傳一個謠言，說洋鬼子來了，要割中國人的「那話兒」，於是鄉民們自動聚集起來，手握農具等待着這個絕望的時刻的到來，人們慘烈地預感自己的生命之根即將逝去。這故事似乎是鄉村愚昧的象徵，但在蔡翔看來卻是一道神示，因為正是這百年間，一種外在的、組織的力量指向鄉村，把個人與大地的關係切斷。在歷史一次又一次的改造之後，鄉村喪失了精神和原則，對土地的冷漠和厭倦悄然誕生。面對這一片喪失生命之「根」的土地，蔡翔能作甚麼？知識份子能作甚麼？

蔡翔在農民家中，在婦女的針線筐中，驚訝地發現了《馬太福音》、《創世記》。蔡翔遙想半個多世紀前，有牧師飄洋過海，在鄉村的油燈下把主的福音翻譯成通俗簡易的中文；他們在烈日下、在風雨中，走過一個又一個村莊，啃着雜麵饃，用半生不熟的漢語講天堂和地獄，講主的榮耀與生之無助。蔡翔悲哀地說，他從未在農民家中發現過中國現代作家的著作，即使是薄薄的一小冊。無形的牆橫亙在知識份子與底層民眾之間，而且「隨着新式學堂和知識格局的變更，民間已永遠失去培養自己的知識份子的可能」。

喪失與民間、底層的精神聯繫，知識份子的生命之「根」也就不復存在。而重返「神聖」之路，不也必須在此起步的嗎？這說起來容易，然而卻是一條漫長的、極為艱難的路。

蔡翔想像着一種遙遠復遙遠的鄉村精神：在南方的深山，聽楓林唱晚，那餘韻悠悠揚揚，一直飄落到北方青青的高粱地裏。街頭老漢的對弈，晃動着士人江邊低吟的倒影，花開花落，潮起潮退，星移斗轉，世事變化，但是總有一些東西未變。那不變的，就是民間，是北方的鄉村和南方的山林。只要有三畝地、一頭牛，人就有信心守護自己的家園。只要地裏長着麥子，炕頭架着紡車，人就有信心不求於外而內足於心；只要有耕讀傳家的形式，聖人之道就會不絕於世；只要冬夜依然有幽幽的胡琴，八月的瓜棚飄出說書人的段子，人就厭棄玻璃，憧憬和平。

在許多人看來，這種想像肯定荒誕不經，但它讓我非常感動。我們無法觸摸到鄉間的精神脈絡，因為我們早已與民間割斷了精神聯繫。真正完全「無路可走」的，是我們這些喪失了底層的眼光的人，是把知識份子在家裏坐着談天說地謊稱為「民間」行為的人。而在這方面，蔡翔實際上已經艱難地走在路上了。尋找到一種真正來自於民間的「神聖」精神，讓底層與知識份子同紮根於中國大地的價值信仰相遇，我想，這就是蔡翔在黑夜中燃燒着的不死的激情。這種激情，是能經受住那雙美麗的眼睛的詢問的。

薛　毅　上海師範大學中文系副教授，文學評論家。

經濟與社會

村民委員會的自治及其與鄉鎮政府的關係

● 胡　榮

中國廣大農村的村民委員會選舉引起了西方和中國學者的廣泛興趣。目前，村委會研究所存在的主要問題是：一方面，中國學者因缺乏理論的建構而使研究流於對現象的一般性描述，或只是對政策條文進行說明和圖解；另一方面，西方學者則因不了解中國農村的情況以及收集資料的限制和困難，而使研究結果給人以隔靴搔癢之感。

與現有的研究不同，本文把理論的建構與實地研究結合起來，並運用社會單位的理論框架，結合1997年3月到5月作者在福建省壽寧縣和廈門市農村實地調查的資料，探討村民委員會這一自治組織在行政村中所起的作用及其與鄉鎮政府部門的關係。

一　概念框架和研究問題

社會單位理論是建立在這樣一種假定之上的：「人有各種需要，……人為了滿足自身的需要，就要從他人那裏或自然界獲取資源，互動就是在此基礎上產生的。」①當個體為了滿足自身的需要而與他人發生互動，並且當社會互動發展到一定階段，以致互動的個體之間形成一定的關係網絡時，社會單位便形成了。這種社會單位既包括像齊美爾 (Georg Simmel) 所說的二人組、家庭、班組、鄰里等小群體②，也包括學校、工廠、公司等社會組織，亦包括城市、國家、世界體系等結構較為複雜的社會關係網絡。實際上，這裏所說的社會單位也就是科爾曼 (James Coleman) 所說的「社會系統」③。

當談到不同社會單位之間的相互關係時，筆者提出了初級社會單位和次級社會單位這樣一對概念：「從權力關係看，初級社會單位是相對獨立的，它既不能支配、管理本單位之外的其他社會單位，也不會受其他社會單位的支配和控制。它的權力直接來源於其成員，因此它只能控制、支配本社會單位的成員。」④「次級社會單位是為實現一定目標而建立的並隸屬於初級社會單位的關係網絡。……從

目前，村委會研究所存在的主要問題是：一方面，中國學者因缺乏理論的建構而使研究流於對現象的一般性描述，或只是對政策條文進行說明和圖解；另一方面，西方學者則因不了解中國農村的情況以及收集資料的限制和困難，而使研究結果給人以隔靴搔癢之感。

權力關係看，次級社會單位要比初級社會單位複雜得多。首先，它有一部分權力是源於其成員的，它能夠對其成員進行支配、控制。其次，它隸屬於某個初級社會單位，往往要受初級社會單位的支配。不過，次級社會單位在與初級社會單位的這種聯繫中(通過授權)也使得它可能具有支配其他社會單位和個人的權力。」⑤

根據上述劃分，我們將對作為基層群眾自治組織的村民委員會進行考察，看它是不是一種初級社會單位。根據社會單位理論，我們可以提出如下幾個問題：第一，村委會與村民的關係怎樣？它在哪些方面對村民進行管理？第二，村委會作為行政村管理機構是怎樣產生的？來自社會單位內部和外部的力量在選舉中起甚麼樣的作用？第三，作為一種相對獨立的自治組織，村委會與上級政府，尤其是鄉鎮政府，是一種甚麼樣的關係？上級的政策如何在行政村中得到貫徹實施？

在福建省1997年的村委會換屆選舉中，主任初步候選人都在預選大會上發表了治村演說，他們的一個主要內容就是怎樣為村民辦實事。在村民心目中，衡量村委會工作是否有成績的主要標準，就是看他們辦了哪些實事。

二　村委會的管理範圍

由於村委會是從原來的大隊管理委員會演變而來的，因此原來的生產大隊就是現在的行政村；而取代原來生產大隊管委會的，則是現在的村委會。據福建省的統計，1994年底共有村委會15,072個，村民小組160,418個，總戶數為5,642,159戶，總人數為5,454,653人。從平均規模看，每個村委會的管轄範圍是：10.6個村民小組，5.5個自然村，374戶，1,688人⑥。

從管理的事務看，村委會主要辦理本村的公共事務和公益事業、調解民間糾紛以及協助維護社會治安。辦理公益事業是村委會最主要的工作，其中包括修道路、建學校、興辦集體企業等。在福建省1997年的村委會換屆選舉中，主任初步候選人都在預選大會上發表了治村演說，他們的一個主要內容就是怎樣為村民辦實事⑦。這些實事是村委會必須花大力氣去做的。在村民心目中，衡量村委會工作是否有成績的主要標準，就是看他們辦了哪些實事。

村委會的另一項重要工作是調解民間的糾紛，一般村委會都設有調解委員會。這些糾紛涉及的範圍很廣，例如婆媳相爭、兄弟分家、因宅基地引起的爭執、因解除婚約而帶來的糾紛等等。以犀溪村委會為例，從1990年到1995年共調解處理民間糾紛364起⑧。在這些糾紛中，打架鬥毆56起，婚姻糾紛23起，家庭爭吵37起，房屋糾紛27起，土地糾紛25起，債務7起，宅基地和灰樓引起的糾紛25起，小偷小摸20起，亂砍林木26起，交通事故9起，繼承贍養7起，墳墓8起，口角32起，其他62起。

除了辦理公益事業和調解民事糾紛外，村委會通常還要處理一些與村民有關的事務，如給外出打工的村民開證明、介紹信，為蓋房的村民辦理申請宅基地的手續。在經濟較為發達的沿海地區，如廈門的農村，村委會辦公室每天都有村幹部值班，及時處理村民在這方面的事務。在其他地方，如福建省的壽寧縣，這方面的事務相對較少，村幹部一般不在辦公室值班。但只要村民有事，隨時都可以到他們家裏尋求協助。

因此，村民委員會的職能實際上只限於管理行政村中的公共事務，除此之外，村委會不能干預村民個人的經濟和社會生活。在這方面，村委會與過去的生產大隊是很不相同的。在人民公社時期，生產大隊及其所屬的生產隊嚴密控制社員的各個方面。造

成這種高度依附的原因，是生產隊和生產大隊對生產資料的控制。當時，除了一小塊用於種植蔬菜的所謂「自留地」外，所有的土地以及耕牛、拖拉機等各種農具都歸集體所有，農民只能通過在生產隊勞動賺取工分而分得口糧。與此不同，在實行生產責任制之後，土地這一最重要的生產資料實際上直接歸農民自己支配，農民在經濟上完全獨立於村委會，村委會既不要過問農民生產甚麼和怎樣生產，農民也不依賴於村委會。

因此，在實行生產責任制之後，生產資料從集體轉移到農戶手中，這一事實決定了村委會只能管理村民的公共事務。現在，相當多的村委會只能靠原來生產大隊遺留下來的部分集體財產，如果山、林場、茶場等的收入維持村委會的開支。要是經濟收入好一點的地方，村委會還可以靠這些收入來為村民辦一些實事。很大程度上，村委會對村民的影響力取決於它擁有的集體財產和集體收入。不過，與當年生產大隊對社員的控制相比，村委會對村民的這種影響力是不可同日而語的。如果村委會(包括鄉政府)試圖干預村民的經濟活動，必然會遇到麻煩。犀溪鄉政府的一位領導是這樣談到現在村民與幹部的關係的⑨：

以前，比如說化肥供應，各方面有優惠，他們就需要你們這些鄉村幹部，需要你們支持。現在市場放開了，有錢到處都可以買得到東西，他們這方面不像過去那麼迫切。鄉裏面有些工作開展，有些工作要求，變成與群眾脫節。比如說，鄉裏面要抓經濟，叫大家去發展香菇，像大前年。香菇這個項目很好，我們就想辦法動員他們。群眾就不做，不管你怎麼說，他們就難以動員。我們政府認為這肯定可以發展的，那就想辦法，鄉裏面幹部下去發動，大會小會去開。開了以後，下面聽了以後，還是沒動靜。

必須指出的是，在目前的體制下，對行政村公共事務進行管理的不僅僅只有村委會。事實上，在行政村中還有另外一個機構——黨支部，與村委會一起分享權力，共同管理村務⑩。黨支部一般由5-7人組成，其中一部分委員同時也是村委會成員。例如，廈門市禾山鎮後坑村上一屆村委會的7個成員中，就有3個同時兼任黨支部的職務：村委會主任兼支部副書記，兩個村委會副主任中一個兼支部副書記，另一個兼支部的組織委員⑪。在大多數情況下，黨支部和村委會一起開會，共同決定村中的重大事務。從調查情況看，黨支部在相當一部分的村擁有重大問題的最後決定權。

村民委員會的職能只限於管理行政村中的公共事務，除此之外，村委會不能干預村民個人的經濟和社會生活。之所以如此，是由於政府在實行生產責任制之後，生產資料從集體轉移到農戶手中，農民在經濟上完全獨立於村委會。很大程度上，村委會對村民的影響力取決於它擁有的集體財產和集體收入。

三　村委會的選舉

判斷村委會是否相對獨立於行政系統之外的另一個標準，就是看它內部的權力關係；亦即看它的領導者到底是由它的成員選舉產生的，還是由其他機構任命的。由於次級社會單位隸屬於其他社會單位，因此其成員是否被其他社會單位授予等量的權力便顯得十分重要。「當每個單位成員被授予等量的權力時，他們之間的關係便是平等的。……當不同的成員被賦予的權力不等時，領導者與被領導者的地位在社會單位剛建立時往往就已經確立了。這裏不可能存在選舉與被選舉的關係，只有下級對上級負責，因為下級的權力是上級授予的。」⑫那麼，初級社會單位的情形又是怎樣的呢？初級社會單位的形成途徑有兩大類：

一是通過武力征服，一是建立在契約之上的交換互惠關係。通過武力征服建立的初級社會單位，其成員之間不可能有平等的關係，而在以契約互惠關係為基礎的初級社會單位中，「單位成員之間是否真正具有平等關係還要看他們擁有資源的情況。當社會單位不同成員擁有的資源(當然這些資源必須與社會單位的目標、性質相聯繫)很懸殊時，他們之間便不會有平等的關係。……只有當單位成員為建立社會單位而擁有的資源大致相同時，成員之間才會有平等的關係。由於大家都是平等的，誰都沒有必要受制於人，也不可能去控制別人。但為了實現社會單位的目標，為了建立一種持久的能使大家互惠的互動關係，就有必要讓所有的成員交出一部分權力，形成一個領導機構，以此協調全體成員的活動。這樣的領導機構很自然是由選舉產生的」⑬。

很顯然，作為地域性社會單位的行政村及其管理機構村委會應屬於上述幾種情況中的最後一種。村委會是村民實行「自我管理、自我教育、自我服務」的基層群眾性自治組織，這一性質決定了與單位目標相聯繫的資源是作為特定行政村的村民身份，也就是某人在該村的「戶口」，因此每個村民在這方面都是平等的，儘管不同的村民在年齡、能力、性別等方面存在差異，儘管不同的家庭在收入上也大相徑庭。正是基於這種平等的地位，村民委員會才可能由村民選舉產生⑭。

從1997年福建省的選舉情況來看，真正能夠決定村委會人選的是行政村這一社會單位內部的力量，而不是其他外部的機構。村民委員會的初步候選人是由5個以上村民聯名提名產生的，儘管真正參與提名的村民佔全村選民的比例並不高⑮，但是，這樣提名產生的初步候選人往往較多⑯。在村民廣泛提名的基礎上，往往能夠把村中較有能力的人推選出來。犀溪鄉黨委書記在1997年選舉結束後就表示：「今年的候選人都不錯，叫鄉領導去物色也只能物色這樣的人。」⑰在篩選候選人的過程中，過去的做法是由村黨支部成員組成的選舉領導小組通過「醞釀協商」確定正式候選人，這個機制為領導小組和鄉鎮領導按私意圈定正式候選人提供了可能性。1997年的選舉改「醞釀協商」為預選，通過村民代表對初步候選人進行投票，得票多者為正式候選人。在預選大會上，候選人還要發表演說，這就為村民進一步了解候選人提供了新的渠道。

其實，《村民委員會組織法》是否能貫徹實施，很大程度取決於村民的參與情況。在村民參與程度較高的地方，《村民委員會組織法》貫徹得比較好，選舉也較為規範。而決定村民參與程度的一個重要因素是村委會幹部的競爭情況，在競爭激烈的地方，村民參與程度相當高。從廈門和壽寧的情況看，儘管兩個地方經濟發展水平不一樣，但村級幹部的競爭還是相當激烈。所不同的是，在廈門，村委會下屬的村民小組長和村民代表的選舉也很激烈，因此廈門的村民小組長和村民代表都是通過本小組村民投票選舉產生的；而在經濟相對落後的壽寧，卻沒人願意當村民小組長和村民代表，因此這些人多半是由選舉領導小組決定，而不是通過選舉產生的，這就影響到預選的質量。另外，福建省1997年的選舉在許多方面都有改進，如取消流動票箱，設固定投票站；取消委託投票，實行一人一票；設立秘密畫票間等。在經濟比較發達的廈門地區，這些新措施得到較好的貫徹，而在壽寧，只有競爭較為激烈的村才取消委託投票和流動票箱。

必須指出的是，在目前的體制下，對行政村公共事務進行管理的不僅僅只有村委會。事實上，在行政村中還有另外一個機構——黨支部，與村委會一起分享權力，共同管理村務。在大多數情況下，黨支部和村委會一起開會，共同決定村中的重大事務。從調查情況看，黨支部在相當一部分的村擁有重大問題的最後決定權。

在選舉過程中，鄉鎮政府和黨委也起着重要作用。鄉鎮一般都要成立由黨委、人大和政府有關部門人員組成的選舉指導小組，它的任務是部署、指導和監督選舉工作，引導村民搞好選舉。在選舉期間，鄉鎮政府還要下派工作人員到各個村協助搞好選舉。在農民還缺乏組織性的情況下⑱，選舉的質量很大程度上就取決於鄉鎮選舉指導組是否認真貫徹實施組織法，選舉工作人員是否認真負責、公正。如果鄉鎮政府投入力量不夠，選舉可能為村中少數人所把持或流於形式。

鄉鎮對選舉的影響還表現在對候選人條件的規定上。自1997年的選舉改「醞釀協商」為預選產生正式候選人之後，增加了一個對初步候選人資格審查的過程，目的是「防止不適合當村幹部的人當選」。雖然審查的工作由村選舉領導小組負責，但審查的標準卻是由上面統一規定的。根據規定⑲，具有下列情況之一者將被取消候選人資格：⑴本人或其直系親屬違反計劃生育，正在處理期限內的；⑵未能在任期內完成計劃生育任務的「村主幹」、「計生專幹」⑳；⑶三年內受過勞教以上處分的（包括免予起訴的）；⑷三年內有經濟問題已結案的；⑸因經濟或其他問題正在立案審查的；⑹公安部門的幫教對象。除了這些審查標準之外，有些鄉鎮還對候選人規定了其他條件，如高中文化程度、年齡在35歲以下等，但這些只是一些「指導性」條件，並不是硬性的規定。也就是說，鄉鎮希望下面推出的候選人能盡量符合這些條件；可是，一旦不符合這些條件的人當選，鄉鎮無權取消其當選資格。

鄉鎮在選舉中的作用還表現在鄉鎮黨委通過對村黨支部的領導而對選舉產生間接影響。在選舉過程中，村黨支部通過村領導小組有可能對選舉的一些重要方面作出決定。每個村在選舉期間都成立了選舉領導小組，由村黨支部書記任組長，成員由村黨支部的成員和上一屆村委會的成員組成。領導小組比鄉鎮的指導組起着更為重要的作用，因為諸如選舉工作人員的確定、選民資格審查、候選人資格審查等，都是由領導小組執行的。在一些地方（如壽寧），村民小組長和村民代表也是由領導小組確定的。儘管作為選舉主要領導力量的黨支部也是在本村的黨員中選舉產生的，但相比之下，上級黨委對黨支部領導成員的確定更有影響力。在每一屆村委會換屆選舉進行之前，一般都要先進行村黨支部的換屆選舉。在村黨支部的選舉中，鄉鎮黨委具有很大的影響力，它有權任命當選的委員擔任書記㉑。事實上，在有些原兩套班子存在嚴重問題的「癱瘓村」，鄉鎮還通過下派幹部掛職村黨支部書記或副書記的職務來加強對該村的控制。鄉鎮不可以下派幹部到村裏擔任村委會主任㉒，但卻可以下派幹部掛職書記或副書記（儘管掛職者也要通過全村黨員的選舉才能上任），或是在當選的支部委員中任命書記。因此，鄉鎮更能控制黨支部的人選，這種控制又由於黨支部在選舉中的領導地位而影響選舉結果。

從上述情況可以看到，在決定村委會人選的過程中，來自行政村內部的力量正起着越來越大的作用。在《村民委員會組織法》貫徹得較好和選舉較為規範的地方，村民的意願更能左右甚麼樣的人當選；在選舉不太規範或是家族勢力操縱選舉的地方，選民的意願雖然得不到反映，但這也是行政村內部的力量（如家族勢力、原村幹部）在起作用。當然，鄉鎮在選舉中也起着非常重要的作用。鄉鎮可以通過任命村黨支部

《村民委員會組織法》是否能貫徹實施，很大程度取決於村民的參與情況。在村民參與程度較高的地方，《村民委員會組織法》貫徹得比較好，選舉也較為規範。而決定村民參與程度的一個重要因素是村委會幹部的競爭情況，在競爭激烈的地方，村民參與程度相當高。

書記或下派幹部掛職的方式控制黨支部構成的方式影響選舉，也可以通過規定候選人的條件、標準而影響選舉。

四　村委會與鄉鎮政府的關係

村委會雖然不是鄉鎮黨委和政府的附屬機構，但鄉鎮的許多工作都要通過村委會在行政村裏得到貫徹實施㉓。村委會除了完成自身屬於自治範圍的工作外，它的另一部分工作就是貫徹執行上級的方針政策。村委會擔負的這一部分由上級下達的工作包括：計劃生育、徵兵、徵購糧入庫、協助維護社會治安等。那麼，由村民選舉的村委會是否會在貫徹上級的政策方面打折扣呢？壽寧縣南陽鎮的黨委書記是這樣說的㉔：

過去我們是任命制，他們對我們的工作不敢打折扣。現在這樣選上來，相對而言，他們要集中一些時間照顧下面的利益，多辦一些公益事業。不過，這也是對的。考慮群眾利益，多辦一些公益事業，也符合我們黨的方針政策。按我們目前的想像，執行國家的方針政策可能會弱一點，但仔細考慮，我想他們也不敢弱，……不執行國家的方針政策，你也做不下去，遲早有一天也會被弄掉。

村委會雖然不是鄉鎮黨委和政府的附屬機構，但鄉鎮的許多工作都要通過村委會在行政村裏得到貫徹實施。那麼，由村民選舉的村委會是否會在貫徹上級的政策方面打折扣呢？壽寧縣南陽鎮的黨委書記是這樣說的：「按我們目前的想像，執行國家的方針政策可能會弱一點，但仔細考慮，我想他們也不敢弱，……不執行國家的方針政策，你也做不下去，遲早有一天也會被弄掉。」

實際上，在目前的體制下，鄉鎮政府對村委會仍有一定的控制權。一位曾經當過村幹部的犀溪鄉政府幹部是這樣說的㉕：

村委會在某種意義是鄉的派出機構，所謂自治組織就是鄉政府不要支付行政經費、不要發工資，實際上整個都在為鄉政府幹活。從村委會的實際情況看，維護治安等也是行政行為。大家都是在黨委和政府的領導之下。鄉政府指揮你，村委會主任你敢不動？實際上維護治安、計劃生育、催糧催款、徵兵徵購都是行政行為。只有為村裏面做一些公益事業這一部分算得上是自治。

不過，現在鄉鎮政府對村委會的這種控制權與過去公社對大隊的控制已有很大不同。鄉政府現在不能僅靠簡單的行政命令，而是更多運用手中的資源來調動村委會完成上級下達任務的積極性。對村委會來說，它們也積極完成上級指派的任務，因為村委會的許多工作也要得到上級(尤其是鄉鎮)的支持和幫助。村委會如果不配合鄉鎮完成由國家下達的任務、執行上面的方針政策，它也無法做好屬於自治範圍的那些事情。在經濟比較落後的地方，村委會想為村民辦一些公益事業，總是要想方設法從上面得到一些財政撥款。在經濟較為發達的地方，雖然經濟上的支持不是十分重要，但村委會同樣需要上面的幫助才能辦理公益事業。這種幫助包括為該村介紹一些經濟開發項目，為該村經濟開發辦理必要的審批手續。

由於村委會在很大程度上必須有上級政府的支持才能搞好自治範圍內的事務，因此村委會也就積極地通過完成上級的任務而取得支持。犀溪村委會的一位幹部就談到與鄉政府搞好關係有利於他到上面弄錢㉖：

問：村幹部是否有必要與鄉政府搞好關係？

答：很重要，非常必要。……特別是鄉政府都是外鄉來的幹部，群眾對他們要有禮貌。又不要送他們甚麼

東西，感情上跟人家好一點(就行)。政府交代的任務我們要完成，村幹部要去完成。比如說計劃生育，這是國策。到現在還有這麼蠢的幹部，還要拖拖拉拉，對你有甚麼好處？合理的稅收，要給予支持。還有公、餘糧、徵購糧。部隊、國家工作人員又不會種田。這任務交給你，在一個月內一定要完成。我的東西就是這樣，犀溪從不拖欠。我認為，對政府在有關方面要給予大力支持，我們向他們要求一些東西，人家也心甘情願。比如說，犀溪建中學，黃鄉長、龔書記就說：犀溪村委很聽話，我們要支持他們。再比如說，早上到鄉政府弄到了1,600元錢(用於這次選舉)。其他村能弄得到嗎？面子上過不去他們也要給我一點。這就是關係。我認為與鄉政府的關係一定要搞好。

因此，村委會與鄉鎮政府之間是一種相互依賴的關係，或者說是一種交換關係。由此，我們就可以充分解釋為甚麼村委會作為一個自治組織能夠積極執行上級的政策(包括一些不很受歡迎的政策)。在大多數情況下，雙方在交換過程中的地位是平等的：村委會需要上級政府的資源，上級政府也需要村委會所提供的服務。正如犀溪鄉黨委書記所說的：「鄉政府政策的貫徹關鍵在於使村委和群眾覺得離不開鄉政府。」[27]但是，個別行政村因班子問題而成為「癱瘓村」，使得在與鄉政府的交換中不能提供有效服務，於是便出現了一種被布勞(Peter Blau)稱作「單方面的依賴和義務」的情形[28]。一方面行政村十分需要鄉鎮政府提供的資源，另一方面「癱瘓」的村委會又無法提供足夠的服務作為回報，形成對鄉鎮政府的「單方面依賴和義務」，鄉政府便可以名正言順地下派鄉幹部到村裏掛職黨支部書記或副書記，從而使這些村委會在一定程度上喪失了自主性。

五　結　論

我們以上從三個相互關聯的方面討論了行政村的管理機構——村委會——的自主性問題。自從實行生產責任制以後，生產資料由原初的集體所有變為由個體農戶所控制，這使得村委會具有一些類似初級社會單位的特點：它有確定的自治範圍，只管理有限的公共事務，並不像過去的大隊一樣控制社員的各個方面；作為基層群眾自治組織，村委會的性質決定了它的領導成員只能由內部產生，而每個成員(村民)的平等地位又使得選舉成為可能；村委會候選人由村民提名並最後交村民投票選舉的做法，使得行政村內部的力量在選舉中起着重要作用。但是，我們也看到，村委會並不是行政村中唯一的管理機構，黨支部這一並非由選民選舉產生的機構與村委會一起共同管理村務。由於黨支部與鄉鎮黨委的隸屬關係使村委會的自主性受到限制。另一方面，由於鄉鎮政府在村委會選舉過程中仍起着相當重要的作用以及村委會要承擔相當多由上級政府下派的任務，村委會又或多或少地具有一些次級社會單位的特徵。實際上，在目前的體制下，村委會是一種介於初級社會單位與次級社會單位之間的東西，我們暫且把它叫作準初級社會單位。在《村民委員會組織法》貫徹得比較好，或是上級政府下派村委會任務比較少的地方，村委會具有更多的初級社會單位的特徵；而在《村民委員會組織法》沒有得到有效貫徹，仍按過去的方式管理村委會的地方，村委會更像次級社會單位。

由於村委會在很大程度上必須有上級政府的支持才能搞好自治範圍內的事務，因此村委會也就積極地通過完成上級的任務而取得支持。因此，村委會與鄉鎮政府之間是一種相互依賴的關係，或者說是一種交換關係。由此，我們就可以充分解釋為甚麼村委會作為一個自治組織能夠積極執行上級的政策(包括一些不很受歡迎的政策)。

註釋

①④⑤⑫⑬ 胡榮：《社會學導論：社會單位分析》(廈門：廈門大學出版社，1993)，頁59；10；10；12；13。

② Georg Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, trans. Guy Oakes (New York: Free Press, 1950).

③ 詹姆斯·科爾曼著，鄧方譯：《社會理論的基礎》，上冊(北京：社會科學文獻出版社，1990)，頁28。

⑥ 〈福建省村委會一九九四年換屆選舉基本情況〉(福建省民政廳基層政權建設處，1994)。

⑦ 例如，在犀溪村委會，一位候選人在演說中就曾向村民代表保證，如果他當選，將會為村民辦六件實事：第一，修建新建中學的護壩；第二，修建通往新建中學的大橋；第三，修好犁頭板當年學大寨運動中圍溪造的上百畝農田的護壩；第四，修築溪坪蕩農田和民房的護壩；第五，保證三年內為錦山片的村道灌上水泥；第六，修通自然村庫坑的機耕路。犀溪訪問，1997年5月11日。

⑧ 犀溪村調解檔案。

⑨ 犀溪訪問，1997年5月14日。

⑩ Daniel Kelliher, "The Chinese Debate over Village Self-government", *The China Journal*, no. 37 (January 1997). Kelliher認為黨支部與村委會職責不清以及二者交叉任職的情況會影響村民自治。

⑪ 後坑訪問，1997年4月。

⑭ 與此不同，作為一種次級社會單位，國營工廠不可能由本廠工人以民主的方式進行管理。這也是工廠裏職代會流於形式的原因。參看張靜：〈國營企業職工代表大會：一個案例研究〉(香港：香港中文大學社會系博士論文，1995)。

⑮ 例如，在犀溪鄉西浦村的1,271個選民中只有152人參與提名候選(佔9%)，犀溪鄉先鋒村1,879選民中只有158人參與候選人提名(佔8.4%)。犀溪訪問，1997年5月。

⑯ 如1997年選舉中，廈門市五通村的主任初步候選人是12人，副主任初步候選人是30人，委員的初步候選人是61人。禾山訪問，1997年4月。

⑰ 犀溪訪問，1997年5月15日。

⑱ 鄭永年認為改革加強了中國農民的組織性，實際上農民在很大程度上還缺乏組織自己的能力。見鄭永年：〈鄉村民主和中國政治進程〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1996年6月號。

⑲ 犀溪訪問，1997年5月。

⑳ 「村主幹」指村黨支部書記和村委會主任，「計生專幹」是村委會中專門負責計劃生育工作的委員。

㉑ 但鄉鎮黨委的這種權力還是有限的。壽寧縣某個鄉1997年村黨支部換屆選舉時就發生過這樣一件事：鄉黨委領導通過各種關係到某村裏進行說服、疏通，希望黨員們能投他們所信任的、但村民反映不很好的原村支部書記一票，讓他連任。但他連委員也未選上，黨員們說：因為他一旦選上，就有可能被任命為書記，所以乾脆連委員也別讓他上。

㉒ 與福建省的情況不同，根據王振耀、湯晉蘇等的調查，在少數地方(如遼寧義縣)還採取下派鄉鎮政府幹部到班子存在問題、需要整頓的行政村任村委會主任的做法。這實際上是人民公社時期舊有管理方法的殘餘。參見王振耀、湯普蘇等：《中國農村村民委員會換屆選舉制度》(北京：中國社會出版社，1994)。

㉓ 徐勇也探討過村幹部的雙重角色問題。見徐勇：〈村幹部的雙重角色：代理人與當家人〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1997年8月號。

㉔ 南陽訪問，1997年5月11日。

㉕ 犀溪訪問，1997年5月5日。

㉖ 犀溪訪問，1997年5月7日。

㉗ 犀溪訪問，1997年5月13日。

㉘ 彼德·布勞著，孫非、張黎勤譯：《社會生活中的交換與權力》(北京：華夏出版社，1988)，頁138。

胡　榮　廈門大學社會學教授，現在香港城市大學訪問研究。

梨樹縣村委會換屆選舉觀察

● 張　靜

今年7月，吉林梨樹縣進行第四屆村委會選舉，這是該縣推行平安村「海選」方法以來的第三次換屆選舉。選舉過程直接由縣委領導、根據縣人民政府制訂的《選舉辦法》推行，由縣民政局具體實施。與從前相比，今年的《選舉辦法》作出了進一步改革，它要求「把選舉的權利全部交給選民」，在全縣所有的村實行海選，由「選民直接投票選舉村主任、副主任和委員」；「上級機關或村黨支部不定調子，不劃框子，不提候選人」①；選舉方法更為直接，推行秘密劃票、單獨投票、差額選舉和公開計票；在第一輪選舉中，如果未有過半數者出現，則得票最多的二人自動成為候選人，選民對其進行第二次投票；計票結果出來以後，當選者無需通過報批手續，立即當眾委任。

這種安排明確顯示出對選票結果的更多尊重和對選民的更多信任。雖然選舉過程並非如計劃般完美，對選舉程序的控制也不是無懈可擊——各級幹部、競選者、候選者和選民都還需要時間學習、習慣新的規則，但是這種新規則的推廣和使用，不僅傳達了一種更為開放、包容的社會治理觀念，表現出對公開、程序和公意等原則的嚮往，而且，僅其在有限規模中的實踐，已經顯示出一系列重要的政治和社會意義，推動了若干社會變化產生。

這些變化引發的政治、文化和社會效果涉及廣泛，根據我的初步觀察，其中最有意義的部分可以從三個方面來認識：第一，選舉影響到鄉村社會的權威結構，這種影響表現在村鄉兩級原有的管制權威部分地被弱化，而縣級政權和選民方面的影響力得到某種程度的匯合並加強；第二，選舉加快了村一級主要幹部的變更速度，因而增加了在基層幹部中集結「網絡」的困難，同時選舉引發的村級幹部授權來源的變化，使他們不得不面對從前不太在意的「公意認受」問題，其位置的壓力和不穩定性明顯增加，這對基層權威的工作目標形成了前所未有的影響；第三，選舉刺激了

吉林梨樹縣推行「海選」，確顯示出對選票結果的更多尊重和對選民的更多信任。這種新規則的推廣和使用，不僅傳達了一種更為開放、包容的社會治理觀念，而且，僅其在有限規模中的實踐，已經推動了若干社會變化產生。

建立常規性制度約束的社會需求，這些社會需求超越了選舉的範圍，旨在向制度化的村民自治目標前進。村民要求的制度建設包括立法和組織方面，它涉及到界定村級幹部職位及組織的權利，涉及到使這些權利的實現具有法律和組織的支撐，以便讓權力的分布有益於社會平衡。毫無疑問，如果這些常規的制度和組織建設得以開始，鄉村社會的治理將邁出更為重要的一步——由依賴人改變為依賴制度保障和組織監督，應當說，這是運用政治方法改善基層社會整合狀況的嘗試。

本文希望對這些發生在局部範圍的、重要的社會變化進行初步的討論。討論所用資料依賴作者本人的訪問記錄、部分文字檔案材料及統計數據。

過去在「候選人」甚至「當選人」的確定方面，村鄉兩級幹部事實上分別擁有提名權和審批權，否決權則被雙方分享。這種議合過程，既沒有縣級政府的參與，也沒有村民參與，久而久之，在村務治理方面逐漸形成了一種鄉村兩級幹部密切接觸、互通信息、互為配合並提供支持的局面。

一　基層社會權威結構的變化

根據以往的慣例，農村基層幹部的變更主要從預定的「後備幹部」中選擇。在這個意義上，後備幹部是事實上的村幹「候選」人。他們的確定有一系列的組織程序，通常是自下而上的報批備案，經過 (在一定的範圍中) 徵求意見，在幹部群體中上下議合而成。很多以往的經驗證明，對於候選人的「選擇」者，主要是同級或更高一級的在職幹部，因此在不少的農村地區，廣泛流傳着「村幹部，鄉里定」的說法。除非特殊的情況，一般而言，縣以上單位並不過多涉及村級幹部的遴選，村民的涉入也是罕見的，這兩方面的人可能被徵詢「意見」或聽匯報，但徵詢的作用在於為決定提供信息，並不涉及決定權的轉移。雖然總有村民認為，「上面看上了誰，誰就能當官」，但是這個「上面」如果是指縣以上機構並不確切，更多的情況是，無論是否上報備案，村級幹部的遴選決定主要是在鄉村兩級作出的。其中，在任村幹部在新幹部的初步確定中有着相當首要的作用，而鄉級官員的影響力則通過考察、協商、認可和審批過程體現。這說明，過去在「候選人」甚至「當選人」的確定方面，村鄉兩級幹部事實上分別擁有提名權和審批權，否決權則被雙方分享。在這樣的慣例下，村幹候選者的名單往往是鄉村兩級幹部協商議合的結果，村中的資深人物則起到提供信息的作用。

基本上，這種議合過程，既沒有縣級政府的參與，也沒有村民參與，久而久之，在村務治理方面逐漸形成了一種鄉村兩級幹部密切接觸、互通信息、互為配合並提供支持的局面。這種密切的關聯通過一系列公務和私務聯繫成密結的網絡，並對保持鄉村兩級的控制地位起到非常重要的作用。一方面，他們相互支持，以增強自己的權威並增進網絡內成員的利益；另一方面，它有力地排斥着他者的介入，無論這種介入企圖是來自上面還是下面。從下面一方來說，基層的權力格局很少可以為村民的行動所改變，一些村民的投訴被證實後可能導致個別甚至整體的村幹部的更換，但這些行動並不能對鄉村兩級基本的權威框架構成根本威脅，因為新上任者的產生程序仍延續慣例，村民能夠施加的影響非常有限。從上面一方來說，基層幹部中由公務和私務形成的網絡具有阻擋上級干預的傾向，它造就了一種類似隔離地帶的東西，將縣和鄉以下基層的人和事相對分離。在

這種情況下，信息不得不通過這個隔離地帶的篩選才能到達上級部門，因此，基層幹部的活動常常能游離於上級的有效監督之外。隔離地帶還造成了縣府與村民的距離，除非上訴等非常事件發生，一般情況下雙方的常規接觸不多，這就大大限制了縣級官員在鄉村幹部渠道之外獲得信息的機會。事實上，縣級政權更確切的位置，是處於鄉村兩級幹部密實的「包圍」中，如果沒有大量的投訴引發他們的強制性介入，通常情況下他們直接干預村務的理由和動力都相當有限。他們很少主動打破由鄉村兩級控制的基本管理秩序，相反，還極為依賴基層幹部的幫助才完成各項計劃，甚至依賴隔離地帶的「保護」以防止民事過多的干擾。所有這些現狀，都強化了鄉村兩級在村務治理方面的權威中心地位。

但是，梨樹縣的海選使得這一格局出現了變化。由於候選人不再由鄉村幹部議合而成，遴選者的位置遂被自然取消，鄉村兩級對於人事任免的控制能力也因之相對減弱，間接地，還相對減少了鄉村幹部網絡通過自定繼承人強化權力的機會。海選給了村民更大的選擇權，提高了選票對於幹部任用的作用，選民從切身利益的關切出發，對當選幹部的行為預期不能不發生影響：他們無法只熱心於加入鄉村幹部網絡，織結向上的關係，還需要竭盡所能把自己和村民的利益聯繫在一起。一些當選幹部說，「當選」比「任命」的壓力更重，因為原來只有一個責任方向（上級——鄉），現在至少變成兩個；原來對他們只有一種（上級——鄉）要求，現在變成多種要求。很顯然，由鄉看上誰到由選民看上誰，這種轉變使村幹變成多條線牽連的木偶，並不能任由一條線的牽拉決定其動作。由此可見，選舉刺激了村幹和村民的利益結合，壓抑了為求當選而唯上或只唯上的動機，因而，鄉村兩級幹部網絡對新來者的控制力量得到某種程度的減弱。

另一方面的變化在縣級機關。在梨樹縣，選舉方案由縣級或更高一級的政府制訂並加以解釋，使得縣級政權不僅擁有了實際上的「領導」地位，而且成為選舉政策諮詢及處理糾紛投訴的中心。這樣的地位，方便了縣級政府更多涉入基層的糾紛仲裁，而在過去，大量的村糾紛是在村、鄉兩級的機構中處理的。如今縣民政局直接接待投訴，負責解釋政策、收集證據，甚至仲裁選舉的有效或無效，說明選舉使其有機會迅速成為（當前體制中）選民唯一信賴的機構，因為只有它具有保護選民權利的力量，而鄉村兩級權威並沒有這樣的作用；相反，他們往往成為直接被告或間接被告，他們中間少數控制選舉的行為很容易成為眾矢之的，常常出現失敗的干預，「有勁用不上」。在我所到的一個村子中，當第二輪選舉結束後，選舉領導小組遲遲不願計票，他們擔心一個令其不悅的競爭者當選，頂替掉原來的村主任。於是，村幹部同鄉幹部商量，希望在計票前宣布選舉無效，安排重選。雖然鄉村兩級幹部都有此明確的意願，但是他們都無法找到這樣做的合法程序，結果，這個運用行政權力影響選舉的企圖沒有實現。當縣級官員作出「推翻選舉證據不足」的裁決後，計票在拖延了幾個小時後還是正常開始。計票結果顯示，鄉村幹部擔心的事並沒有發生，原村主任仍以多數票當選。一些早先確定的後備幹部也必須經歷選舉的檢驗，過去他們

梨樹縣的海選給了村民更大的選擇權，提高了選票對於幹部任用的作用。一些當選幹部說，「當選」比「任命」的壓力更重，因為原來只有一個責任方向（上級——鄉），現在至少變成兩個。由此可見，選舉刺激了村幹和村民的利益結合，壓抑了為求當選而唯上或只唯上的動機。

可以投訴說「某某」壓着他，現在他無法埋怨選民不投他的票，而這些人和原來的幹部達成的某種「默契」也失去了保障作用，他們必須按照新的規則競爭，而且不是面對幹部，而是面對選民。這些現象讓我們看到，企圖運用慣例控制選舉結果的鄉村幹部，面對着很多新程序確定的權力和組織的限制，行動起來比從前更為困難。

我注意到，對於選舉是否有效，鄉村兩級幹部並不能說了算，選舉無效的判定幾乎都是縣級官員作出的。鄉村兩級幹部的行動顯然不能超越法律，更無法替代選票，所有投訴，包括來自鄉村幹部的投訴，證據都要求送縣民政局查實，縣府對於村務處理的影響則在不經意中被增強。縣政府的這種仲裁地位促進了選民和它的直接接觸。我發現，人們總是越過鄉村直接到縣民政局去，選民成了縣府的「耳目」，讓他們可能從村民提供的信息中直接掌握情況，在選民和縣府之間，因選舉形成了共同監督鄉村權威的聯合力量。

人們總是越過鄉村直接到縣民政局去，選民成了縣府的「耳目」，讓他們可能從村民提供的信息中直接掌握情況，在選民和縣府之間，因選舉形成了共同監督鄉村權威的聯合力量。正因為如此，海選的阻力主要來自鄉村兩級班子。

正因為如此，海選的阻力(如果有的話)，目前理所當然地主要來自鄉村兩級班子。這種阻力不僅被縣級官員所承認，因而他們需要下大力氣去推動、去要求、去催促檢查選舉工作，而且也在我對鄉鎮幹部的訪談中體現出來。一位鄉幹部話雖委婉，但頗具代表性②：

> 應當強調向組織負責，強調加強領導，這樣可以防止壞人當選，如果讓這種人當上幹部，今後的工作不好配合，我們有這樣的擔心。村主任只為村民着想、不為國家負責也不行，現在農民還很落後，應當接受先進力量的領導。

一封給信訪辦的投訴信，表達了部分村幹的同樣憂慮。這封信的作者認為，村幹部工作得罪人多，海選很容易使其站不住腳，到處串聯的壞人倒容易進領導班子，所以選舉應當設置標準限制。他在信中寫道③：

> 幹部是國家的財富，在沒有犯錯誤的前提下，搗動甚麼也別搗動幹部。應當用既民主又集中的方法穩定基層領導班子，不能叫幹部沒有長遠打算。如果有標準，規定幾條誰符合，就由支部提出候選人報上級同意，群眾再對他們進行差額選舉比較合適，否則就亂套。

這封信寫於1992年，它反映了一些村幹對海選衝擊的不適應，他們把規則的變化視為「亂套」，希望恢復原來熟悉的、因而也容易控制的規則。但這並沒有使決策者對新法規產生猶疑，在信訪辦的回覆中，市縣方面明確指出，該信提出的標準「只是個人的意見，被選舉人的標準則是根據《村委會組織法》確定的」。這樣的處理，不僅堅持了新規範，而且具有促進規範統一、以更高級別的規定標準取代基層分立標準、以及限制變通執行權的意義。很顯然，立法、法理解釋和執法標準的「上移」，在客觀上增強了國家法津規範基層秩序的準則作用，也可以說，鄉村幹部的「立法」及解釋法律的地位受到了挑戰。

選舉對鄉村兩級的幹部網絡之穩定也構成相當威脅。統計資料表明，從1988-98經歷的四屆選舉中，參選率逐年提高，但村幹部多數職位的連選連任數卻逐年降低，新當選人數逐年增加(通過訪問我得知，在今年的選舉中，該縣有一個鄉僅村主任職位就有高達50%的新人當選)④。

梨樹縣四屆村委會選舉統計

年份	參選率(%)	落選主任(人)	落選副主任(人)	落選委員(人)	新當選的村民組長(人)
1988	93.1	13	72	196	34
1991	94.3	41	119	285	221
1994	95.1	51	133	337	292
1998	98	113	14	128	825

資料來源：該縣民政局選舉情況統計表(1998年8月)。

村幹連任率的不斷降低，意味着建構穩定的地方幹部網絡需要的重要因素——長時間穩定的合作工作關係不那麼容易獲得了，新人進入和頻繁更換使網絡的效用遇到不少困難，這對地方勢力在鄉村層次的集結是一個不利條件，因此才有了村幹所說的「亂套」。在基層幹部群體中普遍出現了對新控制方法的生疏和不適應，缺少了原來控制秩序提供的人際網絡依賴，鄉村權威的控制能力明顯下降，他們無法再如從前那樣施展威力；必須跟隨統一的程序又使其失去了部分靈活「立法」的「自主」地位，所有這些聯動的變化，都使長期以來的法律地域化(特殊主義法律)和失準化(基層執行中的變通處理)遇到了阻力。

二　授權來源的變化

7月梨樹之行的發現是，《村委會組織法》受到村民的廣泛擁護，因為它給予了村民選擇的權利。一旦法律讓他們擁有了這種權利，他們就有機會使用這種權利做出有利於切身利益的選擇——推舉村幹，並通過這些選擇行動自主控制自己的命運。對他們來說，這一項權利的規定並不簡單，它不僅使長期委任變成了選舉，而且選擇村幹的主體也不同了。從前是別人授權，現在是村民自己；從前是上級授權，現在是選民授權；從前是「官與民」的關係，現在成為當選者和選民的關係。當選者之所以必須為選民服務，在於他們利益的一致性，選舉建立起了這種一致性，排除了與選民利益嚴重衝突的人——如果他們之間存在利益衝突，這種授權通常不會發生，由此，在利益一致的基礎上建立起新的權威和服從的秩序。

授權關係的轉變有利於基層社會的秩序，梨樹縣的統計證實了這一點⑤：

> 自1997年5月以來《關於切實實行村務公開、民主管理制度的通知》下發以來，全縣的信訪和上訪案件分別比上半年下降32%和35%左右，民間糾紛也大大減少，尤其是幹群糾紛案件減少了40%左右。

這種變化表明，基礎社會結構的穩定性和權威與受眾的關係有關，而這種關係的作用又同授權方式有關。選舉把村民放到授權者的位置上，等於授權「委任」了大量的監督者，他們的自我利益成為其參與監督的動力，監督力量的強大使權力越界受到控制，而適度的分化權力——由當權者自己委任自己到由他人(選舉)委任，導致在不同的人群、不同的利益聲稱

《村委會組織法》受到梨樹村民的廣泛擁護，因為它給予了村民選擇的權利。對他們來說，這一項權利的規定並不簡單，它不僅使長期委任變成了選舉，而且選擇村幹的主體也不同了。從前是上級授權，現在是選民授權；從前是「官與民」的關係，現在成為當選者和選民的關係。授權關係的轉變有利於基層社會的秩序。

者之間建立了約束關係，約束關係限制了損害他們利益的行為，由此防止了衝突性利益的長期積累。過去委任幹部的權力過於集中在一個很小的範圍內，由於缺乏其他等強度的社會力量約束，因此很容易出現黑箱操作。即使沒有甚麼黑箱操作，也有相當多的幹部被懷疑向上送了好處，因此失去村民的信任。公開選舉讓更多的人參與決定幹部，等於讓更多的人參與「幹部」產生的過程，所以選舉成為和平獲得權威的簡單方法之一。在多數票面前，未成功者無話可說，不同意者也只能認同當選者為權威，當選者更能感受到光明正大的榮譽：

選舉比任命好，幹部有威信，工作好開展，說話服人心。是村民選我幹的，你不聽，就等於反對他們，少數對多數，怎麼對抗得了？……如果不是公開選舉，我們不清白，人家認為我們不是送錢買、就是拉關係得人情官，人家懷疑你不正，不服管理，咱心裏也覺窩囊不是？選舉之後一切都說的清，道的明，都參加了，人人看的見⑥。

以往村主任這角色，向來都是上面讓誰幹誰才幹，所以說話辦事總好像缺少甚麼。這回是大家選我，真是名正言順。只要大家夥支持我的工作，咱們村裏的事心想事成沒問題，成不了你們就把我撤下來⑦。

幹不好就下台，在任命體制中是一個棘手問題。都是上下級、多年的工作關係，讓誰下台都抹不開情面。但授權關係的改變解決了這一人事負擔。據說梨樹縣平安村創造海選的方法，最初正與「不好意思換人」有關，鄉里對老幹部不滿意，想換人，然而鄉里鄉親的，提名別人不好意思，只好採用匿名選舉，這樣誰都不必承擔得罪人的風險。

授權關係的轉變還增加了幹部的權威感。在梨樹縣，這次選舉吸引了相當多的村一把手競爭主任席位。按照現在的基層體制，應當說他們並不缺少權力，但是，在他們看來，組織授權和村民授權仍有重要的不同，起碼在象徵意義上，一個是在局部範圍當選，一個是在全體村民中當選，這意味着受到承認的範圍不一樣。特別是，當梨樹縣規定村主任擁有村財務審批權後，村委會的重要性便與日俱增。村民授權的巨大壓力，讓幹部意識到了選票的厲害。要競爭成功，就得掏心窩子為他們辦事，不成就得下台。這種認識反映到競選中的結果，是對村民的實際承諾開始多了，「套話」開始少了：

當梨樹縣規定村主任擁有村財務審批權後，村委會的重要性便與日俱增。村民授權的巨大壓力，讓幹部意識到了選票的厲害。要競爭成功，就得掏心窩子為他們辦事，不成就得下台。這種認識反映到競選中的結果，是對村民的實際承諾開始多了，「套話」開始少了。

我的承諾是，按照1998年農民負擔卡為基數，第一年減輕負擔5%，第二年減輕負擔10%，第三年減輕負擔15%。如果達不到，我自動離職⑧。

首先做到廉潔自律。兩袖清風，……時時處處嚴格要求自己，不貪不佔，乾乾淨淨做人，……老老實實做全體村民的公僕，想村民所想，急村民所急，做村民所需，切實把村民放在心中。……堅持村民自治的方針，徹底實行村務公開，堅持村民代表會議制度，真正讓村民當家做主⑨。

授權來源的變化，推動了村務決策向更為審慎的方向發展，參與決策議論的範圍進一步擴大，對決策的議合程序開始受到重視。村莊決策者已

經意識到，自己的權力並非無限，而「權限」意識的廣泛發展，是社會制度理性化水平的重要進步。如今對於村幹來說，權力的有限不僅僅是因為上級領導監督的存在，還有一部分來自選民監督的限制，他們不同意，一個決議就形不成。梨樹縣十子堡鎮有一個村，幹部計劃投資十萬元建車工刀具廠和硫酸水電瓶廠，他們曾對這個計劃給予很高的評價，認為這是「打着燈籠也找不到」的好事。但是，這個幹部一廂情願的計劃在村民代表會上被否決，代表提出的理由是這兩種產品都沒有銷路。經過調查，幹部發現果然如此，如果沒村民代表的約束，這筆投資肯定是浪費性的。

這個例子讓村幹認識到，有「限度」的決策權利並非壞事，它抑制了不良決策發生的機會，錯誤決定的出現概率隨之下降。而經驗證明，授權關係的轉變，是建立上述「抑制」的一個途徑。在梨樹縣，一些制度化水平比較高的村莊，村民代表會議開始具有明確的意識，去限制鄉村幹部的隨意定稅(費)權。例如，霍家店村村民代表會議有一項議程：對鄉政府下達的提留統籌數量進行評估和確認，不合法理的不予確認，村幹就不能執行收繳。根據其村民代表會議記要，這個村曾對1996年鄉政府下達的提留統籌數額評估後形成下列決議⑩：

> 根據農民收入年年增加的實際情況，按照省市縣有關政策規定，適當提取或增加鄉統籌和村提留是可以的，農民也承受得了。經村民代表會議表決，一致通過上述欲收款項，同時代表會議決定，有關農民負擔的問題必須經過村民代表討論通過，並公布於眾，對不合理負擔要堅決抵制。

雖然這些限制還不夠穩定完備，在不同的村莊也有差異，但限制的發生和存在對於鄉村治理的重要性不可低估，它表明村民代表自主意識及能力的發展。他們開始要求對於不合理「負擔」的否決權，開始要求分享部分村務的決定權，開始學習監督與議合，開始強調和運用村民代表的批准權，抵制一切不加限制的濫用權力的自利行為。村民代表會議不僅作為倡揚依法程序的工具，而且成了抵擋外來剝奪的有力武器，如果沒有授權關係的改變，不能想像村民代表能夠有力量作出此舉。它的力量來自於《組織法》對其權利的界定，利用法律和公意認定給予的合法性，村民代表對村務的影響力得到強化。在改變了的授權關係面前，一些不知道自己權力有限的鄉幹部，仍然按照習慣，試圖把權力置於選民代表組成的領導小組之上，這樣的行為遭到了強有力的抵制。

十子堡鎮有一個村，幹部計劃投資十萬元建車工刀具廠和硫酸水電瓶廠，他們認為這是「打着燈籠也找不到」的好事。但是，這計劃在村民代表會上被否決，理由是這兩種產品都沒有銷路。經過調查，幹部發現果然如此。這個例子說明了，有「限度」的決策權利並非壞事，它抑制了不良決策發生的機會。

三　制度化建設的社會需求

委任和選舉是解決村幹遴選的兩種方法。捨去這兩種方法的利弊不談，它們的共同方面在於解決合格的人選，而人選確定後的治理問題，並不是它們的主要目標。遴選和選舉的目標在於找到一個好人，它們基本上不問如何依賴制度約束、防止好人作出錯誤決定、或好人可能變壞的問題。但是，選舉和委任的不同之處在於，一旦選舉發生，它就會刺激制度建設的社會要求，以保持村民選擇的壓力。選舉讓村民更清楚地認識到，依賴制度比依賴人更有利於保持村民選擇的壓力。在梨樹縣，7月的選舉

中有部分村民「罷選」，他們利用參選的要求提出條件：不公布財務帳目不參加選舉。這種口號看似針對選舉，但它要求的是比選舉更為廣泛的制度改革。它提出選民的知情權(公開)和監督權(制衡)的問題，因而超越了選舉本身的需要，達到了更廣義的推進村民自治制度建設的層次。村民強烈意識到自己介入村莊管理的必要，意識到解決目前的問題，不僅需要一個可靠的人，更需要一個可靠的制度才行。他們不再等待或是幻想好人出現，他們開始行動——由自己提議制度。

在這方面也有消極的表達方式。在訪問的過程中我發現，由於對選舉以後的改善懷有疑慮，相當部分村民缺少對選舉的投入和興趣，它表現在：村民對競選演講的參與率不高(但私下的串聯不少)，對競爭者的公開提問相當有限(但私下的議論卻非常多)，一些村的棄權票很高(達到200張以上)，代家人投票的情況也相當普遍，不少村幹還有動員、命令和對付上級檢查的行為。這種種對選舉關切不足的現象，顯然與選舉關乎其今後利益的信心有關，這反映了目前基層一系列常規制度被公意信任的狀況還不夠理想。我向一些不熱心參與選舉的人問：「為甚麼你沒有興趣？」他們回答：「誰上去都一樣，都是撈一把，選不選有甚麼意思？」這樣的回答讓我意識到，他們在要求一個選舉後的公正的制度、能夠防止「撈」的制度。如果沒有一系列的制度支撐，選舉的成果就會半途而廢。如果村民不僅可以選擇人，同時可以選擇治理制度來保持他們的監督，由選舉打開大門的村民自治才會有明確的進步方向。

我向一些不熱心參與選舉的人問：「為甚麼你沒有興趣？」他們回答：「誰上去都一樣，都是撈一把，選不選有甚麼意思？」這樣的回答讓我意識到，他們在要求一個選舉後的公正的制度、能夠防止「撈」的制度。如果沒有一系列的制度支撐，選舉的成果就會半途而廢。

制度建設的需求提出了非選舉階段如何實現村民自治的問題。自治的目的是實現村民的自我管理，這勢必需要解決集體決策、或由村民選舉的代表進行間接集體決策的制度保障問題。目前，相當多的村民代表會議制雖然建立起來了，但是在多數情況下，他們除了安排選舉，沒有更多的工作要做。一些村民代表說：「選舉完了，代表的頭銜就結束了」，這說明在一些村，村民代表會議制度並沒有常規化，在日常的村民自治方面，代表的決定作用還相當有限。

在某種意義上，村委會是使集體決策(自治)實現的機構，但村委會和村民代表各自的權限是甚麼？它們在日常的村務工作中能夠做甚麼——能夠決定甚麼、能夠否決甚麼、能夠推行甚麼？處理村務的不同權限在村級不同組織中如何分配，如何以功能分化提高其相互約束的水平？——所有這些，不僅給村民自治的實踐提出了問題，也給相應的立法提出了問題。在這方面，選舉特別提出了任命幹部和當選幹部各自的權限問題，但在不少村都出現了任命幹部未能當選村委會正職的問題。在這種情況下，如果職位的權限不明確界定，不僅很容易影響選舉結果的權威性，而且鼓勵了幹部間和組織間爭權奪利現象的發生。唯有進一步的制度和組織建設能夠解決選舉提出的新問題。通過立法界定自治權限的範圍，保障其權限得以實現，這屬於制度建設；不同的組織間建立監督關係以保障他們各自權利的獨立性，這屬於組織建設。這兩種建設，直接關涉到選舉之後村民自治的進一步發展。

選舉還提出了議事規則的重要性

問題，這是集體決策或由代表決策實現村民自治不可迴避的問題。議事規則是產生決議的程序，它是專門為集體決策的秩序制訂的規範，應當是公開的共識。如果議事規則不完備、不嚴格，就會有相當部分的決議在規則之外產生，也就是在村民的了解和同意之外發生。很明顯，這樣引發衝突的機會很大，其政治上的效果是對社會整合及秩序造成損害。目前在農村普及的做法是，決策在某一範圍的班子裏形成後，再交予村民代表議論，這種做法比以前進了一步，但村民代表的作用仍然有限，他們的約束作用往往發生在決定產生甚至是實施之後（的結果方面），而在**防止**錯誤決定的發生、**預先控制**計劃及經費預算等方面的作用仍然微弱。如果村民代表的議事程序具有權威，如果在一項行動實施之前必須經歷村民代表的批准程序，如果這種批准有相應的組織去實施，就可以更有效的避免議事的形式化。

選舉還提出了仲裁組織的建設問題。在這次選舉中我們發現，伴隨着村級行政組織整合能力的下降，鄉村中以親屬關係為中心的社會網絡的內聚作用增強，特別是，文化上對親屬關係的道德義務成為村民利益組織化的可用資源。由於利益衝突的存在，統一他們的意見並不現實，但可能通過建立對第三方組織的認同，以解決不同群體的不信任和糾紛問題。這就需要建立獨立於這些利益集團的中立性仲裁組織，並授權這類的組織受理投訴、負責調查，為村民代表會議的辨別提供令人信服的證據。由於選舉涉及利益的組織化，因此仲裁機構應當不涉入選舉，同選民各方也不存在直接或間接的利益或組織關係，更不是某一種選舉結果的受益者或受害者。目前這種職能是由縣政府機構兼任的，但每天大量的接待不僅打攪了其日常工作，更重要的是，這不符合組織無涉的原則——縣政府的取證及解決過程往往需要依賴下級鄉幹部完成，而鄉政府與村幹則存在諸多工作及私人關係，鄉政府的權力和地位又使其很容易影響村級選舉，這往往難以取得各方當事人的信服。

如何解決令人信服的問題呢？促進基層仲裁組織的專門化發展是一個方法，這與司法和行政的職能分化有關，也與律師制度在農村的推行有關。律師的作用不僅僅在打官司中代表當事人的權利，他可以事先指點當事人按照法律程序處理自己的問題，以防止由於情緒擴大爭端，避免違法行動對秩序的損害。從這個意義上說，律師制度在農村的推廣重心在於預防糾紛，它不僅可以在行動之前為人們提供法律引導，也可以在糾紛發生之後和平而理性地處理之，這對於提高法治的權威性是一種有益的訓練，其效果顯然較法律條文的宣傳高。

特別重要的是，這裏所說的「制度」建設與目前一些基層「制度」的區別，在於它們體現了不同的治理原則。一種原則是由權威制訂的，目的在於管制，但由於權威本身的超然度外及變化，這些制度很容易跟着變化並可能被用於特殊的利益和目的。顯然，這種制度會積累衝突並且無助於理性秩序的達成。我們需要建立的，是「符合公共同意」及恆常性原則的制度[11]——「公共同意」即規則被村民共所周知，「恆常」即任何人都知道遵守

由於村級行政組織與村民往往存在利益衝突，這就需要建立獨立於這些利益集團的中立性仲裁組織，並授權這類的組織受理投訴、負責調查，為村民代表會議的辨別提供令人信服的證據。如何解決令人信服的問題呢？這與司法和行政的職能分化有關，也與律師制度在農村的推行有關。

或違反它的後果，對於這種後果的預見將指導他們行動的方向，由此而建立基本的社會秩序。現代知識已經幫助人們認識到，不當的制度積累與刺激衝突，比如，相當多的國家都用比例税制代替了平攤税制，用個人(或法人)税責計算代替了集體(集團)税責計算⑫，因為平攤和集團税責計算很難區別收入及負擔差異，令低收入者感到不公，由此引發的衝突不斷危及政治和經濟的穩定。而在我國，農村地區的税責一直以某一個行政集體為計算單位，且實行簡單的個人分攤(均等)制度，這種做法潛在地鼓勵了各層「集體」的自定税(費)權，使其有機會利用定税(費)的地位謀取私益，對不同人的收益和能力也缺少詳盡的區分性計算。這一系列制度的問題並不是可以通過選舉解決的，只是，選舉把它們引發的各種尖銳問題擺到了更為引人注目的地步。可以説，農村基層幹部的選舉，是一項設置民眾監督權的安排，在現有的税制條件下，它是解決問題的途徑之一——有助於在國家之外建立村民對不法定税(費)權的監督力量，以防止鄉村決策者權力過大而使其行動失去控制，但是，要從根本上解決問題，還需要進一步的制度建設。

制度的作用在於對權利進行明確的配置，而較為均衡的權利配置是社會穩定的基礎。追求均衡需要對可能擴大的權力給予限制，比如海選是對少數人黑箱操縱的控制，而對侯選人的資格審查又是對選民投票流向的一種限制。這些限制的基本目的在於使權利分布不致失衡，而政治進步正是通過建立一種力量平衡的結構，將衝突和競爭引至和平、公開、可控的秩序過程。我相信，村民自治的成功與否，將取決於我們是否有足夠的智慧，通過制度和組織工具，即通過對權利、責任和義務的分化性配置促進社會整合；它更取決於我們是否能夠認識到，確立一種新的基層治理規則——從更廣泛的意義上，就是確立憲政和法治——是其唯一正確的方向。

村民自治的成功與否，將取決於我們是否有足夠的智慧，通過對權利、責任和義務的分化性配置促進社會整合；它更取決於我們是否能夠認識到，確立一種新的基層治理規則——從更廣泛的意義上，就是確立憲政和法治——是其唯一正確的方向。

註釋

① 《梨樹縣村民委員會選舉辦法》(1998年7月)，第20條。

② 梨樹某鄉幹部訪問記錄，1998年7月。

③ 郭家店鄉某村上訪信件。

④ 根據縣民政局歷屆選舉統計資料及幹部採訪記錄統計。

⑤ 梨樹民政局：〈積極開展村務公開活動，促進農村基層民主建設〉，1998年2月，頁9-10。

⑥ 梨樹當選村幹部訪問，1998年7月。

⑦ 引自梨樹喇嘛甸鎮某村當選主任就職演説。參見縣基層政權建設領導小組：《梨樹縣村民自治故事匯編》，1993年4月。

⑧ 引自梨樹某村村主任競選演講稿，1998年7月12日。

⑨ 引自梨樹某村當選村主任發言稿，1998年7月20日。

⑩ 霍家店村村民代表會議記錄，1996年5月25日，三屆七次會議決議。

⑪ 有關論述參見哈耶克(Friedrich A. von Hayek)著，鄧正來譯：《自由秩序原理》(北京：三聯書店，1998)，頁216-19。

⑫ 參見James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant* (New Haven and London: Yale University Press, 1976)。

張　靜　北京大學社會學系副教授

經濟與社會

從政府主導的村民自治邁向民主選舉

● 李連江　熊景明

在農村村級民主選舉推行十年之際，「中國大陸村級組織建設研討會」於1998年10月8-9日在香港中文大學舉行。該會議由亞洲基金會和兩岸交流遠景基金會贊助，香港中文大學大學服務中心主辦，38名來自大陸、台灣、美國的學者和負責村民委員會建制的幹部參加了會議。

一　「海選」與「兩票制」

不止一篇論文陳述了村民委員會與承包責任制一樣是在農村自發產生，經政府認可，立法推動。近年來最引人注目的是強調取消固定候選人的「海選」制，與要求村黨支部先接受全部村民信任表決的「兩票制」。

吉林省梨樹縣縣委副書記介紹了當地農民在1993年創造的「海選」模式及進展。選民可直接投票選舉村委會候選人，然後再直接投票選舉村委會成員和正副主任。1995年的村委會換屆選舉，梨樹縣全面推行了「海選」。在1998年的換屆選舉中，取消了選舉候選人的預選，村民一次投票直接選舉村委會，第一輪得票過半數則自動當選。為了簡化選舉過程，如果兩輪投票仍然選不出村委會，在徵得多數選民同意的前提下，第三輪投票採取簡單多數法，不要求候選人得票過半。公開競選、村民代表會議決定候選人條件、秘密劃票為「海選」的原則。1998年全縣有選舉權的四十多萬村民，投票率達98%。當選的336名村委會主任中，黨員佔51.2%，團員22.3%，平均受教育11年，平均年齡38歲，婦女只有一人，有18個村的村委會主任是由村委支書兼任。在這次選舉中，上屆村委會主任有1/3人落選。

山西省河曲縣創造了「兩票制」，在村黨支部換屆時，先讓全體村民對全體黨員投信任票，選舉支委或支部書記的初步候選人，再由黨員正式投票選舉支委和支部書記。信任投票雖

在農村村級民主選舉推行十年之際，「中國大陸村級組織建設研討會」於1998年10月8-9日在香港中文大學舉行。不止一篇論文提到，近年來最引人注目的是強調取消固定候選人的「海選」制，與要求村黨支部先接受全部村民信任表決的「兩票制」。

不是正式的支部選舉，也不是支部候選人的預選，但是信任投票結果公開，因而具相當約束力。河曲縣組織部有文件要求鄉黨委根據黨員得信任票的多少提名支部委員或支部書記的候選人，並規定未能獲得半數信任票的黨員不能作候選人。

兩票制引起了與會者極大的興趣。會上出現了不同意見，有認為兩票制值得在全國推行，或者改其名、行其實。也有人認為兩票制與村民自治相抵觸，因為強化黨支部的民意基礎會矮化村委會。在黨支部已漸漸淡出的村莊，沒有必要多此一舉。持否定意見的學者認為，民主選舉的村民代表會應該擁有最高決策權，理論上黨支部可以擁有否決權。如果承認黨的領導權來自人民，就有必要讓人民通過明確的民主程序對他們授權。這不僅是法理的要求，也有經濟基礎，因為村黨支部書記的職務補貼來自村民上繳的村提留，不是來自上級黨委。

河南省前些年發生過多起群眾集體上訪的事件，有些農民背着厚厚的法律大全到省民政廳上訪，質問為甚麼不按照《村委會組織法》的規定民主選舉村幹部。據說河南省的高級領導已基本形成了共識：要穩定農村，就必須實行民主選舉、民主決策、民主管理、民主監督。

不少有豐富農村實踐經驗的與會者指出，在近百萬個鄉村中，情況形形色色，有的黨支部十分出色，有的不起作用、老化，所謂「七八個黨員四顆牙」。或者書記秉公辦事，村長以權謀私，或正好相反。在村一級實行真正的民主自治，若能在黨支部、村民代表大會與村委會之間形成制衡，何嘗不可?

二　落實村委會選舉的助力與阻力

來自河北省民政廳的與會者認為，民主選舉村委會起到穩定農村的作用。河北省鄰近首都北京，在推行民主選舉之前，發生過不少農民集體進京上訪告狀的事件。進行民主選舉後，村務管理，特別是村財務管理增加了透明度，幹部與群眾的關係明顯緩和，上訪告狀要求罷免村幹部的事件大幅度減少。河南省前些年也發生過多起群眾集體上訪的事件，有些農民背着厚厚的法律大全到省民政廳上訪，質問為甚麼不按照《村委會組織法》的規定民主選舉村幹部。據說河南省的高級領導已基本形成了共識：要穩定農村，就必須實行民主選舉、民主決策、民主管理、民主監督。河南省宣傳不僅要村務公開，還要擴大公開的內容和範圍，凡是群眾關心的事務都要公開——不僅要公開辦事結果，還要公開決策過程。真能如此民主的村委會，尚屬少數。

一位福建省的幹部強調，要通過不斷完善法律法規來提高村委會選舉的民主程度和規範化程度。在1988年之前，福建省已經根據1982年憲法的規定在農村開展了村民委員會選舉。1987年《村委會組織法》頒布後，曾進行過四次選舉。省民政廳總結選舉經驗，向省人大提出修改本省有關村委會選舉的法律規定。他認為福建的四次選舉，辦法一次比一次規範，也一次比一次民主。村委會選舉前所未有，廣大村民不熟識公平自由的選舉程序，農村基層幹部對於如何組織選舉也不甚了了。因此，有關村委會選舉的法律宣傳，選舉程序的培訓，對於保證選舉的公平自由至關重要。經過十年努力，福建省民政系統已經建立了一千多人的基層選舉指導網絡，每個縣都至少有兩三個人可以主持村委會選舉培訓班。兩位近年前往福建做農村訪問的學者也指出當地選舉的種種有待改進之處。

不少與會者指出，由於村委會選舉在相當大程度上是由政府主導的政治改革，要使《村委會組織法》得到落實，端賴縣級、鄉級領導幹部貫徹推行，但他們（尤其鄉鎮幹部）對民主選舉村委會懷有顧慮，情緒反彈也最強烈。一名與會者說：「如果縣委不親自抓，鄉鎮就會搞『保證選舉』，即讓他們心目中的候選人當選，保證他們的權力不至流失。」安徽某地鄉鎮幹部反映新選出的村委會主任不稱職，要求罷免。省人大下去調查，發現因為該主任不賣鄉鎮幹部的帳，白吃、白喝、白拿全被停止，得罪了鄉幹部。不少與會者也認為，不能簡單地指責鄉鎮幹部反對民主選舉、民主意識不強，有些鄉鎮幹部並不否認他們做的許多事情違犯法律，曾有鄉鎮幹部說：「如果嚴格用法治的標準衡量，可以判我們一百次刑。我們是奉上級命令行事，是奉命違法。」

鄉鎮幹部對於民主選舉村委會的消極態度，也有認識上的根源。不少鄉鎮幹部認為農民沒有能力自治，擔心民主選舉會引起或激化宗族矛盾，從而影響社會穩定、稅項徵收以及計劃生育等。事實上，確有農民開始抗交公糧、拒付攤派款。但大部分與會者認為多數農民迫切要求民主選舉，他們對選舉的冷淡往往是因為選舉不民主。一旦真的進行民主選舉，特別是當自薦或村民推薦的候選人與鄉政府或黨支部提名的候選人競爭時，農民便會熱情參與。村民是否熱衷選舉，也取決於村委會的職能究竟是單純執行上級指令，還是為村民辦事。在那些村幹部不是決策者、只執行上級旨意的地方，村民往往認為「選誰都一樣」。村幹部的權力不受監督，今天選上去的好人明天變壞。廣東有的農民說：「不如就讓那些已經被養肥的坐在位子上，另選一個『架子豬』上去，又要拼命刮削我們。」

經常被鄉鎮幹部用來證明不能搞村委會民主選舉的宗族問題，引起了與會者的熱烈討論。大家認為，宗族是中國社會的客觀存在，應當加強對宗族的社會政治功能研究。至於宗族與村委會選舉的關係，來自不同地區的與會者觀察到三種現象：有的村宗族與村委會選舉沒有明顯的關係，當選的村委會主任往往是村裏的單門獨戶；宗族組織發達的地方，農民的組織程度高，鄉鎮政府難以操縱選舉，因而村委會選舉搞得比較民主；第三種觀察認為宗族組織對於村委會民主選舉有消極影響，大家族壟斷村主任職位，小家族的人往往無力競爭而不積極參與選舉。與會者認為，隨着市場經濟不斷發展，農民的宗族意識會逐漸淡化，農民最關心的是自己的經濟利益，不會把票投給沒有能力帶領大家致富的族長或房頭。另一些與會者同意農民最關心經濟利益，但不認為市場經濟的發展一定會削弱宗族的影響，相反有可能刺激宗族組織的發展。

與會者對經濟發展會怎樣影響宗族組織、經濟發展程度高低是否影響村委會選舉等問題也有不同的看法。有人對同一省份的不同地區進行了比較研究，發現經濟發達地區，村委會選舉的參選率高，競爭也激烈；經濟不發達的地區，想當村幹部的人較少，競爭不激烈，投票率也低。也有人認為，不能簡單地談論經濟發展程度和村委會選舉，必須看村的經濟到底是以集體經濟為主還是以個體經濟為主。負責本省村委會選舉的三位幹部認為，根據他們的了解，村委會選

要使《村委會組織法》得到落實，端賴縣級、鄉級領導幹部貫徹推行，但他們對民主選舉村委會懷有顧慮，情緒反彈也最強烈。有些鄉鎮幹部並不否認他們做的許多事情違犯法律，曾有鄉鎮幹部說：「如果嚴格用法治的標準衡量，可以判我們一百次刑。我們是奉上級命令行事，是奉命違法。」

村委會選舉搞不好的另一個重要原因，是領導幹部強調以黨支部為核心，認為民主選舉村委會將削弱黨的領導或他們自身的權威。一些與會者認為應該制訂一部《村民自治法》，詳細規定各個村級組織的關係和各自的產生辦法，明確它們的權限。來自北京的與會者證實，這一意見早已反映到高層。

舉是否民主，與經濟發展程度沒有關係。有些地方的村委會選舉搞得不民主，甚至根本不搞選舉，除了當地政府主要領導不重視以外，另一個重要原因是法律不健全。到目前為止，《村委會組織法》還是試行階段，有的基層幹部因此有了藉口，既然是試行也就可以不執行。由於《村委會組織法》沒有規定如何處罰違法行為，在其他法律中也找不到相關條文。一旦出現了違法現象或者根本不推行選舉，很難追究法律責任。村委會選舉搞不好的另一個重要原因，是領導幹部強調以黨支部為核心，認為民主選舉村委會將削弱黨的領導或他們自身的權威。

依照村級組織以黨支部為核心這個原則，黨支部書記是村的第一把手；而依照依法治國的原則，村委會主任是村的第一把手。於是造成兩個相關後果：一是村民對於村委會選舉不熱心，因為選出來的村委會主任當不了家；二是民主選舉的村委會主任可能會挑戰支部書記的權威，或造成明爭暗鬥。

1990年的山東萊西會議強調村民自治，但必須在黨支書領導之下，其後更以中央辦公廳的名義向全國發文。有人質疑該次會議精神與中央辦公廳文件的法律性，因為1998年9月頒布的《中華人民共和國村民委員會組織法修訂草案》並沒有規定村委會由村委支部領導。目前共產黨的領導地位已由憲法規定，但黨對農村的領導並不表示村委會要接受村黨支部領導，況且萊西會議是在1989年學生運動之後的特殊政治氣候下召開的。

關於村民代表的代表性也有兩種意見：或認為村民自治是直接民主，而村民代表會是間接民主的機構；另一種意見認為村民自治的關鍵是直接選舉，只要村民代表由村民直接選舉，那麼村民代表會就可以作為村民大會的常設機構行使村民大會的權力，並不會截留村民的民主權利。有人證實，修訂後的《村委會組織法》將包含關於村民代表會的條文。一些與會者認為應該制訂一部《村民自治法》，詳細規定各個村級組織的關係和各自的產生辦法，明確它們的權限。來自北京的與會者證實，這一意見早已反映到高層。多數代表認為，當務之急是先把《村委會組織法》確定為正式的法律，村民自治是個宏偉的政治工程，在立法上要求一步到位並不現實。「村民代表大會」先由農民自創然後納入《村委會組織法》，但畢竟不是正式的組織，許多地方全村人開會，其實只是家中男性成員出席，便稱為村民代表大會，其實踐與作用有待研究。

三　其他相關議題

在短短兩天的會議中，許多甚有意義的議題僅被點到而未能展開深入討論，例如《村委會組織法修正草案》明確村委會一般設在自然村，小的自然村可以聯合設立村民委員會，而現實中絕大部分村委會設在所謂「行政村」即原來的大隊一級，在廣大的山區，村與村相隔數里，村民彼此不熟悉，自然村內的事務包括協調生產、鄰里互助、社會服務、公益活動，由行政村／大隊來統籌顯然無效率甚至不切實際。自然村內守望相助的社區功能作用是數千年中國農村的社會資源，現在集體最大的資產土地的統籌也應由最低一級集體掌握所有權，這樣較易操作也較切合農民利益。目

有少數與會者基於自己在農村調查的經驗，強烈地認為現階段的村民自治是知識份子一廂情願加政府的堂皇措施，農民並沒有民主選舉的自發要求；相反地，「賢人」與「強人」是村民的現實需求。另一位與會者反駁道，他剛剛在2,000多人的調查中發現，80%以上的村民希望選舉。但與會者皆承認，村委會選舉已經對中國大陸的政治發展產生了實質影響。

前，因村委會設在行政村而非自然村所引起的問題應如何解決尚沒有答案。

與此相關的問題是村委會的職能。許多調查顯示，村委會有2/3的工作是為政府服務，即所謂「要錢、要糧、要命」或「刮宮流產、催糧派款」，為完成上級任務，村委會設在自然村一級的成本要比設在行政村高；而為村民辦事、協調本村事務則設在自然村更為合理。有的與會者認為，凡是完成政府規定任務，應該把村委會工作所須費用列入該項工作的政府開支預算，由上級撥專款支付。

村級民主選舉只保證了一個月內的村民自治，長年的村民自治還必須確立民主監督機制。由數十名黨員選出的黨支部凌駕於全體村民選出的村委會之上，或者村支部、部委會、村經濟合作社只是「三塊牌子一道門，找來找去一個人」，並不能保障村民自治。

有少數與會者基於自己在農村調查的經驗，強烈地認為現階段的村民自治是知識份子一廂情願加政府的堂皇措施，農民並沒有民主選舉的自發要求；相反地，「賢人」與「強人」是村民的現實需求。目前，搞得好的農村幾乎都是因為有強人帶領。另一位與會者反駁道，他剛剛在2,000多人的調查中發現，80%以上的村民希望選舉。

到底有多少農村展開了直接選舉？答案莫衷一是：按民政部公布的數字是80%；按一位學者最近在村民自治開展較好的七個省的調查數據則約24%。有的省份如雲南、廣東進展甚慢，全國的比例看來大大低於24%，可見推行村民選舉的難度。

十分明顯，參與村民自治組織工作的政府公務員對選舉持更為樂觀的態度。有的研究人員提出，官員是否用「聽匯報」、「看報表」的方式了解情況，以致被投其所好的基層幹部誤導。學者則有各自不同的偏向或主張。與會者中有兩位來自湖北與安徽的學者兼社會活動家，分別提出「理論務農」與「文化扶貧」的口號，長期在農村用參與、觀察、促進的方式投身到實踐中，其中一位和農民共同創立「組

閣」式的選舉方式，他們都深受自己工作的成效鼓舞。

綜合而言，與會者皆承認，村委會選舉已經對中國大陸的政治發展產生了實質影響：⑴村委會的民主選舉對人大的選舉產生了示範效應，許多技術上的細節實際是民主程序的保障，例如秘密投票、不由上級政府指派候選人及候選人競選辦法等；⑵村委會的民主選舉促進了共產黨黨內民主的發展。村委會的選舉不僅誘發了兩票制的誕生，還促使越來越多的農村黨員要求按照黨章民主選舉支部書記；⑶村委會選舉的成功使得鄉鎮長直選列上了政治改革日程，一些地方的領導人表示要率先在鄉鎮長直選方面取得突破；⑷民主選舉村委會的實踐創造了不少民主選舉和民主管理模式，突破了不能搞競選的政治禁忌，創造了一套得到北京領導人認可的中國式的民主政治語言；⑸民主選舉村委會衝擊了農村基層幹部的「主民」觀念，也提高了農民的民主意識。似乎如當初倡導者所料，彭真發揮了民主訓練班的作用。

可以預見，借助各級人大的支持，民政部門將更有力量推動各級政府，將基層民主建設列入行政一把手的日程。百姓參政、財務公開、民眾監督等等觀念可望在這片土地上慢慢擴散。有人戲稱這是中國政治發展史上另一項「農村包圍城市」的戰略。

1998年11月4日，九屆人大會常務委員會第五次會議通過了修訂後的《中華人民共和國村民委員會組織法》。新的《村委會組織法》補充了修訂草案中未提及的農村基層黨組織的作用，對選舉程序作了較細緻的規定，亦規定各級人民代表大會及其常委會負責保證該法的實施，為民政部門推行村民自治提供了更具權威性的組織資源。

四　後記

研討會結束後不到一個月，1998年11月4日，九屆人大會常務委員會第五次會議通過了修訂後的《中華人民共和國村民委員會組織法》。次日，江澤民簽署第九號主席令，宣布該法即日生效，《人民日報》全文登載。新的《村委會組織法》有三點特別值得重視：第一，補充了修訂草案中未提及的農村基層黨組織的作用：「中國共產黨在農村的基層組織，按照中國共產黨章程進行工作，發揮領導核心作用；依照憲法和法律，支持和保障村民開展自治活動、直接行使民主權利」(第三條)。比1990年山東萊西會議上提出的村黨支部「領導村委會」有所進步。在以往的村委會選舉中，黨支部常常壟斷提名權，支部書記也往往是選舉領導小組的當然組長。新的《村委會組織法》則規定村委會候選人由村民直接提名(第十四條)，並規定村民選舉委員會成員由村民會議或村民小組推選產生(第十三條)；第二，試行的《村委會組織法》只是籠統地規定村委會主任、副主任、委員由村民直接選舉產生，新的《村委會組織法》則對選舉程序作了較細緻的規定，明確了秘密投票等原則(第十一至十五條)；第三，新的《村委會組織法》規定各級人民代表大會及其常委會負責保證該法的實施(第二十八條)，為民政部門推行村民自治提供了更具權威性的組織資源。

李連江　香港浸會大學政治與國際研究系講師

熊景明　香港中文大學大學服務中心助理主任

三邊互動

三邊互動

三邊互動

1999年即將來臨，這是二十世紀最後一個年頭。明年本刊各個專欄將陸續刊登有關回顧二十世紀並展望下一個世紀的文章，歡迎讀者根據各專欄的特點結合自己的專業給本刊寫稿，字數在八千字以內。

——編者

回應馮耀明先生

馮耀明君在《二十一世紀》第四十八期(1998年8月號)有一篇文章：〈德古來(外星人)的新儒家世界：一個思想實驗〉，造了一個寓言，對於王陽明、熊十力一路的思想極盡嘲諷之能事。然而，陽明、十力的比喻之不足以證成其說，正好像馮耀明君的寓言之不足以摧毀其說一樣。由於馮君的重點是放在邏輯的一致性與經驗的融貫性，注意力集中在「內在」的層面而不在「超越」的層面，故此接觸不到宗教信仰最核心的問題。這恰正是我在〈論宗教的超越與內在〉一文(編按：參本期)第三節中所要說明的道理。馮耀明君的外星人比喻看似新鮮，其實觸及的都是些老問題。美國曾有一系列人猿統治地球的電影，把人放在動物園裏做觀察實驗，與馮君的設想若合符節，何必遠求到外星去。馮君認為宇宙論的玄想與道德倫理的實踐之間，應該有清楚的分界線，的確提出了一些值得深思的問題。但孔孟思想之中，是否一定沒有「天人合一」理念的種子呢？要講「天人合一」，是否一定要像馮君所設定的陽明、十力那樣的講法呢？即使像馮君那樣接受「義、命分立」的原則(事實上沒有儒家會否定這樣的原則)，是否一定得排拒所有宇宙論的玄想呢？不錯，這個領域之內的確是缺乏精確的知識，但是否就完全沒有探索的價值呢？至少羅素是肯定這樣的探索的，他明白反對邏輯實證論的狹隘的觀點。當前則流行反對過份以人為中心的思想，宇宙論在西方哲學似有復蘇之勢；環保意識也促進一種把人重新放回到宇宙之內來考慮的「天人合一」(anthropo-cosmic)的思考模式。再以近事為例，香港為了禽流感事件殺了數以百萬的雞，據報美國方面的評估謂，這樣做可能避免了瘟疫流行的浩劫。有人會贊許這樣做，但這樣的人是否一定會排拒「太和」的理念或信仰呢？只怕未必。馮君是有他自己的一條思路，此無傷；但宗教哲學牽涉到許多複雜的問題，恐怕不是他的分析所可以範圍的，還值得我們好好作進一步的反省與探索。

劉述先　香港

98.10.9

「天人合一」與「世界大同」不合時宜？

馮耀明在《二十一世紀》發表〈德古來(外星人)的新儒家世界：一個思想實驗〉(1998年8月號)，強調新儒家「天人合一」說與先秦儒學人禽之辨絕不相容，因為前者是超歷史的宇宙化之道德，後者則為依附社會歷史處境的人間性之道德。唐君毅先生嚮往仁心和天心感通，達爾文警告我們：「處處都在鬥爭，自然實遍地血腥；千萬不要以為鳥在唱、獸在舞，……他們實只在緊張地爭生存。」儒家肯定屠殺禽獸合理，然而外星人亦可憑較高的進化程度，斷定宰殺地球人合理。一般人反對讓植物人「安樂死」，甚至貶為謀殺，不知存活的高等動物比植物人高貴呢！儒家堅持仁愛的差等性，但是「天人合一」觀必須取消差等觀，否則仁者豈能以天地萬物為一體？

馮氏執持「天人合一」的嚴謹涵義：人和大自然徹底協調無衝突，如人不必屠宰禽獸、動物不必侵害人類，即《禮記．中庸》「萬物並育而不相害」。遺憾的是，萬物既並育且相害，恰似《中庸》「道並行而不相悖」應當修正為「道並行(多元論)且難免相悖」。俗陋之儒食古不化，倘若仍抱嚴

義「天人合一」、蒙昧於狡詐殘酷的生存競爭以及動物界的苦樂與需求，就陷溺於幼稚滑稽、一廂情願、自覺良好的幻想境界。「世界大同」亦具嚴寬兩義，《禮記．禮運》作者不知世界愈複雜則人心愈險惡，遂倡寬鬆義的「大順」或「大同」，確實可能實現於一個國家。但是嚴義「大同」必須消泯全球種族、宗教、風俗及意識形態的衝突，我認為這不大可能。蘇東坡被愛妾王朝雲譏笑為「滿肚子不合時宜」，嚴格的「天人合一」與「世界大同」最不合時宜，改善環保、愛護生物、開放思想、豁達胸襟談何容易啊！

王煜　香港

98.10

了解與不了解

拙文〈語言的殖民地〉(見《二十一世紀》，第四十七期)只是將毛丹青的觀點略作引伸並提出一點個人看法，沒想到卻使「《東西方漢學學術史》和《漢學通史》的作者」京都靜源「費解」。自知「費解」是一種並不愉快的感覺，所以這裏說聲「抱歉」並作幾點解釋，以便京都靜源早日走出「費解」。第一，本人的觀點與毛氏的觀點同多於異，談不上「反駁」。而且，本人的反對「文化諂媚」與京都靜源的批評「文化漢奸」亦有精神上的相通。第二，拙文是就毛丹青的文章談及的「中國人在日本大唱中國戲」這一問題發議論，京都靜源的「我們所批判的在日中國學者的大唱中國戲的現象，完全是指那種以日文著述來幫助日本政府和學術界研究和分析中國的政治、經濟方面現實的中國狀況的現象」是從何說起？我並不知道京都靜源也曾批判過「在日中國人大唱中國戲」，而且，雖然京都氏是「《東西方漢學學術史》和《漢學通史》的作者」，我知道這個名字卻是由於讀了在東京創刊不久的《新華僑》雜誌。第三，我雖然沒曾寫過《東西方漢學學術史》和《漢學通史》(也不敢寫)，發言權還是應當有的。因為我至少認真讀過野村浩一的書。如果京都氏冷靜地讀一遍野村氏的《近代日本的中國認識》，應當能夠明白究竟是誰在「廉價的使用語言」。第四，我不認為京都靜源可以代表「日本絕大多數人」。中國人與日本人究竟互相了解到何種程度，只研究「東西方漢學學術史」是不夠的，還應研究一下「中國日本學史」和「近代中國人的日本觀」。其實，日本人如果真的那麼了解中國，中國人是很難在日本「大唱中國戲」的。

最後說一句，異國、異文化之間的互相「了解」是好事而決非壞事。「了解」是「共生」的前提。正是在這個意義上，我認為為了幫助日本全面、正確地了解中國(同時也是為了全面、正確地了解自己)，中國人在日本唱中國戲是有必要的。

董炳月　東京

98.9

守住自由經濟、自由社會和市民自律的傳統

貴刊8月號張辰龍的〈一國兩制與香港的憲政民主〉抓住了香港發展的核心問題：如何使全世界聞名的香港自由制度化、憲政化，而不是僅僅靠中央政府50年不變的許諾。香港回歸一年多，以我不久前訪問香港期間的觀察，有三個問題：(一)社會秩序開始與大陸「接軌」。地鐵中的未下先上，街上行人公然亂穿紅燈，令我這個「表叔」也歎為觀止！社會秩序的無序化預示着市民社會自律性的減弱，而後者恰恰是一個自由民主社會不可缺少的。(二)文官制度的效率開始發生問題。新機場的混亂是一個最明顯不過的例證。港報後來披露，之所以如此混亂，乃是因為機場監管局的官員們也學了政治掛帥，整天開會研究如何安排出席盛典的嘉賓，無暇顧及新機場的技術問題！香港曾經以全世界最有效率的文官制度而自豪，但一年的變化表明：文官制度的合理性不是自洽的，它必須有一個同樣理性的、合理的政治制度作為基礎，但香港目前顯然還沒有建成這樣的政治體制。(三)港府在金融危機中大規模地干預市場經濟。香港的自由經濟過去之所以受到世界歡迎，乃因統治香港的是一個全世界最無為的、有限的政府。如今港府「大有作為」，實在令人懷疑自由的根基是否發生了動搖。從這些變化可以看到，一個缺乏制度化、憲政化保障的自由其實是很脆弱的，要落實港人治港，首先要有一個合理的、理性的和分權的憲政民主制度。要實現這一點，起碼要守住過去已有的自由經濟、自由社會和市民自律的傳統，否則只會離目標越來越遠！

曾經　上海

98.9.8

編後語

二十年前中國開始了改革開放，這是一個重大的歷史性轉折，它掀起的中國二十世紀第二次現代化浪潮一直延續到今天。本期「改革開放二十年」四篇文章均是由對這一歷史進程有實感的學者來寫的。許紀霖將80年代有力地推動中國改革開放的啟蒙運動稱為中國又一個「五四」，認為啟蒙的分化造成的不可溝通性正是當前思想困境的原因。盧邁考察中國農村改革的決策過程，認為正是過程中不同於蘇聯和東歐的中國特點導致農村改革的成功。孫長江是二十年前真理標準大討論的參與者，他回顧了當時的具體過程，指出真理標準討論至今仍有意義。而吳國光則考察了香港在中國改革開放中特殊的角色和意義。

其實本期也有其他欄目的文章同「改革開放二十年」這一專題有關。如「百年中國」欄劉創楚對中國當前社會分層的考察，「經濟與社會」欄胡榮、張靜、李連江、熊景明有關中國當前村民委員會選舉的文章和會議綜述，它們涉及了許多重要問題，諸如改革開放將如何進行下去？它會引起甚麼樣的新社會問題？我們又應該怎樣綜合這二十年的社會變遷？等等。「百年中國」欄還有兩篇文章，分別談二十世紀中國社會變遷的連續性，以及「中央文革小組」如何顯示出中國傳統社會中王權和官僚機構的關係。程映虹對古巴「文革和大躍進」的考察，則提出了人們較少注意的一個問題：50、60年代的古巴很少受中國影響，為甚麼在政治運動和政府動員模式上會出現與中國大躍進和文革那麼相像的東西？這可能說明中國社會過去的變遷和現代轉型決不是單單靠「極權主義」或單一種理論所能解釋的，研究者應該從更深的層面考察傳統與現代的關係。劉述先對宗教的超越和中國文化內在的界定，使這一學術界經常討論的問題嚴格化了。作者並撰有後記回應8月號馮耀明挑戰新儒家「天人合一」理念的文章，讀者請留意「三邊互動」。

本期還有頗多可讀文章：李克強檢視近代上海男性如何積極追求紳士形象；宋曉霞從觀看方式的變化討論中國美術百年變遷，這是一個新的角度；袁江洋認為牛頓的宗教信仰和他特殊的上帝觀對近代科學革命的發生舉足輕重，這種從思想史出發來研究科學史的新探索是十分有意義的。其他如艾曉明、智效民、薛毅幾篇講述不同人物的文章等等，也都是不容錯過的。

二十一世紀雙月刊總目

1998　第45－50期

題　目	作　者	期-頁
二十一世紀評論		
戊戌政變今讀	余英時	45-4
再認戊戌維新的歷史意義	張　灝	45-15
東亞金融危機	王于漸	46-4
亞洲金融風暴對中國和香港的影響和啟示	饒餘慶	46-9
貨幣衝擊、市場預期與信心	閔建蜀	46-19
金融危機、道德自律與轉型期文化傳統	汪丁丁	46-25
憲政的復權	季衛東	47-4
戰後德國憲政與民主政治文化：哈貝馬斯的憲政觀	徐　賁	47-13
美國的司法獨立及其給我們提供的借鑒	許傳璽	47-22
法治與德治——立憲主義的基礎	大木雅夫	47-34
中國立法體制建構的幾個問題	李亞虹	47-42
從大躍進饑荒到農村改革	楊大利	48-4
近年來之1958-61年中國大饑荒起因研究的綜述	龔啟聖	48-14
公社之謎——農業集體化的再認識	卞　悟	48-22
《共產黨宣言》的現實性	杜　蘭	49-4
批判、實踐與閱讀	張　倫	49-7
烏托邦與強制	卞　悟	49-15
重讀《共產黨宣言》	德利克	49-25
啟蒙的命運——二十年來的中國思想界	許紀霖	50-4
中國農村改革的決策過程	盧　邁	50-14
真理之爭二十年	孫長江	50-24
中國政治變革中的「香港效應」	吳國光	50-29
百年中國		
打開洪水的閘門——康有為戊戌變法的學術基礎及其影響	汪榮祖	45-27
從無住本，立一切法——戊戌前後知識人的佛學興趣	葛兆光	45-39
戊戌前後思想資源的變化：以日本因素為例	王汎森	45-47
從「天下」到「國家」——戊戌維新一代的世界觀	孫隆基	46-33
戊戌激進主義及其影響	蕭功秦	46-41
章炳麟為甚麼要「反滿」？	楊際開	46-49
男人的不纏足運動 1895-1898	張　鳴	46-60
孫科與1943-1946年的憲政運動	張國鈞	47-55
抗戰前後的兩種憲法觀	許章潤	47-65
我國近現代新聞法規的變遷 1906-1937	蕭燕雄	47-71
吳芝圃與河南大躍進運動	徐　明	48-37
大躍進運動與國家權力的擴張：以江蘇省為例	高　華	48-48
浙江省人民公社制度的變遷	張樂天	48-59
《紅旗歌謠》及其他	楊小濱	48-66
晚清新政時期民變的原因及歷史特徵	胡　成	49-43
二十世紀初科學觀念的多重維度及其展開	楊國榮	49-52
歷史連續性與二十世紀中國的政治空間	西村成雄	50-39
當代中國階級的結構和文化	劉創楚	50-47

題　目	作　者	期-頁
文革研究		
文化大革命中的民主黨派	何　蜀	49-63
「中央文革小組」及其文化基因	王　毅	50-55
讀書：評論與思考		
重讀柏克的《法國大革命的反思》	亦　言	45-126
從民族國家到世界秩序——讀《西方的巨變 1800-1980》	徐　藍	45-133
北京政爭與地方——釋讀《江渭清回憶錄》	高　華	46-70
桑德爾對羅爾斯《正義論》的批評	韓水法	46-84
施米特與自由主義憲政理論的困境	劉小楓	47-111
《西藏通史：松石寶串》評介	劉宇光	47-119
伊甸園能重整嗎？——論現代人焦慮之根源	陳方正	48-115
評有關《共產主義黑皮書》的討論	陳　彥	49-115
讀韋君宜《思痛錄》隨想	趙　誠	49-124
拯救誰的歷史？	李　猛	49-128
「一本不存在的書」——讀憶溈的小說	艾曉明	50-61
景觀		
作為學術研究的繪畫——具像表現繪畫研究 I	金觀濤 司徒立	45-79
作為學術研究的繪畫——具像表現繪畫研究 II	金觀濤 司徒立	46-91
再談賈克梅第和他之後的具像表現畫家	司徒立	47-85
哪裏是上海？——十九世紀上海地圖與城市形象的爭奪戰	葉凱蒂	48-72
通向主觀真實之路——洛佩斯的繪畫	金觀濤	49-79
照相式地觀看	宋曉霞	50-79
科技文化		
專論		
尋求新穎、幸福感與基因	饒　毅	45-71
厄爾尼諾：太平洋之子	劉雅章	46-101
吳憲：世界級生物化學家	吳　瑞	49-75
牛頓革命與近代科學興起的發生學詮釋	袁江洋	50-67
科技訊息		
美國加入歐洲LHC對撞機計劃		45-77
無可抗拒的癌症治療法？		
基因資訊爆炸：樊特機器的新產品		
超巨新星的發現——宇宙線爆發研究的突破		47-125
罕見的魟狀星雲　神經細胞能再生嗎？		
模糊的生物界線		
極目南天的巴蘭奴望遠鏡群　改型克隆牛的誕生		48-113
科學會變質嗎？新的樊特旋風　完美的意大利恐龍		
宇宙項與萬有斥力		50-76
超新星和超巨新星：它們有分別嗎？		
又一場微型革命		

題　目	作　者	期-頁
專題報導		
追尋第六感覺		45-75
動物起源之謎露出曙光		46-112
人文天地		
以人類學觀點看義和團	柯　文	45-93
二十世紀世界戲劇中的中國戲曲	孫　玫	45-103
談傳統戲曲的「推陳出新」方針	傅　謹	45-113
胡適實用主義思想中的儒學情結	張允熠	45-117
與法國大革命生死相聯——悼福亥	張　倫	46-116
熊十力哲學的缺失與儒佛會通	李向平	46-122
後現代主義的困境——「蘇卡爾事件」的思考	劉　擎	47-92
中國現代文學「現代性」中的儒家人文傳統	王潤華	47-102
德古來(外星人)的新儒家世界：一個思想實驗	馮耀明	48-90
社群主義與儒家思想	卜松山	48-99
中國表意文字的起源及其特徵	汪德邁	48-107
在夾縫中長大——中國大陸新生代的電影世界	尹　鴻	49-88
莫言的《酒國》與巴赫汀的小說理論	陳燕遐	49-94
軀體、刑罰、權力、性——王小波小說一解	張伯存	49-105
歷史上的開封一賜樂業教清真寺	張倩紅	49-110
「革命攻勢」——古巴的「文革」和「大躍進」	程映虹	50-90
論宗教的超越與內在	劉述先	50-99
紳士：三十年代上海男性的摩登形象	李克強	50-110
批評與回應		
甚麼是「懷柔遠人」？正名、考證與後現代式史學	張隆溪	45-56
文革異端的判別標準	雲　林	45-64
也談「中國問題」及其現代性	許章潤	46-131
就事論事與不就事論事——我看《懷柔遠人》之爭	葛劍雄	46-135
「全盤性反傳統主義」辨析——重評《中國意識的危機》	黎漢基	47-128
語言的殖民地	董炳月	47-135
當代儒佛論爭的一些問題——與李向平商榷	林安梧	48-124
公正也是硬道理	蘇　文	49-135
夷夏之辨與「懷柔遠人」的字義	羅志田	49-138
派別、史實與文革異端思潮	宋永毅	50-119
隨筆・觀察		
啟蒙主義的當代命運	薛　毅	45-137
學術的「化約」與「化約」的學術	郜元寶	45-141
神聖的避難	康正果	45-145
居家文化芻議	李　劼	46-140
辮子的來歷	朱　正	46-143
關於「跪」與「不跪」的故事	雷　頤	46-146
我所了解的詩人穆旦	孫志鳴	47-140
怪哉國家圖書獎	徐虹北	47-145
顧準與韋伯	羅　崗	48-131
準個體時代的寫作	黃發有	48-135
「二羅」的書	鄧雲鄉	48-138
纏足、割體與中國的「後、新」之學	雷　頤	49-146
一個被遺忘的學者——常燕生	智效民	50-125
黑夜裏不死的激情	薛　毅	50-128
經濟與社會		
理解中國鄉村內捲化的機制	張小軍	45-150
在政府與廠商之間：鄉鎮政府的經濟活動分析	邱澤奇	46-149
傳統及其變遷：多元景觀下的法律與秩序	梁治平	47-148
「一國兩制」與香港的憲政民主	張辰龍	48-142
《基本法》下的香港自治可靠嗎？	庫　姆	48-151
國際政治學的美國重心	王逸舟	49-148
村民委員會的自治及其與鄉鎮政府的關係	胡　榮	50-133
梨樹縣村委會換屆選舉觀察	張　靜	50-141
從政府主導的村民自治邁向民主選舉	李連江 熊景明	50-151

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。

頁27、53、85、87、100、111、130　資料室圖片。

頁36、37　王苗作品。

頁61　憶溈：《遺棄》(長沙：湖南文藝出版社，1989)，封面。

頁76　*Science* **279**, 1298 (27 February 1998).

頁77　*Nature* **395**, 635 (15 October 1998).

頁78上　*Science* **282**, 402 (16 October 1998).

頁78下左　*Science* **282**, 401 (16 October 1998).

頁78下右　*Science* **282**, 396 (16 October 1998).

頁81左上　〔清〕佚名：《慧賢皇帝妃像》。

頁81左下　〔明、清〕佚名：《葛寅亮像》。

頁81右　齊白石：《黎夫人像》(約1895)。

頁82上左　齊白石：《文勤公像》(局部，1910)。

頁82上右　蔣兆和：《蔡廷鍇像》(局部，1932)。

頁82下　宋曉霞提供。

頁83上　張曉剛：《血緣：全家福》(1994)。

頁83下　景柯文：《和勞模在一起》(1993)。

頁84　羅中立：《父親》(1980)。

頁89　Yin Xin, *Northern Chinese Lady* (1997).

頁113-15　李克強提供。

頁120　楊克林編著：《文化大革命博物館》，上冊(香港：東方出版社有限公司、天地圖書有限公司，1995)，頁234。

頁155　張靜提供。

封三上　景柯文：《一九四九、大華照相》(1994)。

封三下　韋蓉：《舊京夢華》(1994)。

封底　廣廷渤：《鋼水、汗水》(1979-81)。